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.

600068483Z

Immanuel Kant

Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie.
Die Kritik der reinen Vernunft.

Mannheim.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1860.

Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Dritter Band.

Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie.
Die Kritik der reinen Vernunft.

36

Mannheim.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1860.

265 b 642.

Der

Gesammt-Universität Jena

widmet dieses Werk

über

Kant

der

Verfasser.

Immanuel Kant

Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie.
Die Kritik der reinen Vernunft.

Mannheim.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1860.

Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Dritter Band.

Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie.
Die Kritik der reinen Vernunft.

36

Mannheim.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1860.

265 b 642.

Der

Gesammt-Universität Jena

widmet dieses Werk

über

Kant

der

Verfasser.

Vorrede.

Auf keinem Gebiete der Literatur dürfte das nonum prematus in annum gerathener und zum Beſten der Sache beherzigenswerther ſein als auf dem philoſophiſchen. Bei dem vorliegenden Werke habe ich dieſe Vorſchrift buchſtäblich erfüllt. Der erſte Band war ſchon im Jahre 1851 der Materie nach vollſtändig geſchrieben. Er hat ſeitdem nicht müßig in meinem Pulte geruht. Zu wiederholten malen ſeit jener Zeit habe ich die Lehre Kant's auf dem Katheder entwickelt, mit Vorliebe das Syſtem dieſer Philoſophie zu meinem Lehrobjecte gewählt, gerade dieſe Aufgabe ſtets zu den erfolg- und genußreichſten meines Berufes und Amtes gerechnet. Dabei habe ich jedesmal von Neuem die Werke Kant's ſtudirt, mit immer verjüngter Theilnahme und, wie ich glaube, mit immer beſſerer Einſicht. So hat ſich im Laufe der Zeit jene Arbeit vor neun Jahren vollſtändig erneut, und jetzt werde ich kaum einen Satz aus dem alten Manuſcript in dieſes Werk aufgenommen haben. Nicht als ob ich meiner damaligen Auffaſſung in allen Stücken untreu geworden wäre, ich habe ſie allerdings in ſehr weſentlichen Punkten berichtigt und vereinfacht,

ſondern weil ich meiner Darſtellungsweiſe von damals inzwiſchen ganz fremd geworden war.

Auch äuſſere, in meinem Leben wichtige Umſtände haben dazu beigetragen, die Vollendung und Herausgabe des vorliegenden Werkes zu verzögern. Mein akademiſcher Lebenslauf in Heidelberg war im Jahre 1853 nach ſeinem erſten Triennium auf eine ungewöhnliche Weiſe unterbrochen worden. In der zurückgezogenen und arbeitſamen Muße des folgenden Trienniums ſchrieb und veröffentlichte ich meine Arbeiten über Spinoza, Leibnitz und das Zeitalter der deutſchen Aufklärung, Bacon und das Zeitalter der Realphiloſophie, der mir abgedrungenen Streitſchriften hier nicht zu gedenken. Die auf Kant bezüglichen Vorarbeiten waren beendet, die Ausführung begonnen, das erſte Buch ſchon zum großen Theile geſchrieben, als ſich mir unerwartet die Ausſicht auf einen neuen Wirkungskreis von doppelter Seite her aufſchloß. Ich hatte mich gegen Ende des Jahres 1855 an der Univerſität Berlin von Neuem habilitirt, doch waren unerwartete und ſelbſt für die damalige Lage der Dinge überraſchende Hinderniſſe dazwiſchen getreten, die mir das Katheder wieder entrückten. Eben ſchienen dieſe hinderlichen Umſtände aus dem Wege geräumt zu ſein, als ich in derſelben Zeit den Ruf nach Jena erhielt. Es war im Herbſt 1856. Ich folgte dem Rufe ſofort und begann noch im Herbſt jenes Jahres meine Vorleſungen an der hieſigen Univerſität, dem heimathlichen Boden der deutſchen Philoſophie, deren große Ueberlieferungen an dieſer Stätte niemals aufgehört haben zu leben und zu gelten. Meine

erste Vorlesung in Jena betraf die Kritik der reinen Vernunft. Während der beiden ersten Semester las ich im ununterbrochenen Zusammenhange über alle Theile der kritischen Philosophie. Was ich in Heidelberg verlassen hatte, das eben begonnene Werk über Kant, setzte ich auf dem Katheder fort; zunächst mußte die Feder ruhen, weil ich die ersten Jahre ausschließlich dem akademischen Lehramt leben, meinen hiesigen Wirkungskreis befestigen und mir heimisch machen wollte. Hoffentlich ist diesem Werke die neue Pause so wohlthätig gewesen, als mir die neue Arbeit des Lehrens. Hoffentlich haben die wiederholten Vorträge über Kant die innere Ausreifung meiner Arbeit nach Kräften befördert. Wenigstens kann die Herrschaft über den Stoff, die Deutlichkeit der Darstellung durch nichts besser gewonnen und auf die Probe gestellt werden als durch den lehrenden Vortrag.

Ich habe hier meine akademischen Schicksale, an die ich sämmtlich jetzt nach mancherlei Erlebnissen mit jeder Art der Genugthuung zurückdenken darf, deshalb erwähnt, weil ich meinen Lesern, die das vorliegende Werk früher erwartet haben, diese erklärende Rechenschaft schuldig war.

Nach der Uebereinkunft mit meinem Verleger soll dieser dritte Band der Geschichte der neuern Philosophie den letzten Theil des Gesammtwerkes ausmachen. Indessen ist die Darstellung Kant's so umfänglich geworden, daß ich dem Wunsche meines Verlegers, das Ganze in zwei Bänden erscheinen zu lassen, nachgebe. Der erste enthält die Entstehung und Grundlage der kritischen Philosophie, der zweite das auf dieser Grundlage

errichtete System. Oder um mit kantischen Ausdrücken zu reden: der erste Band enthält die „Kritik der reinen Vernunft“ in ihrer Entstehung und Ausbildung, der zweite das „System der reinen Vernunft.“ Dieser zweite, bereits im Druck befindliche Band wird dem vorliegenden unmittelbar nachfolgen.

Wenn es sich um die Hauptfactoren, die eigentlichen Träger der gesammten neuern Philosophie handelt, so nenne ich Bacon, Carteſius, Spinoza, Leibnitz und Kant. Von hier entspringen die Richtungen der neuern Philosophie mit ihren Nebenzweigen, so viele deren sind bis auf die jüngsten herunter. Bacon, den Stammvater der Erfahrungsphilosophie, mit seinen Abkömmlingen habe ich abgesondert von diesem Werke behandelt. Das vorliegende Gesammtwerk will die Systeme der Metaphysiker neuerer Zeit in ihrem Zusammenhange dargestellt haben. Es ist mir nicht möglich gewesen, auch die nachkantische oder neueste Philosophie, die sich vorzugsweise bei den Deutschen entwickelt, in den Verband dieses Werkes mit aufzunehmen. Die deutschen Philosophen nach Kant stehen zu diesem in einem ähnlichen Verhältniß als die deutschen Philosophen des vorigen Jahrhunderts, ich meine die vorkantischen, zu Leibnitz. Kant beherrscht die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, wie Leibnitz die des achtzehnten. Ich habe mich eine Zeitlang mit dem Plane getragen, die deutsche Philosophie nach Kant in ähnlicher Weise zu behandeln und aus der kantischen hervorgehen zu lassen, als ich es im vorigen Bande mit der deutschen Philosophie nach Leibnitz gehalten habe. Ich würde dadurch meinem Werke einen

hiſtoriſchen Abſchluß gegeben und zugleich den Vortheil gehabt haben, in einer überſichtlichen Reihe und ſcharf beſtimmten Umriſſen den Entwicklungsgang dieſer neueſten Philoſophie vorſtellen zu können. Doch hier traf ich bei dem Verſuche ſelbſt auf Schwierigkeiten in der Sache, auf ſo umfangreiche und verwickelte Materien, die ſich in der von mir beabſichtigten Form nicht auflöſen ließen. Die Philoſophie nach Kant iſt die gegenwärtige und gehört nicht, wie die deutſche Aufklärung nach Leibnitz, einer ausgelebten Vergangenheit an, die ſich vor der geſchichtlichen Betrachtung abſchließt. Die noch größere Schwierigkeit liegt darin, daß die Fortbildung der kantiſchen Philoſophie bei weitem ſo einfach nicht iſt, als die der leibnitziſchen, daß die Kritik der reinen Vernunft den folgenden Philoſophen weit mehr Ausgangspunkte, weit verſchiedenere Anſätze und darum größere Abweichungen freigiebt, als die Monadenlehre. Von Leibnitz geht die philoſophiſche Entwicklung in einer progreſſiven Linie vorwärts, ohne ſich in ihren Wendepunkten in ausgedehnte Syſteme, weite Lehrgebäude auszubreiten und zu verzweigen, ausgenommen nur die wolfiſche Philoſophie, deren wiſſenſchaftlicher Gehalt ſich indeſſen kurz zuſammenfaßt, wenn man ſie mit Leibnitz vergleicht, wenn man, wie billig, von der Fortbildung die Wiederholung und ſchulmäßige Breite abzieht. Anders verhält es ſich mit Kant und ſeinen Nachfolgern. Es ſind viele, grundverſchiedene Richtungen, die aus Kant als ihrer gemeinſchaftlichen Wurzel entſpringen, dieſe Richtungen bilden jede ihr beſonderes Lehrſyſtem ſchulmäßig aus; eine dieſer Richtungen entwickelt für ſich

im zunehmenden Wachsthum eine ganze Reihe von Syſtemen, unter denen jedes ſeine Familie hat, ſeine Nebengruppen und Seitenverwandten. Kant iſt der Stammvater vieler philoſophiſcher Geſchlechter geworden, die mit einander ſo wenig gemein haben wollen, daß ſie ſogar die gemeinſchaftliche Abkunft ſich ſtreitig machen, während jedes der echte Erbe zu ſein den alleinigen Anſpruch erhebt. Die Genealogie iſt hier weit verwickelter als bei Leibnitz. Eine der Hauptlinien, die von Kant herkommen, beſchreibt die Identitätsphiloſophie in der mit jedem Gliede wachſenden Entwicklungsreihe von Reinhold, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel; dieſer ganzen Entwicklungsreihe, die in ſich ſchon zerklüftet genug iſt, ſtellt ſich Fries mit ſeiner Schule entgegen, Beiden Herbart mit ſeinen Anhängern, dieſen Allen insgeſammt Schopenhauer. Um dieſe Gegenſätze auseinander treten und ſich mit einiger Freiheit entwickeln zu laſſen, brauche ich einen größeren Spielraum, als das vorliegende Werk mir erlaubt. Es würde ſich bis zur Unförmlichkeit erweitert und doch der Sache nicht Genüge geleiſtet haben. Da ich aber die Richtungen ſelbſt nicht verfolgen konnte, ſo mochte ich auch nicht am Schluß meines Werkes in ihren Ausgangspunkten ſtehen bleiben, wozu die Kritik der kantiſchen Philoſophie mich nothwendig hingeführt hätte. Dieſe Kritik enthält ſchon die Anfänge und Ausgangspunkte aller folgenden Richtungen. Mit einem ſolchen Anfang wollte ich nicht ſchließen, um die Unfertigkeit eben ſo ſehr als die Unförmlichkeit zu vermeiden. Darum habe ich mich, um etwas Ganzes und Abgeſchloſſenes zu geben, in dem vorliegenden

Werke auf die Darstellung und Entwicklung der kritischen Philosophie beschränkt, wie sie Kant begründet und ausgebildet hat. Die Geschichte der nachkantischen oder neuesten Philosophie bis auf die jüngsten Zeiten herunter werde ich demnächst darstellen, entweder in einem Gesammtwerke oder in Monographien, je nachdem mir im Interesse der Sache die eine oder andere Art die zweckmäßigste erscheint.

Meine gemessene und, wie ich meine, eben so wichtige als zeitgemäße Aufgabe in diesem Werke war die Darstellung und Wiedererzeugung der kantischen Philosophie in ihrem echten, noch wenig begriffenen Geist. Das Gedränge der folgenden Systeme hat unseren Kant sehr voreilig in den Hintergrund geschoben; die Einen, in hastigem Fortschritt begriffen, meinten ihn überwunden zu haben, selbst da, wo er unüberwindlich ist; die Andern, die im engeren und engsten Sinn sich die kantische Schule nannten, haben den Meister kaum in seiner wahren Gestalt vor Augen gehabt, sie waren jene Ausleger, die sich zu Kant verhielten, wie die Kärrner zu den Königen: „wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun." Es scheint, als ob die großen, bahnbrechenden und vorauseilenden Geister der Welt eine Zeitlang verborgen bleiben müssen, um erst später, wenn der reife Zeitpunkt gekommen ist, wahrhaft begriffen zu werden. Es hat ein Jahrhundert gedauert, bevor man den echten Spinoza mit richtigem Sinn erkannt und wieder entdeckt hat; es war eine der folgenreichsten Entdeckungen in der Geschichte der Philosophie. Leibnitzen's tiefsinnigste Schrift hat ein halbes Jahrhundert unge-

kannt geruht, bevor sie in die Oeffentlichkeit hervortrat. Und Kant hat die ursprüngliche und echte Gestalt seines Hauptwerkes in den folgenden Ausgaben selbst verhüllt und den falschen Auffassungen preisgegeben, in denen seine Lehre zur geläufigen und bequemen Schulphilosophie geworden. Die falschen Auffassungen haben in der Geschichte auch ihre Berechtigung. Der menschliche Geist will auf diesem Umwege zu den richtigen kommen. Und je schwieriger und ungewohnter in dem gegebenen Falle die richtige Einsicht ist, um so länger dauert natürlich der Irrthum. So mußten Menschenalter vergehen, ehe Spinoza's Sittenlehre, Leibnitzen's neue Versuche über den menschlichen Verstand, Kant's Kritik der reinen Vernunft in ihrem echten Geiste entdeckt und begriffen wurden. Ein ähnliches Verdienst, als Jacobi um die Lehre Spinoza's, Lessing um Leibnitz, haben sich Diejenigen, insbesondere Schopenhauer, um die kantische Philosophie erworben, die auf die erste Ausgabe der Vernunftkritik, als die wahre Grundlage der Lehre Kant's, hingewiesen haben. Meine Darstellung will die kantische Philosophie in ihrem echten Geiste wiedergeben. Sie will keinen Punkt, der dem Lehrgebäude angehört, übergangen, keinen undeutlich gelassen haben. Daraus erklärt sich hinlänglich die Ausdehnung des Werkes; sie war geboten gegenüber den theils irrthümlichen, theils unklaren Auffassungen. Um den Umfang nicht zu vergrößern habe ich alle polemische Erörterungen, alle namhafte Widerlegungen geflissentlich vermieden.

Das richtige und gründliche Verständniß der kritischen

Philoſophie hängt in der Hauptſache von einem Punkte ab, von der richtigen Einſicht in die neue Lehre von Raum und Zeit, in die transſcendentale Aeſthetik, wie Kant dieſe Lehre genannt hat. Hier iſt die Entdeckung, worauf das ganze kritiſche Lehrgebäude ruht, der Schwerpunkt, wonach die übrigen Begriffe ſich richten. Wo ſie von dieſer Richtung abweichen, da iſt die kritiſche Philoſophie im Widerſtreit mit ſich ſelbſt, und in eben dieſem Widerſtreit befindet ſie ſich in den folgenden Ausgaben der Kritik. Mit einer bewunderungswürdigen Sicherheit und Bedächtigkeit des Fortſchritts hat ſich Kant in den drei Decennien ſeiner vorkritiſchen Periode dieſer Entdeckung genähert bis auf einen Punkt, der keinen anderen Ausweg übrig ließ. Darum iſt eine ſehr genaue Einſicht in die vorkritiſche Periode und ihren Entwickelungsgang von der größten Wichtigkeit für das Verſtändniß der kritiſchen Philoſophie. Ich habe mir eine beſondere Angelegenheit daraus gemacht, die geſchichtliche Entſtehung und Entwickelung der kritiſchen Philoſophie genau im Einzelnen zu verfolgen: den hiſtoriſchen Gang der kantiſchen Probleme, von dem aus ſich ein helles und überraſchendes Licht über alle Theile der kantiſchen Lehre verbreitet. Der vorkritiſchen Periode iſt allein das erſte Buch dieſes Bandes gewidmet. Ich verſuche, die kantiſchen Unterſuchungen Schritt für Schritt zu begleiten, auf jedem Punkte den Stand der Probleme, die gewonnenen Einſichten, die nächſtliegenden Aufgaben mit aller Pünktlichkeit zu beſtimmen, die Entfernungen der verſchiedenen Entwickelungsſtadien zu meſſen und für dieſe

Abstände die einfachste Formel zu finden. Wenn man die Geister mit den Gestirnen vergleichen darf, so hat das Gestirn Kant's eine der größten, schwierigsten und zugleich regelmäßigsten Bahnen beschrieben. Ich habe mich oft an dem Lichte dieses Gestirns erquickt, lange in seiner Betrachtung verweilt und redlich darnach gestrebt, das Gesetz und den Gang seiner Bewegung zu verstehen. Wenn mir diese Einsicht gelungen ist, so war es die dankbarste Aufgabe, sie zu verbreiten.

Jena im Mai 1860.

Kuno Fischer.

Inhalts-Verzeichniß des ersten Bandes.

Erstes Buch.

Die Entstehungsgeschichte der kritischen Philosophie.

Seite

Erstes Capitel.

Die kritische Epoche. Unterschied der dogmatischen und kritischen Philosophie 1
Philosophie und Erfahrungswissenschaften 2
Metaphysik und Erfahrungsphilosophie 4
Dogmatische und kritische Philosophie 12
Der Wendepunkt der kritischen Philosophie 17
Nothwendigkeit der kritischen Philosophie 20

Zweites Capitel.

Uebergang von der dogmatischen zur kritischen Philosophie. Der Skepticismus als Durchgangspunkt 24
Das Erkenntnißproblem innerhalb der dogmatischen Philosophie. Die mystische und skeptische Lösung 26
Die skeptische Lösung als die rationale 28

Seite

Der Skepticismus als Folge der Erfahrungsphiloſophie. Vorſtufen: 30
1. Bacon 30
2. Locke 31
3. Berkeley 32
David Hume 33
1. Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile; mathematiſche und empiriſche 34
2. Nothwendigkeit empiriſcher Urtheile: Cauſalität . 35
3. Das Problem der Cauſalität 37
Hume's Skepticismus als Durchgangspunkt zwiſchen der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie 39

Drittes Capitel.

Kant's Leben und Charakter 42
Charakter und Zeitalter Kant's 44
Erziehung 47
Univerſität. Die akademiſche Bildungszeit 52
Das akademiſche Lehramt und die Laufbahn 55
Akademiſche Lehrthätigkeit 60
Gründung und Ausbildung der kritiſchen Philoſophie . . . 69
Kant und Wöllner 75
Die letzten Jahre. Kant's geſchichtliche Stellung 82
Kant's Perſönlichkeit 87

Viertes Capitel.

Kant's philoſophiſcher Entwicklungsgang. Erſte Stufe: Kant unter dem Einfluß der wolfiſchen Philoſophie 111
Die vorkritiſche Periode 113
Die Grenzpunkte der vorkritiſchen Periode 117

Seite

Die bewegenden Kräfte in der Natur. Carteſius und Leibnitz 121
Das Weltgebäude. Newton und Leibnitz 125
Die Erde. Achſendrehung. Veraltung. Erdbeben . . . 137
Optimismus. Wolfiſche Beweiſe 141
Akademiſche Abhandlungen. Kritik der wolfiſchen Metaphyſik.
Der Satz vom Grunde. Wolf und Cruſius . . . 145
1. Beweis vom Daſein Gottes 151
2. Negative Beſtimmungsgründe 152
3. Verhältniß von Grund und Folge 154
4. Metaphyſiſche und phyſikaliſche Grundſätze. Wolf und Newton 155

Fünftes Capitel.

Zweite Stufe: Kant im Gegenſatz zur dogmatiſchen Metaphyſik, unter dem Einfluß der engliſchen Philoſophie 159
Das logiſche Erkennen als Begriffsanalyſis 160
1. Der natürliche Schluß und die Schullogik . . 161
2. Logiſches Erkenntnißvermögen (Verſtand = Vernunft) und Sinnlichkeit 163
Das reale Erkennen. Problem des Realgrundes. Cruſius und Hume 165
1. Die Faſſung des Problems 167
2. Der negative Realgrund als negative Größe . . 168
3. Die negative Größe und die logiſche Verneinung 170
4. Die negativen Größen in der Weltweisheit . . 171
5. Die pſychologiſche Geltung der negativen Größen Leibnitz 174
6. Die kosmologiſche Geltung der negativen Größen 176

Seite

Der absolute Realgrund. Beweis vom Dasein Gottes . . 178
1. Unmöglichkeit der kosmologischen Beweisarten . 179
2. Unmöglichkeit der bisherigen ontologischen Beweisart 182
3. Der einzig mögliche ontologische Beweis . . . 184
4. Kritik der gesammten Ontologie 186
Annäherung an den Skepticismus 188
Reform der Metaphysik 190
1. Metaphysik und Mathematik 193
2. Die Schwierigkeit der Metaphysik 195
3. Die Induction als Methode der Metaphysik . . 197
4. Natürliche Theologie und Moral. Gefühlstheorie der englischen Moralisten 198
Das ästhetische und moralische Gefühl 200
Deutsche Metaphysik und englische Philosophie 202

Sechstes Capitel.

Dritte Stufe: Kant unter dem Einfluß von Rousseau und Hume 205
Rousseau. Das naturgemäße Geistesleben 206
Das naturwidrige Geistesleben. Geisteskrankheit 208
Die Geisterseherei 212
1. Swedenborg 213
2. Die Geisterseherei in der Philosophie 217
3. Zeitpunkt der Schriften über Swedenborg . . 218
4. Die Geisterseherei, ein Traum der Empfindung . 226
5. Die Metaphysik, ein Traum der Vernunft . . 228
Metaphysik als Kritik der Vernunft 230
Die Moral unabhängig von der Metaphysik 232
Die Causalität als Erfahrungsbegriff 236
Kant auf dem skeptischen Standpunkt. Uebereinstimmung mit Hume 239

Seite

Siebentes Capitel.

Ergebniß und Schluß der vorkritiſchen Periode. Vorbereitung und Uebergang zur kritiſchen. Der Begriff der Urſache und der Begriff des Raums 241
Unterſcheidung des logiſchen und metaphyſiſchen Erkenntnißvermögens 242
Unterſcheidung des denkenden und anſchauenden Erkenntnißvermögens. Die Theorie des Raumes 243
Theoretiſche und praktiſche Vernunft 247
Die verſchiedenen Geiſtesvermögen und deren Principien . . 248
Das erſte kritiſche Problem 250

Zweites Buch.

Seite

Grundlage der kritiſchen Philoſophie: Die Kritik der reinen Vernunft 253

Erſtes Capitel.

Die Aufgaben und Methoden der Vernunftkritik. Die geſchichtliche Entwicklung der kritiſchen Probleme 255

Die propädeutiſche Begründung der Kritik. Die Unterſcheidung der Erkenntnißvermögen in Sinnlichkeit und Verſtand. Die Inauguralſchrift und die Kritik der reinen Vernunft 256

Die kritiſche Grundfrage. Die Thatſache der Erkenntniß und deren Erklärung 263

Die Merkmale der Erkenntniß 266

1. Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile 266

2. Synthetiſche Urtheile a priori 267

Die Thatſache ſynthetiſcher Urtheile a priori 269

1. Mathematik 270

2. Phyſik 271

3. Metaphyſik 272

Reine und metaphyſiſche Erkenntniß. Die Bedeutung der Metaphyſik 273

Die Methoden der Kritik. Kritik der reinen Vernunft und Prolegomena. Kant's inductives Verfahren und die Methode ſeiner Entdeckung 277

Geſchichtliche Folge der kritiſchen Probleme. Die Entſtehung der transſcendentalen Aeſthetik. Die Mathematik als Richtſchnur der Kritik 285

Seite

Zweites Capitel.

Transscendentale Aesthetik. Die Lehre von Raum und Zeit und die Erklärung der reinen Mathematik 291
Raum und Zeit als Bedingungen der reinen Mathematik . . 292
Raum und Zeit als ursprüngliche Vorstellungen 294
Raum und Zeit als unendliche Größen 296
Raum und Zeit als Einzelvorstellungen oder Anschauungen . 298
1. Raum und Zeit als Princip der Verschiedenheit (principium indiscernibilium) 301
2. Die Zeit und die Denkgesetze 302
3. Die Zeit als Princip der Continuität . . . 303
Leibnitz 303
Kästner 305
Raum und Zeit als reine Anschauungen 306
Anschauung und Empfindung. Erscheinung; äußere und innere 311
Raum und Zeit als Bedingungen aller Erscheinungen. Transscendentale Idealität. Empirische Realität 316

Drittes Capitel.

Transscendentale Analytik: die Analytik der Begriffe. Die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen als Bedingungen der Erfahrungserkenntniß 319
Die Grundfrage der Analytik 319
Möglichkeit der Erfahrungsurtheile. (Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile) 323
1. Die reinen Begriffe oder Kategorien 325
2. Die Probleme der analytischen Untersuchung . . 327

Seite

Die Entdeckung der Kategorien 328
1. Die Urtheilsformen 329
2. Die Denkformen oder Kategorien 332
3. Die Kategorien der Relation. Causalität . . 333
Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Aufgabe der Deduction 334
1. Die Vorstellung als Gegenstand. Synopsis und Synthesis 338
2. Die Einheit als Vorstellung. Die Synthesis . 341
Die Apprehension (Wahrnehmung) . . . 341
Die Einbildungskraft 342
Das reine Bewußtsein 343
3. Die nothwendige Einheit der Vorstellung. Transscendentale Apperception, das reine Bewußtsein und die productive Einbildungskraft 345
Die Summe der Deduction. Der reine Verstand und die Kategorien 348
Kategorien und angeborene Ideen. Der kritische Idealismus . 350

Viertes Capitel.

Transscendentale Analytik: Die Analytik der Grundsätze. Die Lehre vom Schematismus und von den Grundsätzen des reinen Verstandes 352
Die Anwendung der Kategorien. Transscendentale Urtheilskraft 353
1. Die Möglichkeit der Anwendung. Bild. Schema 354
2. Die Zeit als Schema der Kategorien 356
3. Der Schematismus des reinen Verstandes . . 357
Das Princip aller Grundsätze des reinen Verstandes: die Möglichkeit der Erfahrung 358
Das Axiom der Anschauung 360

Seite

Anticipation der Wahrnehmung 361
1. Die Empfindung als intensive Größe 361
2. Die intensiven Größen in der Naturwissenschaft . 364
3. Die Continuität der Größen 366
Die Analogien der Erfahrung. Das Princip der Analogien . 367
1. Die Beharrlichkeit der Substanz 371
2. Die Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität. Kant und Hume 376
3. Das Zugleichsein nach dem Gesetze der Wechselwirkung 385
Postulate des empirischen Denkens. Möglichkeit. Wirklichkeit. Nothwendigkeit 388
Die Summe der Grundsätze 392
Die Summe der Analytik. Idealismus und Realismus . . 393
Die Kritik als Idealismus. Kant und Berkeley 395

Fünftes Capitel.

Uebergang zur transscendentalen Dialektik: der Grenzbegriff des reinen Verstandes. Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe: Kant und Leibnitz . . 398
Die negative Aufgabe der Kritik. Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen 399
Die Vorstellung nicht sinnlicher Dinge. Noumena und Phänomena 401
Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung . . . 403
1. Das Ding an sich als Vorstellung (Leibnitz) 404
2. Das Ding an sich als keine Vorstellung und kein Verstandesobject (Kant) 404

Seite

Der transſcendentale Gegenſtand. Die reinen Begriffe und deren transſcendentale Bedeutung 407
Bedeutung des Dinges an ſich für den Verſtand 408
1. Die poſitive Bedeutung 409
2. Die negative Bedeutung. Grenzbegriff . . 409
3. Die immanente und transſcendente Geltung der reinen Begriffe. Transſcendent und Transſcendental 410
Amphibolie und Reflexionsbegriffe. Kant's Kritik der leibnitziſchen Philoſophie 411
1. Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden 414
2. Der Widerſtreit der Realitäten 414
3. Grund der Monadologie 415
4. Grund des leibnitziſchen Lehrbegriffs von Raum und Zeit 416
Leibnitz und Locke 417

Sechstes Capitel.

Transſcendentale Dialektik. Die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen. Der transſcendentale Schein und die dialektiſchen Vernunftſchlüſſe 419
Aufgabe der Dialektik. Erklärung und Widerlegung der Ontologie 419
Das Ding an ſich als Erfahrungsgrenze 421
1. Continuität der Erfahrung. Regreſſion . . . 422
2. Der regreſſive Vernunftſchluß: Proſyllogismus . 424
Das Ding an ſich als Unbedingtes oder Idee 425
1. Regel und Princip 425
2. Begriff und Idee 427

Seite

3. Transſcendentale Idee 429
Die Idee in Rückſicht der Erfahrung: Erweiterung und Einheit 430
Die Idee als Scheinobject: der transſcendentale Schein . . 431
Das Princip aller Metaphyſik des Ueberſinnlichen 435
1. Der richtige Schluß 435
2. Der falſche Schluß oder die Sophiſtication der reinen Vernunft. Der dialektiſche Vernunftſchluß 436
3. Auflöſung des Trugſchluſſes 438
Die transſcendentalen Ideen: Seele, Welt, Gott 439
1. Die Ideen und die Vernunftſchlüſſe 440
2. Die dialektiſchen Vernunftſchlüſſe: rationale Pſychologie, Kosmologie, Theologie 441

Siebenter Capitel.

Pſychologiſche Ideen. Die rationale Pſychologie. Die Paralogismen der reinen Vernunft 443
Der transſcendentale Idealismus gegenüber der rationalen Pſychologie. Erſte und zweite Ausgabe der Kritik . . 443
Pſychologie als innere Erfahrungswiſſenſchaft. Die pſychologiſchen Ideen 446
Das Scheinobject der rationalen Pſychologie 449
Der Paralogismus der Subſtantialität 451
Der Paralogismus der Einfachheit 453
1. Die Einfachheit kein Beweis von der Unkörperlichkeit der Seele 454
2. Die Einfachheit kein Beweis von der Beharrlichkeit (Unſterblichkeit) der Seele. Mendelsſohn 456
Der Paralogismus der Perſönlichkeit 457

Seite

Der Paralogismus der Idealität. Carteſius 460
1. Empiriſcher Idealismus 462
2. Empiriſcher Idealismus und transſcendentaler Realismus 463
3. Transſcendentaler Idealismus = empiriſcher Realismus = kritiſcher Dualismus 463
4. Kritiſcher und dogmatiſcher Dualismus: Kant und Carteſius. Das pſychologiſche Problem . 467
Phyſiſcher Einfluß 468
Uebernatürliche Aſſiſtenz 468
Vorherbeſtimmte Harmonie 468
5. Die richtige Faſſung des pſychologiſchen Problems; deſſen Unauflöslichkeit 469
Widerlegung der rationalen Pſychologie im Ganzen. Dogmatiſcher und ſkeptiſcher Idealismus 471
1. Die kritiſche Widerlegung 471
2. Widerlegung des Materialismus 473
Summe der Widerlegung. Die rationale Pſychologie als Disciplin 475

Achtes Capitel.

Kosmologiſche Ideen. Die rationale Kosmologie. Die Antinomien der reinen Vernunft. Die kosmologiſchen Probleme . 477
Die Weltidee 477
Die vier Weltideen 479
Unmöglichkeit eines Begriffs. Contradiction. Antinomie . . 481
Die contradictoriſchen Sätze der rationalen Kosmologie . . 484
Die Antinomie der Weltgröße 486
1. Beweis der Theſis 487
2. Beweis der Antitheſis 488

Seite

Die Antinomie der Weltmaterie 489
1. Beweis der Theſis. Transſcendentale Atomiſtik. Dialektiſcher Grundſatz der Monadologie . . . 490
2. Beweis der Antitheſis 491
Die Antinomie der Weltordnung 492
1. Beweis der Theſis: transſcendentale Freiheit . . 492
2. Beweis der Antitheſis: transſcendentale Phyſiokratie 494
Die Antinomie der Welteriſtenz 495
1. Beweis der Theſis 496
2. Beweis der Antitheſis 497
Die Vernunft als Partei im Streit der Antinomien. Das Intereſſe der Vernunft 498
1. Theſen und Antitheſen 499
2. Dogmatismus und Empirismus der reinen Vernunft 502

Neuntes Capitel.

Die Auflöſung der Antinomien als kosmologiſcher Probleme. Freiheit und Naturnothwendigkeit. Intelligibler und empiriſcher Charakter 505
Die Antinomien als Verſtandesurtheile. Die ſkeptiſche Auflöſung 506
Die Antinomien als Schlußſätze. Kritiſche Auflöſung . . . 507
1. Paralogismus der Kosmologie 508
2. Die Auflöſung des Paralogismus 510
3. Die Antinomien als indirecter Beweis des transſcendentalen Idealismus 510
Die Antinomien als logiſche Widerſprüche oder contradictoriſche Sätze 511

Seite

1. Der Schein der Contradiction. Dialektiſche Oppoſition 513
2. Auflöſung der Contradictionen in den Antinomien 514

Summariſche Auflöſung des kosmologiſchen Problems. Regulative Principien 516

Mathematiſche und dynamiſche Antinomien. Auflöſung im Beſondern 517

Die Freiheit als kosmologiſches Problem 520

1. Freiheit und Natur 520
2. Die Freiheit als transſcendentales Princip . . 522
3. Empiriſche und intelligible Urſache (Charakter) . 524
4. Der intelligible Charakter als kosmologiſches Princip 524
5. Die Vereinigung des intelligibeln und empiriſchen Charakters als kosmologiſches Problem . . . 526
6. Der intelligible Charakter als Vernunftcauſalität (Wille) 528
7. Der intelligible Charakter der menſchlichen Vernunft als Gegenſtand der Kritik 529

Das nothwendige Weſen als außerweltlich 531

Zehntes Capitel.

Theologiſche Idee. Die rationale Theologie. Das Ideal der reinen Vernunft. Die Beweiſe vom Daſein Gottes 533

Die theologiſche Idee als Ideal der reinen Vernunft . . . 534

Die theologiſche Idee als rationale Theologie. Transſcendentale und empiriſche Beweisart 536

1. Der ontologiſche Beweis 539
2. Der kosmologiſche Beweis 541
3. Der phyſikotheologiſche Beweis 544

Seite

Kritik der gesammten Theologie 548
1. Deismus und Theismus 548
2. Theoretische und praktische Theologie 549
3. Die theoretische Theologie als Kritik der dogmatischen 550
Die kritische Bedeutung der Ideenlehre. Die Ideen als Maximen der Erkenntniß 552
1. Princip der Homogeneität 554
2. Princip der Spezification 554
3. Princip der Continuität (Affinität) 555
Die theologische Idee als wissenschaftliches Regulativ. Teleologie 557
Summe der gesammten Kritik 558

Elftes Capitel.

Transscendentale Methodenlehre. Uebergang zum System der reinen Vernunft. Disciplin, Kanon, Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft 560
Die Aufgabe der Methodenlehre 561
Die Disciplin der reinen Vernunft 562
1. Die dogmatische Methode 562
2. Die polemische Methode 565
3. Die skeptische Methode 571
4. Die skeptische und kritische Methode 572
5. Die Hypotheſen der reinen Vernunft 573
6. Die Beweise der reinen Vernunft 576
Der Kanon der reinen Vernunft 577
1. Die theoretische und praktische Vernunft . . . 577
2. Die pragmatische und moralische Vernunft . . 578
3. Die moralischen Gesetze und die moralische Welt 580

Seite

4. Die moraliſche Weltregierung. Gott und Unſterblichkeit 582
5. Meinen, Wiſſen und Glauben 583
6. Der doctrinale und praktiſche Glauben. . . . 585
7. Der pragmatiſche und moraliſche Glauben . . 586

Die Architektonik der reinen Vernunft 589
1. Die philoſophiſche Erkenntniß 589
2. Die reine Philoſophie oder Metaphyſik. Ariſtoteliſche und kantiſche Metaphyſik. Metaphyſik und Kritik 590
3. Metaphyſik der Natur und der Sitten . . . 593

Die Geſchichte der reinen Vernunft. Der kritiſche Geſichtspunkt im Unterſchied vom dogmatiſchen und ſkeptiſchen . . 593

Erſtes Buch.

Entſtehungsgeſchichte der kritiſchen Philoſophie.

Erſtes Capitel.

Die kritiſche Epoche.

Unterſchied der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie.

Unter allen Syſtemen der Philoſophie iſt keines, das mit den früheren ſo wenig gemein hat, als das kantiſche. Noch nie war die Grenzſcheide zwiſchen dem Alten und Neuen eine ſo durchgreifende Trennung. Welche Vergleichungen zwiſchen Kant und ſeinen Vorgängern ſich anſtellen, welche Verwandtſchaften und Analogien ſich hier auffinden laſſen, allemal iſt der vorhandene Gegenſatz größer als die hervorgeholte Aehnlichkeit; ja er iſt richtig erwogen ſo groß, daß er die letztere aufhebt.

Auch Bacon und Carteſius, die beiden Begründer der neuern Philoſophie, ſtellen ſich zur Vergangenheit in einen ſchneidenden Gegenſatz; ſie wollen das Werk der Wiſſenſchaft beide ſo reformiren, daß ſie es ganz von Neuem wieder anfangen: was ſie aber ſchließlich ausmachen, findet in der früheren Zeit doch eine Art von Verwandtſchaft. Jene mechaniſche Naturerklärung, worin Bacon, Carteſius, Spinoza übereinſtimmen, wird in ihrem Gegenſatz zu der auf den Zweckbegriff gegründeten Erklärung der Dinge eine unwillkürliche Parteigenoſſin ähnlicher Lehren, die ſchon das Alterthum kannte. Dieſer Gegenſatz zum wenigſten zwiſchen der mechaniſchen und teleologiſchen Weltanſicht iſt nicht neu. Und jene neuen Philoſophen ſtellen ſich auf die eine Seite deſſelben.

Bacon, der heftigste Feind der Philosophie des Alterthums, macht sich zum Vertheidiger eines der ältesten Systeme, der atomistischen Naturlehre des Demokrit. Leibnitz, der gegen seine nächsten Vorgänger, Bacon, Cartesius, Spinoza, die teleologische Weltansicht wieder aufrichtet und mit der mechanischen zu verknüpfen sucht, verbindet sich mit Plato und Aristoteles und möchte am liebsten deren Philosophie in der seinigen wiederherstellen. So erscheinen diese Philosophen der neuen Zeit in gewisser Rücksicht als Erneuerer der alten. In Bacon, Cartesius, Spinoza erneuert sich die mechanische, in Leibnitz die teleologische Weltansicht. Und vergleichen wir die Philosophie des Mittelalters mit der des Alterthums, so besteht zwar in ihren religiösen Grundlagen ein unversöhnter Gegensatz, doch durchdringt dieser Gegensatz den philosophischen Geist so wenig, daß sich die Scholastik in einer schülerhaften Abhängigkeit dem Geiste der classischen Philosophie unterwirft. Endlich der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles, selbst wenn man ihn über sein richtiges Maaß ausspannt, erlischt in der gemeinschaftlichen sokratischen Wurzel, in der gemeinschaftlichen griechischen Denkweise.

I. Philosophie und Erfahrungswissenschaften.

Kant ist kein Erneuerer einer früheren Philosophie. Weder erneuert er die mechanische, noch die teleologische Welterklärung in ihrem einseitigen Verstande. Er gründet eine wahrhaft neue Philosophie, die im Wesentlichen nichts gemein hat mit irgend einer früheren. Es kommt Alles darauf an, daß man diesen neuen und unterscheidenden Charakter der kantischen Philosophie von vornherein richtig begreift.

Die Philosophie überhaupt hat erst dann eine sichere Stellung als Wissenschaft, wenn sie sich von allen übrigen Wissenschaften, welche sie auch sein mögen, deutlich und genau

unterſcheidet, wenn ſie zu ihrer eigenthümlichen Aufgabe Gegenſtände hat, die von den andern Wiſſenſchaften keine angreift, keine ihr ſtreitig macht. Erſt dann iſt ihr Gebiet geſichert und ihre Stellung begründet. Dieſe feſte Stellung hat ſtreng genommen die Philoſophie erſt durch Kant gewonnen.

Vor Kant wollte alle Philoſophie eine Erklärung der Dinge ſein, jede ſtrebte in ihrer Weiſe nach einem Weltſyſtem, bildete einen mehr oder weniger ausgeführten Entwurf, der das All der Dinge umfaßte. So lange es nun neben dieſer Univerſal-Wiſſenſchaft noch keine beſonderen, in die einzelnen Gebiete der Welt verzweigten Wiſſenſchaften gab, war die Herrſchaft der Philoſophie ein leichtes Spiel; es war ein Beſitz, gegen den Niemand Einrede erhob, ſie beherrſchte ein weites Reich, deſſen Provinzen ſo gut als herrenlos waren. Aber ſobald dieſe beſonderen Wiſſenſchaften, eine nach der andern, ſich einſtellten, ſobald ſich die Provinzen bevölkerten und die Bevölkerung zunahm, mußte die Herrſchaft der Philoſophie als eine Anmaßung erſcheinen und ihre Stellung je länger je mehr eine bedenkliche werden. Jetzt fingen die Wiſſenſchaften an, gleichſam doppelt zu exiſtiren. Jetzt gab es neben der Naturphiloſophie, die von der Metaphyſik herkam, eine Naturwiſſenſchaft, die ſich unabhängig von aller philoſophiſchen Grundlegung auf die eigene Beobachtung der Dinge gründete und verließ. Mußten ſich nicht beide ſehr bald dasſelbe Object ſtreitig machen? Mußte nicht namentlich die unabhängige Naturwiſſenſchaft gegenüber jener am metaphyſiſchen Leitfaden gegängelten Naturphiloſophie die Frage aufwerfen: „was will dieſe ſogenannte Naturphiloſophie neben oder gar über mir? Sie ſpeculirt über Dinge, die ich gründlich und genau erforſche, die man nur erreichen kann auf dem Wege dieſer mühſamen und rein ſachlichen Unterſuchung. Entweder ſtimmt ſie mit mir überein in derſelben Erkenntniß, ſo iſt ſie überflüſſig und unnütz, oder ſie dünkt ſich weiſer zu

ſein, widerſpricht meinen Einſichten, ſetzt eine Menge grundloſer Vorſtellungen über die Objecte in Umlauf, die ich unterſuche, ſo verdunkelt ſie was ich aufkläre, und ihre Wiſſenſchaft iſt ſchlimmer als keine, denn ſie verbreitet den Irrthum!" Mit ſolchen oder ähnlichen Einreden wenden ſich die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften gegen die Philoſophie, um ſo nachdrücklicher und erfolgreicher, je ſtärker ſie werden, je mehr ihnen mit den Erfolgen ihrer Arbeit der Muth wächſt. Ganz ebenſo werden ſich in ihrem Gebiet die hiſtoriſchen Wiſſenſchaften verhalten. Beide haben zunächſt vollkommen Recht. Wir begegnen hier in der wiſſenſchaftlichen Welt einem Vorgange, der in der politiſchen ein ſehr bekanntes Analogon findet. Je mehr in dem Reiche der Wiſſenſchaften die Territorialhoheit zunimmt, um ſo mehr ſinkt das kaiſerliche Anſehen der Philoſophie, und wenn ſie nicht bei Zeiten einen andern Boden, eine mächtige, anerkannte, unangreifbare Stellung gewinnt, ſo endet ihr Reich wie das deutſche.

Im Alterthum hatte die Philoſophie, im Mittelalter die Theologie, die deren Stelle vertrat, gut reden; denn die beſonderen und beobachtenden Wiſſenſchaften waren noch unreife und unmündige Kinder. Aber ſeit der Reformation und den großen Weltentdeckungen, die ihr vorangingen, reiften ſie ſchnell, und der Philoſophie blieb nichts übrig, als ſich ihnen bei Zeiten zu ergeben oder mit der Zeit zu erliegen.

II. Metaphyſik und Erfahrungsphiloſophie.

Der Erſte, welcher die neue Philoſophie begründete, Bacon von Verulam, hatte den großen vorausſehenden Inſtinct, daß für die beobachtenden und erfinderiſchen Wiſſenſchaften, namentlich für die Phyſik, die Zeit gekommen ſei; er ließ die Philoſophie ihnen huldigen, er machte die letztere zur Propädeutik und zum Organon der beſonderen, in das Detail der

Dinge eindringenden Wiſſenſchaften. In dieſer Stellung verzichtet die Philoſophie bei Zeiten und darum ſehr weiſe darauf, etwas Beſonderes ſein zu wollen: ſie begiebt ſich in das Lager der exacten Wiſſenſchaften als deren Wegweiſer, Inſtrument, Methode: für ſich ſelbſt beanſprucht ſie nicht mehr, als den Beweis zu führen, zu wiederholen, zu vollenden, daß der menſchliche Geiſt keine andern Organe habe, als welche die Erfahrungswiſſenſchaften brauchen. In dieſem Verhältniß zu den letzten giebt ſie ſich den Namen Realismus. Im Grunde iſt dieſer Name das Einzige, was die Philoſophie noch für ſich übrig behält. Ein eigenthümliches Geſchäft hat ſie nicht mehr. Sie führt die Geſchäfte der erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaft, entweder indem ſie ſelbſt in einem der empiriſchen Gebiete mitforſcht, oder, was die leichtere Arbeit iſt, indem ſie die geernteten Früchte bald genießbar für alle Welt zubereitet, bald encyklopädiſch einſammelt. Bacon war ein geſetzgeberiſcher Geiſt, der den empiriſchen Wiſſenſchaften entgegenkam, die ſeiner Zucht und Hülfe bedurften. Bald bedürfen die mächtig gewordenen einer philoſophiſchen Erziehung nicht mehr; ſie ſtehen auf eigenen Füßen in einer gebieteriſchen Haltung, und die ſich heute Realiſten nennen, ſind entweder nichts, oder ſie ſind Leute einer beſtimmten Wiſſenſchaft, Mathematiker, Phyſiker, Hiſtoriker u. ſ. f. Mit einem Worte, die realiſtiſche Philoſophie kann keinen andern Ausweg nehmen, als ſich ohne Reſt in die Erfahrungswiſſenſchaften auflöſen, denn ihr eigener Grundſatz verlangt die Erklärung der Dinge durch die Erfahrung.

Anders verhält es ſich mit den Gegenfüßlern der Realiſten, mit den dogmatiſchen Metaphyſikern, die in der neuen Philoſophie zuerſt von Carteſius, dann von Leibnitz ausgehen. Sie ſuchen die Erkenntniß der Dinge durch den reinen Verſtand und bilden auf dieſem Wege Syſteme, denen die erfahrungsmäßige Wiſſenſchaft als ein Anderes gegenüberſteht. Auf dieſem

Schauplatz entſpringt daher nothwendig der Gegenſatz und damit der Streit zwiſchen dem ſpeculativen Denken, das von gewiſſen Principien ausgeht, und dem empiriſchen, das ſich allein auf die exacte Erklärung der Dinge richtet. Und zuletzt iſt es allemal die thatſächliche Wahrheit, die den Streit entſcheidet. Die Speculationen, welche der reine Verſtand über das Weſen und die Natur der Dinge anſtellt, ſind die Rechnenexempel, deren endgiltige Probe auf die Thatſachen gemacht wird. So oft dieſe Probe nicht ſtimmt, hat die Metaphyſik eine Niederlage erlebt, und der Streit entſcheidet ſich zu Gunſten der empiriſchen Forſchung.

Schon der erſte Auftritt der neuen Philoſophie zeigt uns eine ſolche Niederlage in einem ſehr merkwürdigen Beiſpiel. Es iſt Carteſius ſelbſt, deſſen Phyſik die Probe erwieſener Thatſachen nicht aushält. Sie widerſpricht den Geſetzen, welche Copernikus und Galilei bewieſen haben. Auch wenn Carteſius die Charakterſtärke gehabt hätte, das copernikaniſche Syſtem zu bekennen, ſo war er durch ſeine Metaphyſik nicht im Stande, dasſelbe zu begreifen. Die Schwäche ſeines Syſtems zeigt ſich in dieſem Fall mindeſtens eben ſo groß, als die ſeines Charakters. Wie Carteſius unter dem Zwange ſeiner Metaphyſik das Weſen der Natur und der Materie auffaſſen mußte, ſo konnte er niemals die wahre Bewegung der Körper und das Fallgeſetz Galilei's erklären. Es war der erſte Schiffbruch, den die neugegründete Metaphyſik erlitt. Sie blieb mit ihren Begriffen nicht blos hinter den erwieſenen Thatſachen der Natur zurück, ſondern ſie ſetzte ſich denſelben entgegen. Sie wollte, wie es der reine Verſtand mit ſich bringt, blos mathematiſch denken, als ob die Dinge in der Welt nichts wären, als abſtracte Größen. Um ſo viel aber der natürliche Körper mehr iſt, als der mathematiſche, und der lebendige mehr als der mechaniſche, um ſo viel mußte die carteſianiſche Phyſik

weniger ſein als die wahre. Philoſophiren hieß damals ſo viel als in mathematiſcher Ordnung denken: jeden Beweis auf die Evidenz einer Gleichung A = A zurückführen; keine Wahrheit als ſolche gelten laſſen, die nicht ſo ausgemacht iſt, als 2 × 2 = 4, überhaupt nichts für wahr halten, als mathematiſch bewieſene Sätze.

Eine ſolche Forderung mögen ſchon Viele geſtellt haben, ergriffen von der Klarheit und überzeugenden Gewalt der mathematiſchen Denkweiſe, aber nur ein einzigesmal in der Welt iſt ſie ernſtlich und vollkommen erfüllt worden — durch die Philoſophie Spinoza's, der berufen war, die carteſianiſche Metaphyſik folgerichtig zu vollenden. Um ſie zu ſtellen, dieſe Forderung, dazu gehört kaum mehr als die Schroffheit und, ich möchte ſagen, der Uebermuth des emporkommenden, zuverſichtlich gewordenen Verſtandes, der zum erſtenmal ſeine Macht fühlt. Um ſie ernſtlich und ſyſtematiſch auszuführen, dazu gehört eine unbeugſame Willens- und Geiſtesſtärke, die den Gleichmuth hat, den Widerſpruch der ganzen Welt auszuhalten. In dieſer Rückſicht bleibt Spinoza's Philoſophie und Charakter eine beiſpielloſe und einzige Erſcheinung. Nicht blos die Natur, auch das menſchliche Leben mit ſeinen Leidenſchaften erklärt ſich Spinoza nach mathematiſcher Regel. Er gab eine geometriſche Theologie, eine geometriſche Sittenlehre und verneinte Alles, was ſich dieſem Maßſtab nicht fügte. Verglichen mit dem Leben, wo und wie es ſich äußert, war dieſe Metaphyſik ſtarr und bewegungslos wie ein mathematiſcher Körper. Hatte doch Spinoza ſelbſt erklärt: er wolle die menſchlichen Handlungen begreifen, als ob es ſich um Linien, Flächen, Körper handle. So viel die menſchlichen Handlungen und das menſchliche Leben überhaupt mehr iſt als Linien, Flächen und Körper: ſo viel iſt Spinoza's Metaphyſik weniger, als die erfahrungsmäßige Wiſſenſchaft, die den natürlichen Thatſachen gleichkommt, wenigſtens

ihnen gleichzukommen das fortwährende Beſtreben hat. Denn die Wahrheit der Thatſache iſt das Regulativ der Erfahrung. Formell genommen konnte die Metaphyſik kaum exacter ſein, als ſie Spinoza gemacht hat; materiell konnte ſie kaum ärmer werden, denn von der Natur der Dinge hat ſie nicht mehr begriffen, als dem mathematiſchen Verſtande einleuchtet. Hier iſt die dogmatiſche Metaphyſik den empiriſchen Wiſſenſchaften auf's äußerſte entfremdet und ihnen gegenüber ſo gut als verhältnißlos. Die Thatſachen der Erfahrung ſind für Spinoza keine widerlegende Inſtanz, ſeine Philoſophie iſt für die Erfahrung kein brauchbares Werkzeug: ſie kehren ſich gegenſeitig den Rücken, als ſolche, die mit einander nichts gemein haben können und wollen.

Leibnitz kam, die Philoſophie aus dieſer Stellung zu erlöſen und zwiſchen Metaphyſik und Erfahrung gleichſam den Mittler zu machen. Sein glückliches Genie vereinigte alle Bedingungen, die jene Aufgabe forderte, nicht blos die nöthigen, auch die günſtigen, ſo daß hier die Vereinigung von Speculation und Erfahrung beinahe ſpielend zu Stande kam. Den Schulmeinungen gegenüber völlig unbefangen, hatte Leibnitz ſowohl für die Philoſophie als die empiriſchen Wiſſenſchaften eine gleich fähige Hingebung. Sein erfinderiſcher, beweglicher, im höchſten Grade ſeiner Verſtand war zugleich in der Metaphyſik und in den exacten Wiſſenſchaften einheimiſch, nicht als Dilettant, ſondern als Meiſter. Die Metaphyſik ſeiner Vorgänger hat ihn nie verblendet. Er iſt niemals Carteſianer, niemals Spinoziſt geweſen, vielmehr anerkannte und bejahte Leibnitz von vornherein die Thatſachen, welche Carteſius und Spinoza verneinten: die eigenthümlichen, ſelbſtthätigen Kräfte der Dinge und, was damit zuſammenhängt, die Zwecke oder Endurſachen in der Natur. Von hier aus geſtaltet ſich ſeine metaphyſiſche Weltanſicht. Sie entwickelt ſich im Angeſichte der exacten Wiſſenſchaften und

gleichsam an deren Richtschnur, die Leibnitz in seiner Hand hielt. Er setzte beide in Uebereinstimmung, ließ sie gemeinschaftlich fortschreiten und war auf beiden Seiten in erfinderischer Weise selbstthätig. Was er in der Mathematik, in der Physik entdeckte, verwerthete er in der Metaphysik: damit wußte er diese starrgewordene, der Erfahrung entfremdete Wissenschaft zu beleben und zu erweitern. In der Mathematik entdeckte er das Differential und die Unendlichkeitsrechnung; dem entsprach in der Metaphysik das Gesetz der Continuität und die unendlich kleinen Differenzen, welche den Stufengang der Dinge ausmachen. In der Physik entdeckte er ein neues Gesetz der Bewegung; dem entsprach in der Metaphysik der Begriff der lebendigen Kraft, die von Natur jedem Dinge inwohnt. Metaphysik und Erfahrung stimmen hier zusammen in der Anerkennung selbstthätiger Kräfte, die das Wesen der Dinge erfüllen. Auf diese Weise vermochte Leibnitz die mechanische mit der teleologischen Erklärungsweise, das System der wirkenden Ursachen mit dem der Endursachen zu vereinigen. Erklärte jenes die todten Körper, so erklärte und rechtfertigte dieses die lebendigen. Der Gegensatz des Unorganischen und Organischen, des Natürlichen und Geistigen, des Mechanischen und Moralischen, löst sich durch den Begriff der Continuität auf in das einmüthige Stufenreich selbstthätiger Kräfte. Freilich fehlte viel, daß diese kühne und umfassende Metaphysik in allen Punkten von der Erfahrung bestätigt war, sie stieg weit über diese hinaus und endete mit den Lehrbegriffen einer Theodicee, denen die Erfahrung nicht nachkommt. Doch ist, so weit das Erfahrungsgebiet reicht, die leibnitzische Metaphysik demselben zugewendet und in jedem Augenblicke bereit, sich durch die Instanzen der Erfahrung belehren zu lassen. Ueberall steht sie dem Verkehr mit den Wissenschaften offen. Selbst ihre äußere Verfassung hat nichts Abgeschlossenes und Ausschließendes. Leibnitz gab kein fertiges

Syſtem, ſondern nur Entwürfe; in den exacten Wiſſenſchaften machte er neue Entdeckungen, in der Philoſophie machte er „neue Verſuche.“ Es war dieſe ſeine Art zu philoſophiren, der fortwährende Zuſammenhang ſeiner Speculation mit einer Menge anderweitiger Unterſuchungen in allen möglichen Wiſſenſchaften, mit einem Worte, dieſer Typus ſeines ſo beweglichen, reichen, vielſeitigen Geiſtes, wodurch Leibnitz das dogmatiſche Anſehen ſeiner Metaphyſik zwar nicht aufhob, aber milderte. Er ſelbſt war das lebendige Band, welches die Metaphyſik mit der Erfahrung verknüpfte. Darum dauerte dieſe glückliche Vereinigung auch nur ſo lange, als Leibnitz ſelbſt der Träger ſeiner Philoſophie war.

Aber dem Meiſter folgten die Schüler, und der Geiſt der Schule trennte, was der Genius des Meiſters zuſammengehalten hatte. Auch lag es in der Natur der geſchichtlichen Fortbildung, daß jene Philoſophie, wozu Leibnitz die Grundlagen gelegt, die Elemente entdeckt hatte, jetzt ausgebreitet und ſyſtematiſch vollendet werden mußte. Die Schule verlangte die Form des Syſtems; der ſyſtematiſche Ausbau verlangte, daß die Philoſophie wieder als eine beſondere Wiſſenſchaft, als ein für ſich beſtehender Organismus dargeſtellt werde. Und wie anders konnte dieſe Einſchulung der Philoſophie geſchehen, als indem man von Neuem die Metaphyſik von der Erfahrung abzog, und die ſpeculative Erkenntniß von der empiriſchen trennte? Darin beſtand das Werk Chriſtian Wolfs und der Wolfianer. Was Leibnitz in einander gearbeitet hatte, das ſtellten dieſe neben einander hin, zunächſt wie zur Ergänzung, die aber ſehr bald zur Entzweiung führen mußte. Sie zogen von der leibnitziſchen Philoſophie Leibnitzen's Genie ab, ſie gaben ihr mit Hülfe der mathematiſchen Form eine lehr- und lernbare Geſtalt, und dieſe ſo eingeſchulte Philoſophie nannte man „die leibnitz-wolfiſche.“ Es war die deutſche

Schulmetaphyſik des vorigen Jahrhunderts. Ihr Schauplatz waren dir akademiſchen Katheder, ihre Träger die Profeſſoren, oder, wie Kant die Wolfianer nannte, „die Schullehrer der Philoſophie.“ Ihre Bedeutung aber liegt darin, daß ſie durch die Trennung von Metaphyſik und Erfahrung, durch deren Nebeneinanderſtellung, das Verhältniß beider augenfällig, die Vergleichung beider leicht machte. Bedenkt man, daß Kant ſpäter dieſe Vergleichung vollzog, dieſes Verhältniß gründlich auseinanderſetzte, ſo leuchtet ein, daß ihm die Wolfianer (deren einer er ſelbſt war) in die Hände gearbeitet. So untergeordnet ſie erſcheinen im Vergleich mit Leibniz, deſſen Geiſt ſie nie begriffen haben; ſo befangen und zurückgeblieben ſie erſcheinen im Vergleich mit Kant, der ſie für immer beſeitigte, ſo bildet ihre Schule doch die nothwendige und wohlbegründete Zwiſchenſtufe, die von Leibniz zu Kant führt. Als die ſpeculative oder rationale Erkenntniß vom Weſen der Dinge trat die Metaphyſik neben die Erfahrungslehre. Es gab hier eine rationale und eine empiriſche Phyſik, eine rationale und eine empiriſche Pſychologie: alſo dieſelbe Wiſſenſchaft exiſtirte in dieſer Verfaſſung doppelt, in metaphyſiſcher und in empiriſcher Geſtalt: dort in ſtabiler, hier in beweglicher und fortſchrittsfähiger Stellung. Mußte ſie nicht in einer von beiden Stellungen unnütz und überflüſſig erſcheinen? Konnte dieſe unnütze Stellung eine andere ſein als die ſtabile? Die Erfahrung, je länger und gründlicher ſie beobachtete, um ſo mehr erweiterte ſie fortwährend ihren Geſichtskreis. Dagegen mochte die Metaphyſik, wie ſie beſchaffen war, ſich noch ſo ſehr anſtrengen, ſie konnte über das Weſen Gottes und der Welt nicht mehr herausbringen, als die paar „vernünftige Gedanken über Gott, Welt, Seele, auch alle Dinge überhaupt,“ die Chriſtian Wolf auf dem Titel ſeiner Bücher ſchon längſt „den Liebhabern der Wahrheit“ angekündigt, und die ſeine Schule ausgebeutet hatte. In dieſer Stellung aber

mußte die Metaphyſik hinter der Erfahrungswiſſenſchaft zurückbleiben und mit jedem Tage mehr verkümmern.

III. Dogmatiſche und kritiſche Philoſophie.

So verhielt es ſich mit der Philoſophie vor Kant. Sie wollte eine Erklärung der Dinge ſein; denſelben Anſpruch machten die empiriſchen Wiſſenſchaften, die neben ihr emporwuchſen und immer mächtiger wurden. Entweder die Philoſophie mußte ihre ſelbſtändige Stellung aufgeben und zu den Erfahrungswiſſenſchaften übergehen: das that ſie im engliſchen Realismus; oder ſie blieb gegenüber den Erfahrungswiſſenſchaften als eine beſondere metaphyſiſche Wiſſenſchaft ſtehen und lebte ſich aus: das geſchah bei uns innerhalb der wolfiſchen Schule. Aber in beiden Fällen verliert die Philoſophie entweder freiwillig oder unfreiwillig den Werth einer ſelbſtändigen Wiſſenſchaft und geht als ſolche zu Grunde.

Ich ſehe nur einen einzigen Ausweg, auf dem die Philoſophie ihrem ſcheinbar unvermeidlichen Untergange entfliehen und eine neue vollkommen ſelbſtändige und unbeſtreitbare Stellung gewinnen kann. Ihre Stellung iſt ſelbſtändig, ſobald ſich die Philoſophie von allen andern Wiſſenſchaften unterſcheidet. Ihre Stellung iſt unbeſtreitbar, wenn ihr eigenthümlicher Gegenſtand ebenſo thatſächlich iſt, als die Gegenſtände der ſich exact nennenden Wiſſenſchaften. Und wie iſt das möglich? Nur indem die Philoſophie einen Gegenſtand ergreift, den von den andern Wiſſenſchaften keine unterſucht, keine ihrer begränzten Stellung nach unterſuchen kann, der aber nicht weniger thatſächlich iſt als irgend ein Gegenſtand der exacten und empiriſchen Forſchung. Gibt es alſo eine Thatſache, die als ſolche von allen andern Wiſſenſchaften anerkannt, von keiner unterſucht wird? Wie ſich dieſe Frage entſcheidet, ſo entſcheidet ſich die Lebensfrage der Philoſophie.

Um die aufgeworfene Frage ſogleich zu beantworten: ja, es gibt eine ſolche Thatſache! Sie beſteht in den exacten Wiſſenſchaften ſelbſt. Die Mathematik erklärt die Größen in Raum und Zeit, die Phyſik die Erſcheinungen der Natur, die wiſſenſchaftliche Erfahrung überhaupt die vorhandenen Thatſachen. Aber eben durch dieſe Erklärung wird eine neue Thatſache erfüllt: *nämlich die Thatſache der wiſſenſchaftlichen Erklärung ſelbſt*. Oder iſt etwa der Mathematiker weniger thatſächlich als ſeine Figur, der Phyſiker weniger thatſächlich als der Körper, den er beobachtet, die Erfahrung überhaupt weniger thatſächlich als ihre Objecte? Die exacten Wiſſenſchaften werden nicht leugnen, worauf ſie ſo ſtolz ſind, daß ſie ſelbſt ein thatſächliches Daſein führen, das ſich mit jedem Tage vergrößert, deſſen Anerkennung ſich mit jedem Tage vermehrt. Und *dieſe* Thatſachen ſollten die einzigen ſein, die einer Erklärung nicht bedürfen? Muß es daher nicht eine Wiſſenſchaft geben, die ſich die Erklärung dieſer Thatſachen zum Zweck macht: eine Wiſſenſchaft, welche Mathematik, Phyſik, Erfahrung als ihre Gegenſtände betrachtet, wie die Mathematik die Größen, die Phyſik die Körper, die Erfahrung die Dinge überhaupt? Oder erklären etwa Mathematik, Phyſik, Erfahrung *ſich ſelbſt*? Wenn ſie es nicht thun, ſo muß es eine davon unterſchiedene, ſelbſtändige Wiſſenſchaft geben, die ſich zur Mathematik verhält, wie dieſe zu den Größen, zur Phyſik, wie dieſe zur Natur, zu der geſammten Erfahrung, wie dieſe zu den gegebenen Erſcheinungen.

Dieſe eben ſo nothwendige als neue Wiſſenſchaft iſt die Philoſophie. Hier iſt der Streit zwiſchen Metaphyſik und Erfahrung, zwiſchen Philoſophie und den beſondern Wiſſenſchaften ausgeglichen, und zwar für immer. Denn der Streit kann begreiflicherweiſe nur ſo lange dauern als der ſtreitige Gegenſtand, der ihn verurſacht. Mit der Urſache erliſcht auch der Streit. Wenn Metaphyſik und Erfahrung nicht mehr um

dieſelben Objecte wetteifern, nicht mehr dasſelbe Gebiet beanſpruchen, ſo iſt kein Grund, der ſie entzweien könnte. Von jetzt an nehmen ſie verſchiedene Gebiete ein, die zwar beide dem Reiche der Thatſachen angehören, aber niemals zuſammenfallen, ſogar alle Grenzſtreitigkeiten ausſchließen. Object der Erfahrung ſind die Dinge. Object der Philoſophie iſt die Erfahrung, überhaupt die Thatſache der menſchlichen Erkenntniß. So hört die Philoſophie zunächſt auf, eine Erklärung der Dinge zu ſein, ſie wird eine Erklärung von der Erkenntniß der Dinge. Sie wird eine nothwendige Wiſſenſchaft, denn ſie erklärt eine Thatſache, die als ſolche der Erklärung bedarf, ſo gut als irgend eine andere. Zugleich wird ſie eine neue Wiſſenſchaft, denn ſie erklärt eine noch nicht erklärte Thatſache.

Dieſen für die Philoſophie grundlegenden Geſichtspunkt entdeckte Kant. In ſeinen Händen war die Philoſophie wie das Ei des Columbus: er ſtellte ſie feſt, während vor ihm Niemand trotz aller Verſuche das Ei dazu bringen konnte zu ſtehen. Immer war die Stellung der Philoſophie eine ſchwankende, beſtrittene, zuletzt unhaltbare geweſen. Weder hatte ſich die Philoſophie ihre eigenthümliche und erſte Aufgabe deutlich gemacht, noch weniger die einzig mögliche Art dieſe Aufgabe zu löſen. Unbeſtritten gilt die Thatſache der exacten Wiſſenſchaft. Unbeſtritten gilt die naturwiſſenſchaftliche oder erfahrungsmäßige Methode der Unterſuchung. Und das neue Unternehmen, das Kant mit ſo vielem Erfolge im Gebiete der Philoſophie ausgeführt hat, beſteht darin, daß er dieſe Methode auf jene Thatſache anwendet. Will der Naturforſcher irgend eine phyſikaliſche Thatſache erklären, ſo ſucht er nach den Bedingungen, unter denen die Erſcheinung erfolgt, nach den Kräften, aus deren Zuſammenwirken ſie hervorgeht. Ganz dieſelbe Unterſuchung befolgt Kant, gerichtet auf die Thatſache der Wiſſenſchaft ſelbſt. Er frägt: welches ſind die Bedingungen, unter denen die

Thatſache der menſchlichen Erkenntniß zu Stande kommt, welches ſind die Kräfte, ohne die eine ſolche Thatſache *nicht* ſtattfindet? Alſo er forſcht nach den Erkenntnißkräften, er unterſucht die Erkenntnißvermögen als die nothwendigen Bedingungen, die der Thatſache der Erkenntniß ſelbſt vorausgehen. Bis zu dieſer Einſicht wird die Philoſophie alle beſtehenden menſchlichen Erkenntniſſe nicht verneinen, ſondern nur ihre Geltung unentſchieden laſſen. Bis zu dieſer Einſicht wird ſie ſo vorſichtig ſein, nichts für ausgemachte Wahrheit zu halten. So wird ſie ſich den beſtehenden Erkenntniſſen gegenüber *ſkeptiſch*, den Erkenntnißvermögen gegenüber *kritiſch* verhalten, d. h. unterſuchend, prüfend, ſichtend.

Die vorkantiſche Philoſophie ohne die Einſicht in die Bedingungen der Erkenntniß, urtheilte ohne Vorſicht über das Weſen Gottes, der Welt und aller möglichen Dinge: darum war ſie *dogmatiſch*. Im Gegenſatz zu dieſer Verfaſſung machte Kant die Philoſophie *kritiſch*. Die dogmatiſche ſetzte voraus, was ſie hätte unterſuchen ſollen: die Möglichkeit der Erkenntniß; ſie ſetzte feſt in ausgemachten, entſchiedenen Urtheilen, was ſie hätte bedenken ſollen: die Natur und das Weſen der Dinge. Die dogmatiſche Philoſophie war die Vorausſetzung der Erkenntniß; die kritiſche will deren Erklärung ſein. Dort war die Philoſophie entweder Metaphyſik oder Erfahrung, hier dagegen ſind Metaphyſik und Erfahrung die nächſten Objecte der Philoſophie. Daraus folgt, daß die dogmatiſche Philoſophie, verglichen mit der kritiſchen, eigentlich nicht deren Gegenſatz, ſondern deren *Gegenſtand* bildet, daß ſie ſich im Horizonte der letztern befindet, und zwar als deren nächſtes Object.

Der Unterſchied der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie läßt ſich durch folgenden Vergleich ſehr gut veranſchaulichen. Denken wir uns ein menſchliches Auge, das von einem gewiſſen Standpunkte aus die Gegend betrachtet. Das Auge ſieht das

dieſelben Objecte wetteifern, nicht mehr dasſelbe Gebiet beanſpruchen, ſo iſt kein Grund, der ſie entzweien könnte. Von jetzt an nehmen ſie verſchiedene Gebiete ein, die zwar beide dem Reiche der Thatſachen angehören, aber niemals zuſammenfallen, ſogar alle Grenzſtreitigkeiten ausſchließen. Object der Erfahrung ſind die Dinge. Object der Philoſophie iſt die Erfahrung, überhaupt die Thatſache der menſchlichen Erkenntniß. So hört die Philoſophie zunächſt auf, eine Erklärung der Dinge zu ſein, ſie wird eine Erklärung von der Erkenntniß der Dinge. Sie wird eine nothwendige Wiſſenſchaft, denn ſie erklärt eine Thatſache, die als ſolche der Erklärung bedarf, ſo gut als irgend eine andere. Zugleich wird ſie eine neue Wiſſenſchaft, denn ſie erklärt eine noch nicht erklärte Thatſache.

Dieſen für die Philoſophie grundlegenden Geſichtspunkt entdeckte Kant. In ſeinen Händen war die Philoſophie wie das Ei des Columbus: er ſtellte ſie feſt, während vor ihm Niemand trotz aller Verſuche das Ei dazu bringen konnte zu ſtehen. Immer war die Stellung der Philoſophie eine ſchwankende, beſtrittene, zuletzt unhaltbare geweſen. Weder hatte ſich die Philoſophie ihre eigenthümliche und erſte Aufgabe deutlich gemacht, noch weniger die einzig mögliche Art dieſe Aufgabe zu löſen. Unbeſtritten gilt die Thatſache der exacten Wiſſenſchaft. Unbeſtritten gilt die naturwiſſenſchaftliche oder erfahrungsmäßige Methode der Unterſuchung. Und das neue Unternehmen, das Kant mit ſo vielem Erfolge im Gebiete der Philoſophie ausgeführt hat, beſteht darin, daß er dieſe Methode auf jene Thatſache anwendet. Will der Naturforſcher irgend eine phyſikaliſche Thatſache erklären, ſo ſucht er nach den Bedingungen, unter denen die Erſcheinung erfolgt, nach den Kräften, aus deren Zuſammenwirken ſie hervorgeht. Ganz dieſelbe Unterſuchung befolgt Kant, gerichtet auf die Thatſache der Wiſſenſchaft ſelbſt. Er frägt: welches ſind die Bedingungen, unter denen die

Thatſache der menſchlichen Erkenntniß zu Stande kommt, welches ſind die Kräfte, ohne die eine ſolche Thatſache *nicht* ſtattfindet? Alſo er forſcht nach den Erkenntnißkräften, er unterſucht die Erkenntnißvermögen als die nothwendigen Bedingungen, die der Thatſache der Erkenntniß ſelbſt vorausgehen. Bis zu dieſer Einſicht wird die Philoſophie alle beſtehenden menſchlichen Erkenntniſſe nicht verneinen, ſondern nur ihre Geltung unentſchieden laſſen. Bis zu dieſer Einſicht wird ſie ſo vorſichtig ſein, nichts für ausgemachte Wahrheit zu halten. So wird ſie ſich den beſtehenden Erkenntniſſen gegenüber *ſkeptiſch*, den Erkenntnißvermögen gegenüber *kritiſch* verhalten, d. h. unterſuchend, prüfend, ſichtend.

Die vorkantiſche Philoſophie ohne die Einſicht in die Bedingungen der Erkenntniß, urtheilte ohne Vorſicht über das Weſen Gottes, der Welt und aller möglichen Dinge: darum war ſie *dogmatiſch*. Im Gegenſatz zu dieſer Verfaſſung machte Kant die Philoſophie *kritiſch*. Die dogmatiſche ſetzte voraus, was ſie hätte unterſuchen ſollen: die Möglichkeit der Erkenntniß; ſie ſetzte feſt in ausgemachten, entſchiedenen Urtheilen, was ſie hätte bedenken ſollen: die Natur und das Weſen der Dinge. Die dogmatiſche Philoſophie war die Vorausſetzung der Erkenntniß; die kritiſche will deren Erklärung ſein. Dort war die Philoſophie entweder Metaphyſik oder Erfahrung, hier dagegen ſind Metaphyſik und Erfahrung die nächſten Objecte der Philoſophie. Daraus folgt, daß die dogmatiſche Philoſophie, verglichen mit der kritiſchen, eigentlich nicht deren Gegenſatz, ſondern deren *Gegenſtand* bildet, daß ſie ſich im Horizonte der letztern befindet, und zwar als deren nächſtes Object.

Der Unterſchied der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie läßt ſich durch folgenden Vergleich ſehr gut veranſchaulichen. Denken wir uns ein menſchliches Auge, das von einem gewiſſen Standpunkte aus die Gegend betrachtet. Das Auge ſieht das

Bild, die mannigfaltigen Gegenſtände, die ſich auf ſeiner Netzhaut ſpiegeln, aber es ſieht nicht ſich ſelbſt, nicht ſeinen Standpunkt, nicht ſeinen Sehwinkel. So verhält ſich die dogmatiſche Philoſophie zu den Dingen. Jetzt nehmen wir ein anderes Auge, auf einen andern Geſichtspunkt ſo geſtellt, daß von hier aus jenes erſte Auge geſehen, deſſen Standort und Sehwinkel beſtimmt werden kann. So verhält ſich die kritiſche Philoſophie zur dogmatiſchen. Sie ſteht höher als dieſe, ſie ſchließt die letztere in ihren Geſichtskreis ein, während die dogmatiſche ſo ſteht, daß ſie weder ſich ſelbſt noch die kritiſche ſehen kann. Das Gleichniß hinkt wie jedes. Es will nur deutlich machen, wie ſich die kritiſche Philoſophie zur dogmatiſchen verhalten würde, wenn ihre Standpunkte räumlich gegeben wären. Der dogmatiſche Philoſoph iſt das Auge, deſſen Objecte die Dinge ſind; der kritiſche iſt der Optiker, deſſen Object das Auge, die Bilder der Dinge im Auge, mit einem Wort das *Sehen* ſelbſt iſt. Und warum ſollte man nicht ſagen dürfen: das gewöhnliche Auge ſieht dogmatiſch, der Optiker ſieht kritiſch, denn er kennt die Einrichtung des Auges, die Geſetze der Reflexion, den Unterſchied zwiſchen Bild und Trugbild? Wie ſich die Optik zum Sehen, die Akuſtik zum Hören, ſo verhält ſich die kritiſche Philoſophie zur dogmatiſchen, oder die Philoſophie überhaupt zum Erkennen.

Der kritiſche Geſichtspunkt begreift in ſeinem Geſichtskreiſe den dogmatiſchen, alſo beherrſcht er einen weiteren Horizont und befindet ſich ſelbſt an einem höher gelegenen Orte. Man muß über den dogmatiſchen Standpunkt *hinausſteigen*, um den kritiſchen zu ergreifen, man muß den erſten „transſcendiren," um ihn vor ſich zu haben. Darum nennt ſich die kritiſche Philoſophie mit einem ſchon früher üblichen Ausdruck: *transſcendental*. Und zwar wird der Ausdruck in einem doppelten Sinne gebraucht. Es ſoll die Thatſache der menſchlichen Erkenntniß

erklärt, d. h. die Bedingungen dargethan werden, unter denen ſie ſtattfindet. Dieſe Bedingungen ſind der eigentliche Gegenſtand der kritiſchen Unterſuchung. Sie ſind Dasjenige, das der Thatſache der Erkenntniß *vorausgeht*, wie das Bedingende dem Bedingten; ſie ſind Dasjenige, das *vor* aller thatſächlichen Erkenntniß gegeben iſt, als deren nothwendiges Prius. Auf dieſes Prius richtet ſich der kantiſche Geſichtspunkt. Und er nennt beides transſcendental: ſowohl was unſerer Erkenntniß bedingend vorausgeht, als die Richtung der Philoſophie auf dieſe Bedingung. Transſcendental heißt die kritiſche Philoſophie, ſofern ſie jene Bedingungen unterſucht; transſcendental heißen dieſe Bedingungen ſelbſt.

IV. Der Wendepunkt der kritiſchen Philoſophie.

Man muß dieſen Punkt recht deutlich einſehen und unverrückt im Auge behalten, um ganz ſicher zu ſein, daß die kantiſchen Unterſuchungen wirklich *neu* im Sinne der Originalität und zugleich *nothwendig* ſind. Beides hat man beſtritten und damit die epochemachende Bedeutung der kritiſchen Philoſophie in Frage geſtellt.

Namentlich hat man die *Neuheit* des kantiſchen Unternehmens angefochten, mit einem Scheine von Recht, der ſelbſt heute noch Viele gefangen nimmt. Denn die Erklärung der menſchlichen Erkenntniß, die Unterſuchung unſeres Erkenntnißvermögens rühre keineswegs erſt von Kant her, ſie ſei lange vor ihm in der Philoſophie einheimiſch geweſen. Um die Philoſophen des Alterthums bei Seite zu laſſen, obwohl auch dieſe die Sache tiefſinnig erwogen haben, ſo ſei unter den Neueren kaum einer geweſen, der nicht eine ähnliche Unterſuchung zurückgelaſſen hätte. Carteſius habe über die Principien der menſchlichen Erkenntniß geſchrieben, Spinoza über die Aufklärung des Verſtandes, Malebranche über die Erkenntniß der Wahrheit,

Locke ſeinen Verſuch über den menſchlichen Verſtand, Leibniz ſeine neuen Verſuche über denſelben Gegenſtand, Wolf über die Kräfte des menſchlichen Verſtandes, Berkeley über die Principien der menſchlichen Erkenntniß, und Hume wieder einen Verſuch über den menſchlichen Verſtand. Dieſe Unterſuchungen möge Kant fortgeſetzt, im beſten Falle weiter geführt haben, eine Epoche aber habe er in keinem Falle gemacht. Wo iſt hier zwiſchen Kant und ſeinen Vorgängern der durchgreifende Unterſchied, der allein die Neuheit des kantiſchen Werks rechtfertigen könnte?

Es iſt richtig, daß die Erkenntnißtheorie einen augenfälligen Platz in der neueren Philoſophie behauptet, daß alle jene Philoſophen verſucht haben, die Thatſache unſerer Erkenntniß zu erklären. Aber etwas verſuchen heißt noch lange nicht die Sache leiſten. Die erſten Experimente ſind ſelten die glücklichſten, und es könnte ſein, daß alle jene Verſuche über den menſchlichen Verſtand, welche die vorkantiſchen Idealiſten und Realiſten gemacht haben, ſo viele Experimente waren, die dem kantiſchen Unternehmen vorausgehen mußten. Es iſt auch bezeichnend, daß die dogmatiſchen Philoſophen ihre Unterſuchungen über die menſchliche Erkenntniß „Verſuche“ nennen. Sie haben das Gefühl gehabt, daß ſie experimentiren. Kant hat über denſelben Gegenſtand keinen Verſuch geſchrieben, weil er ſich ſicher wußte auf dem Geſichtspunkte, der ſeinen Unterſuchungen zu Grunde lag. Indeſſen, hätte Kant nichts weiter gethan, als vollendet, was jene früheren begonnen, als zum Ziele geführt, was jene wohlangelegt hatten, ſo wäre Kant mit ſeinen Vorgängern auf derſelben Bahn fortgeſchritten, und auch wir könnten die Wendung, die er gemacht hat, nicht für eine Epoche halten.

Aber ſo verhält ſich die Sache nicht. Um ſein Ziel zu erreichen, mußte Kant von der Bahn ſeiner Vorgänger ablenken,

er mußte einen ganz andern, einen völlig neuen Weg einſchlagen, und hier liegt zwiſchen beiden der epochemachende Unterſchied. Jene Verſuche der vorkantiſchen Philoſophie waren nicht wohlangelegt, ſie mußten fehlſchlagen, weil keiner von ihnen die eigentliche Aufgabe deutlich begriffen hatte, nicht etwa aus Mangel an Scharfſinn, ſondern weil ihnen insgeſammt der Geſichtspunkt fehlte, der allein im Stande war, die eigentliche Aufgabe zu entdecken. Ich mag meine Sehkraft noch ſo ſehr anſtrengen; was nicht innerhalb meines Geſichtskreiſes liegt, kann ich beim beſten Willen nicht ſehen. So ging es den dogmatiſchen Philoſophen ſämmtlich mit den Bedingungen der Erkenntniß. Sie wollten freilich die Thatſache der Erkenntniß erklären. Was ſie aber als deren Gründe gefunden haben wollten, das war bei Licht beſehen, ſelbſt eine thatſächliche Erkenntniß! Alſo hatten ſie im Grunde die Erkenntniß nicht erklärt, ſondern vorausgeſetzt: ſie hatten die Thatſache derſelben nicht völlig aufgelöst, ſondern nur zurückgeſchoben. Sie erklärten idem per idem, die Realiſten ſowohl als ihre Gegner. Wie nämlich erklärten die Realiſten die Thatſache der Erkenntniß? Sie ſetzten die Erkenntniß gleich der Erfahrung; ſie ließen die Erfahrung entſtehen aus ſinnlichen Eindrücken, die ſich wiederholen und durch Wiederholung verknüpfen. Indeſſen dieſe Verknüpfung ſinnlicher Eindrücke erklären ſie nicht, ſondern behaupten dieſelbe als natürlichen Vorgang, als gegebene Thatſache. Aber in eben dieſer Thatſache beſteht die Erfahrung. Eben dieſe Thatſache iſt das zu löſende Problem. Die Metaphyſiker auf der andern Seite ſetzen die Erkenntniß gleich dem vernunftmäßigen Denken und erklären ſie aus gegebenen Ideen, die ſie als Axiome oder Grundſätze ihren Erkenntnißtheorien voranſtellen. Grundſätze aber ſind nicht Bedingungen zur Erkenntniß, ſondern ſelbſt thatſächliche Erkenntniß.

Ganz davon abgeſehen, ob aus dieſen Vorausſetzungen die

übrige Erkenntniß wirklich erklärt wird (was der Fall nicht iſt), ſo ſind die Vorausſetzungen auf beiden Seiten **nichtserklärend**, denn dieſe Vorausſetzungen ſind nicht Erkenntnißfactoren, ſondern Erkenntnißfactum.

Dies iſt der Punkt, den von den dogmatiſchen Philoſophen Keiner geſehen und Kant zuerſt entdeckt hat: dieſe höchſt einfache Wahrheit, daß die Thatſache der Erkenntniß entweder gar nicht erklärt werde, oder aus Bedingungen erklärt werden müſſe, die der wirklichen Erkenntniß vorausgehen und deshalb ſelbſt nicht Erkenntniß ſind, weder im empiriſchen noch im metaphyſiſchen Verſtande. Dieſer transſcendentale Geſichtspunkt, wie Kant ihn nennt, war vor ihm Keinem aufgegangen. Wenn wir die Phyſiker fragen nach dem Grunde der elektriſchen Erſcheinungen, der Wärme u. ſ. f., und ſie antworten uns mit einer „elektriſchen Materie," einem „Wärmeſtoff," ſo haben ſie augenſcheinlich nichts erklärt als idem per idem. In ähnlicher Weiſe erklärten die vorkantiſchen Philoſophen die menſchliche Erkenntniß gleichſam aus einem vorhandenen Erkenntnißſtoff, den die einen von vornherein in unſeren Sinnen, die andern in unſerm Verſtande finden wollten. Denn verknüpfte Eindrücke ſind Erfahrung; angeborene Ideen ſind rationale Erkenntniß. In beiden Fällen iſt die Erkenntniß vorausgeſetzt als eine anerkannte aber unerklärte Thatſache.

V. Nothwendigkeit der kritiſchen Philoſophie.

Neu alſo ſind die kantiſchen Unterſuchungen gewiß. Aber ihre Neuheit iſt noch nicht ihre **Nothwendigkeit**. Man beſtreitet die letztere, indem man die Möglichkeit des ganzen Unternehmens mit einem ſcheinbaren Grunde angreift. Kant wollte die Erkenntnißvermögen unterſuchen — womit? Doch offenbar mit ſeinem Erkenntnißvermögen. Und dies wäre kein augenſcheinlicher Widerſpruch? Sucht er nicht das Inſtrument,

indem er es braucht? Er will keine Erkenntniß als ſolche beſtehen laſſen, bevor er weiß, welches die Erkenntnißvermögen ſind und wie weit ſie reichen. Dieſe Einſicht wäre nicht auch eine Erkenntniß? Hat er dazu ſeine Erkenntnißvermögen nicht nöthig gehabt, nicht alſo dieſelben gebraucht, ohne ſie zu prüfen? Ueberhaupt ſei es unmöglich, vor dem Erkennen erſt die Erkenntnißvermögen zu unterſuchen, das heiße erkennen wollen vor dem Erkennen, oder die Sache in ein bekanntes Bild überſetzt, erſt ſchwimmen lernen, bevor man in's Waſſer geht. Es iſt kein Geringerer als Hegel geweſen, der die kritiſche Philoſophie mit dem thörichten Schwimmer verglichen und das bewunderungswürdige Unternehmen auf dieſe Weiſe als ein ungereimtes hingeſtellt hat.

Hier hat Hegel den Sinn der kritiſchen Philoſophie gänzlich verkannt und mit ſeinem wohlfeilen Vergleiche eine üble Verwirrung angerichtet. Das Erkennen mit dem Schwimmen verglichen, um in dem Hegel'ſchen Vergleiche zu bleiben, ſo will Kant das Schwimmen weder lernen noch lehren, ſondern erklären. Wie ſich der Phyſiker, der uns den Mechanismus des Schwimmens und die Möglichkeit dieſer Thatſache auseinanderſetzt, zum ſchwimmenden Körper verhält, ſo verhält ſich Kant zum thatſächlichen Erkennen. Wenn Kant die Erkenntnißkräfte erſt gewinnen und dem menſchlichen Geiſte einpflanzen wollte, damit derſelbe zum Erkennen geſchickt werde, dann wäre ſein Unternehmen ſo thöricht als Hegel ſich einbildet, und der Urheber der kritiſchen Philoſophie wäre in dieſem Falle nicht unähnlich jenem ungereimten Schwimmer. Will er etwa die Erkenntnißvermögen als nicht vorhanden erſt in's Leben rufen? Vielmehr will er die vorhandenen entdecken und einſehen. Wozu? Nicht um dieſe Kräfte erſt von jetzt an auszuüben — das hat die denkende Menſchheit von jeher gethan — ſondern um ſie von jetzt an mit Bewußtſein auszuüben, um mit

Bewußtſein zu erkennen. Soll das Schwimmen erklärt werden, ſo muß man fragen: welche Bewegungen macht der menſchliche Körper, indem er ſchwimmt? Um das Erkennen zu erklären, frägt Kant: welche Bewegungen gleichſam macht der menſchliche Geiſt, welche Thätigkeiten übt er aus, indem er erkennt, welche Vermögen fungiren in der thatſächlichen Erkenntniß? Geſetzt, daß wir dieſe Einſicht vollkommen erreichen, ſo iſt es leicht möglich, daß wir in der Erkenntniß der Dinge die vorhandene Wiſſenſchaft nicht übertreffen, daß wir den Thatbeſtand unſerer Erkenntniß um nichts vermehren, aber *eines* werden wir in jedem Falle vor dem nicht philoſophiſchen Verſtande voraus haben: was dieſer erkennt ohne zu wiſſen warum, dasſelbe erkennen wir mit Bewußtſein. Und das wäre kein Vorzug, der die Mühe lohnt? Das wäre eine überflüſſige oder gar ungereimte Anſtrengung? Weil ich zur Erkenntniß der Dinge die Einſicht in die Erkenntnißvermögen nicht nöthig habe, darum wäre die kritiſche Philoſophie nicht nöthig? Wir können ſprechen ohne Grammatik, urtheilen und ſchließen ohne Logik, leben ohne Phyſiologie, ſehen und hören ohne Optik und Akuſtik zu verſtehen. Sind darum Grammatik, Logik, Phyſiologie, Optik, Akuſtik überflüſſige Wiſſenſchaften? Und ebenſo verhält es ſich mit der kritiſchen Philoſophie in Rückſicht unſeres Erkennens.

Die kritiſche Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft vom thatſächlichen Erkennen. Sie iſt in ihrer Aufgabe ebenſo exact, ebenſo nothwendig als jede andere Wiſſenſchaft. Sie iſt in der Faſſung dieſer Aufgabe vollkommen neu, denn ſie iſt die *erſte*, die jene Aufgabe richtig gefaßt hat. Und durch dieſen ihren Charakter der Nothwendigkeit und Neuheit rechtfertigt ſich die *kritiſche Epoche*. Sie iſt für die Philoſophie von einer ähnlichen Bedeutung als in der Aſtronomie der Umſchwung durch *Kopernikus* war. Das wußte Kant; darum hat er ſein Werk ſo oft mit dem des großen Aſtronomen verglichen.

Kopernikus entdeckte zuerſt den richtigen Geſichtspunkt, aus dem die Aſtronomie die Bewegung der Himmelskörper betrachten müſſe; Kant entdeckte zuerſt den richtigen Geſichtspunkt für die Erſcheinungen der Dinge überhaupt. Und beide legten den Erklärungsgrund der Erſcheinungen in die menſchliche Natur.

Der Geſichtspunkt der kritiſchen Philoſophie iſt unumſtößlich, und wie derſelbe in dem Entwicklungsgange der neuen Philoſophie die höchſte Spitze bildet, ſo läßt ſich deren geſchichtlicher Verlauf auf dieſe Spitze beziehen und gleichſam von hier aus erleuchten. Die erſte Periode der neuern Philoſophie iſt diejenige, welche auf Kant hinſtrebt und ſeine Epoche ſtufen- und ſchrittweiſe vorbereitet; die zweite iſt diejenige, die von Kant ausgeht und ſeine Entdeckungen verfolgt. „Dreierlei bleibt," ſagt Wilhelm von Humboldt, „wenn man den Ruhm, den Kant ſeiner Nation, den Nutzen, den er dem ſpeculativen Denken verliehen hat, beſtimmen will, unverkennbar gewiß: Einiges, was er zertrümmert hat, wird ſich nie wieder erheben; Einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen, und was das Wichtigſte iſt, ſo hat er eine Reform geſtiftet, wie die geſammte Geſchichte der Philoſophie wenig ähnliche aufweist."

Zweites Capitel.

Uebergang von der dogmatiſchen zur kritiſchen Philoſophie.

Der Skepticismus als Durchgangspunkt.

Erſt mit der kritiſchen Philoſophie wird die wiſſenſchaftliche Selbſtändigkeit der Philoſophie überhaupt, ihr eigenthümlicher Unterſchied von den übrigen Wiſſenſchaften vollkommen geſichert; erſt hier wird, was bei der dogmatiſchen Richtung unmöglich war, die philoſophiſche Wiſſenſchaft feſtgeſtellt. Man könnte jetzt fragen: warum überhaupt eine dogmatiſche Philoſophie? Warum mußten ſo viele Jahrhunderte aufgewendet werden zu einer im Grunde erfolgloſen und, wie es ſcheint, überflüſſigen Arbeit? Wir wollen uns nicht, ſo nahe der Vergleich liegt, darauf berufen, daß auch in der Geſchichte der Aſtronomie die ptolemäiſche Periode der kopernikaniſchen Epoche vorausgehen mußte, ſondern die Frage ſelbſt, wie ſie vorliegt, beantworten.

Die Nothwendigkeit der kritiſchen Philoſophie rechtfertigt die der dogmatiſchen. Dieſe gehört zu jener, wie das zu erklärende Object zu der erklärenden Wiſſenſchaft. Ohne lebendige Körper keine Phyſiologie. Wenn die Phyſiologie nothwendig iſt, ſo wird man doch nicht das Leben für überflüſſig halten! Ohne Mathematik, Erfahrung, Metaphyſik keine kritiſche Philoſophie. Nun beſteht die dogmatiſche auf Seite der Idealiſten

in der Metaphyſik, auf Seite der Realiſten in der Erfahrung; dort denkt ſie nach mathematiſcher, hier nach empiriſcher Methode: ſie iſt im Ganzen der Schauplatz, auf dem der Streit zwiſchen Metaphyſik und Erfahrung ausbricht, wie die kritiſche der Schauplatz, auf dem ſich dieſer Streit entſcheidet. Die dogmatiſche Philoſophie iſt das Object der kritiſchen, alſo deren nothwendige Vorausſetzung. Nicht eher tritt die kritiſche Philoſophie auf, als bis die dogmatiſche vollkommen entwickelt und ausgelebt iſt, bis auf der einen Seite die Metaphyſik von der Erfahrung gänzlich verneint, auf der andern die Erfahrung von der Metaphyſik gänzlich verlaſſen worden. Und für ſich betrachtet bleibt die dogmatiſche Philoſophie keineswegs ſtill ſtehen; ſie ſchreitet fort, wie es die Geſchichte verlangt, Schritt für Schritt, von Stufe zu Stufe, bis ſie endlich ſo weit kommt, daß nichts Anderes mehr aus ihr hervorgehen kann, als etwas ganz Neues. Sie erfüllt das Schickſal jeder geſchichtlichen Größe, die allmälig entſteht, wächſt, abnimmt, indem ſie eine andere vorbereitet. So iſt die dogmatiſche Philoſophie wirklich die ſtufenmäßige Vorbereitung der kritiſchen geweſen. Wir haben in früheren Schriften bereits nachgewieſen, wie die dogmatiſche Philoſophie in Bacon und Carteſius entſpringt, ſich von hier aus verzweigt in die doppelte Entwickelungsreihe der Rationaliſten oder Metaphyſiker und der Realiſten oder Erfahrungsphiloſophen, wie dieſe beiden Reihen zuletzt in demſelben Punkt zuſammentreffen und gemeinſchaftlich in die kantiſche Philoſophie einmünden. So bildete Leibnitz in allen Punkten den Uebergang von Carteſius und Spinoza zu Kant, von der dogmatiſchen zur kritiſchen, von der naturaliſtiſchen zur humaniſtiſchen Philoſophie; zwiſchen Leibnitz und Kant ſteht Wolf mit ſeiner Schule; zwiſchen die leibnitz-wolfiſche Philoſophie und die kantiſche ſtellen ſich Diejenigen, die das Syſtem der rationalen Metaphyſik auflöſen: entweder indem

[redacted]

möglichen anſieht. Dieſe Einſicht gilt ſchon vor Kant als ausgemachte Wahrheit. Aber um die Philoſophie ſelbſt zu überzeugen, will dieſe Wahrheit erreicht ſein auf rein philoſophiſchem Wege, nicht durch einen Sprung aus dem philoſophiſchen Gebiet in's theologiſche, wobei ſich die Wahrheit in ein Wunder verwandelt, ſondern durch rationelle Folgerung, alſo nicht durch offenbarungsgläubige und fühlende Denker, ſo tiefſinnig oder ſo poetiſch ſie ſein mögen, ſondern durch *ſkeptiſche*. Jene behaupten die Unmöglichkeit einer rationellen Erkenntniß, der Skeptiker beweiſt dieſe Unmöglichkeit. Jene ſetzen an die Stelle der rationellen Erkenntniß, die ſie verneinen, eine irrationelle durch Offenbarung und Gefühl; der Skeptiker ſetzt an die Stelle der rationellen Erkenntniß, die er verneint, *keine*.

Darum bildet der ungemiſchte Skepticismus, der auf dem philoſophiſchen Gebiete beharrt, das letzte und entſcheidende Ergebniß der dogmatiſchen Philoſophie, und zugleich den einzig möglichen Durchgangspunkt zur kritiſchen. Unter den antidogmatiſchen Geiſtern iſt nur *einer*, der in dieſem ſtrengen Verſtande den reinen Skepticismus ausbildet, denſelben aus rein philoſophiſchen Gründen gewinnt, grundſätzlich geltend macht, ohne alle myſtiſche Beimiſchung feſt hält: das iſt der Schotte *David Hume*. Darum bildet Hume für Kant den entſcheidenden Durchgangspunkt.

Als der kritiſche Philoſoph ſein Hauptwerk zu erläutern ſich bewogen fand, erklärte er ſelbſt, daß David Hume derjenige geweſen ſei, der ihm vor vielen Jahren zuerſt den dogmatiſchen Schlummer unterbrochen und ſeinen Unterſuchungen im Gebiete der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung gegeben habe. Um aber Kant und ſeinen philoſophiſchen Entwicklungsgang verſtehen zu lernen, müſſen wir einen Augenblick bei Hume, ſeinem nächſten Vorgänger, verweilen.

III. Der Skepticismus als Folge der Erfahrungsphiloſophie.

Vorſtufen: Bacon, Locke, Berkeley.

Bacon, Locke und Berkeley waren Humen vorausgegangen. Ihre Unterſuchungen hatten das Erkenntnißproblem auf den Punkt gerückt, wo es Hume empfing und aufnahm. Die Poſten waren feſtgeſtellt und brauchten nur richtig ſummirt zu werden. Hume vollzog die Rechnung. Das Facit war ſein Skepticismus. Mit jedem Schritte nämlich hatte die Erfahrungsphiloſophie mehr aufgegeben von der Erkenntniß der Dinge und dieſe immer mehr eingeſchränkt auf die menſchliche Sinnenwelt. Schon vom erſten Augenblick an, wo Bacon die Erfahrung grundſätzlich geltend machte, hatte ſich dieſe zur Metaphyſik in ein kritiſches Verhältniß geſetzt. Wenn ſie auch die Metaphyſik nicht ſogleich völlig verneinte, ſo wollte ſie dieſelbe doch ſogleich ernſtlich begrenzen und ihr in keinem Falle jenſeits der Erfahrung eine wiſſenſchaftliche Geltung übrig laſſen.

1. Bacon.

Bacon ſetzte die menſchliche Erkenntniß gleich der Erfahrung. Er verneinte vollkommen alle erfahrungsloſe Erkenntniß, alle Schlußfolgerungen des ſogenannten reinen Verſtandes, die den Anſpruch machen, eine Erkenntniß der Dinge zu ſein. Aber er nahm an, daß die Erkenntniß der Dinge möglich ſei durch die Erfahrung, und zwar nur durch dieſe. Darin beſtand das Dogma der baconiſchen Philoſophie. Es war für Bacon ſelbſt eine unmittelbare Gewißheit. Indeſſen ſah ſchon Bacon ſehr gut ein, daß nicht alle möglichen Dinge Objecte der Erfahrung ſein können, daß die erfahrungsmäßigen Objecte allein die natürlichen Dinge ſeien. Darum ſetzte er die Erfahrungswiſſenſchaft gleich der Naturwiſſenſchaft und erklärte alles Uebernatürliche

für unerkennbar. Uebernatürlich iſt der Geiſt, ſowohl der göttliche als der menſchliche. Bacon verneinte daher die Möglichkeit einer rationalen Theologie und Pſychologie und ließ nur rational-empiriſche Kosmologie d. h. Naturwiſſenſchaft gelten. Die Metaphyſik ſollte einen Theil der Naturphiloſophie bilden, gleichſam die Ergänzung der Phyſik, ſie ſollte den Verſuch machen, die natürlichen Dinge durch Endurſachen zu erklären, während die reine Phyſik Alles nur durch wirkende Urſachen erklären durfte. Indeſſen war ſchon für Bacon die teleologiſche Erklärungsweiſe überhaupt eine ſehr bedenkliche Sache, ohne beſtimmten wiſſenſchaftlichen Nutzen; exact war ſie niemals. Bacon ließ ſie beſtehen als eine mögliche Hypotheſe, die er vielleicht nur aus Rückſicht duldete. Aus der Phyſik ſollte ſie ganz verbannt ſein. In der Metaphyſik durfte ſie ihr freies, für die eigentliche Naturforſchung gleichgiltiges, Spiel treiben. So ſtellte ſich Bacon's Verhältniß zur Metaphyſik ſchließlich dahin: daß er ſie als ſupranaturale Wiſſenſchaft gänzlich verneinte und ihr innerhalb der Naturphiloſophie eine Stelle anwies, die von der Phyſik ganz getrennt, alſo im Grunde ſo gut als überflüſſig war. Er mediatiſirte die Metaphyſik durch die Erfahrung, und um ſie nicht ganz zu vernichten, ſei es aus Mitleiden oder, was bei ihm natürlicher iſt, aus Rückſicht gegen gewiſſe mächtige Vorurtheile der Zeit, gab er ihr eine naturphiloſophiſche Sinekur. Sie führte ein klöſterliches Daſein und erhielt, wie zum Zeitvertreib, die Endurſachen, welche die Phyſik verworfen und von denen Bacon ſelbſt geſagt hatte, ſie ſeien gottgeweiht und unfruchtbar wie die Nonnen.

2. Locke.

Locke ſetzte die Erfahrung gleich der Wahrnehmung, die er als äußere und innere, Senſation und Reflexion, unterſchied. Was die Dinge betraf, ſo beſchränkte Locke die wiſſenſchaftliche

bereits ausgemachten Wahrheit. Von vornherein ſtand die Grenze feſt, die unſere Erkenntniß auf das gegebene Erfahrungsgebiet einſchränkt. Nur innerhalb dieſes Gebietes handelte es ſich um die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß.

1. Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile; mathematiſche und empiriſche.

Jede Erkenntniß iſt ein Urtheil, welches gegebene Vorſtellungen verknüpft, und zwar in nothwendiger Weiſe. Aber, war Hume's Frage: giebt es eine nothwendige Verknüpfung gegebener Vorſtellungen? Zwei Fälle ſind denkbar. Die Vorſtellungen, die wir urtheilend verknüpfen, ſind entweder gleichartig oder verſchieden. Sind ſie gleichartig, ſo wird entweder dieſelbe Vorſtellung als Subject und als Prädicat geſetzt, wie im Urtheile A = A, oder das Prädicat bildet ein Merkmal des Subjects und verhält ſich zu dieſem wie der Theil zum Ganzen. So wird das Subject im Prädicat entweder wiederholt oder auseinandergeſetzt und verdeutlicht, indem es durch ſeine Merkmale beſtimmt wird. In beiden Fällen iſt das Urtheil eine Gleichung. Dieſe Gleichung iſt im erſten Fall ein identiſches Urtheil, im zweiten ein analytiſches. Iſt nämlich die eine Vorſtellung in der andern als deren Merkmal oder Theil enthalten, ſo kann ich ſie daraus folgern, indem ich die gegebene Vorſtellung genau einſehe, in ihre Theile auflöſe oder analyſire. Um ſolche analytiſche Urtheile zu bilden, dazu brauchen wir außer der gegebenen Vorſtellung keinerlei weitere Erfahrung; dazu genügt alſo die bloße Vernunfteinſicht. Hume nannte darum die analytiſchen Urtheile Vernunfturtheile. Die Vernunft als ſolche kann analytiſch urtheilen, d. h. ſie kann blos aus ſich eine gegebene Vorſtellung durch Zergliederung in ihre Merkmale auflöſen und durch dieſe Merkmale beſtimmen; ſie kann, was in der gegebenen Vorſtellung enthalten iſt, auseinanderſetzen, oder folgern was daraus folgt. Dieſe Schlußfolgerungen ſind

eine fortgesetzte Analyse, sie verknüpfen die Vorstellungen mit rein logischer Nothwendigkeit; alle Erkenntnisse, die durch solche Schlußfolgerungen gewonnen werden, sind reine Vernunfterkenntnisse von demonstrativer Gewißheit. Unter den exacten Wissenschaften kennt Hume nur *eine*, deren Urtheile in Gleichungen bestehen, die analytisch vollzogen werden: die reine *Mathematik*.

Setzen wir den zweiten Fall: die gegebenen Vorstellungen seien verschieden, die eine sei *nicht* in der andern enthalten. Die nothwendige Verknüpfung beider kann hier nur darin bestehen, daß mit der einen Vorstellung auch die andere gesetzt werden muß. Wenn A ist, so ist eben deshalb auch B. Hier sind die beiden Vorstellungen verknüpft als Ursache und Wirkung, also durch den Begriff der Causalität. Verschiedene Vorstellungen können durch unsere Einbildungskraft verbunden, oder, wie man zu sagen pflegt, associirt werden, wenn uns bei der einen Vorstellung die andere gleichsam unwillkürlich einfällt. So macht die Aehnlichkeit der Dinge, ihre Nachbarschaft in Raum und Zeit, daß sich die so ähnlichen oder benachbarten Vorstellungen gleichsam anziehen und wie von selbst in unserer Einbildungskraft eine Verbindung eingehen. Indessen eine solche Ideenassociation ist weit entfernt, für eine nothwendige Verknüpfung zu gelten. Nur in *einem* Falle gilt sie als nothwendig: wenn die eine Vorstellung als die Folge oder Wirkung der andern angesehen wird. Nothwendig verknüpft erscheinen verschiedene Vorstellungen *allein durch den Begriff der Causalität*.

2. Nothwendigkeit empirischer Urtheile. Causalität.

Giebt es also eine Erkenntniß verschiedener Vorstellungen, so ist dieselbe nur möglich durch die Causalverknüpfung. Verschiedene Vorstellungen bedeuten hier so viel als verschiedene Thatsachen. Die Erkenntniß der Thatsachen ist Erfahrung. Also ist nur dann eine Erfahrungswissenschaft möglich, wenn

die Cauſalverknüpfung nothwendig iſt. Und da überhaupt jenſeits der gegebenen (ſinnlichen) Thatſachen keine Erkenntniß denkbar iſt, ſo iſt außer der Mathematik keine andere Wiſſenſchaft möglich als durch Erfahrung.

So zieht ſich Hume's ganze Unterſuchung in die Frage zuſammen: *Iſt die Cauſalität eine nothwendige Verknüpfung?* Verſchiedene Vorſtellungen ſind niemals die eine in der andern enthalten. Alſo kann nie die eine aus der andern gefolgert oder, was dasſelbe heißt, ſie können nie durch Analyſe verknüpft werden. Das Erfahrungsurtheil iſt mithin in keinem Fall analytiſch. So unterſcheidet es ſich ſeiner Entſtehung nach vollkommen vom mathematiſchen Urtheil. Nennen wir die Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen Syntheſe, ſo läßt ſich der obige Unterſchied dahin beſtimmen: das mathematiſche Urtheil iſt analytiſch, das empiriſche iſt ſynthetiſch. Alſo iſt die Frage nach der Nothwendigkeit der Cauſalverknüpfung in Hume's Verſtande vollkommen gleichbedeutend mit der Frage: *giebt es ſynthetiſche (empiriſche) Urtheile, die nothwendig ſind?*

Nothwendig iſt nach Hume Alles, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Nothwendig ſind daher ſolche Urtheile, die jeden Widerſpruch ausſchließen, wogegen es keine negativen Inſtanzen giebt. Widerſpruchslos iſt nur der Satz der Identität $A = A$, überhaupt alle Urtheile, die den Charakter der logiſchen Gleichung haben. Nothwendig ſind die mathematiſchen und rein logiſchen Urtheile, überhaupt die analytiſchen, zu denen nichts weiter gehört als die Vernunfteinſicht in eine gegebene Vorſtellung. Keine noch ſo genaue Vernunfteinſicht kann in einer gegebenen Vorſtellung mehr finden als in ihr liegt, ſie kann in A niemals B entdecken, alſo auch nicht die Kraft, womit A auf B einwirkt: alſo nicht, daß A Urſache oder Kraft iſt.

Es iſt mithin durch bloße Vernunfteinſicht ſchlechterdings unbegreiflich, daß etwas Urſache oder

Kraft ſein kann; es iſt alſo durch bloße Vernunft unmöglich, verſchiedene Vorſtellungen in nothwendiger Weiſe zu verknüpfen. Die bloße Vernunft reicht nur ſo weit als die nothwendigen Urtheile, ſie iſt eingeſchränkt auf die analytiſchen; ſie kann analytiſch urtheilen, aber auch nur analytiſch, niemals ſynthetiſch. Hume muß daher die von ihm aufgeworfene Frage zunächſt dahin entſcheiden; es giebt keine ſynthetiſche (empiriſche) Urtheile, die ſtrenge, demonſtrative, vernunftgemäße Nothwendigkeit haben. Nothwendig oder a priori gültig ſind nur die mathematiſchen, nie die empiriſchen Erkenntniſſe.

3. Das Problem der Cauſalität.

Aber die Cauſalverknüpfung der Thatſachen gilt uns als eine nothwendige. Woher dieſe Geltung, dieſer unwillkürliche Schein einer Nothwendigkeit, die keinen wirklichen Grund hat? Es handelt ſich darum, dieſe Verknüpfung, d. h. unſere empiriſche Erkenntniß, zu erklären. Aus der bloßen Vernunft kann ſie nicht erklärt werden. Aus der reinen Vernunft folgt nie, daß etwas Urſache oder Kraft iſt, die Anderes bewirkt. Was wir aus der Vernunft niemals ſchöpfen können, ſchöpfen wir vielleicht aus der Erfahrung. Was a priori nie gegeben iſt, das iſt uns vielleicht a posteriori gegeben. Da ſich der Begriff Kraft, Urſache, Cauſalität nicht als Vernunftbegriff rechtfertigt, ſo iſt er vielleicht ein Erfahrungsbegriff. Daß er in der That dieſer letztere ſei, daran hatte vor Hume kein Erfahrungsphiloſoph gezweifelt, wie kein Metaphyſiker angeſtanden hatte, den Satz des Grundes für ein natürliches Axiom zu erklären.

Hume zuerſt unterwirft den Begriff der Cauſalität einer genauen Unterſuchung. Was iſt uns von Außen gegeben? Wahrnehmbare Thatſachen, Eindrücke, nichts weiter. Eindrücke ſind gegeben, einzelne, niemals deren Verknüpfung. Wir ſehen Blitz und hören Donner, aber weder ſehen noch hören wir im Blitz

die Urſache des Donners. Urſache iſt kein Eindruck, alſo kein Erfahrungsbegriff. In dieſem Punkte hatte ſelbſt Locke noch oberflächlich genug gedacht, um ſich zu täuſchen. Er meinte, die Cauſalität ſei wahrnehmbar, mit den Thatſachen ſei auch deren Verknüpfung von Außen gegeben. Hume erſt vernichtete dieſen Schein. Der Begriff der Cauſalität iſt unmöglich durch die Vernunft; er iſt eben ſo unmöglich durch die Erfahrung. Und doch iſt dieſer Begriff ein weſentlicher Factor aller wiſſenſchaftlichen Erfahrungsurtheile. Zum erſtenmale entdeckt die Philoſophie in Hume, daß dieſer ſo geläufige und ſo wichtige Begriff ein Problem in ſich ſchließt. In der Auflöſung dieſes Problems vollendet ſich Hume's Unterſuchung.

Was uns gegeben iſt, ſind Thatſachen, Eindrücke und deren zeitliche Aufeinanderfolge: erſt A, dann B. Gegeben iſt uns dieſes post hoc. In dem Erkenntnißurtheil heißt es: A, darum B. So wird aus dem gegebenen post hoc hier ein propter hoc. Wie iſt das möglich? In dieſer Frage liegt das ganze Problem: wie kann aus dem post hoc jemals ein propter hoc werden? Außer uns geſchieht dieſe Verwandlung nicht: alſo geſchieht ſie in und durch uns. Durch unſere Vernunft iſt ſie unmöglich: alſo welches menſchliche Vermögen verwandelt das post hoc in ein propter hoc, die Succeſſion in Cauſalität? Wie kommt die menſchliche Natur dazu, als ein propter hoc vorzuſtellen, was ihr nur als ein post hoc gegeben iſt? So ſteht die Frage und, wie ſie ſteht, iſt folgende Löſung die einzig mögliche. Wenn zwei Thatſachen, ſo oft ſie uns erſcheinen, allemal die eine der andern folgt, wenn ſich dieſe Aufeinanderfolge oft wiederholt, ſo gewöhnt ſich nach und nach unſere Einbildungskraft daran, die beiden Vorſtellungen zu verknüpfen, unter dem erſten Eindruck ſchon den zweiten zu erwarten. Es iſt die beharrliche Verbindung, welche den Schein einer nothwendigen annimmt. Es iſt unſere Gewohnheit, welche dieſen

Schein verurſacht. Dieſelben Thatſachen kehren uns in derſelben Folge wieder, ſo oft, daß ſich mit den Eindrücken auch deren Aufeinanderfolge der menſchlichen Natur unwillkürlich einprägt, daß dieſe Succeſſion ſelbſt Eindruck wird: unter dieſem (nicht gegebenen, ſondern gewordenen) Eindruck glauben wir, daß jene Aufeinanderfolge immer ſtattfinden werde, daß ſie ſtattfinden müſſe; wir halten ſie ſomit für nothwendig, und ſtellen die eine Thatſache vor als die Urſache der andern. Alſo nicht begriffen wird die Cauſalverknüpfung, ſondern geglaubt. Dieſer Glaube beruht auf einer Gewohnheit, die allmälig entſteht durch eine oft wiederholte Erfahrung. So erklärt ſich der Begriff der Cauſalität. Cauſalität iſt nichts anderes als gewohnte Succeſſion; das propter hoc iſt nichts anderes als ein gewohntes (oft wiederholtes) post hoc. Die nothwendige Verknüpfung verſchiedener Thatſachen iſt kein Vernunftbegriff, ſie iſt ſtreng genommen auch kein Erfahrungsbegriff, ſie iſt ein Erfahrungsglaube oder Gewohnheit. Dieſer Glaube iſt der letzte Grund unſerer wiſſenſchaftlichen Erfahrungsurtheile, unſerer empiriſchen Erkenntniſſe; ſie haben eine nur ſubjective Gewißheit, ſie ſind nicht, ſondern ſcheinen uns nur nothwendig, ihre Nothwendigkeit iſt nicht gegeben, ſondern (durch uns) gemacht, ihre Wahrheit iſt nicht bewieſen, ſondern geglaubt. Wenn alles wahre Erkennen, wie Bacon geſagt hatte, ein Erkennen durch Gründe iſt,* ſo giebt es in der menſchlichen Erfahrung keine Erkenntniß. In dieſer Einſicht beſteht Hume's Skepticismus.

V. Hume's Skepticismus als Durchgangspunkt zwiſchen der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie.

Wir haben gefliſſentlich die Standpunkte der engliſchen Philoſophie, zuletzt den hume'ſchen, in dieſer Ausführlichkeit vorausgeſchickt, weil in der Folge Vergleichungen nöthig ſind

* Recte ponitur: vere scire esse per causas scire. N. O. Lb. II. Aph. 2.

zwiſchen Kant auf der einen und Hume, Berkeley, Locke auf der andern Seite, und weil ſehr viel darauf ankommt, gerade dieſen Unterſchied zwiſchen Kant und ſeinen engliſchen Vorgängern auf das klarſte zu begreifen. Denn die Einen haben Kant mit Hume, Andere mit Berkeley, Andere mit Locke verwechſelt. Und das hat ſehr viel dazu beigetragen, das Verſtändniß und die Auffaſſung der kritiſchen Philoſophie zu verwirren.

In manchen hervorſpringenden Punkten ſind die Sätze der engliſchen Philoſophen den kantiſchen ſcheinbar ſo ähnlich, daß dieſer Schein leicht verführen kann, ſich über den Unterſchied der kritiſchen und engliſchen Philoſophie zu täuſchen. Daß es keine Erkenntniß gibt vom Weſen der Dinge, keine Metaphyſik des Ueberſinnlichen: in dieſem Satze, obenweggenommen, finden wir Kant einverſtanden mit Locke. Daß es nur eine Erkenntniß gibt der Erſcheinungen, die nichts anderes ſind als unſere Vorſtellungen: in dieſer Erklärung macht Kant gemeinſchaftliche Sache mit Berkeley. Hume unterſchied die Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche. Eben dieſer Unterſchied bildet den erſten Zug der kritiſchen Philoſophie. Daß alle Erfahrungsurtheile, weil ſie verſchiedene Vorſtellungen verknüpfen, ſynthetiſche ſind, wird auf gleiche Weiſe von Hume und Kant behauptet. Auch daß dieſe Verknüpfung nicht von Außen, ſondern durch uns gegeben [illegible] daß ſie ihren Urſprung in der menſchlichen Natur hat. Bis hierher ſtimmen Hume und Kant überein. Von hier beginnen die Differenzen, die weit mächtiger ſind, als alle jene Uebereinſtimmungen, die wir nur hervorheben, um augenfällig zu machen, wie weit die engliſche Philoſophie, namentlich in Hume, der kantiſchen vorgearbeitet hatte.

Vergleichen wir, nach rückwärts gewendet, Hume's ſkeptiſche Philoſophie mit der dogmatiſchen, ſo liegt ihr entſcheidendes Gegengewicht weniger in der Auflöſung als in der Aufſtellung des Problems. Die Dogmatiker haben die Möglichkeit einer

Erkenntniß der Dinge vorausgeſetzt. Hume hat dieſe Vorausſetzung unterſucht und widerlegt in ihrer doppelten Geſtalt. Er hat gezeigt, wie alle Erkenntniß in einer nothwendigen Verknüpfung verſchiedenartiger Vorſtellungen, und dieſe Verknüpfung in der Cauſalität beſteht: daß daher mit der Cauſalität die menſchliche Erkenntniß ſteht und fällt. Hier trifft er den Dogmatismus im Ganzen. Bei den Metaphyſikern gilt der Satz des Grundes als ein natürliches Axiom, ein urſprüngliches Denkgeſetz, ein Vernunftdogma; bei den Realiſten gilt er für ein Erfahrungsdogma. Jene wollen den Begriff der Urſache aus der Vernunft, dieſe aus der Erfahrung geſchöpft haben. Hume beweiſt auf beiden Seiten das Gegentheil: die Cauſalität iſt kein Vernunftbegriff, damit fällt der dogmatiſche Idealismus; ſie iſt eben ſo wenig ein Erfahrungsbegriff, damit fällt der dogmatiſche Realismus; ſie iſt Erfahrungsglaube, darauf gründet ſich der Skepticismus. Der antidogmatiſche Schwerpunkt liegt in der verneinenden Erklärung, in dem, was bewieſenermaßen die Cauſalität *nicht* iſt: es iſt unmöglich, durch bloße Vernunft oder bloße Erfahrung zu begreifen, wie etwas Urſach oder Kraft ſein könne, die Anderes bewirkt. Halten wir dieſen Punkt feſt im Auge. Wir werden dieſem Punkte genau in dieſer Faſſung wiederbegegnen in dem philoſophiſchen Entwicklungsgange Kant's, und zwar in dem Moment, wo Kant den Uebergang macht von der dogmatiſchen zur kritiſchen Philoſophie. Sobald ihm deutlich wird, daß der Begriff der Urſach nicht ohne Weiteres gilt, ſobald er die Schwierigkeit in dieſem Begriff einſieht, hört er auf, ein dogmatiſcher Philoſoph zu ſein, neigt ſich einen Augenblick dem Skepticismus zu, ſtimmt in dieſem Durchgangspunkt mit Hume's Denkweiſe völlig überein, bis er ſie bald darauf völlig überwindet und ſeinen eigenen neuen Geſichtspunkt gewinnt in gleicher Höhe über der dogmatiſchen und ſkeptiſchen Richtung.

Drittes Capitel.

Kant's Leben und Charakter.

Bevor wir auf den wiſſenſchaftlichen Entwicklungsgang des Philoſophen eingehen, worin allmälig die kritiſche Epoche heranreift, wollen wir den Mann ſelbſt nach ſeinen Lebensſchickſalen und in ſeiner Charaktereigenthümlichkeit kennen lernen, ſo weit es möglich iſt, aus den ſpärlichen Quellen, die uns gegeben ſind, das Bild ſeiner Perſönlichkeit zu ſchöpfen. Unter dieſen Quellen ſind die wichtigſten und ergiebigſten jene wenigen, dem Umfange nach geringen Berichte, die in dem Todesjahre Kant's erſchienen und von Männern niedergeſchrieben ſind, die aus eigener Anſchauung, zum Theil aus vieljährigem Umgange, den Philoſophen ſelbſt kannten. Sie gehörten unter ſeine Schüler, die wenigen, die ihm näher ſtehen durften, und die er ſpäter in den Kreis ſeiner Hausfreunde aufnahm. Einer von dieſen Berichten iſt durch einen beſondern Umſtand begünſtigt. Borowski, einer der frühſten täglichen Schüler Kant's, hatte im Jahre 1792 eine Lebensſkizze ſeines Lehrers entworfen, die er in der Königsberger deutſchen Geſellſchaft vorleſen wollte. Natürlich theilte er vorher dieſen ſeinen Aufſatz Kant mit und bat um deſſen Einwilligung und prüfende Durchſicht. Und hierbei war es ganz charakteriſtiſch, daß Kant die Durchſicht zwar freundlich gewährte, ſich aber ernſtlich verbat, daß vor ſeinem Tode irgend

ein öffentlicher Gebrauch von der Lebensſkizze gemacht werde, ſelbſt die Vorleſung derſelben in der Königsberger Geſellſchaft möge ihm der Verfaſſer erſparen. Er ſchickte die Arbeit mit Randbemerkungen von ſeiner Hand zurück und ſagte in dem Begleitſchreiben ebenſo beſcheiden als umſichtig, daß er ſich die zugedachte Ehre verbitten möchte, weil er Alles, das einem Pomp ähnlich ſehe, aus natürlicher Abneigung vermeide, zum Theil auch weil der Lobredner gemeiniglich den Tadler aufſuche. Das ſagte Kant in einer Zeit, wo ſein Ruhm bereits unerſchütterlich feſt ſtand. Borowski's Skizze reicht nur bis zum Jahr 1792, ſie iſt unvollſtändig, dürftig und in der Auffaſſung des Philoſophen bei aller Freigebigkeit im Lob kurzſichtig im Urtheil. Doch behält ſie ihren Werth in dem glücklichen Umſtand, daß ſie Kant ſelbſt geleſen und mit der Feder in der Hand geprüft hat.* Die beiden andern Berichte, mit Borowski's Schrift in demſelben Jahre erſchienen, ergänzen die letztere. Jachmann war Kant's Schüler und Amanuenſis während der berühmteſten Lebensperiode des Philoſophen, von 1784 bis 1794, alſo in den Jahren, wo Kant ſein ſchon begründetes Lehrgebäude in allen Theilen ausführte. Die Briefe, welche Jachmann unmittelbar nach dem Tode Kant's herausgab, ſind weniger eine Biographie als eine Charakteriſtik. Endlich die letzten Lebensjahre Kant's ſchildert uns Waſianski, der 1773 Kant's Zuhörer, ſpäter ſein Amanuenſis war, ſeit 1790 zu ſeinen Hausfreunden gehörte und in den letzten Jahren, als die Altersſchwäche den Philoſophen übermannt hatte, deſſen ſämmtliche Angelegenheit beſorgte.**

* Darſtellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's von L. C. Borowski. 1804.

** Immanuel Kant geſchildert in Briefen an einen Freund, von R. B. Jachmann. 1804. Immanuel Kant in ſeinen letzten Lebensjahren, von Waſianski. 1804.

Die vollständigsten Nachrichten von dem Leben Kant's giebt Schubert in seiner Biographie.*

I. Charakter und Zeitalter Kant's.

Das Leben Kant's hat nichts nach Außen Glänzendes, ausgenommen den Ruhm, den er nicht suchte, aber bei der Bedeutung seines Werks nicht vermeiden konnte und noch selbst im größten Umfange erlebte. Vielleicht ist niemals mit einem größeren Namen ein einfacheres Leben in bescheidener Stille verbunden gewesen. Unter den Philosophen der neuen Zeit war ihm die schwierigste Aufgabe zugefallen; wenn wir die Kräfte der Denker nach dem Maße der Gründlichkeit und Schärfe messen, so war er ohne Zweifel unter allen der bedeutendste. Mit dieser geistigen weittragenden Größe, mit dieser Ruhmeshöhe, bildet das Leben Kant's durch seine stille Ebenmäßigkeit einen wohlthuenden Contrast. Diesem Leben fehlt alle jene Großartigkeit, welche die Phantasie und den Blick der Menge anzieht: sowohl die Größe, welche der Schein, als die, welche das Schicksal giebt. Es ist nicht uninteressant, in dieser Rücksicht das Leben Kant's mit dem seiner Vorgänger zu vergleichen. Welcher Contrast zwischen Kant und Bacon! Die höchsten Würden des Staats, Ehren und Reichthümer vereinigt dieser erste Begründer der neuern Philosophie mit einer begehrlichen Liebe zum Schein, einer Prunk- und Gewinnsucht, die den Lordkanzler von England bis zur äußersten Unehrlichkeit verführen und einem schimpflichen Richterspruch preisgeben. Kant, der nie mehr als ein akademischer Professor sein wollte, war in seiner Denk- und Handlungsweise die Einfachheit und Redlichkeit

* J. Kant's Biographie, zum großen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt von Fr. W. Schubert. 1842. Ausgb. Rosenkranz u. Schubert. Bd. XI., Abth. 2.

ſelbſt. Sein Leben hat nichts von jenen wilden Gegenſätzen, in denen ſich die Jugend des Carteſius herumwirft: es iſt unbewegt von jenem Drange nach Außen, jener ungeſtümen Wander- und Reiſeluſt, die das Leben des franzöſiſchen Philoſophen bis zur Abentheuerlichkeit zerſtreuen. In ſich geſammelt und zuſammengehalten ſchreitet das Leben Kant's langſam und ſicher vorwärts mit einer vollkommenen Regelmäßigkeit, in einer zunehmenden Concentration und Selbſtvertiefung. Dieſer Charakter iſt in allen ſeinen Zügen darauf angelegt, in ſich ſelbſt und nur in ſich ſeinen Mittelpunkt zu finden. Und eben ein ſolcher Charakter war es, den die Philoſophie der Selbſterkenntniß bedurfte. Und wie ſich der Geiſt dieſes Mannes unverrückt auf den einen Punkt richtet, den er nicht außer ſich ſuchen kann, ſo ſtellt ſich dieſes concentrirte Leben auch äußerlich, ich möchte ſagen örtlich, dar. Es haftet gleichſam an der Scholle. In dieſer Rückſicht läßt ſich Kant mit Sokrates vergleichen, den die Selbſtvertiefung in Athen feſthielt. Kant iſt beinahe achtzig Jahre geworden und hat ſeine Heimathsprovinz niemals, ſeine Vaterſtadt nur für die Zeit verlaſſen, wo er Hauslehrer war. Dieſes dem philoſophiſchen Nachdenken allein gewidmete Leben ließe ſich Spinoza an die Seite ſtellen, aber es fehlen ihm jene heftigen und furchtbaren Verfolgungen, die das Leben des verſtoßenen Juden vollkommen vereinſamt und ihm für alle Zeiten den Stempel tragiſcher Größe aufgeprägt haben. Freilich ſind auch in Kant's Leben die Gegenſätze und Verfolgungen nicht ausgeblieben; aber ſie kamen ſpät, ſie waren im Grunde genommen bei aller ſchlimmen Abſicht ſchwach, ſie konnten weder das ſchon vollendete Werk ſtören, noch deſſen Urheber ernſtlich gefährden; es war eine widerwärtige Erfahrung, die ſehr bald durch eine günſtige Schickſalswendung aufgehoben wurde und ihre ſchlimmſten Folgen ihren Urhebern ſelbſt zurückließ. Und verglichen endlich mit dem größten deutſchen Philoſophen, der

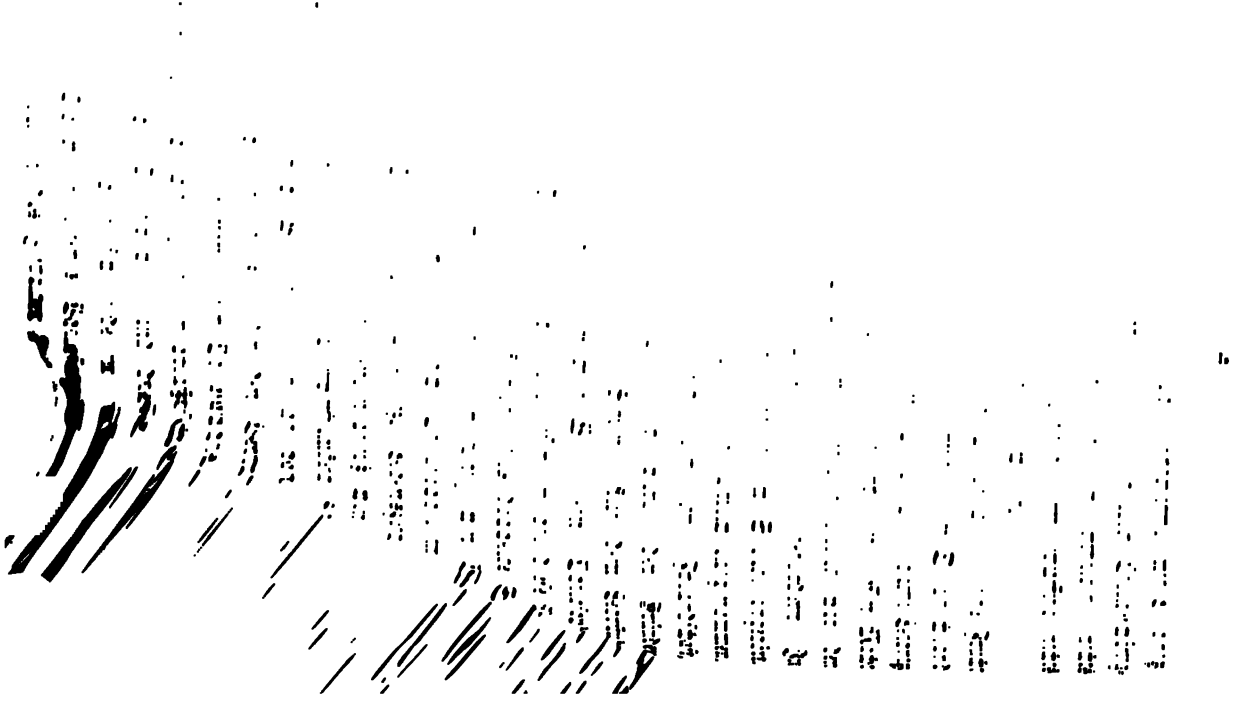
dem Begründer der kritiſchen Philoſophie voranging, mit Leibnitz, ſo hat das Leben Kant's nichts von der genialen Vielgeſchäftigkeit, die Leibnitz nach allen Richtungen hin entfaltete, nichts von dem Glanze äußerer Ehre, die Leibnitz gern empfing, nichts von dem Ehrgeize, der ſolchem Glanze nachgeht.

Mit Leibnitz hatte ſich die neuere Philoſophie, eine Frucht des proteſtantiſchen Geiſtes deutſchen Urſprungs, in Deutſchland einheimiſch gemacht. Und dieſe deutſche Philoſophie hatte Leibnitz in ſeiner Perſon bereits dem Staate zugeführt, in deſſen Macht und Beruf es ſeit dem Weſtphäliſchen Frieden gelegt war, den deutſchen Proteſtantismus zu ſchützen und zu befördern. In einem gewiſſen Sinn hatte Leibnitz ſelbſt dieſem Staate angehört. Er fand ſich an dem preußiſchen Königshofe gaſtlich aufgenommen, die erſte Königin Preußens ſchenkte ihm ihre Freundſchaft, ſeinen Vorträgen ihre Theilnahme; er wurde der Gründer der wiſſenſchaftlichen Akademie von Berlin. Auf dem Lehrſtuhl einer preußiſchen Univerſität entwickelte Wolf ſeine Philoſophie, die erſte, welche Deutſch ſprach. Und hier erlebte dieſe Philoſophie der deutſchen Verſtandesaufklärung das doppelte Schickſal einer königlichen Vertreibung und einer königlichen Wiederherſtellung. Mit Kant rückt die deutſche Philoſophie in den Kern der preußiſchen Staaten. Leibnitzens letzte Lebenszeit ſonnte ſich noch in dem Glanze des eben aufgehenden preußiſchen Königthums. Wolf's aufſteigende bedeutende Lehrwirkſamkeit fällt unter die Regierung Friedrich Wilhelm I., der ihn von Halle vertreibt. Unter Friedrich dem Großen, der den Vertriebenen zurückruft, ſinkt allmälig das Geſtirn dieſer Philoſophie. Kant's Leben erſtreckt ſich durch achtzig Jahre der preußiſchen Geſchichte, er erlebt einen vierfachen Thronwechſel, und dieſe ſo verſchiedenen Regierungszeitalter bezeichnen ſich, jede in ihrer Art, in dem Leben und den Schickſalen unſeres Philoſophen. Seine Jugend und Erziehung fällt in das Zeitalter Friedrich Wilhelm's I.; ſie iſt

ganz in jenem haushälterischen und strengen Geiste bürgerlicher Zucht und Ordnung gehalten, der damals vom Throne aus die bürgerlichen Classen durchdrang. Der Pietismus selbst, der den Philosophen Wolf aus Halle vertrieben, hatte in Königsberg eine Pflanzschule gefunden, deren Zögling Kant wurde. In demselben Jahre, wo Friedrich II. den Thron besteigt, Wolf nach Halle zurückkehrt, bezieht Kant die Universität. Seine akademische Laufbahn, seine aufsteigende philosophische Entwicklung und Wirksamkeit, die kritische Epoche selbst, gehören dem Zeitalter des großen Königs an und bilden in dem Gemälde dieses Zeitalters einen der wichtigsten und glänzendsten Züge. Dem äußern Fortkommen Kant's auf seiner akademischen Laufbahn tritt zuerst der siebenjährige Krieg hemmend in den Weg. In der folgenden Friedenszeit reifen die ersten Früchte der kritischen Philosophie. Das Werk steht in seinen Hauptgrundlagen fest, als das Zeitalter Friedrich's endet. Unter dem folgenden Könige, den die Feinde der Aufklärung erobern, erfolgt — ein Zeichen jener Zeit! — der gegen Kant gerichtete Angriff, der das vollendete Werk nicht mehr hindert, aber dessen Urheber bedrückt, der schon die ehrwürdige Last von siebzig Jahren trägt. Doch ist es dem Greise vergönnt, noch einmal aufzuathmen unter der bessern Zeit Friedrich Wilhelm's des Dritten.

II. Erziehung.

Immanuel Kant wurde den 22. April 1724 zu Königsberg geboren als das vierte Kind einer braven Handwerkerfamilie in mäßigen, aber nicht gerade armen Vermögensumständen. Seine Voreltern stammten aus Schottland, und so ist Kant durch eine Art volksthümlicher Verwandtschaft mit David Hume verbunden, von dem er als Philosoph in erster Linie herrührt. Der Vater, seines Zeichens ein Sattler, führte noch in seinem Namen die schottische Schreibart Cant, erst unser Philosoph änderte zeitig



den Anfangsbuchstaben, um die falsche Aussprache des Namens (Zant) zu vermeiden. Wie es bei außerordentlichen Menschen oft der Fall ist, daß sie den stärksten und nachhaltigsten Einfluß von der mütterlichen Seite empfangen, so fühlte sich auch Kant besonders zu seiner Mutter hingezogen, die auf seine Kindheit den mächtigsten Einfluß ausübte, sich auch dieses Kindes, wie es scheint, mit einer gewissen Vorliebe annahm. Selbst die Gesichtszüge will Kant von der Mutter geerbt haben, und noch in der spätesten Zeit sprach er oft mit tiefer Rührung von seiner vortrefflichen Mutter. „Ich werde meine Mutter nie vergessen," so äußerte er sich im vertraulichen Freundesgespräch, „denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt."

Beide Eltern, besonders aber die Mutter, waren in ehrlicher, schlichter und durchaus frommer Weise dem damals herrschenden Pietismus ergeben, den man sich nicht nach der Art des heutigen oder gestrigen vorstellen muß. Selbst im Gegensatz gegen den starren Buchstabenglauben, suchte jener Pietismus das menschliche Heil nicht in dem äußeren Bekenntniß, sondern in der Herzenserweckung und in der innern Reinheit und Frömmigkeit der Gesinnung. In dieser Richtung, die natürlich die Glaubensstrenge nicht ausschloß, wirkte damals in Königsberg mit besonderem Ansehen Dr. Franz Albert Schultz, der 1731 als Prediger und Consistorialrath nach Königsberg gekommen war, das Jahr darauf Professor der Theologie wurde und im folgenden Jahre die Leitung der Friedrichsschule (collegium Fridericianum) übernahm. Er hat auf das ganze preußische Schulwesen im Sinne des damaligen Königs einen nachhaltigen Einfluß geübt. Zu diesem Manne hegte Kant's Mutter ein besonderes Vertrauen. Ihn frug sie wegen der Erziehung des Sohnes um

Rath, und ſie befolgte den gegebenen Rath um ſo lieber, als ihr Schultz für den Sohn die theologiſche Laufbahn empfahl. So wurde der zehnjährige Knabe dem collegium Fridericianum übergeben, das eben unter die Leitung ſeines Gönners geſtellt war, übrigens ſchon ſeit ſeiner Stiftung im Geiſte des Pietismus verwaltet wurde.

Ein eigenthümliches Schickſal hat die bahnbrechenden Köpfe der neueren Philoſophie von den Mächten erziehen laſſen, die ſie ſpäter in dem entſchiedenſten Gegenſatze bekämpfen: Bacon von Scholaſtikern, Carteſius von Jeſuiten, Spinoza von Rabbinen, Kant von Pietiſten! Indeſſen hat Kant unter den Einflüſſen der pietiſtiſchen Erziehungsweiſe nicht gelitten, das enge Weſen der ſpezifiſchen Frömmelei blieb ihm fremd und konnte ſchon in dem unmündigen Schüler keine Wurzel faſſen. Was der Pietismus Ungeſundes und Verkehrtes hat und Schwächeren mitzutheilen pflegt, das fand in Kant keinerlei empfänglichen Sinn. In einer Rückſicht wirkte der fromme Geiſt des Pietismus fruchtbar auf ſein Gemüth, nämlich in der moraliſchen Strenge der Geſinnung und in der Gewiſſenszucht, die er verlangte und ausübte. Auch hat Kant niemals die Dankbarkeit verleugnet, die er von Seiten der moraliſchen Kräftigung dem Pietismus ſchuldig war. War doch die vollkommene und ſtrengſte Lauterkeit der Geſinnung ſpäter ſelbſt das Ziel, und zwar das höchſte und einzige, dem er in ſeiner philoſophiſchen Sittenlehre folgte. Die Anlage zum ſittlichen Rigorismus in Kant iſt von der pietiſtiſchen Zucht ohne Zweifel mitgenährt und begünſtigt worden. Schultz ſelbſt vereinigte in ſeiner Perſon den engen Geiſt des Pietismus mit dem ſtreng moraliſchen, gewiſſenhaften, menſchenfreundlichen Charakter, er nahm ſich des anvertrauten Zöglings mit Fürſorge an und war Kant und deſſen Eltern ein väterlicher Freund und Wohlthäter. Kant gedachte ſeiner bis in das ſpäteſte Alter mit wärmſter Dankbarkeit, und

es gehörte zu ſeinen Lieblingswünſchen, dem Lehrer und Wohlthäter ſeiner Jugend ein öffentliches Denkmal der Pietät zu hinterlaſſen.

Von ſeiner ſiebenjährigen Schulzeit (1733 — 1740) läßt ſich wenig Bemerkenswerthes berichten. Er war ganz das Gegentheil eines frühreifen Genies. Die Schule war der Schauplatz nicht, auf dem ſeine Fähigkeiten und außerordentlichen Geiſteskräfte ſich ſchon glänzend und in erſtaunlicher Weiſe offenbaren konnten. Von Haus aus ein ſchwächlicher Knabe, von zartem, unkräftigem Körperbau, mit einer platten, eingebogenen Bruſt und von einer etwas ſchiefen Haltung, mußte ſich Kant erſt durch einen ſtarken Aufwand der Willenskraft das tüchtige Selbſtgefühl und die geiſtige Spannkraft gewinnen. Beſonders waren es zwei Hinderniſſe, mit denen er zu kämpfen hatte und die mit ſeiner körperlichen Verfaſſung zuſammenhingen: die Schüchternheit und die Vergeßlichkeit, zwei Mängel, die ſchon genug ſind, um die Talente eines Knaben zu verbergen. Bis auf einen gewiſſen Grad iſt Kant dieſe ihm angeborene Schüchternheit nie losgeworden. Sie wurde zugleich durch ſeine Beſcheidenheit unterſtützt. Daneben zeigte er ſchon früh Züge ſchneller Geiſtesgegenwart, die ihm bei den kleinen Gefahren, wie ſie Knaben zu begegnen pflegen, zu Gute kam. Er war ſchüchtern, nicht furchtſam. Man konnte ſchon ſehen, daß er Willenskraft und Verſtand genug hatte, um jene läſtigen Hinderniſſe zu bezwingen, womit die Natur ihm in den Weg trat. Je weiter er auf der Bahn der Schule vorwärts ſchritt, um ſo bemerkbarer wurden auch ſeine Fähigkeiten, mit denen der Eifer im Lernen Hand in Hand ging. Was den Unterricht ſelbſt betrifft, ſo war dieſer in den claſſiſchen Objecten, namentlich im Lateiniſchen durch Heydenreich am beſten, — dagegen in der Mathematik und Philoſophie ſehr kümmerlich beſtellt. So kam es, daß ſich Kant damals mit Vorliebe den claſſiſchen

Studien zuwendete, und von dem künftigen Philoſophen auf der Schule nichts wahrzunehmen war. Beſonders wurden die römiſchen Schriftſteller eifrig geleſen und daran ſowohl der Stil als das Gedächtniß geübt. Er lernte das Latein richtig und mit Leichtigkeit ſchreiben, ſo daß er ſpäter auch die ſpröden Materien der Metaphyſik in einem geübten Schullatein wohl auszudrücken verſtand; ſein Gedächtniß war in die römiſchen Poeten ſo eingelebt, daß er bis in ſein Alter ihre vorzüglichſten Stellen, namentlich des Lucretius Gedicht von der Natur der Dinge, auswendig wußte. Damals war Kant entſchloſſen, ſich ganz der Philologie zu widmen. Schon ſah er ſich im Geiſte als künftigen Philologen, der lateiniſche Bücher ſchreibt und auf deren Titel den Namen „Cantius“ ſetzt. In dieſem Eifer für die römiſchen Schriftſteller und in dieſen Plänen für den eigenen Lebensberuf traf Kant mit zweien ſeiner Mitſchüler zuſammen, deren einer in der That dieſen Jugendgedanken auf eine weltkundige Weiſe erfüllt hat: das war David Ruhnken aus Stolpe, der als „Ruhnkenius“ in der philologiſchen Welt einen berühmten Namen erreichte. Der andere war Martin Kunde aus Königsberg, deſſen Talente von der Noth des Lebens niedergehalten, in einer kleinen Lebensſtellung verkümmerten; er ſtarb als Rector der Schule zu Raſtenburg. Die drei Jünglinge wetteiferten im Studium der Philologie, laſen zuſammen ihre Lieblingsſchriftſteller und machten gemeinſchaftlich ihre Pläne für die Zukunft. Seitdem waren viele Jahre vergangen, Ruhnken und Kant waren beide berühmte akademiſche Lehrer geworden, der eine in Leiden, der andere in Königsberg. Da ſchrieb Ruhnken im Jahr 1771 an Kant und erinnerte den alten Freund in einer claſſiſchen Epiſtel an die gemeinſchaftliche Jugendzeit auf dem collegium Fridericianum. Von dem Philoſophen Kant wußte Ruhnken damals nicht mehr, als er von Hörenſagen und hie und da aus Recenſionen über deſſen Schriften

erfahren hatte; eine dieſer Schriften hatte ihm der Zufall ſelbſt zugeführt. Er wußte ſoviel, daß Kant es mit der engliſchen Philoſophie halte und auf deren Unterſuchungen den größten Werth lege. Er bittet Kant, ſeine Bücher lateiniſch zu ſchreiben, damit auch die Holländer und Engländer ſie leſen können; es müſſe ihm leicht werden, da er ja von der Schule her vortrefflich ſich auf das Lateinſchreiben verſtehe. Ueberhaupt muß Kant, als er mit Ruhnken die oberſte Claſſe beſuchte, unter die beſten Schüler gezählt haben. Wenigſtens als ſolcher iſt er dem Freunde im Gedächtniß, der von ihm ſchreibt: „erat tum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes praedicarent, posse te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id, quod in literis summum est, pervenire“ Die lateiniſche Rhetorik mag in dieſer Stelle jene Erwartungen vielleicht vergrößert haben. Die erſte Jugenderinnerung gleich im Anfang des Briefes gilt den pietiſtiſchen Lehrmeiſtern, deren Zucht in dem Andenken des claſſiſchen Philologen beinahe wie ein böſes Abentheuer erſcheint, das die beiden Freunde glücklich und zu ihrem Beſten beſtanden haben: „Anni triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur.“

Die philoſophiſchen und mathematiſchen Wiſſenſchaften hatten auf der Schule keinen Heydenreich gefunden. Der Unterricht in dieſen Fächern blieb ohne jede Wirkung. So oft Kant ſpäter an dieſe Lehrſtunden zurückdachte, kam er mit ſeinem Freund Kunde überein, daß ihre damaligen Lehrer auch nicht einen Funken Philoſophie in ihnen zur Flamme bringen, ſondern höchſtens ausblaſen konnten.

III. Univerſität. Die akademiſche Bildungszeit.

Gerade umgekehrt verhielt es ſich mit der Univerſität. Die Wiſſenſchaften, die auf dem Fridericianum am meiſten vernachläſſigt geweſen, fanden ſich auf der Univerſität mit den

beſten Lehrkräften ausgerüſtet. Philoſophie und Mathematik las der talentvolle, jugendliche Martin Knutzen, Phyſik Gottfried Teske. Hier ging unſerm Kant die neue Welt auf, die ſeine Heimath werden ſollte. Jener Funke in ihm, den die Schule nicht hatte erwecken können, entzündete ſich hier zur hellen Flamme, die ſpäter für die denkende Welt eine erleuchtende Sonne wurde. Den größten Einfluß auf Kant übte Knutzen, der ihn in das Studium der Mathematik und Philoſophie vollſtändig einführte, mit den Werken Newtons bekannt machte, und als Lehrer und Freund den Lernenden mit Rath und That unterſtützte.

Kant war urſprünglich bei der theologiſchen Facultät eingeſchrieben und ſchon auf der Schule für das theologiſche Fach beſtimmt worden. Er hatte die dahin gehörigen Vorleſungen, namentlich die dogmatiſchen bei Schultz ſeinem früheren Schuldirector, ſehr gewiſſenhaft gehört und ſich vollkommen angeeignet, auch ſchon in den Landkirchen der Nachbarſchaft einigemal gepredigt, alſo ſeine theologiſche Schule gemacht, als er ſich und ſeine Laufbahn von dieſem Berufe losſagte. Gründe verſchiedener Art mögen ihn dazu beſtimmt haben. Der mächtigſte Grund war ohne Zweifel ſeine entſchiedene Vorliebe für die philoſophiſchen und mathematiſchen Wiſſenſchaften; der zweite Grund, der gegen die Theologie wog, mochte in dieſer ſelbſt liegen, namentlich in der pietiſtiſchen Richtung, die ſie genommen, die ſich auf der Univerſität ſchlimmer entblößte als auf der Schule, widerwärtiger als Dogmatik denn als Moral und Disciplin war, und die dem künftigen Geiſtlichen als das Joch erſchien, unter welchem allein er in ein kirchliches Amt eintreten konnte. Man kann ſich vorſtellen, wie unerträglich ein ſolcher Gewiſſenszwang einem Kant ſein mußte, wie gern er deshalb, jenes Joch zu vermeiden, die Theologie aufgab. Als Theologe hatte Kant gehofft, in Königsberg eine Unterlehrerſtelle zu erhalten;

er wünſchte es, um in der Univerſitätsſtadt bleiben und ſeinen wiſſenſchaftlichen Intereſſen leben zu können. Solche Lehrerſtellen waren damals auf der theologiſchen Laufbahn gewöhnlich die erſten Stationen, die dem geiſtlichen Amte vorausgingen. Kant erhielt die Stelle nicht und wurde gegen einen ſehr unbedeutenden Mitbewerber um das ſehr unbedeutende Amt zurückgeſetzt. Dies mochte der letzte, praktiſche Grund ſein, der ihn für immer von der theologiſchen Bahn entfernte.

Nun konnte auch ſeines Bleibens in Königsberg nicht länger ſein. Das Wenige, das er ſich durch Privatunterricht verdient hatte und etwa verdienen konnte, reichte zu ſeinem Lebensunterhalte nicht aus, und da ſich jetzt durch den Tod ſeines Vaters (1746) die Vermögensumſtände Kant's noch verſchlimmert hatten, ſo blieb ihm nichts übrig, als Königsberg zu verlaſſen und als Hauslehrer ſeine äußere Lage ökonomiſch zu ſichern. In dieſer Stellung konnte er hoffen, ſo viel Zeit zu erübrigen, um ſeine wiſſenſchaftlichen Studien fortzuſetzen, daneben vielleicht ſo viel Geld zu ſparen, um ſpäter ſeinem eigentlichen Berufe zu leben. Sein Lebensziel war das akademiſche Lehramt. Um dieſe Laufbahn zu betreten, brauchte Kant neben der wiſſenſchaftlichen ganz beſonders eine ökonomiſche Vorbereitung, die vielleicht mehr Zeit als jene verlangte. Hatte er doch ſeine wiſſenſchaftliche Befähigung ſchon durch eine glänzende Leiſtung bewieſen. Im Wendepunkte nämlich ſeiner akademiſchen Lehrjahre und ſeines Hauslehrerlebens, gleichſam zum Abſchluß der akademiſchen Lebensperiode, ſchrieb er die erſte ſeiner Abhandlungen: „die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur," worin er eine ſchwierige und tiefgehende Streitfrage der Naturphiloſophie ſelbſtändig zu löſen unternahm. Die Schrift ließ er auf eigene Koſten drucken, unterſtützt durch einen ſeiner mütterlichen Verwandten. Auf den Inhalt dieſer Abhandlung laſſen wir uns hier nicht näher ein, da

wir an dieſer Stelle der äußern Lebensgeſchichte unſeres Philoſophen nachgehen und den folgenden Abſchnitten die innere Entwicklung desſelben in aller Ausführlichkeit vorbehalten. Jene Arbeit, womit er ſeinen erſten akademiſchen Lebenslauf abſchließt, iſt der erſte Schritt auf der neuen Laufbahn.

Neun Jahre lang (1746 bis 1755) war Kant Hauslehrer in drei verſchiedenen Familien, zuerſt bei einem reformirten Prediger in der Nähe von Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbeſitzer von Hülſen auf Arensdorf bei Mohrungen, zuletzt im Hauſe des Grafen Kayſerling zu Rautenburg, der den größten Theil des Jahres in Königsberg ſelbſt lebte. Dieſe neun Jahre bilden eine ſtille Periode im Leben Kant's. Umſtändliche Berichte von dieſer Zeit haben wir keine. Kant ſelbſt hat ſich das Zeugniß gegeben, daß ſeine pädagogiſche Theorie beſſer geweſen ſei als ſeine Praxis, oder, wie er ſich mit etwas zugeſchärftem Contraſt auszudrücken pflegte, daß es kaum jemals bei beſſeren Grundſätzen einen ſchlechteren Hofmeiſter gegeben habe. Uebrigens muß er ſich mit großer Geſchicklichkeit und gutem Takt in die ſchwierigen Verhältniſſe einer Hauslehrerſtellung eingelebt haben. Wenigſtens hat er ſich dauernd die Liebe und Anhänglichkeit ſeiner Zöglinge und in hohem Grade die Achtung der Eltern erworben. Den Familien Hülſen und Kayſerling blieb er befreundet und vertraut und namentlich mit der letztern in ſtetem geſellſchaftlichen Verkehr. Einer der jungen Hülſen wurde ihm ſpäter als Penſionär anvertraut, und man hat bemerkt, daß Kant's Zöglinge aus der Familie Hülſen unter den erſten Gutsbeſitzern Preußens waren, welche die Unterthänigkeitsverhältniſſe der Bauern aufhoben.

IV. Das akademiſche Lehramt und die Laufbahn.

Endlich war mit dem Jahr 1755 der für die Habilitation gelegene und reife Zeitpunkt gekommen. Politiſch war dieſer

Zeitpunkt freilich ſehr ungünſtig; es war ein Jahr vor dem Ausbruch des ſiebenjährigen Krieges. Mit einer Abhandlung über das Feuer, die ſich den ganzen Beifall ſeines früheren Lehrers Teske erwarb, promovirte Kant den 12. Juni 1755. Mit einer zweiten Abhandlung über die Principien der metaphyſiſchen Erkenntniß, die er am 27. September desſelben Jahres öffentlich vertheidigte, wurde Kant Privatdocent der Philoſophie an der Univerſität Königsberg. Zufolge einer königlichen Verordnung vom Jahr 1749 ſollte Keiner zu einer außerordentlichen Profeſſur vorgeſchlagen werden, der nicht vorher dreimal über eine gedruckte Abhandlung disputirt habe. Dieſe letzte Bedingung erfüllte Kant im April 1756 mit einer Abhandlung über die phyſiſche Monadologie. Damit waren die erſten Stationen der akademiſchen Laufbahn glücklich zurückgelegt. Bis hierher konnte Kant ſich ſelbſt befördern und die Sache ging ſchnell. Von jetzt an mußten Schickſal und Umſtände mithelfen, und da dieſe ungünſtig und ſchwierig waren, ſo ging es mit dem äußeren Fortkommen auf der betretenen Laufbahn außerordentlich langſam. Kant ſollte fünfzehn Jahre Privatdocent ſein, bevor es ihm vergönnt wurde, in das ordentliche akademiſche Lehramt einzutreten.

Gleich an dieſer Stelle wollen wir die Hinderniſſe anführen, die Kant in den Weg traten und den Fortgang ſeiner akademiſchen Laufbahn ſo ſehr erſchwerten. Bald nach jener dritten Disputation hatte ſich Kant zu einer außerordentlichen Profeſſur der Mathematik und Philoſophie gemeldet. Durch den Tod ſeines Lehrers Knutzen war die Stelle ſchon ſeit 1751 erledigt. Aber ſchon ſtand der Krieg vor der Thür, und die preußiſche Regierung hatte beſchloſſen, die außerordentlichen Profeſſuren nicht mehr zu beſetzen. Die Bewerbung ſchlug alſo fehl. Zwei Jahre ſpäter (1758) erledigte ſich die ordentliche Profeſſur der Logik und Metaphyſik, die trotz des Krieges beſetzt werden

mußte. Kant bewarb ſich um die Stelle, mit ihm ein anderer Privatdocent, Namens Buck, der dieſelben Fächer als Kant und länger als dieſer lehrte. Schon im Anfang des Jahres hatten ſich die Ruſſen der Provinz Preußen bemächtigt und am 22. Januar ihren Einzug in Königsberg gehalten. Die ganze Verwaltung der Provinz, die militäriſche und bürgerliche, alſo auch die Beſetzung der akademiſchen Aemter, lag in der Hand eines ruſſiſchen Generals. Kant's Bewerbung wurde von ſeinem alten Lehrer Schultz unterſtützt, deſſen Benehmen bei dieſer Gelegenheit charakteriſtiſch genug war. Das alte Wohlwollen für den ehemaligen Schützling kämpfte in ihm mit dem Verdacht gegen den der Theologie abtrünnigen Philoſophen. Schultz ſelbſt war ein orthodoxer Wolfianer, Kant hatte ſich in ſeiner Habilitationsſchrift in entſcheidenden Punkten gegen Wolf erklärt. So befand ſich Schultz aus mehr als einem Grunde Kant gegenüber in einer getheilten Stimmung. Ueber den Glaubenspunkt aber wollte er vor Allem ſicher ſein. Er ließ Kant zu ſich rufen und frug ihn gleich beim Eintritt in's Zimmer ſehr feierlich: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?" Offenbar wollte er mit dieſer Frage mehr, als, wie Borowski etwas einfältig vorgiebt, ſich unter dieſem Siegel der Verſchwiegenheit Kant's verſichern. Auch diesmal war Kant nicht glücklich. Der ruſſiſche General ſchlug ihm die Stelle ab und gab ſie dem Mitbewerber.

Gegen Ende des Kriegs wurden die Zeiten günſtiger. Mit der Thronbeſteigung Peter III. im Anfange des Jahres 1762 kam es zum Frieden zwiſchen Preußen und Rußland, und die ruſſiſche Feindſchaft verwandelte ſich in Bundesgenoſſenſchaft. Die eroberten Provinzen wurden zurückgegeben und die Univerſität Königsberg kam wieder unter preußiſche Verwaltung. Kant hatte durch ſeine Vorleſungen und Schriften, deren eine gerade damals von der Berliner Akademie mit dem zweiten Preiſe

gekrönt wurde, die Aufmerkſamkeit der preußiſchen Regierung auf ſich gezogen. Er ſollte die erſte erledigte Profeſſur erhalten. Nun wollte ein neues Mißgeſchick, daß dieſe im Juli 1762 erledigte Profeſſur die der Dichtkunſt war. Natürlich dachte Kant nicht daran, ſich um dieſe Stelle zu bewerben, in deren Function es lag, alle Gelegenheitsgedichte zu cenſiren, zu allen akademiſchen Feierlichkeiten, zu Weihnachten, zum königlichen Krönungsfeſte, zum Geburtstage des Königs u. ſ. f. officielle Gedichte zu machen. Als nun nach geſchloſſenem Kriege die Stelle beſetzt werden ſollte, richtete ſich das Augenmerk der Regierung auf Kant. Der Miniſter, dem die Leitung der preußiſchen Univerſitäten anvertraut war, ſchrieb an das Curatorium von Königsberg und erkundigte ſich nach einem gewiſſen dortigen Magiſter, Namens Immanuel Kant, der dem Miniſterium durch einige ſeiner Schriften, aus denen eine ſehr gründliche Gelehrſamkeit hervorleuchte, bekannt geworden ſei: ob derſelbe die nöthigen Gaben und auch die Neigung habe, Profeſſor der Dichtkunſt zu werden? Kant lehnte dieſe ihm angebotene Stelle ab und empfahl ſich der Regierung für beſſere Gelegenheit. Der Miniſter verfügte, „daß der Magiſter J. Kant zum Nutzen und Aufnehmen der Königsberger Akademie bei einer anderweitigen Gelegenheit placirt werden ſolle.“

Die Gelegenheit kam im folgenden Jahre. Aber noch war es kein akademiſches Lehramt, ſondern die beſcheidene Stelle eines Unterbibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek mit dem noch beſcheideneren Gehalte von 62 Thalern jährlichen Einkommens. Dieſe Stelle wurde durch Kabinetsordre vom 14. Februar 1766 „dem geſchickten und durch ſeine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magiſter Kant“ übergeben. Es war ſeine erſte amtliche Stellung. Er empfing ſie in ſeinem 42. Jahre.

Endlich nach fünfzehnjährigem Zuwarten und ſo vielen vergeblichen Bemühungen gelangte Kant an das längſt verdiente

Ziel. Im November 1769 erhielt er für sein spezielles Lehrfach den Ruf als ordentlicher Professor nach Erlangen, im Januar des folgenden Jahres einen ähnlichen Ruf nach Jena. Da Kant in Königsberg selbst keine Aussichten hatte, so stand er im Begriff, den Ruf nach Erlangen anzunehmen. Auf eine vorläufige Anfrage hatte er sich bereits bejahend erklärt. Da eröffnete sich noch zu guter Stunde in Königsberg selbst eine den Wünschen Kant's entsprechende Aussicht. Die Professur der Mathematik wurde erledigt. Buck, der damals jene Professur der Logik und Metaphysik erhalten hatte, welche der russische Gouverneur Kant abgeschlagen, kam an die erledigte Stelle, und Kant wurde an Buck's Stelle im März 1770 ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik. Es war also dieselbe Stelle, um die sich Kant zwölf Jahre vorher vergeblich bemüht hatte. Die Schrift, die er zum Antritt seiner Professur am 20. August 1770 öffentlich vertheidigte, handelte „von der Form und den Principien der sinnlichen und intelligibeln Welt." Marcus Herz, einer seiner nächsten und reifsten Schüler, war bei dieser Gelegenheit Kant's Respondent. Die Schrift selbst enthielt bereits die Grundlagen der kritischen Philosophie. Kant hatte die neue Bahn gefunden und betreten und vertheidigte in jener Schrift schon die Grundbegriffe einer völlig neuen Philosophie. So bildet das Jahr 1770 einen großen Wendepunkt in seinem Leben; es ist epochemachend sowohl rücksichtlich seiner äußeren Lebensstellung als seiner innern wissenschaftlichen Entwicklung.

Diese Stellung hat Kant ohne jeden Nebenschmuck bis zu seinem Tode eingenommen und mit gewissenhafter Pünktlichkeit, so lange er es vermochte, die Amtspflichten derselben erfüllt. Im Jahr 1772 gab er sein zeitraubendes und in mancher andern Rücksicht lästiges Amt bei der Bibliothek auf und widmete sich ganz seinen Vorlesungen und Studien. Die große Idee einer

vollkommenen Umbildung und Reformation der Philoſophie beſchäftigte ihn während dieſes Jahrzehnts unaufhörlich. Langſam rückte er in der Facultät aufwärts. Nur die vier erſten Mitglieder derſelben waren zugleich Beiſitzer des akademiſchen Senats. Im Jahr 1780 rückte Kant in die vierte Stelle der Facultät und damit zugleich in den Senat ein. Im Sommer 1786 war er das erſtemal Rector der Univerſität und hatte als ſolcher im Namen der Albertina den König Friedrich Wilhelm II. anzureden, der eben damals den Thron beſtiegen und zur Huldigung nach Königsberg gekommen war. Borowski hat in ſeiner Handſchrift bemerkt, daß Kant bei dieſer Gelegenheit von dem Miniſter Herzberg beſonders ausgezeichnet wurde. Es iſt bemerkenswerth, daß Kant, der ſolchen Ehren nicht nachging, die Stelle geſtrichen hat. Im Sommer 1788 war er zum zweitenmale Rector und noch vor dem Jahre 1792 Senior ſowohl der philoſophiſchen Facultät als der geſammten Akademie.*

V. Akademiſche Lehrthätigkeit.

Wir haben die äußern Umriſſe ſeiner amtlichen Stellung bezeichnet. Es liegt zunächſt, daß wir auf die Function derſelben, die Lehrthätigkeit Kant's, die Art und den Umfang ſeiner akademiſchen Vorträge unſere Aufmerkſamkeit richten. Im Winterſemeſter von 1755 zu 1756 hielt er ſeine erſte Vorleſung. Borowski war zugegen, als Kant dieſelbe eröffnete. „Er wohnte damals," ſo erzählt dieſer Zeuge, „im Hauſe des Profeſſor Kypke auf der Neuſtadt und hatte hier einen geräumigen Hörſaal, der ſammt dem Vorhauſe und der Treppe mit einer beinahe

* Um ſeine ökonomiſche Stellung zu charakteriſiren, genüge die Thatſache, daß Kant nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. eine Zulage von 220 Thalern erhielt und ſeitdem ein Jahrgehalt von 620 Thalern hatte.

unglaublichen Menge von Studirenden angefüllt war. Dieſes ſchien Kant äußerſt verlegen zu machen. Er, ungewohnt der Sache, verlor beinahe alle Faſſung, ſprach leiſer noch als gewöhnlich, corrigirte ſich ſelbſt oft, aber gerade dies gab unſerer Bewunderung des Mannes, für den wir nun einmal die Präſumtion der umfänglichſten Gelehrſamkeit hatten, und der uns hier blos ſehr beſcheiden, nicht furchtſam vorkam, nur einen deſto lebhaftern Schwung. In der nächſtfolgenden Stunde war es ſchon ganz anders. Sein Vortrag war, wie er es auch in der Folge blieb, nicht allein gründlich, ſondern auch freimüthig und angenehm." So Viele ihn gehört haben, rühmen es ſeinen Vorträgen nach, daß ſie außerordentlich lehrreich und anregend waren, und bisweilen, wenn es der Gegenſtand mit ſich brachte, ſogar ſchwungvoll und erhebend ſein konnten. Kant hatte in ſeinen Vorträgen ſtets die wahre Aufgabe des akademiſchen, namentlich des philoſophiſchen Lehrers vor Augen. Er wollte weniger Gegebenes überliefern, als anregen und die Geiſter zur Selbſtthätigkeit und zum Selbſtdenken wecken. Er hat es unzähligemal auf dem Katheder ausgeſprochen, daß man bei ihm nicht Philoſophie lernen ſolle, ſondern philoſophiren. Darum war ihm die Ueberlieferung ausgemachter und fertiger Reſultate keineswegs die Hauptſache, ſondern er machte ſelbſt vor den Zuhörern die Unterſuchung, zeigte die wiſſenſchaftliche Operation, ließ vor ihnen allmälig die richtigen Begriffe entſtehen, zog auf dieſe Weiſe deren ſelbſtthätiges Denken mit in ſeinen Vortrag hinein, und verlangte durch dieſe Lehrmethode die Aufmerkſamkeit und volle Geiſtesgegenwart derer, die ihn hörten. Solche Vorträge waren freilich nicht für Jedermann, ſie waren auf die empfänglichen und guten Köpfe berechnet und mußten ſich gefallen laſſen, daß der zahlreiche Mittelſchlag mit der Zeit wegblieb. Schon die ſchreibenden Zuhörer fielen ihm unangenehm auf, er wollte ſolche, deren Aufmerkſamkeit ganz und ungetheilt

dem Vortrag gehörte. Bei dieſem ſteten und glücklichen Beſtreben, die Zuhörer zum Selbſtdenken zu bewegen, die Wahrheit weniger mitzutheilen als in den Andern entſtehen zu laſſen, hat ſich Kant auf dem Katheder und als Lehrer der Philoſophie eigentlich niemals dogmatiſch verhalten.

Er las, wie es die Sitte mit ſich brachte, nach vorhandenen Lehrbüchern. Und bei den vielen Vorleſungen, die er hielt, war dieſes Hülfsmittel ſowohl für ihn ſelbſt als die Zuhörer nöthig. Indeſſen ließ er ſich durch das Lehrbuch nicht binden und ſetzte ſeinen Vortrag nicht herab zu einer abhängigen Erklärung der gedruckten Paragraphen. Die Freiheit der eigenen Gedankenentwicklung, die er in ſeinen Zuhörern wecken wollte, nahm er ſich ſelbſt. So überließ er ſich oft ungezwungen dem Lauf ſeiner Gedanken, und nur wenn dieſe zuletzt ſich zu weit von dem gegebenen Thema entfernt hatten, ließ er den Faden plötzlich mit einem „und ſo fortan“ oder „und ſo weiter“ fallen und kehrte mit dem gewöhnlichen „in summa meine Herren!“ ſchnell zu der eigentlichen Unterſuchung zurück. Was die Zuhörer beſonders feſſelte, auch die zum Selbſtdenken weniger fähigen und aufgelegten Köpfe, war neben jener Freiheit ſeines Vortrags noch die belebte Stimmung desſelben, die anmuthigen, intereſſanten, bisweilen ſelbſt poetiſchen Wendungen, die er zu nehmen wußte, indem er aus der Fülle ſeiner Beleſenheit Beiſpiele aller Art, aus Poeten, Reiſebeſchreibungen, Geſchichtswerken, zur Veranſchaulichung des Vortrags herbeizog. Da bei dieſer Art des Vortrags ſeine ganze Aufmerkſamkeit bei der Sache ſein mußte, ſo waren ihm Störungen ſehr peinlich. Die geringſte Kleinigkeit, die außergewöhnlich war, wie z. B. die auffallende Tracht eines Studenten, konnte ihn zerſtreuen. Jachmann erzählt von dieſer Art einen charakteriſtiſchen und komiſchen Fall. Kant pflegte, um ſich auch äußerlich zu ſammeln, bei ſeinem Vortrage gewöhnlich einen der nächſten Zuhörer genau in's Auge zu faſſen

und gleichſam an dieſen ſeine Demonſtrationen zu richten. Eines Tages findet er einen Zuhörer vor ſich, dem zufällig ein Knopf fehlt. Kant bemerkt die augenſcheinliche Lücke, unwillkürlich kehrt ſein Blick immer wieder auf die Stelle zurück, wo er den Knopf vermißt, es iſt ihm, als ob er eine Zahnlücke vor ſich hätte, und er iſt während des ganzen Vortrags auffallend zerſtreut.

Der engere Kreis ſeiner Vorleſungen umfaßte die Fächer, für welche Kant ſich habilitirt hatte: Mathematik, Phyſik, Logik und Metaphyſik; der weitere: Naturrecht, Moral, natürliche Theologie, phyſiſche Geographie und Anthropologie. In den erſten Jahren beſchränkte ſich Kant auf den engeren Kreis. Die Lehrbücher, nach denen er las, waren in der Mathematik und Phyſik die von Wolf und Eberhard, in der Logik der Leitfaden von Baumeiſter, ſpäter der von Meier, in der Metaphyſik zuerſt Baumeiſter, dann Baumgarten.

Seit 1760 dehnte er ſeinen Cyklus allmälig aus, um belehrend und anregend auf weitere Kreiſe theils der akademiſchen Fachſtudien theils der wiſſenſchaftlichen Bildung überhaupt einzuwirken. So las er für die Theologen Religionsphiloſophie oder natürliche Theologie, für die weiteſten Kreiſe Anthropologie und phyſiſche Geographie. Nachdem er in den Jahren 1763 und 1764 ſeine Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes, und ſeine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen geſchrieben hatte, nahm er auch dieſe Gegenſtände in ſeinen Cyklus auf: „die Kritik der Beweiſe vom Daſein Gottes“ und „die Lehre vom Schönen und Erhabenen.“

Vierzig Jahre lang hat Kant ſein Lehramt mit dem größten Eifer verwaltet. Dann traten die Hemmungen ein; zuerſt wurden ihm ſeine Vorleſungen durch den Conflict mit der Regierung verleidet, bald darauf durch die zunehmende Altersſchwäche

unmöglich gemacht. Im Jahre 1794 hörte er auf, über rationale Theologie, dieſen der Regierung anſtößigen Gegenſtand, zu leſen. Mit dem Sommer 1795 gab er alle Privatvorleſungen auf und hielt nur noch die öffentlichen Vorträge über Logik und Metaphyſik. Mit dem Herbſt 1797 ſchloß er ſeine geſammte Lehrthätigkeit für immer.

Er las täglich zwei Stunden, die feſt beſtimmt waren, wie überhaupt ſeine ganze Eintheilung der Zeit. In früheren Jahren las er ſogar vier bis fünf Stunden täglich. Viermal die Woche las er früh von 7 — 9, zweimal von 8 — 10, dazu kam Sonnabends von 7 — 8 das Repetitorium. Dieſe Stunden hielt er mit der größten Pünktlichkeit. Jachmann verſichert, daß ihm in den neun Jahren, während deren er Kant's Vorleſungen hörte, auch nicht ein Fall erinnerlich ſei, daß er hätte eine Stunde ausfallen laſſen oder daß er auch nur eine Viertelſtunde verſäumt hätte.*

Es iſt begreiflich, daß im Lauf der vierzig Jahre die Kraft des Vortrags allmälig erloſch, zumal derſelbe niemals durch äußere Mittel, namentlich nicht durch die ſtets leiſe Stimme, begünſtigt wurde. So lange die innere Lebendigkeit des Vortrags, der Name des Lehrers, die Neuheit der Sache auf die Zuhörer wirkten, war das ſchwache Organ Kant's ein Grund mehr, die Aufmerkſamkeit der Hörenden zu ſchärfen. Mit der Zeit mochte der Vortrag auch an jener innern Lebendigkeit einbüßen. In den erſten Jahren vermochte Kant ſehr eindringlich auf die Zuhörer zu wirken und die empfänglichſten unter ihnen mit ſich fortzureißen, beſonders wenn er mit Hülfe ſeiner Lieblingsdichter, Haller und Pope, ſich auch der Phantaſie zugänglich machte. Es war ein ſolcher Vortrag, der einen der Zuhörer einſt ſo mächtig ergriff, daß dieſer die Gedanken des Vortrags in einem

* Jachmann Br. IV. S. 27.

Gedichte wiedergab, welches er am andern Morgen Kant ſelbſt überreichte. Dem Philoſophen gefiel das Gedicht ſo ſehr, daß er es im Auditorium vorlas. Dieſer poetiſche Zuhörer war Herder, der damals (von 1762 bis 1764) in Königsberg ſtudirte und die kantiſchen Vorleſungen hörte. Im Rückblick auf jene akademiſche Jugendzeit hat Herder in den Briefen zur Beförderung der Humanität ſeinen damaligen Lehrer mit lebhaften und warmen Farben geſchildert. Dieſe Stelle, die er dem Andenken Kant's widmet, erhebt ihn ſelbſt mehr, als ſeine ſpätere übelgeſtimmte und verfehlte Polemik gegen die kritiſche Philoſophie. „Ich habe das Glück genoſſen," ſchreibt Herder, „einen Philoſophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in ſeinen blühendſten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in ſein greiſeſtes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirne war ein Sitz unzerſtörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichſte Rede floß von ſeinen Lippen, Scherz und Witz und Laune ſtanden ihm zu Gebot, und ſein lehrender Vortrag war der unterhaltendſte Umgang. Mit eben dem Geiſt, mit dem er Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Cruſius, Humen prüfte und die Naturgeſetze Newton's, Keppler's, der Phyſiker, verfolgte, nahm er auch die damals erſcheinenden Schriften Rouſſeau's, ſeinen Emil und ſeine Heloiſe, ſo wie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte ſie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniß der Natur und auf den moraliſchen Werth des Menſchen. Menſchen-, Völker-, Naturgeſchichte, Naturlehre und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er ſeinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wiſſenswürdiges war ihm gleichgiltig; keine Kabale, keine Secte, kein Vorurtheil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindeſten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbſtdenken; Despotismus war ſeinem Gemüthe fremd. Dieſer Mann, den ich mit

größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant: sein Bild steht angenehm vor mir."*

Dreißig Jahre später kam Fichte nach Königsberg, um Kant kennen zu lernen. Nachdem er ihn im Auditorium gehört, schreibt er in sein Tagebuch: „ich hospitirte bei Kant und fand auch da meine Erwartungen nicht befriedigt. Sein Vortrag ist schläfrig." Fichte kam mit einer überspannten Imagination von Kant nach Königsberg, die der wirkliche Kant nicht erfüllte. Das ist kein Tadel für Kant, im Gegentheil. Dabei kann Fichte's Urtheil in seiner Weise eben so richtig sein als das Herder's. Der von Herder beschriebene Vortrag ist eben dreißig Jahre jünger, als jener, den Fichte gehört.

Die zahlreichste Zuhörerschaft fanden Kant's Vorlesungen über Anthropologie und physische Geographie, die auf den großen Kreis der Gebildeten berechnet waren. Hier wollte Kant im Geiste einer wissenschaftlichen Aufklärung nützliche Kenntnisse verbreiten, brauchbares und interessantes Wissen, Welt- und Menschenkenntniß, die er sich selbst in erstaunlichem Maße angeeignet hatte. Die fortgesetzte Beschäftigung mit der Länder- und Völkerkunde gehörte zu seinen wissenschaftlichen Erholungen. Zugleich ergänzten diese Studien seine philosophischen Speculationen. Von allen Seiten her war sein Nachdenken demselben Gegenstande gewidmet, in dem, wie in ihrem Mittelpunkte, alle Untersuchungen Kant's zusammentrafen. Dieser Gegenstand war die menschliche Natur. Um die menschliche Natur als solche zu erkennen, wie sie aller Erfahrung vorausgeht und unabhängig von dieser in ihrer Ursprünglichkeit besteht: dazu gehört jener speculative Sinn, den die kritische Philosophie erzeugt hat. Um die menschliche Natur kennen zu lernen, wie die Erfahrung dieselbe darbietet,

* Herder's Werke, Philos. u. Geschichte Bd. XIV. Br. 49. S. 47. Schubert S. 41.

wie ſie unter den gegebenen Weltverhältniſſen erſcheint: dazu gehört eine gründliche und ausgebreitete Welterfahrung. Aus eigener Anſchauung vermochte Kant, der keine Reiſen machte, dieſe Kenntniß der menſchlichen Dinge nicht zu ſchöpfen. So erſetzte er das Reiſen durch Reiſebeſchreibungen, die er mit dem größten Vergnügen und Eifer las. Neben einem ſehr guten Gedächtniß beſaß er eine rege und ſehr lebendige Vorſtellungskraft, die den Schilderungen der Dinge bis in die Einzelnheiten hinein folgen und ſich dieſelben ſo deutlich einprägen und feſthalten konnte, daß die Sachen ſelbſt, als ob ſie gegenwärtig wären, vor ihm ſtanden. Man hätte ihn bisweilen für einen Touriſten halten können, ſo genau und lebhaft wußte er von den Eigenthümlichkeiten fremder Gegenden, Städte u. ſ. f. zu erzählen. Einſt ſchilderte er die Weſtminſterbrücke zu London, ihre Geſtalt, Dimenſionen, Maßbeſtimmungen u. ſ. f. ſo deutlich und eingehend, daß ein Engländer, der es hörte, Kant für einen Architekten hielt, der einige Jahre in London gelebt habe. In ähnlicher Weiſe ſprach er ein anderes Mal von Italien, als ob er das Land aus eigener dauernder Anſchauung kennen gelernt. Man kann daraus ſchließen, wie anziehend und lehrreich ſeine Vorträge über phyſiſche Geographie ſein mußten, da ſie von dieſem ſeltenen Vermögen einer unterrichteten, bis in das Einzelne hinein ſchildernden Einbildungskraft belebt waren. Nicht blos Studirende, ſondern auch gebildete Männer reiferen Alters aus den verſchiedenſten Ständen beſuchten in Menge dieſe kantiſchen Vorträge. Ihr Ruf war ſo ausgebreitet, daß man ſelbſt in der Ferne ſich nachgeſchriebene Hefte derſelben zu verſchaffen ſuchte. Zu dieſen entfernten Zuhörern Kant's gehörte der damalige preußiſche Miniſter von Zedlitz, der im Geiſte Friedrichs die Aufklärung beförderte und beſonders der kantiſchen Philoſophie günſtig war. Ein Jahr, nachdem Kant ſein ordentliches Lehramt angetreten, war Zedlitz an die Spitze des geiſtlichen Departements geſtellt

zögerten Fortgang der Sache einigen Aufſchluß. Zugleich ſind dieſe Briefe die einzigen Nachrichten, die wir aus der Werkſtätte der kritiſchen Philoſophie erhalten.

Die Idee einer neuen Philoſophie ſtand ſeit dem Jahre 1770 deutlich vor dem Geiſte Kant's. Er wußte, daß es ſich um eine Kritik der reinen Vernunft handle in Rückſicht ſowohl der theoretiſchen als praktiſchen Erkenntniß. Schon im Februar 1772 ſchreibt er an Herz: ich bin jetzt im Stande, eine Kritik der reinen Vernunft vorzulegen, welche die Natur der theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Erkenntniß (ſofern ſie blos intellectual iſt) enthält, wovon ich den erſten Theil, der die Quellen der Metaphyſik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerſt und darauf die reinen Principien der Sittlichkeit ausarbeiten, und was den erſtern betrifft, binnen etwa drei Monaten herausgeben werde." * Das ganze Werk in ſeinen beiden Theilen ſollte umfaſſen, was ſpäter in den drei geſonderten Kritiken der reinen Vernunft, der praktiſchen Vernunft, der Urtheilskraft nach einander erſchien. Damals dachte Kant, die Kritik der reinen Vernunft in drei Monaten vollenden und herausgeben zu können.

Im Juni deſſelben Jahres ſchreibt er an Herz: „daß er eben beſchäftigt ſei, ein Werk über die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft etwas ausführlich auszuarbeiten." Das ſind alſo die beiden Unterſuchungen, welche ſpäter die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Elementarlehre (als transſcendentale Aeſthetik und Logik) umfaßte. Indeſſen zeigt ſich bald, daß die Erkenntniß nicht blos begründet, ſondern auch ſcharf begränzt ſein will; daß zu vollſtändiger Löſung der kritiſchen Frage auch „eine Disciplin, ein Kanon, eine Architektonik der reinen Vernunft" gehöre, mit einem Worte, was

* J. Kant's Briefe, herausgegeben von Schubert. Sämmtliche Werke. Theil XI. Abthl. 1, S. 28.

ſpäter die Kritik der reinen Vernunft ihre Methodenlehre nennt. „Mit dieſer Arbeit," ſchreibt Kant im November 1776, „denke ich vor Oſtern nicht fertig zu werden, ſondern dazu einen Theil des nächſten Sommers zu verwenden." Daneben klagt er über ſeine unaufhörlich unterbrochene Geſundheit.

Ueber das Syſtem der neuen Philoſophie, die Idee des Ganzen, iſt Kant mit ſich im Reinen. Aber vor aller ſyſtematiſchen Ausführung muß erſt die Grundlage durch die kritiſche Unterſuchung ſelbſt geſchaffen ſein. Dieſe Kritik der Philoſophie bietet ungemeine Schwierigkeiten, namentlich für die Form der Darſtellung, die für jeden Denkenden überzeugend und faßlich ſein ſoll. So ſchreibt Kant im Auguſt 1777, daß ſeinen ſyſtematiſchen Arbeiten eben jene Kritik wie ein Stein im Wege liege, den wegzuräumen er jetzt allein beſchäftigt ſei, und er hoffe, noch dieſen Winter damit völlig fertig zu werden. Die Arbeit rückt vor. Doch kommt ſie auch im Sommer des nächſten Jahres noch nicht zu Stande. An Bogenzahl ſoll ſie wenig austragen, alle Schwierigkeiten liegen in der Sache. „Die Urſachen der Verzögerung," ſchreibt Kant in dieſem Jahre, „werden Sie dereinſt aus der Natur der Sache und des Vorhabens ſelbſt, wie ich hoffe, als gegründet gelten laſſen." In einem Briefe vom Auguſt 1778 redet er von ſeinem Werke als von einem Handbuch der Metaphyſik, woran er unermüdet arbeite. Auch ſeine Vorträge über Metaphyſik haben in dieſem Jahre eine ganz andere Geſtalt angenommen. Kant bemerkt in demſelben Briefe rückſichtlich jener Vorleſungen, daß ſie von ſeinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen ſehr abweichen.

Endlich den 1. Mai 1781 ſchreibt Kant: „Dieſe Oſtermeſſe wird ein Buch von mir unter dem Titel: „Kritik der reinen Vernunft" herauskommen. Es wird für Hartknoch's Verlag in Halle gedruckt. Dieſes Buch enthält den Ausſchlag aller mannigfaltigen Unterſuchungen, die von den Begriffen anfingen,

welche wir zuſammen unter der Benennung des mundi sensibilis und des intelligibilis abdiſputirten, und es iſt mir eine wichtige Angelegenheit, demſelben einſehenden Manne, der es für würdig fand, meine Ideen zu bearbeiten, und ſo ſcharfſinnig war, darin am tiefſten hineinzudringen, dieſe ganze Summe meiner Bemühungen zur Beurtheilung zu übergeben."

Die Erſcheinung dieſes Werks macht in der Geſchichte der Philoſophie die kritiſche Epoche. Es waren zehn Jahre verfloſſen, ſeitdem Kant geſchrieben hatte, daß er ſein Werk in drei Monaten herausgeben wolle. Und noch drei Jahre vorher ſchrieb er, daß die Schrift an Bogenzahl nicht viel austragen werde. Inzwiſchen iſt aus den wenigen Bogen ein ſehr umfangreiches Volumen geworden. Es iſt eines der ſchwierigſten und, was noch ſeltner iſt, zugleich eines der reifſten und durchdachteſten Werke, die jemals erſchienen ſind. Aber in demſelben Augenblicke, wo ſich in dieſem Werke die Philoſophie vollkommen verjüngt und in ein neues Zeitalter eintritt, ſteht der Urheber des Werks, ein ſiebenundfünfzigjähriger Mann, ſchon an der Schwelle des Greiſenalters. Unkräftigen Körpers von Natur, von einer leicht ſtörbaren Geſundheit und von einem ſehr peinlichen Gefühl für alle dieſe Störungen, braucht er jetzt die ganze Willensſtärke ſeines Geiſtes und zugleich die ganze ihm noch übrige Zeit, um das ſpätgeborne Kind zu erziehen. Die neuen Grundlagen ſind gegeben. Ein neues Lehrgebäude ſoll darauf errichtet werden. Immer mehr zieht Kant in dieſe Aufgabe, als ſein Lebensziel, alle ſeine Kräfte zuſammen; er wird noch ſparſamer mit der Zeit, denn ſchon iſt er hoch in Jahren und hat noch ſo viel zu thun vor ſich, Aufgaben, die Keiner löſen kann als er ſelbſt; er wird ſeltener in der Geſellſchaft, ſaumſeliger im Briefſchreiben, oft vergehen Jahre, ehe er antwortet, er theilt ſeine Arbeitszeit ganz zwiſchen ſeinen amtlichen und philoſophiſchen Beruf.

In der Kritik der reinen Vernunft waren die Aufgaben deutlich geſtellt, die zunächſt gelöst ſein wollten. Vor Allem mußte die kantiſche Unterſuchung ſelbſt, der Geiſt der kritiſchen Philoſophie, deren völlig neuer Geſichtspunkt, richtig begriffen werden. Schon die erſte Beurtheilung, von nicht ungeſchickter Hand, machte es augenſcheinlich, wie weit ſelbſt die beſſern Köpfe des Zeitalters von dieſer richtigen Auffaſſung des kantiſchen Werks entfernt waren. Garve hatte während ſeines Badeaufenthaltes in Pyrmont die Kritik der reinen Vernunft unter andern literariſchen Neuigkeiten erhalten und in den Göttinger gelehrten Anzeigen ſo darüber berichtet, daß er Kant im Weſentlichen dem dogmatiſchen Idealismus Berkeley's gleichſetzte. Und doch hatte Kant einen Geſichtspunkt genommen, der von Idealismus und Realismus der dogmatiſchen Zeit, von dogmatiſcher und ſkeptiſcher Richtung ebenſo weit als hoch abſtand. Jetzt ſchien es, als ſei die Kritik dem Idealismus in Berkeley, dem Scepticismus in Hume zu nahe gekommen. Dieſe Auffaſſung, in ſeinen Augen das gröbſte Mißverſtändniß, zu vermeiden, mußte Kant ſeinen Unterſchied von Berkeley und Hume ſchärfer hervorheben und zugleich das Verſtändniß ſeiner Kritik erleichtern. Zu dieſem Zwecke ſchrieb er im Jahr 1783 die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als ſolche wird auftreten können. In dieſem Sinne veränderte er an den entſcheidenden Punkten in ihrer zweiten Auflage die Kritik der reinen Vernunft. So entſtand zwiſchen den beiden Auflagen jene ſehr bedeutungsvolle Differenz, die in ihrem Umfange und Einfluſſe auf das Verſtändniß der kritiſchen Philoſophie erſt Schopenhauer hervorgehoben hat. Indeſſen berühren wir in dieſem Capitel die philoſophiſche Entwickelung Kant's und ſeiner Werke nur ſo weit ſie mit der äußern Lebensgeſchichte zuſammenfallen.

Die nächſten zu löſenden Aufgaben nach der Richtſchnur der Kritik forderten, daß die Principien feſtgeſtellt wurden für

die Erkenntniß der ſinnlichen Erſcheinungen, für das ſittliche Handeln, für das Gefühl und den Geſchmack, überhaupt die teleologiſche Betrachtungsweiſe der Dinge. Es handelte ſich zunächſt um die metaphyſiſche Grundlegung der Naturwiſſenſchaft und Sittenlehre. Dieſe Aufgabe löste Kant noch in dem Decennium der Kritik: im Jahr 1785 erſchien die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, 1786 die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, 1788 die Kritik der praktiſchen Vernunft. Und mit der Kritik der Urtheilskraft im Jahr 1790 war in ihren Hauptzügen die kritiſche Arbeit vollendet. Das Lehrgebäude der neuen Philoſophie ſtand in ſeinen Haupttheilen feſt. Das letzte Decennium des vorigen Jahrhunderts iſt auch das letzte für die wiſſenſchaftliche Thatkraft unſeres Philoſophen.

Nachdem die Vermögen und Grenzen der menſchlichen Vernunft in dem neuen Lichte der kritiſchen Philoſophie entdeckt und zugleich Alles entwickelt war, was aus der bloßen Vernunft folgt, ſo mußte dieſe neue Vernunftwiſſenſchaft ſich nothwendig auseinanderſetzen mit allem nicht aus der bloßen Vernunft geſchöpftem Inhalt unſeres geiſtigen Lebens. Es mußte zu einer kritiſchen Auseinanderſetzung kommen zwiſchen dem Rationalen und Poſitiven. Und je reiner und folgerichtiger Kant mit ſeiner kritiſchen Kunſt das Rationale herausgerechnet hatte, um ſo ſchärfer mußte der Gegenſatz gegen das Poſitive ſich ausprägen. Dieſer Gegenſatz war innerhalb der kantiſchen Philoſophie weit tiefer gefaßt und einer künftigen Verſöhnung weit näher gerückt, als es in dem Aufklärungszeitalter vorher der Fall geweſen war. Wir werden ſehen, wie von ſeinem neuen, im Innerſten der menſchlichen Natur begründeten, Standpunkte aus Kant ſelbſt von dem poſitiven Glauben ſolche Elemente durchdringen und bejahen konnte, welche die frühere Aufklärung, der ſie verſchloſſen blieben, nur verneint hatte. Indeſſen war der

Gegenſatz und Streit unvermeidlich. Und hier ſtand ihm gegenüber in erſter Linie der Glaube in der Geſtalt der poſitiven Religion, in zweiter das Recht in der Form des poſitiven, geſchichtlich gegebenen Staates, in der letzten die poſitiven Wiſſenſchaften, verkörpert in den ſogenannten oberen Facultäten in ihrem Unterſchiede von der philoſophiſchen. Es war ſein letzter kritiſcher Act, dieſen „Streit der Facultäten“ auseinanderzuſetzen und zu ſchlichten. Voraus gingen dieſem entſcheidenden Geſammttreffen, gleichſam wie Vorpoſtengefechte, ſeine philoſophiſche Religions- und Staatslehre. Und hier, in dem Zuſammenſtoß mit der poſitiven Religion, gerieth Kant, wie ſich denken läßt, auf die hartnäckigſten ſeiner außerwiſſenſchaftlichen Feinde.

VII. Kant und Wöllner.

Wir müſſen etwas weiter ausholen, um dieſen widerwärtigen und merkwürdigen Conflict zu erzählen. Es ſpielten dabei äußere Umſtände von ſchlimmer Conjunctur mit, denn nur ſolche Umſtände können es ſein, die eine theologiſche Streitfrage in eine politiſche Verfolgung verwandeln. Dem Königsberger Philoſophen hätte unter dem großen Könige und deſſen hochdenkenden Miniſter niemals begegnen können, was jetzt eine natürliche Folge der veränderten Regierungsart war. Im Jahre 1786 war Friedrich der Einzige geſtorben. Sein Nachfolger, Friedrich Wilhelm II., dem großen Könige ganz unähnlich, von leicht beweglicher Sinnesart und ohne königliche Einſicht, wäre von ſich aus unſerm Philoſophen niemals gefährlich geworden. Er hatte ihm bei ſeiner Thronbeſteigung ſogar Beweiſe des Wohlwollens und der Achtung gegeben. Schickte er doch Kiſewetter nach Königsberg, um die kantiſche Philoſophie an der Quelle zu ſtudiren. Er war dem Myſtiſchen und Geheimnißvollen zugeneigt, aber mehr in der Form des Abentheuerlichen als in der des Pietismus. Zum Pietismus wurde er weniger

bekehrt, als verführt. Aber die Bewunderung und Theilnahme für die St. Germains und Caglioſtros iſt nach jener Richtung hin nicht ſchwer zu verführen.

Unter dieſem Könige nahm die preußiſche Politik eine reactionäre Strömung, die in eben dem Maße ſtieg, als in Frankreich gleichzeitig die revolutionäre hereinbrach und gegen Staat und Kirche mit wachſender Heftigkeit anſtürmte. In Frankreich hatte ſich die Revolution mit der äußerſten Freigeiſterei verbündet. In Preußen ſchloß das Königthum ſeinen Bund mit den äußerſten Gegnern der Aufklärung und gab ſich dem Irrthum hin, in dem geſteigerten Pfaffenthum einen Schutz gegen die politiſche Neuerungsſucht zu finden.

Schon zwei Jahre nach dem Thronwechſel fiel das Miniſterium Zedlitz, und an ſeine Stelle trat am 3. Juli 1788 ein glaubenseifriger und herrſchſüchtiger Theologe, der frühere Prediger Johann Chriſtian Wöllner. Mit dieſem Hand in Hand ging des Königs Generaladjutant von Biſchofswerder. Von hier aus wurde nun unter dem Nachdrucke der höchſten Staatsgewalt ein Feldzug gegen die Aufklärung organiſirt, der ſie aus allen wirkſamen Stellungen vertreiben ſollte, von den Kanzeln, aus der Literatur, von den Kathedern. Wenige Tage nach dem Amtsantritt des Miniſters, den 9. Juli 1788, erſchien ein Edict, welches die Religionslehrer ſtreng an die Glaubensbekenntniſſe, als bindende Norm, verwies, und jeden Andersdenkenden mit Amtsverluſt bedrohte. Es war das berüchtigte Wöllner'ſche Religionsedict. Ein zweites Edict deſſelben Jahres vom 19. December hob die Preßfreiheit auf, die inländiſchen Schriften wurden unter Cenſur, die ausländiſchen unter Aufſicht geſtellt. Um dieſen Befehlen die gehörige Folge in der Durchführung zu geben, wurde im April 1791 eine beſondere Behörde errichtet, die das geſammte Gebiet der Kirche und Schule im Geiſte des Religionsedicts überwachen und beaufſichtigen ſollte.

Dieſe Behörde, eine Art Oberkirchenrath, beſtand aus drei Männern, die Oberconſiſtorialräthe hießen und Nichts waren als Wöllner's willigſte Werkzeuge; ihre Namen ſind Hermes, Woltersdorf, Hilmer. Sie hatten die ausgedehnteſte Vollmacht über alle Kirchen- und Schulämter, in ihrer Gewalt lag Anſtellung und Beförderung, Unterdrückung und Abſetzung. Die Candidaten für die Kirchen- und Schulämter wurden von dieſer Behörde geprüft: es war eine Glaubens- und Geſinnungsprüfung. Die bereits angeſtellten Prediger und Lehrer ſtanden unter der genaueſten Aufſicht und Cenſur: es war eine Glaubens- und Geſinnungscenſur. Sie bereiſten die Provinzen, unterſuchten die Lehranſtalten, beſtimmten Unterrichtsweiſe und Lehrbücher, die ſie entweder ſelbſt ſchrieben oder von „Gutgeſinnten" ſchreiben ließen. Jeden, der nicht ausdrücklich und aus vollem Herzen in dieſes Treiben einſtimmte, traf der Verdacht der inquiſitoriſchen Behörde. Es wurde bemerkt, daß er nicht gutgeſinnt ſei. Die Verdächtigen hießen Aufklärer, Feinde der Religion, Atheiſten. Sehr bald nannte man ſie Jacobiner und Demokraten. In den Jahren 1792 und 1794 wurden die Religions- und Cenſuredicte noch geſchärft; alle Aufklärer ſollten als Empörer behandelt, alle neu anzuſtellenden Lehrer ohne Ausnahme auf die ſymboliſchen Bücher verpflichtet werden.

Dieſe Zeit iſt es, in welcher Kant's kritiſche Unterſuchungen das Gebiet der Religion und Politik berühren. Die Kritik der praktiſchen Vernunft, die ſchon das Element der kantiſchen Religionslehre enthielt, war in demſelben Jahre erſchienen, als Wöllner das Miniſterium antrat. Die kritiſche Philoſophie, mit ihr eine neue, tiefer begründete Aufklärung, hatte bereits in weiten Kreiſen die wiſſenſchaftliche Welt ergriffen; ſie war im beſten Zuge, die Lehrſtühle der deutſchen Univerſitäten zu erobern. Ihre innerſte Denkweiſe war dem Geiſte vollkommen zuwider, in welchem das Miniſterium Friedrich Wilhelm's II.

die Herrſchaft über das preußiſche Unterrichtsweſen führte und die Denk- und Gewiſſensfreiheit nicht etwa in ihren Ausſchreitungen, ſondern an der Wurzel bedrohte. Eine ſolche mächtige Erſcheinung wie Kant und ſeine Philoſophie im Lager der Gegner mußten die Berliner Cenſoren ſehr bald als einen der erſten Gegenſtände ihrer Angriffe und Maßregeln in's Auge faſſen. Ein Brief Kieſewetter's aus Berlin, der ſich handſchriftlich in Kant's Nachlaß befindet, ſoll bezeugen, daß Woltersdorf gleich in den erſten Tagen ſeines Amts unmittelbar bei dem Könige darauf angetragen habe, dem Philoſophen Kant das fernere Schreiben zu verbieten.* Indeſſen wurde der auf Kant zielende Angriff nicht in dieſer von Woltersdorf beliebten Weiſe improviſirt.

Kant ſelbſt bot dem Berliner Glaubenseifer die Gelegenheit, ihn zu faſſen. Er hatte im Jahre 1792 der Berliner Monatsſchrift, die es mit der damaligen Aufklärung hielt, einen Aufſatz über „das radical Böſe" zur Veröffentlichung geſchickt. Die Zeitſchrift wurde in Jena gedruckt, aber um allen Schein zu vermeiden, als ob er der Berliner Cenſur aus dem Wege gehen und literariſchen Schleichhandel treiben wolle, forderte Kant ausdrücklich, daß ſein Aufſatz in Berlin cenſirt werde. Hilmer ertheilte die Erlaubniß zum Druck, „da doch nur," wie er zu ſeiner Beruhigung hinzuſetzte, „der tiefdenkende Gelehrte die kantiſchen Schriften leſe." Der Aufſatz erſchien im April 1792. Bald darauf ſchickte Kant zu demſelben Zwecke und mit derſelben Forderung die zweite Abhandlung „vom Kampf des guten und böſen Princips" nach Berlin. Als der bibliſchen Theologie angehörig, fiel dieſer Aufſatz unter die gemeinſchaftliche Cenſur von Hilmer und Hermes. Der Letztere verweigert das Imprimatur. Der Andere tritt dem Collegen bei und meldet dieſes

* Schubert. S. 130.

Urtheil brieflich dem Redacteur der Monatsschrift. Auf dessen Gegenvorstellung wird kurz erwiedert, „das Religionsedict sei die Richtschnur der Censoren, weiter könne man sich darüber nicht erklären.“ Damit war die Veröffentlichung des Aufsatzes in der Berliner Monatsschrift unmöglich gemacht. Doch wollte Kant, nachdem er die erste Abhandlung veröffentlicht hatte, die folgenden drei, die mit jenem unmittelbar zusammenhingen, nicht zurückhalten. Der einzige Ausweg war, daß eine theologische Facultät den Inhalt dieser Schriften prüfte und das Imprimatur ertheilte. Nach Göttingen, als einer ausländischen Universität, wollte sich Kant nicht wenden. Nach Halle konnte er sich füglich nicht wenden, da die dortige theologische Facultät die Veröffentlichung der Fichte'schen Schrift „Kritik aller Offenbarungen“ nicht erlaubt hatte. Er nahm den kürzesten Weg und unterwarf seine Abhandlungen der Censur der Königsberger theologischen Facultät. Einstimmig wurde das Imprimatur ertheilt. Und nun erschienen die vier Aufsätze als Gesammtwerk unter dem Titel: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ 1793 bei Nicolovius in Königsberg. Schon im folgenden Jahre war die zweite Auflage nöthig. So großes Aufsehen erregte diese kantische Schrift. Dies konnte das Berliner geistliche Gericht unmöglich ruhig mit ansehen. Die Gelegenheit wurde ergriffen, um gegen Kant die längst gewünschte Maßregel auszuführen.

Den 12. October 1794 erhielt Kant folgende merkwürdige Kabinetsordre: „Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm König von Preußen u. s. f.“ „Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem

Buch: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,“ desgleichen in andern kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Beſſeren verſehen; da Ihr ſelbſt einſehen müſſet, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unſere Euch ſehr wohlbekannte landesväterliche Abſichten handelt. Wir verlangen des eheſten Eure gewiſſenhafteſte Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unſerer höchſten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nicht dergleichen werdet zu Schulden kommen laſſen, ſondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Anſehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unſere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgeſetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnaden gewogen. Berlin, den 1. October 1794. Auf Seiner Königl. Majeſtät allergnädigſten Spezialbefehl. Wöllner.“

Zugleich wurden ſämmtliche theologiſche und philoſophiſche Lehrer der Univerſität Königsberg durch Namensunterſchrift verpflichtet, *nicht* über kantiſche Religionsphiloſophie zu leſen.

Damals ſtand unſer Philoſoph auf der Höhe des Alters und Ruhms. Er war ſiebzig Jahr, und die Welt feierte ſeinen Namen. Gegen die Maßregel ſelbſt verfuhr Kant mit der größten Vorſicht. Er hielt ſie ſtreng geheim, ſo daß Niemand, einen Freund ausgenommen, etwas davon erfuhr, bis er ſelbſt nach dem Tode des Königs die Sache veröffentlichte. Eine Aenderung ſeiner Anſichten, die man ihm zumuthete, war unmöglich; eine offene Widerſetzlichkeit ebenſo nutzlos als nach Kant's eigenem Gefühl ungebührlich. Der einzige Ausweg, der übrig blieb, war zu ſchweigen. Auf einen kleinen, noch in ſeinem Nachlaß befindlichen, Zettel ſchrieb er damals folgende Worte, die ſeine Lage und Stimmung, wie in einem Monologe, ausdrücken: „Widerruf und Verleugnung ſeiner innern Ueberzeugung

iſt niederträchtig, aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige iſt Unterthanenpflicht; und wenn Alles was man ſagt, wahr ſein muß, ſo iſt darum nicht auch Pflicht, Alle Wahrheit öffentlich zu ſagen."

In dieſem Sinn erwiederte Kant das königliche Schreiben. Gegen die ihm gemachten Vorwürfe rechtfertigte er ſich, indem er ſie als unbegründet widerlegte. Gegen die Zumuthung, ſeine Talente künftig beſſer zu brauchen, verpflichtete er ſich zum Schweigen. Er verbannte ſich freiwillig vom Katheder rückſichtlich aller die Religion betreffenden Lehrvorträge. „Um auch dem mindeſten Verdachte vorzubeugen," ſo ſchloß Kant ſeine Antwort, „ſo halte ich für das Sicherſte, hiermit als Ew. Königlichen Majeſtät getreuſter Unterthan feierlichſt zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es ſei die natürliche oder die geoffenbarte, ſowohl in Vorleſungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde." Die Worte: „als Ew. Königlichen Majeſtät getreuſter Unterthan" enthalten eine ſehr vorſichtige Mentalreſervation, die manchem ſogar zu vorſichtig erſcheinen dürfte. Er verpflichtet ſich zum Schweigen, ſo lange der König lebe. Er hat dieſe Wendung mit Vorbedacht gewählt, damit er bei etwaigem früheren Ableben des Monarchen (da er alsdann Unterthan des folgenden ſein würde), wiederum in ſeine Freiheit zu denken eintreten könne.*

Dieſe Vorſicht hat den Erfolg für ſich gehabt. Kant erlebte die Genugthuung, in ſeine Freiheit zu denken wieder zurückzukehren, als nach dem bald erfolgten Tod des Königs mit Friedrich Wilhelm III. der Geiſt königlicher Toleranz von Neuem in Preußen aufkam. Der Streit zwiſchen Vernunft und Glaube,

* Kant's Werke. Geſammt-Ausgabe von Hartenſtein. Bd. I. Streit der Facult. Vorw. S. 209. Anmerkung. Ich citire die kantiſchen Schriften nach dieſer Ausgabe.

Rationalem und Positivem, Kritik und Satzung — oder wie man dieſe Gegenſätze ſonſt bezeichnen will — hatte unſern Philoſophen von der theologiſchen Seite aus ſehr empfindlich und ſehr unbillig getroffen. Es lag ihm daran, daß dieſer Streit ehrlich und ſachgemäß geführt werde, nicht zur Vernichtung des Gegners, ſondern zur Förderung der Wiſſenſchaft. Der Proceß ſchwebte nicht blos zwiſchen Theologie und Philoſophie, ſondern im Großen und Ganzen angeſehen betraf die Streitfrage überhaupt das Verhältniß der poſitiven und philoſophiſchen Wiſſenſchaften, die ſich in dem Geſammtkörper der Univerſität als deſſen Glieder in den beſondern Facultäten ebenſo unterſcheiden als vereinigen. Es gab zwiſchen dieſen beiden großen Seiten des wiſſenſchaftlichen Geiſtes, gleichſam der Rechten und Linken in dem Parlamente der Geſammt-Wiſſenſchaft, einen rechtmäßigen und einen unrechtmäßigen Streit. Dieſe wichtige Grenze zu beſtimmen, ſchrieb Kant „den Streit der Facultäten", und in der Vorrede dazu erzählt er ſeine perſönlichen Erlebniſſe unter dem Miniſterium Wöllner. Das war die letzte ſeines Geiſtes würdige Schrift.

VIII. Die letzten Jahre. Kant's geſchichtliche Stellung.

Die außerordentliche Geiſteskraft dieſes Mannes, geſtärkt durch eine unerſchütterliche Energie des Willens, immer von Neuem angeſtrengt und zu den ſchwierigſten Arbeiten aufgeboten, hatte den gealterten und hinfälligen Körper ſo lange ſich dienſtbar erhalten. Jetzt war ſie erſchöpft. Und in ſchneller Abnahme verſiegten die körperlichen Kräfte. Im Gefühl der herannahenden Schwäche hatte ſich Kant ſeit 1797 vom Katheder gänzlich zurückgezogen, allmälig hörte auch der geſellige Verkehr außer ſeinem Hauſe ganz auf. Einladungen, denen er ſonſt gern gefolgt war, nahm er ſeit 1798 keine mehr an. Er beſchränkte ſich auf den kleinen Kreis ſeiner Hausfreunde. Immer mehr verengte ſich

ſeine Lebensſphäre, immer läſtiger drückte ihn die Bürde des Alters zu Boden. Noch war er mit der Ausarbeitung eines umfaſſenden Werkes beſchäftigt, das er mit der Vorliebe eines Greiſes für das ſpäteſte Kind gern als ſein Hauptwerk bezeichnete. Es ſollte den Uebergang von der Metaphyſik zur Phyſik darthun. Kant ſelbſt nannte es „das Syſtem der reinen Philoſophie in ihrem ganzen Inbegriff.“ Bis in die letzten Monate ſeines Lebens ſchrieb er daran, ſo emſig es ging. Man darf den Werth dieſer Schrift, was die Neuheit des Gedankens und die Schärfe und Bündigkeit der Darſtellung betrifft, unbeſehen bezweifeln, wenn man den hinfälligen Zuſtand erwägt, in dem Kant damals war; wenn man zugleich bedenkt, bis zu welchem Abſchluß er ſelbſt die von ihm gegründete Philoſophie geführt hat. Es iſt nicht abzuſehen, was innerhalb dieſer ſo begründeten Philoſophie Neues zu leiſten ihm noch übrig geblieben war. Sachkundige Männer, die gleich nach dem Tode Kant's die ſehr umfangreiche Handſchrift geleſen, haben bezeugt, daß ſie nur den Inhalt der früheren Schriften unter dem Gepräge der Altersſchwäche wiederholt habe. Die Handſchrift war verloren gegangen und iſt neuerdings wieder gefunden worden. Man hat die Herausgabe in Ausſicht geſtellt. Vorläufige Berichte darüber ſtimmen im Weſentlichen mit jenem älteren Zeugniß überein.

Es war keine eigentliche Krankheit, ſondern der Marasmus mit allen ſeinen Uebeln, der Kant vollkommen verzehrte. Das Gedächtniß erloſch mehr und mehr, die Muskelkraft erſchlaffte, der Gang wurde ſchwankend, die Spaziergänge mußten beſchränkt, bald ganz aufgegeben werden, er konnte ſich kaum noch aufrechthalten und bedurfte fortwährender Wachſamkeit und Unterſtützung. Dazu kam ein beſtändiger Druck auf den Kopf, den Kant die Grille hatte, aus der Luftelektricität zu erklären, um das Leiden aus äußern Umſtänden, nicht aus der eigenen Hinfälligkeit abzuleiten. Die Kraft der Sinne, namentlich die Sehkraft, nahm ab, die

Eßluſt verlor ſich; er war ſo ſchwach, daß er ſeine ökonomiſchen Angelegenheiten nicht mehr verwalten, weder Geld zahlen noch erhaltene Zahlungen beſcheinigen konnte. In ſeinem früheren Schüler Waſianski fand er glücklicherweiſe einen ihm ergebenen Freund, der die häuslichen Angelegenheiten Kant's gern und ſorgfältig in ſeine Hand nahm. Was das ſchwachgewordene Alter Läſtiges mit ſich bringt, mußte er langſam, Uebel für Uebel, an ſich erfahren. Als er ſein neunundſiebenzigſtes Lebensjahr erfüllt hatte, ſchrieb er zwei Tage darauf (24. April 1803) auf einen ſeiner Gedächtnißzettel die bibliſchen Worte, die ſich Kant, wie Wenige, aneignen durfte: „Nach der Bibel, unſer Leben währet ſiebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, ſo ſind es achtzig Jahre, und wenn's köſtlich war, ſo iſt es Mühe und Arbeit geweſen."

Das vollendete achtzigſte Jahr ſollte er nicht mehr erreichen. Von einem heftigen Anfall im October 1803 erholte er ſich noch einmal für wenige Monate. Die Kräfte verſiegten jetzt von Tag zu Tag. Er vermochte nicht mehr ſeinen Namen zu ſchreiben, die Buchſtaben ſah er nicht, die geſchriebenen vergaß er in demſelben Augenblicke, die Bilder waren ſeiner Vorſtellung entfallen, ſelbſt die gewöhnlichſten Ausdrücke des täglichen Lebens verſagten ihm, die täglichen Freunde ſogar vermochte er nicht mehr zu erkennen, ſein Körper, den er oft ſcherzend „ſeine Armſeligkeit" genannt hatte, war mumienartig vertrocknet. Er war vollkommen lebensſatt und lebensüberdrüſſig. Endlich erlöste ihn der wohlthätige Tod am 12. Februar 1804.

Im nächſten Jahre, wenn er es erlebt, hätte Kant als Docent der Königsberger Univerſität ſein fünfzigjähriges Jubiläum feiern können. Ein Zeitgenoſſe und Unterthan Friedrichs des Großen, war und fühlte ſich Kant auch geiſtig als einen ächten Sohn dieſes Zeitalters. Die erſte Schrift, die er gleich beim Eintritt in ſeine akademiſche Laufbahn veröffentlicht hatte, „die Natur-

geſchichte des Himmels" war dem großen Könige gewidmet. Das bedeutendſte ſeiner Werke, „die Kritik der reinen Vernunft," widmete er dem Miniſter Zedlitz. Unter den wiſſenſchaftlichen Größen, die das Zeitalter Friedrich's erzeugt hat, iſt er die erſte, die mit vollem Recht neben den Feldherrn des Königs ihren Platz behauptet an dem Friedrichsmonumente zu Berlin.

Und der beinahe fünfzigjährige Zeitraum ſeiner akademiſchen Wirkſamkeit, welche Fülle der größten weltgeſchichtlichen Veränderungen begreifen dieſe Jahre in ſich! Der ſiebenjährige Krieg mit ſeinem glorreichen Erfolge der Erhebung Preußens unter die Reihe der ſtimmführenden Staaten Europas; der amerikaniſche Freiheitskrieg; die Erſchütterungen der franzöſiſchen Revolution, die in dem Todesjahr des Philoſophen ihren erſten Lauf vollendet, indem ſie nach ſo vielen Verwandlungen aus der letzten republikaniſchen Phaſe des Conſulats in die Alleinherrſchaft des Kaiſerreichs übergeht! Von dieſen Begebenheiten war Kant kein müßiger Zeuge. Neben ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen intereſſirte ihn nichts mehr als die politiſchen Weltgeſchicke, er verfolgte ihren Verlauf mit der lebhafteſten Theilnahme; er ergriff mit der entſchiedenſten Sympathie die Sache Amerika's gegen England, noch leidenſchaftlicher nahm er Partei für die Umgeſtaltung Frankreichs. Das Geſtirn Friedrichs des Großen ſtieg empor, als Kant ſeine akademiſchen Studien anfing. Es hatte ſeine glänzende Laufbahn vollendet, als Kant ſeine glänzende Laufbahn eben begonnen hatte, und die letzten Lebensjahre des Philoſophen ſahen das Geſtirn Napoleon's aufgehen.

Die furchtbare Fremdherrſchaft auf deutſchem Boden und die deutſchen Freiheitskriege hat er nicht mehr erlebt. Aber der Geiſt ſeiner Philoſophie iſt mit dieſem gerechteſten aller Kriege geweſen, und Kant, der die Unabhängigkeit fremder Nationen mit ſo vieler Theilnahme ſich begründen ſah, würde unter den Erſten geweſen ſein, die Unabhängigkeit der eigenen

Nation gegen das erniedrigende Joch der Fremdherrſchaft zu vertheidigen.

Dem Kriege als ſolchem war er im Innerſten zuwider. Was ſein ganzes Intereſſe erregte, waren die Staatsveränderungen, die Verfaſſungsformen, die ſich auf Grund der Rechtsideen bilden und einrichten wollten. Seine eigenen politiſchen Anſichten ſind durch die Zeitbegebenheiten, die er erlebte, mitbeſtimmt worden, und man kann dieſe Anſichten in ihrer eigenthümlichen Färbung, in ihren charakteriſtiſchen Widerſprüchen nicht verſtehen, wenn man ſich nicht die mächtigen Einflüſſe jener Zeitverhältniſſe und Kant's Empfänglichkeit dafür gegenwärtig erhält. Preußens Regierung unter Friedrich dem Großen, Amerika's Unabhängigkeit, die Washington erkämpft und begründet, Frankreich vom Jahre 1789, haben von den verſchiedenſten Seiten aus ihre Einflüſſe ausgeübt auf Kant's politiſche Ideen. Am ſtärkſten war ſeine Anhänglichkeit an den Staat Friedrich's, ſeine Abneigung gegen England; der franzöſiſchen Revolution redete er von Seiten ihrer urſprünglichen Rechtsidee gern das Wort, ſie war eine Zeit lang das liebſte Thema ſeiner Geſpräche, bei aller Milde für abweichende Anſichten war er in dieſem Punkte am empfindlichſten für den Widerſpruch. Wir werden ſpäter ſehen, welche gleichſam diagonale Richtung unter ſolchen verſchiedenen Einflüſſen ſeine politiſche Theorie nahm. Soviel iſt gewiß, daß ihm als die beſte Verfaſſung erſchien, welche die größtmögliche Freiheit mit der größtmöglichen Geſetzmäßigkeit, ohne welche keine Gerechtigkeit ſtattfindet, vereinigt. Wenn ihn von Seiten ihrer Rechtsidee die franzöſiſche Revolution mächtig anzog, ſo mußte ſie ihn von Seiten der Anarchie, ohne welche keine Revolution ausgeht, auf das Aeußerſte abſtoßen. Dieſe zu billigen, hätte Kant nicht blos ſeinen philoſophiſchen, ſondern auch ſeinen perſönlichen Charakter verleugnen müſſen.

IX. Kant's Perſönlichkeit.

Die beiden Grundzüge, welche den Charakter Kant's bis in ſeine Einzelnheiten hinein ausprägen und ſich in dieſem Charakter auf eine ſeltene Weiſe verbinden und vollenden, ſind der Sinn für perſönliche Unabhängigkeit und zugleich für die pünktlichſte Geſetzmäßigkeit. Fügen wir den Scharfſinn des Denkers hinzu, ſo konnte die kritiſche Philoſophie keinen Charakter finden, der beſſer zu ihrem Begründer gepaßt hätte. Jene beiden Züge ſind die menſchlichen Cardinaltugenden Kant's, die ſich im Großen und Kleinen wiederholen, und wie es bei einer ſolchen Kernnatur nicht anders ſein kann, über die gewöhnlichen Grenzen hinausſpielen. Er kann im Intereſſe der Unabhängigkeit Rigoriſt, in dem der Geſetzmäßigkeit Pedant werden. Er verfährt mit ſich ſelbſt durchgängig rational, er ordnet und regulirt ſein Leben, als ob er es zur reinen Vernunft ſelbſt machen wollte.

Als Philoſoph forſcht er nach den letzten Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß, und ſchöpft daraus die Principien, welche unſer Wiſſen ſowohl begründen als begrenzen. Als Menſch ſtellt er ſein eignes Leben durchgängig unter die Herrſchaft von Grundſätzen, die er ſorgfältig und genau ausbildet, nach denen er, als einer ſtrengen Richtſchnur, auf das Pünktlichſte handelt. Nach deutlich bewußten Grundſätzen zu erkennen, jeden Act der Erkenntniß, jedes Urtheil mit dem vollen Bewußtſein ſowohl über die Möglichkeit als Nothwendigkeit deſſelben zu begleiten: das iſt der eigentliche Zweck der kantiſchen Philoſophie. Nach ebenſo deutlich erkannten Grundſätzen in allen Punkten zu leben, jede Handlung richtig zu vollziehen, jede mit dem Bewußtſein dieſer Richtigkeit zu begleiten: das iſt der eigentliche Plan und Genuß ſeines Lebens. Nichts Zweckwidriges zu thun, überall die Handlung nach ihrer Zweckmäßigkeit zu

bestimmen und mit dem Bewußtsein dieser Zweckmäßigkeit auszuführen, das ist ihm ein ebenso natürliches als moralisches Bedürfniß, das er nicht anders kann als in allen Punkten befriedigen. Er ist überall in seiner Philosophie wie in seinem täglichen Leben der Mann der Principien und Grundsätze. Er würde nie dieser Philosoph geworden sein, wenn er nicht selbst in den geringfügigsten Kleinheiten des Lebens dieser Mensch gewesen wäre. Und darin besteht sowohl die Unabhängigkeit als die strenge Regelmäßigkeit seines Lebens. Es ist unabhängig weil es durchaus auf eigenen Maximen beruht; es ist vollkommen regelmäßig, weil es diese Maxime in allen Fällen befolgt.

Die persönliche Unabhängigkeit im echten Sinn des Wortes war unserem Philosophen von Haus aus nicht leicht gemacht. Er mußte sie durch lange und ausdauernde Anstrengung erwerben. Und der Grad, in dem er sie erworben hat, gilt uns zugleich als ein Maß für die Stärke seines Charakters. Von einer schwächlichen Gesundheit, die bei seinen Geistesarbeiten ihm Störungen und Schwierigkeiten aller Art bereitet, von geringen Vermögensumständen, die ihm keineswegs die Mittel einer unabhängigen Existenz gewähren, findet sich Kant zunächst sowohl nach der physischen als ökonomischen Seite in einem abhängigen und hilfsbedürftigen Zustande. Er muß sich selbst soviel körperliches und ökonomisches Wohlbefinden erst erwerben, als nöthig ist, um nach beiden Seiten seine Unabhängigkeit und Geistesfreiheit zu sichern.

Um von dem Seinigen zu leben und nicht fremder Leute Hülfe zu brauchen, opferte Kant seinen Lieblingswunsch, in Königsberg zu bleiben, wurde Hauslehrer und blieb es neun Jahre, bis er im Stande war, die akademische Laufbahn zu betreten. Seine Einnahmen, auf Vorlesungen und Privatissima allein angewiesen, waren nicht bedeutend. Aber was ihm die Glücksumstände versagt hatten, gelang der unverdrossenen Arbeit

und vor allem ſeiner haushälteriſchen Kunſt. Er war durchaus ſparſam. Der Grundſatz, nichts Zweckwidriges zu thun, hieß in's Oekonomiſche überſetzt: gar keine unnützen Ausgaben zu machen. Dieſen Grundſatz befolgte er auf das Allerpünktlichſte. Er verſchwendete buchſtäblich nichts. Seine Sparſamkeit war eine wirkliche Tugend, die nach ariſtoteliſcher Ethik von der Verſchwendung eben ſo weit als vom Geize entfernt war. Dieſe Tugend übte er ganz im Dienſte ſeiner Unabhängigkeit. Er wollte von Niemand etwas annehmen dürfen, ſich nichts umſonſt thun laſſen, Keinem etwas ſchuldig ſein. Er hat niemals einen Gläubiger gehabt und ſprach davon in ſeinem Alter mit gerechtem Stolz. So wurde er zuletzt auf die beſte Weiſe der Welt ein vermögender Mann, unterſtützte ſeine armen Verwandten reichlich, nicht durch zufällige Almoſen, ſondern indem er ihnen jährlich eine bedeutende Summe ausſetzte, und hinterließ ihnen bei ſeinem Tode ein beträchtliches, für die damalige Zeit ſogar großes Capital. Jachmann erzählt von ihm: „Schon von Jugend auf hat der große Mann das Beſtreben gehabt, ſich ſelbſtändig und von Jedermann unabhängig zu machen; damit er nicht den Menſchen, ſondern ſich ſelbſt und ſeiner Pflicht leben durfte. Dieſe ſeine Unabhängigkeit erklärte er auch noch in ſeinem Alter für die Grundlage alles Lebensglücks und verſicherte, daß es ihn von jeher viel glücklicher gemacht habe, zu entbehren, als durch den Genuß ein Schuldner des Andern zu werden. In ſeinen Magiſterjahren iſt ſein einziger Rock ſchon ſo abgetragen geweſen, daß einige wohlhabende Freunde es für nöthig geachtet haben, ihm auf eine ſehr discrete Art Geld zu einer neuen Kleidung anzutragen. Kant freute ſich aber noch im Alter, daß er Stärke genug gehabt habe, dieſes Anerbieten auszuſchlagen und das Anſtößige einer ſchlechten aber doch reinen Kleidung der drückenden Laſt der Schuld und Abhängigkeit vorzuziehen. Er hielt ſich deshalb auch für ganz vorzüglich glücklich, daß er nie in ſeinem

Leben irgend einem Menſchen einen Heller ſchuldig geweſen iſt. „Mit ruhigem und freudigem Herzen konnte ich immer: „Herein!“ rufen, wenn Jemand an meine Thür klopfte,“ pflegte der vortreffliche Mann oft zu erzählen, „„denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen ſtand.““

Dieſelbe kritiſche Sorgfalt und Vorſicht, womit er ſeine Vermögensverhältniſſe zuſammenhielt, widmete er mit gleichem Erfolge ſeinen körperlichen Zuſtänden. Unbemittelt, wie er war, iſt Kant lediglich durch ſeine weiſe und ſtetige Sparſamkeit ein wohlhabender Mann geworden und konnte ſich rühmen, nie einen Gläubiger gehabt zu haben. Unkräftig, ſogar leidend von Natur, hat er das hohe Greiſenalter erreicht, bis auf die letzten Jahre im ungeſchwächten Gebrauche ſeiner geiſtigen Kraft, und konnte von ſich ſagen, „daß er nie auch nur einen Tag krank gelegen, oder der ärztlichen Hülfe bedürftig geweſen ſei.“ Dieſes körperliche Wohlbefinden, wie das ökonomiſche, war ein Werk allein ſeiner Umſicht. Seine kritiſche Geſundheitspflege überbot wo möglich noch die ökonomiſche Ordnung. Aber wie er in der letzten Rückſicht von Geiz und Habſucht, ſo war er in der erſten weit entfernt von jeder Art der Verweichlichung. Im Gegentheil ordnete er ſein ganzes Leben auf das Strengſte unter das Syſtem der Geſundheitsregeln, die er ſich ſelbſt ausgebildet und feſtgeſtellt hatte auf Grund einer fortwährenden, höchſt ſorgfältigen Beobachtung ſeiner körperlichen Stimmungen. Er ſtudirte förmlich ſeine Leibesverfaſſung, wie er als Philoſoph die Verfaſſung der menſchlichen Vernunft unterſuchte. Er beobachtete ſeinen Körper, wie ein ſorgfältiger Meteorolog das Wetter beobachtet. Unter ſeinen Geſundheitsregeln war die oberſte die Nichtverweichlichung des Körpers, die Enthaltſamkeit und Abhärtung, das sustine und abstine. Die moraliſche Willenskraft galt ihm als das oberſte Regime des Körpers und unter Umſtänden für die wohlthätigſte Arznei. Er brauchte ſo zu ſagen die reine

ernunft zugleich als Medicin und Heilmethode. Es war eine f reine Vernunft gegründete ärztliche Kunft, das menſchliche ben zu erhalten, zu verlängern, vor Krankheiten zu bewahren, n gewiſſen krankhaften Störungen ſogar zu befreien. In dieſem inne widmete er Hufeland, dem Verfaſſer der Makrobiotik, en Aufſatz, den er ſpäter in den „Streit der Facultäten“ t Hinblick auf die mediciniſche aufnahm: „von der Macht s Gemüths, durch den bloßen Vorſatz ſeiner krankften Gefühle Meiſter zu ſein.“ Dieſe Heilkraft des illens hatte er an ſich ſelbſt geübt und bewährt. Seine körperve Verfaſſung hätte ihn ſehr leicht zur Hypochondrie führen nen. In Folge ſeiner engen und flachen Bruſt litt er an er fortwährenden Herzbeklemmung, einem beſtändigen Druck, i kein äußeres, mechaniſches Mittel heben konnte. Dieſes den verließ ihn eigentlich nie und machte ihn eine Zeitlang vermüthig, beinahe lebensüberdrüſſig. Da kein anderes Mittel f, ſo machte er ſich dieſe ſeine Dispoſition klar und faßte i heilſamen Entſchluß, ſich nicht weiter um die Sache zu mmern, da ja das beſtändige Denken an das Leiden ſelbſt das bel nur verſchlimmern könnte. Und gerade hierin lag die fahr der Hypochondrie. Er beſiegte dieſe Gefahr durch den ßen Vorſatz, ihr nicht nachzugeben. Die Beklemmung der uft, dieſen mechaniſchen Zuſtand, konnte er füglich nicht beſeim, aber er brachte Ruhe und Heiterkeit in den Kopf, und war er trotz jenes körperlichen Drucks ungehindert im Denken, m in der Gemüthsſtimmung, heiter in der Geſellſchaft. Auch andern Empfindungen, die noch peinlicher waren, wußte den ſtörenden Einfluß dadurch zu bezwingen, daß er ſeine fmerkſamkeit energiſch davon ablenkte, bis ihn die Sache nicht hr rührte. Auf dieſe Weiſe beherrſchte er ſogar die gichtartigen hmerzen, die ihn während der letzten Jahre öfters am Einſchlafen derten: durch eine freiwillig gewählte Vorſtellung nicht auf-

regender Art gab er ſeinem Geiſte gefliſſentlich eine andere Richtung, die er ſo lange verfolgte, bis ſich der Schlaf einſtellte. Selbſt gegen Schnupfen und Huſten kehrte er mit gutem Erfolg ſeine moraliſche Heilmethode. Er nahm ſich feſt vor, ſo lange bei geſchloſſenen Lippen zu athmen, bis er den vollen und freien Luftzug durch den gehemmten Kanal erobert hatte. Eben ſo nahm er ſich vor, den Reiz, der den Huſten verurſachte, durchaus nicht zu beachten und ſetzte es durch „mit einem recht großen Grade des feſten Vorſatzes.“ Bis in die kleinſten Dinge bildete er ſeine Geſundheitsregeln aus. Die Spaziergänge machte er gewöhnlich allein, um nicht durch die Unterhaltung zum Sprechen, und dadurch zum Athemholen mit geöffneten Lippen genöthigt zu werden, wodurch er ſich rheumatiſchen Affectionen ausſetzte. Es war ihm ſehr unangenehm, wenn von ungefähr ihm ein Bekannter begegnete, der an ſeinem Spaziergange Theil nahm. Um während des Arbeitens in ſeinem Zimmer nicht ohne Bewegung zu bleiben, hatte er grundſätzlich die Gewohnheit genommen, ſein Taſchentuch auf einem entfernten Stuhle liegen zu laſſen, damit er bisweilen zum Aufſtehen und Gehen genöthigt ſei. Auf das Sorgfältigſte war nach ausgedachten Regeln das Syſtem der ganzen Diät eingerichtet, das Maß und die Beſchaffenheit der Speiſen und Getränke, die Dauer des Schlafs, die Art des nächtlichen Lagers, ſogar die Methode ſich zu bedecken. So machte ſich Kant ſelbſt zu ſeinem Arzt und dadurch unabhängig von der gelehrten Medicin. Die verſchriebenen Arzneimittel waren ihm zuwider, er hütete ſich davor, ausgenommen die Pillen ſeines alten Univerſitätsfreundes Trummer. Doch intereſſirten ihn bei ſeiner kritiſchen Geſundheitspflege die verſchiedenen Heilſyſteme und Entdeckungen der wiſſenſchaftlichen Medicin außerordentlich; das Brown'ſche Syſtem hatte ſeinen Beifall, die Schutzblattern und die Jenner'ſche Impfungsmethode erklärte er für „Einimpfung der Beſtialität,“ beſonders wichtig erſchien

ihm die Chemie in ihrem Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Heilkunde.*

Man muß dieſe Geſundheitsrückſichten Kant's, ſo kleinlich ſie ſcheinen, nicht unrichtig beurtheilen. Von einer ängſtlichen Sorge für das liebe Leben oder gar von Todesfurcht war er ganz frei. Er beſorgte und bedachte ſeinen Körper wie ein Inſtrument, das er gern ſo lange als möglich brauchbar und tüchtig erhalten wollte. Seine Geſundheit, für welche die Natur wenig gethan, war gleichſam ſein eigenes wohlüberlegtes Werk geworden. Kein Wunder, daß er ſich mit der Vorliebe eines Autors für dieſes Werk intereſſirte, nichts darauf bezügliches außer Acht ließ, gern darüber ſprach, und es mit Selbſtzufriedenheit empfand, daß er ſich ſelbſt ſo zweckmäßig behandle. Seine Geſundheit war gleichſam ſein Experiment. Und ſo war die Sorgfalt, die er darauf verwendete, nur die Umſicht, welche glückliche Experimente verlangen. Selbſt ſeine Lebensdauer ſuchte er aus Wahrſcheinlichkeitsgründen zu berechnen. Darum las er ſtets mit großem Intereſſe die Königsberger Mortalitätsliſten, die er ſich allemal von der Polizeibehörde zuſchicken ließ.

In ſeinen Arbeiten, welche die größte Sammlung forderten, wollte er ſchlechterdings nicht geſtört ſein. Darum hielt er ſorgfältig auch jede äußere Unruhe von ſich fern. Zu der Unabhängigkeit, deren er bedurfte, gehörte auch die möglich größte Ruhe von Außen. Sollte die Wohnung ihm behagen, ſo konnte ſie nicht geräuſchlos genug ſein. Und da ſich dieſe Bedingung in einer Stadt wie Königsberg nicht eben leicht erfüllen ließ, ſo wechſelte er häufig ſeine Wohnung. Die eine, in der Nähe des Pregel, war dem Lärm der Schiffe und polniſchen Fahrzeuge ausgeſetzt. Eine andere ließ er im Stich, weil ihm der Hahn des

* Borowski S. 113.

Nachbars zu oft krähte; um jeden Preis wollte er den Hahn kaufen, aber der Nachbar gab ihn nicht her, und Kant mußte weichen. Endlich kaufte er ſich ein beſcheidenes, am Schloßgraben gelegenes Haus. Indeſſen auch hier blieben die Störungen nicht aus. Unweit davon lag das Stadtgefängniß, deſſen Bewohner zu ihrer Beſſerung und Erweckung geiſtliche Lieder ſingen mußten, die bei den offenen Fenſtern und den laut ſchreienden Stimmen Kant unmittelbar in's Ohr fielen. Sehr ungehalten über dieſe äußerſt unbequeme Störung, die er einen „Unfug," „einen geiſtlichen Ausbruch der Langenweile" nannte, ſchrieb Kant an den ihm befreundeten Hippel, der erſter Bürgermeiſter der Stadt und zugleich Aufſeher des Gefängniſſes war, folgende Zeilen, die wir wörtlich mittheilen, weil ſie Kant's Gemüthsſtimmung bei dieſer Gelegenheit vortrefflich ausdrücken: „Ew. Wohlgeboren waren ſo gütig, der Beſchwerde der Anwohner am Schloßgraben, wegen der ſtentoriſchen Andacht der Heuchler im Gefängniſſe abhelfen zu wollen. Ich denke nicht, daß ſie zu klagen Urſache haben würden, als ob ihr Seelenheil Gefahr liefe, wenn gleich ihre Stimme beim Singen dahin gemäßigt würde, daß ſie ſich ſelbſt bei zugemachten Fenſtern hören könnten (ohne auch ſelbſt alsdann aus allen Kräften zu ſchreien). Das Zeugniß des „Schützen" (Gefängnißwärters), um welches es ihnen wohl eigentlich zu thun ſcheint, als ob ſie ſehr gottesfürchtige Leute wären, können ſie deſſenungeachtet doch bekommen; denn der wird ſie ſchon hören, und im Grunde werden ſie nur zu dem Tone herabgeſtimmt, mit dem ſich die frommen Bürger unſerer guten Stadt in ihren Häuſern erweckt genug fühlen. Ein Wort an den Schützen, wenn Sie denſelben zu ſich rufen zu laſſen und ihm Obiges zur beſtändigen Regel zu machen belieben wollen, wird dieſem Unweſen auf immer abhelfen, und denjenigen einer Unannehmlichkeit überheben, deſſen Ruheſtand Sie mehrmalen zu befördern gütigſt bemüht geweſen und der jederzeit mit der voll-

kommenſten Hochachtung iſt Ew. Wohlgeboren gehorſamſter Diener I. Kant." *

Uebrigens war der Geſang im Gefängniß nicht die einzige Störung. In der Nachbarſchaft gab es auch bisweilen Tanzmuſik zu hören, die unſerm Philoſophen Zeit und Laune verdarb. Dieſe Umſtände mögen das ihrige dazu beigetragen haben, daß Kant gegen die Muſik überhaupt verſtimmt wurde und ſie eine „zudringliche Kunſt" nannte. Er hat ihr die Störung bis in die Aeſthetik nachgetragen. Doch nicht blos dergleichen Geräuſch, ſondern Alles, was ſeine gewohnte Umgebung unterbrach und veränderte, war ihm ſtörend. In der Dämmerungsſtunde pflegte er regelmäßig zu meditiren, und wie er die Gewohnheit hatte, bei ſcharfem Nachdenken irgend einen äußern Gegenſtand zugleich feſt in's Auge zu faſſen, ſo blickte er während jener beſchaulichen Stunde vom Ofen ſeines Studirzimmers aus unverwandt durch das Fenſter nach dem gegenüberliegenden Löbenicht'ſchen Thurm. Er konnte ſich nicht lebhaft genug ausdrücken, erzählt Waſianski, wie wohlthätig ſeinem Auge der für daſſelbe paſſende Abſtand dieſes Objects ſei. Unterdeſſen ſteigen zwiſchen dem Auge Kant's und dem Löbenicht'ſchen Thurm die Pappeln im Garten des Nachbars ſo hoch empor, daß ſie den Thurm verdecken. Und dieſe Lücke in der gewohnten Ausſicht empfand unſer Philoſoph ſo ſtörend, daß er nicht abließ, bis der gefällige Nachbar die Wipfel ſeiner Bäume geopfert hatte. Jede Veränderung in ſeiner Häuslichkeit in dem geläufigen Text ſeiner Lebensordnung, auch die geringfügigſte, fiel ihm ſchwer und ſo lange als möglich hielt er ſie fern. Seine gewohnte Lebens- und Hausordnung war gleichſam mit ſeinem Charakter verwachſen. In den letzten Jahren freilich, bei der überhandnehmenden Altersſchwäche, mußte

* Der Brief iſt vom 9. Juli 1784. Dorow's Denkſchriften u. ſ. w. Bd. V. der früheren Sammlung. Schubert's Biograph. S. 107.

manches verändert und namentlich fremde Hilfe in Anſpruch genommen werden. Nur mit Widerwillen wich er der unumgänglich gewordenen Nothwendigkeit. Einen alten Diener, den er vierzig Jahre gehabt, der aber zuletzt nicht blos ganz untauglich, ſondern im äußerſten Grade nichtswürdig ſich benahm, entließ Kant erſt nach langen innern Kämpfen. Tagelang ging ihm die Sache nach, und die Entwöhnung von jenem Menſchen wurde ihm ſo ſchwer, daß er ſich ausdrücklich und mit einer gewiſſen Anſtrengung vornehmen mußte, an den ganzen Vorgang nicht weiter zu denken. Um dieſen Vorſatz ſich einzuſchärfen, ſchrieb er auf einen jener Gedankenzettel, womit er damals ſeinem Gedächtniß zu Hilfe kam: „Lampe“ — ſo hieß der Diener — „muß vergeſſen werden.“ *

Seine ganze Lebensweiſe war durch genaue Grundſätze und Gewohnheiten bis zur mathematiſchen Regelmäßigkeit ausgeprägt. Jeder Tag war durch die pünktlichſte Eintheilung gleichſam liniirt. Ein Tag verfloß wie der andere. Die Zeit war Kant's Hauptvermögen, das er ſo ſorgfältig und ökonomiſch, wie ſeine Geldmittel, verwaltete. Der Schlaf durfte ihm nie mehr als ſieben Stunden koſten. Pünktlich um zehn Uhr ging er zu Bett; pünktlich um fünf Uhr ſtand er auf. Der Diener hatte die Weiſung, ihn zu wecken und ihn um keinen Preis länger ſchlafen zu laſſen. Er ließ ſich gern von ſeinem Diener bezeugen, daß er in dreißig Jahren auch nicht ein einziges Mal den Zeitpunkt aufzuſtehen verfehlt habe. Die erſten Morgenſtunden waren größtentheils den Vorleſungen gewidmet, die auch in der Tagesordnung Kant's obenan ſtanden. Punkt ſieben Uhr begab ſich Kant aus ſeinem Studirzimmer in den Hörſaal. Nach den Vorleſungen, die gewöhnlich bis 9 Uhr dauerten, kehrte er an ſeinen Arbeitstiſch und in ſeine häusliche Bequemlichkeit zurück,

* 1. Februar 1802.

jetzt kamen die wissenschaftlichen Arbeiten an die Reihe, die zum Druck bestimmten Schriften. Ohne Unterbrechung wurde bis gegen 1 Uhr gearbeitet, dann kam der Mittagstisch, für Kant die Zeit der angenehmsten und genußreichsten Erholung. Er liebte die geselligen Tafelfreuden; unter allen Lebensgenüssen sinnlicher Art waren ihm diese die liebsten, sie waren die einzigen, die er mit einer gewissen Behaglichkeit und Sorgfalt pflegte. Nur muß man sich den einfachen Mann nicht als einen ausgesuchten Feinschmecker vorstellen. Von Kostbarkeit war hier so wenig als sonst in seinem Leben die Rede. Aber in den bescheidenen Grenzen des bürgerlichen Maßstabes genoß er die Mittagsfreuden mit Wohlgefallen und sogar mit einem nicht geringen Aufwande von Zeit. In dem coenam ducere folgte er gern dem epikuräischen Beispiel der Alten. Natürlich war es nicht das Essen, das so viel Zeit kostete, gewöhnlich drei, bisweilen fünf Stunden, sondern die Gesellschaft, die Kant nirgends lieber hatte als beim Gastmahl. Hier war er selbst am gesprächigsten, am meisten mittheilsam. Er hatte die Gabe einer manigfaltigen, interessanten und für alle möglichen Dinge geschickten Unterhaltung, und so machte er einen ebenso liebenswürdigen Wirth als einen überall willkommenen Gast. Niemand hätte in diesem heiteren, gemüthlichen Tischgenossen, der mit Jedermann ein interessantes Gespräch zu führen wußte, mit Frauen über Küche und Kochkunst besonders gern sich unterhielt, den tiefsten und schwierigsten Denker des Zeitalters vermuthet. Bis in sein dreiundsechszigstes Jahr brachte er die Mittagsstunden in einem Gasthause zu, später als er eine eigene häusliche Einrichtung hatte, lud er sich täglich einige seiner guten Freunde ein, um seine Mahlzeit zu theilen, und diese Tischfreunde Kant's spielen keine unwichtige Rolle in seinem Leben. Mit jener kritischen Sorgfalt, die ihm nirgends fehlte, verfuhr Kant förmlich systematisch in der Anordnung seiner

kleinen Gastmahle. Alles war überlegt, nach einer Regel verknüpft, damit es zu einander passe: die Wahl der Speisen, die Zahl und Personen der Gäste, der Inhalt der Tischgespräche, selbst Form und Zeitpunkt der Einladung. Nie durften der Gäste weniger als drei, nie mehr als neun sein; seine Tischgesellschaft sollte „nicht geringer sein als die Zahl der Grazien und nicht größer als die der Musen.“ Auf die Mahlzeit folgte dann stets nach einer kleinen Pause der regelmäßige Spaziergang, der etwa eine Stunde, bei günstiger Witterung auch länger dauerte; gewöhnlich ging er den sogenannten Philosophenweg, meistens allein, immer langsam, beides aus Gesundheitsrücksichten. Die Abendstunden in seinem Studirzimmer gehörten der Lectüre, die Dämmerungsstunden der Meditation. Um zehn Uhr war das so geregelte Tagwerk beschlossen. Nicht leicht konnte ihn etwas bewegen, dieses ausgefahrene Geleis seiner täglichen Ordnung zu verlassen. Und war er je einmal unfreiwillig in die Lage einer kleinen Unregelmäßigkeit gekommen, hatte sich jene Ordnung durch irgend einen Zufall einmal verschoben, so hütete er sich gewiß vor dem zweitenmale, ja er setzte sich nach einer solchen Erfahrung die ausdrückliche Maxime, in allen künftigen Fällen eine ähnliche Lage zu vermeiden. Dabei machte die Geringfügigkeit des Falls keineswegs eine Ausnahme, so daß die strenge und allgemeine Form der Maxime mit der Kleinheit und Zufälligkeit des Inhalts oft komisch contrastirte. Jachmann erzählt als Beispiel dieser Art einen kleinen sehr bezeichnenden Vorfall. „Eines Tags kommt Kant von seinem gewöhnlichen Spaziergange zurück, und eben wie er in die Straße seiner Wohnung gehen will, wird ihn der Graf ** gewahr, welcher auf einem Cabriolet dieselbe Straße fährt. Der Graf, ein äußerst artiger Mann, hält sogleich an, steigt herab und bittet unsern Kant, mit ihm bei dem schönen Wetter eine kleine Spazierfahrt zu machen. Kant giebt ohne weitere Ueberlegung

dem erſten Eindruck der Artigkeit Gehör und beſteigt das Cabriolet. Das Wiehern der raſchen Hengſte und das Zurufen des Grafen macht ihn bald bedenklich, obgleich der Graf das Kutſchiren vollkommen zu verſtehen verſichert. Der Graf fährt nun über einige bei der Stadt gelegene Güter, endlich macht er ihm noch den Vorſchlag, einen guten Freund eine Meile von der Stadt zu beſuchen, und Kant muß aus Höflichkeit ſich in Alles ergeben, ſo daß er ganz gegen ſeine Lebensweiſe erſt gegen zehn Uhr voll Angſt und Unzufriedenheit bei ſeiner Wohnung abgeſetzt wird. Aber nun faßte er auch die Maxime, nie wieder in einen Wagen zu ſteigen, den er nicht ſelbſt gemiethet hätte und über den er nicht ſelbſt disponiren könnte, und ſich nie von Jemand zu einer Spazierfahrt mitnehmen zu laſſen. Sobald er eine ſolche Maxime gefaßt hatte, ſo war er mit ſich ſelbſt einig, wußte, wie er ſich in einem ähnlichen Falle zu benehmen habe, und Nichts in der Welt wäre im Stande geweſen, ihn von ſeiner Maxime abzubringen." *

So ging das Leben Kant's durchgängig wie das regelmäßigſte aller Zeitwörter. Alles war überlegt, durchdacht, nach Regeln und Maximen beſtimmt und ausgemacht, bis in die kleinſten Umſtände, bis in den täglichen Küchenzettel, bis in die Farbe jedes einzelnen Stücks ſeiner Kleidung. Er lebte in allen Punkten als der kritiſche Philoſoph, von dem Hippel im Scherz ſagte, daß er eben ſo gut eine Kritik der Kochkunſt als der reinen Vernunft ſchreiben könne.

Bei dieſer Lebensverfaſſung nun, die einem vollkommen geſchloſſenen Syſteme gleichkam und ſo genau und umſtändlich eingetheilt war wie ein kantiſches Buch, bei dieſer ſtereotypen Ordnung, die in allen Punkten die perſönliche Unabhängigkeit des Philoſophen zum Zweck hatte, — erklärt ſich von ſelbſt,

* Jachmann S. 68—69.

warum Kant in seinem häuslichen Leben sich selbst genug war und gar keine Neigung hatte, zu zweien zu leben. In der That konnte der einförmige Kreislauf seines Lebens keinen andern Mittelpunkt haben als ihn selbst. Darin liegt der Grund, warum Kant Hagestolz geblieben. Die Ehe paßte nicht zu seiner Lebensordnung. In seiner ausschließlichen Liebe zur Unabhängigkeit lag die Anlage zum Cölibatär. Auch waren jene Neigungen, die das eheliche Leben fordern, in Kant niemals so lebhaft, daß ihm die Ehelosigkeit eine große Entsagung gekostet hätte. Es war in seinem Leben nirgends ein leerer Platz, den die Ehe hätte ausfüllen können. Und je älter er wurde, um so eingelebter und darum fester wurden die Gewohnheiten und sein ganzes mit Grundsätzen belegtes Lebenssystem, um so unzugänglicher natürlich wurde er selbst gegen die eheliche Gemeinschaft. Seine Biographen wollen wissen, daß er noch im späteren Alter zweimal nahe daran gewesen sei, zu heirathen, aber den günstigen Zeitpunkt versäumt habe; dies beweist, daß ihm die Sache nicht Ernst war. Er war über den Ehestand mit dem Apostel Paulus einverstanden: daß heirathen gut, nicht heirathen besser sei, und berief sich dabei auf das Urtheil einer sehr verständigen Frau, welche ihm öfters gesagt hätte: „ist dir wohl, so bleibe davon." * Man darf ihn deshalb weder für gemüthlos noch für einen Weiberfeind halten, er war in der That keines von beiden, vielmehr liebte er sehr den geselligen Umgang mit Frauen, und man erzählt, daß er sich gern und liebenswürdig mit Frauen unterhalten konnte. Nur durfte die Unterhaltung nie gelehrt sein und überhaupt nicht Gegenstände berühren, welche die Grenzen der neutralen Geselligkeit überschritten. Die weibliche Anmuth, wo sie ihm im geselligen Verkehr entgegentrat, empfand er lebhaft und mit großem Wohlgefallen; aber daß diese schöne

* Jachmann S. 94.

Hälfte der menſchlichen Lebensvollkommenheit ihm ſelbſt fehlte, dieſen Mangel hat er wohl niemals ernſthaft, viel weniger ſchmerzlich gefühlt. Den Wünſchen ſeiner Freunde, die es an Zureden und ſelbſt Hinweiſungen nicht fehlen ließen, blieb er verſchloſſen, ſo gutmüthig er ſie aufnahm. Noch in ſeinem neunundſechszigſten Jahre ſetzte ihm ein königsberger Pfarrer ſehr dringlich zu, daß er heirathen möge, und brachte Kant ſelbſt in ungewohnter Stunde eine zu dieſem Zweck verfaßte Druckſchrift: „Raphael und Tobias oder das Geſpräch zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Eheſtand.“ Kant entſchädigte den guten Mann für die gehabten Druckkoſten und erzählte oft mit dem beſten Humor von dieſer erbaulichen Unterredung. Freilich blieb auch bei ihm der Mangel nicht aus, den die Eheloſigkeit immer zurückläßt; nur daß dieſer Mangel ihm ſelbſt weniger empfindlich war als er es uns iſt. Die Ehe gehört zu den Verhältniſſen, die man nur kennen lernen kann, wenn man ſie *erlebt*, und weil Kant ſie *nie* erlebt hat, ſo blieb ihm das Glück und die Tiefe dieſer Lebensgemeinſchaft verborgen. Er betrachtete die Ehe als ein äußeres Rechtsverhältniß, bei dem zunächſt die beiden Betheiligten einander nicht Zweck ſind, ſondern blos Mittel; und was für ſeine Betrachtungsweiſe charakteriſtiſch iſt, er fand die *nützlichſte* Seite der Ehe in dem ökonomiſchen Umſtande, daß eine vermögende Frau etwas Weſentliches beiträgt zur Unabhängigkeit ihres Mannes. Solche ökonomiſch geſicherte, zugleich auf gegenſeitiges Wohlwollen gegründete Ehen erſchienen ihm als die wahrhaft glücklichen, als wirkliche Vernunftheirathen, weil ſie aus ſoliden Vernunftgründen geſchloſſen waren. Dergleichen Vernunftheirathen pflegte er ſeinen jüngeren Freunden dringend und oft mit ganz beſtimmten Hinweiſungen zu empfehlen und ſah es ſehr ungern, wenn leidenſchaftliche Neigungen ſeiner wohlmeinenden Abſicht im Wege ſtanden. Man konnte nicht proſaiſcher, nüchterner, gewöhnlicher,

nach dem Sinn der meiſten Menſchen praktiſcher über die Ehe denken als Kant, der für den poetiſchen, gemüthvollen Charakter derſelben keinen Sinn hatte: ein Mangel, den wir dem Philoſophen ſo weit vergeben wollen, als wir dem Hageſtolzen dieſen Mangel anrechnen dürfen. In einigen ihrer Heroen iſt die Philoſophie der Ehe ungünſtig geweſen; auch Carteſius und Hobbes, auch Spinoza und Leibnitz waren Cölibatäre.

Gegen die Fähigkeit gemüthlicher Theilnahme iſt übrigens Kant's der Ehe ungünſtige und gleichgiltige Stimmung kein Zeugniß. Denn er hatte für Freundſchaft die lebhafteſte und wärmſte Empfindung. Der tägliche vertraute Verkehr mit einigen ſicheren Freunden entſprach eben ſo ſehr ſeinem gemüthlichen Bedürfniß als ſeinem Lebensſyſtem In dieſem kleinen, heimiſchen Freundeskreiſe war ihm wohl und behaglich wie in ſeiner liebſten Gewohnheit. Der Verluſt eines dieſer Freunde war ihm unter allen ſchmerzlichen Lebenserfahrungen die ſchmerzlichſte. So lange noch ein Schimmer von Hoffnung war, verfolgte er mit ängſtlicher Theilnahme den Lauf der Krankheit, die einen ſeiner Freunde ergriffen. Sobald er aber den Todesfall erfahren hatte, übte er jenen Grundſatz, womit er ſich ſtets von den peinlichſten Schmerzen zu befreien pflegte. Er that ſich Gewalt an, zog ſeine Gedanken von dem unabänderlichen Verluſte ab, ſprach von der Sache nicht mehr, um ſich nicht durch die erneute ſchmerzliche Vorſtellung zu rühren und durch Rührung zu erſchlaffen, und ging ruhig und in ſich gefaßt zu ſeiner Tagesordnung d. h. zu ſeiner Arbeit über. „So ließ er ſich nach Hippel's Befinden während deſſen letzter Krankheit auf's ſorgfältigſte erkundigen, fragte einen Jeden darnach, der zu ihm kam; ſagte aber den Tag nach ſeinem Tode in einer großen Mittagsgeſellſchaft, wo man über den Hingang Hippel's ein Geſpräch anknüpfen wollte: „es wäre freilich Schade für den Wirkungs-

kreis des Verſtorbenen, aber man müſſe den Todten bei den Todten ruhen laſſen." *

Die Freundſchaften Kant's waren von ſeinem gelehrten Stande ganz unabhängig und keineswegs durch wiſſenſchaftliche Zwecke oder die akademiſche Amtsgenoſſenſchaft vermittelt. Die Philoſophie hatte darauf gar keinen Einfluß. Hier war ſich Kant ſelbſt genug, und die Freundſchaft war ihm auf dieſer Seite ſeines Lebens am wenigſten Bedürfniß. Er folgte da ganz ſeinen unabhängigen perſönlichen Neigungen. Auch mochte ihm der Verkehr mit erfahrenen Männern aus ganz anderen Lebensgebieten, als das ſeinige, eine wohlthuende Ergänzung ſein. Seine meiſten und liebſten Freunde waren praktiſche Geſchäftsmänner der ehrenwerthen bürgerlichen Art, wie die Kaufleute Green und Motherby, wie der Bankodirector Ruffmann, der Oberförſter Wobſer in Moditten, bei dem ſich Kant manchmal wochenlang während der Ferien aufhielt. In dem gaſtlichen Forſthauſe ſchrieb er unter andern ſeine Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen, und die Charakteriſtik des deutſchen Mannes, die er darin gab, war nach der Natur, nämlich nach dem Vorbilde ſeines Freundes Wobſer, gezeichnet. Seine kaufmänniſchen Freunde ſtanden ihm in der Verwaltung ſeines Vermögens mit Rath und That bei; was Kant haushälteriſch und arbeitſam erworben hatte, das wußten Green und Motherby zweckmäßig anzulegen und zu vermehren. Beſonders vertraut war ſeine Freundſchaft mit dem Engländer Green. Die beiden Männer, gleich energiſch in ihren Meinungen, hatten ihre Bekanntſchaft auf eine höchſt feindſelige Art gemacht, um ſogleich die beſten Freunde zu werden. Kant hatte bekanntlich in dem amerikaniſchen Unabhängigkeitskampfe auf das Lebhafteſte die Partei Amerika's gegen England ergriffen. Green dagegen war

* Borowski S. 130.

der leidenſchaftlichſte Anhänger der engliſchen Sache, die er als ſeine eigene empfand. Nun traf es ſich von ungefähr, daß zu jener Zeit Kant bei einem Spaziergange im Dönhof'ſchen Garten einen ſeiner Bekannten in einer Geſellſchaft andrer Männer findet, die, in einer Laube ſitzend, politiſiren. Das Geſpräch führt auf die große Tagesbegebenheit. Kant ſpricht unumwunden ſeine amerikaniſchen Sympathien aus und äußert ſich rückſichtslos gegen das Benehmen Englands. Da ſpringt Green, der von der Geſellſchaft war, wüthend auf, erklärt die Aeußerungen Kant's für Beleidigungen, die ihn als Engländer perſönlich angehen, und fordert Genugthuung. Kant giebt ſie ihm mit Worten, ſo ruhig und mit einer der Empfindung Green's ſo überlegenen Art, die Angelegenheiten und den Streit der Völker zu beurtheilen, daß ihm dieſer gewonnen und verſöhnt die Hand reicht und die Freundſchaft anknüpft, die beide feſt und unauflöslich bis zum Tode verbinden ſollte. Green ſtarb ſchon 1784, alſo zwanzig Jahre vor Kant. Und dem letztern war dieſer Verluſt ſo ſchmerzlich, daß er ſeitdem anfing, ſich von dem geſelligen Verkehr zurückzuziehen und namentlich ſeine Abende einſam zubrachte. Green war durchaus originell und beſonders in ſeiner Pünktlichkeit auf die Minute unſerm Philoſophen ſehr ähnlich. Wo möglich war er noch pünktlicher als Kant. Man behauptet, daß Hippel's Luſtſpiel: „der Mann nach der Uhr" Green's Conterfei ſei. Man kann ſich von dieſem ächten „whimsical man" eine Vorſtellung machen, wenn man ſich folgenden Zug erzählen läßt: „Kant hatte eines Abends ſeinem Freunde Green verſprochen, ihn am folgenden Morgen um acht Uhr auf einer Spazierfahrt zu begleiten. Green, der bei einer ſolchen Gelegenheit um Dreiviertel ſchon mit der Uhr in der Hand in der Stube herumging, mit der fünfzigſten Minute den Hut aufſetzte, in der fünfundfünfzigſten ſeinen Stock nahm und mit dem erſten Glockenſchlage den Wagen öffnete, fuhr fort und ſah unterwegs

Kant, der ſich etwa zwei Minuten verſpätet hatte und ihm entgegen kam, hielt aber nicht an, weil dies gegen die Abrede und gegen ſeine Regel war.“* Uebrigens muß Green neben der ſtrengſten Rechtſchaffenheit zugleich ein Mann von ſchärfſtem Verſtande geweſen ſein. Wenigſtens hat Kant verſichert, daß er in ſeiner Kritik der reinen Vernunft keinen einzigen Satz niedergeſchrieben habe, den er nicht zuvor Green vorgetragen und von ihm habe beurtheilen laſſen. Viele Jahre hindurch hat Kant ſeine Nachmittagsſtunden bei Green zugebracht. Jachmann beſchreibt dieſe Nachmittagsſtunden in einem köſtlichen Genrebilde, das ich als ſolches hier mittheile: „Kant ging jeden Nachmittag zu Green, fand dieſen in einem Lehnſtuhle ſchlafen, ſetzte ſich neben ihn, hing ſeinen Gedanken nach und ſchlief auch ein. Dann kam gewöhnlich Bankodirector Ruffmann und that ein Gleiches, bis endlich Motherby zu einer beſtimmten Zeit in's Zimmer trat und die Geſellſchaft weckte, die ſich dann bis ſieben Uhr mit den intereſſanteſten Geſprächen unterhielt. Dieſe Geſellſchaft ging ſo pünktlich um ſieben Uhr auseinander, daß ich öfters die Bewohner der Straße ſagen hörte: es könne noch nicht ſieben ſein, weil der Profeſſor Kant noch nicht vorbeigegangen wäre!“**

Unter ſeinen Amtsgenoſſen war ihm Profeſſor Kraus der liebſte, der auch eine Zeitlang zu Kant's täglichen Tiſchgenoſſen gehörte. Von ihrer wohlthätigſten Seite zeigte ſich Kant's Freundſchaft gegen die jüngeren Männer, die ſeine Schüler geweſen und als ſolche ſein Vertrauen und damit ſeinen nähern Umgang gewonnen hatten. Gegen dieſe jungen Leute war er überaus theilnehmend, hülfreich, zu ihrer Unterſtützung mit Aufopferung bereit, für ihre Zukunft mit väterlicher Sorgfalt

* Jachmann, Achter Brief. S. 80. 81.

** Ebendaſelbſt S. 82.

bedacht. Konnte er ihnen ein Stipendium oder eine angemeſſene Stelle verſchaffen, ſo war ihm keine Mühe zu viel, und der günſtige Erfolg machte ihm die größte Freude. Bei ſolchen Gelegenheiten zeigte ſich das Wohlwollen ſeines guten Herzens in der liebenswürdigſten Weiſe. Natürlich mußte er von der Würdigkeit ſeines Schützlings feſt überzeugt ſein. Seine Biographen erzählen von der Freundlichkeit Kant's in dieſer Rückſicht eine Menge ſprechender Züge. Einem ſeiner jungen Freunde, den er beſonders ſchätzt, wünſcht er zu einer Feldpredigerſtelle zu verhelfen. Er empfiehlt ihn dem Chef des Regiments. Nun muß aber der Candidat eine Probepredigt halten, und Kant liegt Alles daran, daß er die Probe beſteht. Was thut Kant? Er erkundigt ſich nach dem vorgeſchriebenen Text der Probepredigt, entwirft ſich im Stillen eine Dispoſition, läßt den Candidaten einige Tage vor dem Termin in ungewöhnlicher Morgenſtunde zu ſich kommen, lenkt das Geſpräch geſchickt auf den Text der Predigt und unterhält ſich mit ihm über das Thema, auf das ſich Kant förmlich vorbereitet hat, als ob er ſelbſt die Predigt hätte halten ſollen. Jachmann kann aus eigner Erfahrung dieſes väterliche Wohlwollen Kant's nicht lebhaft und dankbar genug rühmen.

Pünktlich und wortgetreu, wie er ſelbſt in jeder Hinſicht war, machte er dieſe Pünktlichkeit auch bei Andern zur erſten Bedingung ſeines Vertrauens. Hier konnte man es leicht mit ihm verderben. Unzuverläſſigkeit, namentlich bei jungen Leuten, mochte er am letzten verzeihen. Einem Studenten, der verſprochen hatte, zu beſtimmter Stunde bei Kant zu erſcheinen und nicht erſchienen war, machte er die ernſtlichſten Vorwürfe und erlaubte ihm nicht, bei einem öffentlichen Disputationsacte, der eben ſtattfinden ſollte, zu opponiren: „Sie möchten doch nicht Wort halten, ſich nicht zum Diſputationsacte einfinden und dann Alles

verderben.“* Bei ihm selbst galt ein Wort ein Mann! Der Sohn seines Freundes Nicolovius hatte den Entschluß gefaßt, Buchhändler zu werden. Kant billigte den Plan und ließ dabei von fern merken, daß er selbst dem künftigen Geschäft, wenn es zu Stande komme, sich gern nützlich beweisen wolle. Diese Andeutung bewährte er wie ein festes Versprechen. Er gab Nicolovius seine Schriften gegen ein Geringes in Verlag und lehnte die vorheilhaftesten Anerbietungen anderer Buchhändler ab, aus Theilnahme für den Sohn seines Freundes.

Und eben dieselbe Pünktlichkeit und Ordnung bewies er in seinen Arbeiten. Erst machte er im stillen Nachdenken den Entwurf, durchdachte meistens auf seinen einsamen Spaziergängen den Gegenstand, den er behandeln wollte, dann zeichnete er die Entwürfe schriftlich auf einzelne Blätter auf, darauf folgte die zusammenhängende Bearbeitung der Sache im Einzelnen, und wenn diese vollendet war, die zum Druck bestimmte Abschrift, die bis zum letzten Punkt fertig sein mußte, bevor das Manuscript in die Presse wanderte. Daher die Reife und der durchdachte Charakter der kantischen Schriften, worin sie in der gesammten philosophischen Literatur eine so vorzügliche, in der deutschen Philosophie unbedingt die erste Stelle einnehmen.

Man hat Kant in seinem philosophischen Werke öfters mit einem Kaufmann verglichen, der bei allem Großhandel, den er treibt, sein Vermögen pünktlich berechnet, die Grenze seiner Zahlungsfähigkeit genau kennt, diese Grenze nie überschreitet. So hat er das Vermögen der menschlichen Erkenntniß mit der größten Gewissenhaftigkeit, so genau er konnte, untersucht, und dürfen die Kenntnisse, die man erwirbt, mit Waaren verglichen werden, die man einhandelt, so hat Kant die ächten Waaren von den unächten gesondert, um als ehrlicher Mann keine Schein-

* Borowski S. 127.

waaren zu verhandeln. Er hat den Vermögensſtand der Philoſophie feſtgeſtellt, in dem, was ſie in Wahrheit beſitzt, was ſie noch zu erwerben vermag, was erworben zu haben und zu beſitzen dieſelbe ſich und Andern trügeriſcher Weiſe einbildet. Man darf dieſen Vergleich von der Philoſophie Kant's auf deſſen Perſönlichkeit ausdehnen. Auch ſein Charakter hat etwas von dem ehrenwerthen Kaufmann, und ſelbſt ſeine Freundſchaftsverhältniſſe zeugen für dieſe von ihm ſelbſt empfundene Verwandtſchaft. Durchaus unverblendet und nüchtern, von einfacher unzerſtörbarer Tüchtigkeit, der im Innerſten Alles Scheinweſen fremd iſt, die ſich inſtinctartig dem Aechten zuwendet, — gehörte Kant zu den Wenigen, denen mitten in einer Welt, die zum größtentheil vom Scheine lebt, der Schein nichts anhat. Daher unter ſeinen Charakterzügen der mächtigſte und größte, der alle übrigen in ſich ſchließt, jener ſolide Wahrheitsſinn iſt, den vor allem die Wiſſenſchaft braucht, den ſie aber unter den mächtigen Täuſchungen der Welt nur ſehr ſelten in jener Stärke und Reinheit empfängt, der es gelingt, die Nebel zu vertreiben. Denn es gehört zum Wahrheitsſinn mehr, als nur der Wunſch, ihn zu haben. Den ehrlichen Wunſch und ſelbſt die gute Ueberzeugung ihrer Wahrheitsliebe haben Viele, während ihre Augen voll Schein und ihre Köpfe voll Einbildungen ſind, die ſie vollkommen unfähig machen für wahre Begriffe. In Kant war jener Sinn urſprünglich und von Natur mächtig, er bildete den Kern und Mittelpunkt ſeines ganzen Charakters. Das Scheinweſen, die Selbſttäuſchung, die thörichten Einbildungen, dieſe ſchlimmſten Feinde der Wahrheit, haben ihn niemals verblendet. Und die größten Beförderer der Wahrheit, der beharrliche Fleiß, die unermüdliche Anſtrengung, die fortwährende Selbſtprüfung, haben ihn niemals verlaſſen. Dieſe Wahrheitsliebe iſt im Sittlichen die Gerechtigkeitsliebe. Ihm ging das gerechte Urtheil über Alles, im Leben wie in der

Wiſſenſchaft; er wollte richtig und gründlich urtheilen, ohne allen rhetoriſchen Schein, ohne alle blendende Wortkünſte. Er mochte in der Redekunſt die Satire leiden mit ihrem ſcharfen, rückſichtsloſen, die Dinge entblößenden Urtheile, aber nicht die Rhetorik, die dem Witz, der Antitheſe, der beredſamen und effectvollen Wendung zu Liebe die Wahrheit und Richtigkeit der Sache opfert. Leſſing's ächte Wahrheitsliebe gefiel ſich bisweilen in Paradoxen, um mit dem gewagten Widerſpruch die Sache auf eine unerwartete Probe zu ſtellen, auch wohl um ein überraſchendes Schlaglicht darauf zu werfen. Kant war darin ſtrenger, er wollte auch nicht überraſchen, ſondern immer überzeugen. Und ganz dieſer pünktlich gerechten Denkweiſe gemäß war ſeine Schreibart, niemals blendend, ſtets gründlich und deshalb, was bei Leſſing der Fall nie war, oft ſchwerfällig. Um völlig gerecht zu ſein, mußte Alles zur Sache Gehörige auch ausgedrückt werden. So wurde die Laſt eines Satzes oft groß, manches mußte in Parentheſen verpackt werden, um noch in dem einen Satze mit fortzukommen. Solche kantiſche Perioden ſchreiten ſchwerfällig einher wie Laſtwagen, ſie müſſen geleſen und wieder geleſen, die eingewickelten Sätze müſſen auseinandergenommen, mit einem Worte die ganze Periode muß förmlich ausgepackt werden, wenn man ſie gründlich verſtehen will. Dieſe ſtiliſtiſche Schwerfälligkeit iſt nicht eigentlich Unbeholfenheit, denn Kant vermochte auch leicht und fließend zu ſchreiben, wenn es der Gegenſtand erlaubte: es iſt die Gründlichkeit und Wahrheitsliebe des gewiſſenhaften Denkers, der in ſeinem Urtheile nichts zurückhalten will, was zu deſſen Vollſtändigkeit gehört.

So vereinigen ſich alle Charakterzüge Kant's, denen wir abſichtlich bis in ihre geringfügigen Aeußerungen nachgegangen ſind, zu einer ſeltenen und wahrhaft claſſiſchen Uebereinſtimmung: der tiefe Denker und der einfache ſchlichte Menſch! Ueberall pünktlich und genau, ſparſam im Kleinen, und wo es noth thut bis

zur Aufopferung freigebig, ſtets überlegt, völlig unabhängig in ſeinem Urtheil, und immer die Rechtſchaffenheit, Redlichkeit und Pflichttreue ſelbſt: ſo iſt Kant im beſten Sinne des Worts ein bürgerlich deutſcher Mann jener ſoliden Zeit, von der unſere Großväter uns erzählt haben, iſt er für uns eine ebenſo vorbildliche und bewunderungswürdige als wohlthuende und heimliche Erſcheinung.

Viertes Capitel.

Kant's philoſophiſcher Entwicklungsgang.

Erſte Stufe: Kant unter dem Einfluß der wolfiſchen Philoſophie.

Kant's philoſophiſcher Entwicklungsgang iſt der vollkommene
usdruck ſeines Charakters: er ſchreitet vorwärts in gemeſſenen
chritten, bedächtig, feſt, und darum langſam; kein Schritt wird
rückgenommen, keiner wird übereilt; die ausgelebten Gedanken
rden nicht wieder erneuert, die neuen werden auf das gründ-
)ſte durchdacht und erwogen, bevor ſie öffentlich auftreten;
es neue Werk erſcheint als die Frucht eines reifen, ſich lange
athenden, tief nachdenkenden Verſtandes. Giebt es in der
ſſenſchaft Genies, ſo war Kant ſicherlich eines der größten.
er ſeine ganze Weiſe, zu empfinden, zu denken, zu leben, mit
em Wort ſeine ganze Geiſteseigenthümlichkeit hat gar nichts,
) ſonſt die Genies auszeichnet oder hervorhebt. Seine philo-
hiſche Arbeit iſt ſo geregelt wie jeder Tag ſeines Daſeins.
chts wird in ungeſtümer Eile vorausgenommen und wie eine
enbarung verkündet; nichts wird voreilig geboren und darum
früht. Eine Menge von Problemen, Fragen und Unter-
)ungen aller Art drängen ſich auf, ſie werden geordnet und
e nach der andern bearbeitet, aber keine dieſer Arbeiten koſtet
n haushälteriſchen Denker mehr Zeit, als ihr gebührt, nach

dem Maß ihrer Bedeutung und der andern wiſſenſchaftlichen Pläne, mit denen er ſich noch trägt. Auch in ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen iſt Kant ein großer Oekonom. Jede wird genau und gründlich geführt, aber ſie iſt nicht umfangreicher, nicht koſtſpieliger, was Zeit und Mühe betrifft, als ſie ſein darf. Jede hat ihr richtiges Maß und ihren richtigen Zeitpunkt. Die chronologiſche Reihenfolge der kantiſchen Schriften iſt zugleich die innere und ſachliche, ſie iſt zugleich die Geneſis der kantiſchen Philoſophie in ihrer allmäligen Entſtehung, in ihrer allmäligen Ausbildung.

Kant beginnt das Studium der Philoſophie im Jahre 1740; er giebt das erſte Zeichen ſeiner epochemachenden Entdeckung im Jahr 1770: es iſt alſo gerade ein Menſchenalter, das er braucht, um aus einem Schüler der vorhandenen Philoſophie der Gründer einer neuen zu werden. Die letzte Schrift vor ſeiner Entdeckung fällt in das Jahr 1768, die letzte nach derſelben in das Jahr 1798: es iſt wiederum ein Menſchenalter, welches Kant braucht, um auf den von ihm entdeckten Grundlagen ſein neues Lehrgebäude zu errichten, auszubilden, zu vollenden.

Jedes Jahrzehnt hat ſeine beſondere Aufgabe. Die erſten drei nähern ſich von Schritt zu Schritt immer mehr dem kritiſchen Geſichtspunkte, deſſen Entdeckung die Grenzſcheide bildet; die drei letzten verfolgen dieſe Entdeckung und löſen daraus das Syſtem der neuen Philoſophie. In den beiden erſten Decennien (von 1740 bis 1760) bewegt ſich Kant innerhalb der leibnitzwolfiſchen Denkweiſe; im dritten (1760 bis 1770) begiebt er ſich unter den Einfluß der engliſchen Philoſophie, namentlich unter den Einfluß Hume's; im Jahr 1770 erhebt er ſich über die dogmatiſchen Metaphyſiker und Erfahrungsphiloſophen auf ſeinen eigenthümlichen Standpunkt; darauf folgt jene gedankenvolle Pauſe, die das vierte Decennium überdauert; im Anfange

des fünften erſcheint die Kritik der reinen Vernunft; die Jahre von 1780 zu 1790 ſind die Periode der Grundlegung, die mit der Kritik der Urtheilskraft (1790) ſchließt; endlich im letzten Decennium wird das ſo begründete rationale Syſtem in den Streit mit dem Geſchichtlich-Poſitiven geführt und die Löſung dieſes Gegenſatzes verſucht.

I. Die vorkritiſche Periode.

Jetzt beſchäftigt uns die Entſtehungsgeſchichte der kritiſchen Philoſophie, alſo die erſte Hälfte von Kant's philoſophiſcher Entwicklung, deren vorkritiſche Periode. Kant iſt zu ſeinem neuen Standpunkte genau auf demſelben Wege gekommen, als die Geſchichte der Philoſophie zu ihm ſelbſt. Er iſt auf der großen geſchichtlichen Heerſtraße der Philoſophie, die er vorfand, fortgeſchritten, und als er das äußerſte Ziel derſelben erreicht hatte, entdeckte er den kritiſchen Geſichtspunkt. Er war ein dogmatiſcher Philoſoph, bevor er ein kritiſcher wurde, und paſſirte auf dem Uebergange von der einen zur andern Denkweiſe den Skepticismus.

Wir unterſcheiden in dieſer vorkritiſchen Periode drei Stufen: auf der erſten ſteht Kant unter dem Einfluß der deutſchen Schulphiloſophie, auf der zweiten unter dem der engliſchen Erfahrungsphiloſophie, auf der dritten unter dem der ſkeptiſchen Richtung. So ſind es Wolf, Locke und Hume, welche die Standpunkte bezeichnen, die Kant durchlebt, bevor er den eigenen findet.

Schon in dieſem Zeitraum entfalten ſich alle jene Eigenſchaften des kantiſchen Geiſtes, denen die kritiſche Philoſophie ihre Entſtehung verdankt. Unter dem Einfluß der vorhandenen Syſteme erſcheint Kant als ein ſelbſtändiger und origineller Denker, ſoweit man originell ſein kann, ohne im ſtrengen Sinn neu zu ſein. Der fremde Einfluß beherrſcht ihn weniger, als

er ihn anregt und weiter treibt. Man kann eigentlich nicht ſagen, daß Kant einem fremden Syſteme gegenüber ſich jemals in einer ſchulmäßigen Unterordnung befunden habe, er war der Philoſophie, welcher er anhing, ebenbürtig, er ſtand nur nicht über derſelben. Aber ſobald er ſie ergriff, ſtand er auf ihrer Höhe und beherrſchte ſogleich ihren ganzen Geſichtskreis.

In der deutſchen Metaphyſik herangebildet, wird er von den Erfahrungswiſſenſchaften mächtig angezogen, lebt ſich in dieſelben hinein und wird ſo unter den Einfluß der Erfahrungsphiloſophie gezogen. Von hier aus ſucht er, die deutſche Metaphyſik umzubilden. Zuletzt von beiden entfernt, trifft er im Skepticismus mit Hume zuſammen; er wird von Hume nicht überwältigt und fortgeriſſen, ſondern ſtimmt von ſich aus mit ihm überein, und auch dieſe Uebereinſtimmung iſt ein zwar ſehr bedeutſamer aber ſchnell vorübergehender Durchgangspunkt in ſeiner Entwicklung. Die Schule feſſelt ihn nirgends. Er iſt kein Höriger, kein ſchülerhafter Nachbeter, wie es die deutſchen Wolfianer der gewöhnlichen Art waren. Vielmehr ſteht er von Anfang an zur Schulphiloſophie in einem freien Verhältniß. Er wiederholt nicht die ausgemachten Sätze, ſondern unterſucht die ſtreitigen. So beſchäftigt ihn gleich zuerſt in der Phyſik die wichtigſte Streitfrage zwiſchen Carteſius und Leibnitz, in der Metaphyſik der wichtigſte Streitpunkt zwiſchen Wolf und Cruſius. Er will das Vorhandene fortbilden und weiterführen, da er noch nicht im Stande iſt, es zu verlaſſen. Entweder ſollen die entgegengeſetzten Meinungen in der ſeinigen verſöhnt oder dadurch widerlegt werden. In allen ſeinen früheren Unterſuchungen zeigt ſich die männliche, beſonnene Feſtigkeit, die jeden ſeiner Schritte ſicher macht. Er achtet die wiſſenſchaftlichen Autoritäten, ohne denſelben blind zu gehorchen, unterſucht vorſichtig deren Ausſprüche und tritt ihnen kühn entgegen, ſobald er den Irrthum

darin einſteht. Er wird ſie wiſſenſchaftlich entwerthen, aber niemals perſönlich herabwürdigen, um ſich perſönlich zu vergrößern; ſein reiner, ſchlichter Wahrheitsſinn richtet ihn überall allein auf die Sache. Läßt ſich die Sache entſcheiden, ſo entſcheidet er ſie kühn, ohne von den entgegenſtehenden Autoritäten ſich einſchüchtern zu laſſen. Er iſt den Autoritäten gegenüber immer furchtlos, niemals übermüthig. Läßt ſich die Sache, die er unterſucht, nicht entſcheiden, ſo iſt er weit entfernt, ſelbſt eine Entſcheidung zu geben, nur nimmt er auch den ausgemachten Urtheilen, welche die Sache feſtgeſtellt haben wollen, das dogmatiſche Anſehen.

So zeigt ſich Kant durchgängig ſchon in ſeiner vorkritiſchen Periode; ſein Geiſt iſt feſſelfrei, beweglich, offen für alle beſtehenden Lehrmeinungen, am meiſten angezogen von den ſtreitigen, die er am liebſten vereinigt, indem er ihre Einſeitigkeiten widerlegt, am meiſten abgeneigt allen voreiligen Entſcheidungen, furchtlos in ſeinen Unterſuchungen, vorſichtig in ſeinem Endurtheil. Waren auch ſeine Grundſätze eine Zeitlang dogmatiſcher Richtung, ſein Geiſt war es niemals. Seine wiſſenſchaftliche Sinnesart war immer antidogmatiſch. Die Grundſtimmung ſeines Geiſtes, das Dämonium in Kant, war der Unterſuchungstrieb. „Nimm keine Meinung an," warnte dieſes Dämonium, „ohne ſie ſorgfältig unterſucht zu haben. Bejahe und Verneine nichts ohne die vorſichtigſte Prüfung!" Ein ſolcher Geiſt konnte bei keinem Dogma ſtehen bleiben, weder bei den Metaphyſikern noch bei den Erfahrungsphiloſophen noch bei Hume. Er mußte, von ſeinem eigenen Dämonium geführt, ein kritiſcher Philoſoph werden, auf dem Wege des gründlichſten und darum allmäligen Fortſchritts.

Zu dieſer Gemüthsverfaſſung, die uns den kritiſchen Philoſophen ſchon vorbildet, kommt noch ein andrer Zug, der den Geiſt Kant's von vorherein dem kritiſchen Ziele zuwendet und

für die Aufgabe desſelben gerecht macht. Metaphyſik und Erfahrungswiſſenſchaft verhalten ſich auf dem Schauplatz und im Fortgange der neuern Philoſophie wie zwei negative Größen, deren eine eben ſo viel abnimmt als ſich die andere vermehrt. Die Metaphyſik war die abnehmende Größe. Verglichen mit den exacten und erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaften war ſie eine verſchwindende, als Kant auftrat. Es lag in der Aufgabe der kritiſchen Philoſophie, die Metaphyſik dem Angriff der Erfahrungswiſſenſchaften zu entrücken, für immer den Streit beider zu ſchlichten, die Angelegenheiten beider für immer auseinanderzuſetzen. Und dieſe Aufgabe zu löſen, hatte Kant von Anfang an die richtige wiſſenſchaftliche Dispoſition, denn er lebte vom Anbeginn ſeiner wiſſenſchaftlichen Laufbahn in beiden Gebieten; er war ein metaphyſiſcher Denker und zugleich einheimiſch in den exacten und erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaften. Für die abſtracteſten Unterſuchungen im Felde der Philoſophie geſchaffen, war Kant zugleich von der lebhafteſten Theilnahme für das reale Wiſſen und fortwährend darauf bedacht, den Kreis ſeiner empiriſchen Weltkenntniß zu erweitern. Neben Metaphyſik und Logik beſchäftigten ihn unausgeſetzt Mathematik, Mechanik, Aſtronomie, phyſiſche Geographie, Anthropologie. Er wollte wirkliche Weltkenntniß empfangen und verbreiten, in jenem fruchtbaren und unbefangenem Geiſte, den Bacon gehabt und in der Wiſſenſchaft wieder erweckt hatte. Wir haben es früher unter den Charakterzügen Kant's hervorgehoben, wie er die Neigung und Fähigkeit in erſtaunlicher Weiſe beſaß, das Bild der wirklichen Welt und ihrer Bewohner in ſich aufzunehmen und in ſeinen Vorleſungen lebendig und anſchaulich wiederzugeben. Mit Eifer und Genuß ſtudirte er die lebensvolle Literatur der Reiſebeſchreibungen, ethnographiſche und hiſtoriſche Schriften. Von dieſer Seite war Kant dem Geiſte Bacon's verwandt. In ſeiner wiſſenſchaftlichen Verfaſſung vereinigte ſich die leibniz-

wolfiſche Philoſophie mit der baconiſchen, die deutſche mit der engliſchen, Metaphyſik mit Welterfahrung. Und ſo konnte auch ſein wiſſenſchaftlicher Entwicklungsgang kein anderes Ziel haben, als dieſe beiden Richtungen in einander zu arbeiten und ihren Streit zu verſöhnen. Dazu trieb ſein eigenes Bedürfniß, dies forderte die Aufgabe des Zeitalters. Ja, es will uns ſcheinen, als ob ſein Geiſt zunächſt ungleich getheilt war zwiſchen Metaphyſik und empiriſche Weltkenntniß. Jene war ſeine Profeſſion, dieſe ſeine Liebhaberei. Mit überwiegender Neigung lebte er in den exacten und erfahrungsmäßigen Gebieten. Alle ſeine größere Schriften der erſten Periode nehmen ihre Materien aus jenem Gebiete und behandeln dieſe Materien mit einer umfaſſenden Gründlichkeit, während der metaphyſiſchen Unterſuchungen weniger ſind, von geringem Umfang, und faſt alle bewirkt durch äußere Anläſſe. Es ſind Gelegenheitsſchriften: die einen entſtehen bei Gelegenheit ſeiner Habilitation, eine andere bei Gelegenheit einer akademiſchen Preisfrage, und was er außerdem im Gebiete der Logik und Metaphyſik aus völlig freiem Antriebe leiſtet, das richtet ſich gegen das Anſehen der Schullogik und Schulmetaphyſik.

Auch in dem Entwicklungsgange Kant's verhalten ſich die dogmatiſche Metaphyſik und Erfahrungsphiloſophie wie zwei negative Größen. Je mehr dieſe zunimmt, um ſo mehr vermindert ſich jene. Die Erfahrungsphiloſophie ſteigt bis zum Skepticismus, in demſelben Augenblick ſinkt die dogmatiſche Metaphyſik unter Null; ſie erſcheint in dieſem Augenblicke dem Geiſte Kant's nicht blos als nichtig, ſondern als unmöglich.

II. Die Grenzpunkte der vorkritiſchen Periode.

Durch zwei Schriften laſſen ſich die Grenzen der vorkritiſchen Periode Kant's literariſch beſtimmen. Den Anfangspunkt bilden die „Gedanken von der wahren Schätzung der leben-

digen Kräfte," den Endpunkt die Schrift „vom erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume." Innerhalb dieſer Grenzen verläuft die literariſche Laufbahn der erſten Periode. So ſehr dieſelbe in fortſchreitender Linie dem kritiſchen Wendepunkte zuſtrebt, ſo bleibt doch dieſe ganze Periode ſo weit davon entfernt, daß geradezu eine Entdeckung nöthig war, um den letzten Schritt des Uebergangs zu machen. Und zwar beſtand die erſte Entdeckung der kritiſchen Philoſophie darin, daß ſie einen völlig neuen Begriff von der Natur des Raumes aufſtellte. Ich kann an dieſer Stelle nicht näher begründen, ſondern nur erzählend vorwegnehmen, daß ſie den Raum nicht als ein Weſen außer —, ſondern als eine Form oder Vorſtellungsweiſe in uns: als eine Form nicht unſeres Verſtandes, ſondern unſerer Sinnlichkeit d. h. als eine urſprüngliche Anſchauung begriff und nachwies. Wie Kant dieſe Entdeckung gemacht und was dieſelbe bedeutet, werden wir ſpäter an ſeinem Orte ausführlich erklären. Hier fügen wir nur noch hinzu, daß mit dieſem neuen Begriff auch die kritiſche Philoſophie im Entwurfe feſtſtand. Und gerade in dieſem Punkte zeigt ſich die himmelweite Differenz zwiſchen Kant's erſter und zweiter Periode. In der erſten nämlich gilt der Raum durchgängig als außer uns befindlich. Die dogmatiſchen Philoſophen ſämmtlich betrachteten den Raum als etwas Objectives, ſei es, daß ſie denſelben mit Leibnitz für die bloße Ordnung der Dinge, oder mit Carteſius und Locke für deren Eigenſchaft hielten, welche die einen durch den bloßen Verſtand, die andern durch die bloße Erfahrung erkennen wollten. Nach dieſer Faſſung war der Raum entweder ein metaphyſiſcher oder ein empiriſcher Begriff, in beiden Fällen hat er ein objectives, von unſerer Anſchauung unabhängiges, Daſein.

So ſehr nun Kant ſchon im Verlauf ſeiner erſten Periode der dogmatiſchen Metaphyſik widerſtrebt und ſich mit jedem

Schritte weiter von ihr entfernt: in Anſehung des Raumes denkt er dogmatiſch. Er glaubt an das objective Daſein desſelben ſowohl in ſeiner erſten Schrift von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte als in der letzten, die von dem kritiſchen Wendepunkte nur um zwei Jahre abſteht. Darin alſo ſtimmen beide Schriften überein, daß ſie den Raum als etwas objectiv Gegebenes anſehen.

Aber innerhalb dieſer gemeinſchaftlichen (dogmatiſchen) Vorſtellungsweiſe bilden ſie einen charakteriſtiſchen Gegenſatz. Das Verhältniß nämlich des Weltraums zur Materie begreift Kant in ſeiner erſten Schrift ganz anders als in der letzten. Dort verhält ſich der Raum zur Materie wie die Folge zum Grund, ſo daß ohne Körper der Raum nicht begriffen werden kann; hier dagegen kehrt ſich das Verhältniß um: der Raum bildet den erſten Grund aller Materie. In ſeiner erſten Schrift ſagt Kant wörtlich: „es iſt leicht zu erweiſen, daß kein Raum und keine Ausdehnung ſein würden, wenn die Subſtanzen keine Kraft hätten, außer ſich zu wirken, denn ohne dieſe Kraft iſt keine Verbindung, ohne dieſe keine Ordnung, ohne dieſe endlich kein Raum.“ * In ſeiner letzten will er mathematiſch beweiſen: „daß der abſolute Raum unabhängig von dem Daſein aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität habe.“ **

Vergleichen wir dieſe beiden Urtheile, welche Kant's erſte Periode begrenzen, ſo halten beide den Raum für etwas Objectives; aber im erſten Urtheil erſcheint der Raum als das Produkt der wirkſamen Körper, im zweiten als deren Vorausſetzung. Vergleichen wir mit dieſem letzten Urtheil die kritiſche Philoſophie, ſo halten beide den Raum für etwas Urſprüngliches,

* Bd. VIII. S. 25. § 9.

** Bd. III. S. 116.

aber nach jenem bildet der Raum eine urſprüngliche Realität außer uns, nach dieſer eine urſprüngliche Form in uns. So endet Kant's vorkritiſche Periode damit, daß ſie die Urſprünglichkeit des Raumes behauptet, indem ſie die Objectivität desſelben feſthält, und die kritiſche beginnt damit, daß ſie die Urſprünglichkeit des Raumes feſthält und ſeine Idealität, d. h. die rein ſubjective Beſchaffenheit desſelben, entdeckt.

Kehren wir in den Anfangspunkt zurück, ſo finden wir Kant im Begriff des Raumes einverſtanden mit Leibnitz. Leibnitz mußte den Raum anders erklären als Carteſius, da er das Weſen der Körper anders begriff. Carteſius nämlich hatte das Weſen der Körper in die Ausdehnung geſetzt, er hatte den Raum mit der Ausdehnung identificirt, alſo für eine weſentliche, der körperlichen Natur inhärente Eigenſchaft erklärt. Wenn er daher den leeren Raum leugnete, ſo verſtand ſich dies im Grunde von ſelbſt. Iſt der Raum ein Attribut der Körper, ſo kann es ohne Körper keinen Raum geben. Dagegen ſetzte Leibnitz das Weſen der Körper nicht in die Ausdehnung, ſondern in die Kraft, welche die Ausdehnung bewirkt. Indem die Subſtanzen kraft ihrer Undurchdringlichkeit ſich gegenſeitig ausſchließen, jede die andere von ſich abhält, ſo bewirken ſie zuſammen ein Außereinander, d. h. ſie machen den Raum, in dem wir uns die Körperwelt vorſtellen. Mithin iſt der Raum nach Leibnitz nicht die ſubſtantielle Eigenſchaft, ſondern das Verhältniß der Körper, die Ordnung ihrer Coexiſtenz. Und dieſen Begriff des Raumes bejahte Kant, als er ſeine erſte Schrift ſchrieb.*

* Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich Herr von Leibnitz und andere Mathematiker in dieſer Streitſache bedient haben u. ſ. f. Königsb. 1747. Geſ. Werke Bd. VIII. No. 1.

III. Die bewegenden Kräfte in der Natur. Carteſius und Leibnitz.

Aber die eigentliche Abſicht dieſer Schrift ging auf eine Streitfrage, welche zwiſchen Carteſius und Leibnitz, dieſen beiden größten Metaphyſikern der vorkantiſchen Periode, entſtanden war und zwiſchen ihren Schülern verhandelt wurde. Die Streitfrage ſelbſt fiel in das Gebiet der Naturphiloſophie und hing auf das genaueſte zuſammen mit den Grundbegriffen beider Philoſophen. Wir haben ſie bereits in unſerer Darſtellung der leibnitziſchen Philoſophie umſtändlich erörtert und werden uns daher hier kurz faſſen.* Carteſius erklärte die Körper nur als räumliche Größen, d. h. er dachte ſie nur mathematiſch; Leibnitz dagegen erklärte ſie als natürliche Kräfte, d. h. er dachte ſie dynamiſch. Die carteſianiſchen Körper haben nur die Fähigkeit, bewegt zu werden; die leibnitziſchen dagegen haben die Kraft, ſich ſelbſt zu bewegen. Die Größe einer Kraft muß durch die Größe ihrer Wirkung geſchätzt werden. Es handelt ſich darum, das Kräftemaß zu beſtimmen. Carteſius will die Größe der Kraft durch die einfache Geſchwindigkeit meſſen, Leibnitz dagegen durch das Quadrat der Geſchwindigkeit. Es handelt ſich alſo um das Geſetz der Bewegung. Die Größe der Bewegung iſt ihre Geſchwindigkeit und dieſe iſt in allen Fällen ein Verhältniß von Raum und Zeit. Verhalten ſich die Räume wie die Zeiten, ſo iſt das Kräftemaß gleich der einfachen Geſchwindigkeit. Verhalten ſich die Räume wie die Quadrate der Zeiten, ſo iſt es gleich der beſchleunigten Geſchwindigkeit. Carteſius behauptet das erſte, Leibnitz das zweite Verhältniß. Das iſt die Streitfrage, die Kant in ſeiner erſten Schrift unterſucht. Er

* Geſchichte der neuern Philoſophie II. Bd. Leibnitz u. ſ. Schule Cap. VII. I. 2. S. 185 flgd.

will ſie auseinanderſetzen und ſchlichten, indem er auf beiden Seiten die Irrthümer aufdeckt. Er findet dieſe Irrthümer, indem er die Lehrbegriffe der beiden Metaphyſiker mit den Thatſachen der Natur vergleicht und behutſam durch die negativen Inſtanzen berichtigt.

Carteſius ſollte in gewiſſem Verſtande Recht behalten. Es giebt Kräfte, deren Maß das carteſianiſche iſt; es giebt Bewegungen, für welche das carteſianiſche Geſetz gilt: das ſind die todten Kräfte und die unfreien Bewegungen. Todt iſt die Kraft des trägen Körpers, der ſich nicht eher bewegt, als bis er von Außen getrieben wird, ſei es durch Druck oder Stoß; deſſen Bewegung nicht eher aufhört, als bis ſie von Außen gehemmt wird. Dieſe Bewegung iſt unfrei. Dagegen lebendig iſt die Kraft, die aus eigenem Antriebe wirkt, der Ausdruck oder die Wirkung dieſer Kraft iſt allemal die freie Bewegung. Für die todten Kräfte gilt die carteſianiſche, für die lebendigen dagegen die leibnitziſche Theorie. Der Unterſchied aber der todten und lebendigen Kräfte kommt gleich dem Unterſchiede der mathematiſchen und natürlichen Körper. „Der Körper der Mathematik," ſagt Kant, „iſt ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterſchieden iſt. Die Mathematik erlaubt nicht, daß ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die äußere Urſache ſeiner Bewegung iſt, gänzlich hervorgebracht worden. Alſo läßt ſie keine andere Kraft in dem Körper zu, als in ſo weit ſie von draußen in ihm verurſacht worden, und man wird ſie daher in den Urſachen ſeiner Bewegung allemal genau und in eben demſelben Maße wieder antreffen. Dieſes iſt ein Grundgeſetz der Mechanik, deſſen Vorausſetzung aber auch keine andere Schätzung als die carteſianiſche ſtattfinden läßt. Mit dem Körper der Natur aber hat es eine ganz andere Beſchaffenheit. Derſelbe hat ein Vermögen in ſich, die Kraft welche von Außen in ihm erweckt worden, von ſelber in ſi

zu vergrößern." * Alſo müſſen die todten Kräfte mit Carteſius durch die bloße (ſchlechte) Geſchwindigkeit, die lebendigen mit Leibnitz durch das Quadrat der Geſchwindigkeit gemeſſen werden.

Auf dieſe Weiſe will Kant die Streitfrage gelöst haben. Die Grundzüge ſeines wiſſenſchaftlichen Charakters machen ſich ſchon hier bemerkbar, in dieſem erſten Verſuche des dreiundzwanzigjährigen Jünglings. Er will es mit den erſten Autoritäten der Wiſſenſchaft aufnehmen, in der Unterſuchung einer ſehr ſchwierigen Frage aus dem Gebiet der Naturphiloſophie ſich über Carteſius und Leibnitz hinauswagen. „Nunmehr," ſagt Kant in den erſten Worten ſeiner Vorrede, „kann man es kühnlich wagen, das Anſehen der Newtons und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es ſich der Entdeckung der Wahrheit entgegen ſetzen ſollte, und keinen andern Ueberredungen als dem Zuge des Verſtandes zu gehorchen." Dieſe Kühnheit thut ſeiner Beſcheidenheit keinen Eintrag. „Ich will mich der Gelegenheit dieſes Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die großen Meiſter der Erkenntniß, welche ich jetzt die Ehre haben werde, meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde und der die Freiheit meines Urtheils nicht den geringſten Abbruch thun kann." **

Er widerſpricht Beiden. Carteſius hat darin Unrecht, daß er den natürlichen Körper gleichſetzt dem mathematiſchen, und ſein Geſetz, das nur für den letztern gelten kann, auf die ganze Natur des Körpers ausdehnt. Seine Einſeitigkeit liegt in dieſer bloß mathematiſchen Betrachtungsweiſe. Leibnitz hat darin Unrecht, daß er das Daſein und die Größe der lebendigen Kräfte mathematiſch beweiſen wollte, während der Begriff der lebendigen

* Bd. VIII. No. 1. § 114. 115. S. 157. 58. vergl. S. 124.

** Bd. II. No. 1. Vorrede. S. I. u. IX.

Kraft die mathematiſche Betrachtungsweiſe überſteigt. Sein Irrthum liegt in der Beweisart, in dem modus cognoscendi. Kant hätte dieſen auf Leibnitz bezüglichen Tadel vorſichtiger einſchränken ſollen. Leibnitz wußte ſehr gut, daß die Kraft, welche dem Körper inwohnt, kein geometriſcher Begriff ſei. Aber die Rückſicht, welche Kant an dieſer Stelle auf den „modus cognoscendi“ nimmt, hat einen kritiſchen Charakter, den wir nicht unbemerkt laſſen wollen. *

Indem Kant beiden widerſpricht und deren Einſeitigkeiten aufdeckt, will er die entgegengeſetzten Lehrbegriffe vereinigen. „Man wird keinem von beiden großen Weltweiſen, weder Leibnitz, noch Carteſius, durchaus des Irrthums ſchuldig geben können. Auch ſogar in der Natur wird Leibnitzens Geſetz nicht anders ſtattfinden, als nachdem es durch des Carteſius Schätzung gemäßigt worden. Es heißt gewiſſermaßen, die Ehre der menſchlichen Vernunft vertheidigen, wenn man ſie in den verſchiedenen Perſonen ſcharfſinniger Männer mit ſich ſelbſt vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit ſolcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch alsdann herausfindet, wenn ſie ſich gerade widerſprechen.“ **

Was Kant vor Allem ſucht, iſt eine gründliche Erkenntniß. Er zieht die gründliche Erkenntniß der weiten vor. Schon hier hat er ſeine Bedenken gegen die Gründlichkeit der vorhandenen Metaphyſik. „Unſere Metaphyſik,“ ſagt er am Ende des erſten Hauptſtücks, „iſt in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß. Gott weiß, wenn man ſie ſelbige wird überſchreiten ſehen. Es iſt nicht ſchwer, ihre Schwäche in manchem zu ſehen, was ſie unternimmt. Man findet ſehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweiſe. Nichts

* Bd. VIII. No. 1. § 28.

** Ebendaſ. § 125. S. 168.

iſt mehr hieran Schuld, als die herrſchende Neigung derer, die die menſchliche Erkenntniß zu erweitern ſuchen. Sie wollten gern eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünſchen, daß es auch eine gründliche ſein möchte." *

In dieſer beiläufigen Aeußerung ſeiner erſten Schrift zeigt ſich unverkennbar, worauf Kant bedacht ſein wird: er will die menſchliche Erkenntniß erſt begründen, dann nach dem Maße ihrer Möglichkeit erweitern. Die Gründlichkeit reicht ſo weit als die Gründe und deren Beweiskraft. Auf dieſe Grenze wird Kant genau bedacht ſein: die Grenze der möglichen Erkenntniß. So ſoll die mathematiſche Erkenntniß nicht weiter reichen, als die mathematiſchen Begriffe. Dieſe Grenze hat Kant ſchon in ſeiner erſten Schrift ſcharf in's Auge gefaßt und darauf hingewieſen gegenüber den Lehren von Carteſius und Leibnitz, die beide eben dieſe Grenze nicht einhielten. Kant zeigt, wie weit innerhalb der mechaniſchen Naturlehre die mathematiſche Erkenntniß reicht, und von dieſem Geſichtspunkte aus übernimmt er die Rolle des Schiedsrichters, das iſt die kritiſche, in dem Streit zwiſchen Carteſius und Leibnitz.

IV. Das Weltgebäude. Newton und Leibnitz.

Dieſe Rückſicht auf die Grenze einer beſtimmten Erkenntniß- oder Erklärungsweiſe hält Kant als Richtſchnur feſt in allen ſeinen Unterſuchungen. Welchen Grundſätzen auch er in der Erklärung der Dinge beipflichtet, er überlegt jedesmal mit kritiſcher Sorgfalt, wie weit dieſe Grundſätze reichen und was ſie in der Natur der Dinge nicht erklären können. Es mag ſein, daß ſich dieſer Geſichtspunkt noch unwillkürlich in die kantiſchen Unterſuchungen einmiſcht, daß ſie ihn weniger beabſichtigen als einfach haben. Um ſo mehr leuchtet ein, daß er zu den Grund-

* Ebendaſelbſt § 19 S. 34.

zügen dieſes wiſſenſchaftlichen Charakters gehört, der die Grenzen ſeiner Erklärungsgründe zu bedenken, gleichſam von Natur geneigt war. Um ſo mehr ſind wir verpflichtet, dieſen Grundzug des kritiſchen Denkers ſogleich in volles Licht zu ſtellen, ſelbſt wenn er in den erſten Schriften Kant's weniger hell hervortrete.

In dieſer Rückſicht erſcheint die zweite größere Schrift Kant's gleichſam als die Fortſetzung der erſten. Hatte er hier gezeigt, daß in dem natürlichen Körper Kräfte ſind, welche ſich *nicht mathematiſch* ſchätzen laſſen, ſo macht er uns in der folgenden Unterſuchung darauf aufmerkſam, daß es in der Natur Körper giebt, welche man vergebens ſuchen wird, *mechaniſch* zu erklären. In der erſten Schrift beachtet er ſorgfältig die Grenze der mathematiſchen Erklärungsweiſe innerhalb der Mechanik; in der zweiten hebt er bedächtig die Grenze der mechaniſchen Erklärungsweiſe innerhalb der geſammten Naturwiſſenſchaft hervor.

Hier nämlich macht Kant den großartigen Verſuch, das ganze Weltgebäude nach Newton'ſchen Grundſätzen zu erklären.* Nachdem die Geſetze der himmliſchen Bewegung und die Ordnung der Himmelskörper durch die Kopernikus, Galilei, Keppler, Newton entdeckt und feſtgeſtellt waren, ſollten durch die kantiſche Schrift der Urſprung und die Entſtehung dieſes Weltſyſtems aus natürlichen Gründen begreiflich gemacht werden. Es handelt ſich um den Plan einer *Kosmogonie*. Wie ſind die Himmelskörper entſtanden? Woher kommt der Unterſchied der Sonnen, Planeten, Kometen und Monde? Woher die Bewegung der Planeten ſowohl um die Sonne als um ihre eigene Achſe

* Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, oder Verſu von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge des ganz Weltgebäudes, nach Newton'ſchen Grundſätzen abgehandelt. An nym 1755. (Leipzig und Königsberg bei Peterſen.)

Woher die elliptiſchen Bahnen der Planeten und die mit der Entfernung von der Sonne wachſende Excentricität, ſo daß zuletzt die planetariſche Bahn in die kometariſche überzugehen ſcheint? Alle dieſe und verwandte Fragen wollte Kant in ſeiner Schrift beantworten. Er wollte das Weltgebäude genetiſch erklären, nachdem es die Aſtronomen ſeit Kopernikus mathematiſch feſtgeſtellt hatten. Dieſe hatten die Thatſachen in der Bewegung und Ordnung der Himmelskörper entdeckt und conſtatirt. Kant will dieſe Thatſachen ableiten und die Aſtronomie auf dieſem Wege phyſikaliſch begründen. Er hatte die Idee einer phyſiſchen Aſtronomie, die als Aufgabe Bacon zuerſt in ſeiner Encyklopädie der Wiſſenſchaften aufgeſtellt und der Zukunft empfohlen hatte.* Es war dieſelbe Idee, welche wenige Jahre nach der kantiſchen Schrift Lambert in ſeinen „kosmologiſchen Briefen“ und ſpäter mit ſo großem Erfolge Laplace in ſeiner „Exposition du système du monde“ weiter verfolgten, und zwar auf demſelben Wege als Kant, ohne daß ſie die Ideen ihres großen Vorgängers kannten. Auch Lambert lernte erſt nach ſeinen kosmologiſchen Briefen die kantiſche Schrift kennen. Dieſe wiſſenſchaftliche Uebereinſtimmung veranlaßte einen freundſchaftlichen Briefwechſel, in dem beide Männer ein halbes Decennium lang mit einander verkehrten.** Die Geſchichte der Aſtronomie wird das Intereſſe haben, den Inhalt der kantiſchen Schrift im Einzelnen zu unterſuchen, während wir den Standpunkt

* De augmentis scientiarum Lib. III. Cap. IV. Vergl. meine Schrift Franz Bacon von Verulam oder das Zeitalter der Realphiloſophie. Cap. IX. No. III. 1. S. 236 folgd.

** Der Briefwechſel zwiſchen Kant und Lambert reicht von 1765 bis 1770. Vergl. Lambert's I. Brief an Kant. Bd. X. von Kant's Werke. S. 468.

und die wiſſenſchaftliche Richtung derſelben näher in's Auge faſſen.

Er nennt ſeine Schrift „Naturgeſchichte des Himmels.“ Was er darthun will, iſt die natürliche Geſchichte der Himmelskörper, ihre allmälige Entſtehung und Ausbildung. Und zwar ſind es Newton's Grundſätze, d. h. mechaniſche Erklärungsgründe, die Kant an die Spitze ſeiner Theorie ſtellt. Es ſoll nichts gegeben ſein als die Materie im chaotiſchen Zuſtande, zerſtreut durch den Weltraum; es ſoll in dieſem Chaos nichts vorhanden ſein als die elementaren Grundſtoffe, die formloſe Maſſe; es ſollen hier keine andern Kräfte wirken, als welche der Maſſe inwohnen, die Kräfte der Anziehung und Abſtoßung: aus dieſem gegebenen Material will Kant das Weltgebäude ableiten in ſeiner Ordnung und Harmonie; er will zeigen, wie aus dem Chaos ſich die Welt ſelbſtthätig bildet und entwickelt, wie durch das Spiel blinder Kräfte, die im Verhältniß der Maſſen wirken, die Centralkörper mit ihren Planeten, die Planeten mit ihren Monden u. ſ. f. allmälig entſtehen, in dieſer Geſtalt, dieſer Entfernung, dieſer Bewegung, mit einem Worte wie ſich das geſammte Weltgebäude zuſammenfügt in der Ordnung, welche die Kopernikus, Keppler, Newton entdeckt haben. Das Weltgebäude wird beherrſcht durch das Geſetz der Gravitation, ſein Syſtem hat eine mechaniſche Verfaſſung; dieſes mechaniſche Weltgebäude ſoll mechaniſch erklärt werden, und nur mechaniſch. Was aus mechaniſchen Grundſätzen erklärt werden kann, ſoll unverkürzt daraus erklärt werden.

In dieſem Punkte, in der Anwendung nämlich der mechaniſchen Erklärungsgründe, überbietet Kant die Theorie Newton's. Dieſer konnte ſich den Urſprung des Weltgebäudes und deſſen ſyſtematiſche Ordnung nicht durch natürliche Gründe oder durch eine materialiſtiſche Urſache vorſtellen. Darum behauptete er: „Die Hand Gottes habe dieſe Anordnung ohne die Anwendung der

Kräfte der Natur ausgerichtet."* Sobald nach dem Urſprunge des Weltgebäudes gefragt wird, ſobald deſſen Geneſis erklärt werden ſoll, verwandelt ſich die newton'ſche Naturphiloſophie in einen kosmologiſchen Beweis vom Daſein Gottes; ſie befindet ſich in derſelben Verlegenheit, ſie ergreift dieſelbe Zuflucht als Carteſius in der Frage nach dem erſten Grund der körperlichen Bewegung. Die mechaniſche, natürliche Erklärung der Dinge wird an dieſer Stelle abgeſchnitten, und die theologiſche tritt ein als nothgedrungene Ergänzung; die Natur wird an dieſer Stelle in die Schöpfung überſetzt: dieſe Ueberſetzung heißt natürliche Theologie oder Religion. Und ſo ſchließt ſich, wie es ſcheint, unter dem Anſehen des größten Naturforſchers ein feſtes Bündniß zwiſchen Religion und Naturwiſſenſchaft. Wo dieſe nicht weiter kann, da beugt ſie ſich, um die Religion auf ihre Schultern zu nehmen. Sie entgötterte, ſo weit ſie konnte, die Natur, um zuletzt die Macht Gottes um ſo mehr zu verherrlichen.

Nun will Kant, im Widerſpruch mit Newton's Annahme, aber im Einklange mit deſſen Grundſätzen, das Weltgebäude nicht unmittelbar durch göttliche Schöpfung, ſondern allmälig durch materielle Urſachen entſtehen laſſen, er ſetzt an die Stelle der Schöpfung „Naturgeſchichte," ſelbſtthätige Ausbildung und Entwicklung des Weltſyſtems: eine ungeheure Periode natürlicher Geſtaltungen, die im Chaos beginnt und mit dem geordneten Ganzen endet. Kant leugnet die Schöpfung nicht, er ſchiebt ſie nur weiter zurück, läßt ihr weniger übrig als Newton, erweitert auf ihre Koſten das Gebiet der Naturwiſſenſchaft und der mechaniſchen Welterklärung, und um eben dieſes Gebiet verkürzt er die Theologie. Er ſagt nicht, das Weltgebäude, wie es beſteht, iſt unmittelbar ſo durch die Hand Gottes geſchaffen

* Bd. VIII. No. III. II. Theil. I. Hptſtück. S. 264.

worden; ſondern er ſagt, das Weltgebäude wie es iſt, hat ſich zu dieſer Geſtalt ſelbſt allmälig ausgebildet aus eigenen Kräften und auf rein mechaniſchem Wege. Iſt dieſer Widerſpruch mit Newton nicht zugleich ein Widerſpruch gegen die Religion, an der Stelle, wo Newton dieſelbe geſtützt hatte?

Dieſe Bedenklichkeit iſt zu auffallend und auch der Sache nach zu wichtig, um ſich einem ſo behutſamen Denker wie Kant zu verſchließen. Er hält ſich ſelbſt vor, was ihm von Seiten der Religion entgegenſteht. Die mechaniſche Weltanſicht die er behauptet, hat vieles gemein mit den Lehren des Lucrez, Epikur, Leucipp, Demokrit, d. h. mit Lehren, die im Alterthum als Theorieen des Atheismus bekannt und geläufig waren. Was alſo ſchützt Kant davor, daß man ihm Atheismus vorwirft oder aus ſeinen Grundſätzen ableitet? Gegen den Vorwurf ſchützt ihn natürlich nichts, aber die Folgerichtigkeit ſtellt er in Abrede. Wenn ſich aus der gegebenen Materie das Weltgebäude ſelbſt hervorbringt und aufbaut, ſo, könnte man einwenden, habe die Welt keinen Baumeiſter, alſo keinen Schöpfer nöthig. Kant läßt dieſen Einwand nicht gelten. Wie kann aus einem Chaos, in dem nur blinde Naturkräfte wirken, ein wohlgeordnetes Weltſyſtem entſtehn? Die Atomiſten des Alterthums erklärten die Ordnung der Dinge durch den Zufall; darin lag ihr Atheismus. Kant dagegen erblickt in dieſer Ordnung eine planmäßige Nothwendigkeit, alſo das Gegentheil des Zufalles; damit entſcheidet er ſich für das Gegentheil des Atheismus. Er ſchließt: weil aus dem Chaos eine ſolche Welt hervorgeht, darum muß das Chaos einen Schöpfer haben, der eine ſolche Welt in ihm anlegt. Gott hat eine Welt geſchaffen, die ſich dem göttlichen Schöpfungsplane gemäß nach ihren eigenen Geſetzen entwickelt. So iſt Gott um ſo mehr der weiſe und mächtige Schöpfer der Welt, je weniger er nöthig hat ihr Baumeiſter zu ſein. „Er hat in die Kräfte der Natur eine geheime Kunſt gelegt, ſich aus dem

Chaos von ſelber zu einer vollkommenen Weltverfaſſung auszubilden.“ „Es iſt ein Gott, eben deßwegen, weil die Natur auch ſelbſt im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.“ Alſo weit entfernt, daß Kant's mechaniſche Weltanſicht den Atheismus zur Folge hat, ſo widerlegt ſie denſelben vielmehr, ja ſie begründet ſein Gegentheil ſtärker und einleuchtender, als irgend eine mit der Theologie vermiſchte Phyſik. Hier finden wir Kant wörtlich einverſtanden mit Bacon, der ebenfalls den Weltbau rein mechaniſch erklärt wiſſen wollte, wie es die Atomiſten des Alterthums verſucht hatten, und der aus demſelben Grunde als Kant die materialiſtiſche Welterklärung zu Gunſten der Religion auslegte. Was aber die Hauptſache iſt, ſo wollten beide die Naturwiſſenſchaft rein erhalten von fremden Begriffen, namentlich nicht verwirren laſſen durch unberechtigte Eingriffe von Seiten der Theologie, und ihren Spielraum ſo weit ausdehnen als die Tragweite der phyſikaliſchen Erklärungsweiſe reicht. Aus materiellen Gründen, durch das Zuſammenwirken mechaniſcher Kräfte läßt ſich das Weltall erklären als entſtanden durch einen zeitlichen Bildungsproceß, darum ſoll man dieſe Erklärung verſuchen. Was aber aus Maſſe und Kraft allein nicht abgeleitet werden kann, oder zu ſeiner Entſtehung höherer Kräfte bedarf als blind wirkende Anziehung und Abſtoßung, das ſoll man nicht mechaniſch erklären wollen.

Hier iſt die Grenze der mechaniſchen Grundſätze. Bewegte Körper mögen nur aus bewegenden Kräften erklärt werden, denn hier iſt in der Wirkung nicht mehr enthalten als in der Urſache. Aber lebendige Körper laſſen ſich nicht ohne Reſt in mechaniſche Bedingungen auflöſen und daraus ableiten. Wenn es auf der einen Seite der mechaniſchen Erklärungsweiſe frei ſtehen ſoll, zurückzugehen bis an die äußerſte Grenze der beginnenden Welt, ſo ſoll ſie auf der andern Seite behutſam

Halt machen, wo in der Natur das Leben beginnt. Ihr terminus a quo iſt die formloſe Maſſe; ihr terminus ad quem der lebendige Organismus: in dieſe Grenzen will Kant dieſe Erklärungstheorie bedächtig eingeſchloſſen haben. „Mich dünkt, man könne in gewiſſem Verſtande ohne Vermeſſenheit ſagen: gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das iſt: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entſtehen ſoll, denn wenn Materie vorhanden iſt, ſo iſt es nicht ſchwer, diejenigen Urſachen zu beſtimmen, die zu der Einrichtung des Weltſyſtems, im Großen betrachtet, beigetragen haben. Man weiß, was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Form erlange; man begreift, was erfordert wird, daß freiſchwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anſtellen, gegen den ſie gezogen werden. Die Stellung der Kreiſe gegen einander, die Uebereinſtimmung der Richtung, die Excentricität, Alles kann auf die einfachſten mechaniſchen Urſachen gebracht werden, und man darf mit Zuverſicht hoffen, ſie zu entdecken, weil ſie auf die leichteſten und deutlichſten Gründe geſetzt werden können. Kann man wohl von der geringſten Pflanze oder einem Inſect ſich ſolcher Vortheile rühmen? Iſt man im Stande zu ſagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne?“*

Welches auch die unbekannten Urſachen ſind, aus denen das Leben hervorgeht, ſie müſſen jedenfalls höherer Art ſein als die mechaniſchen; es müſſen höhere, beſeelte, zweckthätige Kräfte ſein, die den lebendigen Körper organiſiren. Wenn daher der bewegten Körperwelt gegenüber die naturwiſſenſchaftliche Erklärung mit dem Syſtem der wirkenden Urſachen (mechaniſche Cauſalität) ausreicht, ſo fragt es ſich, ob ſie nicht gegenüber der lebendigen Körperwelt den höheren Begriff der Zweckurſachen

* Bd. VIII. Vorw. S. 233.

(Teleologie) wird bejahen müſſen? Unverkennbar zielt Kant auf Erklärungsgründe dieſer Art, indem er das Leben vom Mechanismus unterſcheidet und als die unbekannte Größe der materialiſtiſchen Weltanſicht vorhält. Er bejaht in der Natur neben den blinden Kräften der Materie die zweckthätigen. In dieſem Punkte iſt er mit Leibnitz einverſtanden, wie er mit Leibnitz gegen Newton darin einverſtanden war: daß Gott eine Welt geſchaffen habe, die ſich ſelbſt aus eigenen Kräften nach inwohnenden Geſetzen entwickelt. Wäre die Welt nach der mechaniſchen Vorſtellungsweiſe gleich einem todten Uhrwerk in der Hand Gottes, das fortwährend die Leitung und Richtung des Künſtlers nöthig hat, um ſeinen richtigen Gang fortzugehen, ſo gäbe es eigentlich keine Natur, ſondern nur ein immerwährendes Wunder.* Als ein ſolches Wunder hatte die carteſianiſche Schule, namentlich die ſogenannten Occaſionaliſten, das menſchliche Leben, das Zuſammenwirken von Geiſt und Körper, betrachtet, da ſie zwiſchen denkenden und ausgedehnten Weſen, zwiſchen vorſtellenden und bewegenden Kräften keinen natürlichen Zuſammenhang begreifen konnten. Leibnitz verwandelte dieſes Wunder in eine natürliche Harmonie, die zwar durch Schöpfung entſteht oder in die Wirklichkeit tritt, aber ſich in jedem Individuum ſelbſtthätig entwickelt durch die ſtufenmäßige Ausbildung der urſprünglichen Lebensanlage. Den Wunderbegriff der Carteſianer verneinte Leibnitz durch den Begriff der natürlichen Entwicklung oder der natürlichen Geſchichte des Individuums. Ganz in derſelben Weiſe verneint Kant den Wunderbegriff Newtons, er ſetzt dieſem die natürliche Entwicklung der Weltkörper, „die Naturgeſchichte des Himmels“ entgegen. Er verhält ſich zu Newton, wie Leibnitz zu den Carteſianern. Es iſt die leibnitziſche Weltanſchauung ſelbſt, von

* Vergl. ebendaſelbſt Thl. II. Hptſtück 8. S. 345.

der Kant in dieſem Entwurfe einer phyſiſchen Aſtronomie ſich erfüllt zeigt, und gerade in dem Theile ſeiner Schrift, den er in der Vorrede der Aufmerkſamkeit des Leſers beſonders empfiehlt, bekennt er die leibnitziſche Vorſtellungsweiſe.*

Hatte ſich Kant in ſeiner erſten Schrift die Aufgabe geſetzt, Carteſius und Leibnitz zu vereinigen, ſo ſucht er in der zweiten augenſcheinlich eine Vereinigung zwiſchen Leibnitz und Newton. Beſteht die Welt in einer Entwickelung ſelbſtthätiger Kräfte, ſo hat Gott dieſe Kräfte geſchaffen, damit ſie den Weltplan ausführen, ſo iſt das Weltgebäude ſelbſt eine Entwicklung der höchſten Weisheit, eine vorherbeſtimmte Harmonie, eine natürliche Theodicee: die Ordnung der Dinge bildet eine unendliche Stufenreihe der Weſen, die „in ununterbrochener Gradfolge“ fortſchreiten. In dieſer Ordnung hat jedes Glied ſeine innere Nothwendigkeit, nicht blos ſeinen äußeren Nutzen. Jedes iſt eine in ſich berechtigte Stufe in der continuirlichen Reihe des Ganzen. In dieſer Stufenreihe iſt der Menſch, weit entfernt das oberſte Weſen zu ſein, nur ein Mittelgeſchöpf und darum keineswegs der Mittelpunkt oder Endzweck der Schöpfung.** Eine nichtige Einbildung ſchätzt die Dinge, als ob der Menſch der Mittelpunkt des Weltalls wäre und alles Uebrige nur die Beſtimmung hätte, menſchlichen Zwecken zu dienen. Kant macht ſie lächerlich dieſe Betrachtungsweiſe nach dem Maßſtabe der gewöhnlichen, äußeren, eigennützigen Zweckmäßigkeit, die beſonders den Wolfianern geläufig war. Man möge die Natur nach Zwecken erklären, aber nach ihren eigenen inneren, nicht nach unſeren Zwecken. Hier ſteht Kant vollkommen im ächten, naturgemäßen Geiſt der leibnitziſchen Philoſophie, die im Hinblick auf das Ganze der Welt die innere Zweckmäßigkeit der Dinge

* Ebendaſelbſt II. Thl. Hptſtück VIII. IX.

** Ebendaſ. Theil III. S. 371.

bejaht. „Die Unendlichkeit der Schöpfung faßt alle Naturen mit gleicher Nothwendigkeit in ſich. Von der erhabenſten Claſſe unter den denkenden Weſen bis zu dem verachtetſten Inſekt iſt ihr kein Glied gleichgültig, und es kann ihr keines fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zuſammenhang beſteht, dadurch unterbrochen würde. Indeſſen wird Alles durch allgemeine Geſetze beſtimmt, welche die Natur durch die Verbindung ihrer urſprünglich eingepflanzten Kräfte bewirkt.“ *

So vereinigten ſich damals in dem Geiſte Kants die mechaniſchen Theorieen eines Newton mit der lebensvollen Weltanſchauung eines Leibnitz. Ja dieſe letztere erfüllte Kant ſo lebhaft, daß er ihr nachgab ſelbſt da, wo ſie einem dichteriſchen Verſtande mehr als dem wiſſenſchaftlichen folgte. In der leibnitziſchen Metaphyſik fanden die phantaſievollen Vergleichungen und Analogien einen günſtigen Spielraum. Durfte der Verſtand von dem Bekannten auf das Unbekannte ſchließen nach dem Geſetze wirklicher Analogie, ſo ließ die Phantaſie dieſe ſchon zu geſchmeidige Feſſel fallen und ſchloß von dem Bekannten auf das Unerkennbare nach eingebildeten Aehnlichkeiten. Es war die Neigung zu einer ſolchen phantaſirenden Speculation gleichſam eine Mitgift des leibnitziſchen Geiſtes. In Keinem war dieſes Talent fruchtbarer als in Herder, deſſen „Ideen zur Philoſophie der Menſchheit“ in vielen Punkten auf Analogien von ſehr bedenklicher Sicherheit geſtellt waren. Man ſollte meinen, der bedächtige Kant hätte nie aufgelegt ſein können, dieſem Zuge der leibnitzſchen Metaphyſik zu folgen: er, der ſpäter mit ſo empfindlicher Strenge gerade dieſen Zug an Herder's Ideen als „ſchwärmenden Verſtand“ tadelte. Und doch gefiel es ihm, am Ende ſeiner aſtronomiſchen Unterſuchungen ſolchen Analogien nachzugehen, die weit über das Ziel einer möglichen Erkenntniß hinausführten.

* Ebendaſelbſt Theil III. S. 365.

Er ging aus von einer wohlbegründeten Vergleichung zwiſchen dem Weltkörper und ſeinen Bewohnern und zeigte die Abhängigkeit, worin ſich die geiſtigen Kräfte vom Organismus und dieſer von der Stellung und Beſchaffenheit des Weltkörpers befindet. Er folgerte weiter, daß die Stufenreihe der Planeten analog ſein müſſe der Stufenreihe ihrer Bewohner, und wie die Vollkommenheit der Planeten mit ihren Entfernungen von der Sonne zunehme, ſo ſolle in derſelben Gradfolge auch die Vollkommenheit ihrer Bewohner, die körperliche und geiſtige, wachſen, ſo daß in unſerem Planetenſyſtem die vollkommenſte und freieſte Geiſterwelt auf dem Saturn throne. Zuletzt konnte er der Verſuchung nicht widerſtehen, dieſe Ausſicht auf ein höheres Geiſterreich in einer obern Weltregion mit dem jenſeitigen Leben und der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele in die beliebte und geläufige Verbindung zu bringen. „Sollte die unſterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer Dauer an dieſem Punkt des Weltraums, an unſere Erde, jederzeit gehaftet bleiben? Wer weiß, iſt es ihr nicht zugedacht, daß ſie dereinſt jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes in der Nähe ſoll kennen lernen? Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinſt zu leuchten?“ *

Dieſe Hypotheſen ſind bezeichnend für Kant's damaligen Standpunkt. Aber ebenſo bezeichnend ſind die Fragezeichen, womit Kant bedächtigerweiſe ſeine gewagten Sätze begleitet. Er wollte ſie auch damals nicht als endgültige Behauptungen hinſtellen. Er hielt dieſe Vorſtellungen keineswegs für ausgemacht, aber auch nicht für unmöglich; er gönnte ihnen gern eine gewiſſe, der Einbildungskraft gefällige Wahrſcheinlichkeit. „Es iſt erlaubt, es iſt anſtändig, ſich mit dergleichen Vorſtellungen zu beluſtigen, allein Niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf ſo unſichere

* Ebendaſelbſt Theil III. S. 379. 80.

Bilder der Einbildungskraft gründen." Es war so ernstlich nicht gemeint, daß er seiner astronomischen Fernsicht noch einige Phantasiebilder hinzufügte im metaphysischen Geschmacke des Zeitalters, daß er seine Blicke in den jenseitigen Gegenden etwas zügellos schwärmen ließ. Sein wissenschaftlicher Untersuchungstrieb fesselte ihn in der diesseitigen Welt und verweilte mit Vorliebe in der Betrachtung unseres Planeten. Die physische Astronomie führte ihn zur physischen Geographie, die sich zu seiner Anthropologie verhielt, wie die Erde zu ihren Bewohnern, und zuletzt wird die innere Natur des Menschen der bleibende Gegenstand für die Untersuchungen der kritischen Philosophie. Man darf in dieser Rücksicht den Entwicklungsgang der kantischen Philosophie mit dem der griechischen vergleichen: sie steigt vom Himmel auf die Erde herab, lernt die Menschen, das irdische Geschlecht, kennen und nimmt zuletzt den Menschen selbst, die menschliche Vernunft, zu ihrem beständigen Vorwurf. So gilt von Kant, was von Sokrates gesagt worden, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt habe.

V. Die Erde. Achsendrehung. Veraltung. Erdbeben.

Einige kleinere geologische Untersuchungen hängen der Zeit wie dem Geiste nach genau zusammen mit der Naturgeschichte des Himmels. Die Erde hat wie jeder andere Weltkörper eine Bildungsgeschichte gehabt, sie hat viele und gewaltige Revolutionen bestanden, bevor sie fähig wurde, das Wohnhaus des Menschen zu werden. Hier befindet sich mit den biblischen, von der Religion geheiligten, Vorstellungen die Geologie in einem ebenso großen Widerspruch als die kopernikanische Astronomie. Sie beweist, daß zwischen der Entstehung des Planeten und der Entstehung des Menschen ungeheure Zeiträume liegen, welche nöthig waren, um die Erde bewohnbar zu machen. Kant will diese Zeiträume nach Jahrtausenden berechnen, die heutige

Geologie berechnet ſie nach Millionen, beide ſchätzen die Schöpfungsgeſchichte nach einem der Bibel fremden Maßſtabe.

Vorausgeſetzt nun, daß die Erde nach rückwärts eine ſolche allmälige Entwicklungsgeſchichte gehabt hat, läßt ſich daraus nicht nach vorwärts manches entſcheiden über ihre künftigen Schickſale, ihre Lebensfähigkeit, ihre endliche Dauer? Aus gewiſſen wiſſenſchaftlich gültigen Daten ſucht Kant gleichſam die Zukunft der Erde vorauszubeſtimmen. Ob ſich die Achſendrehung der Erde vermindert, ſo daß zuletzt ein Zeitpunkt eintreten muß, wo der Wechſel von Tag und Nacht aufhört? * Ob die Entwicklungskraft der Erde im Wachſen oder Abnehmen begriffen iſt: ob die Erde veraltet und ſich einem endlichen Untergange nähert? ** Dieſe Fragen unterſucht Kant in zwei kleinen Aufſätzen, von denen der erſte offenbar ſpäter geſchrieben, obgleich ein Jahr früher erſchienen iſt, als die Naturgeſchichte des Himmels. *** Die zweite Abhandlung über das Veralten der Erde oder deren zunehmende Unfruchtbarkeit ſtellt ſich ganz auf geologiſche Gründe, die mit beſonnenem Prüfungsgeiſte unterſucht und abgewogen werden. Man erkennt hier den kritiſchen Denker. Er gibt von ſich aus keine Entſcheidung, er will über die Frage nicht dogmatiſch abſprechen, er prüft nur die Anſichten Anderer, die aus wiſſenſchaftlichen Gründen die Erde für einen

* Unterſuchung der Frage, welche von der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achſe, wodurch ſie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung ſeit den erſten Zeiten ihres Urſprungs erlitten habe, welches die Urſach davon ſei und woraus man ſich ihrer verſichern könne? 1754.

** Die Frage: ob die Erde veralte? phyſikaliſch erwogen. 1754.

*** Bd. VIII. Th. II. Hptſtück 4. S. 292.

abſterbenden Körper erklären. Dieſe Anſichten widerlegt, ihre Gründe entkräftet Kant. Entweder ſind die vorgebrachten Gründe falſch oder nicht vollgültig. So läßt Kant behutſamerweiſe die Sache unentſchieden, obwohl er ſelbſt geneigt iſt, an eine Abnahme der zeugenden Materie zu glauben. „Ich habe", ſchließt er ſeinen Aufſatz, „die aufgeworfene Frage von dem Veralten der Erde nicht entſcheidend, ſondern prüfend abgehandelt. Ich habe den Begriff richtiger zu beſtimmen geſucht, den man ſich von dieſer Veränderung zu machen hat. Es können noch andere Urſachen ſein, die durch einen plötzlichen Umſturz der Erde ihren Untergang zu Wege bringen könnten. Denn ohne der Kometen zu gedenken, ſo ſcheint in dem Inwendigen der Erde ſelber das Reich des Vulcans und ein großer Vorrath entzündeter und feuriger Materie verborgen zu ſein, welche unter der oberſten Rinde vielleicht immer mehr und mehr über Hand nimmt, die Feuerſchätze häuft, und an der Grundfeſte der oberſten Gewölbe nagt, deren etwa verhängter Einſturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang in Feuer verurſachen könnte." *

Im Jahre darauf (1755) zeigte ſich in einem furchtbaren Weltereigniß das Daſein jener unterirdiſchen vulcaniſchen Mächte. Es war das Erdbeben von Liſſabon. Viele von Kant's Mitbürgern wünſchten von ihm eine nähere Belehrung über dieſe verheerende Naturerſcheinung, die ganz Europa in Schrecken ſetzte. Der Philoſoph ließ ſich gern herbei, die nützliche Rolle eines naturwiſſenſchaftlichen Publiciſten zu übernehmen und durch eine leitende, gemeinverſtändliche Schrift die erſchreckten Gemüther ſowohl wiſſenſchaftlich aufzuklären, als moraliſch zu beruhigen. Die Schrift wurde bogenweiſe ausgegeben; es war das einzigemal in ſeinem Leben, daß Kant drucken ließ, während er noch

* S. Bd. IX. S. 23.

mit dem Manuſcripte ſelbſt beſchäftigt war. Gleich im Anfange der Schrift erklärte er, daß er nicht Unglücksfälle erzählen, ſondern das Erdbeben lediglich als Naturerſcheinung begreiflich machen wolle. Er ſtellte die Thatſache feſt, beſchrieb deren Verlauf, erklärte ſie rein geologiſch aus der innern vulcaniſchen Beſchaffenheit der Erde ſelbſt, ganz unabhängig von dem Einfluße fremder Weltkörper, womit Unverſtändige das Erdbeben hatten in Verbindung ſetzen wollen. So wußte er durch eine ſolche Erklärungsweiſe die Gemüther auch moraliſch zu beruhigen und zu erheben. Er verwarf bei dieſer Gelegenheit wiederholt und auf das Nachdrücklichſte jene unverſtändige teleologiſche Betrachtung, die das mächtige Naturereigniß nur von ſeiner ſchrecklichen und menſchenfeindlichen Seite anſah. Kant faßte blos die naturgeſetzliche Nothwendigkeit in's Auge. Es ſei weder ein Unglück noch eine Strafe, ſondern eine Naturerſcheinung, bewirkt durch eine Reihe natürlicher Urſachen, vorherverkündigt durch mancherlei natürliche Vorboten. Das Weltall ſei nicht gemacht, damit der Menſch lauter Bequemlichkeiten habe, der menſchliche Nutzen oder Schaden ſei nicht der Grund oder Endzweck der Dinge. Das Uebel in der Welt trifft immer nur den Theil, nicht die Ordnung des Ganzen. Was an dieſem Punkte der Welt als Unglück wirkt, ebendaſſelbe erſcheint an einem andern Punkte als Segen. Das Erdbeben, welches Liſſabon vernichtet, vermehrt in Teplitz die Heilquellen. „Der Menſch iſt von ſich ſelbſt ſo eingenommen", ſagt Kant am Schluß ſeiner Abhandlung, „daß er ſich lediglich als das einzige Ziel der Anſtalten Gottes anſieht, gleich als wenn dieſe kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wiſſen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenſtand der göttlichen Weisheit und ihrer

Anſtalten ſei. Wir ſind ein Theil derſelben und wollen das Ganze ſein.“ *

VI. Optimismus. Wolfiſche Beweiſe.

Dieſe Betrachtungsweiſe zeigt unverkennbar ihre Verwandtſchaft mit Leibnitz. Kant war mit dem letztern einverſtanden im Begriff der naturwiſſenſchaftlichen Teleologie: einer nach Zwecken geordneten Welt. Er iſt mit ihm einverſtanden im Begriff der Theodicee: der Schöpfung und Ordnung der Welt durch göttliche Weisheit. Seine Weltanſicht iſt wie die Leibnitzens optimiſtiſch. Kant vertheidigt die optimiſtiſche Weltanſicht, indem er das Erdbeben von Liſſabon erklärt, ein Ereigniß, ganz dazu angethan, ein Jedermann einleuchtendes Zeugniß gegen die Optimiſten abzulegen, und den geſunden Menſchenverſtand ſelbſt peſſimiſtiſch zu machen. In der That hatte das Schickſal Liſſabons den Wortführer des aufgeklärten Verſtandes, Voltaire, bewogen, ein Wortführer des Peſſimismus zu werden.** Von hier kam der erſte Grund ſeines Zwieſpaltes mit J. J. Rouſſeau, der ſich auf Leibnitz und Pope, den deutſchen Metaphyſiker und den engliſchen Dichter, berief in ſeinem Glauben an die beſte Welt, die er gegen Voltaire vertheidigte.*** Pope und der ihm verwandte Haller in ihren Lehrgedichten vom Urſprunge des Uebels, der beſten Welt u. ſ. f. entſprachen ganz dieſer leibnitz-kantiſchen Denkweiſe. Bekanntlich waren ſie Kant's Lieblingspoeten; in ſeinen Schriften und Vorleſungen nahm er gern und häufig ihre Ausſprüche, um

* Bd. IX. S. 61. Schlußbetrachtung. Vgl. Einleitung S. 27.

** Vergl. die beiden Gedichte Voltaire's „sur le désastre de Lisbonne“ und „sur la loi naturelle“.

*** Correspondance de J. J. Rousseau. T. I. Lettre à Voltaire. le 18. Aout 1756.

ſeine metaphyſiſchen Sätze gleichſam beredter und eindringlicher zu machen. Der letzte Theil der Naturgeſchichte des Himmels iſt wie beſäet mit Pope-Haller'ſchen Verſen.

„Le tout est bien“ hatte Rouſſeau gegen Voltaire behauptet. Die optimiſtiſche Weltanſicht hing in Rouſſeau ſehr genau mit ſeinem Theismus zuſammen, ſie war nach ſeinem eigenen Dafürhalten deſſen nothwendige Folge. Sein Theismus war der Glaube an die ideale Vollkommenheit der Natur, zu der Rouſſeau die Menſchen zurückführen, die er namentlich durch eine neue Erziehung in einem neuen Menſchengeſchlechte wiederherſtellen wollte, daher die Anziehungskraft, welche die Schriften Rouſſeau's, beſonders der Emil, auf Kant ausübten. Uebrigens wäre es eine ſehr intereſſante und lehrreiche pſychologiſche Studie, in der Gemüthsverfaſſung Voltaire's und Rouſſeau's die Züge etwas näher zu verfolgen, die den Einen mitten im Genuſſe der Welt, im Reichthum und Ruhm, die er begehrt und beſitzt, zum Peſſimiſten, und den Andern mitten unter den Verfolgungen der Welt, in der Einſamkeit und Armuth, unter dem beſtändigen Druck eines krankhaften Argwohns, zum Optimiſten gemacht haben.

Die Streitfrage zwiſchen den beiden Weltanſichten reizte die philoſophirenden Geiſter und war ein beliebtes Thema ihrer Disputationen. Sie ſollte auch in Königsberg bei einem akademiſchen Anlaß auf dem Katheder verhandelt werden. Der Magiſter Weymann hatte eine Schrift de mundo non optimo drucken laſſen, die er öffentlich vertheidigen wollte. Kant war aufgefordert, die Oppoſition zu führen; er lehnte ſie ab und ſchrieb ſtatt deſſen als Programm ſeiner Vorleſungen den „Verſuch einiger Betrachtungen über den Optimismus.“* Ohne ſich auf die Zeugniſſe der Erfahrung einzu-

* S. Bd. VI. No. I. S. 1—10.

laſſen, gab Kant in dieſer Schrift blos den metaphyſiſchen Lehrbegriff der beſten Welt, geſtützt auf lauter Beweisführungen der wolfiſchen Schule. Nur eine Welt könne die vollkommenſte ſein; dieſe vollkommenſte Welt müſſe in dem Stufenreich der Dinge beſtehen, deren oberſtes Weſen Gott ſelbſt ſei, unter allen möglichen Welten müſſe die wirkliche deßhalb die vollkommenſte ſein, weil ſie ſonſt nicht wirklich (d. h. geſchaffen) ſein würde. Er bewies auf dieſe Weiſe, wie ſchon Leibnitz gethan hatte, die Vollkommenheit der Welt durch ihre Wirklichkeit.

In keiner Schrift erſcheint Kant gebundener an die leibnitz-wolfiſche Denkweiſe, nirgends ſo ſehr eingenommen von den Schulbegriffen der dogmatiſchen Metaphyſik. Kein Wunder daher, daß dieſe Schrift Hamann ſo ſehr mißfiel, der ſogleich die Schwäche der wolfiſchen, überhaupt der dogmatiſchen Verſtandes-Philoſophie in den kantiſchen Sätzen wiedererkannte und mit wenigen Worten dieſelbe ſo deutlich und treffend bloslegte, als er kaum ſonſt wo geurtheilt hat. Wenigſtens wüßte ich in den tiefſinnigen Schriften Hamann's kaum eine zweite ſo einfach und klar geſchriebene Stelle. Kant hatte ihm ein Exemplar ſeiner Betrachtungen über den Optimismus zugeſchickt. „Seine Gründe" ſchreibt Hamann an Lindner, „verſtehe ich nicht; ſeine Einfälle aber ſind blinde Jungen, die eine eilfertige Hündin geworfen. Wenn es der Mühe lohnte, ihn zu widerlegen, ſo hätte ich mir wohl die Mühe geben mögen, ihn zu verſtehen. Er beruft ſich auf das Ganze, um von der Welt zu urtheilen. Dazu gehört aber ein Wiſſen, das kein Stückwerk mehr iſt. Vom Ganzen alſo auf die Fragmente zu ſchließen iſt eben ſo als von dem Unbekannten auf das Bekannte. Ein Philoſoph, der mir befiehlt, auf das Ganze zu ſehen, thut eine eben ſo ſchwere Forderung an mich als ein anderer, der mir befiehlt, auf das Herz zu ſehen, mit dem er ſchreibt, das Ganze iſt mir eben ſo verborgen, wie mir Dein Herz iſt. Meinſt Du denn,

daß ich Gott bin? Du machſt mich dazu durch deine Hypotheſe oder hältſt Dich ſelbſt dafür. Die Unwiſſenheit oder Flüchtigkeit im Denken macht eigentlich ſtolze Geiſter; je mehr man aber darin weiterkömmt, deſto demüthiger wird man, nicht im Stil, aber am inwendigen Menſchen, den kein Auge ſieht und kein Ohr hört, und keine Elle ausmißt." *

Dieſe ganze Stelle würde Kant der kritiſche Philoſoph unterſchrieben haben. Es begreift ſich daher, daß Kant der kritiſche Philoſoph unter allen ſeinen früheren Schriften keiner abgeneigter war, als der über den Optimismus. Sein Biograph Borowski erzählt uns, daß er Kant einige Jahre vor deſſen Tode um die Schrift gebeten habe, in der Abſicht, ſie einem Freunde zu ſchicken. „Mit wirklich feierlichem Ernſte," fährt Borowski fort, „bat mich Kant, dieſer Schrift über den Optimismus doch gar nicht mehr zu gedenken, ſie, wenn ich ſie doch irgendwo auftriebe, keinem zu geben, ſondern gleich zu kaſſiren." Wenn nun der Biograph ſeinerſeits hinzufügt, daß er wirklich nicht wiſſe, was Kant zu ſolcher Härte gerade gegen dieſes ſein Erzeugniß bewogen habe,** — ſo ſehen wir daraus, daß Borowski niemals gewußt hat, welcher Philoſoph Kant geweſen und was er geworden war im Gange ſeiner Entwicklung. Er kannte den Denker nicht, deſſen Leben er ſkizzirt hat. Die Schrift über den Optimismus, ſo dürftig ſie iſt, bezeugt unzweideutig den dogmatiſchen Metaphyſiker in ſeiner abhängigen Geſtalt. Sie iſt unter allen früheren Schriften Kant's diejenige, die er am wenigſten noch einmal geſchrieben haben würde. So

* Hamann's Schriften. Herausgeg. von Friedrich Roth. Th. I. Br. 58. (12. Oct. 1759.) S. 491.

** Borowski Darſtellung des Lebens und Charakters Kant's. S. 58. 59. Anmerkung.

wenig er seine Autorschaft verleugnen wollte, so durfte er wünschen, diese Schrift niemals geschrieben zu haben.

Akademische Abhandlungen.

VII. Kritik der wolfischen Metaphysik. Der Satz vom Grunde. Wolf und Crusius.

Wir haben früher behauptet, daß Kant im Grunde niemals ein dogmatischer Schulmetaphysiker gewesen sei, doch erscheint er als solcher in seiner Schrift über den Optimismus. In der That legen wir auf dieses Zeugniß ein sehr geringes Gewicht. Nicht in der optimistischen Denkweise an sich, sondern in den wolfischen Beweisen, worauf sie gestützt wird, liegt der dogmatische Charakter. Es läßt sich genau nachweisen, daß Kant diese Beweise mehr nach außen, wie zur akademischen Etikette, annahm, daß er ihnen eine innere Geltung nicht zuschreiben konnte, da er sie schon in früheren Schriften erschüttert hatte. Der Versuch über den Optimismus ist seinem ganzen Charakter nach, sowohl was den Anlaß als die Ausführung betrifft, durchaus exoterisch. Er beruft sich unter Anderm auf den leibnitz-wolfischen Satz, daß zwei Dinge nicht vollkommen einerlei Realität haben, daß deshalb nicht zwei oder mehrere gleich vollkommene Welten existiren können. Aber eben diesem Satze hatte Kant in seiner Habilitationsschrift einige Jahre vorher widersprochen. Und nicht blos diesem Satze, sondern überhaupt der leibnitz-wolfischen Philosophie in sehr wesentlichen Punkten. So war es Kant wenn auch mit dem Glauben an die beste Verfassung der wirklichen Welt, doch gewiß nicht mit den dafür aufgestellten Gründen in Wahrheit wissenschaftlicher Ernst. Oder es wäre zwischen den Betrachtungen über den Optimismus vom Jahre 1759 und der akademischen Habilitationsschrift vom Jahre 1755 ein auffallender Widerspruch, der einem offenbaren Rückschritt gleichkäme.

Wir haben früher erzählt, aus welchen Gründen die Habilitation Kant's die Vertheidigung von drei verſchiedenen Abhandlungen verlangte. Von dieſen Schriften iſt hier die Rede. Die erſte Schrift ging gegen die carteſianiſche Körperlehre, die durch die newton'ſche berichtigt werden ſollte. Die beſtimmten Cohäſionszuſtände der Körper, feſte und flüſſige, laſſen ſich nicht, wie die Carteſianer behaupten, aus den räumlichen Verhältniſſen der Theile erklären. Es bedarf dazu der Vermittlung einer elaſtiſchen Materie, in deren undulatoriſche Bewegung Kant das Weſen der Wärme ſetzt.* Wichtiger für die ſpäteren Begriffe der kantiſchen Naturphiloſophie iſt die dritte Abhandlung.** Der Grundbegriff der leibnitziſchen Metaphyſik ſind die Monaden, der Grundbegriff der Geometrie iſt der Raum. Die Monaden ſind ihrem Weſen nach untheilbar, der Raum dagegen in's Endloſe theilbar. So ſcheint zwiſchen beiden ein unauflöslicher Widerſpruch zu beſtehen. Wie können Monaden im Raum exiſtiren? Wie können ſie als räumliche Größen begriffen werden? Die Metaphyſik kann die Körper nicht ohne Monaden, die Mathematik die Körper nicht ohne Raum begreifen? Wie vereinigt ſich hier der metaphyſiſche mit dem geometriſchen Begriff? Mit andern Worten: wie ſind Körper möglich? Das iſt die Frage, die Kant in ſeiner phyſiſchen Monadologie beantwortet. Die Monade beſchreibt durch ihre Kraft eine räumliche Sphäre, in der ſie alle übrigen von ſich ausſchließt. Kraft ihrer Undurchdringlichkeit muß ſie einen Ort behaupten oder eine räumliche Wirkungsſphäre einnehmen. Schon Leibnitz hatte die Kraft der Undurchdringlichkeit oder Trägheit als die materia prima begriffen, woraus er die wirkliche Materie ableitete. Kant fügt

* Meditationum quarundam de igne succincta delineatio.

** Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monodologiam physicam.

dieſer Kraft die newton'ſche Attraction hinzu, um aus dem Zuſammenwirken beider die beſtimmte Raumerfüllung, das Volumen des Körpers, zu erklären. Er geht alſo auch hier darauf aus, in den Elementarbegriffen der Körperlehre Leibnitz und Newton zu vereinigen. Dieſe Abhandlung iſt der erſte Verſuch, den Kant macht, den Begriff der Materie zu conſtruiren als das gemeinſchaftliche Product zweier Factoren, der Attraction und Repulſion. In dieſer Rückſicht bildet ſie den erſten Keim zu ſeiner ſpätern Naturphiloſophie.*

Den größten Nachdruck legen wir auf die zweite Abhandlung, die eigentliche Habilitationsſchrift.** Sie macht die Erkenntnißtheorie der dogmatiſchen Metaphyſik zum Gegenſtande ihrer Kritik. Zwar ſteht dieſe Kritik ſelbſt noch innerhalb der dogmatiſchen Grenzen, aber ſie widerſtreitet bereits den leibnitz-wolfiſchen Lehren in wichtigen Punkten. Wäre es nicht das gewöhnliche Schickſal ſolcher Diſſertationen, daß ſie unbeachtet bleiben, ſo dürfte man ſich wundern, warum die Darſtellungen der kantiſchen Philoſophie dieſe Schrift nicht eingehender beleuchten. Einige der Hauptſchriften des nächſten Decenniums ſind hier ſchon vorgebildet. Man findet Kant bereits auf dem Wege ſowohl zu dem Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, als zu der Schrift über den einzigen möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes. Auch gehörte nur ein Schritt dazu, um „die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren" zu entdecken.

Was aber vor Allem wichtig und folgenreich iſt: Kant unterſuchte in dieſer Schrift zum erſtenmal den Satz des

* Ibid. prop. V (pg. 413). VI. VIII. X. 16.

** Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.

Grundes, den Begriff der Cauſalität. Er iſt auf dem Wege, in demſelben Punkte mit Hume zuſammenzutreffen; noch freilich iſt er von Hume weit entfernt. Doch dem Inhalte nach iſt es dasſelbe Problem, das er unterſucht, wenn auch ſeine Unterſuchung noch im Geiſte der dogmatiſchen Metaphyſik verläuft. Innerhalb der letztern war bereits der Satz des Grundes ſtreitig geworden. Er bildete die Streitfrage zwiſchen den Wolfianern und Cruſius. Zu dieſer Streitfrage nimmt Kant, wie zu der früheren zwiſchen Carteſius und Leibnitz, eine ſchiedsrichterliche Stellung.

Nach dem Satze des Grundes ſoll Alles geſchehen, beſtimmt durch wirkende Urſachen. Davon wollte Cruſius die menſchlichen Handlungen ausgenommen wiſſen. Er ſetzte jenem Dogma der Cauſalität die menſchliche Willensfreiheit entgegen als ein widerlegendes oder wenigſtens einſchränkendes Zeugniß. Hier macht Cruſius, insbeſondere vom theologiſchen Standpunkte aus, alle die Einwände, welche die determiniſtiſchen Syſteme von jeher erfahren haben. Er erklärt die leibnitz-wolfiſche Philoſophie für baaren Determinismus, weil ſie den Satz des Grundes als ein metaphyſiſches Princip, d. h. in ſtrenger Allgemeinheit, gelten läßt. Wenn demnach Alles, auch die menſchlichen Handlungen, dieſem Geſetze folgen, ſo hören unſere Handlungen auf, frei, willkürlich, zurechnungsfähig, ſtrafwürdig zu ſein; der Unterſchied des Guten und Böſen erliſcht, mit ihm das ſittliche Leben in ſeinem durch die Geſinnung beſtimmten Charakter. Auch werde hier nicht geholfen mit jener Unterſcheidung, welche die Wolfianer gemacht hatten, zwiſchen der geometriſchen und moraliſchen (unbedingten und bedingten) Nothwendigkeit. Sind einmal die menſchlichen Handlungen nicht frei im Sinne der Willkühr, ſo iſt es gleichgültig, welchen Namen ihre Nothwendigkeit führt; ſie ſind determinirt, gleichviel wodurch, d. h. ſie können nicht anders ſein als ſie ſind.

Dieſe Einwände, welche Cruſius von Seiten der Willensfreiheit dem Satze des Grundes entgegenſtellt, ſucht Kant aus dem Wege zu räumen. Darin ſtimmt er mit Cruſius überein, daß es mit jener wolfiſchen Unterſcheidung nicht gethan ſei, daß die Freiheit der menſchlichen Handlungen nicht weniger geleugnet werde, wenn man den Grad oder das Quantum ihrer Nothwendigkeit vermindere. Vielmehr ſind die Beſtimmungsgründe unſerer Handlungen anderer Art. Sie ſind nicht „phyſiko-mechaniſch," ſondern pſychologiſch; es ſind innere Beſtimmungsgründe, Neigungen, welche durch Vorſtellungen beſtimmt werden. So iſt der menſchliche Wille durchgängig ſpontan; er iſt frei, wenn ihn die Vernunft ſelbſt, die Vorſtellung des wahrhaft Guten, zum Handeln beſtimmt.* Man ſieht, daß ſich Kant, indem er Wolf preisgiebt, in den Mittelpunkt der leibnitziſchen Vorſtellungsweiſe zurückzieht, um von hier aus den Satz des Grundes gegen Cruſius zu retten und die Geltung der Cauſalität auch in der moraliſchen Welt aufrecht zu halten. Er hebt die Nothwendigkeit nicht auf, indem er an die Stelle der äußeren Beſtimmungsgründe die inneren, der phyſiko-mechaniſchen die pſychologiſchen, oder kurzgeſagt, an die Stelle der Urſachen die Motive ſetzt. Die überwiegende Neigung von Innen her ſoll den menſchlichen Willen entſcheiden, das iſt Selbſtbeſtimmung, aber keine freie: das iſt „Heteronomie," wie Kant ſpäter dieſen Standpunkt und überhaupt ſämmtliche dogmatiſche Moralſyſteme im Gegenſatz zu dem ſeinigen bezeichnete.

Der Satz des Grundes gilt ihm als Axiom, von dem keine Ausnahme ſtattfindet, das in unbeſchränkter Geltung den ganzen menſchlichen Willen unter ſich begreift: ſo weit iſt Kant an dieſer Stelle entfernt von ſeinem ſpätern kritiſchen Standpunkt. Die Cauſalverknüpfung der Dinge gilt ihm als eine objective,

* Ebendaſelbſt. prop. IX. Bd. III. S. 19—31.

in der Natur ſelbſt begründete: ſo weit iſt Kant noch entfernt von dem Geiſte der hume'ſchen Unterſuchung.

Nicht die Geltung der Cauſalität will er beſchränkt, nur deren Faſſung in der leibnitz-wolfiſchen Philoſophie will er nach dem Vorgange von Cruſius berichtigt wiſſen. Alles in der Welt hat ſeinen beſtimmenden Grund (ratio determinans). Man ſoll „beſtimmend" ſagen nicht „zureichend (sufficiens)", denn für die zureichenden Gründe giebt es kein entſcheidendes Merkmal, wohl aber für die beſtimmenden. In jedem wahren Urtheil iſt das Prädicat mit dem Subject durch einen ſolchen beſtimmenden Grund verknüpft. Das Merkmal dieſes beſtimmten Prädicats iſt die Ausſchließung ſeines Gegentheils.* Wenn ich genau einſehe, daß alle Urtheile entweder analytiſche oder ſynthetiſche ſind, wenn ich ebenſo genau einſehe, daß die Erfahrungsurtheile nicht analytiſch ſind, ſo habe ich den Grund, der mich zu dem Urtheile beſtimmt: die Erfahrungsurtheile ſind ſynthetiſch.

Dieſe Beſtimmungsgründe können vorhergehende oder nachfolgende ſein (rationes antecedenter aut consequenter determinantes). An ſich genommen ſind freilich die Gründe allemal früher als die Folgen, das Beſtimmende früher als das Beſtimmte; aber für unſern Verſtand kann ſich das Verhältniß umkehren: entweder erkennen wir die Folgen aus den gegebenen Gründen, ſo urtheilen wir „antecedenter", oder wir erkennen die Gründe aus den gegebenen Folgen, ſo urtheilen wir „consequenter." Dort ſchließen wir aus dem Baum auf die Früchte, hier von den Früchten auf den Baum. In dem erſten Fall iſt die ratio determinans Grund der Sache, Realgrund, „ratio essendi vel fiendi;" in dem zweiten iſt die ratio determinans Grund unſerer Erkenntniß, Idealgrund, „ratio cognoscendi."**

* Ebendaſelbſt. prop. IV.

** Ebendaſelbſt prop. V.

Dieſen Unterſchied hatte Wolf nicht gemacht; Cruſius führte ihn ein; Kant bejaht ihn ausdrücklich und zieht daraus wichtige Folgen. Der Unterſchied nämlich zwiſchen vorhergehenden und nachfolgenden Beſtimmungsgründen iſt offenbar der erſte Fingerzeig zur Unterſcheidung unſerer Erkenntnißurtheile in ſolche, die a priori folgen, und in ſolche, die a posteriori ſchließen: in Vernunft- und Erfahrungsurtheile. Und dieſe Unterſcheidung, weiter verfolgt, führt an die Schwelle der hume'ſchen Unterſuchung, führt zu dem Unterſchiede der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile. Doch ſoweit geht Kant an dieſer Stelle noch nicht.

Vorderhand genügt die Unterſcheidung der Real- und Idealgründe, welche die Wolfianer nicht unterſchieden und darum verwechſelt haben, um die dogmatiſche Metaphyſik in folgenden weſentlichen Punkten zu berichtigen und zu widerlegen.

1. Beweis vom Daſein Gottes.

Nichts kann den Realgrund ſeines Daſeins in ſich ſelbſt haben, oder es müßte vor ſeinem Daſein exiſtiren, was zu behaupten eine offenbare Ungereimtheit wäre. Durch eine ſolche Ungereimtheit hat ſeit Carteſius die Metaphyſik vermöge des ontologiſchen Beweiſes das Daſein Gottes demonſtriren wollen. Man wollte aus dem Begriff Gottes deſſen Daſein folgern. Wie hat man geſchloſſen? Weil Gott als das allervollkommenſte Weſen gedacht werden müſſe, ſo müſſe er exiſtiren, denn die Exiſtenz ſei in eben jenem Begriff, wie das Merkmal in der Vorſtellung, enthalten. Wie hätte man ſchließen ſollen? Weil Gott ſeinem Begriff nach das allervollkommenſte Weſen ſei, ſo müſſe er auch als exiſtirend gedacht werden. Alſo was hat man verwechſelt? Offenbar den Realgrund mit dem Idealgrund: man hat den erſten behauptet, während man den andern allein behaupten konnte.

Kant berichtigt dieſen fehlerhaften ontologiſchen Beweis. Nicht aus der Denkbarkeit Gottes, ſondern aus der Denkbarkeit (Möglichkeit) der Dinge will er die Nothwendigkeit des göttlichen Daſeins dargethan wiſſen. Es könnte Nichts gedacht werden, wenn nicht Etwas wäre; es könnte nichts ſein, wenn es nicht einen letzten Grund aller Dinge, ein abſolut nothwendiges Weſen, d. h. Gott gäbe. Es muß ein Weſen exiſtiren, ohne welches Alles Andere unmöglich ſein, unmöglich gedacht werden könnte. Nun iſt Etwas, alſo iſt Gott. Es iſt dieſe Form, in der Kant ſpäter den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes aufſtellte. Dieſe Form erklärt er hier für die einzig richtige des ontologiſchen Beweiſes, den er ſpäter als den einzig möglichen Beweis vom Daſein Gottes überhaupt geltend machte, den er in der Kritik der reinen Vernunft als dieſen einzig möglichen Beweis, der alle übrigen ſtützt, widerlegte.*

2. Negative Beſtimmungsgründe.

Nichts geſchieht ohne Realgründe (vorhergehende Beſtimmungsgründe). Hier trifft Kant auf die Einwände von Cruſius rückſichtlich der menſchlichen Handlungen, die nach Cruſius entweder ohne ſolche Gründe geſchehen oder aufhören, moraliſch zu ſein. Nach Kant ſchließt das determinirte Handeln keineswegs das moraliſche aus. Vielmehr ſollen in der menſchlichen Natur die Beſtimmungsgründe moraliſche Triebfedern werden.

Aber, was uns wichtiger erſcheint, Kant verſucht ſeinen orthodoxen Gegner zugleich logiſch zu widerlegen und macht zu dieſem Zwecke einen Verſuch, den er ſpäter in einer ſeiner bedeutſamſten und ſcharfſinnigſten Abhandlungen ausgeführt hat.

* Vergl. ebendaſelbſt. prop. VI. scholion prop. VII. S. 13—16. Vergl. in dieſem Werke Buch I. Cap. V. Nro. III. Buch II. Cap. X. Nro. II. Buch I. Cap. V. Nro. III.

Nach Cruſius ſoll es keine Realgründe geben, welche die menſchlichen Handlungen beſtimmen. Eine Handlung geſchieht, d. h. ſie tritt jetzt in Exiſtenz; d. h. ſie hat vorher nicht exiſtirt. Geſetzt, wir können ihre gegenwärtige Exiſtenz nicht begründen, ſo ſteht die Frage offen, ob nicht ihre vorherige Nichtexiſtenz ſich begründen läßt? Fehlen die poſitiven Beſtimmungsgründe, warum dieſe Handlung jetzt geſchieht, ſo finden ſich doch negative Beſtimmungsgründe, warum ſie vorher nicht geſchah. Es iſt aber klar, daß folgende Sätze identiſch ſind: die Handlung geſchieht jetzt = ſie geſchah vorher nicht; ihre gegenwärtige Exiſtenz = ihrer vorherigen Nichtexiſtenz. Hat man die letztere begründet, ſo hat man eben dadurch auch die erſte erklärt.

Negative Beſtimmungsgründe ſind auch Gründe. Das Nichtſein einer Handlung iſt auch ein zu erklärendes Etwas. Oder ganz allgemein ausgedrückt: die Negation iſt nicht gleich Nichts, ſie iſt etwas, ſie iſt eine reale Größe, nur negativ in Beziehung auf eine andere. Daß negative Gründe reale Gründe, negative Größen reale Größen ſind: dieſer fruchtbare und folgenreiche Begriff geht dem Geiſte Kant's an dieſer Stelle auf. Hier liegt der erſte Keim zu ſeinem ſpätern „Verſuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.“ Dieſer Verſuch iſt ebenfalls gegen Cruſius gerichtet, er beſtreitet deſſen Begriff der logiſchen Negation, er will dieſen Begriff durch die Mathematik verbeſſern.

Eine Handlung negativ begründen heißt keineswegs, dieſelbe nicht begründen, ſondern ihr Nichtgeſchehen, d. h. ihre Unterlaſſung begründen. Wenn ich weiß, warum die Handlung bis zu dieſem Augenblicke nicht geſchehen iſt, ſo weiß ich auch, warum ſie in dieſem Augenblicke geſchieht, vorausgeſetzt, daß ſie geſchieht. Kant ſelbſt fühlt, daß er hier einen Begriff einführt, der die bisherige Logik, namentlich die ſeines Gegners, überſteigt. Darum ſetzt er hinzu: „Wenn dieſe Beweisführung

Decenniums. Ich ſage nicht, daß ſie dieſe folgenden Schriften nach einem bewußten Plane beabſichtigt, ſondern daß ſie dieſelben vorbereitet, daß ſie den Geiſt Kants auf die Punkte hinführt, die er dort unterſucht, daß ſie mit einem Worte die Entſtehung der folgenden Schriften erklärt, die ſonſt ohne Zuſammenhang daſtehen.

Ueber den Zweck ſelbſt der Habilitationsſchrift ſind wir nicht im Dunkeln. Ihr letzter Theil ſagt uns, wohin ſie zielt. Sie hat die deutliche Abſicht, die Grundſätze der metaphyſiſchen Erkenntniß ſo zu faſſen, daß ſie der newton'ſchen Naturphiloſophie nicht widerſtreiten. Wenn Alles in der Welt ſeine Realgründe hat, ſo muß es einen realen (phyſiſchen) Zuſammenhang der Dinge geben, ſo müſſen die Dinge in Zeit und Raum mit einander verknüpft ſein. Daraus folgt das wirkliche Daſein der Körper, und daß die Seele mit dem Körper auf nothwendig-natürliche Weiſe zuſammenhängt. Aus dem Satze des Grundes folgert Kant die Nothwendigkeit der Succeſſion und Coexiſtenz. Jene erklärt die zeitliche Veränderung und den Wechſel der Dinge, dieſe deren räumliche Gemeinſchaft. Unabhängig von einander können die Dinge nur dann eine geordnete Welt bilden, wenn ſie von Gott, als ihrem gemeinſchaftlichen Urheber, in Uebereinſtimmung geſetzt werden. Kant will den Begriff der Weltharmonie vereinigen mit dem der realen Verknüpfung. Er verwirft das Syſtem der Harmonie, welches den phyſiſchen Zuſammenhang der Dinge ausſchließt: die leibnitziſche Lehre der harmonia praestabilita. Er verwirft das Syſtem der gelegentlichen Urſachen, das den Zuſammenhang zwiſchen Seele und Körper als ein fortgeſetztes Wunder anſieht: den Occaſionalismus von Malebranche und Geulinx. Die Weltharmonie im kantiſchen Sinn beſteht in und durch den phyſiſchen Zuſammenhang der Dinge. Was heißt das anderes, als metaphyſiſch begründen, was Kant ſchon in der Naturgeſchichte des Himmels gewollt hatte: die

Einheit von Schöpfung und Natur, Harmonie und Mechanismus, teleologiſche und mechaniſche Naturerklärung, Leibnitz und Newton?*

Das iſt der Grundgedanke, der die Schriften dieſes erſten Decenniums durchdringt und hier in ſeiner Allgemeinheit hervortritt. Dabei iſt Kant offenbar mehr geneigt, ſich Leibnitzen zu widerſetzen, als Newton. Er ſtellt ſich auf den Boden der engliſchen Naturphiloſophie, er geht von hier weiter zur engliſchen Erfahrungsphiloſophie, welche die Grundſätze aufgeſtellt hatte, nach denen Newton ſein Lehrgebäude entwarf: er geht von Newton zu Locke und Hume.

Indeſſen hat bis jetzt, ernſthaft erwogen, die leibnitz-wolfiſche Metaphyſik unter den Händen Kants noch nichts entſchieden verloren, denn Leibnitz ſelbſt hat den mechaniſchen Weltzuſammenhang, die Geltung der wirkenden Urſachen, ſo wenig geleugnet, daß er ſie vielmehr in ſeiner Weiſe rechtfertigte und den Phyſikern, ſogar den Materialiſten, gerecht wurde. Die kantiſche Lehre von der Harmonie iſt in der That von der leibnitziſchen nicht verſchieden. Aber Kant möchte ſie gern davon unterſcheiden. Er hat den Drang, das metaphyſiſche Joch abzuſchütteln, aber noch fehlt ihm dazu die überlegene Macht. Noch iſt dieſes Lehrgebäude ihm nicht verfallen. Sehr viele Einwände, die Kant gegen Leibnitz kehrt, ſind leicht eben ſo viele Mißverſtändniſſe. Er beurtheilt Leibnitz ſehr oft durch das Medium der wolfiſchen Philoſophie, nimmt deren Begriffe, wie ſie in jenem Medium erſcheinen, das ſie verflacht. Ueberhaupt ſteht es mißlich mit Kant's Auffaſſungen fremder Syſteme. Er war ſo ſehr mit ſeinen eigenen Gedanken beſchäftigt, daß es ihm ſchwer fiel, ſich in den Geiſt einer anderen Philoſophie zu verſetzen. Später war es ihm geradezu

* Vgl. ebendaſ. Sect. III. prop. XII. usus 2. pg. 38. prop. XIII. usus 6. S. 43.

Noch werden die Grundlagen der geltenden Metaphyſik nicht zerſtört. Es handelt ſich zunächſt um eine Vereinfachung der vorhandenen Logik und Metaphyſik, ſehr bald um eine Reform der letzteren. Zunächſt wird die Denklehre in ihrer Syllogiſtik auf eine einzige Form, die natürliche Theologie in ihren Beweisführungen vom Daſein Gottes auf einen einzig möglichen Beweis zurückgeführt. Beide werden ſo zu ſagen auf die kürzeſte Formel gebracht.

I. Das logiſche Erkennen als Begriffsanalyſis.

Alles Erkennen beſteht ſeiner Form nach im Urtheilen und Schließen. Alles Urtheilen und Schließen iſt Begriffsbeſtimmung, d. h. eine Beſtimmung der Begriffe durch ihre Merkmale, die man findet, indem man die Begriffe zergliedert, in ihre Merkmale oder Theilvorſtellungen auflöst, mit einem Worte analyſirt. Um einen Begriff vollſtändig darzuſtellen oder ganz zu erkennen, muß man denſelben nicht blos durch eines, ſondern durch alle ſeine Merkmale beſtimmen, nicht blos durch ſeine Art, ſondern auch durch ſeine Gattung. Die Art ſei das nächſte Merkmal des Begriffs, die Gattung ſei das nächſte Merkmal der Art: ſo verlangt die vollſtändige Zergliederung des Begriffs, daß derſelbe beſtimmt wird durch die Merkmale ſeiner Merkmale.

Der Begriff ſei A, ſein Merkmal ſei B: ſo lautet die nächſte Begriffsbeſtimmung A iſt B. Das Merkmal von B ſei C, ſo lautet die vollſtändige Begriffsbeſtimmung A iſt B, B iſt C, alſo A iſt C. Den Begriff beſtimmen durch ſein Merkmal, heißt urtheilen, denſelben beſtimmen durch das Merkmal des Merkmals, heißt ſchließen.

Alles Schließen iſt demnach nichts anderes als ein mittelbares Urtheilen, ein Beſtimmen der Begriffe durch die Merkmale der Merkmale. Eine ſolche Begriffsbeſtimmung erlaubt mithin nur eine einzige Form, die entweder bejaht oder verneint,

je nachdem ſie dem Merkmale des Begriffs ein Merkmal zu- oder abſpricht. Die Regel aller bejahenden Vernunftſchlüſſe lautet: was von der Gattung gilt, gilt von Allem, das unter die Gattung fällt. Die Regel der verneinenden Vernunftſchlüſſe: was von der Gattung nicht gilt, gilt von Keinem, das unter die Gattung gehört. Die erſte Regel iſt das dictum de omni, die zweite das dictum de nullo.*

Der einfache und reine Vernunftſchluß hat nur dieſe einzige Figur. Sie beſteht in drei Urtheilen: den beiden Prämiſſen und dem Schlußſatz. Sind alſo mehr als drei Urtheile nöthig, um den Vernunftſchluß richtig zu vollziehen, ſo iſt der letztere nicht rein, ſondern vermiſcht, kein ratiocinium purum, ſondern hybridum, ſo iſt die Schlußfigur ſpitzfindig, weil ſie zwei Prämiſſen ſetzt, während ſie drei bedarf. Die einzig richtige Figur iſt mithin die erſte. Die ſchulgerechte Unterſcheidung in vier iſt falſch und ſpitzfindig, deßhalb, weil ſie im Grunde alle in der erſten Figur ſchließen, dieſelbe im Stillen vorausſetzen, dieſe Vorausſetzung durch Spitzfindigkeit verſtecken. Darin beſteht die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren: es ſind nicht vier, ſondern nur eine.

1. Der natürliche Schluß und die Schullogik.

Mit den Schlußfiguren fallen natürlich auch die Schlußarten oder -Modi, die möglichen Combinationen innerhalb der Figuren, welche namentlich der ſcholaſtiſche Verſtand ſpitzfindig gemacht hatte. Durch dieſe kantiſche Zurückführung der vier Figuren auf eine einzige Schlußform wird nicht weniger aufgehoben als die geſammte Syllogiſtik, die ganze künſtliche Theorie der Schlüſſe, dieſes Meiſterſtück der Schullogik. An die Stelle der vielen künſtlichen Schlüſſe ſetzt Kant den natürlichen Schluß in ſeiner

* Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren 1762. Geſ. Werke. Bd. 1. No. 1. § 2. Seite 5.

Noch werden die Grundlagen der geltenden Metaphyſik nicht berührt. Es handelt ſich zunächſt um eine Vereinfachung der vorhandenen Logik und Metaphyſik, oder heißt um eine Reform der letzteren. Zunächſt wird die Denklehre in ihrer Erkenntniß auf eine einzige Form, die natürliche Theologie in ihren Vorſtellungen vom Daſein Gottes auf einen einzig möglichen Beweis zurückgeführt. Beide werden wir zu sagen auf die kürzeſte Formel gebracht.

I. Das logiſche Erkennen als Begriffsanalyſis.

Alles Erkennen beſteht einer Form nach im Urtheilen und Schließen. Alles Urtheilen und Schließen iſt Begriffsbeſtimmung, d. h. eine Beſtimmung der Begriffe durch ihre Merkmale, die man findet, indem man die Begriffe zergliedert, in ihre Merkmale oder Theilvorſtellungen auflöſt, um einen Satz analyſirt. Um einen Begriff vollſtändig durchzudenken oder ganz zu erkennen, muß man denſelben nicht blos durch einige, ſondern durch alle ſeine Merkmale beſtimmen, nicht blos durch ſeine Art, ſondern auch durch ſeine Gattung. Die Art iſt das nächſte Merkmal des Begriffs, die Gattung iſt das nächſte Merkmal der Art: ſie vermag die vollſtändige Zergliederung des Begriffs, daß derſelbe beſtimmt wird durch die Merkmale ſeiner Merkmale.

Der Begriff iſt A, ſein Merkmal iſt B: ſo kommt die nächſte Begriffsbeſtimmung A iſt B. Das Merkmal von B ſei C, ſo kommt die vollſtändige Begriffsbeſtimmung A iſt B, B iſt C, alſo A iſt C. Den Begriff beſtimmen durch ein Merkmal, heißt urtheilen, denſelben beſtimmen durch das Merkmal des Merkmals, heißt ſchließen.

Alles Schließen iſt demnach nichts anderes als ein mittelbares Urtheilen, ein Beſtimmen der Begriffe durch die Merkmale der Merkmale. Eine jede Begriffsbeſtimmung erkennt nämlich nur eine einzige Form, die entweder bejaht oder verneint,

je nachdem ſie dem Merkmale des Begriffs ein Merkmal zu- oder abſpricht. Die Regel aller bejahenden Vernunftſchlüſſe lautet: was von der Gattung gilt, gilt von Allem, das unter die Gattung fällt. Die Regel der verneinenden Vernunftſchlüſſe: was von der Gattung nicht gilt, gilt von Keinem, das unter die Gattung gehört. Die erſte Regel iſt das dictum de omni, die zweite das dictum de nullo.*

Der einfache und reine Vernunftſchluß hat nur dieſe einzige Figur. Sie beſteht in drei Urtheilen: den beiden Prämiſſen und dem Schlußſatz. Sind alſo mehr als drei Urtheile nöthig, um den Vernunftſchluß richtig zu vollziehen, ſo iſt der letztere nicht rein, ſondern vermiſcht, kein ratiocinium purum, ſondern hybridum, ſo iſt die Schlußfigur ſpitzfindig, weil ſie zwei Prämiſſen ſetzt, während ſie drei bedarf. Die einzig richtige Figur iſt mithin die erſte. Die ſchulgerechte Unterſcheidung in vier iſt falſch und ſpitzfindig, deßhalb, weil ſie im Grunde alle in der erſten Figur ſchließen, dieſelbe im Stillen vorausſetzen, dieſe Vorausſetzung durch Spitzfindigkeit verſtecken. Darin beſteht die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren: es ſind nicht vier, ſondern nur eine.

1. Der natürliche Schluß und die Schullogik.

Mit den Schlußfiguren fallen natürlich auch die Schlußarten oder -Modi, die möglichen Combinationen innerhalb der Figuren, welche namentlich der ſcholaſtiſche Verſtand ſpitzfindig gemacht hatte. Durch dieſe kantiſche Zurückführung der vier Figuren auf eine einzige Schlußform wird nicht weniger aufgehoben als die geſammte Syllogiſtik, die ganze künſtliche Theorie der Schlüſſe, dieſes Meiſterſtück der Schullogik. An die Stelle der vielen künſtlichen Schlüſſe ſetzt Kant den natürlichen Schluß in ſeiner

* Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren 1762. Geſ. Werke. Bd. 1. No. 1. § 2. Seite 5.

ſchlichten einzigen Form. An die Stelle der Syllogiſtik ſetzt er das einfache natürliche Denken. Wir ſchließen analytiſch, indem wir einen Begriff durch die Merkmale ſeiner Merkmale beſtimmen, entweder bejahend oder verneinend. Die ſchulgerechte Logik bringt den analytiſchen Schluß in eine ſynthetiſche Form, macht daraus eine künſtliche Schlußordnung, eine logiſche Figur, mit deren Beſtandtheilen ſie alle mögliche Combinationen unternimmt, als ob dieſe Begriffe mathematiſche Größen wären, als ob ſie ſich ordnen und umſtellen ließen, wie die Figuren auf einem Schachbrett. So entſteht die Syllogiſtik.

Der natürliche Schluß heißt: der Körper iſt als ein ausgedehntes Weſen theilbar. Der künſtliche heißt: Alles Ausgedehnte iſt theilbar, der Körper iſt ausgedehnt, folglich iſt der Körper theilbar.

Der erſte Schluß iſt analytiſch; der zweite iſt oder erſcheint ſynthetiſch. In dieſer künſtlich gemachten Syntheſe liegt der Grund aller ſyllogiſtiſchen Spitzfindigkeit. „Derjenige," ſagt Kant, „der zuerſt einen Syllogismus in drei Reihen übereinander ſchrieb, ihn wie ein Schachbrett anſah, und verſuchte, was aus der Verſetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben ſo betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als Einer, der ein Anagramm in einem Namen findet." *

Was alſo thut Kant, indem er die vier Schlußfiguren mit ihren möglichen Arten auf eine einzige Schlußform zurückführt? Er hebt den künſtlich-ſynthetiſchen Schluß auf durch den natürlich-analytiſchen. Alles wahre Schließen iſt Analyſis: unter dieſem Geſichtspunkte entdeckt Kant die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren, unter dieſem Geſichtspunkte will ſeine Abhandlung aufgefaßt werden, die ſonſt ſcheinen könnte,

* Ebendaſ. § 5. Seite 13.

ſelbſt eine Spitzfindigkeit zu ſein. Er bekämpft in der Syllogiſtik überhaupt die künſtliche Schullogik. Er möchte, wenn es möglich wäre, „dieſen Koloß umſtürzen, der ſein Haupt in die Wolken des Alterthums erhebt und deſſen Füße von Thon ſind.“ In ſeinen logiſchen Vorträgen, worin er nicht Alles ſeiner Anſicht gemäß einrichten kann, ſondern manches dem herrſchenden Geſchmack zu Gefallen thun muß, wird er ſich künftig rückſichtlich der Syllogiſtik kurz faſſen, um die Zeit, die er dabei gewinnt, zur Erweiterung nützlicher Einſichten zu verwenden. Meint man nicht, Bacon reden zu hören? In der That, Kant behandelt die Syllogiſtik ganz ſo verächtlich, wie Bacon, und aus denſelben Gründen. Er wirft ſie weg als „unnützen Plunder.“ Sie erſcheint ihm nur brauchbar für den gelehrten Wortwechſel, die leere Disputirkunſt, das „munus professorium,“ wie Bacon geſagt hatte. Kant nennt ſie „die Athletik der Gelehrten, eine Kunſt, die ſonſt wohl nützlich ſein mag, nur daß ſie nicht viel zum Vortheil der Wahrheit beiträgt.“ *

2. Logiſches Erkenntnißvermögen (Verſtand = Vernunft) und Sinnlichkeit.

Nachdem Kant die geſammte Syllogiſtik auf eine Schlußform zurückgeführt hat, ſo führt er Schluß und Urtheil zurück auf analytiſche Begriffsbeſtimmung. Das iſt das ganze Geheimniß der Abhandlung. Das Urtheil iſt der deutlich-, der Schluß iſt der vollſtändig beſtimmte Begriff. Der deutliche Begriff iſt nur durch ein Urtheil, der vollſtändige nur durch einen Schluß möglich. Die Logik wird darum die Lehre von den deutlichen Begriffen nach den Urtheilen, die Lehre von den vollſtändigen nach den Schlüſſen vortragen müſſen. Schließen heißt urtheilen; urtheilen heißt deutlich begreifen (= analytiſch Denken). Daraus

* Ebendaſ. § 5. S. 14.

erhellt, daß unſer logiſches Erkenntnißvermögen nur eines iſt, daß Verſtand und Vernunft nicht verſchiedene Grundfähigkeiten ſind. *

Dieſes logiſche Erkenntnißvermögen iſt ein urſprüngliches in unſrer Seele, von der Sinnlichkeit nicht dem Grade, ſondern dem Weſen nach verſchieden. Durch die Sinne kann ich die Dinge unterſcheiden, durch den Verſtand erkenne ich dieſe Unterſchiede und mache meine Vorſtellungen zu meinen Objecten. Hier iſt der weſentliche Unterſchied zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit, zugleich der weſentliche Unterſchied zwiſchen vernünftigen und unvernünftigen Weſen: zwiſchen Menſch und Thier. Nehmen wir vorweg, daß ſpäter die kritiſche Philoſophie die Urſprünglichkeit der menſchlichen Erkenntnißvermögen, den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit geltend machte gegen die dogmatiſchen Philoſophen beider Richtungen, ſo nähert ſich Kant an dieſer Stelle ſchon ſehr bemerkbar ſeinem Ziele. **

Die Literaturbriefe beurtheilen ſehr einſichtig dieſe kantiſche Schrift; ſie erkennen den verwegenen Mann, der die deutſchen Akademien mit einer ſchrecklichen Revolution bedroht, ſie ſehen die wichtige Neuerung und ahnen, wenn auch unbeſtimmt, das künftige Ziel. Der Verfaſſer, urtheilen die Briefe, ſei auf dem guten Wege, die Theorie des menſchlichen Verſtandes auf eine richtige und natürliche Weiſe zu ſimplificiren, wodurch nicht allein die Anwendung desſelben zur Erkenntniß der Wahrheit erleichtert, ſondern auch der Weg gebahnt werde, „tiefer und ſicherer in die Natur der Seele einzudringen.“ ***

Das fruchtbare Ergebniß der Unterſuchung iſt ein dreifaches: 1) das logiſche Erkennen, weil es blos analytiſch iſt, trägt nichts

* Ebendaſ. § 6. S. 15.

** Ebendaſ. S. 16—18.

*** Briefe die neueſte Literatur betreffend. Bd. XXII. S. 147—57.

bei zur Erweiterung unſerer Einſichten. Es iſt alſo unterſchieden von dem realen Erkennen. 2) Das logiſche Erkenntnißvermögen iſt nur *eines*, aber ein *urſprüngliches*. 3) Es iſt als ſolches der *Art* nach von der Sinnlichkeit verſchieden.

II. Das reale Erkennen. Problem des Realgrundes. Cruſius und Hume.

Alles Erkennen iſt ein Erkennen durch Gründe. So lange das Verhältniß von Grund und Folge als ein identiſches gilt, ſo lange der Grund ſich zur Folge verhält, wie etwas zu ſeinem Merkmale, wie der Raum zur Theilbarkeit, ſo lange hat das Begründen durch den logiſchen Verſtand nicht die mindeſte Schwierigkeit.

Aber ein neues, bisher unberührtes, Problem tritt ein, ſo bald man einſieht, daß Grund und Folge (nicht blos identiſch, ſondern) auch verſchieden ſein können, daß ſich beide zu einander verhalten (nicht wie Etwas zu ſeinem Merkmale, ſondern) wie Etwas zu Anderem. Dann wird man das logiſche Cauſalitätsverhältniß unterſcheiden müſſen von dem realen. Sind verſchiedene Dinge, wie es in der Natur der Fall iſt, nothwendig verknüpft, ſo iſt dieſer Cauſalzuſammenhang nicht durch Analyſe, alſo überhaupt nicht logiſch zu erklären. Thatſächlich beſteht das reale Cauſalitätsverhältniß. Wie kann es begreiflich gemacht werden? *Wie läßt ſich erkennen, daß etwas Grund eines Andern iſt?* Auf logiſche Weiſe läßt es ſich *nicht* erkennen. Man ſieht: dieſe Frage iſt genau das hume'ſche Problem. Wir ſind an den Punkt gekommen, wo Kant dieſes Problem begreift, wo ihn nicht bloß dieſelbe Materie, ſondern dieſelbe Aufgabe mit Hume zu beſchäftigen anfängt, wo Kant dieſes Problem zu löſen, wenigſtens ſich und Andern klar zu machen, den erſten Schritt thut.

Dieſen höchſt bemerkenswerthen Schritt macht ſein „*Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit*

einzuführen."* Ich will nicht entscheiden, ob die Schrift schon unter Hume's unmittelbarem Einfluß verfaßt worden. Ein solcher Einfluß ist in der Schrift selbst nicht sichtbar, auch nicht in der Art, wie Kant hier das Problem zu lösen versucht. Im Gegentheile, daß er zur Lösung die Mathematik herbeizieht, reimt sich keineswegs mit dem Wege, den Hume genommen hatte. Doch müssen wir hinzufügen, daß Kant am Ende selbst eingesteht, sein Problem nicht gelöst zu haben, daß er sich begnügt, dasselbe festzustellen, daß er es genau so feststellt als Hume.

Und warum sollte er damals nicht schon die hume'schen Untersuchungen gekannt haben? Vorausgesetzt, daß die Abfassung der Schrift nicht weit entfernt ist von dem Jahr 1763, wo sie erschien. Es steht fest, daß Kant schon im Jahre 1759 auf Hume's Untersuchungen durch Hamann hingewiesen wurde, der ihm schrieb: „der attische Philosoph Hume sei aller seiner Fehler ungeachtet wie Saul unter den Propheten."** Es steht fest, daß Kant schon damals auf dem Katheder von Hume redete; wenigstens berichtet es Herder, der in den Jahren 1762—1764 die kantischen Vorlesungen hörte; er will gehört haben, daß Kant neben Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Crusius auch Hume prüfte.*** Es steht fest, daß Ruhnken nach seinem Briefe vom Jahr 1771 so viel aus spärlichen und seltenen Nachrichten über Kant sicher erfahren hatte, daß dieser es mit der englischen Philosophie halte: eine Thatsache, die nicht von dem jüngsten Datum sein konnte.

Die Hauptsache ist, daß Kant wie er in seinem Versuch über die negativen Größen die Causalverknüpfung der Dinge

* Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. Kgsb. 1763.

** Hamann's Schriften. Ausgb. Roth. Thl. I. S. 442, 43. Brief an Kant 27. Juli 1759.

*** Briefe z. Beförd. der Humanität. Bd. 79. Vgl. oben S. 65.

auffaßt, mit Hume übereinſtimmt: das macht die Differenz zwiſchen dieſer Schrift und jener früheren akademiſchen Abhandlung über die Grundſätze der metaphyſiſchen Erkenntniß. Damals ſtimmte er in der Unterſcheidung von Ideal- und Realgrund ganz mit Cruſius überein. Damals galt ihm das Verhältniß von Grund und Folge ſelbſt als ein logiſches oder identiſches Verhältniß, gleichviel ob es idealer oder realer Natur war. Jetzt dagegen zeigt er ſich als der entſchiedene Gegner von Cruſius. Jetzt begreift er zum erſtenmale, daß Grund und Folge auch verſchieden ſein können, daß, wenn ſie es ſind, ihre Erkennbarkeit problematiſch wird. Jetzt nennt er das Cauſalitätsverhältniß logiſch, wenn Grund und Folge identiſch ſind, im andern Falle nennt er es real. So iſt die Zuſammenſetzung der logiſche Grund der Theilbarkeit, der Wind der reale Grund der Wolken. Das iſt die Unterſcheidung zwiſchen logiſcher und realer Cauſalität, welche Hume gemacht hatte, nicht die des Cruſius. „Ich erkenne an," ſagt Kant am Schluß ſeiner Schrift, „daß die Eintheilung des Herrn Cruſius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterſchieden ſei, denn ſein Idealgrund iſt einerlei mit dem Erkenntnißgrunde. Nach unſeren Begriffen aber iſt der Realgrund niemals ein logiſcher Grund."* Die Differenz beider Schriften iſt die zwiſchen Cruſius, dem orthodoxen Metaphyſiker, und Hume, dem ungläubigen Skeptiker. Erwägen wir, daß Kant in demſelben Punkte dort mit Cruſius, hier mit Hume übereinſtimmt, ſo ſind wir ſehr geneigt zu vermuthen, daß er in der Zwiſchenzeit die erſten Einflüſſe von Hume empfangen.

1. Die Faſſung des Problems.

In der Faſſung des Problems iſt Kant's Uebereinſtimmung

* Bd. I. No. II. 3. Abſchn. Allg. Anmkg. S. 60, 61.

mit Hume eine wörtliche. Laſſen wir Kant ſelbſt reden. „Ich verſtehe ſehr wohl," ſagt er in der Schlußbetrachtung, „wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität geſetzt werde, darum weil ſie durch Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. Wie aber Etwas aus Etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität, fließe: *das iſt Etwas, welches ich mir gern möchte deutlich machen laſſen.* Ich nenne die erſte Art eines Grundes den logiſchen Grund, weil ſeine Beziehung auf die Folge logiſch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingeſehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil dieſe Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derſelben auf keinerlei Weiſe kann beurtheilt werden. Was nun dieſen Realgrund und deſſen Beziehung auf die Folge anlangt, *ſo ſtelle ich meine Frage in dieſer einfachen Geſtalt dar: wie ſoll ich es verſtehen, daß weil etwas iſt, etwas Anderes auch ſei?* — Ich habe über die Natur unſerer Erkenntniſſe nachgedacht, und ich werde das Reſultat dieſer Betrachtungen dereinſt ausführlich darlegen. Bis dahin werden Diejenigen, deren angemaßte Einſicht keine Schranken kennt, die Methode ihrer Philoſophie verſuchen, bis wie weit ſie in dergleichen Fragen gelangen können."*

Will man nach dieſen Erklärungen noch zweifeln, daß Kant jetzt ſchon im Mittelpunkt des hume'ſchen Problems ſteht, von hier aus einer neuen Unterſuchung entgegenſteht und zum Voraus der Metaphyſik ihre Schranken ankündigt?

2. *Der negative Realgrund als negative Größe.*

Was aber haben mit dieſer Frage, die Kant im Schlußpunkt ſeiner Unterſuchung aufwirft, und die deren augenſcheinlichen Zielpunkt bildet, die *negativen Größen* zu thun? Man merke

* Ebendaſ. S. 59 bis zum Schluß.

wohl, daß die ganze Unterſuchung auf ein Problem hinausläuft, daß ſie im genauen Verſtande keine poſitive, ſondern nur eine negative Entſcheidung giebt; ſie will nicht erklären, was die reale Cauſalverknüpfung iſt und wie dieſelbe zu Stande kömmt; ſie will nur erklären, was ſie nicht iſt, wie ſie auf keine Weiſe begriffen werden kann. Sie kann nicht logiſch begriffen werden. Der Realgrund iſt nicht der logiſche, der Cauſalzuſammenhang verſchiedener Dinge, weil er niemals logiſche Identität iſt, kann niemals analytiſch erklärt werden. Was alſo iſt die Cauſalität, wenn ſie ein logiſches Verhältniß nicht iſt? Das iſt die letzte Frage, die ſich erſt aufwerfen läßt, nachdem bewieſen iſt, daß die logiſchen Begriffe jenen Cauſalzuſammenhang nicht faſſen. Dieſen Beweis führt Kant durch die negativen Größen: auf welchem Wege?

Der Realgrund iſt entweder poſitiv oder negativ. Der poſitive Realgrund erklärt: weil etwas iſt, darum iſt etwas Anderes. Der negative Realgrund erklärt: weil etwas iſt, darum wird etwas Anderes aufgehoben. Die Art der Cauſalverknüpfung iſt offenbar in beiden Fällen dieſelbe. In beiden Fällen ſind es verſchiedene Dinge (Etwas und Anderes) die als Grund und Folge verknüpft werden. Was vom zweiten Fall, gilt deßhalb auch vom erſten. Läßt ſich beweiſen, daß der negative Realgrund nicht der logiſche Widerſpruch, ſo iſt bewieſen, daß der poſitive Realgrund nicht die logiſche Identität, daß alſo der Realgrund überhaupt kein logiſcher Begriff iſt.

Ich behaupte: Kant will in ſeinem Verſuch über die negativen Größen den Beweis führen, daß der negative Realgrund nicht der logiſche, ſondern der reale Widerſpruch, nicht die logiſche ſondern die reale Negation, oder was dasſelbe heißt, daß er eine negative Größe iſt. Hier iſt der Punkt, in welchem dieſe Unterſuchung zuſammenhängt mit der Habilitationsſchrift.*

* S. vor. Cap. No. VII. 2.

3. Die negative Größe und die logiſche Verneinung.

Worin unterſcheidet ſich denn die logiſche Verneinung von der negativen Größe, oder worin unterſcheidet ſich die Verneinung im philoſophiſchen Verſtande von der im mathematiſchen? Die logiſche Negation iſt *Nichts*, ſie iſt nichtsſagend, denn ſie ſetzt Alles mögliche mit Ausnahme von etwas. Die negative Größe iſt *Etwas*, das nur in Beziehung auf etwas Anderes negativ iſt, wodurch dieſes Andere entweder ganz oder zum Theil aufgehoben wird. Die negative Größe iſt im Verſtande der Logik *keine* Größe, in dem der Mathematik eine *entgegengeſetzte*. Wenn die Logik A negativ ſetzt, ſo ſagt ſie *Nicht* A, die Mathematik ſagt entgegengeſetztes A. Es iſt unmöglich, ſagt die Logik, daß etwas zugleich A und nicht A iſt; es iſt ſehr möglich, urtheilt die Mathematik, daß etwas zugleich + A und — A iſt, es iſt in dieſem Falle = 0. Das mathematiſche Zero iſt eine rationale, das logiſche eine unmögliche Beſtimmung. Die logiſche Negation drückt blos Abweſenheit aus, ſie ſagt, daß etwas nicht iſt, ohne ein Anderes an ſeine Stelle zu ſetzen. Die mathematiſche Negation oder die negative Größe drückt Privation aus, ſie ſagt, daß etwas Anderes aufgehoben wird. Mit einem Worte: jene iſt das *verneinte Etwas* (= Nichts), dieſe iſt *das verneinende Etwas*.*

Machen wir jetzt die Anwendung auf das Cauſalverhältniß. Was iſt der negative Realgrund nach logiſchen Begriffen? *Kein* Grund. Was nach mathematiſchen? Grund, daß etwas Anderes nicht iſt (aufgehoben wird), alſo ein realer poſitiver Grund, der nur beziehungsweiſe negativ iſt, ebenfalls ein wirkſamer, einem andern entgegengeſetzter Grund, d. h. eine Realentgegenſetzung. Die Logik kann die Verneinung des Grundes nur als

* Vgl. ebendaſ. Abſchn. 1. S. 24—33.

Nicht Grund begreifen, wie die Verneinung von A als Nicht A, alſo kann ſie nie den negativen Grund erklären, nie erklären, daß weil etwas iſt, etwas Anderes aufgehoben wird, alſo erklärt ſie auch nicht den poſitiven Realgrund, alſo überhaupt nicht das reale Verhältniß von Grund und Folge.

Das reale Verhältniß von Grund und Folge im negativen Sinn läßt ſich nur erklären durch Realentgegenſetzung: darum ſucht Kant die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. Das iſt der Grundgedanke ſeiner Schrift, den er ſelbſt am Schluß ganz unverholen ausſpricht. Er beginnt damit, die logiſche Negation von der realen, die logiſche von der realen Entgegenſetzung zu unterſcheiden. Er endet mit der Unterſcheidung des logiſchen und realen Grundes. Zuletzt erklärt er ſelbſt: „die von uns oben vorgetragene Unterſcheidung der logiſchen und realen Entgegenſetzung iſt der jetzt gedachten vom logiſchen und Realgrunde parallel.“ „Man verſuche nun, ob man die Realentgegenſetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas iſt, etwas Anderes aufgehoben werde, und ob man etwas mehr ſagen könne, als was ich davon ſagte, nämlich lediglich: daß es nicht durch den Satz des Widerſpruchs geſchehe.“ *

Nach dem Satze des Widerſpruchs zu urtheilen, können niemals in demſelben Subjekt entgegengeſetzte Beſtimmungen ſtattfinden: die Realrepugnanz iſt darnach unmöglich. Ein Anderes iſt, eine Größe nicht ſetzen, ein Anderes ſie aufheben. Der Satz des Widerſpruchs ſagt nur: A iſt nicht B, wenn A geſetzt wird, ſo wird B nicht geſetzt; er ſagt nicht, wenn A geſetzt wird, ſo wird B aufgehoben. Die Realrepugnanz iſt darnach unerklärlich.

4. Die negativen Größen in der Weltweisheit.

Doch brauchen eigentlich die negativen Größen für die

* Ebendaſ. S. 61. Allg. Anmerkg.

Philoſophie nicht erſt von der Mathematik entlehnt zu werden, denn ſie finden ſich in der Philoſophie ſelbſt, ſie können gar nicht entbehrt werden, ſie ſind hier unbekannterweiſe vorhanden, ſie figuriren nur nicht in der Logik. An einer Menge von Fällen aus der Phyſik, Pſychologie, Moral läßt ſich die Thatſache der negativen Größen in der Philoſophie augenſcheinlich darthun. Was wir in den Kräften der Natur, in unſeren Empfindungen, in den moraliſchen Willensbeſtimmungen negativ auszudrücken pflegen, das iſt nicht logiſche Verneinung, ſondern negative Größe. Nehmen wir z. B. den phyſikaliſchen Begriff der Undurchdringlichkeit, den pſychologiſchen der Unluſt, den moraliſchen der Untugend, und ſehen wir zu, ob ſie in Wahrheit das ſind, was ſie nach der Theorie der logiſchen Verneinung ſein müßten. Als logiſche Verneinung wäre die Undurchdringlichkeit nur die nicht vorhandene Anziehung, die Unluſt die nicht vorhandene Luſt, die Untugend die nicht vorhandene Tugend. Dagegen in der Natur iſt die Undurchdringlichkeit die Kraft oder Urſache der Kraft, welche der Anziehung Widerſtand leiſtet, dieſelbe bei gleicher Größe aufhebt, bei geringerer vermindert. Ebenſo verhält ſich die Unluſt zur Luſt, die Untugend zur Tugend: nicht als deren logiſche Negationen, ſondern als deren negative Größen. Sie ſind nicht alpha privativum, ſondern vis privativa. Darum nennt Kant die Undurchdringlichkeit negative Anziehung, die Unluſt negative Luſt, die Untugend negative Tugend, die Verabſcheuung negative Begierde, die Häßlichkeit negative Schönheit, den Haß negative Liebe u. ſ. f.* Wäre die Unluſt nichts als die Abweſenheit (Mangel) der Luſt, ſo wäre ſie ein leerer, indifferenter Empfindungszuſtand. In der That iſt ſie eine ſehr poſitive Empfindung: die reale Unluſt ſchmeckt wie Wermuth, die logiſche wie Waſſer. Luſt und Unluſt verhalten ſich als entgegengeſetzte

* Ebendaſ. Abſchn. II. 1, 2, 3. S. 33—39.

Größen: um ſoviel ſich die eine vermehrt, um ebenſoviel vermindert ſich die andere. Daß ein ſolches Verhältniß in der That ſtattfindet, macht Kant durch Zahlen anſchaulich; mit kaufmänniſcher Sicherheit giebt er uns die Seelenzuſtände durch Zahlenwerthe und berechnet ſie nach der Theorie der entgegengeſetzten Größen als Gleichungen. Der jährliche Ertrag eines Landgutes ſei 2000 Thaler: das iſt für den Eigenthümer offenbar ein Grund der Zufriedenheit und Luſt. Die jährlichen Abgaben des Gutes betragen 450 Thaler. Offenbar iſt dieſe Abgabe für den Eigenthümer ein Grund der Unluſt. Die Unluſt als logiſche Verneinung geſchätzt iſt gleich Null, alſo thut ſie der Zufriedenheit des Eigenthümers keinen Eintrag, der Grad der letztern bliebe darnach 2000, in der That aber beträgt er 2000 — 450 = 1550.

Da jede Verneinung im logiſchen Verſtande gleich Null iſt, ſo kann die Logik die Größe oder die Stärke der menſchlichen Empfindungen nicht meſſen. Sie begreift weder die Gradunterſchiede der Affecte, noch die Bewegungen der Körper, die aus entgegengeſetzten Kräften folgen, noch die moraliſchen Handlungen, die aus entgegengeſetzten Triebfedern reſultiren. Solche entgegengeſetzte Triebfedern ſind z. B. Geldgeiz und Wohlwollen. Setzen wir den Geiz = 10, das Wohlwollen = 12 Grad, ſo iſt die Stärke der wohlwollenden Handlung = 2. Setzen wir in einem Andern den Geiz = 3, das Wohlwollen = 7, ſo iſt ſeine Menſchenliebe = 4 Grad. Welcher von beiden iſt beſſer? Nach dem Affect zu urtheilen der zweite, nach der Triebfeder zu urtheilen der erſte. Ich führe mit Abſicht dieſes Beiſpiel an, welches Kant in der größten Entfernung zeigt von ſeiner ſpäteren Sittenlehre. Er macht den Verſuch, die menſchliche Sittlichkeit ſelbſt nach Graden zu berechnen. Er braucht zur Schätzung des moraliſchen Menſchenwerths ein Maß, das einem Helvetius gerecht war. Ganz ähnlich urtheilt der franzöſiſche Materialiſt an einer Stelle ſeiner Schrift vom Geiſte. Ganz ähnlich will er beweiſen,

daß man die menſchliche Tugend nicht aus den Handlungen zu erkennen vermöge. Ein Mann habe z. B. 20 Grad Leidenſchaft für die Tugend und zugleich 30 Grad Leidenſchaft für eine Frau, die ihn zum Verbrechen verleitet. Offenbar iſt dieſer Mann dem Verbrechen näher als ein Anderer, der für die Tugend zehn Grad, für das böſe Weib aber nur fünf aufzuwenden hat. Der erſte liebt die Tugend mehr als der zweite, aber dieſer erſcheint rechtſchaffener in ſeiner Handlung. Es iſt alſo klar, daß die Handlungsweiſe kein ſicheres Kriterium der Tugend iſt.* Das iſt freilich wahr, nur nicht auf die Weiſe von Kant und Helvetius. So unrichtig kann eine Wahrheit bewieſen werden. Die Beweiſe wären richtig, wenn die Tugend in der That nichts wäre als eine Größe, die einen Grad hat.

Auf der andern Seite entfernt ſich Kant von den leibnitz-wolfiſchen Moralbegriffen, indem er den Begriff der negativen Größe auf dem ethiſchen Gebiete geltend macht. Weder gilt ihm das Uebel (Böſe), wie es Leibnitz gefaßt hatte, als die bloße Abweſenheit des Guten, noch die Unterlaſſung als das bloße Nichthandeln. Es giebt nach Kant ſtrenggenommen keine Unterlaſſungsſehler. Das Böſe verhält ſich zum Guten als entgegengeſetzte Größe. Die Unterlaſſung iſt nicht Abweſenheit des Handelns, ſondern eine Handlung, die das Gute nicht thut.**

5. Die pſychologiſche Geltung der negativen Größen. Leibnitz.

Namentlich in der Seelenlehre findet die Theorie der negativen Größen eine ſehr fruchtbare und überraſchende Anwendung. Etwas ſetzen heißt allemal etwas Anderes nicht ſetzen, d. h. ſo viel als etwas Anderes aufheben. Nichts entſteht, ohne daß

* Vgl. Helvetius de l'esprit. Discours II.

** Kant. Wie oben. Abſchn. II. 2, 3. S. 37, 38.

eben dadurch ein Anderes vergeht. Unsere Vorstellungen sind wie unsere Handlungen durchgängig in dieser realen Causalverknüpfung. Keine Vorstellung wird gesetzt, ohne in demselben Maße eine andere aufzuheben, keine Handlung unterlassen, ohne daß eine andere geschieht. Es giebt kein Vacuum weder im vorstellenden, noch im moralischen Geiste. So bestätigt sich jener Satz, den schon Leibnitz bewiesen hatte: daß die menschliche Seele immer vorstellt. Wenn sie auch nur einen Augenblick nicht vorstellte, d. h. wenn es in der That eine logische Negation der Vorstellungen gäbe, so wäre unbegreiflich, wie sie jemals wieder vorstellen könnte. Und wie sich unsere Vorstellungen gegenseitig setzen und aufheben, eben so bedingen sie gegenseitig den Grad ihrer Deutlichkeit. Je deutlicher eine vor allen übrigen hervortritt, in demselben Maße werden die andern dunkler. Die Vorstellung wird um so deutlicher, je genauer wir dieselbe zergliedern, je ausschließender sich unsere Aufmerksamkeit gerade auf diesen Punkt hin richtet, je mehr sie sich also von allen übrigen Dingen abzieht. Aufmerksamkeit und Abstraction verhalten sich offenbar als entgegengesetzte Größen. Je mehr ich von gewissen Vorstellungen abstrahire, um so mehr erlischt dafür meine Aufmerksamkeit, um so mehr treten sie gleichsam in den Schatten. Abstraction bewirkt das Gegentheil der Aufmerksamkeit, sie ist deren negativer Grund, sie ist, wie Kant sagt, „negative Aufmerksamkeit“* Wir vernichten die Vorstellungen nicht, von denen wir abstrahiren, sondern verdunkeln sie blos. Daß Archimedes sich so energisch in seine Kreise vertieft hatte, war der Grund, daß er die Einnahme von Syrakus überhörte. Diese deutliche Vorstellung ist der Grund so vieler dunkeln. Wären dunkle Vorstellungen gar keine, so wäre nicht, wie Leibnitz tiefsinnig erklärt hatte, der menschliche Geist die Vor-

* Ebendas. Abschn. III. No. 1. S. 45.

ſtellung des Univerſums. Nur vermöge der dunkeln Vorſtellungen iſt er Mikrokosmus. Von hier aus bejaht Kant folgerichtig den leibnitziſchen Satz. „Es ſteckt etwas Großes und, wie mich dünkt, ſehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibnitz: die Seele befaßt das ganze Univerſum mit ihrer Vorſtellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieſer Vorſtellungen klar iſt“ *

6. Die kosmologiſche Geltung der negativen Größen.

Es leuchtet ein, daß mit jedem beſtimmten Etwas deſſen Gegenteil (nicht bloß nicht geſetzt, ſondern vielmehr) aufgehoben wird und umgekehrt. A ſetzen heißt, in demſelben Grade ſein Gegenteil verneinen. Mithin muß jeder Realgrund, indem er Etwas ſetzt, zugleich ein Anderes aufheben. Jeder Realgrund iſt alſo poſitiv und negativ zugleich: er hat zwei Pole, einen poſitiven und einen negativen. In dieſem Verſtande läßt ſich ſagen: Continuität iſt Polarität. Und ſo begreift ſich, wie Kant hat den Verſuch machen können, die natürlichen Polaritätserſcheinungen der Wärme, der Elektrizität, des Magnetismus aus dem Cauſalitätsgeſetze zu erklären. **

Iſt aber jeder Realgrund zugleich poſitiv und negativ, ſo iſt klar, daß er in demſelben Augenblick eben ſo viel aufhebt als ſetzt. Daß jeder Grund z. B. eine Vermehrung auf dieſer Seite zugleich Grund einer eben ſo großen Verminderung auf der andern Seite iſt. Wenn einer ſtirbt, ſo hat das die negative Folge, daß in demſelben Augenblick ein Anderes vergeht und entſteht. Nichts kann nichts Reales entſtehen, ohne daß nicht gleichen Falls einem Grund ohne negative Folge, es müßte ein Wunder eine Schöpfung aus Nichts, ein

* Versuch über die Krankheiten des Kopfes. III. Abſchn. S. 55.

** Versuch über die Krankheiten des Kopfes. II. Abſchn. S. 50 fgd.

:eigniß jenſeits der natürlichen Cauſalität. In allen natürlichen :ränderungen wird die Summe der Dinge um Nichts weder :mehrt noch vermindert. Mithin bleibt die Summe des ealen in der Welt ewig dieſelbe. Und da jeder Realgrund ts eben ſo viel ſetzt als aufhebt, ſo iſt dieſe Summe alles ealen in der Welt in jedem Augenblicke gleich Zero.*

Den erſten Satz, ſeit den Anfängen der Metaphyſik feſtſtellt, hatte Kant ſchon in ſeiner akademiſchen Abhandlung beuptet. Er kommt ſpäter in der Kritik der reinen Vernunft darauf rück, wo er die Lehre von der Subſtanz entwickelt. In dem veiten Satz darf man einen Vorbegriff von dem finden, was chelling den Indifferenzpunkt nannte und zum Princip ſeiner nzen Philoſophie nahm. Es iſt merkwürdig, daß Kant in r Form einer mathematiſchen Gleichung dieſem Begriff ſo nahe m. Doch iſt der Verſuch über die negativen Größen nicht ſchrieben, um in dieſe beiden Sätze zu münden. Sie enthalten icht die Anwendung der negativen Größen auf die Weltweisheit, ndern nur die Vorbereitung darauf. Kant ſelbſt giebt dem bſchnitt, worin dieſe Sätze ſich finden, folgende Ueberſchrift: enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des edachten Begriffs auf die Gegenſtände der Weltweisheit vorereiten können." Man hätte ſchon darum niemals hier den Schwerpunkt der kantiſchen Schrift ſuchen ſollen.

Die Anwendung ſelbſt ſpringt in die Augen. Ohne den Begriff der negativen Größen iſt die Realentgegenſetzung nicht zu beweiſen. Ohne Realentgegenſetzung läßt ſich der negative Realgrund nicht erklären. Iſt der negative Realgrund unerklärlich: wie will man den poſitiven erklären, der nicht blos derſelben Gattung als jener angehört, ſondern ſelbſt negativ iſt? Wie will man erklären, daß, weil Etwas iſt, etwas Anderes geſetzt

* Ebendaſ. Abſchn. III. No. 2. S. 50—53.

werde? „Das ist," sagt Kant, „was ich mir gern möchte deutlich machen lassen." Es ist die Causalverknüpfung der Dinge, das Begründen des Einen durch das Andere, also das reale Erkennen selbst, welches die Begriffe der bisherigen Logik, die Denkgesetze der dogmatischen Metaphysik übersteigt. Sie können die Realrepugnanz der Dinge, den wirklichen Widerspruch, nicht begreifen, weil sie den Begriff der negativen Größen nicht haben.

Damit hat Kant die Einsicht in das hume'sche Problem gewonnen. Wenn er vorher, als er den Satz des Grundes zum erstenmal untersuchte, seine Stellung zwischen Wolf und Crusius nahm, so geht er hier von Crusius fort zu Hume Er stimmt mit Hume überein, daß der Realgrund kein logischer Begriff sei, er stimmt mit ihm überein in der Fassung, noch nicht in der Lösung des Problems. Die Literaturbriefe haben die Bedeutung dieser kantischen Schrift über die negativen Größen begriffen und ihren Inhalt richtig gewürdigt. Der Recensent schließt mit den Worten: „mein Geist hat mehr Nahrung in dieser kleinen Schrift gefunden als in manchen großen Systemen." *

III. Der absolute Realgrund: Beweisgrund vom Dasein Gottes.

Alles logische Erkennen ist Analysis der Begriffe: dies war der Grundgedanke in der Schrift über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. Der Realgrund ist kein logischer Begriff: das war der Grundgedanke in dem Versuch über die negativen Größen. Es ist mithin unmöglich, auf dem Wege der logischen Schlußfolgerung zu erkennen, daß etwas Realgrund, Ursache, Kraft sei. Nun ist Gott der absolute Realgrund aller Dinge, das absolut nothwendige Wesen.

* Briefe die neueste Liter. betr. Bd. XXII. S. 159—176.

ohne welches nichts exiſtirt. Wie alſo läßt ſich das Daſein Gottes beweiſen, wenn doch von keinem Daſein bewieſen werden kann, daß es Grund eines andern iſt? Wie läßt ſich beweiſen, daß es ein Weſen giebt, welches Gott, d. h. abſolut nothwendig iſt? Wenn aber in keiner Weiſe das Daſein Gottes begründet werden kann, ſo giebt es auch keine rationale Theologie.

Etwas (in realer Weiſe) begründen, heißt dasſelbe darſtellen als die Folge eines Andern. Offenbar kann das Daſein Gottes, welches den Realgrund aller Dinge ausmacht, nicht ſelbſt aus einem Grunde abgeleitet oder als Folge eines andern erkannt werden. Die einzige Möglichkeit wäre, wenn ſich das Daſein Gottes als Grund aus ſeinen nothwendigen Folgen erkennen ließe. Wenn wir aus den Folgen auf den Grund ſchließen, ſo ſind die Folgen der Grund unſerer Erkenntniß: ſie ſind Erkenntniß- oder Beweisgrund. Wenn es alſo überhaupt eine Demonſtration vom Daſein Gottes giebt, ſo kann ſie nur durch Beweisgründe geführt werden. Giebt es einen ſolchen Beweisgrund? *

1. Unmöglichkeit der kosmologiſchen Beweisarten.

Alle denkbare Beweisgründe für das Daſein Gottes ſind geſchöpft entweder aus der Erfahrung oder aus dem bloßen Verſtande; entweder ſind dieſe Beweisgründe Thatſachen oder bloße Begriffe, wirkliche oder nur mögliche Weſen. Im erſten Fall ſind ſie a posteriori, im zweiten a priori; jene ſind empiriſch, dieſe ſind rational. Auf empiriſchen Beweisgründen ruht der ſogenannte kosmologiſche, auf rationalen der ſogenannte ontologiſche Beweis vom Daſein Gottes.

Der kosmologiſche Beweis geht aus von dem erfahrungsmäßigen Daſein: entweder von der bloßen Exiſtenz der Dinge

* Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes. Geſammtausgabe Bd. VI. No. II.

oder von der Existenz einer in den Dingen sichtbaren Ordnung, Schönheit, Harmonie. Unter der ersten Voraussetzung steht der im engern Sinne kosmologisch genannte Beweis, unter der zweiten der physikotheologische. Jener schließt von dem Dasein der Welt auf das Dasein einer absoluten Welturſache, dieſer von dem Dasein einer Weltordnung auf das eines absoluten Weltordners. Beide Beweiſe ſind Fehlſchlüſſe. Laſſen wir ihre Vorausſetzung ſelbſt unangefochten, ſo wird in beiden Fällen mehr bewieſen als die Vorausſetzung erlaubt. Es iſt erlaubt, von der Wirkung auf eine der gegebenen Wirkung analoge oder proportionale Urſache zu ſchließen. Aber in keiner Weiſe darf man von Wirkungen, die zufällig ſind, auf eine Urſache ſchließen, die abſolut ſein ſoll. Es gibt keinen Schluß von zufälligem und bedingtem Dasein auf ein nothwendiges und unbedingtes, von der Welt auf Gott: von einer Wirkung, die in der Erfahrung exiſtirt, auf eine Urſache, die in der Erfahrung nicht exiſtirt. Aus eben dieſem Grunde hatte ſchon Hume die kosmologiſchen Beweisarten vom Dasein Gottes verworfen: der Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als Urſache beweiſe die Gleichartigkeit von Gott und Welt; was er mehr auf Seiten Gottes bewieſen haben wolle, ſei nicht bewieſen, ſondern eingebildet, das ſei eine Sache der Poeten, nicht der Philoſophen. Eben dieſen Einwand erhebt Kant gegen die empiriſchen Beweisgründe: eine zweite wichtige (wir ſagen nicht abhängige) Uebereinſtimmung mit Hume.*

Dabei macht Kant einen Unterſchied, der den deutſchen Metaphyſiker des vorigen Jahrhunderts verräth. Beide Demonſtrationen ſind unzulänglich. Verglichen mit dem Bewieſenen

* Ebendaſelbſt Bd. VI. I. Abth. 3. No. 4. S. 125. Vgl. Hume Unterſuchung betr. den menſchlichen Verſtand. Abſchn. XI (Vorſehung und künftiges Leben).

ſind die Beweisgründe nicht zureichend. Doch giebt Kant dem phyſikotheologiſchen (teleologiſchen) Beweis den Vorzug vor dem andern. Seine Beweiskraft iſt für den Verſtand eben ſo ſchwach, aber ſie iſt ſtärker für das menſchliche Gemüth. Er giebt uns eine unwillkürliche Ueberzeugung von dem Daſein Gottes, er überwältigt uns, wie uns die Anſchauung der Schönheit und Harmonie der Welt überwältigt. Obgleich er uns keine demonſtrative Gewißheit giebt, können wir doch nicht anders als dem Beweiſe beiſtimmen. „Es iſt durchaus nöthig, ſagt Kant, daß man ſich vom Daſein Gottes überzeuge; es iſt aber nicht eben ſo nöthig, daß man es demonſtrire.“ * Der kosmologiſche Beweis iſt keiner. Der phyſikotheologiſche iſt kein logiſcher, aber ein religiöſer, ein „Herzensbeweis,“ um mit Mendelsſohn zu reden. Den Repräſentanten des kosmologiſchen Beweiſes findet Kant in Wolf, den des phyſikotheologiſchen in Reimarus.**

Es giebt alſo keine empiriſche Beweisgründe, um das Daſein Gottes daraus zu demonſtriren. Aber indem wir die Zwecke der Dinge verfolgen, ſo nöthigt uns unſere Vernunft, den Begriff einer letzten Weltурſache, eines abſoluten Welturhebers zu denken, und aus dieſem Begriff eines abſolut nothwendigen Weſens ſchließen wir ohne Weiteres auf deſſen Daſein. Dieſer Schluß auf das Daſein Gottes entſpringt aus einem Vernunftbegriff; der Beweisgrund iſt nicht empiriſch, ſondern rational; der Beweis iſt nicht kosmologiſch, ſondern ontologiſch. Der kosmologiſche Beweis ſelbſt geräth unwillkürlich in den ontologiſchen. Wenn es alſo überhaupt Beweisgründe giebt, um das Daſein Gottes zu demonſtriren, ſo können dieſelben nur ontologiſch ſein. Giebt es einen ontologiſchen Beweisgrund?

* Ebendaſ. Abth. 3. No. 5. S. 128 Schluß.

** Ebendaſ. S. 122. 126.

2. Unmöglichkeit der bisherigen ontologiſchen Beweisart.

Es giebt ein ontologiſches Argument, welches Anſelm ausgebildet und die dogmatiſche Theologie unter die Beweiſe vom Daſein Gottes aufgenommen hat. Kant nimmt den Carteſius zum Wortführer dieſer Beweisart und beachtet oder kennt den großen Unterſchied nicht, der in dieſem Punkte zwiſchen dem Scholaſtiker und dem Urheber der neueren Philoſophie beſteht. Die nächſte Frage iſt, ob dieſer carteſianiſche Beweis Stand hält?

Aus dem Begriff Gottes als des vollkommenſten Weſens folgt nach dieſem Beweiſe unmittelbar die Exiſtenz. Man braucht dieſen Begriff nur zu zergliedern, um einzuſehen, daß er exiſtirt. Wenn er nicht exiſtirte, ſo fehlte dieſem Begriff ein Merkmal oder Prädicat, das der Exiſtenz, ſo wäre ebendeßhalb der Begriff defect, ſo wäre ebendeßhalb Gott nicht, was er dem Begriffe nach ſein ſoll, das allervollkommenſte Weſen. Wenn Gott gedacht werden kann, ſo muß er ebendeßhalb auch exiſtiren. Wenn er möglich iſt, ſo muß er ebendeßhalb auch wirklich ſein. Die Möglichkeit in dieſem Falle ſchließt die Wirklichkeit, der Begriff das Daſein in ſich, alſo läßt ſich hier das Daſein Gottes durch ein analytiſches Urtheil erkennen, durch einen rein logiſchen Schluß beweiſen. Ein Merkmal Gottes iſt die größte Vollkommenheit, ein Merkmal der letztern iſt die Exiſtenz, alſo Gott exiſtirt: das iſt ein Schluß der reinſten Form, in welchem der Begriff durch das Merkmal ſeines Merkmals beſtimmt wird.

Der Beweis iſt richtig, wenn es ſeine Vorausſetzung iſt. Er ſetzt voraus, daß die Exiſtenz unter die Merkmale eines Begriffs gehöre, daß die Wirklichkeit ein Prädicat der Möglichkeit ſei, daß durch bloße Analyſe ausgemacht werden könne, ob der Begriff exiſtirt oder nicht. Er ſetzt voraus, daß Exiſtenzialſätze (ſolche, die von einem Dinge ausſagen, daß es exiſtirt) analytiſche Urtheile=

ſeien, daß die Exiſtenz ein logiſches Merkmal bilde. Iſt überhaupt die Exiſtenz ein logiſches Prädicat, ſo iſt dieſes Prädicat ohne Zweifel ein nothwendiges Merkmal im Begriff des vollkommenſten Weſens, und der ontologiſche Beweis iſt ſo einleuchtend als ein identiſches Urtheil. Wenn Gott gedacht wird, ſo muß er *als exiſtirend gedacht werden*. Das iſt bewieſen. Iſt damit bewieſen, daß er wirklich exiſtirt?

Die Vorausſetzung des carteſianiſchen Beweiſes iſt *nicht* richtig. Die Exiſtenz iſt *kein* logiſches Merkmal. Wenn ich nichts habe als den Begriff eines Dinges, ſo werde ich durch keine noch ſo gründliche Analyſe erkennen, ob das Ding exiſtirt. Die bisherige Metaphyſik befindet ſich hier in einer ſchlimmen und durchgängigen Verwirrung; ſie unterſcheidet nicht genau zwiſchen dem logiſchen und dem wirklichen Sein. Das logiſche Sein iſt die Beziehung zwiſchen Begriff und Merkmal, Subject und Prädicat, die Copula im Satz. Das wirkliche Sein iſt die reale Exiſtenz. Wenn das Ding exiſtirt, ſo läßt ſich ſein Begriff durch die in ihm enthaltenen Merkmale logiſch beſtimmen. Ob das Ding exiſtirt, läßt ſich logiſch in keiner Weiſe ausmachen. Die Exiſtenz muß gegeben ſein, ſie iſt wie alles Gegebene ein *Erfahrungsbegriff*. Es giebt keinen Schluß von der zufälligen Exiſtenz auf die abſolute, vom Daſein der Dinge auf das Daſein Gottes: darum waren die kosmologiſchen Beweiſe Fehlſchlüſſe. Es giebt ebenſowenig einen Schluß vom Begriff eines Dinges auf deſſen Exiſtenz: darum iſt der ontologiſche Beweis, wie er geführt wird, ebenfalls nichtig. Um das Daſein Gottes zu demonſtriren, giebt es entweder keinen oder einen ontologiſchen Beweisgrund. Aber dieſer einzig mögliche ontologiſche Beweis iſt *nicht* der carteſianiſche. Welcher andere kann es ſein?*

* Ebendaſelbſt. Abth. I. 1. Betrachtung No. 1. 2. 3. S. 19—27.

3. Der einzig mögliche ontologiſche Beweis.

Aus dem bloßen Begriff eines Dinges folgt niemals deſ
Exiſtenz. Alle Verſuche, auf dieſem Wege die Exiſtenz zu
weiſen, ſind von vornherein verfehlt. Daß eine Vorſtellung
in Wirklichkeit exiſtirt, läßt ſich aus ihr ſelbſt niemals darth
Wohl aber iſt es möglich, daß an einem exiſtirenden Weſen
die Merkmale nachgewieſen werden, welche die Vorſtellung
bilden. Ich kann das exiſtirende A auf eine doppelte
beweiſen: entweder indem ich von A beweiſe, daß es exiſt
oder indem ich von einer Exiſtenz beweiſe, daß ſie A iſt.
erſte Art iſt unmöglich, die zweite ſteht offen, und wenn
möglich iſt, ſo iſt ſie die einzig mögliche der ontologiſc
Beweisführung.

Wir fragen alſo nicht mehr: folgt aus dem Begr
Gottes die Exiſtenz? Sie folgt auf keine Weiſe. Sondern
fragen: folgen aus dem Begriff eines exiſtirend
Weſens alle die Merkmale, welche Gott zukomm
Exiſtirt ein Weſen, welches als Gott begriffen w
den muß?*

Daß ein ſolches Weſen exiſtirt, ſoll ontologiſch bewi
werden. Aus dem Begriff Gottes iſt der Beweis unmögl
Alſo bleibt nur übrig, aus dem Begriff der andern Weſen
beweiſen, daß Etwas exiſtirt, welches nichts Anderes ſein k
als Gott. Es bleibt nur übrig, aus der logiſchen Möglich
überhaupt die Exiſtenz Gottes darzuthun. Etwas iſt logiſch mögl
d. h. es kann gedacht werden. Damit überhaupt etwas ged
werden könne, ſind zwei Bedingungen nöthig, eine formale
eine materiale. Die formale heißt: etwas iſt denkbar, wenn

* Ebendaſ. Abth. I. 1. Betr. S. 22.

ſich nicht widerſpricht. Die materiale heißt: etwas iſt denkbar, wenn überhaupt etwas da iſt. Geſetzt, es wäre nichts da, ſo könnte offenbar auch nichts gedacht werden, ſo wäre nichts möglich. Wenn wir dieſe beiden Bedingungen aufheben, ſo verneinen wir damit alle Möglichkeit, die formale und materiale, d. h. wir ſetzen die Unmöglichkeit. Setzen wir, daß überhaupt etwas möglich iſt, ſo müſſen wir dieſe logiſche Möglichkeit als eine Folge betrachten, deren Grund nichts anderes ſein kann als ein exiſtirendes Etwas.* Alſo es exiſtirt Etwas als der Realgrund alles Möglichen. Es iſt mithin ſchlechterdings unmöglich, dieſe Exiſtenz zu verneinen, weil ſonſt ja nichts möglich wäre. Es iſt mithin ſchlechterdings nothwendig, dieſe Exiſtenz zu bejahen. Es muß etwas da ſein, ohne welches nichts möglich iſt, welches alſo ſelbſt ſchlechterdings nothwendig exiſtirt. Von dieſer nothwendigen Exiſtenz läßt ſich durch eine Auflöſung ihres Begriffs ſehr leicht zeigen, daß ſie einig in ihrem Weſen, einfach in ihrer Subſtanz, geiſtig nach ihrer Natur, ewig in ihrer Dauer, unveränderlich in ihrer Beſchaffenheit: mit einem Worte Gott iſt.**

Das iſt der ontologiſche Beweis, den Kant an die Stelle des carteſianiſchen ſetzt, und als den „einzig möglichen Beweis-Grund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes“ aufſtellt. Mit der Möglichkeit, das Daſein Gottes zu beweiſen, ſteht und fällt die rationale Theologie. Noch iſt ſie nicht vollkommen vernichtet, aber ſie iſt auf die kürzeſte Formel zurückgeführt, auf eine einzige Möglichkeit eingeſchränkt, ſie hat nur noch einen Fall; wird ſie aus dieſer letzten Zuflucht vertrieben, ſo iſt es mit ihrer wiſſenſchaftlichen Exiſtenz ganz zu Ende. In dieſer Rückſicht hat Kant für die Kritik der reinen Vernunft hier gut vorgearbeitet. Die Kritik ſollte das ganze Lehrgebäude der Ontologie

* Ebendaſ. Abth. I. 2. Betr. S. 27—32.

** Ebendaſ. Abth. I. 3. Betr. No. 1. 2. 3. 4. S. 32, 37, 41.

ſtellung des Univerſums. Nur vermöge der dunkeln Vorſtellungen iſt er Mikrokosmus. Von hier aus bejaht Kant folgerichtig den leibnitziſchen Satz. „Es ſteckt etwas Großes und, wie mich dünkt, ſehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibnitz: die Seele befaßt das ganze Univerſum mit ihrer Vorſtellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieſer Vorſtellungen klar iſt" *

6. Die kosmologiſche Geltung der negativen Größen.

Es leuchtet ein, daß mit jedem beſtimmten Etwas deſſen Gegentheil (nicht blos nicht geſetzt, ſondern vielmehr) aufgehoben wird und umgekehrt. A ſetzen heißt, in demſelben Grade ſein Gegentheil verneinen. Mithin muß jeder Realgrund, indem er Etwas ſetzt, zugleich ein Anderes aufheben. Jeder Realgrund iſt alſo poſitiv und negativ zugleich; er hat zwei Pole, einen poſitiven und einen negativen. In dieſem Verſtande läßt ſich ſagen: Cauſalität iſt Polarität. Und ſo begreift ſich, wie Kant hier den Verſuch macht, die natürlichen Polaritätserſcheinungen der Wärme, der Elektricität, des Magnetismus aus dem Cauſalitätsgeſetz zu erklären. **

Iſt aber jeder Realgrund zugleich poſitiv und negativ, ſo iſt klar, daß er in demſelben Augenblick eben ſo viel aufhebt als ſetzt, daß jeder Grund z. B. einer Vermehrung auf dieſer Seite zugleich Grund einer eben ſo großen Verminderung auf der andern Seite iſt. Wenn etwas entſteht, ſo hat das die negative Folge, daß in demſelben Augenblick ein Anderes vergeht und umgekehrt. Mithin kann nichts abſolut Neues entſtehen, denn das würde geſchehen durch einen Grund ohne negative Folge, es wäre ein Wunder, eine Schöpfung aus Nichts, ein

* Ebendaſ. Abſchn. III. No. 3. S. 56.

** Ebendaſ. Abſchn. II. No. 4. S. 39 flgd.

reigniß jenſeits der natürlichen Cauſalität. In allen natürlichen eränderungen wird die Summe der Dinge um Nichts weder rmehrt noch vermindert. Mithin bleibt die Summe des ealen in der Welt ewig dieſelbe. Und da jeder Realgrund ts eben ſo viel ſetzt als aufhebt, ſo iſt dieſe Summe alles ealen in der Welt in jedem Augenblicke gleich Zero.*

Den erſten Satz, ſeit den Anfängen der Metaphyſik feſtſtellt, hatte Kant ſchon in ſeiner akademiſchen Abhandlung beuptet. Er kommt ſpäter in der Kritik der reinen Vernunft darauf rück, wo er die Lehre von der Subſtanz entwickelt. In dem veiten Satz darf man einen Vorbegriff von dem finden, was chelling den Indifferenzpunkt nannte und zum Princip ſeiner nzen Philoſophie nahm. Es iſt merkwürdig, daß Kant in r Form einer mathematiſchen Gleichung dieſem Begriff ſo nahe m. Doch iſt der Verſuch über die negativen Größen nicht ſchrieben, um in dieſe beiden Sätze zu münden. Sie enthalten cht die Anwendung der negativen Größen auf die Weltweisheit, ndern nur die Vorbereitung darauf. Kant ſelbſt giebt dem bſchnitt, worin dieſe Sätze ſich finden, folgende Ueberſchrift: enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des dachten Begriffs auf die Gegenſtände der Weltweisheit vorereiten können." Man hätte ſchon darum niemals hier den chwerpunkt der kantiſchen Schrift ſuchen ſollen.

Die Anwendung ſelbſt ſpringt in die Augen. Ohne den egriff der negativen Größen iſt die Realentgegenſetzung nicht u beweiſen. Ohne Realentgegenſetzung läßt ſich der negative ealgrund nicht erklären. Iſt der negative Realgrund unerklärlich: ie will man den poſitiven erklären, der nicht blos derſelben attung als jener angehört, ſondern ſelbſt negativ iſt? Wie ill man erklären, daß, weil Etwas iſt, etwas Anderes geſetzt

* Ebendaſ. Abſchn. III. No. 2. S. 50—53.

werde? „Das ist," sagt Kant, „was ich mir gern möchte deutlich machen lassen." Es ist die Causalverknüpfung der Dinge, das Begründen des Einen durch das Andere, also das reale Erkennen selbst, welches die Begriffe der bisherigen Logik, die Denkgesetze der dogmatischen Metaphysik übersteigt. Sie können die Realrepugnanz der Dinge, den wirklichen Widerspruch, nicht begreifen, weil sie den Begriff der negativen Größen nicht haben.

Damit hat Kant die Einsicht in das hume'sche Problem gewonnen. Wenn er vorher, als er den Satz des Grundes zum erstenmal untersuchte, seine Stellung zwischen Wolf und Crusius nahm, so geht er hier von Crusius fort zu Hume Er stimmt mit Hume überein, daß der Realgrund kein logischer Begriff sei, er stimmt mit ihm überein in der Fassung, noch nicht in der Lösung des Problems. Die Literaturbriefe haben die Bedeutung dieser kantischen Schrift über die negativen Größen begriffen und ihren Inhalt richtig gewürdigt. Der Recensent schließt mit den Worten: „mein Geist hat mehr Nahrung in dieser kleinen Schrift gefunden als in manchen großen Systemen." *

III. Der absolute Realgrund: Beweisgrund vom Dasein Gottes.

Alles logische Erkennen ist Analysis der Begriffe: dies war der Grundgedanke in der Schrift über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. Der Realgrund ist kein logischer Begriff: das war der Grundgedanke in dem Versuch über die negativen Größen. Es ist mithin unmöglich, auf dem Wege der logischen Schlußfolgerung zu erkennen, daß etwas Realgrund, Ursache, Kraft sei. Nun ist Gott der absolute Realgrund aller Dinge, das absolut nothwendige Wesen.

* Briefe die neueste Liter. betr. Bd. XXII. S. 159—176.

ohne welches nichts existirt. Wie also läßt sich das Dasein Gottes beweisen, wenn doch von keinem Dasein bewiesen werden kann, daß es Grund eines andern ist? Wie läßt sich beweisen, daß es ein Wesen giebt, welches Gott, d. h. absolut nothwendig ist? Wenn aber in keiner Weise das Dasein Gottes begründet werden kann, so giebt es auch keine rationale Theologie.

Etwas (in realer Weise) begründen, heißt dasselbe darstellen als die Folge eines Andern. Offenbar kann das Dasein Gottes, welches den Realgrund aller Dinge ausmacht, nicht selbst aus einem Grunde abgeleitet oder als Folge eines andern erkannt werden. Die einzige Möglichkeit wäre, wenn sich das Dasein Gottes als Grund aus seinen nothwendigen Folgen erkennen ließe. Wenn wir aus den Folgen auf den Grund schließen, so sind die Folgen der Grund unserer Erkenntniß: sie sind Erkenntniß- oder Beweisgrund. Wenn es also überhaupt eine Demonstration vom Dasein Gottes giebt, so kann sie nur durch Beweisgründe geführt werden. Giebt es einen solchen Beweisgrund? *

1. Unmöglichkeit der kosmologischen Beweisarten.

Alle denkbare Beweisgründe für das Dasein Gottes sind geschöpft entweder aus der Erfahrung oder aus dem bloßen Verstande; entweder sind diese Beweisgründe Thatsachen oder bloße Begriffe, wirkliche oder nur mögliche Wesen. Im ersten Fall sind sie a posteriori, im zweiten a priori; jene sind empirisch, diese sind rational. Auf empirischen Beweisgründen ruht der sogenannte kosmologische, auf rationalen der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes.

Der kosmologische Beweis geht aus von dem erfahrungsmäßigen Dasein: entweder von der bloßen Existenz der Dinge

* Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Gesammtausgabe Bd. VI. No. II.

oder von der Existenz einer in den Dingen sichtbaren Ordnung, Schönheit, Harmonie. Unter der ersten Voraussetzung steht der im engern Sinne kosmologisch genannte Beweis, unter der zweiten der physikotheologische. Jener schließt von dem Dasein der Welt auf das Dasein einer absoluten Welturſache, dieſer von dem Dasein einer Weltordnung auf das eines absoluten Weltordners. Beide Beweiſe ſind Fehlſchlüſſe. Laſſen wir ihre Vorausſetzung ſelbſt unangefochten, ſo wird in beiden Fällen mehr bewieſen als die Vorausſetzung erlaubt. Es iſt erlaubt, von der Wirkung auf eine der gegebenen Wirkung analoge oder proportionale Urſache zu ſchließen. Aber in keiner Weiſe darf man von Wirkungen, die zufällig ſind, auf eine Urſache ſchließen, die abſolut ſein ſoll. Es gibt keinen Schluß von zufälligem und bedingtem Daſein auf ein nothwendiges und unbedingtes, von der Welt auf Gott: von einer Wirkung, die in der Erfahrung exiſtirt, auf eine Urſache, die in der Erfahrung nicht exiſtirt. Aus eben dieſem Grunde hatte ſchon Hume die kosmologiſchen Beweisarten vom Daſein Gottes verworfen: der Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als Urſache beweiſe die Gleichartigkeit von Gott und Welt; was er mehr auf Seiten Gottes bewieſen haben wolle, ſei nicht bewieſen, ſondern eingebildet, das ſei eine Sache der Poeten, nicht der Philoſophen. Eben dieſen Einwand erhebt Kant gegen die empiriſchen Beweisgründe: eine zweite wichtige (wir ſagen nicht abhängige) Uebereinſtimmung mit Hume.*

Dabei macht Kant einen Unterſchied, der den deutſchen Metaphyſiker des vorigen Jahrhunderts verräth. Beide Demonſtrationen ſind unzulänglich. Verglichen mit dem Bewieſenen

* Ebendaſelbſt Bd. VI. I. Abth. 3. No. 4. S. 125. Vgl. Hume Unterſuchung betr. den menſchlichen Verſtand. Abſchn. XI (Vorſehung und künftiges Leben).

ſind die Beweisgründe nicht zureichend. Doch giebt Kant dem phyſikotheologiſchen (teleologiſchen) Beweis den Vorzug vor dem andern. Seine Beweiskraft iſt für den Verſtand eben ſo ſchwach, aber ſie iſt ſtärker für das menſchliche Gemüth. Er giebt uns eine unwillkürliche Ueberzeugung von dem Daſein Gottes, er überwältigt uns, wie uns die Anſchauung der Schönheit und Harmonie der Welt überwältigt. Obgleich er uns keine demonſtrative Gewißheit giebt, können wir doch nicht anders als dem Beweiſe beiſtimmen. „Es iſt durchaus nöthig, ſagt Kant, daß man ſich vom Daſein Gottes überzeuge; es iſt aber nicht eben ſo nöthig, daß man es demonſtrire.“ * Der kosmologiſche Beweis iſt keiner. Der phyſikotheologiſche iſt kein logiſcher, aber ein religiöſer, ein „Herzensbeweis,“ um mit Mendelsſohn zu reden. Den Repräſentanten des kosmologiſchen Beweiſes findet Kant in Wolf, den des phyſikotheologiſchen in Reimarus.**

Es giebt alſo keine empiriſche Beweisgründe, um das Daſein Gottes daraus zu demonſtriren. Aber indem wir die Zwecke der Dinge verfolgen, ſo nöthigt uns unſere Vernunft, den Begriff einer letzten Weltурſache, eines abſoluten Welturhebers zu denken, und aus dieſem Begriff eines abſolut nothwendigen Weſens ſchließen wir ohne Weiteres auf deſſen Daſein. Dieſer Schluß auf das Daſein Gottes entſpringt aus einem Vernunftbegriff; der Beweisgrund iſt nicht empiriſch, ſondern rational; der Beweis iſt nicht kosmologiſch, ſondern ontologiſch. Der kosmologiſche Beweis ſelbſt geräth unwillkürlich in den ontologiſchen. Wenn es alſo überhaupt Beweisgründe giebt, um das Daſein Gottes zu demonſtriren, ſo können dieſelben nur ontologiſch ſein. Giebt es einen ontologiſchen Beweisgrund?

* Ebendaſ. Abth. 3. No. 5. S. 128 Schluß.

** Ebendaſ. S. 122. 126.

2. Unmöglichkeit der bisherigen ontologischen Beweisart.

Es giebt ein ontologisches Argument, welches Anselm ausgebildet und die dogmatische Theologie unter die Beweise vom Dasein Gottes aufgenommen hat. Kant nimmt den Cartesius zum Wortführer dieser Beweisart und beachtet oder kennt den großen Unterschied nicht, der in diesem Punkte zwischen dem Scholastiker und dem Urheber der neueren Philosophie besteht. Die nächste Frage ist, ob dieser cartesianische Beweis Stand hält?

Aus dem Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens folgt nach diesem Beweise unmittelbar die Existenz. Man braucht diesen Begriff nur zu zergliedern, um einzusehen, daß er existirt. Wenn er nicht existirte, so fehlte diesem Begriff ein Merkmal oder Prädicat, das der Existenz, so wäre ebendeßhalb der Begriff defect, so wäre ebendeßhalb Gott nicht, was er dem Begriffe nach sein soll, das allervollkommenste Wesen. Wenn Gott gedacht werden kann, so muß er ebendeßhalb auch existiren. Wenn er möglich ist, so muß er ebendeßhalb auch wirklich sein. Die Möglichkeit in diesem Falle schließt die Wirklichkeit, der Begriff das Dasein in sich, also läßt sich hier das Dasein Gottes durch ein analytisches Urtheil erkennen, durch einen rein logischen Schluß beweisen. Ein Merkmal Gottes ist die größte Vollkommenheit, ein Merkmal der letztern ist die Existenz, also Gott existirt: das ist ein Schluß der reinsten Form, in welchem der Begriff durch das Merkmal seines Merkmals bestimmt wird.

Der Beweis ist richtig, wenn es seine Voraussetzung ist. Er setzt voraus, daß die Existenz unter die Merkmale eines Begriffs gehöre, daß die Wirklichkeit ein Prädicat der Möglichkeit sei, daß durch bloße Analyse ausgemacht werden könne, ob der Begriff existirt oder nicht. Er setzt voraus, daß Existenzialsätze (solche, die von einem Dinge aussagen, daß es existirt) analytische Urtheile

ſeien, daß die Exiſtenz ein logiſches Merkmal bilde. Iſt überhaupt die Exiſtenz ein logiſches Prädicat, ſo iſt dieſes Prädicat ohne Zweifel ein nothwendiges Merkmal im Begriff des vollkommenſten Weſens, und der ontologiſche Beweis iſt ſo einleuchtend als ein identiſches Urtheil. Wenn Gott gedacht wird, ſo muß er *als exiſtirend gedacht werden*. Das iſt bewieſen. Iſt damit bewieſen, daß er wirklich exiſtirt?

Die Vorausſetzung des carteſianiſchen Beweiſes iſt *nicht* richtig. Die Exiſtenz iſt *kein* logiſches Merkmal. Wenn ich nichts habe als den Begriff eines Dinges, ſo werde ich durch keine noch ſo gründliche Analyſe erkennen, ob das Ding exiſtirt. Die bisherige Metaphyſik befindet ſich hier in einer ſchlimmen und durchgängigen Verwirrung; ſie unterſcheidet nicht genau zwiſchen dem logiſchen und dem wirklichen Sein. Das logiſche Sein iſt die Beziehung zwiſchen Begriff und Merkmal, Subject und Prädicat, die Copula im Satz. Das wirkliche Sein iſt die reale Exiſtenz. Wenn das Ding exiſtirt, ſo läßt ſich ſein Begriff durch die in ihm enthaltenen Merkmale logiſch beſtimmen. Ob das Ding exiſtirt, läßt ſich logiſch in keiner Weiſe ausmachen. Die Exiſtenz muß gegeben ſein, ſie iſt wie alles Gegebene ein *Erfahrungsbegriff*. Es giebt keinen Schluß von der zufälligen Exiſtenz auf die abſolute, vom Daſein der Dinge auf das Daſein Gottes: darum waren die kosmologiſchen Beweiſe Fehlſchlüſſe. Es giebt ebenſowenig einen Schluß vom Begriff eines Dinges auf deſſen Exiſtenz: darum iſt der ontologiſche Beweis, wie er geführt wird, ebenfalls nichtig. Um das Daſein Gottes zu demonſtriren, giebt es entweder keinen oder einen ontologiſchen Beweisgrund. Aber dieſer einzig mögliche ontologiſche Beweis iſt *nicht* der carteſianiſche. Welcher andere kann es ſein?*

* Ebendaſelbſt. Abth. I. 1. Betrachtung No. 1. 2. 3. S. 19—27.

3. Der einzig mögliche ontologiſche Beweis.

Aus dem bloßen Begriff eines Dinges folgt niemals deſſen Exiſtenz. Alle Verſuche, auf dieſem Wege die Exiſtenz zu beweiſen, ſind von vornherein verfehlt. Daß eine Vorſtellung A in Wirklichkeit exiſtirt, läßt ſich aus ihr ſelbſt niemals darthun. Wohl aber iſt es möglich, daß an einem exiſtirenden Weſen alle die Merkmale nachgewieſen werden, welche die Vorſtellung A bilden. Ich kann das exiſtirende A auf eine doppelte Art beweiſen: entweder indem ich von A beweiſe, daß es exiſtirt, oder indem ich von einer Exiſtenz beweiſe, daß ſie A iſt. Die erſte Art iſt unmöglich, die zweite ſteht offen, und wenn ſie möglich iſt, ſo iſt ſie die einzig mögliche der ontologiſchen Beweisführung.

Wir fragen alſo nicht mehr: folgt aus dem Begriff Gottes die Exiſtenz? Sie folgt auf keine Weiſe. Sondern wir fragen: folgen aus dem Begriff eines exiſtirenden Weſens alle die Merkmale, welche Gott zukommen? Exiſtirt ein Weſen, welches als Gott begriffen werden muß?*

Daß ein ſolches Weſen exiſtirt, ſoll ontologiſch bewieſen werden. Aus dem Begriff Gottes iſt der Beweis unmöglich. Alſo bleibt nur übrig, aus dem Begriff der andern Weſen zu beweiſen, daß Etwas exiſtirt, welches nichts Anderes ſein kann als Gott. Es bleibt nur übrig, aus der logiſchen Möglichkeit überhaupt die Exiſtenz Gottes darzuthun. Etwas iſt logiſch möglich, d. h. es kann gedacht werden. Damit überhaupt etwas gedacht werden könne, ſind zwei Bedingungen nöthig, eine formale und eine materiale. Die formale heißt: etwas iſt denkbar, wenn es

* Ebendaſ. Abth. I. 1. Betr. S. 22.

ſich nicht widerſpricht. Die materiale heißt: etwas iſt denkbar, wenn überhaupt etwas da iſt. Geſetzt, es wäre nichts da, ſo könnte offenbar auch nichts gedacht werden, ſo wäre nichts möglich. Wenn wir dieſe beiden Bedingungen aufheben, ſo verneinen wir damit alle Möglichkeit, die formale und materiale, d. h. wir ſetzen die Unmöglichkeit. Setzen wir, daß überhaupt etwas möglich iſt, ſo müſſen wir dieſe logiſche Möglichkeit als eine Folge betrachten, deren Grund nichts anderes ſein kann als ein exiſtirendes Etwas.* Alſo es exiſtirt Etwas als der Realgrund alles Möglichen. Es iſt mithin ſchlechterdings unmöglich, dieſe Exiſtenz zu verneinen, weil ſonſt ja nichts möglich wäre. Es iſt mithin ſchlechterdings nothwendig, dieſe Exiſtenz zu bejahen. Es muß etwas da ſein, ohne welches nichts möglich iſt, welches alſo ſelbſt ſchlechterdings nothwendig exiſtirt. Von dieſer nothwendigen Exiſtenz läßt ſich durch eine Auflöſung ihres Begriffs ſehr leicht zeigen, daß ſie einig in ihrem Weſen, einfach in ihrer Subſtanz, geiſtig nach ihrer Natur, ewig in ihrer Dauer, unveränderlich in ihrer Beſchaffenheit: mit einem Worte Gott iſt.**

Das iſt der ontologiſche Beweis, den Kant an die Stelle des carteſianiſchen ſetzt, und als den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes" aufſtellt. Mit der Möglichkeit, das Daſein Gottes zu beweiſen, ſteht und fällt die rationale Theologie. Noch iſt ſie nicht vollkommen vernichtet, aber ſie iſt auf die kürzeſte Formel zurückgeführt, auf eine einzige Möglichkeit eingeſchränkt, ſie hat nur noch einen Fall; wird ſie aus dieſer letzten Zuflucht vertrieben, ſo iſt es mit ihrer wiſſenſchaftlichen Exiſtenz ganz zu Ende. In dieſer Rückſicht hat Kant für die Kritik der reinen Vernunft hier gut vorgearbeitet. Die Kritik ſollte das ganze Lehrgebäude der Ontologie

* Ebendaſ. Abth. I. 2. Betr. S. 27—32.

** Ebendaſ. Abth. I. 3. Betr. No. 1. 2. 3. 4. S. 32, 37, 41.

abtragen, in deſſen Giebel die rationale Theologie ihren Sitz hatte. Es brauchte jetzt nur noch die ontologiſche Beweisart widerlegt zu werden, und die Arbeit war gethan. Es war nur eines zu thun übrig, und dieſes eine war leicht. Der widerlegende Geſichtspunkt ſteht bereits in unſerer Abhandlung feſt. Wenn es unmöglich iſt, aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, aus dem Begriff auf die Exiſtenz zu ſchließen, ſo iſt dies überhaupt unmöglich, und es kann aus keiner Möglichkeit auf irgend welche Exiſtenz geſchloſſen werden. Alſo der Geſichtspunkt, unter dem Kant den letzten Verſuch zu einer Berichtigung des ontologiſchen Beweiſes gemacht hatte, enthält ſchon die Unmöglichkeit dieſes Verſuchs.

4. Kritik der geſammten Ontologie.

Dieſer Geſichtspunkt hat eine große Tragweite und reicht weiter als das Gebiet der rationalen Theologie. Denn es wird im Allgemeinen erklärt: die Exiſtenz iſt in keinem Fall ein logiſches Merkmal, Exiſtenzialſätze ſind nie analytiſch, aus dem Begriff einer Sache kann niemals auf deren Exiſtenz geſchloſſen werden. Die Exiſtenz iſt ein Erfahrungsbegriff. Was alſo in der Erfahrung nicht exiſtirt, iſt offenbar ein bloßer Begriff, über deſſen Exiſtenz ſich im logiſchen Wege nichts ausmachen läßt. Gehört nicht alles Ueberſinnliche zu dieſen bloßen Begriffen? Wird man alſo nicht ſchließen müſſen, daß es überhaupt von der Exiſtenz überſinnlicher Weſen keine rationale Erkenntniß giebt? Wird man den Schluß gegen die Möglichkeit des ontologiſchen Beweiſes nicht ausdehnen müſſen gegen alle Ontologie, gegen alle Metaphyſik des Ueberſinnlichen? So weit trägt der Grundgedanke unſerer Abhandlung, eigentlich bis in den Mittelpunkt, aus dem die verneinende Logik der reinen Vernunft hervorgeht.

So weit folgt Kant ſeinem Grundgedanken in der Schrift

über den ontologiſchen Beweisgrund nicht. Er will die Ontologie und Metaphyſik als ſolche nicht ſtürzen, ſondern verbeſſern. Er begnügt ſich, ihren bisherigen Grundfehler enthüllt zu haben, der ſich ſeinem Dafürhalten nach berichtigen läßt. Dieſer Verbeſſerungsverſuch konnte natürlich den Anhängern der bisherigen Metaphyſik ebenſowenig als den Gegnern aller Ontologie und Verſtandesmetaphyſik gefallen. Die Literaturbriefe hatten den Grundgedanken der kantiſchen Schrift gar nicht begriffen; Hamann begriff dieſen Grundgedanken ſehr wohl, aber um ſo ungereimter erſchien ihm der kantiſche Verbeſſerungsverſuch, der ſelbſt den entdeckten Grundfehler von neuem machte.

Das Urtheil der Literaturbriefe über die kantiſche Schrift zeigt ſehr unbefangen, wie wenig der in der bisherigen Ontologie geſchulte Verſtand Kant's Widerſpruch zu faſſen vermochte. Kant hatte unter großem Nachdruck bewieſen, daß bei der offenbaren Verſchiedenartigkeit von Wirkung und Urſache ein analytiſcher Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als Urſache nicht möglich ſei. Nachdem der Recenſent gerühmt hat, daß Kant die nothwendigen und zufälligen Urſachen in der Natur ſcharfſinnig unterſchieden habe, wirft er folgende erſtaunliche Frage auf: „ſollte es aber nicht beſſer geweſen ſein, wenn Kant umgekehrt verfahren, und aus dieſem erwieſenen Unterſchiede der natürlichen Urſachen auf das Daſein und die Natur desjenigen Weſens analytiſch zurückgeſchloſſen hätte, welches den Grund Alles Nothwendigen ſowohl als Zufälligen in der Natur enthalten müſſe?“* Das heißt in der That nicht wiſſen, worum es ſich in der ganzen kantiſchen Unterſuchung handelt.

Bitterer und wahrſcheinlich mit beſſerem Grunde äußerte ſich Hamann. Die Schrift war ihm zuwider, ſie ging an der Glaubensphiloſophie, ohne dieſelbe zu bemerken, gerade da vorüber,

* Briefe die neueſte Lit. betr. Bd. XVIII. S. 102.

wo ſich dieſe am ſtärkſten fühlte. Woher wiſſen wir, daß überhaupt etwas außer uns exiſtirt? Durch keinerlei logiſche Demonſtration. Das ſagten die Glaubensphiloſophen gegen die Metaphyſiker. Dasſelbe ſagte auch Kant. Aber Kant machte die Exiſtenz zu einem Erfahrungsbegriff, Hamann zu einer Sache der Offenbarung. Und während Kant der Exiſtenz die logiſche Erkennbarkeit abſpricht, ſucht er ihre Nothwendigkeit auf logiſchem Wege zu beweiſen. Weymann wollte die kantiſche Schrift widerlegen und Hamann ſchrieb darüber an Lindner: „Kant hat Urſache, ſeinen Gegner zu fürchten, er verdient eine exemplariſche Ruthe.“ * Indeſſen erregte die Schrift ſo viel Aufſehen, daß ein Magiſter ſeine darauf bezüglichen Bemerkungen zum Gegenſtand einer öffentlich vertheidigten Diſſertation machte. **

IV. Annäherung an den Skepticismus.

Erwägen wir die Ergebniſſe der letzten Unterſuchungen, ſo leuchtet ein, daß Kant mit vollen Segeln ſich von der dogmatiſchen Metaphyſik entfernt und dem Skepticismus entgegengeht. In der erſten Schrift über die falſche Spitzfindigkeit der Syllogiſtik hat er bewieſen, daß alles logiſche Erkennen blos analytiſch ſei. In der folgenden über die negativen Größen hat er bewieſen, daß die Cauſalverknüpfung nicht identiſch, alſo logiſch nicht erkennbar iſt. In der dritten über den einzig möglichen Beweis-

* Hamann's Schriften (Ausgb. Roth) Theil III. Br. an Lindner (26. Juni 1763) S. 180.

** Observat. ad commentationem M. J. Kantii de uno possibili fundamento demonstrationis existentiae Dei etc. Tub. 1763. Vergl. Hamann an Lindner. Dec. 1764. Th. III. S. 317. Auch Andere, wie Töllner und Clemm, nahmen von der kantiſchen Schrift öffentlich Notiz. In Wien kam ſie in das Verzeichniß der verbotenen Bücher.

grund zeigt er, daß ſich die Exiſtenz der Dinge eben ſo wenig auf logiſchem Wege erkennen läßt. Wenn ſich der Cauſalzuſammenhang der Dinge unſerer logiſchen Verſtandeseinſicht verſchließt, ſo giebt es keine nothwendige Erkenntniß. Wenn die Exiſtenz der Dinge durch den bloßen Verſtand nicht eingeſehen werden kann, ſo giebt es keine objective Erkenntniß. Was alſo bleibt der logiſchen Erkenntniß, was bleibt der Metaphyſik übrig, wenn ſie weder nothwendig noch objectiv iſt? Es ſcheint, daß ihr nichts übrig bleibt, als Beides zu verneinen, d. h. der Skepticismus in reinſter Form, wie ihn Hume behauptet hatte.

Von der bisherigen Metaphyſik hatte ſich Kant mit jedem Schritte weiter entfernt. An vielen Stellen ſeiner früheren Schriften hatte er ſich über dieſe Wiſſenſchaft ſehr bedenklich geäußert, er hatte ſeit lange bemerkt, daß ſie mit der größten Vorſicht behandelt ſein wolle und von den dogmatiſchen Philoſophen mit der geringſten behandelt werde, daß auf dieſem Gebiete ſich weit mehr Anmaßung als Gründlichkeit finde. Seit lange war ſein Geiſt darauf bedacht, die Metaphyſik genau und gründlich zu unterſuchen. Mit ſeiner letzten Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund vom Daſein Gottes berührte er unmittelbar die Metaphyſik, er betrat ihren Schauplatz und ſtellte ſich dem höchſten Gegenſtande derſelben dicht gegenüber. „Um zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes zu gelangen," ſagt Kant in der Vorrede ſeiner Schrift, „muß man ſich auf den bodenloſen Abgrund der Metaphyſik wagen. Ein finſtrer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeſchifften Meere anfangen muß, welcher, ſobald er irgendwo Land betritt, ſeine Fahrt prüft und unterſucht, ob nicht etwa Seeſtröme ſeinen Lauf verwirrt haben, aller Behutſamkeit ungeachtet, die die Kunſt zu ſchiffen nur immer gebieten mag. Es giebt eine Zeit, wo man in einer Wiſſenſchaft, wie die

Metaphyſik iſt, ſich getraut, Alles zu erklären, und wiederum eine andere, wo man ſich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.“ *

Bis zum Skepticismus, der alle Metaphyſik aufgiebt, geht Kant noch nicht fort. Es läßt ſich vorausſehen, daß ihn der folgerichtige Gang ſeiner vom logiſchen Erkennen, der Cauſalität, der Exiſtenz gewonnenen Einſicht mitten in den Skepticismus hineintreibt, aber noch hält er ſich an die Möglichkeit der Metaphyſik. Er befindet ſich jetzt auf dem Uebergange von der dogmatiſchen zur ſkeptiſchen Richtung.

V. Reform der Metaphyſik.

Zunächſt verſucht er, die Metaphyſik zu verbeſſern. Seit der Unterſuchung über den ontologiſchen Beweis iſt dieſer Reformverſuch ſeine nächſte Aufgabe. Seine Kritik des ontologiſchen Beweiſes iſt zugleich eine Kritik der geſammten Ontologie. Was er gegen die bisherige rationale Theologie ausgemacht hat, gilt gegen die ganze bisherige Metaphyſik, zu der ſich die rationale Theologie verhält, wie der Theil zum Ganzen. Der Irrthum liegt nicht in dem beſondern Theile der Theologie, ſondern in der Ontologie als ſolcher. Seine Verbeſſerung bezüglich der rationalen Theologie ſtellt einen ähnlichen Verſuch in Betreff der ganzen Metaphyſik in Ausſicht.

Der Grundfehler, der ſich über alle Gebiete der Metaphyſik verbreitet, lag in jener irrthümlichen Vorausſetzung von der logiſchen Erkennbarkeit des Daſeins, lag in dem Wahn, die Exiſtenz könnte jemals ein logiſches Prädicat ſein. Sie iſt nicht Prädicat, ſondern **Subject** und nur Subject. Woher kam jene falſche Vorausſetzung? Weil man nicht genau unterſchieden hatte zwiſchen dem logiſchen und wirklichen Sein. Weil man

* Geſammtausgb. Bd. VI. S. 14.

den Begriff des Daſeins nicht genau unterſucht, ſondern ohne Weiteres definirt hatte. Hieraus erklären ſich die weiteren Irrthümer, vor Allem die falſche Methode der Metaphyſik. Sie verknüpft die Begriffe, ohne ſie unterſucht zu haben. Sie beginnt mit Definitionen *nicht* unterſuchter Begriffe, während ſie beginnen ſollte mit der Analyſe gegebener. Der richtige Weg der Metaphyſik wäre, nicht ſynthetiſch zu verfahren, ſondern analytiſch; hierin ſollte ſich ihre Denkweiſe von der mathematiſchen unterſcheiden. Die Mathematik darf mit Definitionen anfangen, die Metaphyſik ſollte mit ihnen aufhören.

Nun hat die bisherige Metaphyſik ihre Methode von der Mathematik entlehnt, ſie hat groß gethan mit ihren geometriſchen Demonſtrationen, mit Hilfe derſelben ſtolze Lehrgebäude aufgeführt aus Begriffen, die nicht erläutert, alſo im Grunde gleich unbekannten Größen waren. Wie hätte aus einer ſolchen Verfaſſung eine gründliche Erkenntniß hervorgehen ſollen? Wie wenig die mathematiſche Methode der richtige Weg ſei für die metaphyſiſche Erkenntniß, wußte Kant ſchon, als er ſeine Abhandlung über den ontologiſchen Beweis ſchrieb. Gleich in den erſten Worten der Schrift ſagt er: „man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daſeins den Anfang machen werde. Ich werde ſo verfahren als Einer, der die Definition *ſucht* und ſich zuvor von Demjenigen verſichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenſtande der Erklärung ſagen kann. Die Methodenſucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Straße ſicher fortſchreitet, auf dem ſchlüpfrigen Boden der Metaphyſik, hat eine ſolche Menge Fehltritte veranlaßt, die man beſtändig vor Augen ſieht, und doch iſt wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnt und behutſam zu ſein lernen werde.“ * Dieſe Worte enthalten ſchon

* Geſammtausgb. Bd. XI. I. Abth. 1. Betr. S. 20.

den Grundgedanken der nächsten Untersuchung, die nicht blos einen Theil der bisherigen Metaphysik, sondern diese selbst in's Auge faßt. Unter einem Gesichtspunkte, der für die ganze Metaphysik galt, hatte Kant soeben die rationale Theologie untersucht und verbessert. Dieselbe Kritik wollte jetzt umfassender geführt und vom Theil auf das Ganze übertragen werden. Die Gelegenheit dazu kam wie gerufen. Die Akademie der Wissenschaften zu Berlin hatte für das Jahr 1763 die Aufgabe gestellt: *ob die metaphysischen Wissenschaften überhaupt einer solchen Evidenz fähig seien als die mathematischen?* Das war Kant's Frage. Diese Aufgabe zu lösen, schrieb Mendelssohn seine Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, Kant seine Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.*

Entschiedener als je vorher tritt Kant jetzt auf gegen die Metaphysik des Zeitalters. Er ist bereits vollkommen überzeugt von der Untauglichkeit ihrer bisherigen Verfassung, von der Nothwendigkeit einer gründlichen Reform. Nur aus dieser sichersten Ueberzeugung erklärt sich bei dem bedächtigen und bescheidenen Mann die sehr bestimmte Erklärung von der Nichtigkeit der vorhandenen Ontologie. In der Vorrede seiner Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund heißt es: „die Demonstration vom Dasein Gottes ist noch *niemals* erfunden worden." Mit andern Worten: es giebt keine rationale Theologie. In der folgenden Schrift erweitert sich dieses Urtheil gegen die ganze bisherige Metaphysik: „die Metaphysik ist ohne Zweifel die

* Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (oder Abhandl. über die Evidenz in den metaphysischen Wissensch.). Bei dieser Gelegenheit erhielt Mendelssohn den ersten, Kant den zweiten Preis. Beider Abhandlungen erschienen zusammen im Jahr 1764. Vergl. Hamann's Schr. Th. III. S. 227.

erſte und ſchwierigſte unter allen menſchlichen Einſichten, aber es iſt noch niemals eine geſchrieben worden.“ *

1. Metaphyſik und Mathematik.

Den Ausgangspunkt der Unterſuchung bildet die Vergleichung der Philoſophie mit der Mathematik. Aus dem deutlich begriffenen Unterſchiede beider erhellt, daß die mathematiſche Methode niemals die philoſophiſche ſein kann. Die Methoden müſſen ſo verſchieden ſein als die Wiſſenſchaften ſelbſt. Wenn daher die Metaphyſik von Carteſius bis Wolf die mathematiſche Methode befolgt hat, ſo mußte ſie auf dieſem Wege ſich nothwendig verirren.

Mathematik und Philoſophie ſind ſo verſchieden als ihre Objecte. Gegenſtand der Philoſophie ſind die exiſtirenden Dinge. Ihr Gegenſtand alſo iſt gegeben, ihre wiſſenſchaftliche Aufgabe mithin beſteht darin, die gegebenen Begriffe deutlich zu erkennen. Dieſe Erkenntniß iſt nur möglich auf dem Wege der Zergliederung und Auflöſung der Begriffe in ihre Beſtandtheile. Es giebt für die Philoſophie kein anderes Verfahren als die Analyſis. Gegenſtand der Mathematik ſind die bloßen Größen. Dieſe ſind nicht gegeben, ſondern werden gemacht; ſie entſtehen durch Conſtruction, durch Zuſammenſetzung oder Syntheſe. Mit dem Gegenſtande zugleich entſteht ſein Begriff. Ein Dreieck begreifen heißt, dieſe Figur aus den erforderlichen Beſtandtheilen zuſammenſetzen, d. h. dieſelbe conſtruiren oder machen. So werden die Gegenſtände der Mathematik und deren Begriffe ſynthetiſch gebildet. Einen Begriff, den ich ſelbſt entſtehen laſſe oder willkürlich zuſammenſetze, kann ich auch ſogleich vollſtändig definiren. Denn definiren heißt, den Begriff durch ſeine Merkmale beſtimmen. Nun ſind in der Mathematik dieſe Merkmale oder Beſtandtheile früher gegeben als ihre Zuſammenſetzung, die aufgegeben iſt.

* Geſammtausgabe Bd. I. No. III. S. 74.

Gegeben ſind z. B. drei Seiten: daraus ſoll ein rechtwink
Dreieck conſtruirt werden. Oder gegeben iſt ein rechtwink
Dreieck: daraus entſteht der Kegel, indem das Dreieck ſich
eine ſeiner Katheten herumbewegt. Wir wiſſen, wie der K
entſteht, alſo wiſſen wir, worin er beſteht. Der Begriff en
mit dem Gegenſtande, die Definition entſteht mit dem Be
So gelangt die Mathematik durch Syntheſis zu allen
Definitionen, und ſie kann mit Definitionen ihren wiſſenſ
lichen Gang eröffnen.*

Ganz anders verhält ſich die Sache in der Philoſo
Hier ſind die Gegenſtände gegeben, die Begriffe ſind da,
als dunkle, die deutlich gemacht d. h. in ihre Beſtandtheile
gelöst werden ſollen. In der mathematiſchen Erkenntniß g
die Theilbegriffe dem Ganzen voraus, daher entſtehen die De
tionen ſynthetiſch, daher ſind ſie die erſten wiſſenſchaftl
Sätze. In der philoſophiſchen Erkenntniß dagegen ſollen
Theilbegriffe erſt entdeckt werden. Das Ganze iſt vorhanden
dunkle Vorſtellung. Daher müſſen hier die Definitionen a
lytiſch entſtehen, ſie bilden nicht die erſten, ſondern die le
Sätze der philoſophiſchen Wiſſenſchaft. „Es iſt das Geſchäft
Weltweisheit," ſagt Kant, „Begriffe, die als verworren geg
ſind, zu zergliedern, ausführlich und beſtimmt zu machen;
Geſchäft der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Gri
die klar und ſicher ſind, zu verknüpfen und zu vergleichen,
zu ſehen, was hieraus gefolgert werden könne." **

Dazu kommt, daß die Mathematik ihre Begriffe ſin
anſchaut in Figuren, während die Philoſophie die ihrigen
ausdrücken kann durch Worte. Worte ſind abſtracte Zei
Figuren dagegen ſind concrete. Jene machen den Begriff

* Geſ. Ausgb. Bd. I. No. III. Betr. 1. § 1. S. 66 flg.
** Ebendaſelbſt S. 68.

in ſeinen Theilen erkenntlich, ſie bezeichnen denſelben nur im Allgemeinen, ſie helfen daher nichts zu ſeiner Erklärung. Worterklärungen ſind nicht Sacherklärungen. Die erſten ſind, wie Kant ſagt, grammatiſche Definitionen, die letzten ſind philoſophiſche. Die grammatiſche Definition ſagt nur, welchen Begriff ich mit dieſem Worte verbinde; die philoſophiſche ſagt, welches Ding ich durch dieſen Begriff vorſtelle. Die Worterklärungen, womit die Philoſophen häufig ihre Lehren beginnen, erklären nichts in der Sache. Die Sacherklärungen können in den philoſophiſchen Wiſſenſchaften nicht das Erſte, ſondern nur, wenn es gut geht, das Letzte ſein.*

2. Die Schwierigkeit der Metaphyſik.

Wenn nun die Philoſophie die Erklärung der Dinge in allem Ernſte zu ihrer Aufgabe macht, wenn ſie keinen Begriff erklärt, ohne ihn gründlich zuvor unterſucht zu haben, wenn ſie mit einem Worte nicht ſynthetiſch, ſondern analytiſch verfährt, ſo leuchtet ein, wie ſchwierig und verwickelt die philoſophiſche Aufgabe iſt im Vergleich mit der mathematiſchen. In der Auflöſung eines durch Erfahrung gegebenen Begriffs finden ſich nothwendig Beſtandtheile, die auf Rechnung unſerer Vorſtellung kommen, und hier giebt es dunkle Wahrnehmungen, die ſich ſchlechterdings nicht weiter auflöſen und verdeutlichen laſſen. Solche dunkle Vorſtellungen ſind z. B. alle unſere Gefühle. Das Gefühl iſt ſchlechterdings unauflöslich. Unluſt, Begierde, Abſcheu u. ſ. f. laſſen ſich nicht definiren, ſie ſind und beſtimmen eine Menge von Merkmalen, die wir als Prädicate den Dingen zuſchreiben, wie z. B. die des Erhabenen, Schönen, Ekelhaften u. ſ. f. Alle dieſe nur gefühlten Vorſtellungen ſind unerklärlich; alle Sätze mithin, die ſolche Vorſtellungen ausſagen, unerweislich.

* Ebendaſelbſt. § 2. S. 68—70. Vgl. S. 67.

Und ſolche unauflösliche Begriffe, ſolche unerweisliche Sät werden ſich unzählige in der Philoſophie finden, während der in der Mathematik nur wenige ſind. Die zuſammengeſetzten Begrif der Mathematik ſind daher weit einfacher und leichter aufzulöſ als die philoſophiſchen Begriffe. So iſt z. B. die Trillion ei ſehr zuſammengeſetzter arithmetiſcher Begriff, die menſchliche Fre heit ein ſehr verwickelter Begriff der Philoſophie. Um wie vi leichter iſt die Trillion zu erklären und in ihre Elemente aufz löſen, als die Freiheit!*

In dieſem Punkte liegt die Schwierigkeit der Philoſophi im Vergleich mit der Mathematik. „Ich weiß," ſagt Kant, „da es Viele giebt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit de höheren Matheſis ſehr leicht finden. Allein dieſe nennen Alle Weltweisheit, was in den Büchern ſteht, die dieſen Titel führen Der Unterſchied zeigt ſich durch den Erfolg. Die philoſophiſche Erkenntniſſe haben mehrentheils das Schickſal der Meinunge und ſind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Daue verſpricht. Sie verſchwinden, aber die Mathematik bleibt. Di Metaphyſik iſt ohne Zweifel die ſchwerſte unter alle menſchlichen Einſichten, allein es iſt noch niemal eine geſchrieben worden."**

Die Aufgabe alſo der Philoſophie iſt allein durch Analyſi zu löſen. Wenn überhaupt metaphyſiſche Gewißheit möglich iſt ſo kann ſie auf dieſem Wege allein erreicht werden. Nur ſi laſſen ſich gegebene Begriffe verdeutlichen, verworrene Erkenntniſſ aufklären. Es iſt dieſelbe Methode, welche die engliſche Philoſophie auf die Naturerſcheinungen wollte angewandt wiſſen, die ein dringende Beobachtung, welche die Thatſachen in ihre einfachſte Factoren auflöst. „Die erſte Methode der Metaphyſik," urtheil

* Ebendaſelbſt § 3. S. 70—73. Vgl. § 4.

** Ebendaſ. S. 74.

Kant, „ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war.“ *

3. Die Induction als Methode der Metaphysik.

In seinen früheren Untersuchungen hatte Kant in den vorhandenen Streitfragen der Philosophie eine schiedsrichterliche Stellung ergriffen zwischen Cartesius und Leibnitz, Leibnitz und Newton, Wolf und Crusius, Crusius und Hume, mit einer sichtlichen Hinneigung zu den englischen Philosophen. Der größte, alle übrigen umfassende Gegensatz besteht zwischen der englischen Erfahrungsphilosophie und der deutschen Metaphysik. Jetzt steht dieser Gegensatz auf der Tagesordnung der kantischen Untersuchung. Es handelt sich diesem Gegensatz gegenüber um den Versuch einer Ausgleichung.

Der Versuch läuft darauf hinaus, die Methode der Metaphysik durch die Methode der Erfahrungsphilosophie zu berichtigen und eigentlich neu zu begründen, das heißt soviel als die Metaphysik in eine Erfahrungswissenschaft verwandeln, die sich zu den Begriffen ebenso verhält, als die wahre Physik zu den Dingen in der Natur. „Suchet,“ ruft Kant den Metaphysikern zu, „durch sichere innere Erfahrung, d. h. ein unmittelbar augenscheinliches Bewußtsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriff von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.“ **

In dieser Rücksicht dürfen wir die vorliegende Untersuchung als die Summe und den Ertrag aller früheren betrachten. Sie

* Ebendas. 2. Betrachtg. S. 77.

** Ebendas. S. 78.

ückt gleichſam die letzte, ſchon längſt im Keime vorbereitete
:ucht. Mit Vorliebe knüpft ſie an jene früheren Schriften an
nd läßt ſie an vielen Stellen wörtlich reden. Ueber die erſten Grundwahrheiten der Metaphyſik redet ſie mit der Habilitationsſchrift; den Begriff des Körpers analyſirt ſie beiſpielsweiſe nach dem Vorgange der phyſiſchen Monadologie; ſie wiederholt gelegentlich was in der „falſchen Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren“ gelehrt worden, daß ein Anderes ſei, die Dinge unterſcheiden, ein Anderes, den Unterſchied der Dinge erkennen; auch zu der jüngſten Schrift über den ontologiſchen Beweisgrund kehrt ſie zurück, um die Möglichkeit der natürlichen Theologie feſtzuſtellen.*

4. Natürliche Theologie und Moral. Die Gefühlstheorie der engliſchen Moraliſten.

Die Metaphyſik ſoll ihre Grundſätze nicht willkürlich machen, ſondern gleich den Erfahrungswiſſenſchaften entdecken. Dieſe Entdeckung geſchieht, indem ſie die Thatſachen, deren Begriffe gegeben ſind, in ihre unauflöslichen Elemente zergliedert. So gelangt ſie zu gewiſſen nicht weiter abzuleitenden Sätzen, die mit Sicherheit als materiale Grundſätze gelten dürfen. Auf einem ſolchen Wege, um die Anwendung zu machen, ſind die Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral zu ſuchen.

Die natürliche Theologie beruht auf dem Begriff Gottes als eines exiſtirenden Weſens. Ihre erſte Aufgabe iſt, durch Analyſe eines gegebenen Begriffs die Exiſtenz Gottes zu beweiſen. Es ſind damit von vornherein die kosmologiſchen Beweisarten ausgeſchloſſen, als unrichtige und unmögliche ſynthetiſche Schlußfolgerungen. Jetzt wiederholt ſich der Inhalt der vorhergehenden

* Vgl. Ebendaſ. 3. Betrachtg. § 3. S. 87 flgd. S. 78 flgd. S. 76. 4. Betr. S. 90 flgd.

Schrift. Es bleibt nur die ontologiſche Beweisart übrig, die zunächſt eine zweifache Form erlaubt. Entweder iſt der Begriff Gottes gegeben, worin die Exiſtenz als ein Merkmal unter andern entdeckt wird. Das iſt die gewöhnliche, aber unmögliche Form. Oder es iſt der Begriff eines exiſtirenden Weſens gegeben, worin ſich durch Zergliederung die Merkmale Gottes entdecken. Das iſt die einzig übrige und einzig mögliche Form des ontologiſchen Beweiſes. Es wird nicht von Gott bewieſen, daß er exiſtirt, ſondern von einer Exiſtenz, die außer Zweifel ſteht, daß ſie Gott iſt.

Auf einem ähnlichen analytiſchen Wege finden wir den erſten Grundſatz der Moral. Jede moraliſche Handlung iſt mit einem Zwecke verknüpft, ſie geſchieht in einer beſtimmten Abſicht. Entweder iſt dieſer Zweck Mittel zu irgend etwas Anderem, oder er iſt Endzweck. In beiden Fällen iſt die Handlung begründet (motivirt) und nothwendig; aber im erſten iſt ihre Nothwendigkeit bedingt, im zweiten unbedingt. Eine Handlung der erſten Art, die nur geſchieht, um etwas Anderes zu erreichen, iſt im beſten Fall richtig oder geſchickt, aber ſie iſt nicht gut. Die gute Handlung geſchieht um ihrer ſelbſt willen. Es iſt ſehr wichtig, im Begriff der moraliſchen Verbindlichkeit dieſe Unterſcheidung zu machen zwiſchen Mittel und Zweck, relativer und abſoluter Nothwendigkeit. Aber wodurch iſt eine Handlung gut? Worin beſteht das Kriterium des Guten? Wenn ſie uns gut erſcheint nicht in Rückſicht auf eine andere, ſondern an ſich ſelbſt. Mithin iſt gut eine Vorſtellung, die ſich in keine andere auflöſen läßt, alſo ſchlechterdings einfach iſt. Auf der einen Seite iſt das Gute kein Merkmal eines Dinges, ſondern unſere Vorſtellung; auf der andern Seite iſt dieſe Vorſtellung unauflöslich, nicht durch den Verſtand zu zergliedern, ſondern als Empfindung gegeben. Es giebt alſo ein moraliſches Gefühl, wodurch wir das Gute empfinden und unterſcheiden: dieſes Gefühl iſt der Grund alles

moraliſchen Handelns. Wenn ich von einer Handlung urtheile, ſie iſt gut, ſo urtheile ich durch das Gefühl, und ſo einfach dieſes mein Gefühl iſt, ſo unerweislich iſt jenes mein Urtheil. Ein ſolches unerweisliches Urtheil bildet den materialen Grundſatz der Sittenlehre. Die deutſche Metaphyſik iſt bis zu einem ſolchen materialen Grundſatz nicht gekommen. Mit ihrer Vollkommenheitstheorie bewegt ſie ſich in formalen Principien, aus denen keine weitere praktiſche Erkenntniß fließt.

Hier ſtellt ſich Kant offen auf die Seite der engliſchen Moralphiloſophie. Er macht gemeinſchaftliche Sache mit der Gefühlstheorie von Franz Hutcheſon, der nach Shaftesbury's Vorgang die baconiſch-locke'ſchen Grundſätze auf die Sittenlehre anwandte. Kant trifft mit den engliſchen Moraliſten zuſammen, ſowohl in der Abſicht, die Sittenlehre in eine Erfahrungswiſſenſchaft zu verwandeln, als auch darin, dieſe empiriſche Sittenlehre auf das moraliſche Gefühl als Princip zurückzuführen.*

VI. Das äſthetiſche und moraliſche Gefühl.

Das moraliſche Gefühl hängt nach der Theorie jener engliſchen Philoſophen auf das genaueſte mit dem äſthetiſchen zuſammen. Es verhält ſich zu dieſem wie die Art zur Gattung. Das moraliſche Gefühl iſt der Geſchmack für das Sittliche, für das richtige Handeln; Shaftesbury nannte es die Schönheit des Empfindens, die Harmonie in unſeren Neigungen, die richtige Proportion von Selbſtliebe und Wohlwollen. Wie die Tugend in der Schönheit des Handelns, ſo beſteht der Tugendſinn in dem moraliſchen Geſchmack, der urſprünglich der menſchlichen Natur inwohnt, und wie jeder andere Sinn fähig iſt, erzogen und ausgebildet zu werden. Die Sittlichkeit gilt auf dieſem Standpunkte als Kunſt, die Sittenlehre als eine Aeſthetik des menſchlichen

* Ebendaſ. 4. Betrachtg. § 2. S. 92 flgd. S. 95.

Handelns. Moral und Aesthetik durchdringen sich gegenseitig und haben eine gemeinschaftliche Wurzel. Das ästhetische Gefühl ist sittlich, sobald es die Schönheit und Würde der menschlichen Natur empfindet. In diesem Sinn schreibt Kant seine „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.“* Diese Schrift hat gar nichts gemein mit der wolfischen Schule und den Lehrsätzen der baumgarten'schen Aesthetik. Es sind Beobachtungen, aus der unmittelbaren Erfahrung geschöpft, lebensfrisch und mit Humor behandelt, leicht und anziehend geschrieben, oft etwas keck und unbekümmert hingeworfen. Man merkt es wohl, die Schrift ist nicht in der Studirstube Kant's, sondern in einer ganz freien idyllischen Muße entstanden. Auch das Vorbild der englischen Schriftsteller hat hier auf die Schreibart merklich eingewirkt. Tief geht die Untersuchung nicht. Die Empfindungen des Schönen und Erhabenen werden, namentlich sofern sie moralisch sind, betrachtet, auf eine leichte, spielende Weise classificirt, und besonders in den verschiedenen Formen dargestellt, die sie nach den Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur annehmen, nach den Unterschieden der Temperamente, Geschlechter, Nationalcharaktere.

Diese Beobachtungen sind natürlich weit entfernt, der Kritik der Urtheilskraft anders als blos der Zeit nach voranzugehen. Wenn man nur die Ueberschriften vergleicht, so könnte man auf den Einfall kommen, als ob hier schon der Ansatz gemacht wäre zu jener späteren wissenschaftlichen Begründung des Schönen im Geist der kritischen Philosophie. Allerdings wird in beiden Schriften von dem Gefühle des Schönen und Erhabenen gehandelt,

* Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Bd. VII No. II. Die Schrift ist nicht 1766, sondern 1764 erschienen; sie ist in diesem Jahre von Hamann in der Kgsb. Zeitung angezeigt worden.

aber unter ganz verſchiedenen Geſichtspunkten und nach ganz andern Richtungen. Das äſthetiſche Gefühl wird hier als eine empiriſche Thatſache beſchrieben, ſehr lebendig und zum Theil geiſtvoll, aber von einer tieferen Begründung iſt nicht die Rede. Und was vor Allem in die Augen ſpringt: das Sittliche und Aeſthetiſche fallen hier zuſammen, während die kritiſche Philoſophie auch in dieſem Punkte auf die ſorgfältigſte Scheidung bedacht war. Wollte etwa Kant ſeine ſpätere Sittenlehre auf das Gefühl gründen? Im Gegentheil verwarf er ſehr nachdrücklich eine ſolche Begründung. Hier aber urtheilt er: „die Grundſätze der Tugend ſind nicht ſpeculativiſche Regeln, ſondern das Bewußtſein eines Gefühls, das in jedem menſchlichen Buſen lebt. Ich glaube, ich faſſe Alles zuſammen, wenn ich ſage: es ſei das Gefühl von der Schönheit und Würde der menſchlichen Natur.“* Wo alſo iſt die Gemeinſchaft zwiſchen dieſen kleinen flüchtigen Studien aus der Aeſthetik nach engliſchem Muſter und der ſpäteren tiefgehenden Unterſuchung unter kritiſchem Geſichtspunkt?

VII. Deutſche Metaphyſik und engliſche Philoſophie.

Kant iſt im Begriff, die deutſche Philoſophie auf engliſchen Fuß zu bringen. Er hat der Metaphyſik die Aufgabe geſetzt, ſich durch die Methode der Erfahrungsphiloſophie zu reformiren und zu beaufſichtigen. Sie ſoll auf dieſem Wege ſelbſt in den Stand der erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaften eintreten. Es handelt ſich um die Vereinigung der deutſchen und engliſchen Philoſophie.

Dieſer Geſichtspunkt ſteht unſerem Kant ſo feſt, daß er ihn jetzt auch für ſeine Vorleſungen geltend macht. In dem Programm ſeiner Wintervorleſungen von 1765/66 erklärt er, daß die analytiſche oder inductive Methode ſeiner Anſicht nach auch die richtige Lehrart ſei, die er in ſeinem akademiſchen Unterricht

* Ebendaſ. Abſchn. II. S. 391.

anwenden werde.* Es sei die einzige Methode, den Verstand auszubilden. Der Zuhörer solle nicht Gedanken lernen, sondern denken; man solle ihn nicht tragen, sondern leiten, damit er selbst zu gehen geschickt werde. „Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand in ihm ausgebildet worden, und trägt erborgte Wissenschaft. Das ist die Ursache, weßwegen man nicht selten Gelehrte antrifft, die so wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt setzen als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.“** Aecht sokratisch sagt Kant, der studirende Jüngling solle nicht Philosophie, sondern philosophiren lernen. Die unterrichtende Methode sei forschend (zetetisch) und werde erst später behauptend (dogmatisch). Und ganz in Uebereinstimmung mit Locke's Grundsätzen hält Kant für die richtige Bildungsregel „zuvörderst den Verstand zu zeitigen und sein Wachsthum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt und auf Dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können.“ ***

Rücksichtlich der Moralphilosophie erklärt er hier, daß die Versuche von Shaftesbury, Hutcheson, Hume am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt seien. Er will diese Versuche ergänzen und gleichsam zwischen der deutschen und englischen Moralphilosophie, zwischen Baumgarten und Hutcheson eine vermittelnde Stellung einnehmen. Die Kenntniß der menschlichen Natur gilt ihm als die wahre Grundlage der Sittenlehre: Menschenkenntniß im Sinne der Welterfahrung

* Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterseméster 1765/1766. Bd. I. No. IV.

** Ebendas. S. 100.

*** Ebendas. S. 100.

und Philoſophie. „Indem ich in der Tugendlehre jederzeit d
jenige hiſtoriſch und philoſophiſch erwäge, was geſchieht,
ich anzeige, was geſchehen ſoll, ſo werde ich die Meth
deutlich machen, nach welcher man den Menſchen ſtudiren m
nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Geſtalt,
ihm ſein zufälliger Zuſtand eindrückt, entſtellt, und als ein ſolc
ſelbſt von Philoſophen faſt jederzeit verkannt worden, ſond
die Natur des Menſchen, die immer bleibt, und deren eig
thümliche Stellung in der Schöpfung: damit man wiſſe, wel
Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche
Stande der weiſen Einfalt angemeſſen ſei.“ *

* Ebendaſ. S. 106.

Sechstes Capitel.

Dritte Stufe: Kant unter dem Einfluß von Rouſſeau und Hume.

Von den dogmatiſchen Lehrgebäuden abgewendet, ſucht Kant im Wege der Erfahrung die Natur der Begriffe und Dinge zu ergründen. Mit der ſynthetiſchen Methode der Metaphyſik wird alles willkürliche Conſtruiren in der Philoſophie und damit alle dogmatiſche Syſtemmacherei verworfen. Die einzige wiſſenſchaftliche Methode der Unterſuchung iſt die Analyſis der Begriffe und Dinge. Die Philoſophie ſoll analyſirend zu Werke gehen: das heißt ſie ſoll ihre Gegenſtände zergliedern, die zufälligen Merkmale (durch Vergleichung) von den weſentlichen, die abgeleiteten von den urſprünglichen unterſcheiden. So allein läßt ſich das Object rein darſtellen in ſeiner urſprünglichen Verfaſſung. Auf die Erkenntniß der urſprünglichen Natur, der Elemente in den Dingen und Begriffen, ſoll die Philoſophie vor Allem ihre Aufmerkſamkeit richten. Ihr nächſtes und wichtigſtes Object iſt der Menſch. Handelt es ſich um eine Erkenntniß des Menſchen, ſo beſteht die Aufgabe darin, daß die menſchliche Natur in ihrer Reinheit und Urſprünglichkeit, nach Abzug aller zufälligen Merkmale und Eigenſchaften, dargethan werde. Unter die urſprünglichen und weſentlichen Eigenthümlich-

keiten der menſchlichen Natur gehört jenes moraliſche Gefühl, aus dem ſich, wie aus einem naturgemäßen Inſtinct, die menſchliche Schönheit und Tugend entwickelt. Der Menſch iſt von Natur ein moraliſches Weſen. Die wahre Erziehung ſoll dieſe moraliſche Naturanlage entwickeln, ſie ſoll den Menſchen naturgemäß bilden.

I. Rouſſeau. Das naturgemäße Geiſtesleben.

Hier trifft Kant mit J. J. Rouſſeau zuſammen, der eben damals die Welt mit ſeiner neuen Erziehungstheorie erfüllte. Rouſſeau, indem er den ſittlichen Inſtinct der menſchlichen Natur hervorhob, hielt es mit den engliſchen Moraliſten gegen Hobbes und deſſen rein mechaniſche Naturlehre des Menſchen. Sein „Emil“ war 1762 erſchienen. Die Schrift machte auf Kant den tiefſten Eindruck. Er war von dieſer Lectüre ſo gefeſſelt, daß er ganz darin aufging, ſogar, was bei ihm viel heißen will, ſeine gewöhnliche Tagesordnung darüber vergaß. Rouſſeau's Bild war der einzige Schmuck ſeines Studirzimmers. Auch in den Vorleſungen dieſer Zeit kam er oft mit Vorliebe auf Rouſſeau, beſonders deſſen „Emil“ zu reden. Rouſſeau's Grundgedanke von der urſprünglichen Menſchennatur im Gegenſatz zu dem, was der Lauf der Dinge und die Weltbildung aus dem Menſchen gemacht hat, hatte für Kant die ſtärkſte Anziehungskraft. Auch lag in der That ein Berührungspunkt Beider in der Abſicht, den Menſchen aus ſeinen urſprünglichen Bedingungen zu erklären und gleichſam wiederherzuſtellen. Im Wege nüchterner und ſtrenger Unterſuchung näherte ſich Kant dem Gedanken der ächten und naturgemäßen Menſchheit, den Rouſſeau ſtürmiſch ergriffen, und leidenſchaftlich mit der Gewalt ſeiner außerordentlichen redneriſchen Begabung vertheidigte. Eine gewiſſe Bewunderung und Anhänglichkeit für Rouſſeau iſt unſerm Philoſophen ſtets geblieben, ſelbſt bei ſeiner ſpäteren, von Rouſſeau

nicht mehr berührten Denkweiſe. Bei aller Verſchiedenheit der Gemüthsart, die jede Vergleichung der beiden Charaktere ausſchließt, war Kant auch perſönlich für Rouſſeau eingenommen. Er liebte in ihm den Enthuſiaſten und ſtimmte denen nicht bei, die ihn als Schwärmer behandelten.

Dieſe rouſſeaufreundliche Stimmung Kant's und ſein lebhaftes Intereſſe für das Urmenſchliche gaben ſich bei einer merkwürdigen Gelegenheit öffentlich kund. Im Jahr 1764 erſchien in Königsberg die abenteuerliche Figur eines Waldmenſchen im Nomadenaufzuge, der in Begleitung eines achtjährigen Knaben eine Heerde Kühe, Schaafe, Ziegen umherführte und mit der Bibel in der Hand den Leuten, die in Menge herbeiliefen, Prophezeiungen machte. Im Munde des Volks hieß er der Ziegenprophet. Hamann nannte ihn einen neuen Diogenes, ein Schauſtück der menſchlichen Natur. Es war ein ſeltenes Exemplar mitten in der Geſellſchaft des achtzehnten Jahrhunderts, anziehend genug für die damalige, von Rouſſeau's Ideen angeregte und erfüllte Einbildungskraft. Auch Kant ließ ſich öffentlich über dieſe auffallende Erſcheinung vernehmen.* Vor Allem intereſſirte ihn „der kleine Wilde, der in Wäldern aufgewachſen, allen Beſchwerlichkeiten der Witterung mit Fröhlichkeit Trotz zu bieten gelernt hat, in ſeinem Geſicht keine gemeine Freimüthigkeit zeigt und von der blöden Verlegenheit nichts an ſich hat, die eine Wirkung der Knechtſchaft oder der erzwungenen Achtſamkeiten in der feinen Erziehung wird, und, kurz zu ſagen, ein vollkommenes Kind in demjenigen Verſtande zu ſein ſcheint, wie es ein Experimentalmoraliſt wünſchen kann, der ſo billig wäre, nicht eher die Sätze des Herrn Rouſſeau den ſchönen Hirn-

* Raiſonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki. Kgsb. gel. u. polit. Zeitung. 1764. Geſammtausgb. Bd. X. No. I.

gespinnsten beizuzählen, als bis er sie geprüft hätte." So ergreift Kant die Gelegenheit, den Genfer Philosophen öffentlich zu vertheidigen und zu erklären, daß er dessen Ansichten über die Natur und Erziehung des Menschen keineswegs für Schwärmereien halte.

II. Das naturwidrige Geistesleben. Geisteskrankheit.

Den Naturmenschen findet Kant in dem Fall, den er vor sich hat, nur in dem Kinde, das er gleichsam als Probestück einer rousseau'schen Erziehungsweise übergeben möchte. In dem Vater des Kindes, dem abenteuerlichen Ziegenpropheten, sieht er nichts als einen verrückten Kopf, der ihm Gelegenheit giebt, seinen „Versuch über die Krankheiten des Kopfs" zu schreiben, einen seiner launigsten und lebendigsten Aufsätze.* Es ist ein Versuch, die Geisteskrankheiten in ihren verschiedenen Abstufungen zu classificiren, auf richtige Begriffe zu bringen und wenigstens im Allgemeinen zu erklären. Eigentlich will dieser Versuch nichts sein als „eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfs," mehr eine Benennung als eine Erklärung der hierhergehörigen Fälle. Doch unterläßt er nicht, auch über den wirklichen Grund der Geisteskrankheiten seine bestimmte Meinung zu sagen.

Kant hatte, als er die Metaphysik zu verlassen suchte, in das erfahrungsmäßige Denken gleichsam die richtige Diät gesetzt, bei der die Wissenschaft gesund bleibt und zunimmt. Ganz in diesem Sinne bestimmt er hier die Geistesgesundheit überhaupt. Der Kopf ist in richtigem Zustande, er sitzt so zu sagen auf dem rechten Fleck, wenn die Functionen der Erfahrung ihren normalen Verlauf haben. Der Geist ist gesund, wenn er erfahrungsmäßig empfindet, urtheilt, schließt; er ist krank, wenn

* Versuch über die Krankheiten des Kopfs. 1764. Bd. X. No. II. Vergl. Borowski über Kant. S. 210.

dieſe Functionen nicht richtig von Statten gehen, wenn die Erfahrung an einer Stelle aus ihrem richtigen Geleiſe gerückt wird und nicht mehr in Fluß kommt. An dieſer Stelle iſt unſer Erkenntniß- oder Geiſtesvermögen verkehrt und der Geiſt ſelbſt in krankhafter Weiſe geſtört. Nach dieſem Kriterium laſſen ſich die Geiſtesſtörungen unterſcheiden. Wenn wir verkehrt empfinden, ſo iſt der Geiſt verrückt; wenn wir verkehrt urtheilen und ſich der Irrthum unauflöslich feſtſetzt, ſo erzeugt ſich der Wahnſinn; wenn wir verkehrt ſchließen, d. h. auf Unmöglichkeiten ſpeculiren, ſo beſteht darin der Wahnwitz. In allen Fällen alſo iſt der feſtgerannte Widerſpruch gegen die Erfahrung, das naturwidrige Empfinden und Denken das Kriterium der Geiſteskrankheit, deren mildere Grade von der Dummheit bis zur Narrheit, deren ſtärkere vom Blödſinn bis zur Tollheit fortgehen.

Wir empfinden verkehrt, wenn wir Dinge, die in der That nicht ſind, wahrnehmen, alſo imaginäre Empfindungen haben, wie im Traum: wenn wir wachend träumen. „Der Verrückte iſt ein Träumer im Wachen.“ Die verrückten Empfindungen ſind rein chimäriſch. Ein milder Grad ſolcher Verkehrtheit ſind die übertriebenen Empfindungen; ſie ſind zum Theil chimäriſch, ſie ſind nicht verrückt, aber können es werden. Im Wachſen begriffen, erſcheinen ſie als angehende Verrücktheit. Solche Verkehrung wirklicher Empfindungen durch Uebertreibung macht den Phantaſten. Phantaſtiſche Gemüthsbeſchaffenheiten ſind z. B. die Hypochondrie, die Schwermuth, die Liebe, wenn ſie in Entzückungen geräth. Kant iſt nicht weit entfernt, die Verliebtheit, namentlich die ſentimentale, für einen gelinden Grad von Geiſteskrankheit zu erklären.

Doch muß man ſich hüten, auch die großen moraliſchen Empfindungen für übertriebene und verkehrte zu halten. Man muß unterſcheiden zwiſchen Enthuſiasmus und Phantaſterei. Dem gemeinen Verſtande erſcheint der Enthuſiaſt leicht als Schwärmer; denn die niedere und ſelbſtſüchtige Empfindung iſt unfähig,

die erhabene und tugendhafte zu theilen, und ebendeßhalb fähig, ſie zu begreifen. Dem Egoiſten gilt die Tugend Schwärmerei. „Ich ſtelle den Ariſtides unter Wucherer, Epiktet unter Hofleute, und Johann Jakob Rouſſeau u die Doctoren der Sorbonne. Mich däucht, ich höre ein la Hohngelächter und hundert Stimmen rufen: welche Phantaſ Dieſer zweideutige Anſchein von Phantaſterei in an ſich g moraliſchen Empfindungen iſt der Enthuſiasmus, und iſt niemals ohne denſelben in der Welt etwas Gro geſchehen.“*

Dieſer Ausſpruch iſt durchaus bezeichnend für Kant's ei Empfindungsweiſe. Ein Mann des nüchternen und ſchärf Verſtandes, unerbittlich und ſatyriſch geſtimmt gegen jede Ph taſterei, war Kant durch ſein ganzes Leben ein Enthuſiaſt dem von ihm bezeichneten Sinne. Er ſympathiſirt mit je großen Aufſchwunge der Menſchheit. Nie war er beredter, in der Theilnahme und Vertheidigung ſolcher Begebenhei Dieſer moraliſche Enthuſiasmus iſt ein Charakterzug ſeines müths und ſeiner Philoſophie. Darum gab es viele, we die kantiſche Philoſophie für Myſtik und Schwärmerei hiel Vergleichen wir hier einen Augenblick Kant mit Hegel. G dieſelben Worte brauchen Beide, der eine vom Enthuſiasmus, andere von der Leidenſchaft: daß ohne ſie niemals in der W etwas Großes geſchehen ſei. Hegel wollte mit ſeinem Ausſp die heroiſchen Charaktere in der Weltgeſchichte rechtfertigen g den ſchulmeiſterlichen Tadel der Moraliſten; die perſönli Leidenſchaften wirken mit in den großen Begebenheiten der W nicht als die unvermeidlichen Uebel der menſchlichen Schwä ſondern als die Hebel der Kraft, ohne welche die Sache, um es ſich handelt, nicht durchbricht. Das iſt Hegel's richtiger Geda

* Ebendaſ. S. 16.

übereinſtimmend ſowohl mit ſeiner pſychologiſchen als geſchichtlichen Betrachtungsweiſe. Dieſe beiden ſcheinbar gleichen Ausſprüche geben, richtig verſtanden, eine Einſicht in die innerſte Verſchiedenheit beider Philoſophen. Ihre Ausſprüche ſind einander entgegengeſetzt. Der kantiſche bejaht jene moraliſche Schätzung der Charaktere und Handlungen, die Hegel als einen geſchichtswidrigen und menſchenunkundigen Maßſtab verwirft. Im Sinne Kant's iſt der Enthuſiasmus jenes geläuterte moraliſche Gefühl, in dem nichts zurückbleibt von den derben Regungen der menſchlichen Natur. Gerade deßhalb iſt Kant ſo übelgeſtimmt gegen die Helden des Alterthums, weil dieſe ihrer Leidenſchaften ſich ſo wenig entäußern. Ariſtides und Epiktet ſind ſeine Leute, nicht Herkules und Alexander. „Ein Mädchen nöthigt den furchtbaren Alcides den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger ſchicken durch ihr läppiſches Lob den Alexander an's Ende der Welt.“ * Es iſt beſonders Alexander, den Kant von oben herunter anſieht, und den Hegel vertheidigt gegen die moraliſirenden Schulmeiſter, die freilich nicht ſo ehrgeizig und ſtürmiſch ſind wie der Held von Macedonien, aber auch Aſien nicht erobern.

Doch um unſer Thema wiederaufzunehmen, ſo iſt der Enthuſiasmus eine moraliſche Empfindungsweiſe, die mit der innern Erfahrung nicht ſtreitet. Dagegen iſt die Schwärmerei verkehrt und im höchſten Grade, wenn ihre vermeintlichen Wahrnehmungen ſogar mit der Möglichkeit der Erfahrung im Widerſpruch ſtehen. Das iſt der Fall bei den Fanatikern und Viſionären, die ſich göttlicher Erleuchtungen und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels rühmen. Als Beiſpiele ſolcher Fanatiker nennt Kant Mahomet und Johann von Leyden. Wenn dieſe Leute ſich wirklich einbilden, Günſtlinge des Himmels zu ſein, ſo ſind ſie geiſteskrank; wenn ſie Gläubige machen, ſo wird

* Ebendaſ. S. 10.

die Geisteskrankheit ansteckend; so erscheinen in den Augen Kant's der Muhamedanismus und das Reich der Wiedertäufer zu Münster als epidemisch gewordene Kopfkrankheiten.

Den ersten Grund solcher Störungen sucht Kant in einem körperlichen Leiden. Von hier müsse daher auch die Heilung ausgehen. Es ist nicht wahr, daß die Menschen aus Hochmuth verrückt werden, sondern sie werden hochmüthig, weil ihr Kopf nicht ganz in richtigem Zustande ist, weil hier eine Störung in Folge eines körperlichen Leidens stattfindet, das seinen Hauptsitz wahrscheinlich mehr in den Verdauungsorganen als im Gehirn hat. Es wäre gut, auch die milderen Grade der menschlichen Geistesgebrechen unter diesem ärztlichen Gesichtspunkt zu beurtheilen und zu behandeln. Mit launigem Ernst rechnet Kant auch die gelehrte Zanksucht und besonders die schlechte Poeterei, bekanntlich ein sehr verbreitetes Leiden, unter die Kopfkrankheiten, die vielleicht durch starke kathartische Mittel geheilt werden könnten. „Da nach Swift ein schlechtes Gedicht blos eine Reinigung des Gehirns ist, wodurch viele schädliche Feuchtigkeiten zur Erleichterung des kranken Poeten abgezogen werden, warum sollte eine elende grüblerische Schrift nicht auch dergleichen sein? In diesem Falle aber wäre es rathsam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführt würde, ohne das gemeine Wesen dadurch zu beunruhigen." Wollte man diesen kantischen Vorschlag befolgen, so würden unsere Buchhändler bei weitem weniger, die Aerzte aber um so vielmehr zu thun haben.

III. Die Geisterseherei.

Um die Krankheiten des Kopfs an einem gegebenen Fall zu beobachten, dazu war der Ziegenprophet aus dem Wald Alexen im Grunde ein dürftiges und wenig hervorragendes Exemplar. Hamann und Kant haben durch ihre Beschreibu

das Andenken des Mannes, das ſonſt ſchnell erloſchen wäre, aufbewahrt. Indeſſen hatte Kant bei dieſer Gelegenheit eine Studie gemacht, die er bald in weit größerem Maßſtabe verwerthen ſollte. Die damalige Welt war reich an ſolchen wunderbaren Erſcheinungen, die nach Kant's Dafürhalten als ſo viele Beiſpiele einer Art von Geiſtesverkehrtheit gelten mußten. Material genug war vorhanden, um den Verſuch über die Krankheiten des Kopfs an ſehr hervorragenden Beiſpielen zu bewähren. Freilich gehörte dazu die Kühnheit, dem öffentlichen und faſt epidemiſchen Aberglauben Trotz zu bieten, der ſolche Wundererſcheinungen ſehr bereitwillig mit einem religiöſen Heiligenſcheine umgab. Hatte Kant recht, ſo wurden dieſe neuen Heiligen nicht bloß ihres Nimbus entkleidet, ſondern aus Günſtlingen des Himmels in Candidaten der Kranken-, wenn nicht gar der Zuchthäuſer verwandelt.

1. Swedenborg.

Unter dergleichen magiſchen Erſcheinungen erlebte die Welt gerade in dem damaligen Zeitpunkte die merkwürdigſte von Allen. Mitten in dem gebildeten Europa, aus dem Verkehre des gewöhnlichen Geſchäftslebens war plötzlich ein Wundermann aufgetaucht, der mit ſeinen Geſichten und Prophezeihungen die ganze Welt in Erſtaunen ſetzte, die Leichtgläubigen hinriß, die Zweifler verſtummen machte, und ſelbſt die Spötter zwang, mit Zurückhaltung oder gar mit Beifall von ihm zu reden. Dieſer Mann war Emanuel Swedenborg. Man erzählte von ihm eine Menge von Zeichen und Wunder der erſtaunlichſten Art. Und einige davon ſchienen durch glaubwürdige Zeugen und Berichte ſo ausgemacht zu ſein, daß ſelbſt die ſkeptiſchen Leute anſtehen mußten, ſie für bloße Mährchen zu halten. Der Ruf ſeiner Thaten ging von Mund zu Mund. Es ſchien als ob er die gewöhnlichen Schranken des menſchlichen Geiſtes abgeſtreift hätte,

als wären ihm gegenüber Raum und Zeit machtlos geworden. Kraft eines innern, wie es ſchien, untrüglichen Geſichtes ſchaute er in die räumliche ſowohl als zeitliche Ferne. Er war ein Viſionär und Prophet, wie die Welt ſolche ſeit den Zeiten bibliſchen Andenkens nicht mehr geſehen hatte: mit einem Worte ein Seher, der nur von oben her erleuchtet ſein konnte und alſo von Gott in ähnlicher Weiſe begnadigt ſchien, als die Propheten des alten und neuen Bundes. Selbſt die jenſeitige Welt, das Reich der abgeſchiedenen Geiſter, ſollte ſich dieſem großen Viſionär aufgethan haben. Er konnte die Todten beſchwören, verkehrte mit den Seelen der Abgeſchiedenen wie mit Seinesgleichen, ſie kamen, wenn er ſie rief, antworteten, wenn er ſie fragte, erzählten ihm Dinge, die nur ſie allein wiſſen konnten, und der Erfolg bewies, daß Swedenborg die beſten Nachrichten unmittelbar aus dem Jenſeits bezog. Durch ſeine gefällige Vermittlung konnten die Lebenden ohne Weiteres mit den Seelen im Jenſeits verkehren. Selbſt um einer geringfügigen häuslichen Kleinigkeit willen mußten die Todten herbei und auf Swedenborg's Wink Rede und Antwort ſtehen. Es konnte der Fall ſein, daß der Mann eine Rechnung bezahlt, aber die Quittung verlegt hatte, er war geſtorben, und die Frau mußte die Rechnung zum zweitenmale bezahlen, wenn ſich nicht Swedenborg dienſtbar gezeigt hätte. Es iſt keine Dichtung, die wir erzählen, ſondern eine Begebenheit, die ſich wirklich ſollte zugetragen haben. Madame Marteville war die Wittwe des holländiſchen Geſandten in Stockholm; ihr Mann ſtarb im April 1760, und bald nach ſeinem Tode kam der Goldſchmied Kroon und verlangte Bezahlung für eine von ihm gelieferte Arbeit. Die Frau war feſt überzeugt, daß die Rechnung bezahlt ſei, doch wollte ſich die Quittung nirgends finden. Da half Swedenborg, er citirte den Verſtorbenen, erkundigte ſich nach der Sache und erfuhr von dem Manne, daß er die Rechnung ſieben Monate vor ſeinem Tode bezahlt und die

Quittung in dem Schranke eines der oberen Zimmer aufgehoben habe. Alles war auf's genaueſte angegeben, und Swedenborg theilte es gelegentlich der Frau mit, als ob es die gewöhnlichſte Sache der Welt wäre. Der Erfolg beſtätigte Alles vollkommen.

Dieſer Verkehr mit dem Jenſeits, dieſe unfehlbare Einwirkung auf die Seelen der Verſtorbenen erhob den Wundermann zu einem faſt göttlichen Anſehen. Man konnte ihn nur mit den heiligſten Perſonen vergleichen. Daß eine verlorene Quittung wiedergefunden wurde, eine Goldſchmiedsrechnung nicht zweimal bezahlt zu werden brauchte, war ſchon an ſich ein nicht verächtliches Verdienſt des Nekromanten. Aber was folgte nicht Alles aus dieſer wiedergefundenen Quittung? Eine greifbare Thatſache hatte hier bewieſen, was die Demonſtrationen der ſpeculativſten Köpfe niemals ſicher genug hatten beweiſen können: die perſönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode und zugleich die genau beſtimmte Art und Weiſe derſelben. Man war jetzt gewiß, daß die abgeſchiedene Seele Erinnerungsvermögen hat, daß ſie ihr dieſſeitiges Leben nicht vergißt, daß ſie ſich ſogar noch an ihre Rechnungen erinnert. Man widmete dem Nekromanten eine religiöſe Verehrung, die ſich mit der Zeit ſectenmäßig ausgebildet und bis auf unſere Tage erſtreckt hat. Die Swedenborgianer berufen ſich darauf, daß dem Glauben an die Unſterblichkeit der Seele kein religiöſes Dogma, kein philoſophiſcher Beweis einen ſolchen Credit und eine ſolche Bündigkeit geben könne, als die Thaten ihres Meiſters.

Noch eine andere Begebenheit, die durch ihre Beglaubigung wichtiger als die erſte erſcheint, zeugt für Swedenborg's nekromantiſche Kunſt. Die Königin von Schweden hat die Geſchichte mit der Quittung gehört. So wenig ſie an die Möglichkeit der Sache glaubt, läßt ſie Swedenborg kommen und giebt ihm einen geheimen Auftrag, der in ſeine Geiſtergemeinſchaft einſchlägt.

Es iſt eine Frage, die ſchlechterdings von keinem Lebenden, die Königin ausgenommen, beantwortet werden kann. Nach einigen Tagen beantwortet ſie Swedenborg, und zum größten Erſtaunen der ungläubigen Königin vollkommen richtig. Sie ſelbſt hat die Sache einigen Gelehrten erzählt. Der mecklenburgiſche Geſandte in Stockholm hat ſie miterlebt und dem öſterreichiſchen Geſandten in Kopenhagen zum öffentlichen Gebrauche ſchriftlich mitgetheilt. Der Zeitpunkt der Begebenheit iſt das Jahr 1761.

Für Swedenborg ſelbſt ſchien ſein Verkehr mit den Geiſtern gar nichts außergewöhnliches zu ſein. Niemand war in ſeinem eigenen Hauſe bekannter und beſſer orientirt als Swedenborg in den Einrichtungen und Lokalitäten des Jenſeits. Mit ſeinen ganz umſtändlichen Beſchreibungen der „coelestia arcana“ füllte er dicke Bände. Solche Erzählungen aus dem Jenſeits waren für ihn, was für den gewöhnlichen Touriſten deſſen Reiſebeſchreibungen ſind. Zu dieſem übernatürlichen Privilegium, das ihn mit der Geiſterwelt in einen ſchlechterdings einzigen Verkehr ſetzte, kam noch die ſogenannte Gabe des zweiten Geſichts, wodurch er entfernte Begebenheiten der wirklichen Welt wahrnahm. Als Viſion erſchien ihm, was ſich in weiter Ferne zutrug, ſo genau und umſtändlich, als ob er der nächſte Augenzeuge der Sache geweſen. Solche Viſionen ſind möglich und keineswegs Wundergeſichte. Man erzählt, daß Swedenborg in Gothenburg jene Feuersbrunſt geſehen habe, die in derſelben Zeit, es war am 19. Juli 1759, den Südermalm von Stockholm in Aſche legte. Er ſagte genau, wann das Feuer ausgebrochen, wie es verlaufen, wo es gehemmt worden, und machte alle dieſe Angaben in der Geſellſchaft, in der er ſich zufällig befand. Nach zwei Tagen traf von Stockholm die Nachricht der Feuersbrunſt ein, die mit Swedenborg's Ausſagen vollkommen übereinſtimmte.

2. Die Geiſterſeherei in der Philoſophie.

Während ſich nun der Ruf dieſes großen Viſionärs über die Welt verbreitet, macht Kant ſeine Studien über die Krankheiten des Kopfs und findet, daß die Viſionäre einen der erſten Plätze verdienen unter den verrückten Köpfen. Ohne Zweifel war Swedenborg der vornehmſte Fall, eine (mit Bacon zu reden) prärogative Inſtanz, zur Widerlegung oder Bekräftigung der kantiſchen Theorie. Entgehen konnte ſie Kant nicht, dieſe aller Welt bekannte Erſcheinung aus dem Gebiete der geiſtigen Magie. Nachdem er an dem ärmlichen unbekannten Ziegenpropheten ſeine Theorie über die Kopfkrankheiten aufgeſtellt hatte, mußte er ſie an Swedenborg bewähren. Er hatte ſich über die Sache geäußert: ſollte er Anſtand nehmen, über die Perſon zu urtheilen, die mit dem größten Erfolge eben dieſe Sache vor den Augen der Welt vertrat? Man kann ſich vorſtellen, daß Kant von vielen Seiten um ſeine Meinung über Swedenborg beſtürmt wurde, er ſelbſt ſpricht in einem Briefe an Mendelsſohn von ſolchen an ihn ergangenen Fragen, die er am beſten durch eine öffentliche Erklärung beantworten konnte.

Dazu kam noch eine höhere philoſophiſche Abſicht, die ihn aufforderte, über Swedenborg zu ſchreiben. Er entdeckte nämlich zwiſchen dem Viſionär und den Metaphyſikern ſeines Zeitalters eine ſehr überraſchende Parallele, und gerade jetzt konnte ihm nichts gelegener kommen, als dieſe Vergleichung auszuführen. Swedenborg und die Metaphyſik waren, um mit dem Sprüchwort zu reden, für Kant die beiden Fliegen, die er mit einer Klappe ſchlagen konnte. Er ſchlug lachend zu. Die Vergleichung ſelbſt war ſchon in ihrer Anlage humoriſtiſch, ſie ſtimmte unſern Philoſophen ſo heiter, daß er ſie in der beſten Laune verfolgte und mit einer behaglichen Schonungsloſigkeit nach beiden Seiten ausführte. Beide, der Prophet und die Metaphyſiker, waren

ihm so durchsichtig, im Bewußtsein seiner überlegenen Klarheit fühlte er sich so sehr zum Scherz aufgelegt, daß er im Ernst mit Beiden spielte und mit voltaire'schem Witz eine Satyre aufführte, die in ihrer engsten Absicht sein Absagebrief an die dogmatische Philosophie war. Der Visionär sollte unbarmherzig jener Kategorie verfallen, die Kant für Seinesgleichen in Bereitschaft hatte. Die Metaphysiker sollten das Schicksal Swedenborg's theilen. In diesem Sinne veröffentlichte Kant zwei Jahre nach seinem Versuche über die Krankheiten des Kopfs die „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik." *

3. Zeitpunkt der Schriften über Swedenborg.

Natürlich bildet hier den hauptsächlichen Gegenstand unserer Aufmerksamkeit Kant's Verhalten zur Metaphysik. Doch müssen wir zuvor sein Verhalten zu Swedenborg näher in's Auge fassen, denn es kommt hier ein Punkt in Frage, der uns nöthigt, die Meinungsäußerungen unseres Philosophen über Swedenborg historisch festzustellen. Wir begegnen hier einer schlimmen Verwirrung, die blinder Eifer angerichtet hat und die unbegreiflicher Weise Theilnehmer gefunden.

Als Kant die Träume eines Geistersehers dem Philosophen Mendelssohn zuschickte, nannte er sie in dem Begleitungsbrief „eine gleichsam abgedrungene Schrift." ** In dem nächstfolgenden Briefe erklärt sich dieser Ausdruck. „Da ich einmal," schreibt Kant am 8. April 1766 an Mendelssohn, „durch die vorwitzige Erkundigung nach den Visionen des Swedenborg sowohl bei

* Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (anonym). Kgsb. 1766.

** Brief an Mendelssohn 7. Febr. 1766. Kant's Sämmtl. Werke. Ausgb. Rosenkranz. Bd. XI. Abth. I. S. 6.

Perſonen, die ihn Gelegenheit hatten ſelbſt zu kennen, als auch vermittelſt einer Correſpondenz und zuletzt durch Herbeiſchaffung ſeiner Werke viel hatte zu reden gegeben, ſo ſah ich wohl, daß ich nicht eher von der unabläßlichen Nachfrage würde Ruhe haben, als bis ich mich der bei mir vermutheten Kenntniß aller dieſer Anekdoten entledigt hätte." Es iſt alſo ganz gewiß, daß Kant, bevor er ſeine Satyre ſchrieb, über Swedenborg vielfältig correſpondirt hat, theils um ſelbſt Erkundigungen einzuziehen, theils die Nachfragen Anderer zu beantworten. Um ein für allemal mit der Sache aufzuräumen und eine ihm läſtig gewordene Correſpondenz los zu werden, ſchrieb er (in erſter Abſicht) die in Rede ſtehende Schrift. Es iſt darum höchſt wahrſcheinlich, daß Kant nach dieſer Schrift, d. h. nach dem Jahre 1766, über Swedenborg nichts mehr geſchrieben, keine Nachfrage mehr erhalten, wenigſtens keine mehr beantwortet hat. Zwar war die Schrift ohne Namen des Verfaſſers erſchienen, doch war die Anonymität durchſichtig genug und von Kant ſelbſt keineswegs ängſtlich gewahrt. Wer wäre nach dieſen unzweideutigen öffentlichen Erklärungen Kants ſo ungehörig geweſen, den Philoſophen um eine Privatbelehrung anzugehen?

Man kann ſich vorſtellen, daß Swedenborg beſonders bei dem weiblichen Geſchlechte Glück machte, und daß auch Kant von Frauen, denen er ſich gern gefällig erwies, häufig über den räthſelhaften Seher befragt wurde. Mit einer ſolchen Anfrage hatte ſich aus dem Kreiſe ſeiner perſönlichen Bekanntſchaft ein Fräulein von Knobloch an den Philoſophen gewendet. Die Antwort Kant's iſt durch Borowski aufbewahrt.* Als Kant dieſen Brief ſchrieb, lebte er augenſcheinlich mitten in ſeiner Swedenborg betreffenden Correſpondenz, die nach mehreren Seiten lebhaft geführt wurde, die er zuletzt mit den Träumen des

* Borowski. Ueber Imm. Kant I. S. 211—225.

Geiſterſehers abgebrochen haben wollte. Er hatte die umlaufenden Gerüchte über Swedenborg gehört und ſuchte den Quellen derſelben ſo nah als möglich zu kommen. Ein däniſcher Offizier, ſein ehemaliger Zuhörer, hatte ihm den Fall mit der Königin von Schweden berichtet; Kant verlangte nähere Auskunft und ſchrieb deßhalb an Swedenborg ſelbſt; zugleich ließ er ſich von einem Engländer, deſſen Bekanntſchaft er in Königsberg gemacht hatte, und der ſich eben in Stockholm aufhielt, Nachrichten über Swedenborg ſchicken. Aus dieſer Quelle erfuhr Kant die oben von uns erzählten Geſchichten. Der Engländer war auf ſeiner Reiſe auch nach Gothenburg gekommen, und hier hatten ihm die zuverläſſigſten Zeugen Swedenborg's Viſion vom Brande in Stockholm beſtätigt. Was er auf dieſem Wege erfahren hatte, berichtet Kant weiter. In dem Briefe an die Knobloch beſchränkt er ſich darauf, die ſwedenborgiſchen Wundergeſchichten quellenmäßig zu erzählen, mit Zurückhaltung des eigenen Urtheils. Er wolle nicht aburtheilen „in einer ſo ſchlüpfrigen Sache.“ Im Ganzen verhalte er ſich zu dergleichen Dingen ſkeptiſch, am liebſten verneinend. Könne er die Möglichkeit davon nicht begreifen, ſo wolle er wenigſtens auch die Unmöglichkeit nicht behaupten. Jedenfalls habe hier der Betrug offenen Spielraum. Was Swedenborg insbeſondere betreffe, ſo ſcheinen freilich die erzählten Thatſachen ſo wohlbeglaubigt, daß es ſchwer ſei, daran zu zweifeln. Indeſſen ſei er ſelbſt doch nicht genau genug unterrichtet, und ſein Correſpondent der Methoden nicht ſowohl kundig, dasjenige abzufragen, was in einer ſolchen Sache das meiſte Licht geben könne. „Ich warte,“ ſetzt er hinzu, „mit Sehnſucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es ſind alle Anſtalten gemacht, daß ich es ſobald bekomme, als es die Preſſe verlaſſen haben wird.“

In keinem Falle wird dieſer Brief ein Zeugniß ſein können, daß Kant jemals in ſeinem Leben an Swedenborg und deſſen

Wunderthaten geglaubt habe. Er verspottet sie nicht, das ist Alles. Verglichen mit den Träumen eines Geistersehers ist der Skepticismus in dem Brief an die Knobloch gelinder und, da er sich an eine Dame wendet, galanter. Es kömmt noch darauf an, wen Kant in diesem Briefe mehr schonen will, den Geisterseher oder das Fräuleiu. Dem Publikum gegenüber wollte er den Geisterseher nicht schonen. Hier behandelte er als gemeine Sagen und Mährchen, was er dort als glaubwürdige Erzählungen berichtet. Diese Differenz, so geringfügig sie ist, wenn wir die Umstände der beiden Schriften erwägen, möchte dann bemerkenswerth sein, wenn jener Brief später geschrieben wäre als die Satyre, wenn sich dieses spätere Datum beweisen ließe.

Ein Swedenborgianer von heute hat nun den besten Willen gehabt, diesen Beweis zu liefern als ein „Supplement zu Kant's Biographie und zu den Gesammtausgaben seiner Werke."* Er setzt blinder Weise voraus, daß Kant in jenem Briefe vom Glauben an Swedenborg erfüllt ist, daß er ganz ernstlich selbst an die Dinge glaubt, die er glaubwürdige Erzählungen zu nennen die Gefälligkeit hat, während doch Kant ausdrücklich sein eigenes Urtheil ganz aus „der schlüpfrigen Sache" läßt, gar keine Partei ergreift, wenn er eine ergreifen müßte, sich am liebsten auf die verneinende Seite stellen würde, und auch den glaubwürdigen Berichten nicht trauen, sondern selbst

* Supplement zu Kant's Biographie und zu den Gesammtausgaben seiner Werke; oder die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele. Durch Nachweisung einer groben Fälschung in ihrer Unverfälschtheit wiederhergestellt; nebst einer Würdigung seiner früheren Bedenken gegen — so wie seiner späteren Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit. Von D. J. Tafel. Stuttg. 1845.

Swedenborg's Schriften leſen will. Er hatte von Swedenbor noch nichts geleſen als er den Brief ſchrieb. Tafel will beweiſe daß der Brief nicht vor dem Jahr 1768 geſchrieben ſein könn Im Jahr 1766 war Kant ein Skeptiker und in Bezug a Swedenborg ein Spötter. Im Jahre 1770 machte er jen Entwurf, deſſen Ausführung die Kritik der reinen Vernunft wa Und im Jahr 1768 ſoll er ſich zu Swedenborg bekehrt habe Im Begriff, aus einem ſkeptiſchen Philoſophen ein kritiſcher z werden, ſoll Kant noch kurz vor Thorſchluß ein Swedenborgian geworden ſein: zwei Jahre nachdem er den Meiſter ſo gründli vor aller Welt verſpottet, zwei Jahre, bevor er die erſte Grund lage der kritiſchen Philoſophie legte! In der That dieſe merk würdige Wendung iſt das ſeltſamſte Supplement zu Kant' Leben. Nur ein Swedenborgianer vermochte eine ſolche Entdeckun zu machen. Unbegreiflich, wie ſie bei Anderen Beifall finden konnte

Bei Borowski findet ſich als Zeitpunkt des Briefes da Jahr 1758. Dieſes Datum iſt falſch. Die Begebenheiten, di in dem Briefe erzählt werden, ſind nachweislich in den Jahre 1759 bis 1761 geſchehen. Der Brief kann alſo nicht vor da Jahr 1761 fallen, oder Swedenborg müßte ihn ſelbſt geſchrieb haben. Ebenſowenig konnte ihn Kant nach dem Jahre 176 ſchreiben. Ich habe ſchon oben eine Menge von Gründen, die i den Verhältniſſen liegen, für dieſe Behauptung angeführt. Nach dem Kant eine ſchonungsloſe Satyre gegen Swedenborg geſchrieben, ſoll Jemand, der ihn kennt und in ſeiner Nähe lebt, den Philoſophen gefragt haben, was er von Swedenborg halte? Und Kant hätte mit einer breiten Epiſtel geantwortet, ſtatt mit einem vorräthigen Exemplar ſeiner Schrift? Doch warum Gründe ſonſt wo ſuchen, da ein einziger genügt, um die fragliche Sache zu entſcheiden: einer, der auf der Hand liegt und jede Widerrede ausſchließt. Als Kant den Brief ſchrieb, hatte er von Swedenborg noch nichts geleſen. Als er die Satyre ſchrieb, hatte er

von Swedenborg Alles geleſen, deſſen er habhaft werden konnte, ſo viel, daß er der Sache ganz überdrüſſig war; er hatte ſieben Pfund Sterling für die „coelestia arcana“ bezahlt und war über den Unſinn, den er eingenommen, und die ſieben Pfund, die er dafür ausgegeben, ſo ärgerlich, daß dieſer Unwille das Seinige dazu beitrug, den Humor gegen Swedenborg zu ſalzen. Kann alſo noch ein Zweifel beſtehen, welche von beiden Schriften die ſpätere iſt? Da doch ausdrücklich die Träume des Geiſterſehers geſchrieben ſind, nachdem Kant Swedenborg's Schriften geleſen, deren er keine geleſen hatte, als er den Brief ſchrieb.*

* Da ich den Punkt einmal berührt habe, ſo will ich der Kritik des Herrn Tafel noch dieſe Anmerkung widmen. Der Brief ſoll ſpäter ſein als die Träume, damit er Kant's letztes Wort über Swedenborg ausmache. Und der Inhalt dieſes letzten Wortes ſind „die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweiſe für die Unſterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele.“ Er ſetzt dieſe ſo lautende Anzeige auf das Titelblatt ſeiner Schrift. Das iſt der Grund ſeiner Kritik, und nun die Gründe!

Erſter Grund. Die hiſtoriſchen Angaben ſind in den Träumen zutreffender als im Briefe. Hier ſind namentlich die Jahreszahlen der ſwedenborgiſchen Wunderbegebenheiten falſch angegeben. Alſo war Kant dort beſſer unterrichtet als hier. Daraus folgt nach menſchlicher Logik, daß die Träume, als die beſſer unterrichtete Schrift, ſpäter ſind als der Brief. Tafel ſchließt nach einer andern Logik gerade umgekehrt.

Zweiter Grund. In ſeinem Briefe ſpricht Kant von einem Engländer, dem er aufgetragen, ſich in Stockholm nach Swedenborg zu erkundigen. Dieſer Engländer kann nach Tafel kein Anderer geweſen ſein als der Kaufmann Green, bekanntlich einer der engſten Freunde Kant's. Nun hat Kant die Bekanntſchaft Green's nicht vor dem Jahre 1768 gemacht, alſo iſt auch jener Brief nicht früher geſchrieben. Aber wie,

Hamann theilte mit Kant die Lectüre Swedenborg's und empfand darüber denſelben Widerwillen. Er verglich die Schreibart Swedenborg's mit der wolfiſchen, und nannte deſſen Wunder „eine Art von transcendentaler Epilepſie.“ Im Jahre 1784 ſchrieb er ſeinem Freunde Scheffner: „bei der Ueberſetzung des Swedenborg's kann man ſich gar keinen Begriff von dem Beſondern ſeines lateiniſchen Stils machen, das wirklich etwas Geſpenſtermäßiges an ſich hat. Wie unſer Kant ſich damals alle die Werke ſeiner Schwärmerei verſchrieb, habe ich die Ueberwindung gehabt, das ganze Geſchwader dicker Quartanten durchzu-

wenn jener Engländer der Kaufmann Green nicht war? Wenn Green nicht der einzige Engländer war, den Kant in ſeinem Leben kennen lernte? „Mittlerweile,“ heißt es im Briefe, „machte ich Bekanntſchaft mit einem feinen Mann, einem Engländer, der ſich verwichenen Sommer hier aufhielt u. ſ. f.“ Dieſer durchreiſende Engländer kann jeder Andere geweſen ſein, nur nicht der Kaufmann Green, der bekanntlich in Königsberg anſäßig war.

Dritter Grund. Ein moraliſches Argument der feinſten Art! In ſeinem Briefe nennt Kant die von Swedenborg berichteten Anekdoten „glaubwürdige Erzählungen.“ In den Träumen nennt er ſie „gemeine Sagen.“ Wären die Träume ſpäter, ſo hätte ſich ja Kant auf die grellſte Weiſe widerſprochen „und ſich einer frechen Lüge ſchuldig gemacht.“ Als bliebe nicht ebenderſelbe Widerſpruch ſtehen, ob nun der Brief früher oder ſpäter iſt als die Träume! Freilich gilt dieſer Widerſpruch bei dem Swedenborgianer nur dann als „Lüge,“ wenn er ſich gegen Swedenborg kehrt. „Der Vorwurf,“ ſagt Tafel mit aller Unbefangenheit, „fällt von ſelbſt weg und Kant's Conſequenz wird völlig gerettet, ſobald der Brief ſpäter iſt.“ Dann hat Kant im Intereſſe Swedenborg's widerrufen, und ein ſolcher Widerruf iſt conſequent. Ganz ſo urtheilt die katholiſche Kirche über die Widerrufe der Ketzer. Herr Tafel ſollte die Anmaßung

laufen, in denen eine ſo ekle Tautologie der Begriffe und Sachen enthalten iſt, daß ich kaum über einen Bogen aufzuzeichnen fand. Im Ausland fand ich eine ältere Schrift von ihm de infinito, die ganz in wolfiſch-ſcholaſtiſchem Geſchmacke geſchrieben war. Ich erkläre mir das ganze Wunder durch eine Art transcendentaler Epilepſie, die ſich in einen kritiſchen Schaum auflöst.“ *

nicht haben, im Glauben an Swedenborg wie eine Kirche zu urtheilen. Seine Urtheile ſind ſo unverſtändig wie ſeine Anmaßung. Zuletzt endet ſein Fanatismus mit einem beſinnungsloſen Ausbruch. Weil ſich die kantiſche Philoſophie dem Glauben an Swedenborg, d. h. dem Glauben an das Ueberſinnliche widerſetzt, ſo findet unſer Supplementar-Biograph es ſehr gerecht und natürlich, daß „wir Kant, zuletzt des Vermögens für das Ueberſinnliche völlig beraubt, an den Folgen ſinnlicher Gier ſein Leben endigen ſehen!“ Alſo hat die bewieſene Bekehrung Kant's zum Glauben an Swedenborg's Wunder doch nichts geholfen? Oder iſt etwa Kant's Tod auch früher als ſeine Bekehrung, und der Brief an Fräulein von Knobloch nach ſeinem Tode geſchrieben? Eine Auskunft nach Swedenborg, und unſeres Kritikers ganz würdig!

Ich hatte das Vorhergehende geſchrieben, als mich der günſtigſte Zufall der Welt mit einer verehrungswürdigen Dame, der Urenkelin jener Freundin Kant's bekannt macht, deren Güte ich folgende documentariſche Mittheilung verdanke. Amalie Charlotte von Knobloch, geboren den 10. Auguſt 1740, verheirathete ſich im Jahr 1763 an den Hauptmann von Klingspor. Mithin iſt Kant's Brief an Fräulein von K. nicht nach 1763 geſchrieben. Vor 1761 konnte er nicht geſchrieben ſein. Nach aller Wahrſcheinlichkeit fällt der Brief in das Jahr 1763; aus welcher Zahl ſich am eheſten die falſche Lesart 58 erklärt. So iſt das Räthſel vollſtändig gelöst, ohne Swedenborg's Beiſtand und ohne Fälſchung!

* Hamann's Schriften (Roth). Th. VII. S. 178 flgd.

4. Die Geiſterſeherei, ein Traum der Empfindun

Kant's Frage gegenüber von Swedenborg's Wundergeſchic richtet ſich auf die Möglichkeit ſolcher Fälle. Sind überh Geiſtererſcheinungen möglich? Sie ſind es, logiſch genom wenn ſich ihr Begriff nicht widerſpricht. Es muß deßhalb Begriff von Geiſtererſcheinungen analyſirt werden. Dieſe An entdeckt in der That einen ſolchen Widerſpruch, der den Be undenkbar, die Sache unmöglich macht. Geiſter ſind ihrer N nach immateriell, alſo überſinnliche Weſen. Erſcheinen a uns kann nur das ſinnlich Wahrnehmbare: es iſt mithin möglich, daß Geiſter erſcheinen. Es iſt deshalb noch nicht möglich, daß es Geiſter giebt. Wenigſtens ſoll dieſe Unmöglic keineswegs behauptet werden. Jedenfalls fehlen in der N der Geiſter die Bedingungen, um Gegenſtände ſinnlicher W nehmung zu werden; jedenfalls fehlen in unſerer Natur Bedingungen, ſolche Gegenſtände wahrzunehmen.

Sind alſo Geiſtererſcheinungen als ſolche unmöglich, ſ jede Art der Geiſterſeherei eine Täuſchung. Wir bilden ein, außer uns wahrzunehmen, was in der That nur in vorgeht; wir haben Geſichte, denen nichts Wirkliches entſpr mit einem Worte geſagt: wir träumen. Und wachend zu träu iſt nach Kant das Zeichen eines Verrückten. Worin unterſch ſich der Traum vom wachen Zuſtande? Im letztern erfahren was außer uns vorgeht, was andere auch erfahren; im Tra dagegen nehmen wir nur unſere eigenen Gebilde wahr. W wir wachen, ſagt Ariſtoteles, ſo haben wir eine gemeinſch liche Welt; träumen wir aber, ſo hat jeder ſeine eigene. findet dieſen Satz ſo richtig, daß er ihn umkehrt: wenn verſchiedenen Menſchen jeder ſeine eigene Welt hat, ſo iſt vermuthen, daß ſie träumen. Die gemeinſchaftliche Welt iſt Sinnenwelt, der Gegenſtand unſerer Erfahrung, innerhalb dere

keine Geistererscheinungen giebt. Die Geisterseherei ist mithin ein Traum, und zwar jede ohne Ausnahme. Wird sie wachend geträumt, so ist sie ein Zustand von Geistesverrückung.*

Wenn sich die Gebilde unserer Phantasie in Gesichte und Visionen, innere Empfindungen in äußere verwandeln, so träumt die Empfindung. Wenn wir die Gebilde unserer Vernunft, gewisse Vernunftbegriffe, für wirkliche Dinge halten, so träumt unsere Vernunft. Es giebt Träume der Empfindung; vielleicht giebt es auch Träume der Vernunft: die Geisterseherei gehört zu der ersten Klasse; vielleicht gehört die Metaphysik zu der zweiten.

Die täuschende Einbildung, die ein Hirngespinnst in eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung verwandelt, ist leicht die Folge einer krankhaften Störung. „Setzen wir," sagt Kant, „daß durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organe des Gehirns so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht sind, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, die fortgezogen sich außerhalb des Gehirns durchkreuzen würden, so ist der focus imaginarius außer dem denkenden Subject gesetzt, und das Bild, welches ein Werk der bloßen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre." „Daher," fährt er fort, „verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er anstatt die Geisterseher für Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Candidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weitern Nachforschens überhebt." So will Kant die Adepten des Geisterreichs angesehen wissen. Er kommt auf seine kathartischen Mittel zurück: „da man es sonst nöthig fand, einige derselben zu brennen, so wird es jetzt genug sein, sie nur zu

* Vgl. Bd. III. Theil III. Hptst. 1. S. 75.

purgiren."* Swedenborg's Visionen sind nichts anderes
Träume eines Geisterſehers, der als ein Geisteskranker zu nehm
und demgemäß zu behandeln ist.

5. Die Metaphysik, ein Traum der Vernunft.

Nun lassen sich in gewisser Rücksicht die Systeme mand
Philosophen mit den Hirngespinnsten der Schwärmer und Visionä
vergleichen. Es ist eine bekannte Sache, daß jeder Philoso
sein eigenes System hat, daß diese Systeme einander ausschlieẞ
und von so vielen Denkern jeder gleichsam seine eigene W
bewohnt, die er für die wahrhaft wirkliche ausgiebt. Hier li
die Gefahr nahe, eine eingebildete Welt für die wirkliche
halten und sich damit in eine Traumwelt zu verlieren. W
nicht die Ontologie ein Schluß von der Möglichkeit auf
Wirklichkeit? Wollte sie nicht aus dem bloßen Begriff ei
Sache deren Existenz beweisen? Verwandelt sie nicht die Begri
in Dinge? Und was ist diese Einbildung anders als ein Trai
der Vernunft? Die dogmatische Metaphysik setzt einfac
immaterielle Substanzen als den Grund der Dinge, baut dara
eine Welt, die aus lauter geistigen Wesen besteht, die also
gemeinschaftliche Welt nicht ist, die nirgends existirt, als in
vermeintlichen Vernunft ihrer Urheber. Diese Gedankenwelt
ein speculatives Hirngespinnst. Diese Träume der Metaphy
sind gleichsam eine speculative Geisterseherei, den Visionen ein
Swedenborg nicht unähnlich. Hätten diese Metaphysiker Rec
wären die Geister erkennbar, existirte eine Geisterwelt in Gemei
schaft mit unserer Sinnenwelt, so wären die Geistererscheinung
möglich, und man könnte sich nur wundern, warum sie so selt
stattfinden. Wäre es der Metaphysik möglich, Geister zu
kennen: warum sollte es Swedenborg unmöglich sein, sie

* Ebendaselbst S. 83.

ſehen? Beide träumen, auch die Metaphyſik mit ihrer ſogenannten rationalen Pſychologie, Kosmologie, Theologie. Alſo darf man die Träume des einen ſehr wohl durch die der andern erläutern. Hier iſt der Vergleichungspunkt zwiſchen dem Viſionär und den Metaphyſikern. Wir ſind an der Stelle, wo Kant die bisherige Metaphyſik vollkommen Preis giebt, wo er ſie mit Humor vernichtet, als ob ſie kaum mehr eine ernſte Widerlegung verdiene; ſo frei fühlt er ſich von ihrer Herrſchaft, ſo ſicher überzeugt iſt er von ihrem Unwerth.

Die Metaphyſik, eingeſponnen in ihre eigene Welt, träumt. Die gemeinſchaftliche Welt iſt die ſinnliche, und deren Erkenntniß die Erfahrung. Die vermeintliche Erkenntniß einer überſinnlichen Welt iſt Traum. Die Metaphyſik träumt, weil ſie keine Erfahrungswiſſenſchaft iſt. Metaphyſik und Erfahrungswiſſenſchaft verhalten ſich wie eine eingebildete Welt zur wirklichen: ſie ſind einander entgegengeſetzt und verneinen ſich gegenſeitig. Je fleißiger wir die wirkliche Welt erforſchen, um ſo weniger bekümmern wir uns um andere Welten, und umgekehrt. „Die anſchauende Kenntniß der andern Welt allhier kann nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verſtande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat. Ich weiß auch nicht, ob ſelbſt gewiſſe Philoſophen gänzlich von dieſer harten Bedingung frei ſein ſollten, welche ſo fleißig und vertieft ihre metaphyſiſchen Gläſer nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wiſſen, zum wenigſten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur beſorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verſtande und wenig Feinheit dasſelbe dürfte zu verſtehen geben, was dem Tycho de Brahe ſein Kutſcher antwortete, als jener meinte zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzeſten Weg fahren zu können: „Guter Herr! auf

* Ebendaſelbſt S. 70.

den Himmel mögt ihr euch wohl verſtehen, hier aber au Erde ſeid ihr ein Narr.““ *

IV. Metaphyſik als Kritik der Vernunft.

Bisher hatte Kant zwiſchen Metaphyſik und Erfahr philoſophie, Idealismus und Realismus, eine vermittelnde lung geſucht, die er jetzt aufgiebt. Jetzt ergreift er entſc gegen die Metaphyſik die Partei der Erfahrungsphiloſophi zwar bis zu deren äußerſten Folgerungen. Er iſt mit der wolf Philoſophie für immer fertig. Die deutſchen Metaphyſiker Wolf und Cruſius, waren „Luftbaumeiſter bloßer Gedc welten.“ „Wir werden uns,“ ſagt Kant, „bei dem Widerſ ihrer Viſionen gedulden, bis dieſe Herren ausgeträumt ha Sie träumen, aber ſie werden bald erwachen. Es wird die kommen, wo die Philoſophen eine gemeinſchaftliche Wel wohnen, und die Philoſophie eine ſo exacte Wiſſenſchaft wird als die Mathematik von jeher geweſen. Dieſe wi Begebenheit könne nicht mehr lange anſtehen, wofern ge Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ſei, die ſeit einiger über dem Horizonte der Wiſſenſchaft erſchienen.“ **

Wenn nun die Metaphyſik eine Erkenntniß des Uebe lichen nicht ſein kann: was bleibt ihr zu werden übrig? Ent fällt ſie ganz mit der Erfahrung zuſammen, oder was ka noch ſein im Unterſchiede von der Erfahrung? Aus eine kenntniß des Ueberſinnlichen, die ſie bisher geweſen, wir Metaphyſik zunächſt die Einſicht in die Unmöglichkeit eine chen Erkenntniß; ſie wird die Einſicht, daß alle menſchlich kenntniß der Dinge nur möglich iſt durch Erfahrung. Sie be auf der einen Seite die Unmöglichkeit des überſinnlichen Wi

* Ebendaſelbſt S. 75.

** Ebendaſelbſt S. 76.

die Möglichkeit des sinnlichen auf der andern. So wird die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft.* Als solche fällt sie mit keiner besonderen Wissenschaft zusammen, geht sie nicht in die Erfahrung auf, sondern begleitet als Richtschnur und Regulativ alles menschliche Erkennen: sie wird, wie sich Kant ausdrückt „die Begleiterin der Weisheit." ** Als diese vorsichtige Begleiterin wird sie unsere Wißbegierde zügeln, indem sie unserer Erkenntniß fortwährend die nicht zu überschreitende Grenze und ihre natürlichen Bedingungen vorhält. Jenseits der Grenze giebt es nur Scheinwissenschaft und leeres Vernünfteln. Diesseits derselben besteht eine mögliche, auf die Erfahrung eingeschränkte Erkenntniß. In Uebereinstimmung mit den Bedingungen der menschlichen Natur wird die Wissenschaft selbst naturgemäß und einfach, und diese Einfalt im menschlichen Wissen wiederherzustellen, gilt hier im Sinne Kant's als Zweck der Metaphysik: jene „weise Einfalt," welche die übertriebene und verfälschte Bildung aufhebt. Hier treffen wir Kant in Uebereinstimmung mit Rousseau. In der Absicht auf die naturgemäße Vereinfachung des menschlichen Wissens ist Rousseau wirklich Kant's nächster und einflußreichster Vorgänger gewesen. Seine Lehren sind hierin den kantischen vorangegangen, wie die dunkle Vorstellung der klaren, wie der Instinct der Einsicht.

Wir bemerken, daß sich hier die erste Aussicht eröffnet auf die künftigen Untersuchungen Kant's. Sollen die Grenzen der menschlichen Vernunft erkannt werden, so wird das nur geschehen können durch eine Untersuchung der menschlichen Vernunft selbst und ihrer Vermögen. Und in eben dieser Untersuchung besteht die kritische Philosophie. Ist die Metaphysik eine „Wissen-

* Ebendaselbst S. 105.

** Ebendas. S. 107. Praktischer Schluß der ganzen Abhdlg.

ſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft," ſo iſt ſie nicht mehr eine Erkenntniß der Dinge, ſondern eine Wiſſenſchaft von dieſer Erkenntniß. Und in dieſem Punkte unterſchied ſich die kritiſche Philoſophie von der dogmatiſchen.

Auch ſteht bereits feſt, was die Metaphyſik in *keinem* Falle ſein kann. Sie iſt unmöglich als Erkenntniß des Ueberſinnlichen, als Ontologie; ſie ſoll die Erfahrung unterſuchen, aber nicht überſchreiten, alſo giebt es keine Erkenntniß von Gegenſtänden jenſeits der Erfahrung, vom Weſen der Dinge: keine rationale Pſychologie, Kosmologie, Theologie. Damit iſt das Reſultat ausgeſprochen, welches die kritiſche Philoſophie in ihrem verneinenden Theile beweiſt. Will man unterſuchen, wie die Kritik der reinen Vernunft im Geiſte Kant's entſtanden iſt, ſo iſt es wichtig zu wiſſen, welches ihrer Reſultate am früheſten feſtſtand? Es war dasjenige, welches die Kritik ſelbſt zuletzt bewieſen hat: die Unmöglichkeit einer Metaphyſik des Ueberſinnlichen.

V. Die Moral unabhängig von der Metaphyſik.

Kant wußte wohl, daß dieſe verſuchte Erkenntniß einer überſinnlichen Welt jenſeits der Erfahrung nicht bloß von der Schulphiloſophie herrühre, ſondern zugleich am ſtärkſten begründet ſei in gewiſſen *praktiſchen* Bedürfniſſen, die tief in der menſchlichen Natur liegen. Unwillkürlich neigen wir uns einer Wiſſenſchaft zu, die ſo eng zuſammenhängt mit unſerer Hoffnung auf ein jenſeitiges Leben. So findet Kant dicht vor ſich die Frage wie eine Philoſophie, welche alle Erkenntniß des Ueberſinnliche leugnet, ſich mit jenen praktiſchen Bedürfniſſen auseinanderſetzt, die als die mächtigſten Gegengründe auftreten? Er bemerkt den Streit der ſich an dieſer Stelle zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft, zwiſchen Speculation und Moral erhebt; und während er das Ueberſinnliche als Gegenſtand ſpeculativer Erkenntn

verneint, will er es als einen Gegenstand für unser praktisches Interesse aufrechthalten. „Die Verstandeswage ist nicht ganz unparteiisch und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich größerem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht heben kann und die ich in der That auch niemals heben will. Nun gestehe ich, daß alle Erzählungen vom Erscheinen abgeschiedener Seelen oder von Geistereinflüssen, und alle Theorie von der muthmaßlichen Natur geistiger Wesen und ihrer Verknüpfung mit uns nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen, dagegen in der Speculation aus lauter Luft zu bestehen scheinen." *

Aber wie kann ohne eine Erkenntniß des Uebersinnlichen überhaupt noch eine Moral bestehen? Mit einer solchen Erkenntniß ist zugleich jede wissenschaftlich begründete Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, von einer jenseitigen Vergeltung aufgehoben. Wenn ich nicht weiß, daß alles Böse bestraft wird, was hindert mich noch, das Böse zu thun? Was bewegt uns, gut zu handeln, wenn nicht die sichere Hoffnung auf den einstigen Lohn, auf die jenseitige Ausgleichung? Gründet sich also nicht alles sittliche Handeln auf den Glauben an die jenseitige Vergeltung, an das Fortleben der Seele nach dem Tode? Kant ist ernstlich besorgt, dieses Bedenken zu heben und die Moral gegen alle wissenschaftlichen Zweifel sicher zu stellen.

Unter zwei Bedingungen wäre allerdings mit der Metaphysik des Uebersinnlichen auch die Moral gefährdet, wenn nämlich erstens die Moral sich lediglich auf den Glauben an die übersinnliche Welt gründet, und zweitens dieser Glaube auf einer Vernunft-

* Träume eines Geistersehers. Bd. III. S. 84. Theoret. Schluß.

erkenntniß beruht. Aber die Frage iſt, ob es ſich in Wahrheit ſo verhält? Was Kant verneint, iſt nicht das Daſein des Ueberſinnlichen, ſondern blos deſſen Erkenntniß. Die deutliche Erkenntniß iſt nicht die einzige Art der Ueberzeugung. Man kann ſehr gut an gewiſſe Dinge glauben, ſo wenig man ſie erkennt. Es iſt keineswegs die Wiſſenſchaft, auf die ſich der Glaube gründet. Mit der Metaphyſik des Ueberſinnlichen wird zunächſt der Glaube daran nicht verneint.

Der Glaube iſt eine Form des Dafürhaltens, eine Annahme (zwar nicht wiſſenſchaftlicher, doch) theoretiſcher Art. Aber keinerlei theoretiſche Annahme macht den Menſchen ſittlich, ſie kann nie der Grund der Moral ſein. Vielmehr ſind die moraliſchen Vorſchriften unwillkürliche, dem menſchlichen Herzen inwohnende Geſetze, zufolge deren wir ſittlich empfinden und handeln. Und weil wir uns genöthigt fühlen, tugendhaft zu handeln, darum allein glauben wir an eine moraliſche Weltordnung, die nicht beſtehen kann ohne ein ewiges Leben und eine jenſeitige Vergeltung. Alſo weder beruht unſer Glaube an eine überſinnliche Welt auf metaphyſiſcher Erkenntniß, noch beruht unſere Moral auf einem Glauben. Jene beiden Bedingungen finden nicht ſtatt. Vielmehr gründet ſich der Glaube auf die Moral. Aus der moraliſchen Natur des Menſchen, die ſich im ſittlichen Handeln bethätigt, folgt der moraliſche Glaube, und daraus folgen die entſprechenden Glaubensbegriffe. Es iſt das Herz, welches dem Verſtande die Vorſchrift giebt, nicht umgekehrt. „Es ſcheint," ſagt Kant, „der menſchlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäß zu ſein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. So iſt auch der moraliſche Glaube bewandt, deſſen Einfalt manche Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben ſein kann. Laß uns demnach alle lärmenden Lehrverfaſſungen von ſo entfernte

Gegenſtänden der Speculation und der Sorge müßiger Köpfe überlaſſen. Sie ſind in der That gleichgiltig, und der augenblickliche Schein der Gründe dafür oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, ſchwerlich aber etwas über das künftige Schickſal der Redlichen entſcheiden." *

Wir bemerken an dieſer Stelle ſchon einen deutlichen Keim für die ſpäteren Entwicklungen der kantiſchen Sitten- und Religionslehre. Und zwar ſind es drei Punkte, die wir als bedeutſam hervorheben. 1) Wenn aller Glaube an eine überſinnliche Welt ſich auf das ſittliche Handeln gründet, ſo wird auch die Religion keinen andern weſentlichen und echten Inhalt haben können als einen rein moraliſchen: ſie wird alle andern Beſtandtheile als fremde, entweder als gleichgiltige oder ſchädliche, von ſich ausſondern. An die Stelle der natürlichen Religion wird die moraliſche treten, die etwas ganz Anderes iſt als Theologie. 2) Dieſer moraliſche Glaube, wie Kant denſelben in ſeiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" dargeſtellt hat, gründet ſich auf keinerlei wiſſenſchaftliche Erkenntniß, auf keinerlei theoretiſche Ueberzeugung, ſondern lediglich auf das ſittliche Leben und die praktiſche Ueberzeugung von deſſen Nothwendigkeit. Nicht die theoretiſche, ſondern die praktiſche Vernunft iſt der Grund des religiöſen Glaubens. 3) Daraus folgt, daß die praktiſche Vernunft ſelbſt unabhängig iſt von der theoretiſchen, daß ſie als Wille oder ſittliches Vermögen jene Schranke aufhebt und durchbricht, welche der Verſtand als Erkenntnißvermögen feſthält und nie überſchreitet; daß mithin der praktiſchen Vernunft eine Ueberlegenheit zukommt, die ihr, verglichen mit der theoretiſchen, das „Primat" unter den menſchlichen Geiſtesvermögen ſichert. Dieſes Primat, ſchon hier in Ausſicht geſtellt, wird in der „Kritik der praktiſchen Vernunft" begründet.

* Ebendaſ. S. 111.

Wenn aber die Erkenntniß des Ueberſinnlichen gar keinen Einfluß hat auf unſer ſittliches Handeln, ſo hat ſie den einzigen Nutzen verloren, den ſie haben könnte, den einzigen, um deß willen man ſich in Acht nehmen könnte, ſie zu verneinen. Sie erſcheint jetzt für unſere Moralität eben ſo unnöthig und unnütz als unſerem Verſtande gegenüber unmöglich. Von dieſer Metaphyſik dürfen wir uns mit vollkommener Gleichgültigkeit abwenden. Wenn alſo Kant jemals ein Skeptiker war, ſo war er es nie auf Koſten der Moralität.

VI. Die Cauſalität als Erfahrungsbegriff.

Wie aber verhält ſich Kant an dieſer Stelle, wo er die Erkenntniß des Ueberſinnlichen vollkommen leugnet, zu der Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt? Es könnte ja ſein, daß der Grund, der die Möglichkeit dieſer metaphyſiſchen Erkenntniß verneint, zugleich alle metaphyſiſche Erkenntniß aufhebt, und dann würde in dieſem Punkt Kant's gegenwärtiger Standpunkt ſich von dem ſpäteren kritiſchen handgreiflich unterſcheiden. Warum alſo erklärt es Kant für unmöglich, daß wir die Geiſter zu erkennen und jemals die Fragen der Freiheit, Vorherbeſtimmung, Zukunft u. ſ. f. aufzulöſen vermögen? Weil es ſchlechterdings unmöglich ſein ſoll, die Gemeinſchaft der Geiſter und Körper, die Verknüpfung beider, ihren gegenſeitigen Cauſaleinfluß zu begreifen. Weil es überhaupt unmöglich iſt, durch bloße Vernunft den Cauſalzuſammenhang der Dinge zu erkennen. Hier ſind Kant's eigene Worte: „wie etwas könne eine Urſache oder Kraft haben, iſt unmöglich, jemals durch Vernunft einzuſehen, ſondern dieſe Verhältniſſe müſſen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unſere Vernunftregel geht nur auf Vergleichung nach der Identität und dem Widerſpruche. Sofern aber etwas eine Urſache iſt, ſo wird durch Etwas etwas Anderes geſetzt, und es iſt alſo kein Zuſammenhang vermöge der Ein-

ſtimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich eben dasſelbe nicht als eine Urſache anſehen will, niemals ein Widerſpruch entſpringt, weil es ſich nicht contradicirt, wenn etwas geſetzt iſt, etwas Anderes aufzuheben." „Daß mein Wille meinen Arm bewegt, iſt mir nicht verſtändlicher als wenn Jemand ſagte, daß derſelbe auch den Mond in ſeinem Kreiſe zurückhalten könnte; der Unterſchied iſt nur dieſer, daß ich jenes erfahre, dieſes aber niemals in meine Sinne gekommen iſt."* Ganz ebenſo urtheilte Geulinx, der Occaſionaliſt.

So führt Kant die ſpecielle Frage nach der Erkennbarkeit des Zuſammenhangs oder der Cauſalverknüpfung zwiſchen Seele und Körper zurück auf die allgemeine Frage nach der Erkennbarkeit der Cauſalverknüpfung überhaupt, alſo nach der Möglichkeit des Cauſalitätsbegriffs. Und hier nimmt er den Faden jener Unterſuchung wieder auf, welche die Schrift über die negativen Größen zu dem Ergebniß geführt hatte, daß der Begriff des Realgrundes ein unaufgelöstes Problem ſei. In einem Briefe an Mendelsſohn, der ſich auf die Schrift über Swedenborg bezieht, giebt Kant den Gang ſeiner Unterſuchung genau ſo an, daß ſich das ſpecielle Problem, welches der Geiſterſeher veranlaßt hat, in das allgemeine Erkenntnißproblem auflöst. „Meiner Meinung nach kommt Alles darauf an, die Data zu dem Problem aufzuſuchen, wie iſt die Seele in der Welt gegenwärtig, ſowohl den materiellen Naturen als den anderen von ihrer Art? Zur Auflöſung dieſer Frage muß man die Kräfte der Seele kennen, ihre Art zu wirken und zu leiden. Wie iſt eine ſolche Kenntniß möglich? Offenbar nicht durch Erfahrung. Alſo frägt ſich: ob es an ſich möglich ſei, durch Vernunfturtheile a priori dieſe Kräfte geiſtiger Subſtanzen auszumachen. Dieſe Unterſuchung löst ſich in eine andere auf, ob man nämlich eine

* Ebendaſelbſt S. 108.

primitive Kraft, d. i. ob man das erste Grundverhältni von Urſach und Wirkung durch Vernunftſchlüſſ finden könne, und da ich gewiß bin, daß dieſes un möglich ſei, ſo folgt, wenn mir dieſe Kräfte nic in der Erfahrung gegeben ſind, daß ſie nur gedicht werden können."*

Wenn aber ſo die Cauſalität lediglich ein aus Erfahrun geſchöpfter Begriff iſt, ſo giebt es von dem Cauſalzuſammenhan der Dinge auch keine andere Erkenntniß als Erfahrung, al keine nothwendige und allgemeine und in dieſem Sinne kei metaphyſiſche Erkenntniß. So verhält ſich Kant verneinend nic blos zu der Metaphyſik des Ueberſinnlichen, ſondern im Grun zu aller Metaphyſik, zu aller dogmatiſchen Erkenntniß der Ding er iſt ſkeptiſch. Mit den Träumen des Geiſterſehers fällt je die ganze Metaphyſik unter den ſkeptiſchen Geſichtspunkt, d nur das moraliſche Gebiet nicht berührt. Er bekennt auch i ſeinem Briefe an Mendelsſohn dieſen Skepticismus ganz offe „Was den Vorrath an Wiſſen betrifft, der in dieſer Ar öffentlich feil ſteht, ſo iſt es kein leichtſinniger Unbeſtand, ſon dern die Wirkung einer langen Unterſuchung, daß ich in An ſehung deſſen nichts rathſamer finde, als ihm das dogmatiſch Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einſichten ſkeptiſch zu behandeln, wovon der Nutzen freilich nur negativ iſt, aber zum poſitiven vorbereitet. Denn die Einſicht eines geſunden aber unerwieſenen Verſtandes bedarf, um zur Einſicht zu gelangen, nu ein Organon, die Scheineinſicht aber eines verderbten Kopfe zuerſt ein Kathartikon."** Die Träume eines Geiſterſehers erläutert durch Träume der Metaphyſik, ſind ein ſolches Kathartikon

* J. Kant's ſämmtliche Werke. Ausgb. Roſenkranz und Schu bert. Bd. XI. Abth. I. S. 10.

** Ebendaſelbſt S. 10.

welches die falſche Philoſophie austreiben ſoll; das Organon zur wahren wird die Kritik der reinen Vernunft werden.

VII. Kant auf dem ſkeptiſchen Standpunkt. Uebereinſtimmung mit Hume.

Vorderhand iſt Kant noch nicht kritiſch, er iſt ſkeptiſch in ſchärfſter Uebereinſtimmung mit Hume. Hier iſt der Punkt, wo Kant mit Hume genau zuſammentrifft. Seit ſeinem Verſuch über die negativen Größen ſtrebte er ſichtlich auf Hume zu; nach den Träumen des Geiſterſehers ſtrebt er von Hume fort, indem er von dem ſkeptiſchen Geſichtspunkt zum kritiſchen übergeht. Dort war Kant mit Hume einverſtanden in dem Problem der Cauſalität. Jetzt iſt er mit ihm einverſtanden auch in der Löſung dieſes Problems. Er iſt mit dem ſchottiſchen Philoſophen überzeugt, daß die Metaphyſik nichts ſein könne als eine Wiſſenſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft, daß unſere Erkenntniß nichts ſein könne als Mathematik und Erfahrung, daß alles menſchliche Wiſſen ſich beſchränken müſſe auf die Welt, in der wir empfinden, daß alle Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen unmöglich und überflüſſig ſei, daß ſie in Luftſchlöſſern träume. Er iſt mit Hume überzeugt, daß die bloße Vernunft nur nach dem Satze der Identität und des Widerſpruchs Vorſtellungen vergleichen, alſo nur analytiſch urtheilen könne, daß die Cauſalität, der Begriff der Urſache oder Kraft, kein Vernunftbegriff, ſondern ein Erfahrungsbegriff ſei. Ganz wie Hume ſagt Kant: die Vernunft kann unmöglich einſehen, wie etwas Urſach oder Kraft ſein könne; dieſes Verhältniß folgt lediglich aus der Erfahrung.

Was bleibt demnach Kant übrig, als wie Hume den Menſchen zurückzuführen von allen unfruchtbaren Speculationen zu dem praktiſchen und erfahrungsmäßigen Leben, deſſen Führerin die Gewohnheit iſt? Gewohnheitsmäßig denken und gewohn-

heitsmäßig leben, und ſich aller Grübeleien entſchlagen über die Dinge jenſeits der Erfahrung, das war Hume's letztes Ergebniß. Und genau ſo dachte Kant, als er die Träume eines Geiſterſehers durch Träume der Metaphyſik erläuterte. „Ich ſchließe mit Demjenigen, was Voltaire ſeinen ehrlichen Candide nach ſo vielen unnützen Schulſtreitigkeiten zum Beſchluß ſagen läßt: laßt uns unſer Glück beſorgen, in den Garten gehen und arbeiten."

Es war achtzehn Jahre ſpäter, als Kant in der Vorrede ſeiner Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik die Erklärung niederſchrieb: „die Erinnerung des David Hume war Dasjenige, was mir vor vielen Jahren den dogmatiſchen Schlummer unterbrach." Wenn er hinzufügt, daß er weit entfernt geweſen ſei, ihm auch in Anſehung ſeiner Folgerungen Gehör zu geben, ſo hatte er Recht, wenn er von dem ſpäteren Zeitpunkt ſeiner Inauguralſchrift ſprach. Aber in dem Zeitpunkt, von dem wir jetzt reden, erſcheint Hume's Einfluß auf Kant nicht bloß anregend, ſondern beſtimmend. Hier gab er Hume auch in Anſehung ſeiner Folgerungen Gehör. Oder welchen Folgerungen hätte Kant nicht Gehör gegeben, wenn er doch mit Hume die Cauſalität für einen Erfahrungs- oder Gewohnheitsbegriff hielt? Hier ſteht Kant unter dem Einfluß Hume's. In jener Erklärung, die er achtzehn Jahre ſpäter gab, ſteht er über ihm und ſo hoch, daß er ſich kaum mehr erinnert, je unter ihm geſtanden zu haben. Das begreift ſich leicht, wenn man bedenkt, welchen Weg Kant von dem einen Zeitpunkt zum andern gemacht hatte. Denn zwiſchen den Träumen eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik, und den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphyſik liegt die Entdeckung und Ausführung der Kritik der reinen Vernunft.

Siebentes Capitel.

Ergebniß und Schluß der vorkritiſchen Periode.

Vorbereitung und Uebergang zur kritiſchen.

Der Begriff der Urſache und des Raumes.

Wir haben die erſte, vorkritiſche Periode Kant's, die gewöhn-
) nur obenhin berührt wird, ſo genau und eingehend verfolgt,
ht blos weil ſie einen ſo ausgedehnten Zeitraum in dem
ben unſeres Philoſophen beſchreibt, obwohl auch dieſer Umſtand
r uns wichtig genug iſt, ſondern vornehmlich weil der Ertrag
:ſer Periode eine ſehr bedeutende und nachhaltige Anlage bildet
r die kritiſche Philoſophie. Eine Menge von Zügen, die man
t an der kritiſchen Philoſophie wahrnimmt und darum ihr
ſchreibt, als ob ſie erſt hier hervorgetreten wären, finden ſich
ollkommen ausgebildet ſchon in den Unterſuchungen der früheren
eit. Um dieſe Thatſache ſo einleuchtend als möglich zu machen,
ellen wir die gewonnenen Einſichten dicht neben einander, gleich-
m wie Poſten, deren Summe den Geſammtertrag unſerer
rkritiſchen Periode ausmacht. Es iſt ganz klar, daß eine
ritik der menſchlichen Vernunft vor Allem die Aufgabe hat, die
rmögen derſelben genau zu unterſcheiden, daß eine ſolche Unter-

ſcheidung dem kritiſchen Geſchäft die wichtigſten Daten an die Hand giebt. Wir werden jetzt zeigen, daß eben dieſe Unterſcheidung in den weſentlichſten Punkten durch Kant gemacht war, bevor er die kritiſche Philoſophie ſelbſt einführte.

I. Unterſcheidung des logiſchen und metaphyſiſchen Erkenntnißvermögens.

Er hatte das logiſche Erkennen unterſucht und gefunden, daß alles Urtheilen und Schließen nichts anderes iſt als ein Verdeutlichen der Begriffe, daß dieſe Verdeutlichung zu Stande kommt, indem ein Begriff durch ſeine Merkmale vollſtändig beſtimmt wird. Mithin kann der logiſche Verſtand einen Begriff durch ſeine Merkmale erkennen, indem er dieſe Merkmale unterſcheidet. Er kann nur Begriffe vergleichen und analyſiren, aber nicht verſchiedenartige Begriffe verknüpfen. Mit andern Worten er kann nur analytiſch, nicht ſynthetiſch urtheilen.

Wenn es ſich um ein Erkennen der wirklichen Dinge handelt, ſo kommt es darauf an, deren Exiſtenz und nothwendigen Zuſammenhang zu begreifen. Der nothwendige Zuſammenhang beſteht in der Cauſalität. Aber die Cauſalität iſt durchaus kein logiſches Verhältniß. Weder iſt die poſitive Urſache (Grund, der die Folge hat, daß etwas Anderes iſt) die logiſche Identität, noch iſt die negative Urſache (Grund, der die Folge hat, daß etwas Anderes nicht iſt) der logiſche Widerſpruch. Eben ſo wenig iſt die Exiſtenz ein logiſches Merkmal. Exiſtenzialſätze ſind nicht analytiſche, ſondern ſynthetiſche Urtheile. Dasſelbe gilt von allen Urtheilen, die Etwas als Grund eines Andern behaupten. Das Erkennen der Dinge heiße das reale Erkennen. Alſo iſt klar, daß alles reale Erkennen nicht analytiſch ſondern ſynthetiſch urtheilt. Ein Anderes alſo iſt das logiſche, ein Anderes das reale Erkennen, zu welchem letztern ohne Zweifel das metaphyſiſche gehört.

Das logiſche Erkenntnißvermögen iſt nach zwei Seiten unterſchieden: es unterſcheidet ſich von der ſinnlichen Wahrnehmung, die zwar auch Unterſchiede macht, aber nicht die Unterſchiede erkennt, und von dem realen Erkennen, welches nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch urtheilt. Das Grundgeſetz alles logiſchen Erkennens iſt der Satz der Identität und des Widerſpruchs. Der Grundbegriff alles realen Erkennens iſt die Exiſtenz und die Cauſalität oder der Satz vom Realgrunde.

Nun ſind Exiſtenz und Urſache Erfahrungsbegriffe. Daß die Exiſtenz ein Erfahrungsbegriff ſei, kein Verſtandesbegriff, behauptet Kant in ſeiner Schrift vom einzig möglichen Beweisgrunde zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes. Daß die Cauſalität kein Verſtandesbegriff ſei, hat er in ſeinem Verſuch über die negativen Größen dargethan; daß ſie ein Erfahrungsbegriff ſei, behauptet er in den Träumen des Geiſterſehers, die er durch die Träume der Metaphyſik erläutert. Sind aber ſowohl die Exiſtenz als der Realgrund Erfahrungsbegriffe, ſo folgt von ſelbſt, daß alles reale Erkennen in der Erfahrung beſteht, daß alle Erkenntniß jenſeits der Erfahrung unmöglich iſt, oder was dasſelbe heißt: daß es keine Metaphyſik des Ueberſinnlichen giebt.

Alſo ſind ſchon genau unterſchieden das Vermögen der ſinnlichen Wahrnehmung, der logiſchen Erkenntniß, der Erfahrung; oder mit andern Worten: Sinnlichkeit, logiſcher und empiriſcher Verſtand. Es iſt bereits klar, daß durch die bloße ſinnliche Wahrnehmung keine Erkenntniß, daß durch den bloßen Verſtand keine reale Erkenntniß, weder Erfahrung noch Metaphyſik, möglich iſt.

II. Unterſcheidung des denkenden und anſchauenden Erkenntnißvermögens. Die Theorie des Raumes.

Die Metaphyſik iſt auf der einen Seite unterſchieden worden von der Logik; ſie wird auf der andern unterſchieden von der

Mathematik. Dieſe letzte höchſt wichtige Unterſcheidung mach Kant in jener akademiſchen Preisſchrift über „die Evidenz i den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften.“ Warum durfte die Methol der Mathematik in charakteriſtiſchem Gegenſatze zu der Methol der metaphyſiſchen Unterſuchungen ſynthetiſch ſein? Deshall weil die Mathematik ſelbſt ihre Begriffe bildet, indem ſie di ſelben zuſammenſetzt, weil ſie ihre Begriffe conſtruirt, was viel heißt als: weil ſie dieſelben anſchaut. Der Begriff eine Dreiecks läßt ſich conſtruiren, nicht der Begriff der Urſach Vielmehr um den Begriff eines Dreiecks zu haben, muß ma das Dreieck conſtruiren. Hier iſt der Unterſchied entdeckt zwiſche den Erfahrungsbegriffen und den mathematiſchen. Die math matiſchen Begriffe könnten nicht conſtruirt oder angeſchaut werde wenn ſie nicht vollkommen anſchaulich oder ſinnlich wären. Hi liegt ein Schluß ſehr nahe, da bereits alle Prämiſſen zu dieſe Schluſſe gegeben ſind. Die mathematiſchen Begriffe ſind zugleic vollkommen ſinnlich und vollkommen durchſichtig oder deutli Deutliche Einſichten können nicht ſein ohne ein Erkenntni vermögen, das ſie bildet. Alſo muß es ein ſinnliches Er kenntnißvermögen geben, wodurch die Mathematik zu Stand kommt, und welches genau unterſchieden werden muß von den Vermögen der logiſchen und metaphyſiſchen (empiriſchen) Einſicht Dieſer Schluß liegt ſo dicht vor Kant, daß er ihn mit wenige Schritten erreichen muß. Wie er ihn vollzieht, hat er di kritiſche Periode eröffnet.

Indeſſen noch näher als die eben gemachte Schlußfolgerun liegt eine andere, ſobald einmal die Einſicht feſtſteht in de Unterſchied der empiriſchen und mathematiſchen Begriffe. Vo allen geometriſchen Größen gilt, daß ſie zugleich vollkomme anſchaulich und räumlich ſind. Es liegt aber auf der Hand daß vom Raum ſelbſt gelten muß, was von allen Raumgröße ausgeſagt iſt. Der Raum als ſolcher iſt mithin kein metaphy

ſiſcher oder empiriſcher, auch kein logiſcher Begriff. Er iſt alſo nicht eine Folge oder Aeußerung materieller Kräfte; ſo hatte ihn Kant noch in ſeiner erſten Schrift angeſehen. Er iſt nicht abgeleitet, ſondern urſprünglich „unabhängig von dem Daſein aller Materie, und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität.“ Er iſt ferner kein Begriff, den ich logiſch oder empiriſch faſſen kann, denn alle im Raum geſetzten Unterſchiede, z. B. oben und unten, rechts und links, vordere und hintere Seite, zwei vollkommen gleiche und doch incongruente Größen, wie rechte und linke Hand, Bild und Spiegelbild u. ſ. f., — alle dieſe Unterſchiede laſſen ſich ſchlechterdings weder durch Begriffe deutlich machen noch aus Begriffen ableiten. Sie ſind nicht logiſch, ſondern rein anſchaulich. Und was von allen blos räumlichen Unterſchieden gilt, muß offenbar vom Raume ſelbſt gelten. Er iſt kein Begriff im logiſchen oder metaphyſiſchen Sinn, ſondern Anſchauung.

Mit dieſer Einſicht ändert ſich Kant's Theorie des Raums, die unmöglich länger die leibnitziſche ſein kann. Nach Leibnitz galt der Raum als die Ordnung der coexiſtirenden Dinge, als das äußere Verhältniß der nebeneinander befindlichen Theile. Offenbar iſt dieſes Verhältniß der nebeneinander befindlichen Theile bei der rechten Hand daſſelbe als bei der linken. Wäre alſo der Raum nichts als dieſes Verhältniß, dieſe äußere Ordnung, ſo wäre zwiſchen der rechten und linken Hand kein räumlicher Unterſchied, ſo würde es der Raum ganz unbeſtimmt laſſen, ob eine Hand die rechte iſt oder die linke. Man ſieht, daß die leibnitziſche Theorie des Raums nicht erklärt, was allein aus der Natur des Raums erklärt werden kann, und hier zeigt ſich ganz deutlich die Unzulänglichkeit dieſer Theorie, die Nothwendigkeit, ſie zu verbeſſern.

Die Lehre vom Raum war der einzige Punkt, in welchem ſich Kant noch nicht ausdrücklich losgeſagt hatte von den Be-

griffen der früheren Metaphyſik. Mit [redacted]r neuen Einſicht, l
der Raum eine urſprüngliche und urſächliche Reali
iſt, deren Erkenntniß in der Anſchauung beſte
beſchließt Kant ſeine vorkritiſche Periode.* In dieſem Beg
des Raumes entfernt er ſich nicht blos von den Metaphyſike
ſondern auch von den Erfahrungsphiloſophen und von Hume,
den Raum als einen empiriſchen Begriff erklärten. Mit die
neuen Begriff berührt Kant die Schwelle der kritiſchen Phi
ſophie. Nur in einem einzigen Punkt hängt ſein Begriff n
mit der dogmatiſchen Vorſtellungsweiſe zuſammen: daß näml
der Raum als eine vorhandene Realität vorausgeſetzt wird.
iſt richtig eingeſehen, daß der Raum urſprünglich und b
anſchaulich iſt. Die Frage iſt nur, ob der Raum den Geg
ſtand einer äußeren Anſchauung oder eine bloße Anſchauu
bildet? Im erſten Fall iſt er real, im andern ideal. Alſo k
geſagt handelt es ſich nur noch um Realität oder Idealität l
Raumes. Sobald die letztere begriffen iſt, ſo iſt damit i
Eckſtein gelegt zu dem neuen Lehrgebäude der kritiſchen Phi
ſophie. So nahe rücken in dieſem Begriffe die beiden Period
die vorkritiſche und kritiſche, zuſammen; ſo weit liegen ſie eb
hier auseinander! Man kann den Uebergangspunkt nicht deutlic
hervorheben, nicht genauer den Abſtand beider meſſen.

Was vom Raum gilt, ebendasſelbe wird auch von der Z
gelten müſſen, die mit jenem die Grundbedingungen theilt. (
läßt ſich alſo vorausſehen, daß ſich die kritiſche Philoſophie ei
führen wird mit einer neuen Lehre von Raum und Zeit

* Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden i
Raum. 1768. J. Kant's Werke. (Geſammtausgb. Hartenſtei
Bd. III. No. III. S. 116—122. Wir haben uns hier kü
gefaßt, weil wir auf die Lehre vom Raum ausführlich i
folgenden Buche zurückkommen.

III. Theoretiſche und praktiſche Vernunft.

Aber wir haben noch einen bereits ausgemachten Punkt zu bezeichnen, der ſich innerhalb der kritiſchen Philoſophie als ein ſehr bedeutſamer Charakterzug entwickelt. Es handelt ſich um die Unterſcheidung derjenigen Gemüthskräfte, deren Inbegriff die menſchliche Vernunft bildet. Unterſchieden ſind bereits die Erkenntnißvermögen: das anſchauende und das denkende, oder Sinnlichkeit, logiſcher und empiriſcher Verſtand. Aus dem anſchauenden Erkenntnißvermögen folgt die Mathematik, aus dem bloßen Verſtande die Logik, aus dem empiriſchen das reale Erkennen.

Alle dieſe Geiſtesvermögen ſtimmen darin überein, daß ſie Erkenntniß oder Einſicht bewirken: ſie mögen deßhalb unter dem gemeinſchaftlichen Namen der erkennenden oder theoretiſchen Vernunft befaßt ſein.

Neben dem Erkennen beſteht das Wollen, das ſich im Handeln nach bewußten Zwecken äußert und von dem moraliſchen Gefühl beſtimmt wird, nach einem höchſten und allgemein gültigen Zwecke, den wir das Gute nennen, zu handeln. Noch ſetzt Kant den Grund des moraliſchen Handelns in jenes Gefühl, das er als einfachen Inſtinct der menſchlichen Natur nicht weiter auflöst. Noch unterſcheidet er nicht das moraliſche Gefühl von dem äſthetiſchen. Aber eines hat er bereits mit voller Deutlichkeit erklärt: daß alles moraliſche Handeln vollkommen unabhängig iſt von jeder Art der Erkenntniß, daß die praktiſche Vernunft unabhängig iſt von der theoretiſchen, daß in keinem Falle der Verſtand den Willen macht, alſo der Wille nicht eine bloße Function unſerer Vorſtellung bildet. Bei den dogmatiſchen Philoſophen war der Wille ganz an das Gängelband unſerer Erkenntniß geknüpft worden: er galt als die Annahme oder Nichtannahme, als das Bejahen oder Verneinen der Vorſtellungen, und da ſchließlich die richtigen Vorſtellungen, die wahren Begriffe die

einzigen ſind, die man bejahen kann, ſo mußte hier das Gute in die vollendete Einſicht geſetzt werden, ſo mußte der Wille ſchließlich in der Erkenntniß ohne Reſt aufgehen, ſo mußte mit einem Worte die Sittenlehre jenen theoretiſch-eudämoniſtiſchen Charakter annehmen, den ſie im großen Sinn bei Spinoza und auch bei Leibnitz hat. Ihr erſter Satz heißt: „Dein höchſtes Ziel iſt deine Glückſeligkeit!“ Ihr letzter: „Deine höchſte Glückſeligkeit iſt die Erkenntniß!“ Die Summe dieſer Moralphiloſophie ſagt: Trachtet vor allem nach richtiger Einſicht, ſo wird euch das Andere von ſelbſt zufallen! Ganz anders urtheilt Kant ſchon innerhalb ſeiner vorkritiſchen Periode. Wir haben es früher hervorgehoben, wie ſorgfältig er bedacht war, das Moraliſche genau von der geſammten theoretiſchen Vernunft zu unterſcheiden. Mit dieſer Scheidung zwiſchen Erkennen und Wollen iſt ſchon die Aufgabe geſtellt zu einer beſonderen Unterſuchung unſeres praktiſchen Vermögens. Es ſteht ſchon jetzt feſt, daß die Religion nur die Moral, und die Moral nie die Wiſſenſchaft zu ihrem Grunde haben kann.

IV. Die verſchiedenen Geiſtesvermögen und deren Principien.

So ſind ſämmtliche Geiſtesvermögen genau unterſchieden und gegen einander abgegränzt, die moraliſchen von den theoretiſchen und dieſe unter ſich. Das anſchauende Erkenntnißvermögen iſt unterſchieden vom denkenden: alſo die Mathematik unterſchieden ſowohl von der Logik als von der Erfahrung und Metaphyſik. Das denkende Erkenntnißvermögen, der Verſtand, iſt unterſchieden in das Vermögen, Begriffe zu zergliedern, und verſchiedene Begriffe zu verknüpfen. Jenes iſt der logiſche, dieſes der empiriſche Verſtand. So iſt die Logik unterſchieden von der Erkenntniß der Dinge. Endlich von dieſem Erkenntnißvermögen insgeſammt

unterſcheidet ſich als davon unabhängig der Wille und das ſittliche Handeln.

Wir können dieſe Unterſchiede auf einfache Grundbegriffe zurückführen. Die Grundbegriffe der anſchauenden Erkenntniß ſind Raum und (wie wir vorausnehmend hinzuſetzen) Zeit. Die der logiſchen Erkenntniß ſind Identität und Widerſpruch. Die Grundbegriffe der realen Erkenntniß ſind Exiſtenz und Cauſalität. Endlich der Grundbegriff alles ſittlichen Handelns iſt der bewegende Zweck oder die Abſicht.

Alle dieſe verſchiedenen Principien laſſen ſich zuſammenfaſſen unter einem gemeinſchaftlichen Namen. Der Raum iſt Grund alles räumlichen Daſeins, aller räumlichen Verhältniſſe. Die Identität zweier Begriffe iſt Grund der logiſchen Bejahung; der Widerſpruch Grund der logiſchen Verneinung. Die Cauſalität als Princip der realen Erkenntniß iſt Grund einer Exiſtenz, eines wirklichen Daſeins. Wenn aber etwas in Exiſtenz tritt, welches vorher nicht da war, ſo hat ſich das vorhandene Daſein verändert. Und in ſolchen Veränderungen beſteht alles natürliche Geſchehen. Cauſalität iſt mithin Grund der wirklichen Veränderung oder des realen Geſchehens. Endlich der Zweck iſt der praktiſche Beweggrund, der Grund des Handelns. Alſo ſind jene vier verſchiedenen Principien ſo viele Arten des Grundes oder Unterſcheidungen des Satzes vom Grunde: der mathematiſche, logiſche, reale (empiriſche oder phyſikaliſche) und ethiſche Grund. Eben dieſe Unterſcheidung oder Spaltung des Grundbegriffs der Cauſalität hat A. Schopenhauer „die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" genannt, und von hier aus die verſchiedenen Wiſſenſchaften und Aufgaben der Philoſophie begriffen. Die Unterſcheidung ſelbſt iſt keineswegs neu, ſie iſt von dem ſcharfſinnigen Kenner der kantiſchen Philoſophie ganz im Geiſte der letzteren getroffen; ſie iſt von Kant ſelbſt ſchon vor ſeiner Vernunftkritik entdeckt worden. Der Unterſchied der Wiſſen-

ſchaften iſt zugleich der ihrer Principien oder Grundſätze. Nun hat Kant der Art nach Mathematik, Logik, Metaphyſik (Phyſik) und Ethik unterſchieden, und deren Grundſätze genau von einander geſondert. Das iſt der Fruchtertrag ſeiner vorkritiſchen Unterſuchungen.

Von hier aus laſſen ſich die Aufgaben der kritiſchen Philoſophie begreifen. Sie will die menſchliche Vernunft ergründen, und herleiten was aus ihr folgt. Sie will unſer Erkennen und Handeln erklären. Ihre Aufgaben heißen demnach: wie iſt ein Erkennen, wie iſt ein ſittliches Handeln möglich?

V. Das erſte kritiſche Problem.

Ihre nächſte Aufgabe iſt die Löſung der erſten Frage. Dieſe Frage theilt ſich in folgende: Wie iſt Mathematik, Logik und reale Erkenntniß, d. h. Erkenntniß der Dinge, oder Erfahrung und Metaphyſik möglich? Eine dieſer Fragen bedarf keiner weiteren Löſung. Die Möglichkeit der logiſchen Erkenntniß iſt vollkommen klar. Alſo bleiben als Cardinalfragen dieſe beiden übrig: wie iſt Mathematik, und wie iſt Erkenntniß der Dinge möglich (Erfahrung und Metaphyſik)?

Die Möglichkeit einer Erſcheinung begreifen heißt allemal, den Grund darthun, aus dem ſie folgt, das heißt dieſen Grund unterſuchen. Nun iſt die Grundanſchauung der Mathematik der Raum und (ſetzen wir hinzu) die Zeit; der Grundbegriff aller realen Erkenntniß die Cauſalität. Alſo ſind Raum (Zeit) und Cauſalität die beiden Cardinalpunkte, auf welche ſich die kritiſche Unterſuchung nothwendig richtet. Ihre Grundfragen heißen: was iſt Raum und Zeit? was iſt Cauſalität? In dieſen beiden Fragen mündet geraden Weges die geſammte vorkritiſche Periode, wenn wir dieſelbe auf ihre kürzeſte Formel zurückführen. Und die kritiſche Philoſophie iſt zunächſt nichts Anderes als die Löſung dieſer Fragen. Die erſte beantwortet Kant in ſeiner

Inauguralſchrift vom Jahr 1770 „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis:“ damit iſt die kritiſche Epoche eingeführt. Die Löſung der zweiten in ihrem ganzen Umfange fügt er hinzu in der Kritik der reinen Vernunft: damit iſt die kritiſche Epoche ausgeführt. Den Inhalt dieſer Epoche kennen zu lernen, iſt die Aufgabe des folgenden Buchs.*

* Vgl. mit dieſem Capitel mein Programm: Clavis Kantiana. Qua via Immanuel Kant philosophiae criticae elementa invenerit. Commentatio qua professionem philosophiae ordinariam auspicaturus ad orationem die IX. M. Jan. aud. obs. invit. etc. Jenae 1858. Ueber das Verhältniß der kritiſchen Philoſ. zur Erfahrungsphiloſ. vgl. De realismo et idealismo. Quam comment. ad indicenda tertia saecularia sacra Univ. lit. Jenensis O. A. Phil. auctoritate conscr. D. Cuno Fischer etc. Jenae 1858.

Zweites Buch.

rundlage der kritiſchen Philoſophie.

Die Kritik der reinen Vernunft.

Erſtes Capitel.

Die Aufgaben und Methoden der Vernunftkritik.

Die geſchichtliche Entwicklung der kritiſchen Probleme.

Im Verlaufe der früheren Unterſuchungen Kant's, die dem hre 1770 vorausgehen und mit jedem Schritte ſich weiter von dogmatiſchen Denkweiſe entfernen, hatte ſich die Aufgabe er neuen Philoſophie bereits herausgeſtellt und zuletzt dahin timmt, daß die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft ſein ſolle (nicht 1 dem Ueberſinnlichen ſondern) von den Grenzen der menſch- en Vernunft. In dieſer noch unbeſtimmten und allgemeinen ſſung ſetzen wir die Aufgabe an die Spitze der folgenden Unter- hungen. Wir werden dabei neben dem ſyſtematiſchen Gange, welchem Kant die vollendeten Unterſuchungen darſtellt, ganz onders auf die Geneſis derſelben achten, wie ſie in ihm ſt allmälig entſtehen und aufeinander folgen. Denn die itik der reinen Vernunft war nicht mit einemmale fertig, um muß die Frage aufgeworfen werden: wie iſt ſie entſtanden? elches war die natürliche und zugleich hiſtoriſche Reihenfolge er Probleme?

Die menſchliche Vernunft mit einem Lande und ihre Grenzen mit deſſen Küſtenlinie verglichen, ſo könnte man ſagen, die neue Philoſophie wolle das Areal der menſchlichen Vernunft durch eine vollkommene Ausmeſſung beſtimmen; ſie wolle gleichſam mit der größten Genauigkeit eine Charte von der menſchlichen Vernunft entwerfen.

I. Die propädeutiſche Begründung der Kritik.

Die Unterſcheidung der Erkenntnißvermögen: Sinnlichkeit und Verſtand.

Die Inauguralſchrift und die Kritik der reinen Vernunft.

Zunächſt iſt es das Vernunftgebiet der Erkenntniß, deſſen Grenzen geſucht werden. Jede Grenzbeſtimmung iſt zugleich ausſchließend und einſchließend; der Gott Terminus, wenn er die Eigenthumsgrenze ſetzt, entſcheidet zugleich das Mein und Nichtmein. So enthält die Grenzbeſtimmung der Vernunfterkenntniß die doppelte Aufgabe, zu zeigen, welche Erkenntniß durch Vernunft möglich und welche nicht möglich iſt. Die Möglichkeit der Erkenntniß von Seiten der Vernunft nennen wir deren Erkenntnißvermögen. Es ſoll alſo beſtimmt werden, wie weit die Erkenntnißvermögen der menſchlichen Vernunft reichen; womit zugleich erklärt iſt, wie weit ſie nicht reichen. Dieſe Erkenntnißvermögen ſollen von ihrem Urſprunge bis zu ihren Grenzen vollkommen und mit geometriſcher Pünktlichkeit ausgemeſſen werden.

Dazu iſt aber eines vor Allem nöthig: man muß wiſſen, welches die Erkenntnißvermögen ſind, um nicht mit einer grundfalſchen Vorausſetzung zu beginnen. Und hier iſt der erſte Punkt, in welchem ſich die kritiſche Philoſophie der dogmatiſchen gegenüber aufrichtet und feſtſtellt. Die dogmatiſche Philoſophie hatte die Erkenntniß der Dinge geſucht und das Vermögen dazu vorausgeſetzt. Wie nun die wahre Erkenntniß in allen

Fällen nur eine sein könne, so hatten sie vorausgesetzt, daß auch nur ein Erkenntnißvermögen, welches diesen Namen verdient, gegeben sei. Aber die menschliche Natur verhält sich auf doppelte Art zu den Dingen, sowohl sinnlich wahrnehmend als denkend. Wir nehmen die Eindrücke der Dinge wahr vermöge unserer Sinnlichkeit, wir begreifen sie vermöge unseres Verstandes. Von diesen beiden Vermögen, die Dinge zu betrachten, kann nur eines das wahre Erkenntnißvermögen sein, aber welches? Sinnlichkeit oder Verstand? Diese Alternative entspringt zugleich mit der dogmatischen Philosophie, und hier ist der Punkt, wo aus der gemeinschaftlichen Voraussetzung von der Einheit des Erkenntnißvermögens die entgegengesetzten Richtungen des Realismus und Idealismus mit Nothwendigkeit hervorgehen. Der Realismus setzt das menschliche Erkenntnißvermögen in die Sinnlichkeit, der Idealismus in den Verstand.

Daraus folgt, wie innerhalb der dogmatischen Philosophie der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand bestimmt wird. Von beiden Vermögen ist nur eines wirklich im Stande, Erkenntniß zu bewirken; was dieses eine wirklich und mit größtmöglicher Vollkommenheit vermag, kann jetzt das andere nur noch in geringerem Grade vermögen. Mit andern Worten: Sinnlichkeit und Verstand können innerhalb der dogmatischen Philosophie nur dem Grade, nicht der Art nach, nur quantitativ, nicht qualitativ, unterschieden werden. Darin stimmen Realisten und Idealisten überein, nur daß sie innerhalb dieser Behauptung die entgegengesetzten Seiten ergreifen. Die Realisten geben der Sinnlichkeit, die Metaphysiker dem Verstande den höheren Grad des Erkenntnißvermögens. Jene sagen, die deutlichste Vorstellung ist der sinnliche Eindruck; diese sagen, die deutlichste Vorstellung ist der völlig aufgeklärte Begriff. Für den Sensualisten ist der Begriff oder die gedachte Vorstellung nichts anderes als die letzte, noch zurückgebliebene schwache Spur des lebendigen sinnlichen

Eindrucks, ſie iſt die abgeſchwächte, undeutlich gewordene Wahrnehmung. Für den Metaphyſiker iſt die ſinnliche Wahrnehmung nichts als eine dunkle, noch ganz undeutliche und verworrene Vorſtellung, die ſich erſt im Verſtande aufklärt zu einem richtigen und wohlgetroffenen Ausdruck ihres Gegenſtandes. Jene halten den Verſtand für eine undeutliche Sinnlichkeit, dieſe die Sinnlichkeit für einen verworrenen oder dunkeln Verſtand. Beide alſo unterſcheiden die Erkenntnißvermögen der Sinnlichkeit und des Verſtandes nur durch den Grad der Deutlichkeit.

Daß dieſe Unterſcheidung nicht richtig ſei, hatte Kant ſchon in den Unterſuchungen ſeiner vorkritiſchen Zeit nach beiden Seiten hin begriffen. Wir haben früher dieſe ſehr bedeutſamen Punkte nachdrücklich hervorgehoben. In der Abhandlung über die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren hatte Kant das logiſche Erkenntnißvermögen als ein urſprüngliches bezeichnet, grundverſchieden von der ſinnlichen Wahrnehmung, die wohl unterſcheidet, aber nicht die Unterſchiede erkennt. Hier iſt den Senſualiſten die Spitze geboten. In ſeiner Preisſchrift über die Deutlichkeit der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften hatte er von der metaphyſiſchen Erkenntnißweiſe die mathematiſche derart unterſchieden, daß die letztere im Stande ſei, ihre Begriffe zu conſtruiren, d. h. anzuſchauen oder ſinnlich darzuſtellen. Hier iſt im Grunde der Mathematik ein ſinnliches Erkenntnißvermögen entdeckt, ganz verſchieden von dem metaphyſiſchen. Damit bietet er den Metaphyſikern die Spitze. So iſt, wie wir im Schlußcapitel unſeres erſten Buchs gezeigt haben, Alles vorbereitet, um die dogmatiſche Theorie vom menſchlichen Erkenntnißvermögen vollkommen zu widerlegen.

Es iſt nicht wahr, daß Sinnlichkeit und Verſtand, wie die Metaphyſiker und Wolfianer lehren, ſich unterſcheiden als verworrenes und klares Erkenntnißvermögen. Wäre es wahr, ſo müßten alle ſinnliche Erkenntniſſe unklar, alle Verſtandeseinſichten

metaphyſiſche Begriffe klar ſein. Gegen dieſen Schluß
t die einfache Thatſache, daß es ſo viele ſinnliche Erkenntniſſe
, die vollkommen klar ſind und Muſter von Klarheit, näm-
alle geometriſche Sätze, und auf der andern Seite ſo viele
re metaphyſiſche Begriffe, die niemals eine vollkommene
ärung erlauben, wie z. B. die im Gefühl begründeten
alprincipien. Es wird alſo geſchloſſen werden müſſen, daß
nlichkeit und Verſtand nicht dem Grade, ſondern der Art
verſchiedene Erkenntnißvermögen ſind, daß ſie die beiden
ünglichen Erkenntnißvermögen der menſchlichen Vernunft
n. Dieſer ſo begriffene Unterſchied zwiſchen Sinn-
keit und Verſtand bildet die erſte Einſicht der
iſchen Philoſophie. Kant ſelbſt bezeichnet in ſeiner
uguralſchrift die Lehre von dem Artunterſchiede der beiden
ntnißvermögen als die Propädeutik der neuen Metaphyſik.*
Jetzt wird zugleich die allgemeine Aufgabe einer Vernunft-
k deutlicher beſtimmt; ſie theilt ſich in zwei beſondere A
n, wie die menſchliche Vernunft in zwei beſondere Erkenntniß-
ögen. Die erſte Aufgabe iſt die Unterſuchung der Sinnlichkeit,
zweite die Unterſuchung des Verſtand[illegible]. Die erſte Frage
t: wie iſt durch die Sinnlichkeit Vernunfterkenntniß möglich?
zweite heißt: wie iſt dieſe Erkenntniß möglich durch den

Ex hisce videre est: sensitivum male exponi per confusius cognitum, intellectuale per id cujus est cognitio distincta. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivæ cognitionis prototyppo, geometria, posterius autem in intellectualium omnium organo, metaphysica etc. De mundi sensibilis etc. Sectio II § 7.

Scientia vero illi (Metaphysicæ) propaedeutica est quæ discrimen docet sensitivæ cognitionis ab intellectuali. Ibid. § 8. Vol. III. pg. 134.

Verſtand? Um ſogleich für die Sache den beſtimmten Namen zu ſetzen, ſo heißt die ganze auf die Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß gerichtete Unterſuchung „Transſcendentalphiloſophie.“* Dieſe zerfällt in die Kritik der menſchlichen Sinnlichkeit (αἴσθησις) und in die des menſchlichen Verſtandes, oder in transſcendentale Aeſthetik und transſcendentale Logik: ſo nennt die Kritik der reinen Vernunft die beiden Haupttheile ihrer Elementarlehre. Auch in der Inauguralſchrift tritt dieſe Unterſcheidung deutlich hervor. Gegenſtand der menſchlichen Erkenntniß iſt in allen Fällen der Zuſammenhang oder die Ordnung der Dinge, die ſich vollendet im Begriffe des Ganzen oder der Welt. Gegenſtand der ſinnlichen Erkenntniß iſt die ſinnliche Welt, die Welt als Erſcheinung oder Phänomen; Gegenſtand der intellectualen Erkenntniß ſoll diejenige Ordnung der Dinge ſein, die unabhängig von aller ſinnlichen Anſchauung, alſo unabhängig von uns, in der Natur der Dinge ſelbſt beſteht: die Welt, nicht wie ſie erſcheint, ſondern wie ſie iſt, wie ſie von uns nicht angeſchaut, ſondern nur gedacht werden kann, alſo mit einem Worte die intelligible Welt.** Und da in der Ordnung die Form beſteht, ſo handelt es ſich in jener kantiſchen Abhandlung um Form und Principien (d. h. um die formgebenden Principien) ſowohl der ſinnlichen als intelligibeln Welt: de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis.

Dabei bemerken wir, um das Verhältniß dieſer Schrift zur Kritik der reinen Vernunft näher zu beſtimmen, daß die Lehre von den formgebenden Principien der ſinnlichen Welt mit der größten Bündigkeit und Schärfe vollkommen entwickelt, was

* S. oben Buch I. Capitel 1. No. III. S. 16. 17.

** — sensitive cogitata esse rerum repræsentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt. Ibid. Sect. II. § 4. pg. 131.

ſpäter die Kritik der reinen Vernunft in ihrer transſcendentalen Aeſthetik wiederholt. Verglichen mit den früheren Unterſuchungen grenzt dieſe Abtheilung der Inauguralſchrift (sectio III) unmittelbar an jene letzte Schrift der vorkritiſchen Periode, die vom Raum handelte; dieſelben Beiſpiele werden gebraucht, um zu beweiſen, daß der Raum und ſeine Unterſchiede durchaus anſchaulich, nicht logiſch ſeien.* Verglichen mit der Kritik der reinen Vernunft, ſo beſteht eine völlige Uebereinſtimmung zwiſchen dieſem Theile der Inauguralſchrift und der transſcendentalen Aeſthetik. Aber ganz anders verhält es ſich mit der Lehre von den formgebenden Principien der intelligibeln Welt, verglichen mit der transſcendentalen Logik. Hier iſt die Differenz ebenſo groß als dort die Uebereinſtimmung. Daraus erklärt ſich, warum Kant länger als ein Decennium brauchte, um mit ſeiner Vernunftkritik in's Reine zu kommen. Die Weltordnung, die unabhängig von der menſchlichen Vernunft beſteht, und darum nie ein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung, ſondern nur des Denkens ſein kann, die Form und die Principien dieſer intelligibeln Welt können nicht aus der menſchlichen Natur, auch nicht aus der Natur der Dinge, ſondern allein aus Gott begründet werden. Es iſt Gott, von dem als Schöpfer die Weltharmonie herrührt. Gott alſo erſcheint hier als das einzig mögliche Princip der metaphyſiſchen Erkenntniß, und da von ihm nichts ausgeſchloſſen und nichts unabhängig ſein kann, ſo wird er als das Princip aller menſchlichen Erkenntniß gelten müſſen, ſo daß Kant in dieſem Theile ſeiner Inauguralſchrift dem Satze von Malebranche ſehr nahe kommt: wir ſehen die Dinge in Gott. „Doch ſcheint es gerathener," ſo ſchließt die Abhandlung von der intelligibeln Welt, „an dem Geſtade der nach dem Maße unſeres Verſtandes möglichen Einſicht hinzufahren, als in die offene See der

* Cf. Sect. III. § 15. de spatio. C. pg. 143. 44.

Mystik hinauszusegeln, wie Malebranche gethan hat, dessen Ansicht hier zunächst an die unsrige grenzt: daß wir nämlich Alles in Gott sehen." *

Man kann sich zu der Möglichkeit der Erkenntniß entweder dogmatisch verhalten, indem man sie unbewiesen voraussetzt, oder kritisch, indem man sie untersucht. Wenn man das eine nicht mehr und daß andere noch nicht thut, so giebt es eine doppelte Möglichkeit: entweder die Möglichkeit der Erkenntniß zu verneinen oder sie durch Gott, d. h. als ein Wunder zu behaupten. Jene Verneinung ist skeptisch, diese Behauptung mystisch. Was nun die Möglichkeit der metaphysischen Erkenntniß betrifft, so verhält sich Kant in seiner Inauguralschrift nicht mehr skeptisch, wie in den Träumen eines Geistersehers, noch nicht kritisch, wie in der Kritik der reinen Vernunft, sondern im Begriff, die Frage kritisch aufzulösen, streift er dicht an die Mystik. Und so steht Kant in seiner Inauguralschrift mit dem einen Fuße fest und sicher auf dem Boden der Kritik, während er mit dem andern unsicher das Gebiet der Mystik berührt. Das Problem der mathematischen Erkenntniß ist gelöst; das der metaphysischen bleibt offen.

Wir haben also eine doppelte Frage zu beantworten: 1) wie und durch welche Einsicht ist Kant zu seiner neuen Lehre von Raum und Zeit oder zur transscendentalen Aesthetik gekommen, die mit der Inauguralschrift feststeht? 2) Wie und durch welche Einsicht hat er die transscendentale Logik erreicht, die erst in der Kritik der reinen Vernunft festgestellt wird? Im ersten Fall messen wir den Schritt vom Jahr 1768 zum Jahr 1770, im zweiten den Abstand zwischen 1770 und 1771.

Um diese beiden Fragen zu lösen, stellen wir uns mitten in die Grundfrage der gesammten kritischen Philosophie.

* Cf. Ibid. Sectio IV. § 22. Scholion. sub fin. pg. 152.

II. Die kritiſche Grundfrage.

Die Thatſache der Erkenntniß und deren Erklärung.

Es iſt unmöglich, eine Frage richtig zu beantworten, bevor die Frage richtig gefaßt und in allen Punkten begriffen iſt. In der Wiſſenſchaft liegt Alles daran, daß man ſich klar macht, wo das Problem ſteckt, und Kant hat es ſehr nachdrücklich betont, daß er nicht erſt in der Löſung, ſondern in der Faſſung des Erkenntnißproblems ſich von allen früheren Philoſophen unterſcheide. Er wollte mit Recht der Erſte geweſen ſein, der dieſes Problem richtig begriffen und geſtellt habe. Mit der Verſchiedenheit der beiden Erkenntnißvermögen, die feſtſteht, iſt noch keineswegs ausgemacht, wie die Thatſache der Erkenntniß ſtattfindet, iſt dieſe Thatſache noch keineswegs erklärt. Wenn es überhaupt Erkenntniß giebt, ſo werden zwei verſchiedene Vermögen unſerer Vernunft, jedes in ſeiner Weiſe, dabei im Spiele ſein, und zur Erklärung der Erkenntniß ſelbſt wird jedes dieſer Vermögen beſonders unterſucht werden müſſen. Indeſſen läßt ſich der Charakter einer Kraft oder eines Vermögens nur aus der Leiſtung erkennen. Und was die Erkenntnißvermögen ſind oder leiſten, leuchtet erſt ein, wenn man weiß, worin die Thatſache der Erkenntniß und deren Möglichkeit beſteht.

Darum heißt die Grundfrage der kritiſchen Philoſophie: wie iſt die Thatſache der Erkenntniß möglich? Welches ſind die Bedingungen, aus denen ſie folgt? Aber in dieſer Form iſt die Frage noch lange nicht vorbereitet genug, um beantwortet zu werden. Sie macht einige Vorausſetzungen, die theils problematiſch, theils unbekannt ſind. Bevor man unterſuchen darf, wie eine Thatſache möglich iſt, muß man gewiß ſein, daß ſie überhaupt möglich iſt, daß ſie exiſtirt. Wenigſtens in der exacten Forſchung wird man ſich nie darauf einlaſſen, einen Fall

zu unterſuchen, der möglicherweiſe zu den Chimären gehört. Alſo müſſen wir die Vorfrage aufwerfen: iſt die Erkenntniß überhaupt eine Thatſache? Man weiß, daß dieſer Punkt nicht unbedenklich iſt und daß namentlich der Scharfſinn der Skeptiker von jeher mit der Möglichkeit der Erkenntniß zugleich deren Thatſächlichkeit beſtritten hat. Auch iſt dieſe Frage nicht ſo leicht und ohne Weiteres zu beantworten. Wenn wir von irgend einer Sache ſagen ſollen, ob ſie exiſtirt, ſo müſſen wir erſt ihre Merkmale genau kennen. Wenn wir nicht wiſſen, was elliptiſche oder paraboliſche Linien ſind, ſo können wir unmöglich die Frage beantworten, ob es in Wirklichkeit Ellipſen und Parabeln giebt. Alſo wird vor Allem gefragt werden müſſen: was iſt Erkenntniß?

In dieſe drei Fragen zerlegt ſich, genau angeſehen, das Grundproblem der kritiſchen Philoſophie: 1) Was iſt Erkenntniß? 2) Iſt die Erkenntniß factiſch? 3) Wie iſt dieſes Factum möglich? Die Fragen ſind ſo geordnet, daß nur, wenn die vorhergehende gelöst iſt, die folgende geſtellt werden darf. Dieſe ganze Art, wie Kant ſeine Kritik der Vernunft einleitet, vergleicht ſich ſehr gut dem Verfahren einer juriſtiſchen Unterſuchung. Soll ein Fall aus dem Rechtsleben entſchieden werden, ſo muß zuerſt die Thatſache ſelbſt mit aller Pünktlichkeit feſtgeſtellt werden. Erſt wird der Fall conſtatirt, dann wird er aus Rechtsgründen beurtheilt und entſchieden, oder deducirt. Kant hat es mit der Rechtsfrage der menſchlichen Erkenntniß zu thun; er will, juriſtiſch zu reden, der Erkenntniß den Proceß machen. Das Erſte iſt, daß der Proceß inſtruirt, das Zweite, daß er abgeurtheilt wird. Inſtruirt wird die Sache der Erkenntniß, indem man zeigt, worin ihr Fall beſteht, und daß der Fall vorliegt. Entſchieden wird die Sache, indem man die Möglichkeit der Erkenntniß darthut, d. h. indem man nachweist, kraft welchen Rechts dieſelbe exiſtirt oder ſie im juriſtiſchen Sinne

deducirt. Die erſte Frage iſt die Quaestio facti, die zweite die Quaestio juris. Die Quaestio facti beſteht in den beiden erſten Fragen: Was iſt Erkenntniß? Und giebt es Erkenntniß? Die Quaestio juris in der dritten: wie iſt die Thatſache der Erkenntniß möglich?

Es iſt in der That die Kleinigkeit nicht, die es Manchem ſcheinen möchte, eine Thatſache zu conſtatiren. Es gehört dazu in allen Fällen eine richtige, ſachgemäße Beobachtung, ein ſicheres, ſachkundiges Urtheil, welches ohne Unterricht und wiſſenſchaftliche Geiſtesverfaſſung Keiner beſitzt. Um z. B. eine hiſtoriſche Thatſache zu conſtatiren, d. h. genau feſtzuſtellen, was ſich in einem beſtimmten Falle wirklich begeben hat, dazu gehört die ganze kritiſche Quellenkenntniß, die das Geſchäft des Hiſtorikers ausmacht. Um einen Vorgang in der Körperwelt zu conſtatiren, ein phyſikaliſches Factum, dazu gehört nicht die erſte beſte Wahrnehmung, ſondern der unterrichtete Verſtand des Phyſikers, der dem Nichtphyſiker fehlt. Eine unkundige Beobachtung wird unfreiwillig die wahrgenommene Thatſache entſtellen und unrichtig wiedergeben. Man darf von ihr die richtige Darſtellung nicht erwarten, aber man dürfte erwarten, daß ſie ſchweigt. Durch ſolche unkundige und darum ſchiefe Auffaſſungen werden die Begriffe von dem, was ſich begiebt oder begeben hat, auf eine unglaubliche Weiſe verfälſcht und verdorben. Auf dieſem Wege verbreiten ſich in der Welt die meiſten Irrthümer. Erſt muß man wiſſen, was geſchieht, bevor man überhaupt mit einiger Sicherheit unterſuchen kann, warum es geſchieht. In der Schwierigkeit, die Thatſache zu conſtatiren, liegen die meiſten phyſikaliſchen und hiſtoriſchen Probleme. Es iſt dogmatiſch, eine Thatſache auf guten Glauben anzunehmen, kritiſch dagegen vor allem zu fragen, wer die Thatſache conſtatirt hat, und darnach ſeine Anſicht zu faſſen. Handelt es ſich um einen Rechtsfall, ſo conſtatire dieſe Thatſache niemand als der Juriſt.

Handelt es ſich um die Thatſache der Erkenntniß, ſo ſei es der Philoſoph, der den Fall conſtatirt, und dieſer Fall iſt der unſrige.

III. Die Merkmale der Erkenntniß.

1. Analytiſche und ſynthetiſche Urtheile.

Was alſo iſt Erkenntniß? Die erſte in der Elementarlogik gegebene Erklärung ſagt, daß jede Erkenntniß eine Verknüpfung von Vorſtellungen ſei, eine ſolche Verknüpfung, in der die eine Vorſtellung von der andern als deren Prädicat ausgeſagt wird, ſei es bejahend oder verneinend. Kurzgeſagt: Erkenntniß iſt Urtheil. Indeſſen liegt auf der Hand, daß nicht jedes Urtheil auch eine Erkenntniß iſt. Niemand wird Urtheile, die ſich von ſelbſt verſtehen, für wiſſenſchaftliche Einſichten halten. Unter welchen näheren Bedingungen alſo wird ein Urtheil zu einem Erkenntnißurtheil? Wenn zwei Vorſtellungen zu einem Urtheile verknüpft werden, ſo iſt ein doppelter Fall möglich. Entweder die beiden Vorſtellungen ſind gleichartig oder verſchieden. Entweder das Prädicat iſt im Subject als Merkmal enthalten oder nicht. So iſt z. B. in der Vorſtellung des Körpers ohne Weiteres das Merkmal der Ausdehnung enthalten, aber nicht das der Schwere. Wenn mir nichts gegeben iſt als die Vorſtellung des Körpers, ſo genügt dieſes Datum um zu urtheilen: der Körper iſt ausgedehnt; es genügt nicht, um zu urtheilen: der Körper iſt ſchwer. Ich könnte die Vorſtellung des Körpers nicht haben, wenn ich nicht die der Ausdehnung hätte. Wenn ich urtheile: der Körper iſt ausgedehnt, ſo habe ich meine Vorſtellung in ihre Merkmale aufgelöst und durch eines derſelben beſtimmt. Das Urtheil iſt analytiſch. Dagegen kann ich die Vorſtellung des Körpers ſehr wohl haben ohne die der Schwere, wie denn der mathematiſche Begriff des Körpers gar nichts enthält von der Schwere. Um zu urtheilen, der Körper iſt ſchwer, muß ich den Druck des Körpers erfahren haben, d. h.

die Wirkung, die der Körper auf einen andern ausübt. Ich kann die Vorstellung der Schwere nicht haben ohne die der Kraft. Und die bloße Vorstellung des Körpers sagt mir nichts von Kraft. Das Urtheil ist nicht analytisch. Es ist nicht eine Vorstellung durch eines ihrer Merkmale näher bestimmt, sondern es sind zwei verschiedene Vorstellungen verknüpft oder synthetisch verbunden worden. Das Urtheil ist synthetisch.

Alle Urtheile sind entweder analytisch oder synthetisch. Die analytischen erweitern meine Vorstellung nicht, sie erläutern sie nur, indem sie dieselbe Vorstellung näher bestimmen oder verdeutlichen. Dagegen die synthetischen erweitern meine Vorstellung, indem sie verschiedene Vorstellungen verknüpfen, also dem Subjecte im Prädicate etwas hinzufügen, was mit der bloßen Vorstellung des Subjects keineswegs gegeben war. Jene sind Erläuterungs-, diese dagegen Erweiterungsurtheile. Nun kann in Wahrheit alle Erkenntniß, die den Namen verdient, nur darin bestehen, daß sie meine Vorstellung erweitert, daß ich verschiedene Vorstellungen, verschiedene Thatsachen verknüpfe und auf diese Weise den Zusammenhang der Dinge begreife. Wir müssen darum erklären: alle Erkenntniß besteht in synthetischen Urtheilen.

2. Synthetische Urtheile a priori.

Indessen ist diese Erklärung noch nicht die vollständige der Erkenntniß. Es wird sich sogleich zeigen, daß sie zu weit ist, daß sie noch eines Merkmals bedarf, um den fraglichen Begriff auszumachen. Nicht jedes synthetische Urtheil ist darum auch schon im stricten Sinn Erkenntniß. Es seien uns verschiedene Vorstellungen gegeben, A und B. Diese Vorstellungen seien verknüpft in dem Urtheile, A ist B. Aber diese Verbindung sei eine solche, die nur zufällig stattfindet, also eben so gut nicht stattfinden könnte. Sie sei eine solche, die unter vorübergehenden Bedingungen in diesem Falle besteht, keineswegs in allen Fällen

ohne Ausnahme. Sie sei zufällig und particular, nicht nothwendig und allgemein. Jede Erkenntniß, die strenggenommen so heißt, soll ein wahres Urtheil sein. Was ist Wahrheit, wenn sie nicht ohne Ausnahme in allen Fällen gilt? Wenn nicht die Winkel eines Dreiecks in alle Ewigkeit gleich zwei Rechten wären, so stünde es schlimm um diese mathematische Wahrheit. Ein wahrer Satz ist nothwendig und allgemein. Darum ist Erkenntniß ein *synthetisches Urtheil, welches den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit* hat.

Der Charakter der Allgemeinheit sagt, daß sich die Sache in allen Fällen so und nicht anders verhält. Der Charakter der Nothwendigkeit sagt, daß unmöglich jemals das Gegentheil stattfinden könne von der gemachten Behauptung. Nun kennt die menschliche Erfahrung immer nur *einzelne* Fälle. Es ist schlechterdings unmöglich, daß sie alle Fälle in sich begreift, vielmehr entbehrt sie jeder Bürgschaft, daß die ihr bekannten Fälle alle vorhandene, alle mögliche sind. Selbst bei der größten Anzahl von Fällen, die eine reiche und ausgebreitete Erfahrung kennt, darf ihren Urtheilen stets nur comparative, nie strenge Allgemeinheit zukommen. Bacon, der alle menschliche Erkenntniß auf die Erfahrung wollte angewiesen haben, warnte deshalb sehr richtig, die Erfahrungswissenschaft vor den allgemeinen Behauptungen, jenen „axiomata generalissima!“

Ein aus der Erfahrung allein geschöpftes Urtheil kann nie den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben. Oder mit andern Worten: Nothwendigkeit und Allgemeinheit können *nie* durch Erfahrung gegeben sein. Was *nur* durch Erfahrung gegeben ist, das empfange ich von außen, das ist, wie die philosophische Kunstsprache sagt, ein datum a posteriori weil es aus der Wahrnehmung folgt. Was durch Erfahrung *nicht* gegeben ist, das kann auch nie aus der Erfahrung folgen das muß, wenn es überhaupt ist, unabhängig von aller Erfahrung

vor derſelben gegeben ſein: das iſt, wie der Terminus ſagt, ein datum a priori, weil es der Erfahrung vorausgeht.

Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſind mithin a priori. Nun will Erkenntniß ein Urtheil ſein, welches eine nothwendige und allgemeingiltige Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen bildet, alſo zugleich ſynthetiſch und aprioriſch iſt. Mit einem Worte: alle wahre Erkenntniß beſteht in ſynthetiſchen Urtheilen a priori. Das iſt die Antwort auf die Frage: was iſt Erkenntniß?

IV. Die Thatſache ſynthetiſcher Urtheile a priori.

Die zweite Frage heißt: giebt es Erkenntniß? Ausgedrückt in der gefundenen Formel lautet ſie: giebt es ſynthetiſche Urtheile a priori? Wir beantworten die Frage, indem wir die vorhandenen Wiſſenſchaften auf die Probe ſtellen und mit ihnen, phyſikaliſch zu reden, das Experiment machen, ob ihre Sätze ſynthetiſche Urtheile a priori ſind oder nicht? Wenn wir die Logik ausſchließen, die als bloße Begriffsanalyſis hier gar nicht in Betracht kommen kann, ſo ſind die Gegenſtände der Wiſſenſchaft entweder ſinnlich oder nicht ſinnlich. Die ſinnlichen Objecte ſind entweder ſolche, die wir ſelbſt erzeugen, d. h. die wir ſelbſt ſinnlich machen, indem wir ſie conſtruiren, wie Figur und Zahl; oder ſie erſcheinen uns als von außen gegebene Dinge. Die Wiſſenſchaft der ſinnlichen Objecte erſter Art iſt die Mathematik; die der ſinnlichen Dinge iſt die Phyſik; die des Ueberſinnlichen iſt die Ontologie oder die Metaphyſik im engern Sinn.

Es werden alſo, um das Experiment zu vollziehen, dieſe drei Wiſſenſchaften abgehört werden müſſen, ob ihre Urtheile den fraglichen Bedingungen entſprechen. Dabei kommt jetzt nur ihre Exiſtenz, nicht deren Rechtmäßigkeit in Frage. Es wird bloß gefragt, ob es ſynthetiſche Urtheile a priori giebt, ob die

genannten Wiſſenſchaften in dieſer Weiſe urtheilen, nicht ob ſie mit *Recht* ſo urtheilen?

1. Mathematik.

Ein Satz der Geometrie erklärt: Die gerade Linie iſt der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten. Man braucht ſich dieſen Satz nur anſchaulich vorzuſtellen, um mit der vollkommenſten Klarheit einzuſehen, daß er in allen Fällen gilt, daß ſein Gegentheil ſchlechterdings unmöglich iſt, daß die gerade Linie in alle Ewigkeit dieſen kürzeſten Weg macht. Es wird niemand einfallen zu warnen, man müſſe mit dem Satze behutſam ſein, noch habe man nicht genug Erfahrungen gemacht, um die Behauptung für alle Fälle zu wagen, es könnte ſich ereignen, daß einmal die krumme Linie zwiſchen zwei Punkten der kürzere Weg ſei. Der Satz gilt unabhängig von aller Erfahrung. Wir wiſſen von vornherein, daß er ſich in aller Erfahrung bewähren wird. Der Satz iſt eine Erkenntniß a priori. Iſt er analytiſch oder ſynthetiſch? Das iſt die entſcheidende Frage. In dem Begriff der geraden Linie, wenn wir denſelben noch ſo genau zergliedern, iſt die Vorſtellung des kürzeſten Weges nicht enthalten. Eine andere Vorſtellung iſt gerade, eine andere kurz. Wie alſo kommen wir von der erſten zur zweiten, ſo daß wir beide nothwendig verbinden? Es giebt dafür nur einen Weg. Wir müſſen die gerade Linie ziehen, den Raum von einem Punkte zum andern in unſerer Anſchauung durchlaufen, um ſogleich einzuſehen, daß es zwiſchen zwei Punkten nur *eine* gerade Linie giebt, daß dieſe kürzer iſt als jede andere Verbindung. Wir müſſen die Linie *conſtruiren*, d. h. ihren Begriff verſinnlichen oder in Anſchauung verwandeln, d. h. dem Begriff die Anſchauung hinzufügen. Das Urtheil iſt mithin ſynthetiſch: es iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori.

Es ſei der arithmetiſche Satz gegeben: $7 \times 5 = 12$. Es

ist undenkbar, daß die Summe von 7 und 5 jemals eine andere Zahl sei als 12; der Satz ist schlechterdings nothwendig und allgemein: er ist ein Urtheil a priori. Ist dieses Urtheil analytisch oder synthetisch? Es wäre analytisch, wenn in der Vorstellung 7×5 als Merkmal 12 enthalten wäre, so daß ohne Weiteres die Gleichung erhellt. Aber ohne Weiteres erhellt sie nicht. 7×5, das Subject des Satzes, sagt: summire die beiden Größen! Das Prädicat 12 sagt, daß sie summirt sind. Das Subject ist eine Aufgabe, das Prädicat ist die Lösung. In der Aufgabe ist die Lösung nicht ohne Weiteres enthalten. In den Summanden liegt nicht sofort die Summe, wie das Merkmal in der Vorstellung. Wäre dies der Fall, so wäre es nicht nöthig zu rechnen. Um das Urtheil $7 \times 5 = 12$ zu bilden, muß ich dem Subject etwas hinzufügen, nämlich die anschauliche Addition. Das Urtheil ist mithin synthetisch: es ist ein synthetisches Urtheil a priori. Wir constatiren die Thatsache, daß die Mathematik in synthetischen Urtheilen a priori besteht.

2. Physik.

Wie verhält es sich mit der Physik? Die Physik beruht auf einem Satz, ohne den sie nicht möglich wäre. Dieser physikalische Grundsatz heißt: jede Veränderung in der Natur hat ihre Ursach, d. h. mit andern Worten, sie ist eine Begebenheit, die eine andere voraussetzt, auf die sie nothwendig folgt. Es kann dem Physiker nicht einfallen, diesen Satz von der Erfahrung abhängig zu machen. Es kann ihm nicht einfallen zu behaupten, er habe ihn aus der Erfahrung geschöpft, sonst müßte er ihn durch die Erfahrung beweisen. Und da die Erfahrung niemals alle Fälle umfaßt, so dürfte er nicht sagen: alle Veränderung hat ihre Ursach. Er dürfte diesen Satz nicht als Grundsatz aufstellen. Aber als solchen stellt er ihn auf, er behauptet ihn mit der vollkommenen Ueberzeugung, daß

niemals in der Natur eine Veränderung eintreten könne, die keine Urſach habe. Eine ſolche Veränderung würde die Möglichkeit aller Phyſik aufheben. Der Satz iſt a priori. Zugleich ſagt er, daß zwei verſchiedene Begebenheiten nothwendig zuſammenhängen, daß die zweite der erſten nothwendig folgt. Alſo iſt der Satz ſynthetiſch: er iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori, das wir als Factum von Seiten der Phyſik feſtſtellen.

3. Metaphyſik.

Zuletzt die Metaphyſik, ſofern ſie eine Erkenntniß ſein will vom Ueberſinnlichen oder vom Weſen der Dinge, ſofern ſie aus bloßer Vernunft über die Subſtanz der Seele, über den Anfang der Welt, über das Daſein und die Eigenſchaften Gottes urtheilt. Alle dieſe Objecte können nicht ſinnlich wahrgenommen, ſie können nur gedacht werden; ſie ſind nicht Sinnenobjecte, ſondern Gedankendinge, deren Exiſtenz jene Metaphyſik behauptet. Ein Gedankending iſt eine bloße Vorſtellung, ein exiſtirendes Weſen iſt mehr. Es iſt etwas ganz anderes, ob ich etwas zu ſein mir vorſtelle, etwas ganz anderes, ob ich es wirklich bin. Wenn ich von einem Gedankendinge urtheile, daß es exiſtirt, ſo habe ich die Vorſtellung des Subjects im Prädicate erweitert, ich habe ſynthetiſch geurtheilt. Exiſtenzialſätze ſind immer ſynthetiſch. Was wäre die Metaphyſik, wenn ihre Urtheile nicht Exiſtenzialſätze wären! Ihre Urtheile alſo ſind ſynthetiſch und zugleich weil ſie nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſind, a priori.

Wir conſtatiren die Thatſache, daß Mathematik, Phyſik Metaphyſik ſynthetiſche Urtheile a priori enthalten, nicht blo zufällig, ſondern vermöge ihrer wiſſenſchaftlichen Natur, daß e alſo ſynthetiſche Urtheile a priori giebt. Es bleibe dahingeſtell ob mit Recht oder Unrecht. Damit iſt die Quaestio facti gelö und die Quaestio juris, die eigentliche kritiſche Frage, ſteht offen. Wie iſt die Thatſache der Erkenntniß möglich? Oder in

die erklärende Formel überſetzt: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?

Genau in dieſer Faſſung ſteht das Erkenntnißproblem an der Spitze der kritiſchen Philoſophie. Dieſes Problem zu löſen, ſchrieb Kant die Kritik der reinen Vernunft.

V. Reine und metaphyſiſche Erkenntniß.

Die Bedeutung der Metaphyſik.

Bevor wir auf die eigentliche Rechtsfrage der Erkenntniß eingehen, müſſen wir an dieſer Stelle einige zum Verſtändniß der kantiſchen Philoſophie weſentliche Erläuterungen geben. Durch zwei Merkmale iſt das Erkenntnißurtheil vollſtändig beſtimmt: es iſt ſynthetiſch und a priori. Vermöge des erſten Merkmals unterſcheidet es ſich von allen analytiſchen Urtheilen, welche der logiſche Verſtand vollzieht, indem er die Begriffe vergleicht und zergliedert. Vermöge des zweiten unterſcheidet es ſich von allen empiriſchen Urtheilen, die wir aus der Wahrnehmung ſchöpfen. Dieſer Unterſchied finde nach beiden Seiten den ihn bezeichnenden Ausdruck. Wir nennen mit Kant diejenige Einſicht, die a priori ſtattfindet, d. h. unabhängig von aller Erfahrung aus der bloßen Vernunft folgt, eine reine Erkenntniß. Der Ausdruck ſagt, daß ſie nicht empiriſch iſt. Die Grundſätze der Logik, der Satz der Identität und des Widerſpruchs, und was daraus folgt, ſind reine Erkenntniſſe, weil ſie aller Erfahrung vorausgehen, aber ſie ſind nicht wirkliche Erkenntniſſe, weil ſie unſere Begriffe nur verdeutlichen, aber nicht erweitern. Die Mathematik, deren Erkenntniſſe ſämmtlich a priori ſind, nennt Kant reine Mathematik, im Unterſchied von der angewandten. Den Inbegriff derjenigen Erkenntniſſe, die von der Natur durch bloße Vernunft möglich ſind, nennt er reine Phyſik, im Unterſchiede von der empiriſchen. Und da es ſich im Sinne ſeiner

kritik nur um die Möglichkeit der reinen Erkenntniß handelt, ſo werden die Spezialfragen in ihrer beſtimmten Faſſung ſo lauten: wie iſt reine Mathematik, wie iſt reine Phyſik möglich?

Wenn nun die reine Erkenntniß zugleich in ſynthetiſchen Urtheilen beſteht und ſich dadurch als eine wirkliche oder reale Einſicht im Unterſchied von der logiſchen bezeichnet, ſo nennt Kant eine ſolche Erkenntniß metaphyſiſch. Synthetiſche Urtheile a priori ſind metaphyſiſch. Und da die Kritik der reinen Vernunft nichts anderes unterſucht als die Möglichkeit ſolcher Urtheile, ſo kann ihre Geſammtfrage kurzweg ſo ausgedrückt werden: iſt überall Metaphyſik möglich, und wie? Man muß mit dieſem Ausdruck, der zunächſt immer eine unbeſtimmte Vorſtellung hervorruft, ſehr vorſichtig ſein, namentlich bei Kant, der ihn nicht immer in demſelben Sinne braucht. Erſt hier iſt der Punkt, um uns über das vieldeutige Wort genau zu verſtändigen. Metaphyſik in ihrem weiteſten Verſtande iſt die allgemeine und nothwendige Erkenntniß der Dinge, ſofern ſie ſynthetiſch iſt. In dieſem Verſtande unterſcheidet ſie ſich von der Logik, welche nicht ſynthetiſch urtheilt, und von der ſinnlichen Erfahrung, die weder allgemein noch nothwendig iſt. Auch Ariſtoteles begriff unter ſeiner πρώτη φιλοσοφία, der ſpäteren ſogenannten Metaphyſik, die Wiſſenſchaft von den letzten Gründen oder den Principien der Dinge, alſo eine reale Erkenntniß a priori. Wenn Kant frägt: iſt überall Metaphyſik möglich? ſo verſteht er darunter den Inbegriff aller Erkenntniſſe durch reine Vernunft, ſofern dieſelben real ſind, d. h. alle, ausgenommen die logiſchen. In dieſem Sinne würde auch die Mathematik zu dem Geſchlecht der metaphyſiſchen Erkenntniß zählen. Doch hier findet ein augenſcheinlicher Unterſchied ſtatt, den Kant ſchon früher entdeckt hat. Beide ſind Erkenntniſſe a priori; beide ſind in demſelben Sinne rein, aber nicht in demſelben Sinne real. Die Gegenſtände der Mathematik ſind nicht die wirklichen Dinge.

Jene ſind durch uns gemacht, dieſe ſind uns gegeben. In der Mathematik beſteht die Syntheſe des Urtheils in der angeſchauten Conſtruction; den wirklichen Dingen gegenüber beſteht ſie in der gedachten Verknüpfung. In beiden Fällen bilden wir die Erkenntniß durch ſynthetiſche Urtheile a priori, aber die Syntheſe ſelbſt iſt in beiden Fällen von verſchiedener Art. So unterſcheiden ſich Mathematik und Metaphyſik als verſchiedene Arten der Erkenntniß, ſie treten coordinirt neben einander auf, und die Grundfrage der Kritik theilt ſich in dieſe beiden: wie iſt reine Mathematik, wie iſt Metaphyſik möglich? In dieſer Begrenzung bedeutet die Metaphyſik die Erkenntniß der wirklichen Dinge, ſofern ſie a priori iſt. Darin liegt ihr Unterſchied von aller auf bloßer Erfahrung gegründeten Erkenntniß. Unter den wirklichen Dingen kann man verſtehen die Dinge, ſofern ſie uns erſcheinen, alſo ſinnlich ſind, und die Dinge, ſofern ſie uns nicht erſcheinen, alſo nicht ſinnlich oder in unſerer Wahrnehmung gegeben ſind, das Weſen der Dinge oder die Dinge an ſich. Und demgemäß unterſcheidet ſich hier die Metaphyſik in eine Erkenntniß von den Erſcheinungen und in eine Erkenntniß von den Dingen an ſich. Jene nennt Kant die Metaphyſik der Erſcheinungen, dieſe die Metaphyſik des Ueberſinnlichen. Es iſt möglich, daß ſeine Unterſuchung zu einem Ergebniß führt, worin die erſte bejaht und die andere verneint wird. Dann muß man nicht ſagen, daß Kant die Metaphyſik als ſolche verneint habe, vielmehr hat er ſie begründet in ihren wohlgemeſſenen Grenzen. Was er verneint hat, iſt die Metaphyſik in ihrem engſten Verſtande, den freilich viele für den weiteſten halten.

Eine andere, im Buchſtaben der kantiſchen Philoſophie nicht aufgelöste, Frage betrifft das Verhältniß oder den Unterſchied der Metaphyſik gegenüber der Kritik der reinen Vernunft. Kant hatte der Metaphyſik erklärt, daß ihr nichts übrig bleibe,

als eine Wiſſenſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft zu werden, d. h. kritiſche Philoſophie. Und der Vernunftkritik giebt er auf, die Möglichkeit der Metaphyſik zu unterſuchen und zu erklären. Was alſo iſt die Kritik der reinen Vernunft? Selbſt Metaphyſik oder bloß deren Begründung? Als ob die Begründung der Metaphyſik, wenn ſie einmal den Namen einer beſtimmten Wiſſenſchaft haben ſoll, ſelbſt anders heißen könnte als Metaphyſik, da ſie doch offenbar die Grundſätze oder Principien aller Metaphyſik enthalten wird! Doch laſſen wir dieſe Frage, die innerhalb der kantiſchen Schule einen Streitpunkt bildet, zunächſt auf ſich beruhen, da ſie erſt im Rückblick auf das Ganze der kantiſchen Philoſophie ſich genau auseinanderſetzen und löſen läßt. Es iſt hier von keinem bloßen Wortſtreit die Rede, ſondern in dieſem Punkte trennen ſich zwei grundverſchiedene Auffaſſungen der kantiſchen Philoſophie. Vorderhand gelte uns die Kritik der reinen Vernunft blos als der Proceß, welcher die Rechtmäßigkeit der Metaphyſik als ſolcher unterſucht und entſcheidet, als die gründliche und vollſtändige Auflöſung jener Frage: Iſt überhaupt Metaphyſik möglich und wie? Man betrachte, wenn man will, dieſe Unterſuchung blos als Propädeutik oder, wie Kant ſelbſt ſich ausgedrückt hat, als Prolegomena zur wirklichen Metaphyſik. Sie habe die Aufgabe, die Möglichkeit der Metaphyſik überhaupt zu erklären. Das weitere Syſtem habe die Aufgabe, die Metaphyſik, wie und ſo weit ſie immer möglich iſt, im Einzelnen auszuführen.

Die Aufgabe der Vernunftkritik iſt jetzt deutlich und vollſtändig in allen ihren Theilen begriffen. Die Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? iſt einerlei mit der Frage: wie iſt überhaupt Metaphyſik möglich? Doch darf die Mathematik nicht als eine Art der Metaphyſik unter derſelben, ſondern will als eine eigene Gattung der Vernunfterkenntniß neben der Metaphyſik begriffen werden. Es muß alſo gefragt werden:

wie iſt reine Mathematik, wie iſt Metaphyſik möglich? Und die letzte Frage theilt ſich nach der obigen Unterſcheidung in die beiden: wie iſt Metaphyſik der Erſcheinungen (reine Phyſik) und wie iſt Metaphyſik des Ueberſinnlichen oder der Dinge an ſich möglich? Die Möglichkeit der reinen Mathematik unterſucht und begründet die Kritik der reinen Vernunft in der transſcendentalen Aeſthetik; die Möglichkeit der Metaphyſik unterſucht ſie in der transſcendentalen Logik, und zwar wird hier die Möglichkeit der reinen Phyſik in der transſcendentalen Analytik begründet, die Möglichkeit einer Metaphyſik des Ueberſinnlichen (Ontologie) in der transſcendentalen Dialektik widerlegt. Die letzten Namen werden an ihrem Orte näher erklärt werden. Vorläufig beſtimmen wir nichts als die ſachliche Aufgabe.

VI. Die Methoden der Kritik.

Kritik der reinen Vernunft und Prolegomena.

Kant's inductives Verfahren und die Methode ſeiner Entdeckung.

Zur Löſung dieſer Aufgabe verbinden ſich drei verſchiedene Schriften: Die Inauguraldiſſertation vom Jahr 1770, die Kritik der reinen Vernunft vom Jahr 1781, die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können, vom Jahr 1783. Wir haben im Leben des Philoſophen der beſonderen Veranlaſſung gedacht, welche die letzte Schrift hervorrief.* Sie umfaßt in der kürzeſten und zugleich geſchickteſten und klarſten Form die Summe der Vernunftkritik, während die Inauguraldiſſertation nur die erſte Frage, betreffend die Möglichkeit der reinen Mathematik, vollſtändig und genau auflöst. Ich ſage ausdrücklich: die Kritik

* S. oben Buch I. Cap. III. No. VI. S. 73.

der reinen Vernunft vom Jahr 1781, weil ich ihre erſte Auflage zur Richtſchnur meiner Darſtellung nehme, im Unterſchied von der zweiten und den fünf folgenden, die ſich in entſcheidenden Stellen von dem Geiſte der echten Kritik entfernen. Bekanntlich war es Schopenhauer's Verdienſt, zuerſt dieſe Differenz bemerkt und Andere darauf aufmerkſam gemacht zu haben; er hat ſie in allen Punkten verfolgt und dadurch einen weſentlichen Beitrag geliefert zum richtigen Verſtändniß der kantiſchen Philoſophie.

Was in der kritiſchen Philoſophie unterſucht werden ſoll, iſt klar; wir müſſen hinzufügen, wie die Unterſuchung geführt wird, nach welcher Methode Kant die kritiſche Frage auflöst. In dieſem Punkte wird ſich zugleich der Unterſchied entdecken zwiſchen der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik. Es ſoll die Thatſache der menſchlichen Erkenntniß in dem bereits ausgemachten Verſtand erklärt werden. Eine Thatſache erklären heißt unter allen Umſtänden, die Bedingungen darthun, aus denen ſie folgt. Es handelt ſich alſo um die Bedingungen, aus denen mit Nothwendigkeit die Thatſache der Erkenntniß hervorgeht. Natürlich wollen dieſe Bedingungen entdeckt und daraus die fragliche Thatſache abgeleitet ſein.

Achten wir blos auf die Art und Weiſe, wie dieſe Unterſuchung ſich vortragen, wie die Erklärung der menſchlichen Erkenntniß ſich wiſſenſchaftlich darſtellen oder lehren läßt, ſo ſteht eine doppelte Form frei. Entweder man geht aus von den oberſten Bedingungen der Erkenntniß, als den Elementen derſelben, und zeigt, wie ſich aus dieſen Elementen die Thatſache der Erkenntniß zuſammenſetzt und bildet: dieſe Lehrart iſt ſynthetiſch, dieſe Ableitung der Thatſache aus den Bedingungen iſt deductiv; oder man geht im umgekehrten Wege aus von der gegebenen Thatſache und ergründet die Bedingungen, unter

denen allein die Thatsache möglich ist, man löst die Thatsache, dieses zusammengesetzte Product, auf in ihre Factoren und verfolgt diese in ihre einfachsten und letzten Elemente: diese Lehrart ist analytisch, diese Herleitung der Bedingungen aus der wohluntersuchten Thatsache ist inductiv. So unterscheiden sich die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena. Jene nimmt die synthetische Lehrart, während diese die analytische befolgen. So hat Kant selbst in der Vorrede zu den Prolegomena die Verfassung der beiden Schriften unterschieden.*

Etwas ganz anderes ist der wissenschaftliche Vortrag, die Art, wie man die erkannte Wahrheit anderen begreiflich macht; etwas ganz anderes die wissenschaftliche Entdeckung, die Art, wie man selbst die Wahrheit findet. Für den wissenschaftlichen Vortrag oder die Kunst der wissenschaftlichen Darstellung bietet von jenen beiden Lehrarten die erste den Vorzug einer streng systematischen, wohlgegliederten Ordnung, aber sie hat auch den Nachtheil, daß sie mit der Absicht des Systems verfährt und sich leicht, wo die Natur der Sache nicht hilft, zur Künstelei verleiten läßt, damit nur nichts an der Symmeterie fehle, damit überall die architektonische Verfassung des Lehrgebäudes deutlich und imponirend hervortrete. Kant gefiel sich darin, diese logische Baukunst im Systematisiren seiner Untersuchungen bis auf's Pünktchen zu treiben. In seinem natürlichen Ordnungssinn, der selbst das Pedantische nicht scheute, fand diese Liebhaberei eine starke Unterstützung. Er hat in seiner Kritik der reinen Vernunft für die Kunst der wissenschaftlichen Architektonik viel Talent, aber auch einige Schwäche bewiesen, die sich in manchen erzwungenen und gekünstelten Symmeterien zur Schau stellt.

Um eine Thatsache aus ihren Bedingungen zu erklären, muß man diese Bedingungen kennen. Will man sie nicht

* Bd. III. Proleg. Vorr. S. 175.

willkürlich bestimmen, was die schlimmste und verwerflichste Art wäre, a priori zu construiren ohne allen wissenschaftlichen Werth, so muß man diese Bedingungen entdeckt haben im Wege einer wissenschaftlichen Untersuchung. Eine solche Entdeckung geschieht allemal durch die sorgfältige Analyse der gegebenen Thatsache. Bevor man eine Thatsache aus ihren Bedingungen deduciren kann, muß man aus der Thatsache die Bedingungen inducirt haben. Die Induction ist die Methode der Entdeckung. Sie macht die Rechnung, die Deduction macht die Probe der Rechnung. Es ist klar, daß Kant die Bedingungen der Erkenntniß erst entdeckt haben mußte, bevor er daran denken konnte, die Thatsache der Erkenntniß daraus abzuleiten. Seine Prolegomena, obwohl sie später geschrieben sind als die Kritik, sind ihrer Methode nach früher als diese. Sie beschreiben den Weg, auf dem Kant *selbst* zu seinen Entdeckungen gelangte. Sie zeigen die ganze kritische Untersuchung in ihrem natürlichen, ungezwungenen Gange, und darum bieten und erleichtern sie uns zugleich die Einsicht in die innere Werkstätte der kritischen Philosophie. Aus der Kritik der reinen Vernunft lernt man das kantische Lehrgebäude, aus den Prolegomena lernt man den Baumeister selbst kennen. Man wird die Kritik der reinen Vernunft niemals verstehen, wenn man sich nicht fortwährend in Kant's inductive Denkweise hineinversetzt. Meiner Ansicht nach giebt es zum Verständniß der kritischen Philosophie keinen bessern Fingerzeig als diesen. Die Thatsache der Erkenntniß ist constatirt. So gewiß diese Thatsache ist, so gewiß müssen die Bedingungen sein, unter denen allein jene Thatsache stattfinden kann. Im fortwährenden Hinblick auf das festgestellte Factum, also nach einer völlig exacten Richtschnur, sucht Kant die Bedingungen, welche das Factum ermöglichen, nicht etwa solche, neben denen noch andere Erklärungsgründe denkbar wären, sondern die *einzig möglichen*, solche, deren Verneinung die Thatsache der Erkenntniß selb

aufhebt, deren Bejahung dieſe Thatſache erklärt. Die formale Logik lehrt zwar, daß von der Bedingung zum Bedingten nur ein poſitiver, umgekehrt nur ein negativer Schluß möglich iſt. Doch gilt hier eine Ausnahme: wenn die Thatſache zurückgeführt iſt auf ihre einzig möglichen Bedingungen. Wenn ſich beweiſen läßt, daß B nur unter der Bedingung von A ſtattfindet und ſonſt nicht, ſo gilt in dieſem Falle vom Grund zur Folge der negative, von der Folge zum Grunde der poſitive Schluß. Oder man ſollte in dieſem Falle nicht ſchließen dürfen: wenn A, die einzig mögliche Bedingung von B, nicht iſt, ſo iſt auch B nicht; wenn B iſt, ſo iſt nothwendig auch A, weil im andern Falle auch B nicht wäre? Vielmehr darf man in dieſem Falle nur ſo ſchließen. B iſt die Thatſache der Erkenntniß, A iſt der Inbegriff ihrer einzig möglichen Bedingungen. Und ſo ſteht Kant's Unterſuchung, daß ſie aus der Thatſache der Erkenntniß zurückſchließt auf die Thatſache ihrer einzig möglichen Bedingungen; daß ſie beweist, wenn jene Bedingungen nicht vorhanden wären, auch die Erkenntniß überhaupt gar nicht ſtattfinden könnte, ganz davon abgeſehen, ob ſie mit Recht oder Unrecht ſtattfindet.

Man wende gegen dieſe Unterſuchung nicht ein, daß ſich dieſelbe in einem augenſcheinlichen Cirkel bewege, erſt aus der Thatſache der Erkenntniß deren Bedingungen beweiſt, um dann durch die Bedingungen wieder die Thatſache zu beweiſen. So verhält ſich die Sache nicht. Aus der Thatſache der Erkenntniß entſcheidet Kant die einzig möglichen Bedingungen derſelben; was er aus dieſen Bedingungen entſcheidet, iſt nicht wieder die Thatſache, die entſchieden iſt, ſondern die Rechtmäßigkeit derſelben. Kein Menſch bezweifelt, daß eine Wiſſenſchaft vom Ueberſinnlichen exiſtirt, der Fall liegt vor in ſo vielen Syſtemen, aber ob dieſe Wiſſenſchaft mit Recht exiſtirt, ob ſie auf richtigem oder falſchem Wege begriffen, ob ſie echt oder unecht iſt, das

iſt die zweite zu entſcheidende Frage. Die Thatſache muß erklärt werden, ſelbſt wenn ſie den Irrthum zum Inhalt hat. Geſetzt, daß Kant die Unrechtmäßigkeit einer ſolchen Wiſſenſchaft, wie die Metaphyſik des Ueberſinnlichen, entdeckte, ſo wird er dieſe ſogenannte Wiſſenſchaft nicht blos einfach verneinen, auch nicht blos widerlegen, ſondern es ſich wohl angelegen ſein laſſen, zu erklären, wie ſie überhaupt jemals zu Stande kommen konnte, wie der Irrthum in dieſem weltkundigen Falle überhaupt möglich war. Es werden auch hier in der menſchlichen Vernunft gewiſſe Bedingungen vorhanden ſein müſſen, aus denen allein ſich das Factum einer ſolchen Trugwiſſenſchaft erklärt.

Wie aber iſt es möglich, wird man zuletzt fragen, wenn die Unterſuchung ſo ſteht, überhaupt über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der exiſtirenden Wiſſenſchaften zu entſcheiden? So gewiß die Thatſache iſt, ſo gewiß ſind die zur Thatſache nöthigen Bedingungen. Nun iſt die Mathematik eine Thatſache eben ſo gut als die Phyſik, als die Metaphyſik des Ueberſinnlichen. Alſo müſſen auch die Bedingungen vorhanden ſein, aus denen jede dieſer drei Thatſachen allein folgt. Wie iſt es alſo jetzt möglich, die Rechtmäßigkeit der beiden erſten zu behaupten, die der letzten zu verneinen? Denn dieſelbe verneinen heißt nachweiſen, daß die erforderlichen Bedingungen zu dieſer Wiſſenſchaft nicht vorhanden ſind. Geſetzt den Fall, daß Mathematik, Phyſik, Ontologie, jede auf ihre nothwendigen Bedingungen zurückgeführt iſt, daß dieſe Bedingungen, ſcharf geſondert, uns vorliegen, und nun ganz klar einleuchtet, wie zwiſchen den Bedingungen der Mathematik und Phyſik auf der einen Seite und denen der Ontologie auf der andern ein offener Widerſtreit beſteht, der ſich in der Verfaſſung der menſchlichen Vernunft nicht auflöſen läßt, ſo iſt dadurch über die Rechtmäßigkeit dieſer Wiſſenſchaften wenigſtens das alternative Urtheil gewonnen: entweder die eine

oder die andere; entweder Mathematik und Physik, oder Metaphysik des Uebersinnlichen!

Mit dieser Alternative ist noch nicht gesagt, welche der beiden Weisen rechtmäßig existirt, welche nicht? Man wird sie nicht dadurch entscheiden wollen, daß man lieber einen opfert als zwei, auch nicht dadurch, daß man etwa der Mathematik und Physik mehr Zutrauen schenkt als der Ontologie, denn das wären nicht Gründe einer wissenschaftlichen Kritik. Wohl aber ist ein wissenschaftlicher Rechtsgrund denkbar, der die Alternative vollkommen entscheidet. Wir setzen den Fall: die Bedingungen, welche Mathematik und Physik fordern, erklären vollkommen die Thatsache dieser beiden Wissenschaften; sie erklären zugleich, wie die menschliche Vernunft sich in das Gebiet des Uebersinnlichen verirren und jene Metaphysik zu Stande bringen konnte, die als Factum vorliegt, aber mit dem Factum enthüllen sie auch den Irrthum, die wissenschaftliche Unmöglichkeit der Sache; so sind von dieser Seite die gegebenen und constatirten Thatsachen alle erklärt, nur die Rechtmäßigkeit der einen ist aufgehoben. Dagegen setze die Ontologie ein Erkenntnißvermögen voraus, welches durch seine Existenz die Bedingungen sowohl der Mathematik als Physik gänzlich aufheben würde, so könnte von hier aus auch nicht einmal das bloße Factum jener beiden Wissenschaften erklärt werden. Aber dieses Factum ist unter allen Umständen zu erklären. Wie steht jetzt die Sache? Während von jener Seite die Thatsache der Ontologie erklärt wird, kann von dieser Seite nicht einmal die Thatsache der Mathematik und Physik begreiflich gemacht werden. Während dort nur die Rechtmäßigkeit der Ontologie aufgehoben wird, wird hier sogar die nackte Thatsache jener beiden feststehenden Wissenschaften unmöglich gemacht. Es kann kein Zweifel sein, auf welcher von den beiden Seiten die Rechtmäßigkeit bejaht wird.

Dazu kommt noch ein anderes Moment, das bei dem

Rechtsſtreit der Wiſſenſchaften ſehr gewichtig in die Wagſchale fällt gegen die Metaphyſik des Ueberſinnlichen: daß nämlich in jener Alternative auf der einen Seite die Mathematik ſteht. Unter allen menſchlichen Erkenntniſſen iſt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der mathematiſchen am wenigſten bezweifelt worden, zwar hat auch ſie ihre Skeptiker gefunden, aber deren Gründe waren hier wenig vermögend. Unter allen Wiſſenſchaften iſt die Mathematik die letzte, deren Rechtmäßigkeit man beſtreitet. Sie iſt für die Möglichkeit ſchlechterdings allgemeiner und nothwendiger Erkenntniſſe von Seiten der menſchlichen Vernunft der ſicherſte Zeuge. Eine ähnliche Sicherheit hat die Ontologie niemals gehabt. Wenn alſo die Mathematik ſelbſt als Zeuge gegen die Erkenntniß des Ueberſinnlichen auftritt, und zwar mit der beſtimmten Erklärung, daß ſie nicht beide zuſammen de jure exiſtiren können, daß wohl ihre factiſche aber nicht ihre rechtmäßige Coexiſtenz möglich iſt, ſo kann man ſicher vorausſehen, welche von den beiden Wiſſenſchaften ihren Proceß verliert. Wenn einmal feſtſteht, daß dieſelbe menſchliche Vernunft die mathematiſche Erkenntniß und die des Ueberſinnlichen unmöglich in ſich vereinigen kann, ſo wird die Vernunft leicht zu dem Schluß kommen, welche von den beiden Wiſſenſchaften ſie aufgeben muß.

Darum bietet die Mathematik, richtig erkannt, aller weiteren Vernunftkritik die beſte Richtſchnur, um über die anderen Wiſſenſchaften zu entſcheiden. Entweder ſie vertragen ſich mit der Mathematik und dürfen in ihrer rechtmäßigen Exiſtenz bejaht werden, oder ſie vertragen ſich nicht, und man muß ihre rechtmäßige Exiſtenz verneinen. Der Punkt, wo die kritiſche Philoſophie einſetzt, iſt darum die richtige Erkenntniß in die wiſſenſchaftliche Natur der Mathematik.

VII. Geſchichtliche Folge der kritiſchen Probleme.

Die Entſtehung der transſcendentalen Aeſthetik.

Die Mathematik als Richtſchnur der Kritik.

Jetzt können wir Kant's philoſophiſchen Entwicklungsgang ſeit dem Jahre 1768 bis zum Erſcheinen ſeines Hauptwerks beſtimmen und die früher aufgeworfene Frage löſen. Die Grundfrage der geſammten Kritik war begriffen mit der Einſicht, daß alle wirkliche Erkenntniß in ſynthetiſchen Urtheilen a priori beſteht, daß es ſolche Urtheile giebt. Dieſe Einſicht ſetzt voraus die Unterſcheidung zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, zwiſchen reinen und empiriſchen Erkenntniſſen.

In der Vorerinnerung der Prolegomena erklärt Kant, daß die Eintheilung der Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche unentbehrlich ſei in Anſehung der Kritik des menſchlichen Verſtandes und bezeichnet ſie in dieſer Rückſicht als claſſiſch.* Aber dieſe Eintheilung iſt zwanzig Jahre älter als jene Erläuterungsſchrift der Kritik der reinen Vernunft. Schon im Jahre 1762 erklärte Kant, daß alle logiſchen Urtheile analytiſch ſeien, und ein Jahr darauf, daß die Verknüpfung der Dinge nach Grund und Folge ſynthetiſch ſei, das heißt ſo viel als Kant erklärte alle realen Erkenntnißurtheile für ſynthetiſch. Einige Jahre ſpäter ſetzte er alle reale Erkenntniß gleich der Erfahrung, da er den Begriff des Realgrundes mit Hume für einen Erfahrungsbegriff anſah. Damals unterſchied Kant die menſchlichen Erkenntniſſe ſo, daß alle reinen Vernunfturtheile analytiſch, alle Erfahrungsurtheile ſynthetiſch ſeien. Ihm ſchien, daß kein Urtheil a priori ſynthetiſch, kein ſynthetiſches Urtheil a priori ſein könne. Die Möglichkeit einer Combination dieſer beiden Merkmale in

* S. Bd. III. Vorerin. § 3. S. 181.

demſelben Urtheile lag damals noch ſeiner Einſicht fern. Dieſe Möglichkeit iſt entdeckt, ſobald an einem Erkenntnißurtheil, deſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit feſtſteht, gezeigt werden kann, daß es ſynthetiſch ſei, oder ſobald an einem Urtheile, welches ohne Zweifel ſynthetiſcher Art iſt, gezeigt werden kann, es ſei a priori. Die Frage heißt: wie macht Kant dieſe Entdeckung?

Bei der Denkweiſe, welche ſeine vorkritiſche Periode beherrſcht, konnte es ihm gar nicht in den Sinn kommen, daß jemals ein ſynthetiſches Urtheil a priori ſein könne. Wenn wir die metaphyſiſchen Urtheile, die Kant in Frage ſtellt, und zuletzt als leere Einbildung verwirft, ausnehmen, ſo ſind die gegebenen ſynthetiſchen Urtheile ſämmtlich empiriſch. Wie ſollte ein empiriſches Urtheil a priori ſein? Ein Urtheil iſt empiriſch, d. h. es iſt gemacht bloß durch die Erfahrung. Ein Urtheil iſt a priori, d. h. es iſt gemacht durch die bloße Vernunft. Unmöglich kann ein Urtheil durch die bloße Erfahrung zugleich durch die bloße Vernunft gemacht ſein, es müßte denn die letztere, die ihrem Begriff nach unabhängig von aller Erfahrung ſein will, ſelbſt nichts anderes ſein als Erfahrung: eine vollkommene contradictio in adjecto!

Es bleibt nur übrig, jene Entdeckung, die auf Seiten der ſynthetiſchen Urtheile nicht gemacht werden konnte, auf der Seite der reinen Vernunfturtheile zu machen: ob dieſe oder einige davon nicht vielleicht ſynthetiſch ſind? Urtheile durch reine Vernunft ſind die logiſchen, die metaphyſiſchen, die mathematiſchen. Aber die logiſchen Urtheile ſind durchweg analytiſch. Die metaphyſiſchen ſind zwar ſynthetiſch, aber ſie ſind zugleich unſicher und im Grunde unmöglich. Alſo bleiben nur die mathematiſchen übrig. Allgemein und nothwendig, darum a priori, ſind ohne Zweifel die mathematiſchen Einſichten. Selbſt Hume hatte ihnen dieſen Charakter einräumen müſſen. Doch hatte er die mathematiſchen Urtheile zugleich für analytiſche gehalten und ſie

in dieſer Rückſicht neben die logiſchen geſtellt. Hier iſt der Punkt, wo die Entdeckung, welche zur kritiſchen Philoſophie führt, allein gemacht werden konnte. Wir haben ihre möglichen Fälle ſo weit in die Enge getrieben, daß ihr kein anderer übrig bleibt als die Mathematik. Wenn es Urtheile a priori giebt, die zugleich ſynthetiſche Urtheile ſind, ſo können es einzig und allein die mathematiſchen ſein.

Schon im Jahr 1764 hatte Kant gezeigt, daß die Mathematik darum die ſynthetiſche Lehrart haben dürfe, weil ſie ihre Begriffe ſynthetiſch bildet, weil ſie dieſelben anſchaulich macht, oder vermöge der Anſchauung hervorbringt. Die mathematiſchen Urtheile ſind deßhalb ſynthetiſch, weil ſie anſchauender Art ſind. Sind aber die Gegenſtände der Mathematik, zunächſt der Geometrie, Anſchauungen, ſo muß der Raum ſelbſt, der Grund aller geometriſchen Bildungen, eine Grundanſchauung ſein. Als ſolche erklärte ihn Kant in ſeiner letzten vorkritiſchen Schrift. Aber zugleich ſchrieb er dem Raum eine „eigene Realität“ zu, welche aller Materie zu Grunde liegen ſollte. So erſchien der Raum als eine urſprüngliche, der menſchlichen Vernunft von Außen gegebene, Thatſache. Was uns von Außen gegeben iſt, können wir nur wahrnehmen durch Erfahrung: das iſt empiriſch gegeben. Dann alſo wäre der Raum eine empiriſche Anſchauung, dann wäre die Geometrie, alſo die Mathematik überhaupt, eine empiriſche Wiſſenſchaft, und keines ihrer Urtheile wäre a priori, keines allgemein und nothwendig.

Die mathematiſchen Urtheile ſind ſynthetiſch, aber ſie ſind nicht empiriſch, was ſie ſein müßten, wenn es ſich mit dem Raum ſo verhielte, wie Kant's letzte vorkritiſche Schrift behauptet. Dieſe Urtheile ſind nur dann ſynthetiſch, wenn der Raum eine Anſchauung iſt; ſie ſind nur dann a priori oder allgemein und nothwendig, wenn der Raum nicht Gegenſtand einer äußeren Anſchauung, ſondern eine bloße Anſchauung iſt, wenn mit andern

Worten der Raum nicht eine empiriſche, ſondern eine reine Anſchauung bildet. Nur unter dieſer Bedingung ſind die mathematiſchen Erkenntniſſe ſynthetiſche Urtheile a priori. Daß ſie es ſind, dieſe Thatſache ſtand feſt, aber nicht deren Grund. Vielmehr ſteht im letzten Augenblick der vorkritiſchen Periode die Sache ſo, daß der Grund, der die mathematiſchen Urtheile ſynthetiſch macht, zugleich droht, ſie in empiriſche Urtheile zu verwandeln. Um ihre Apriorität, d. h. ihre reine Vernunftmäßigkeit zu begründen, muß der Raum begriffen werden ſelbſt als eine Form der reinen Vernunft. Dieſen Schritt muß Kant machen; alle Antriebe dazu ſind gegeben. Das iſt der Schritt vom Jahr 1768 zum Jahre 1770.

Mit der Einſicht, daß die mathematiſchen Urtheile ſynthetiſch ſind und gleichwohl a priori bleiben, trennt ſich Kant für immer von Hume und betritt die neue Bahn der Kritik. Hume hatte erklärt: es giebt gar keine ſynthetiſche Urtheile a priori. Kant beweist: es giebt ſynthetiſche Urtheile a priori, die mathematiſchen. Beide Urtheile ſtehen ſich contradictoriſch entgegen. Die Mathematik iſt die negative Inſtanz, an der Kant den Skepticismus ſcheitern macht. Giebt es aber einmal ſynthetiſche Urtheile a priori, die ſich aus der Verfaſſung der menſchlichen Vernunft vollkommen erklären, ſo wird man ſich auch umſehen müſſen, ob es deren nicht noch andere giebt als blos die mathematiſchen, ob nicht auch Metaphyſik, eine Erkenntniß der Dinge durch die reine Vernunft, möglich iſt?

Freilich wird dieſe Metaphyſik nicht ſein können, was ſie bei den dogmatiſchen Philoſophen geweſen war. Sind Raum und Zeit Vernunftanſchauungen, oder, wenn man lieber will, anſchauende (ſinnliche) Vernunft, ſo können die Dinge, wie ſie unabhängig von uns und unſerer Anſchauung exiſtiren, die Dinge an ſich, offenbar nicht in Raum und Zeit ſein. Unſere Vorſtellungen, weil ſie aus der Anſchauung hervorgehen,

ſind alle in Raum und Zeit. Alſo giebt es von den Dingen an ſich, vom Weſen der Dinge keine Vorſtellung. Und wie ſollen wir erkennen, was wir nicht einmal im Stande ſind vorzuſtellen? Es iſt alſo klar, daß im Sinne einer Erkenntniß der Dinge an ſich die Metaphyſik ſchlechterdings unmöglich iſt, der Verfaſſung der menſchlichen Vernunft vollkommen widerſpricht, die Möglichkeit der Mathematik in jedem Sinne aufhebt. Die Mathematik iſt nur möglich unter Bedingungen, unter denen die Metaphyſik des Ueberſinnlichen nie möglich iſt, und umgekehrt. Dinge an ſich können niemals Gegenſtände möglicher Erkenntniß ſein für eine Vernunft, deren Grundanſchauungen Raum und Zeit ſind.

Alſo bleibt für die Vernunftkritik nur die Frage übrig, ob und wie eine wirkliche Erkenntniß der ſinnlichen Dinge, d. h. eine Metaphyſik der Erſcheinungen, möglich iſt, die in der reinen Naturwiſſenſchaft thatſächlich exiſtirt? Sinnliche Dinge ſind Gegenſtände einer möglichen Erfahrung. Die Erkenntniß derſelben iſt in dieſem Sinn ein Erfahrungsurtheil. Iſt dieſe Erkenntniß allgemein und nothwendig, d. h. metaphyſiſch, ſo beſteht ſie in einem Erfahrungsurtheil a priori. Es wird die zweite Frage der Kritik ſein, wie es Urtheile geben könne, die zugleich empiriſch und metaphyſiſch ſind? Dieſe Frage liegt am weiteſten ab von Kant's vorkritiſcher Denkweiſe. Sie liegt noch nicht im Horizonte Kant's, als er die kritiſche Philoſophie mit ſeiner Inauguralſchrift einführt. Hier gilt ihm die Metaphyſik noch für eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich ſind: ein Problem, von dem er freilich einſieht, daß nur die göttliche Vernunft es auflöſen könne. Die ganze transſcendentale Logik liegt noch unaufgeklärt im Schatten, den hie und da ein kritiſches Licht ſtreift; ſie iſt ſo unklar, wie die transſcendentale Aeſthetik klar iſt. Noch hat Kant die Entdeckung nicht gemacht, daß eine Erkenntniß der ſinnlichen Dinge nicht auch darum eine ſinnliche

Erkenntniß ist, daß die Gegenstände einer Erkenntniß emp
und die Erkenntniß selbst metaphysisch sein kann. Diese
deckung macht er in dem Zeitraum von 1770 zu 1781.

Doch war mit der wohlverstandenen Thatsache der M
matik und ihrer einzig möglichen Erklärung schon der k
Gesichtspunkt festgestellt, von dem aus eine ganz neue E
gewonnen wird in die Natur der menschlichen Vernunft
war der sichere Leitfaden, gleichsam der Compaß, gefund
die weiteren Entdeckungsreisen in diesem noch niemals gri
durchforschten Gebiet. Was Kant unternommen hatte, wa
seiner eigenen Erklärung in der Vorrede der Prolegomena
ganz neue Wissenschaft, von welcher Niemand auch nu
Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die Idee unb
war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genützt n
konnte als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben k
der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förn
Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherh
bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es
liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir dara
kommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prin
der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus g
sind, mit einer vollständigen Seecharte und einem Compa
sehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut di

Zweites Capitel.

Transſcendentale Aeſthetik.

Die Lehre von Raum und Zeit und die Erklärung der reinen Mathematik.

Eine richtige und genau geſtellte Frage enthält ſchon die deutliche Anzeige der einzig möglichen Löſung. Die Grundfrage der kritiſchen Philoſophie hieß: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Es iſt leicht einzuſehen, unter welchen Bedingungen allein ſolche Urtheile, deren Factum feſtſteht, ſtattfinden kann. Ein Urtheil iſt ſynthetiſch, heißt: es verknüpft verſchiedene Vorſtellungen. Dieſes Urtheil iſt a priori, heißt: jene Verknüpfung iſt eine allgemeine und nothwendige, alſo eine ſolche, die nie durch ſinnliche Wahrnehmung, ſondern nur durch reine Vernunft gegeben ſein kann. Soll es ſynthetiſche Urtheile a priori geben, ſo wird die Vernunft als ſolche im Stande ſein müſſen, verſchiedene Vorſtellungen zu verknüpfen. Was wir verknüpfen bildet den Inhalt unſerer Erkenntniß; die Verknüpfung ſelbſt bildet die Form. Was wir Syntheſe a priori genannt haben, iſt die Vernunftform oder die reine Form, die aus den Vorſtellungen verſchiedener Art das Erkenntnißurtheil bildet. Aber wie ſoll die Vernunft ſolche Formen geben oder den Vorſtellungen hinzufügen können, wenn ſie nicht ſelbſt ſolche Formen in ſich hat, wenn ſie nicht in ihrer urſprünglichen Verfaſſung formgebende Vermögen beſitzt, deren nothwendige und einzige

Function darin beſteht, Vorſtellungen zu verknüpfen? Die ganze kritiſche Unterſuchung iſt darauf gerichtet, dieſe formgebenden Vermögen in der menſchlichen Vernunft nachzuweiſen.

Alle unſere Vorſtellungen, welche den Inhalt einer möglichen Erkenntniß bilden, entſpringen aus der Anſchauung, ſie ſind deßhalb entweder völlig oder wenigſtens ihrer Abkunft und Wurzel nach anſchauliche oder ſinnliche Vorſtellungen. Hier gilt ein doppelter Fall. Entweder ſind dieſe ſinnlichen Vorſtellungen uns von außen gegeben, als die verſchiedenen Eindrücke der Außenwelt, die wir als ſinnliche Dinge bezeichnen; oder ſie ſind uns durch uns ſelbſt gegeben, wir machen ſie ſelbſt, indem wir ſie aus dem urſprünglichen Vermögen unſerer Anſchauung erzeugen. Entweder alſo ſind die ſinnlichen Vorſtellungen Dinge oder Conſtructionen. Im erſten Fall ſind ſie empiriſch, im zweiten mathematiſch. Wir können das ganze Ergebniß der Vernunftkritik vorausnehmen. Es zeigt ſich ganz deutlich, daß alle mögliche Objecte unſerer Erkenntniß eines von beiden ſind, entweder empiriſch oder mathematiſch, in keinem Falle nicht anſchaulich: daß mithin alle menſchliche Erkenntniß entweder Erfahrung oder Mathematik iſt, in keinem Fall eine Erkenntniß der Dinge an ſich oder Metaphyſik des Ueberſinnlichen.

I. Raum und Zeit als Bedingungen der reinen Mathematik.

Wir haben es jetzt mit der mathematiſchen Einſicht zu thun. Die Frage heißt: wie iſt reine Mathematik möglich? Dieſe Frage umfaßt alle Wiſſenſchaften, die zum Geſchlecht der reinen Mathematik gehören: Geometrie, Arithmetik, Mechanik, nicht in ihrer praktiſchen Anwendung, ſondern bloß von Seiten ihrer reinen Erkenntniß. Gegenſtand der Geometrie ſind die Figuren oder Raumgrößen, deren Grundbedingung der Raum iſt. Gegenſtand der Arithmetik ſind die Zahlen, Gegenſtand der

Mechanik iſt die Bewegung. Die Zahlen entſtehen durch Zählen, alles Zählen iſt ein Hinzufügen des Eins zum Eins, und da dieſes Hinzufügen nur ſucceſſiv, d. h. in einer Zeitfolge, ſtattfinden kann, ſo hat das Zählen zu ſeiner Grundbedingung die Zeit. Die Bewegung iſt eine Ortsveränderung, d. h. eine Zeitfolge im Raum, und es gehört zu ihr nichts weiter als Raum und Zeitgröße. Der Raum iſt die einzige Bedingung der Geometrie, die Zeit die einzige der Arithmetik, Raum und Zeit die einzigen Bedingungen der Mechanik. So bilden Raum und Zeit die Grundbedingungen der reinen Mathematik.

Was ſind Raum und Zeit? Was müſſen Raum und Zeit ſein, wenn doch feſtſteht, daß alle Erkenntniſſe der reinen Mathematik ſynthetiſche Urtheile a priori ſind? Dieſe Urtheile wären nicht ſynthetiſch, wenn nicht Raum und Zeit ſelbſt Syntheſen wären; ſie wären nicht anſchauender Art, wenn nicht Raum und Zeit Anſchauungen wären; ſie wären nicht a priori, nicht allgemein und nothwendig, wenn nicht Raum und Zeit reine Anſchauungen wären. Dies alſo iſt der feſtzuſtellende Punkt, dies iſt die Aufgabe der transſcendentalen Aeſthetik. Ich wüßte unter allen philoſophiſchen Unterſuchungen kaum eine zweite zu nennen, die zu einer ſo überraſchenden, durchaus neuen, bis dahin nicht geahnten Entdeckung im Wege einer ſo ſichern, bündigen und in allen Punkten unumſtößlichen Unterſuchung geführt hätte. Die transſcendentale Aeſthetik iſt Kant's glänzendſte That. Sowohl was ihr Reſultat, als den Weg zu dem Reſultate betrifft, iſt dieſe Unterſuchung ein Muſter wiſſenſchaftlicher Genauigkeit und Methode.*

* Vgl. De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis. Sectio III. § 13. 14. 15. — Kritik der reinen Vernunft. Elementarl. Th. I. Transſc. Aeſthetik. — Prolegomena zu einer jeden kft. Metaph. Transſc. Hauptfrage I. Theil § 6 — § 13 incl.

II. Raum und Zeit als urſprüngliche Vorſtellungen.

Daß wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit haben, iſt gewiß, aber wie kommen wir zu dieſen Vorſtellungen? Nach der gewöhnlichen und nächſten Anſicht möchte es ſcheinen, daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit auf demſelben Wege entſtehen, als überhaupt unſere Collectiv- oder Gattungsbegriffe. Von einer Menge einzelner Dinge, die wir ſinnlich wahrnehmen, abſtrahiren wir ihre gemeinſchaftlichen Merkmale und bilden daraus ihren Geſammt- oder Gattungsbegriff. Auf eben dieſe Weiſe ſind Raum und Zeit aus der Wahrnehmung geſchöpft, von ſinnlichen Eindrücken abſtrahirt. Sie ſind alſo abſtracte, aus der Erfahrung abgeleitete Begriffe. Das iſt die empiriſche Erklärung, welche die ſenſualiſtiſchen Philoſophen ihrer Zeit gegeben haben, und die unſere ſogenannten Realiſten nachſprechen, als ob ſie das ſelbſtverſtändlichſte von der Welt wäre. Indeſſen wird man fragen dürfen, vielmehr fragen müſſen: Raum und Zeit ſind geſchöpft aus welcher Wahrnehmung, ſie ſind abſtrahirt von welchen Eindrücken? Darauf lautet die einzig denkbare Antwort: wir nehmen die Dinge wahr, wie ſie außer uns und nebeneinander exiſtiren, wie ſie entweder zugleich da ſind oder nacheinander folgen; aus dieſen Wahrnehmungen nun abſtrahiren wir, was ihnen gemeinſchaftlich iſt: den allgemeinen Begriff des Außer- oder Nebeneinander, und nennen dieſen Begriff Raum; den allgemeinen Begriff des Zugleich und Nacheinander, und nennen dieſen Begriff Zeit; und ſo bilden ſich dieſe beiden Vorſtellungen augenſcheinlich wie alle andern abſtracten Begriffe.

Wir nehmen die Dinge wahr, wie ſie nebeneinander exiſtiren. Was heißt denn Nebeneinander exiſtiren? Entweder heißt es gar nichts oder es heißt, in verſchiedenen Orten ſein. Wir nehmen die Dinge wahr, wie ſie zugleich da ſind oder nacheinander folgen. Zugleichſein kann nichts anderes heißen, als in demſelben

Zeitpunkte, nacheinander folgen nichts anderes als in verſchiedenen Zeitpunkten ſein. Alſo was nehmen wir wahr? Die Dinge, wie ſie in verſchiedenen Orten, in demſelben oder in verſchiedenen Zeitpunkten exiſtiren. In verſchiedenen Orten exiſtiren heißt, im Raum ſein; in demſelben oder in verſchiedenen Zeitpunkten exiſtiren heißt, in der Zeit ſein. Mithin ſagt die empiriſche Erklärung von Raum und Zeit folgendes: wir nehmen die Dinge wahr, wie ſie in Raum und Zeit ſind, und daraus abſtrahiren wir Raum und Zeit. Mit andern Worten, wir abſtrahiren Raum und Zeit von Raum und Zeit! Das iſt das vollkommene Beiſpiel einer Erklärung, wie ſie nicht ſein ſoll. Sie erklärt A durch A. Sie erklärt nicht, ſondern ſetzt voraus, was ſie erklären ſollte. Und ſo iſt dieſe Erklärung, dieſe Ableitung, ebenſo leicht, als ſie vollkommen nichtsſagend iſt.

Raum und Zeit ſind bereits vollkommen da, wo dieſe Erklärung erſt die Merkmale ſucht, um daraus kunſtgerecht die beiden Begriffe zu bilden. Raum und Zeit ſind immer da. Es giebt keinen Eindruck, keine Wahrnehmung, keine Vorſtellung, die nicht in Raum und Zeit wäre. Wir mögen es anſtellen, wie wir wollen, Raum und Zeit begleiten uns überall, unſere wahrnehmende Vernunft geht ohne ſie keinen Schritt, kann keinen Schritt ohne ſie gehen. Und damit iſt jene Erklärung, die ſie aus der ſinnlichen Wahrnehmung ableiten möchte, nicht blos nichtsſagend, ſondern im Grunde beinahe komiſch. Sie bildet ſich ein, ſie hätte dieſelben abgeleitet, alſo ſie bildet ſich ein, ſie hätte ſie vorher nicht gehabt, während ſie nur zu kurzſichtig war, um ſie zu ſehen. Man kann dieſe Vorſtellungen nie los werden; wer es verſucht, dem geht es wie dem Mann im Chamiſſo mit dem Zopf: „er dreht ſich rechts, er dreht ſich links, der Zopf der hängt ihm hinten!“

Es iſt unmöglich, Raum und Zeit aus unſeren Wahrnehmungen abzuleiten, eben deßhalb weil unſere Wahrnehmungen

alle nur möglich ſind in Raum und Zeit. Alſo ſind dieſe beiden Vorſtellungen nicht abgeleitet, können es nicht ſein. Mithin ſind ſie urſprüngliche Vorſtellungen, ſolche, die unſere Vernunft nicht von Außen empfängt, ſondern durch ſich ſelbſt hat, die nicht aus der Erfahrung folgen, ſondern ihr vorausgehen, nicht das Product der Erfahrung ſind, ſondern deren Bedingung: ſie ſind nicht a posteriori, ſondern a priori.*

III. Raum und Zeit als unendliche Größen.

Doch iſt damit noch nichts ausgemacht über den Inhalt dieſer urſprünglichen Vorſtellungen. Raum und Zeit ſind Größen, die ihrer Natur nach jede beſtimmte Grenze überſchreiten. Ich kann mir keinen größten Raum vorſtellen, keinen ſolchen, der nicht von einem noch größern umſchloſſen wäre. Eben ſo wenig kann ich mir einen kleinſten Raum vorſtellen, einen ſolchen, in dem nicht ein noch kleinerer enthalten ſein könnte. Es giebt weder einen größten noch einen kleinſten Raum: jener kann immer noch vergrößert, dieſer immer noch verkleinert werden. Daſſelbe gilt von der Zeit. Jeder Zeitpunkt folgt auf einen andern, ein anderer folgt auf ihn. Es giebt mithin weder einen erſten Zeitpunkt, einen ſolchen, dem kein früherer vorausginge, noch einen letzten, einen ſolchen, dem kein ſpäterer folgte. Raum und Zeit ſind ihrer Natur nach grenzenloſe oder unendliche Größen.

Die Frage heißt: was ſind unſere urſprünglichen Vorſtellungen von Raum und Zeit? Bildet ihren Inhalt der unendliche Raum und die unendliche Zeit oder der begrenzte Raum und die begrenzte Zeit, ſo daß beide zwar immer vorgeſtellt werden, aber dieſe Vorſtellungen ſich erſt allmälig erweitern und

* Idea temporis non oritur sed supponitur a sensibus. Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. Diss. § 14. 1. § 15. A. Vol. III. pg. 138. 143.

ihren Umfang bis zur Unendlichkeit ausdehnen? Was ist das Erste: Raum und Zeit oder Räume und Zeiten? Urtheilen wir nach dem Vorbilde anderer Begriffe, so möchte es scheinen, daß diese Vorstellungen sich auch erst in ihrer weiteren Ausbildung verallgemeinern, wie unsere übrigen Begriffe durch eine fortgesetzte Abstraction an Merkmalen ärmer, an Umfang weiter werden. Es könnte darnach scheinen, daß wir erst mit der Zeit zur Zeit kommen.

Es wird alles davon abhängen, wie sich der Raum zu den Räumen und die Zeit zu den Zeiten verhält? Jeder begrenzte Raum; wie groß oder klein er sei, ist im Raum selbst ein Theil des Raums; jede begrenzte Zeit in der Zeit selbst ein Theil der Zeit. Ist aber jeder begrenzte Raum eine Theilvorstellung, so ist die ganze Vorstellung der unbegrenzte Raum. Dasselbe gilt von der Zeit. Demnach heißt die Frage: welches ist die ursprüngliche Vorstellung, die ganze oder deren Theil?

In allen Fällen ist die Theilvorstellung später als die ganze Vorstellung. Bei allen empirischen Begriffen entstehen die Theilvorstellungen durch Abstraction, indem wir von dem gegebenen Inhalt eines der Merkmale absondern. So ist der Gattungsbegriff Mensch ein Merkmal oder Theil der empirisch gegebenen Vorstellung des einzelnen Menschen. Hier sind die einzelnen verschiedenen Menschen jeder die ganze Vorstellung, und der Gattungsbegriff ist ein Theil derselben, die Summe nur derjenigen Merkmale, die allen gemein sind. Dagegen in unserem Fall sind Raum und Zeit die ganzen Vorstellungen, und deren Theile die verschiedenen Räume und Zeiten. Jeder Raumtheil setzt den ganzen Raum voraus, denn er ist nur möglich als dessen Begrenzung. Dasselbe gilt von der Zeit. Mithin bilden den Inhalt der ursprünglichen Vorstellungen der ganze Raum und die ganze Zeit d. h. die unendlichen Größen beider.*

* En itaque bina cognitionis sensitivae principia, in

IV. Raum und Zeit als Einzelvorſtellungen oder Anſchauungen.

Vorſtellung iſt ein Wort von weitem Umfang. Wir wiſſen noch nicht, was für Vorſtellungen Raum und Zeit ſind? Es giebt verſchiedene Vorſtellungsarten der menſchlichen Vernunft, verſchiedene Klaſſen von Vorſtellungen. In welche dieſer Klaſſen gehören Raum und Zeit?

Vor allem müſſen zwei ſolcher Klaſſen unterſchieden werden. Es kommt darauf an, was wir vorſtellen. Das Vorgeſtellte kann ein einzelnes Object ſein oder ein allgemeines. Ein einzelnes Object z. B. iſt dieſer Menſch, dieſer Stein, dieſe Pflanze u. ſ. f. Ein allgemeines Object iſt die Gattung Menſch, Stein, Pflanze u. ſ. f. Das einzelne Ding kann nur ſinnlich vorgeſtellt oder angeſchaut werden. Die Gattung will von den einzelnen Dingen abſtrahirt, aus deren gemeinſchaftlichen Merkmalen zuſammengefaßt, mit einem Worte begriffen ſein. Die Vorſtellung des einzelnen Dinges iſt Anſchauung, die der Gattung iſt Begriff. Alle unſere Vorſtellungen ſind entweder Anſchauungen oder Begriffe. Sind nun Raum und Zeit Anſchauungen, oder ſind ſie Begriffe?

Jeder Gattungsbegriff iſt, verglichen mit dem einzelnen Dinge, eine Theilvorſtellung deſſelben, ein Bruchtheil ſeiner Merkmale, ein Nenner, der immer kleiner iſt als der Zähler. Cäſar iſt Menſch, er iſt es ſeiner Gattung nach: das ſagt der

quibus infinitum continet rationem partis. Nam nonnisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum limitando est assignabile, et tam punctum quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur nisi in dato jam spatio et tempore, tanquam horum termini. Ibid. § 15. Corollarium. pg. 146.

Nenner. Aber wie viel hat Cäſar als dieſer Menſch, dieſer einzige, unvergleichliche, der er war, mehr in ſich als jene Merkmale, die er mit dem letzten ſeiner Gattung gemein hat! Um wie viel iſt dieſes Individuum mehr als bloß der Ausdruck ſeiner Gattung! Daß er Cäſar war, ſagt der Zähler. Um wie viel iſt hier der Zähler größer als der Nenner!

Raum und Zeit wären Gattungsbegriffe, wenn ſie Theilvorſtellungen wären, Merkmale von Räumen und Zeiten. Aber es iſt umgekehrt: ſie ſind nicht Theilvorſtellungen, ſondern das Ganze. Hier iſt der Nenner immer größer als der Zähler. Der Raum enthält alle Räume, die Zeit enthält alle Zeiten in ſich: ſie ſind nicht Theilvorſtellungen, alſo nicht Gattungsbegriffe. In den Gattungsbegriffen iſt immer das Wenigſte enthalten. Sie ſind um ſo ärmer, je allgemeiner ſie ſind. Sie werden um ſo reicher, je mehr ſie ſich ſpezificiren und der Einzelvorſtellung oder der Anſchauung nähern. Nur die Anſchauung, die Vorſtellung des einzelnen Objects, enthält die ganze Fülle der Merkmale. Und die ganze, gleichſam ungebrochene, Vorſtellung iſt immer Einzelvorſtellung oder Anſchauung. Raum und Zeit ſind Anſchauungen, weil ſie Einzelvorſtellungen ſind, nicht Collectiv- ſondern Singularbegriffe. Es giebt nur einen einzigen Raum, in dem alle Räume ſind, und eben ſo nur eine einzige Zeit, die alle Zeiten in ſich begreift.

Wären Raum und Zeit Gattungsbegriffe, ſo müßten ſie ſich zu den Räumen und Zeiten verhalten, wie die Gattung zu den Arten oder Individuen, ſo müßten alſo die Räume dem Raum untergeordnet ſein, wie die Arten der Gattung, ſo müßte der Raum ſie unter ſich begreifen, während er ſie doch in ſich begreift. Wäre der Raum ein Gattungsbegriff, ſo müßte er abſtrahirt ſein von den verſchiedenen Räumen, wie der Begriff Menſch abſtrahirt iſt von den verſchiedenen Menſchen, dann würde der Raum alle die Merkmale in ſich begreifen, die den

verſchiedenen Räumen gemeinſchaftlich ſind, und nur dieſe Merkmale. Dann müßte es offenbar auch Merkmale geben, wodurch ſich die verſchiedenen Räume unterſcheiden, und dieſe unterſcheidenden Merkmale müßten hier, wie überall, andere ſein, als die gemeinſchaftlichen. Nun ſage man uns ein einziges denkbares Merkmal, welches einen Raum von einem andern unterſcheidet: ein einziges, welches nicht räumlich wäre und blos räumlich! Alle Räume, wie verſchieden ſie ſein mögen, unterſcheiden ſich nur im Raum, alle Zeiten nur in der Zeit: der beſte Beweis, daß Raum und Zeit unmöglich die Gattungsbegriffe der verſchiedenen Räume und Zeiten, alſo überhaupt nicht Begriffe ſind.*

Wenn Raum und Zeit Begriffe wären, ſo müßte ihr Unterſchied ſich begreifen, durch Begriffe deutlich machen, mit einem Worte definiren laſſen. Nun verſuche man doch ſolche Unterſchiede zu definiren, die blos räumlich oder blos zeitlich ſind. Man definire uns den Unterſchied von hier und dort, oben und unten, rechts und links, früher und ſpäter u. ſ. f. Worin unterſcheidet ſich das Hier vom Dort? Hier hilft kein Verſtand der Verſtändigen, ein Fingerzeig thut Alles. Man macht dieſen Unterſchied klar, indem man ihn augenſcheinlich macht, d. h. mit andern Worten, dieſer Unterſchied läßt ſich nicht begreifen, er läßt ſich blos anſchauen. Man unterſcheide die rechte Hand von der linken, das Object von ſeinem Spiegelbilde: alle Merkmale, die ſich durch den Verſtand bezeichnen, durch Begriffe beſtimmen, durch Worte ausdrücken laſſen, ſind hier vollkommen dieſelben; der einzige Unterſchied, welcher ſtattfindet, die räum-

* Idea temporis est singularis, non generalis. Idea itaque temporis est intuitus. — Conceptus spatii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens, non sub se continens notio abstracta et communis. Ibid. § 14. Nr. 2 & 3. § 15 B. pg. 139. 143.

liche Folge der Theile, daß im Objecte rechts liegt was im Spiegelbilde links iſt, daß bei der rechten Hand die Reihenfolge der Finger die entgegengeſetzte Richtung nimmt, verglichen mit der linken: dieſer einzige Unterſchied läßt ſich nicht logiſch definiren, er läßt ſich blos anſchauen. Es iſt vollkommen unmöglich, den linken Handſchuh auf die rechte Hand zu ziehen. So gewiß dieſe Unmöglichkeit iſt, ſo wenig läßt ſich dieſelbe logiſch erklären. Giebt es nicht zwei Größen, die in allen ihren Theilen vollkommen ähnlich, vollkommen gleich und doch incongruent ſind, wie z. B. zwei ähnliche und gleiche ſphäriſche Dreiecke von entgegengeſetzten Hemiſphären? Der Verſtand kann die Begriffe nur durch beſtimmte Merkmale unterſcheiden. Wenn alle Merkmale dieſelben, die Begriffe in dieſer Rückſicht vollkommen gleich ſind, ſo kann ſie der Verſtand *nicht* unterſcheiden. Es giebt ſolche Vorſtellungen, wie wir an ſo vielen Beiſpielen gezeigt haben. Wenn nun alles Unterſcheiden nur durch den Verſtand ſtattfinden könnte, wo bliebe ſolchen Vorſtellungen gegenüber der Satz vom Nichtzuunterſcheidenden, das leibnitziſche principium indiscernibilium: daß es unmöglich zwei Dinge geben könne, die *nicht* zu unterſcheiden wären? Der Satz iſt ein nothwendiges Princip der Erkenntniß. Aber er wäre falſch, wenn es bloß Begriffe, Vorſtellungen durch den Verſtand, gäbe. Es ſind nicht die Begriffe, durch welche Alles unterſchieden wird. Was unſere Begriffe nicht zu unterſcheiden vermögen, unterſcheidet ſich in Raum und Zeit. Und in Raum und Zeit kann Alles unterſchieden werden, nicht durch Begriffe, ſondern nur durch Anſchauungen.

1. Raum und Zeit als Princip der Verſchiedenheit. (Principium indiscernibilium.)

Ohne Raum und Zeit wären unſere Vorſtellungen ein Chaos, in dem vieles nicht zu unterſcheiden wäre. In Raum

und Zeit erſcheint jede Vorſtellung in einem beſtimmten ihr allein zugehörigen Punkt, in dieſem Hier und in dieſem Jetzt unterſcheidet ſie ſich von allen übrigen, ſo daß eine Verwechslung, eine Vermiſchung, eine Confuſion vollkommen unmöglich iſt. Wenn zwei Dinge in derſelben Zeit exiſtiren, ſo ſind ſie doch durch den Raum getrennt: ſie ſind zugleich da, aber in verſchiedenen Orten. Wenn zwei Dinge in demſelben Orte ſich befinden, ſo ſind ſie durch die Zeit geſchieden, ſie nehmen denſelben Ort ein, aber nicht zugleich, ſondern nacheinander. So ſcheidet die Zeit, was der Raum vereinigt, und ebenſo ſcheidet der Raum, was die Zeit nicht ſcheidet. Ohne Raum und Zeit wäre Nichts zu unterſcheiden. In Raum und Zeit iſt Alles zu unterſcheiden. Und daß Alles unterſchieden werden könne, daß es nichts Indiscernibles gebe, darin beſteht die erſte Bedingung, alſo die erſte Möglichkeit aller Erkenntniß. Leibnitz hatte es richtig eingeſehen, daß dieſer Satz die Bedingung aller Erkenntniß ſei, aber die Bedingungen ſeines Satzes ſelbſt hatte er nicht erkannt. Erſt durch Kant erhält jener Satz ſeinen Werth. Raum und Zeit ſind die Principien alles Unterſcheidens, ſie discerniren anſchaulich, was der Verſtand durch keinen ſeiner Begriffe discerniren kann: ſie ſind das wahre principium indiscernibilium, und da das abſolut Unterſchiedene das einzelne Ding oder das Individuum iſt, ſo hat Schopenhauer ganz Recht, wenn er mit dem ſcholaſtiſchen Ausdruck Raum und Zeit als das wahre und einzige „principium individuationis“ bezeichnet.

2. Die Zeit und die Denkgeſetze.

Der Satz der Verſchiedenheit iſt kein Denkgeſetz, wofür ihn die Logik ausgiebt; er iſt es deßhalb nicht, weil der Verſtand in ſo vielen Fällen unvermögend iſt, dieſes Geſetz zu befolgen: nämlich in allen Fällen, wo es ſich um rein räumliche oder zeitliche Unterſchiede handelt.

Aber auch die Denkgeſetze ſelbſt, der berühmte Satz vom Widerſpruch und vom Grunde, bedürfen, um begriffen zu werden, der Anſchauung. Sie ſind nichtsſagend ohne die Anſchauung der Zeit. Kant hat dieſe wichtige Bemerkung ſchon in ſeiner Inauguralſchrift ſehr ſcharfſinnig gemacht. Wenn der Satz vom Widerſpruch blos ſagt: daß einem Dinge nicht zwei entgegengeſetzte Prädicate, wie A und nicht A, zukommen können, ſo iſt er ſelbſt im Sinne der formalen Logik falſch. Er ſagt, daß ſie ihm nicht zugleich zukommen können. Alſo die Zeitbeſtimmung iſt die Bedingung, unter der allein das Denkgeſetz gilt. Und der Satz vom Grunde, wonach jede Veränderung ihre Urſache hat, dieſe Verknüpfung zweier Begebenheiten, kann nur begriffen werden als eine nothwendige Zeitfolge. Alſo iſt es wiederum die Zeitbeſtimmung, welche das Denkgeſetz erklärt. *

3. Die Zeit als Princip der Continuität.

Leibnitz hatte die Natur von Raum und Zeit nicht durchſchaut. Er hielt den Begriff der Zeit für ein Abſtractum, welches aus der Wahrnehmung unſerer inneren Zuſtände und deren Folge geſchöpft ſei. Dies war ein doppelter Fehler. Sein Begriff war durch einen fehlerhaften Zirkel gebildet, und dieſer ſo gebildete Begriff war zu eng. Die Aufeinanderfolge verſchiedener Zuſtände iſt eine Succeſſion, d. h. eine Zeitfolge. Alſo Leibnitz ſchöpfte den Begriff der Zeit aus der Zeitfolge. Aber die Zeit iſt nicht blos Succeſſion, ſondern auch Simultaneität, nicht blos ein Nacheinander, ſondern auch ein Zugleich. Von

* Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, sed tamen praecipuas constituit conditiones, quibus faventibus secundum rationis leges mens notiones suas conferre possit; sic, quid sit impossibile, judicare non possum, nisi de eodem subjecto eodem tempore praedicans A et non A. Qu. sequ. Ibid. § 15. Coroll. pg. 147.

den beiden Zeitbeſtimmungen ſetzte Leibnitz die eine voraus und vergaß gänzlich die andere. Er betrachtete die Zeitfolge als ein Merkmal, enthalten in dem Begriff der Veränderung. Wäre dies der Fall, ſo könnte die Zeit nichts anderes ſein als Zeitfolge, ſo wäre die Succeſſion die einzige Zeitbeſtimmung.*

Weil die Veränderung eine Reihenfolge verſchiedener Zuſtände in demſelben Subjecte iſt, darum iſt dieſe Reihenfolge eine Zeitfolge. Darum iſt alle Veränderung nur möglich in der Zeit, d. h. mit andern Worten, die Zeit iſt die Bedingung, unter der allein Veränderung ſtattfinden kann. Das iſt zugleich der einfache und vollkommen anſchauliche Grund, warum jede Veränderung eine continuirliche ſein muß. Leibnitz hatte das Geſetz der continuirlichen Veränderung aufgeſtellt, es war das wichtigſte ſeiner Metaphyſik, aber ihm fehlte mit dem richtigen Begriffe der Zeit der Schlüſſel zu ſeinem Geſetze. Etwas verändert ſich, heißt: es durchläuft eine Reihe verſchiedener Zuſtände. Wenn dieſe verſchiedenen Zuſtände ſo aufeinander folgen, daß von dem einen zum andern kein Uebergang ſtattfindet, keine Reihe von Zwiſchenzuſtänden durchlaufen wird, ſo iſt die Veränderung in jedem Augenblick unterbrochen, ſo hört ſie im Zuſtande A auf und fängt im Zuſtande B ganz von neuem an, ſo iſt die Veränderung nicht continuirlich. Sie iſt continuirlich, wenn ſie in keinem Momente aufhört, wenn ſie ununterbrochen fortdauert. Und der Grund, daß ſie ununterbrochen fortdauert, liegt einzig und allein in der Zeit. Der Zuſtand A iſt in einem beſtimmten Zeitpunkt, der Zuſtand B in einem andern. Zwiſchen zwei Zeitpunkten iſt Zeit, d. h. eine unendliche Reihe von Zeitpunkten. Denn der Zeitpunkt iſt nicht ein Theil, ſondern die Grenze der Zeit. Alſo muß jenes in der Veränderung begriffene Etwas zwiſchen den beiden Zuſtänden A und B eine

* Diss. § 14. De tempore. No. 5. pg. 141. 42.

unendliche Reihe von Zeitpunkten durchlaufen. Während dieſer Zeit iſt es nicht mehr A und noch nicht B; gar nichts kann es nicht ſein, es muß daher verſchiedene Zuſtände zwiſchen A und B durchlaufen, d. h. ſich fortwährend verändern. Aus dieſem Begriff der continuirlichen Veränderung folgt eine wichtige geometriſche Einſicht: daß nämlich eine gerade Linie, wenn ſie continuirlich fortgehen ſoll, nie ihre Richtung verändern kann, daß die continuirliche Veränderung der Richtung nur möglich iſt in der Curve, nie in gebrochenen Linien oder in Winkeln, daß es alſo unmöglich iſt in einer continuirlichen Bewegung die Seiten eines Dreiecks zu durchlaufen. Käſtner ſah, daß dieſe Unmöglichkeit aus dem Begriff der continuirlichen Veränderung folge; er forderte die Leibnitzianer auf, dieſe Unmöglichkeit zu beweiſen. Kant bewies ſie aus dem Begriffe der Zeit. Die Linien ab und bc treffen ſich in dem Scheitelpunkte b; eine andere Richtung iſt von a nach b, eine andere von b nach c. In dem Punkte b hört die eine Richtung auf und fängt die andere an. Soll in dieſen Linien vom Punkte a bis zum Punkte c ein continuirlicher Fortſchritt möglich ſein, ſo müſſen im Punkte b die verſchiedenen Bewegungen von a nach b und von b nach c zugleich ſtattfinden; das aber iſt unmöglich. Vielmehr muß im Punkte b erſt die Bewegung von a nach b aufhören, bevor die von b nach c beginnt. Alſo verändert ſich hier die Richtung in zwei verſchiedenen Zeitpunkten. Und da zwiſchen zwei Zeitpunkten nothwendig Zeit iſt, ſo wird der bewegliche Punkt in dieſer Zwiſchenzeit weder nach b noch nach c ſich bewegen, d. h. er wird im Punkte b ruhen oder die Bewegung unterbrechen, womit die Continuität der Veränderung, aber auch die Veränderung ſelbſt aufgehoben iſt.*

* Tempus est quantum continuum et legum continui in mutationibus universio principium. Ibid. § 14. No. 4.

Alſo Raum und Zeit begründen den Satz der Verſchiedenheit. Die Zeit erklärt durch die Beſtimmung des Zugleich den Satz der Unmöglichkeit oder des Widerſpruchs, ſie erklärt durch die Beſtimmung der Succeſſion den Satz des Realgrundes, ſie erklärt durch die Natur ihrer Größe das Geſetz der Continuität.

V. Raum und Zeit als reine Anſchauungen.

Es iſt bewieſen, daß Raum und Zeit urſprüngliche Vorſtellungen, daß dieſe Vorſtellungen Anſchauungen, daß alſo, kurz geſagt, Raum und Zeit urſprüngliche Anſchauungen ſind. Aber was für Anſchauungen ſind Raum und Zeit? Doch offenbar ſolche, denen Etwas außer uns entſpricht, etwas Objectives und Reales, in jedem Fall ſolche, deren Gegenſtand uns von Außen gegeben iſt, alſo empiriſche Anſchauungen: ſei es nun, daß beide etwas Fürſichbeſtehendes, Weſentliches, Subſtanzielles ſind, oder nur Eigenſchaften und Merkmale der einzelnen Objecte, oder endlich die Relationen, in denen ſich die Dinge zu einander verhalten? Namentlich den Raum pflegt man ſich ſo ſubſtanziell vorzuſtellen, als ob er das leere Behältniß der Welt, das große Receptaculum aller Dinge wäre, das als etwas Fürſichbeſtehendes unabhängig von uns exiſtirt. Es iſt ſehr leicht einzuſehen mit einer geringen Ueberlegung, das von jenen drei möglichen Fällen, die Raum und Zeit haben könnten, wenn ſie Realitäten wären, keiner ſtattfindet. Wären Raum und Zeit Eigenſchaften, welche den Dingen anhängen, oder wären ſie, wie Leibnitz wollte, Verhältniſſe, welche die Dinge äußerlich ordnen, ſo könnten ſie in beiden Fällen nicht ohne die Dinge vorgeſtellt werden, ſo wäre die Abſtraction von den Dingen zugleich die Abſtraction von Raum und Zeit, und mit der Vorſtellung von jenen wären auch dieſe Vorſtellungen aufgehoben; das aber iſt unmöglich. Wir können von den Dingen abſtrahiren, aber

niemals von Raum und Zeit: Beweis genug, daß dieſe beiden Vorſtellungen nicht mit den Dingen gegeben ſind, denn ſonſt müßten ſie auch mit den Dingen aufgehoben ſein.

Setzen wir aber den Raum, wie es die alten Kosmologen, die Mathematiker, Kant ſelbſt in ſeiner letzten vorkritiſchen Schrift wollte, als etwas Fürſichbeſtehendes, Reales, gleichſam als den Gegenſtand unſerer äußeren Anſchauung, ſo rettet dieſe Vorſtellung ſcheinbar die Urſprünglichkeit des Raumes, befriedigt durch ihre Gegenſtändlichkeit den realiſtiſch-dogmatiſchen Sinn, aber näher betrachtet unterliegt ſie allen möglichen Schwierigkeiten und löst nicht eine. Was iſt dieſer reale Raum? Das Weſen, in welchem alle anderen ſind. Es dürfte außer ihm nichts ſein. Denn was außer ihm wäre, müßte offenbar in einem anderen Orte, in einem anderen Raum ſein, es müßte alſo verſchiedene, von einander völlig getrennte Räume geben, die ſich nicht im Raum unterſcheiden könnten, weil es ja dann nur einen Raum gäbe, in dem die beiden als Theile enthalten wären. Iſt aber Alles im Raum enthalten, ſo iſt auch Alles räumlich, und es muß dann folgerichtig nicht bloß die Erkenntniß, ſondern auch die Exiſtenz und Möglichkeit aller nicht räumlichen Weſen geleugnet werden. Iſt ferner der Raum Gegenſtand unſerer Anſchauung, ſo könnte dies nur der begrenzte Raum ſein, und man müßte den unbegrenzten Raum entweder ganz in Abrede ſtellen oder für ein Product unſerer Einbildungskraft erklären. Aber was iſt jenſeits des begrenzten Raumes? Was iſt der begrenzte Raum anders als ein Theil des Raumes? Der Raum als ſolcher muß unbegrenzt ſein. Aber wie kann der unbegrenzte Raum jemals Gegenſtand ſein unſerer ſtets begrenzten Anſchauung? Der Gegenſtand unſerer Anſchauung iſt gegeben. Wie kann das Unbegrenzte als Gegenſtand in unſerer Anſchauung gegeben ſein? Alſo entweder iſt der Raum anſchaulicher Gegenſtand, und iſt als ſolcher begrenzt und nur begrenzt, alſo nicht

Raum, der ja nothwendig unbegrenzt iſt, oder der Raum iſt unbegrenzt, und iſt als ſolcher nicht Gegenſtand unſerer Anſchauung. Endlich wie kann uns überhaupt der Raum *gegeben* ſein? Er müßte doch wohl von *Außen* gegeben ſein? Alſo müßte er außer uns ſein, alſo in einem anderen Orte, in einem anderen Raume als wir; und in der That nichts Ungereimteres läßt ſich ſagen.

Aber in welcher Weiſe auch der Raum Gegenſtand unſerer Anſchauung ſein möge, in allen Fällen wäre er dann *empiriſch* gegeben, wir könnten dann nur durch Erfahrung ſeiner gewiß werden, und alle unſere Raumvorſtellungen und Raumerkenntniſſe wären empiriſch. Sind ſie empiriſch? Sind die Raum- und Zeitgrößen in der Erfahrung gegeben? Wo iſt denn in der Erfahrung der mathematiſche Punkt und blos dieſer? Die Linie, die Fläche, der Körper, blos als mathematiſche Größen? Wo iſt die Zahl als ſolche? Die Zahl entſteht, indem wir zählen; wir machen die Zahl. Die Figur entſteht, indem wir ſie conſtruiren; ſie iſt nichts als dieſe unſere Conſtruction. Wenn wir den Punkt a im kürzeſten Wege bis zum Punkte b ausdehnen, ſo entſteht die gerade Linie ab; wenn wir dieſe Linie um ihren feſten Punkt a herumbewegen, bis der bewegliche Punkt b in ſeinen urſprünglichen Ort zurückgekehrt iſt, ſo entſteht der Kreis; wenn wir den Bogen des Halbkreiſes um den Durchmeſſer rotiren laſſen, ſo entſteht die Kugel. Was ſind Linie, Kreis, Kugel anders als bloße Raumgrößen? Was ſind dieſe Raumgrößen anders als unſere Conſtructionen? Die mathematiſche Größe kann ſich auch in einem ſinnlichen Stoff verkörpern. Die Kugel kann von Holz ſein; dieſer ſinnliche Stoff iſt freilich von Außen gegeben, aber er gehört auch nicht zu der Größe als ſolcher, er iſt für die mathematiſche Größe eben ſo zufällig als gleichgiltig. Die mathematiſchen Größen beſtehen als ſolche nirgends weiter als in Raum und Zeit, dieſe Raum- und Zeitgrößen ſind

nirgends weiter als in unſerer Anſchauung und durch dieſe. Alſo kann Raum und Zeit nichts anderes ſein als ſelbſt dieſe Anſchauung, die nicht empiriſch iſt, ſondern rein.

Wären Raum und Zeit empiriſche Anſchauungen, ſo wäre die Mathematik eine Erfahrungswiſſenſchaft, ſo wären alle ihre Sätze empiriſch, ſo wäre keiner allgemein und nothwendig, ſo bliebe es dahingeſtellt, ob zweimal zwei immer gleich vier iſt.* So gewiß die mathematiſchen Erkenntniſſe ſchlechterdings allgemein und nothwendig ſind, ſo gewiß iſt die Mathematik keine Erfahrungswiſſenſchaft, ſo gewiß ſind Raum und Zeit nicht empiriſche Anſchauungen. Sie ſind nicht von Außen gegeben, wie die Objecte der ſinnlichen Anſchauung; ſie ſind nicht ſinnliche Anſchauungen, denen Dinge außer uns entſprechen, ſondern bloße Anſchauungen. Sie ſind nicht Vorſtellungen von Etwas, das uns wie ein Sinnenobject gegeben wäre, ſondern ſie ſind bloße Vorſtellungen, nichts als ſolche, aber nicht etwa willkürliche oder zufällige, die man haben und eben ſo gut nicht haben kann, ſondern nothwendige und urſprüngliche, ohne welche wir nichts gegebenes vorzuſtellen, zu unterſcheiden, zu erkennen vermöchten.

Und ſo iſt folgendes das bündige und unumſtößliche Reſultat der ganzen Unterſuchung: 1) Raum und Zeit ſind nicht abgeleitete Vorſtellungen, ſondern urſprüngliche. 2) Dieſe urſprünglichen Vorſtellungen ſind ſie nicht als begrenzte, ſondern als unbegrenzte Größen. 3) Dieſe urſprünglichen Vorſtellungen des

* Nam si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas nisi comparativa, qualis acquiritus per inductionem h. e. aeque late patens ac observatur, neque necessitas — et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum. Ibid. § 15. D. pg. 145.

unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit sind nicht Begriffe sondern Anschauungen. 4) Diese ursprünglichen Anschauungen sind nicht empirische, sondern reine, was so viel sagen will als Anschauungen ohne gegebenes Object, d. h. Formen der Anschauung.*

Will man sich diese reinen Vernunftformen gegenständlich machen, gleichsam in einem Bilde vergegenwärtigen, so wird man in diesem natürlichen Bestreben immer wieder auf sie selbst zurückgewiesen. Weil sie die Bedingungen aller unserer Vorstellungen sind, weil sie selbst Alles anschaulich machen, eben deßhalb können sie durch keine empirische Vorstellung anschaulich gemacht werden. Das einzige Bild der Raumgröße ist die Zahl, deren Zusammenfassung eine unendliche Zeit erfordert; das einzige Bild der Zeitgröße ist die in's Endlose fortfließende gerade Linie. So bildet der Raum gleichsam das Schema, oder, wie sich Kant in der Inauguralschrift ausdrückt, den Typus, unter dem wir die Zeit verbildlichen. Kein Begriff kann diese Anschauungen verdeutlichen, wohl aber können diese letzteren unsere Begriffe versinnlichen, und die Zeit, wie wir gesehen haben, war der vorausgesetzte Commentar der Denkgesetze.**

Sind aber Raum und Zeit bloße Anschauungen, die in keinem Falle von Außen, sondern nur durch die Vernunft selbst gegeben sind, so muß dasselbe gelten von Allem, das nur unter der Bedingung von Raum und Zeit sein kann. Etwas, was es auch sei, zu unserem Gegenstand haben, heißt dasselbe von uns unterscheiden, außer uns setzen, uns gegenüberstellen.

* Tempus est intuitus non sensualis, sed purus. Conceptus spatii est intuitus purus. § 14. No. 3. § 15 C. Ita itaque bina cogn. sens. principia non conceptus generales, sed intuitus singulares, attamen puri. § 15. coroll.

** Ideo etiam spatium temporis ipsius conceptui ceu typus adhibetur, repraesentando hoc per lineam, ejusque termino per puncta. § 15. Coroll. pg. 147.

giebt keinen Gegenſtand ohne Gegenüberſtellung, die offenbar den räumlichen Unterſchied vorausſetzt. Gegenſtände ſind nur im Raum möglich, Veränderungen nur in der Zeit: alle Veränderungen, äußere ſowohl als innere. Die äußeren Veränderungen ſind Raumveränderungen oder Bewegungen; die inneren ſind, ganz allgemein ausgedrückt, Gemüthsveränderungen oder Vorſtellungen. Alſo können Gegenſtände und Veränderungen nur ſein unter der Bedingung von Raum und Zeit, alſo ſind ſie wie dieſe ſelbſt bloße Anſchauungen oder Vorſtellungsformen. Die Vernunft braucht nichts weiter als Raum und Zeit, um Gegenſtände und Veränderungen vorſtellen zu können. Wenn wir eine Linie conſtruiren, ſo iſt dies eine bloße Vorſtellungsform, ein Product reiner Anſchauung. Iſt dieſe Vorſtellungsform nicht Gegenſtand, nicht Veränderung, da ſie doch offenbar in der Bewegung eines Punktes beſteht?

Aber vermöge der anſchauenden Vernunft, d. h. durch Raum und Zeit, iſt uns auch nur die Form des Gegenſtandes, die Form der Veränderung und ihrer jeweiligen Zuſtände gegeben, nicht die Materie, nicht das qualificirte Etwas, das den Inhalt des Gegenſtandes und der Veränderung ausmacht. Zwar die mathematiſchen Größen, die Figuren und Zahlen, ſind auch ihrem ganzen mannigfaltigen Inhalte nach lediglich durch die Vernunftanſchauung gegeben, denn ſie ſind nichts als unſere Conſtructionen, aber in dieſem Falle iſt der vorgeſtellte Inhalt ſelbſt nichts anderes als Form. Was iſt der Stoff, aus welchem die mathematiſchen Größen gebildet ſind, anders als die reine Anſchauung ſelbſt, d. h. Form?

VI. Anſchauung und Empfindung. Erſcheinung, äußere und innere.

Unſere Vorſtellungen haben noch anderen Inhalt als bloß den mathematiſchen der Größe; ſie ſind durch ihre Beſchaffenheit

verſchieden, und dieſen Unterſchied der Qualität kann die bloße Anſchauung in keiner Weiſe machen, dieſer Stoff unſerer Vorſtellungen kann durch bloße Vernunft nicht gegeben ſein; es bleibt daher nur übrig, daß er uns von Außen gegeben iſt, oder daß wir denſelben von Außen empfangen haben. Man wolle den Ausdruck „von Außen gegeben" nicht dem Wortlaut zuliebe falſch auffaſſen. Der Gegenſatz davon heißt: durch uns gegeben. Alſo verſtehe man darunter ein Datum im Gegenſatz zum Product, d. h. ein Datum, welches wir nicht vermöge der reinen Vernunft hervorbringen oder machen, ſondern als ein vorhandenes finden; das Datum kann räumlich genommen außer uns, oder in uns vorhanden ſein. Die Auffaſſung der ſo gegebenen Thatſache iſt unter allen Umſtänden das receptive Vermögen, wodurch wir das uns Gegebene wahrnehmen oder finden: alſo unſere wahrnehmende Empfindung oder Sinnlichkeit, die auf mannigfaltige Art afficirt werden kann und in der That afficirt wird. In jedem Fall alſo kann jener gegebene Stoff von uns nur ſinnlich wahrgenommen werden, und in dieſer Rückſicht iſt er ſtrenggenommen nichts anderes als unſere Empfindung. Da nun keine unſerer Empfindungen irgend wo ſtattfinden kann, als in uns, ſo ſieht man, wie der Ausdruck „ſie iſt von Außen gegeben," etwas ganz Ungereimtes bedeutet, wenn man ihn wörtlich oder räumlich verſteht. Weder können unſere Empfindungen in einem anderen Orte ſein als wir, noch können ſie außer dem Raume ſein, der ein Vermögen unſerer reinen Vernunft bildet. Der Ausdruck, wenn man ihn falſch verſteht, führt geraden Weges von der kantiſchen Philoſophie ab, und verwirrt von Neuem die kaum gereinigten und feſtgeſtellten Begriffe. Etwas iſt uns von Außen gegeben kann im wohlverſtandenen Geiſte der kantiſchen Philoſophie nur heißen: der Urſprung davon iſt nicht die reine Vernunft, d. h. es iſt nicht a priori gegeben, es iſt kein reines Vernunftproduct, und will man, was in dieſem Sinne

nicht a priori gegeben ist, als ein Datum a posteriori, als etwas von Außen gegebenes bezeichnen, so brauche man den Ausdruck getrost und verstehe ihn nicht so, als ob wir die Empfänger, und irgend ein Wesen außer uns, ich weiß nicht welches, der Geber wäre.

Es leuchtet darum ein, daß aller mögliche Inhalt der menschlichen Vernunft, der nicht durch die reine Vernunft selbst erzeugt ist, wie z. B. die mathematischen Formen solche reine Vernunftproducte sind, nur gegeben sein kann in Weise der Empfindung. Was wir weder hervorbringen noch empfinden, das ist vollkommen unabhängig von unserer Vernunft, unabhängig also von allen Vernunftformen, in die es sich nicht einkleiden läßt, das existirt nicht in der Vernunftanschauung, also nicht in Raum und Zeit, das nennen wir Ding an sich, und da Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen sind, unter denen wir Alles vorstellen, so ist klar, daß jede Vorstellung von einem Dinge an sich unmöglich ist.

Die Verknüpfung zwischen Anschauung und Ding an sich ist unmöglich, weil sich beide ihrem Begriff nach vollkommen ausschließen. Die Verknüpfung zwischen Anschauung und Empfindung dagegen ist nothwendig, weil jene diese einschließt und in sich begreift. Die Empfindungen müssen angeschaut werden. Anschauen heißt Vorstellen in Raum und Zeit. Alle Empfindungen müssen in Raum und Zeit vorgestellt werden. Die Empfindung giebt den sinnlichen Inhalt, die Anschauung fügt hinzu die Form der Vorstellung: so bildet die Verknüpfung von Anschauung und Empfindung die sinnliche Vorstellung oder die Erscheinung. Erscheinung ist angeschaute Empfindung; sie ist Vorstellung, deren Inhalt oder Materie die sinnlichen Thatsachen der Empfindung, deren Form die reine Anschauung bildet. Ohne die Form wären die Empfindungen ein undurchdringliches Chaos, dessen Inbegriff man nicht Vernunft nennen

könnte. Die Form der Anſchauung entwirrt das Chaos, indem ſie dasſelbe in die Reihe verſchiedener Vorſtellungen auflöst, oder was dasſelbe heißt, indem ſie es in Raum und Zeit vorſtellt. Die Empfindungen werden im Raum vorgeſtellt, d. h. ſie werden räumlich verknüpft oder nebeneinander geordnet. Sie werden in der Zeit vorgeſtellt, d. h. ſie werden zeitlich verknüpft, entweder als gleichzeitige oder als nicht gleichzeitige d. h. als ſucceſſive verbunden. Wir ordnen unſere Empfindungen im Raum, wir ordnen ſie nebeneinander, d. h. wir unterſcheiden ſie örtlich, ſtellen ſie vor als örtlich verſchiedene, alſo auch von uns örtlich oder räumlich verſchieden, d. h. mit andern Worten wir ſtellen ſie uns gegenüber oder machen ſie zu unſerem äußeren Gegenſtande. Empfindungen werden gleichzeitig verbunden, d. h. ſie bilden in dieſem Zeitpunkte zuſammen unſeren Gemüthszuſtand; ſie werden ſucceſſive verbunden, d. h. ſie bilden verſchiedene Gemüthszuſtände, die nach einander folgen. Alſo nur indem die Empfindungen räumlich und zeitlich geordnet, d. h. angeſchaut werden, verknüpfen ſie ſich zu der Vorſtellung von Gegenſtänden und Zuſtänden, werden ſie kurz geſagt Erſcheinungen.*

Man wird jetzt einſehen, was es mit dem äußeren Gegenſtande für eine Bewandtniß hat. Der äußere Gegenſtand oder was wir das Ding außer uns nennen iſt keineswegs Ding an ſich. Das Ding außer uns, in ſeine Beſtandtheile aufgelöst, beſteht aus Empfindung und Anſchauung, iſt alſo theils unſer Datum theils unſer Product; es iſt gar nichts Anderes als unſere Erſcheinung, unſere Vorſtellung. Das Ding an ſich iſt ein Wort, womit wir gerade das Gegentheil bezeichnen: dasjenige was nie Erſcheinung, nie Vorſtellung ſein kann.

* Principium formae mundi sensibilis est, quod continet rationem nexus universalis omnium, quatenus sunt phaenomena. Ibid. § 13. pg. 138.

Unſere Gemüthszuſtände können wir nicht räumlich, ſondern nur zeitlich vorſtellen, die Zeit allein iſt die Bedingung, unter der wir ſie unterſcheiden und vorſtellen können. Nennen wir die Wahrnehmung deſſen was in uns geſchieht den innern Sinn, ſo werden wir davon den äußern Sinn unterſcheiden müſſen als die nach Außen gerichtete Wahrnehmung. So hatte Locke bekanntlich Senſation und Reflexion in ſeinem Verſuch über den menſchlichen Verſtand unterſchieden. Die Unterſcheidung ſelbſt, namentlich die Bezeichnung des inneren Sinnes, war ſchon lange vor Locke gebräuchlich. Kant nimmt ſie auf und knüpft daran den Unterſchied von Raum und Zeit. Die Zeit iſt die Bedingung aller Vorſtellungen des inneren Sinnes, der Raum die Bedingung aller Vorſtellungen des äußeren. Darum nennt Kant den Raum die Form des äußeren Sinnes, die Zeit die Form des inneren. Er hätte dieſe Unterſcheidung beſſer nicht gemacht. Die Sache gewinnt das Anſehen, als ob der äußere Sinn etwas ganz anderes wäre als der innere, als ob die Dinge außer uns eines beſonderen Sinnes bedürften, als ob ſie ſelbſt etwas Beſonderes, von unſeren Vorſtellungen Unterſchiedenes wären. Alles was wir wahrnehmen oder empfinden iſt in uns, es wird außer uns vorgeſtellt, indem wir es räumlich unterſcheiden, dadurch wird es äußerer Gegenſtand der Wahrnehmung, und erſt dadurch wird die Wahrnehmung ſelbſt eine äußere. Der äußere Sinn iſt nichts anderes als die räumlich vorſtellende Wahrnehmung.

Außerdem ſind ja alle Veränderungen in der Zeit, auch die räumlichen Veränderungen, die Bewegungen, die wir außer uns wahrnehmen. Alſo iſt die Zeit mit eine Form des äußeren Sinnes. Endlich ſind ja alle Erſcheinungen, auch die räumlichen, unſere Vorſtellungen, alſo Vorgänge in uns, die als ſolche zeitlich unterſchieden und verknüpft werden. Der Unterſchied von Raum und Zeit läuft alſo darauf hinaus, daß wir nicht alles

Empfundene räumlich vorſtellen können, wohl aber Alles zeitlich vorſtellen müſſen, daß der Raum nur die äußeren Erſcheinungen, die Zeit dagegen alle Erſcheinungen, die äußeren und inneren, macht. Aus dieſem Grunde nennt Kant die Zeit die urſprüngliche Form der geſammten Sinnlichkeit.*

VII. Raum und Zeit als Bedingungen aller Erſcheinungen. Transſcendentale Idealität. Empiriſche Realität.

So ſteht die Lehre von Raum und Zeit in allen Punkten feſtbegründet da, und über ihren Rechtsanſpruch auf Erkenntniß kann das letzte Urtheil gefällt werden. Was gelten Raum und Zeit in der Erkenntniß der Dinge? Es kommt darauf an, was man unter Dingen verſteht. Verſteht man darunter das Weſen der Dinge, abgeſehen und unabhängig von der menſchlichen Vernunft, die Dinge an ſich, nennt man dieſe allein wahrhaft objectiv und real, ſo leuchtet ein, daß Raum und Zeit, als reine Vernunftformen, weder objectiv noch real, ſondern völlig ſubjectiv und ideal ſind.** Als Dinge genommen, ſind ſie vollkommen imaginär, denn ſie ſind nichts, was Dinge ſein oder haben könnten, ſie ſind weder deren Subſtanz noch deren Eigenſchaft noch deren Verhältniß. Verſteht man dagegen unter den

* „Die Zeit iſt die formale Bedingung a priori aller Erſcheinungen überhaupt." Kritik der r. Vern. Transſcendentale Aeſthetik. II. Abſchn. § 6 c. S. 72.

** Tempus non est objectivum aliquid et reale. — Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia nec accidens nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Diss. Sect. III. § 14. N. 5. § 15. *D.*

Dingen die Erſcheinungen, die wir als in uns oder außer uns befindlich vorſtellen müſſen, ſo iſt bewieſen, daß Raum und Zeit die Bedingungen ſind, unter denen allein uns die Dinge erſcheinen. Es kann nicht mehr gefragt werden, ob ſie für die Erkenntniß der Dinge in dieſem Sinne gültig ſind, ob ſie uns die Erſcheinungen erkennbar machen, *da ſie es ſind, die überhaupt die Erſcheinungen machen*. Wenn nun die Erſcheinungen oder die anſchaulichen Gegenſtände es allein ſind, die Objecte der Erfahrung werden können, ſo leuchtet ein, daß ohne Raum und Zeit keine Gegenſtände empiriſcher Erkenntniß, alſo auch keine empiriſche Erkenntniß möglich iſt. Verglichen mit den Dingen an ſich, ſind Raum und Zeit durchaus ſubjectiv und ideal; verglichen mit den Objecten einer möglichen Erfahrung, d. i. den Erſcheinungen oder den anſchaulichen Gegenſtänden, ſind ſie durchaus objectiv und real. Alſo als Bedingungen einer Erkenntniß der Dinge angeſehen oder transſcendental betrachtet, haben Raum und Zeit keinerlei Realität, wenn es ſich um Erkenntniß des Ueberſinnlichen (der Dinge an ſich) handelt, und ſie haben vollkommene Realität rückſichtlich aller empiriſchen Erkenntniß. Das Erſte nennt Kant „*die transſcendentale Idealität*“ von Raum und Zeit, das Zweite nennt er deren „*empiriſche Realität*.“ Von einer abſoluten Realität beider iſt nicht die Rede.*

Weil Kant die erſte Behauptung, nämlich die transſcendentale Idealität von Raum und Zeit, zur Grundlage ſeiner ganzen Philoſophie macht, darum nennt er die letztere „transſcendentalen Idealismus.“ Sie lehrt, daß Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen oder Vernunftformen aller Vorſtellungen, darum aller Erſcheinungen ſind. Das Gewicht der Behauptung liegt in zwei Punkten: einmal daß Raum und Zeit Bedingungen ſind

* Kritik d. r. Vernunft. Vgl. Abſchn. I. § 3. b. § 6. c.

nur der Erſcheinungen, dann daß ſie deren nothwendige Bedingungen ſind. Wer die Behauptung in einem Punkte verneint, ſteht zu der kantiſchen Theorie im ausgemachten Gegenſatze. Will man Raum und Zeit als Bedingungen oder Eigenſchaften der Dinge ſelbſt nehmen, ſo verwandelt man in Sachen was blos Vorſtellungen ſind, und hebt, wie im Traum, den Unterſchied zwiſchen Ding und Vorſtellung auf. Beſtreitet man die Nothwendigkeit und empiriſche Realität von Raum und Zeit, ſo hebt man die Grundlage aller Erſcheinungen auf, ſo werden mit Raum und Zeit alle Erſcheinungen bloße zufällige Vorſtellungen, die ſo gut als bloßer Schein ſind, dann hat man das Nothwendige, die wirkliche Sache, in bloße Vorſtellung verwandelt. Den erſten Irrthum findet Kant in Carteſius, den zweiten in Berkeley. Jenem wirft er „träumenden," dieſem „ſchwärmenden Idealismus" vor. Beide will er durch ſeinen Standpunkt widerlegt haben, den er als den „kritiſchen Idealismus" bezeichnet. *

* Prolegomena I. Theil § 13. Anmerkg. III.

Drittes Capitel.

Transſcendentale Analytik: Die Analytik der Begriffe.

Die Lehre von den reinen Verſtandesbegriffen als Bedingungen der Erfahrungserkenntniß.

I. Die Grundfrage der Analytik.

Die Möglichkeit der reinen Mathematik iſt erklärt. Die
möglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt ſchon im
oraus begründet, es wird näher unterſucht werden müſſen, wie
ie ſolche Erkenntniß von Seiten ihrer factiſchen Exiſtenz
öglich, von Seiten der rechtmäßigen nicht möglich iſt. So
el ſteht feſt, daß die möglichen Gegenſtände unſerer Erkenntniß
chts anderes ſein können als die Dinge in Raum und Zeit,
h. die ſinnlichen Dinge oder unſere Erſcheinungen. Nennen
ir nun alle Erkenntniß ſinnlicher Dinge Erfahrung, ſo wird
e Frage lauten: giebt es Erfahrung und wie iſt ſie
öglich? Die Erſcheinungen ſind entweder innere oder äußere;
ne ſind unſere Gemüthszuſtände und deren Veränderungen,
ieſe die Körper und deren Bewegungen. Die Erkenntniß der
ſten beſteht in der innern, die der andern in der äußern
rfahrung. Die Wiſſenſchaft der innern Erfahrung iſt die
ſychologie, die der äußern iſt im engeren Sinne die Phyſik.

Im weitern Sinn nennen wir den Inbegriff aller Dinge in Raum und Zeit, d. h. den Inbegriff aller Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, *Natur*, ſo daß in dieſem Verſtande Erfahrungserkenntniß und Naturwiſſenſchaft Wechſelbegriffe ſind. Darum kann die obige Frage auch ſo geſtellt werden: *giebt es Naturwiſſenſchaft und wie iſt ſie möglich?* Doch wiſſen wir ſchon, in welchem Sinne überhaupt die kritiſche Philoſophie die Frage der Erkenntniß nimmt. Sie frägt nach der metaphyſiſchen Erkenntniß, die im Unterſchiede von jeder anderen ſogenannten Erkenntniß ſchlechterdings allgemein und nothwendig oder a priori iſt, was ſo viel heißt als Erkenntniß durch reine Vernunft. Darum wird in ihrem genauen und kritiſchen Verſtande die Frage ſo lauten: giebt es von den ſinnlichen Dingen eine reine Erkenntniß? Giebt es Erfahrung a priori? *Giebt es reine Naturwiſſenſchaft und wie iſt ſie möglich?*

Im Grunde iſt von dieſer Frage nur der zweite Theil zu löſen, da die Thatſache einer reinen Naturwiſſenſchaft bereits conſtatirt iſt. Die Sätze, daß die Subſtanz beharrt, daß jede Veränderung in der Natur ihre Urſache hat, bilden naturwiſſenſchaftliche Axiome, deren Verneinung jede Art einer phyſikaliſchen Erkenntniß aufheben würde. Nur die Erklärung dieſer Thatſache ſteht noch in Frage: *wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?* Vor allem begreife man dieſe Frage in ihrem richtigen Verſtande, weil man ſonſt im Unklaren bleibt über den Geiſt der folgenden Unterſuchung. Es hat ſich gezeigt, daß nur unter gewiſſen Bedingungen, die in der menſchlichen Vernunft liegen, überhaupt Erſcheinungen möglich ſind. Jetzt ſoll unterſucht werden, ob es Bedingungen giebt, unter denen eine Erkenntniß jener Erſcheinungen, d. h. Erfahrung, möglich iſt. Giebt es keine Erfahrung, ſo giebt es offenbar auch nichts Erfahrbares, alſo keinen Gegenſtand einer möglichen Erfahrung. Offenbar ſind die Bedingungen der Erfahrung zugleich die Bedingungen

aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Und nennen wir den Inbegriff dieser Gegenstände Natur, nehmen wir das Wort Natur genau in diesem Sinne, so sind die Bedingungen der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Natur als eines Gegenstandes möglicher Erfahrung, als eines erkennbaren Objects. Und in welchem andern Sinn sollte die kritische Philosophie von der Natur reden? Natur an sich möge es geben, wir wissen es nicht und reden nicht davon, aber Natur als Gegenstand möglicher Erfahrung kann es nur geben, wenn es Erfahrung giebt. Diese Auseinandersetzung schicke ich voraus, um vollkommen klar zu machen, daß in einem gewissen Sinn die Bedingungen der Natur in der Vernunft gesucht werden müssen, daß dieser Sinn nothwendig der kritischen Philosophie zugehört, daß sie daher wohlüberlegt die Frage aufwerfen darf: wie ist Natur möglich?*

Aber die erste und allgemeinste Frage heißt: was ist Erfahrung? Offenbar ist sie eine Erkenntniß der sinnlichen Dinge, offenbar ist diese Erkenntniß ein Urtheil, und hier müssen wir einen Augenblick die Frage untersuchen: was ist ein Urtheil als solches? Jedes Urtheil ist eine Verknüpfung von Subject und Prädicat, also die Verknüpfung zweier Vorstellungen, die sich zu einander verhalten, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie das Individuum zur Art, wie die Art zur Gattung. Ich stelle das Subject vor durch das Prädicat, die besondere Vorstellung durch die allgemeine, also in jedem Falle stelle ich etwas vor durch eine andere Vorstellung. Urtheile sind in allen Fällen mittelbare Vorstellungen und unterscheiden sich darin von den Anschauungen, welche unmittelbare Vorstellungen sind. Object der Anschauung ist immer das einzelne Ding. Object des Urtheils ist immer der Begriff, wodurch ich das einzelne Ding oder dessen Gattung vorstelle. Ich urtheile: dieses einzelne

* Prolegomena Theil II. § 14. 15. 16. Bd. III. S. 211 flgd.

(angeſchaute Ding) iſt ein Metall, die Metalle ſind Körper, die Körper ſind ausgedehnt, das Ausgedehnte iſt theilbar u. ſ. f. Die Anſchauung iſt immer Einzelvorſtellung, das Urtheil immer Vorſtellung der Vorſtellung. Urtheile ſind mithin nur möglich durch Begriffe, durch ein Vermögen, welches Begriffe bildet. Dieſes Vermögen iſt der Verſtand im Unterſchiede von der Sinnlichkeit. Begriffe beziehen ſich auf die einzelnen Dinge immer mittelbar, Anſchauungen immer unmittelbar: jene ſind discurſiv, dieſe intuitiv. Wir wollen alles Erkennen durch Begriffe Denken nennen, ſo iſt der Verſtand das denkende Vermögen im Unterſchiede von der Sinnlichkeit, welche das anſchauende iſt. Die Sinnlichkeit kann aus ſich nichts hervorbringen als Anſchauungen, der Verſtand aus ſich nichts als Begriffe: hier macht Kant jenen Unterſchied der beiden Vermögen, der nicht im verſchiedenen Grade ihrer Vorſtellung, ſondern in der Verſchiedenheit ihrer Function beſteht.

Keines dieſer Vermögen kann aus ſich allein Erkenntniß hervorbringen, vielmehr müſſen in jedem Erkenntnißurtheil beide zuſammenwirken, und die Anſchauungen ſich mit den Begriffen verknüpfen. Anſchauungen müſſen durch Begriffe vorgeſtellt werden, wenn es zum Urtheil und zur Erkenntniß kommen ſoll. Begriffe müſſen ſich auf Anſchauungen beziehen, wenn die mittelbare Vorſtellung eine reale, das Urtheil eine Erkenntniß ſein ſoll. Anſchauungen, die nicht durch Begriffe vorgeſtellt werden, ſind blind; Begriffe, die ſich nicht auf Anſchauungen beziehen, ſind leer. Oder wie ſich Kant ausdrückt: Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind, Begriffe ohne Anſchauungen ſind leer. Wir müſſen hier der Mathematik dieſe Bemerkung nachſchicken, daß ſie zwar nicht in ihren Anſchauungen als dem Inhalte ihrer Urtheile, wohl aber in der Form der letztern den Verſtand vorausſetzt, ohne den ſie überhaupt nicht urtheilen könnte.

Das Urtheilen als ſolches iſt eine Function des Verſtandes.

Die Unterſuchung der reinen Verſtandesfunctionen iſt die Logik. Die allgemeine Logik lehrt uns die Formen der Urtheile und Schlüſſe, ſo viele deren in der Auflöſung oder Analyſis der Begriffe entdeckt werden; ſie hat es mit nichts zu thun als mit dieſen Formen. Sie kümmert ſich nicht um die Bedingungen, unter denen die Urtheile wirkliche Erkenntniſſe ſind. Dagegen unterſuchen wir den menſchlichen Verſtand lediglich unter dem Geſichtspunkte, ob in ihm die Bedingungen enthalten ſind, Erkenntnißurtheile zu bilden. Die Formen der Urtheile und Schlüſſe ſetzen wir voraus als bekannt durch die formale Logik. Dieſe von der formalen Logik unterſchiedene Unterſuchung, die nicht auf die Formen der Urtheile überhaupt, ſondern auf die Bedingungen der Erkenntnißurtheile ausgeht, heißt die transſcendentale Logik. Wenn es alſo eine empiriſche Erkenntniß giebt, ſo wird die transſcendentale Logik die Bedingungen in unſerem Verſtande aufweiſen müſſen, welche die Erfahrung ermöglichen. Wenn es eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen nicht giebt, wenigſtens nicht von Rechtswegen, ſo wird ſie aus den Bedingungen unſeres Verſtandes dieſe Unmöglichkeit darthun. Die erſte poſitive Aufgabe löst ſie als transſcendentale Analytik, die zweite negative als transſcendentale Dialektik.*

II. Möglichkeit der Erfahrungsurtheile. (Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.)

Unſere gegenwärtige Unterſuchung betrifft von jenen beiden Aufgaben die erſte. Wie Urtheile überhaupt möglich ſind, iſt klar. Die Frage iſt: wie ſind Erfahrungsurtheile möglich? Jedes Erfahrungsurtheil verknüpft zwei Thatſachen, die wir

* Kritik der reinen Vernunft, tr. Elementarlehre Thl. II. Einleitung. Bd. II. S. 88 flgd.

ſinnlich wahrnehmen. Was in dieſem Urtheile gegeben iſt, als deſſen Materie, ſind die ſinnlichen Wahrnehmungen, was nicht gegeben, ſondern als Form hinzugefügt wird, iſt deren Verknüpfung oder Syntheſe. Jedes Erfahrungsurtheil iſt ſynthetiſch. Und dieſe Syntheſe, da ſie durch uns hinzugefügt, alſo durch uns vollzogen wird, iſt allemal *ſubjectiv*. Aber es kommt darauf an, *was* die ſubjective Bedingung jener Verknüpfung macht? Setzen wir den Fall, daß zwei Erſcheinungen zufällig in uns zuſammentreffen, daß ſie ſich in dieſem Subjecte nach deſſen vorübergehender Beſchaffenheit, keineswegs in *allen* Subjecten verbinden, ſo iſt klar, daß ihre Verknüpfung keineswegs eine nothwendige und allgemeine, ſondern lediglich zufällig und particular iſt. Ich urtheile z. B., das Zimmer iſt warm, d. h. es wärmt mich, während ein Anderer in demſelben Zimmer die entgegengeſetzte Empfindung hat; es wärmt mich in dieſem Augenblicke, nach einiger Zeit wärmt es mich bei derſelben Temperatur nicht mehr. Hier iſt ein Urtheil, welches zugleich empiriſch und ſynthetiſch iſt, aber die Verknüpfung der beiden Erſcheinungen iſt verſchieden nach den Empfindungszuſtänden der wahrnehmenden Subjecte. Offenbar iſt ein ſolches Urtheil keine Erkenntniß wiſſenſchaftlicher Art. Die Verknüpfung fällt lediglich in das einzelne wahrnehmende Subject, in dem ſich die beiden Erſcheinungen verbinden oder nicht verbinden. Ein ſolches Urtheil iſt ein *Wahrnehmungsurtheil*, das ſich von dem Erfahrungsurtheil im fraglichen Sinn unterſcheidet.

Das wiſſenſchaftliche Erfahrungsurtheil will auch nichts anderes als wahrgenommene Erſcheinungen verknüpfen, inſofern iſt es auch Wahrnehmungsurtheil, aber es will die Erſcheinungen ſo verknüpfen, daß ihr Zuſammenhang nothwendig und allgemein iſt, was bei dem bloßen Wahrnehmungsurtheil der Fall nich war. Wie alſo werden wir die beiden Urtheile unterſcheiden Das Wahrnehmungsurtheil gilt blos für das wahrnehmend

Subject, es iſt in dieſem Sinne blos ſubjectiv. Dagegen das Erfahrungsurtheil will allgemein und nothwendig gelten, die Verknüpfung ſoll nicht bloß in dieſem oder jenem Subjecte ſtattfinden, ſie ſoll in allen ohne Ausnahme dieſelbe ſein; die verknüpften Erſcheinungen ſollen nicht bloß in dieſem Falle, ſondern immer als zuſammengehörige beurtheilt werden, mit einem Worte, die Verknüpfung ſoll im Unterſchiede von jener, die blos ſubjectiv war, eine objective ſein. Man merke wohl auf die Bedeutung des Wortes objectiv. Objectiv war eine Erſcheinung, die ich als äußeren Gegenſtand von mir unterſcheide, indem ich ſie mir gegenüberſtelle und dadurch zum Gegenſtand mache. Objectiv iſt die Verknüpfung von Erſcheinungen, wenn dieſelbe allgemein und nothwendig iſt. Ein anderes alſo iſt Object im Sinne der transſcendentalen Aeſthetik, ein anderes in dem der transſcendentalen Logik. Das Object im Sinne der erſten macht der Raum. Was macht das Object im Sinne der zweiten?

Wir können demnach das Erfahrungsurtheil beſtimmen als ein objectives Wahrnehmungsurtheil. Und da zunächſt das letztere nicht objectiv iſt, ſo iſt die Frage: was muß zu einem Wahrnehmungsurtheil hinzukommen, um ein Erfahrungsurtheil daraus zu machen? Unter welchen Bedingungen allein wird aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil?*

1. Die reinen Begriffe oder Kategorien.

Wir wollen dieſe Frage zunächſt mit einem Experimente beantworten, nämlich mit einem Wahrnehmungsurtheile den Verſuch anſtellen, was ihm hinzugefügt werden muß, um ein Erfahrungsurtheil daraus zu machen. Nehmen wir das kantiſche Beiſpiel. Es ſeien als Wahrnehmungen gegeben der von der Sonne beleuchtete und erwärmte Stein. Dieſe beiden

* Prolegomena. Theil II. § 18. Bd. III. S. 215.

Erſcheinungen finden ſich gewöhnlich in meiner Wahrnehmung verbunden: ich urtheile, wenn die Sonne den Stein beſcheint, wird er warm. Offenbar iſt dieſes Urtheil ein bloßes Wahrnehmungsurtheil; es iſt nicht geſagt, daß dieſe gewöhnliche Verbindung auch eine nothwendige iſt, daß die beiden Erſcheinungen als ſolche mit einander verknüpft ſind, es iſt bloß geſagt, daß ſie in meiner Wahrnehmung, ſo weit dieſelbe reicht, aufeinander folgen. Das Urtheil iſt blos ſubjectiv; die Verknüpfung wird objectiv, wenn wir urtheilen, daß die beiden Erſcheinungen an ſich ſolche zuſammenhängen. Die Sonne wärmt den Stein, d. h. das Sonnenlicht iſt die Urſache, daß der Stein warm wird. Jetzt iſt die erſte Erſcheinung nicht mehr die Wahrnehmung, welche der andern gewöhnlich vorangeht, ſondern die Bedingung, unter der die andere nothwendig folgt. Was iſt zu dem Wahrnehmungsurtheil hinzugekommen? Der Begriff der Bedingung, der Urſache, durch den wir die erſte Erſcheinung vorſtellen, unter den wir in unſerem Falle die Vorſtellung der Sonne ſubſumiren. Wir müſſen urtheilen, die Sonne iſt Urſache der Wärme, um urtheilen zu können, ſie iſt die Urſache, daß der Stein warm wird. Der Begriff der Urſache, für ſich genommen, ſtellt nichts vor, er iſt kein Begriff, den ich auf einen anſchaulichen Gegenſtand zurückführen kann, alſo keiner, den ich aus der Anſchauung oder Wahrnehmung abſtrahirt habe, wie die gewöhnlichen Gattungsbegriffe. Er iſt kein vorſtellender, ſondern ein verknüpfender Begriff, er iſt aus keiner Wahrnehmung abſtrahirt, alſo kein empiriſcher, ſondern ein reiner oder urſprünglicher Begriff. Eine reine Anſchauung kann er nicht ſein, ſonſt müßte er ſich conſtruiren laſſen, aber er läßt ſich nicht ſinnlich vorſtellen, ſondern nur denken. Er iſt mithin ein reiner Verſtandesbegriff, den wir im Unterſchiede von allen abgeleiteten oder empiriſchen Begriffen Kategorie (Stammbegriff), im Unterſchiede von allen vorſtellenden Begriffen, d

ſogenannten Gattungsbegriffen, einen verknüpfenden oder ſynthetiſchen Begriff nennen wollen. Es ſei damit zunächſt ſoviel feſtgeſtellt, daß Erfahrungsurtheile nur möglich ſind unter der Bedingung reiner Begriffe, welche ſelbſt nur möglich ſind durch den reinen Verſtand.*

2. Die Probleme der analytiſchen Unterſuchung.

Jetzt iſt die Grundfrage der transſcendentalen Analytik ſo genau gefaßt und vorbereitet, daß ſich die ganze Löſung der Aufgabe überſehen und die Unterſuchung in ihren Hauptpunkten vorausbeſtimmen läßt. Das Erſte iſt, daß die reinen Begriffe entdeckt und feſtgeſtellt werden. Wenn ſie vollſtändig vorliegen, ſo entſteht eine zweite Frage, welche den ſchwierigſten Theil der kritiſchen Unterſuchung ausmacht. Die reinen Begriffe ſind ihrem Urſprunge nach völlig ſubjectiv; das Erfahrungsurtheil iſt objectiv. Wie alſo iſt es möglich, daß jene rein ſubjectiven Begriffe die Bedingungen ſind zu dieſer objectiven Erkenntniß? Wie können ſie objectiv ſein oder gelten? Mit welchem Rechte dürfen ſie dieſe Geltung behaupten? Dieſes Recht ſei bewieſen oder deducirt, ſo iſt eine neue Schwierigkeit zu löſen. Wenn wir durch dieſe Begriffe die Erſcheinungen beurtheilen dürfen, ſo müſſen wir im Stande ſein, die Erſcheinungen unter die reinen Begriffe zu ſubſumiren. Nun ſind jene durchaus ſinnlich, dieſe ſind durchaus intellectual; die einen können nur angeſchaut, die andern nur gedacht werden. Jene Subſumtion iſt nicht möglich, wenn nicht auf irgend einem Wege die reinen Begriffe anſchaulich gemacht oder verſinnlicht werden können. Wie alſo können ſie verſinnlicht werden? Iſt auch dieſe Frage gelöst, ſo iſt es ausgemacht, daß die reinen Begriffe die Bedingungen der Erfahrung, alſo auch aller Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, d. h. aller Erſchei-

* Prolegomena Theil II. § 19. 20. Bd. III. S. 216 flgd.

nungen ſind. Was allen Erſcheinungen zu Grunde liegt, nennen wir deren Princip; die Principien der Erkenntniß ſind Grundſätze. Alſo werden jene Begriffe zuletzt als die Grundſätze aller möglichen Erfahrung oder der reinen Naturwiſſenſchaft müſſen dargethan werden. Und ſo entwickelt ſich die transſcendentale Analytik, indem ſie die reinen Verſtandesbegriffe entdeckt, deducirt, ihre Bilder oder Schemata beſtimmt, zuletzt aus den reinen Begriffen die Grundſätze der reinen Naturwiſſenſchaft darſtellt. Die Lehre von den Kategorien bildet den Ausgangspunkt, die Lehre von den Grundſätzen den Zielpunkt. Die ganze Unterſuchung ließe ſich in die Frage zuſammenfaſſen: wie können reine Begriffe Grundſätze der Erfahrung werden? Die Antwort heißt: wenn ſie ſowohl eine objective als eine ſinnliche Anwendung erlauben, wenn ſie im Stande ſind, Erſcheinungen ſowohl zu verknüpfen als vorzuſtellen. Es iſt damit der Weg bezeichnet, in welchem die Unterſuchung von den Kategorien zu den Grundſätzen fortſchreitet. Kant hat ſie deshalb unterſchieden in die „Analytik der Begriffe“ und in die „Analytik der Grundſätze.“*

III. Die Entdeckung der Kategorien.

Es iſt nicht ſchwer, die Kategorien zu entdecken, wenn man ſich deutlich gemacht hat, was ſie ſind im Unterſchiede von allen empiriſchen Begriffen: ſie ſind urtheilende Begriffe, während jene vorſtellende ſind. Ihre Function iſt nicht, Objecte vorzuſtellen, ſondern Vorſtellungen zu verknüpfen. Objecte ſind in der Anſchauung gegeben, niemals deren Verknüpfung. Die vorſtellenden Begriffe können aus der Anſchauung geſchöpft werden, niemals die verknüpfenden oder urtheilenden Begriffe

* Kritik der reinen Vernunft. Der transſc. Logik. I. Abth. Bd. II. S. 99. 100.

Nun besteht in der Verknüpfung der Vorstellungen was man die Form des Urtheils nennt: was vom Urtheile übrig bleibt, wenn man die Materie desselben, nämlich die zur Verknüpfung gegebenen Vorstellungen oder die empirischen Bestandtheile, aussondert. Was übrig bleibt, ist das reine Urtheil, d. h. die reine Urtheilsform oder, da alles Urtheilen gleich Denken ist, die reine Denkform. Urtheilende Begriffe sind daher so viel als reine Urtheils- oder Denkformen. Man kann sie auch die reinen Verstandesformen nennen, sofern das Urtheilen oder Denken die eigenthümliche Verstandesfunction bildet.

1. Die Urtheilsformen.

Auf diese Weise lassen sich die Kategorien leicht aus den gegebenen Urtheilen finden, indem man die empirischen Elemente davon abzieht: was übrig bleibt sind die reinen Elemente oder Formen des Urtheils, d. h. die Kategorien. Indessen ist uns die Weitläufigkeit des Experimentes erspart, da sämmtliche Urtheilsformen schon als bekannt vorliegen; die gewöhnliche Logik bietet in ihrer Lehre von den Urtheilen den besten und sichersten „Leitfaden" zur Entdeckung der reinen Begriffe. So viele Urtheilsformen, so viele Kategorien. Sind die Urtheilsformen vollständig gegeben, so sind eben damit auch die Kategorien vollständig gegeben. Und diese Vollständigkeit der Urtheilsformen setzt Kant voraus von Seiten der allgemeinen Denklehre.

Man sieht, daß die Urtheilsform oder das von allen empirischen Vorstellungen gereinigte Urtheil nichts anderes ist, als das Verhältniß und die Verknüpfung der beiden Vorstellungen. Von diesen beiden Vorstellungen muß die eine (das Subject) immer unter der andern enthalten sein: jedes Urtheil stellt durch sein Prädicat den Umfang oder die Größe des Subjects vor; dies heißt die Quantität des Urtheils. Von den beiden Vorstellungen muß die eine (das Prädicat) stets in der andern enthalten sein:

jedes Urtheil ſtellt durch ſein Prädicat ein Merkmal des Subjects vor; dies heißt die Qualität des Urtheils. Von den beiden Vorſtellungen iſt die eine nothwendig Subject und die andere Prädicat, und es iſt nicht willkürlich, welche von beiden das eine oder andere iſt: es giebt ein nothwendiges Verhältniß von Subject und Prädicat, welches in jedem Urtheile vorgeſtellt wird; dies heißt die Relation des Urtheils. Endlich muß die Verknüpfung oder Copula der beiden Vorſtellungen auf eine beſtimmte Art von uns erkannt ſein, und jedes Urtheil muß dieſe Art vorſtellen; dies heißt die Modalität des Urtheils. Das Verhältniß der beiden Vorſtellungen iſt beſtimmt durch Quantität (von Seiten des Subjects), Qualität (von Seiten des Prädicats), Relation (von beiden Seiten); die Verknüpfung der beiden Vorſtellungen iſt beſtimmt durch die Modalität. Dieſe vier Beſtimmungen bilden die unterſchiedenen Merkmale des reinen Urtheils. Jedes Urtheil als ſolches hat eine gewiſſe Quantität, Qualität, Relation, Modalität.

Aber jede dieſer vier Beſtimmungen begreift unter ſich verſchiedene Arten. Eine Vorſtellung iſt unter der andern enthalten, dies erklärt das Urtheil in ſeiner Quantität. Nun kann eine Vorſtellung unter der andern enthalten ſein entweder ganz oder zum Theil. Ganz iſt der Umfang der Einzelvorſtellung und der Gattung. Alſo unterſcheidet ſich die Größe des Urtheils darnach, ob eine Vorſtellung als Gattung oder als Theil der Gattung oder als dieſe einzelne enthalten gedacht wird unter der andern. Mithin unterſcheiden ſich vermöge ihrer Quantität die Urtheile in allgemeine, beſondere, einzelne. — Eine Vorſtellung iſt in der andern enthalten, dies erklärt das Urtheil in ſeiner Qualität. Nun kann eine Vorſtellung als Merkmal der andern entweder bejaht oder verneint, oder von deren Vorſtellung ſo ausgeſchloſſen werden, daß alle übrigen Merkmale mit Ausnahme dieſes einen von dem Subjecte des Urtheils gelten. Die Vorſtellung heiße

A, das Merkmal B: ſo kann geurtheilt werden, A iſt B; A iſt nicht B; A iſt Alles andere, nur B nicht, d. h. es iſt Nicht B. So unterſcheiden ſich vermöge ihrer Qualität die Urtheile in bejahende, verneinende, unendliche. — Von den beiden Vorſtellungen, welche den Inhalt des Urtheils ausmachen, muß die eine Subject, die andere Prädicat ſein. Subject iſt allemal die Vorſtellung, welche der andern zu Grunde liegt, alſo die andere bedingt. Ariſtoteles hatte in dieſer Rückſicht das Subject des Urtheils ὑποκείμενον genannt. Das Subject des Urtheils in dieſem Sinne bildet die Subſtanz. Und was im Urtheile nur Subject, nie Prädicat ſein kann, iſt Subſtanz. Wenn das Subject Subſtanz iſt, ſo iſt das Prädicat Accidens (was der Subſtanz als deren inhärente Beſtimmung zukommt). Wenn das Subject Grund iſt, ſo iſt das Prädicat Folge. Endlich, wenn die Art der Subſtanz (was für eine Subſtanz das Subject iſt) beſtimmt werden ſoll, ſo muß das Prädicat die Gattung in alle ihre Arten eintheilen, es muß alle möglichen Arten enthalten, deren eine nothwendig dem Subjecte zukommt. Will ich z. B. wiſſen, was für Vorſtellungen Raum und Zeit ſind, ſo muß ich alle Arten der Vorſtellungen kennen; dieſe Arten ſeien Begriffe und Anſchauungen; ſo werde ich urtheilen: Raum und Zeit ſind entweder Begriffe oder Anſchauungen. Die nothwendigen Verhältniſſe von Subject und Prädicat erklärt das Urtheil in ſeiner Relation. Entweder es ſetzt das Subject als Subſtanz, oder als Grund, oder als näher zu beſtimmende Subſtanz: ſo muß das Prädicat im erſten Fall Accidens, im zweiten Folge, im dritten die Unterſcheidung (Diviſion oder Disjunction) der Arten ſein. So unterſcheiden ſich die Urtheile der Relation in kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive. — Endlich die Verknüpfung der beiden Vorſtellungen wird erkannt als eine mögliche, wirkliche oder nothwendige, ſo beſtimmt ſich auf dieſe Weiſe der dreifache Werth oder Modus der Copula, und die Urtheile der

Modalität unterſcheiden ſich demnach in problematiſche, aſſertoriſche, apodiktiſche.*

2. Die Denkformen oder Kategorien.

Dies ſind die möglichen Formen des Urtheils, und zwar alle möglichen. Damit ſind zugleich die Kategorien vollſtändig beſtimmt. Die Form des einzelnen, beſondern, allgemeinen Urtheils giebt die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit. Die Form der Bejahung, Verneinung, Einſchränkung, giebt die Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation. Die Form des kategoriſchen, hypothetiſchen, disjunctiven Urtheils giebt die Kategorien der Relation: Subſtanz und Accidens (Subſiſtenz und Inhärenz), Urſach und Wirkung (Cauſalität und Dependenz), Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft. Endlich die Form des problematiſchen, aſſertoriſchen, apodiktiſchen Urtheils giebt die Kategorien der Modalität: Möglichkeit (Unmöglichkeit), Daſein (Nichtſein), Nothwendigkeit (Zufälligkeit).

Das iſt die Tafel der Kategorien, welche Kant gern ein Syſtem nennt. In der Zuſammenſtellung und Ordnung derſelben kommt ſeine architektoniſche Liebhaberei beſonders zum Vorſchein, und man muß ſich hüten, ein zu großes Gewicht auf die hier zur Schau geſtellten Symmetrien zu legen. Wie dieſe Kategorien abgezogen ſind von den Urtheilen, wie die Urtheilsformen nur aufgenommen ſind aus der allgemeinen Logik, ſo fehlt dieſem Dodekalog der reinen Verſtandesbegriffe die Form des Syſtems, welche nicht erſetzt wird durch eine ſpielende Architektonik. Die Kantianer haben ſich ſchülerhaft an dieſes Außenwerk gehalten. Kant ſelbſt hat ſeine Kategorien als einen Leitfaden für alle

* Kritik der reinen Vernunft. Tr. Leitfaden der Entdeckung der reinen Verſtandesbegriffe. Abſchn. I. Bd. II. S. 102—108.

folgenden Unterſuchungen gebraucht, und wir werden ihnen noch oft begegnen. Da alle Erkenntniß im Urtheilen beſteht, alle Urtheile durch Kategorien beſtimmt werden, ſo nimmt Kant die letzteren als die feſten und unverrückbaren Geſichtspunkte, unter denen er jedes Erkenntnißobject, jeden Gegenſtand ſeiner Unterſuchung beleuchtet, unter andern den Begriff der Schönheit ſo gut als den der Kirche. Sie bilden für jede Darſtellung das immer vorräthige und einzig mögliche Eintheilungsprincip, und können in dieſer Rückſicht füglich die Topik der kantiſchen Philoſophie genannt werden.*

3. Die Kategorie der Relation. Cauſalität.

Eines liegt nahe: wenn die Kategorien die Bedingungen ſein ſollen, welche den Vorſtellungen die nothwendige Verknüpfung hinzufügen, deren nothwendigen Zuſammenhang ausdrücken, ſo treten als ſolche die Kategorien der Relation unter den andern hauptſächlich hervor. Von hier aus konnte man eine Vereinfachung der Kategorienlehre unternehmen. Entweder man ließ die andern gar nicht als Kategorien gelten, oder man verſuchte, ſie von denen der Relation als den eigentlich metaphyſiſchen Begriffen abzuleiten. Dieſer letztere Verſuch iſt in der frieſiſchen Schule gemacht worden. Doch läßt ſich die Vereinfachung noch gründlicher denken. Unter den Kategorien der Relation iſt eine, auf die ſich die beiden andern zurückführen laſſen: das iſt der Begriff der Cauſalität, die Kategorie von Urſach und Wirkung, der einfachſte Ausdruck einer jeden nothwendigen Verknüpfung. Wie will die Subſtanz anders gedacht werden, denn als wirkende Urſache? Und geſetzt die Wechſelwirkung, eine Kategorie, die Kant aus der Form des disjunctiven Urtheils mehr herauskünſteln

* Ebendaſelbſt. Abſchn. II. § 10. Bd. II. S. 108—118. Vgl. Prolegomena. Theil II. § 21.

mußte, als er ſie daraus natürlich ableiten konnte, wäre von der einfachen Cauſalität gar nicht unterſchieden, ſie wäre eine Wirkung, welche nicht dieſelbe ſondern nur eine gleichnamige Urſache zur Folge hat, ſo würde als einziger und weſentlicher Verſtandesbegriff, als das alleinige Princip der Erkenntniß, nur die Cauſalität übrig bleiben. Auf dieſen Begriff hat Schopenhauer die ganze Kategorienlehre der transſcendentalen Logik zurückführen wollen. Die Cauſalität galt auch bei Hume, auch in Kant's vorkritiſchen Unterſuchungen, als die einzige Form einer nothwendigen Verknüpfung, als der einzige Erkenntnißbegriff. Es muß bemerkt werden, daß die Unterſuchung dieſes Begriffs die Wurzel der transſcendentalen Logik bildet, daß Kant in allen ſeinen Beiſpielen von der Anwendung der Kategorien nur auf dieſen Begriff zurückkommt. Doch ſoll hier der Gang unſerer Darſtellung nicht durch kritiſche Zwiſchenbemerkungen weiter aufgehalten werden.

IV. Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

Aufgabe der Deduction.

Erfahrungsurtheile werden nur möglich durch reine Begriffe, die an dem Leitfaden der logiſchen Urtheile vollſtändig aufgefunden und in der Tafel der Kategorien feſtgeſtellt ſind. Jetzt entſteht die zweite Frage, deren ſchwierige Auflöſung uns nöthigt in die innerſte Tiefe der menſchlichen Vernunft einzudringen: wie ſind durch reine Begriffe Erfahrungsurtheile möglich? Oder wie können Begriffe, die rein ſubjectiv ſind, unſere Wahrnehmungsurtheile objectiv machen? Wo iſt ihr Recht zu dieſer objectiven Geltung? Die Antwort auf dieſe Frage wird die Rechtsanſprüche der Kategorien beweiſen müſſen, ſie wird im juriſtiſchen Sinn eine Deduction ſein. Wenn ich die rechtmäßige Geltung eines Begriffs aus der Erfahrung beweiſe, ſo iſt eine

ſolche Deduction empiriſch. In unſerem Fall wird von einer empiriſchen Deduction nicht die Rede ſein können. Denn die reinen Begriffe ſind durchaus nicht durch die Erfahrung gegeben, ſondern unabhängig von dieſer durch den reinen Verſtand. Ihre Deduction iſt daher nicht empiriſch, ſondern transſcendental. Das iſt die von Kant genannte „transſcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe," deren beide letzte Abſchnitte in der zweiten Auflage der Kritik von der erſten bemerkenswerth abweichen.*

Man verſtehe vor allem die Frage und die darin enthaltene Schwierigkeit. Wie können die reinen Begriffe unſere Wahrnehmungsurtheile objectiv machen? Unabhängig von aller Erfahrung, wie ſie ſind, ſollen ſie es ſein, die erſt die Erfahrung ermöglichen und begründen. Rein ſubjectiv in ihrem Urſprung, ſollen dieſe Begriffe in ihrer Function das Object der Erfahrung bilden. Und zwar ſoll ihre Function keine andere ſein als blos dieſe. Wir ſind gewöhnt an den ausſchließenden Gegenſatz zwiſchen reinem Verſtand und Erfahrung, zwiſchen Subject und Object. In dem ſcheinbaren Hiatus dieſer beiden liegt die Schwierigkeit. Wenn hier wirklich eine Kluft beſteht, ſo iſt allerdings unſere Frage unauflöslich.

Raum und Zeit waren auch unabhängig von aller Erſcheinung, ſie konnten aus den Erſcheinungen nie abſtrahirt werden. Und doch mußten ſie gelten in allen Erſcheinungen, und doch hatten ſie empiriſche Realität. Aus dem ſehr einfachen Rechtsgrunde, weil Raum und Zeit alle Erſcheinungen machen, weil ſie die anſchauenden Vermögen ſind, ohne welche nichts angeſchaut werden, alſo begreiflicherweiſe nichts erſcheinen kann. Es könnte ſein, daß ſich das Problem der transſcendentalen Logik

* Vgl. in der von uns citirten Ausgabe die „Nachträge aus der erſten Ausgabe vom Jahr 1781". Bd. II. S. 637—660.

ähnlich löst, wie das der Aeſthetik. Es könnte ſein, daſ
die reinen Begriffe darum in aller Erfahrung gelten, we
die Erfahrung überhaupt machen, daß ſie darum o
ſind, weil ſie allein ein Object der Erfahrung überhaupt
Stande bringen. So viel iſt klar, wenn die Erfahrun
die reinen Begriffe völlig übereinſtimmen ſollen, ſo müß
weder zwiſchen beiden eine wunderbare Harmonie ſtattfinden,
wenn die Sache natürlich zugehen ſoll, muß ihr Verh
eines von beiden ſein: entweder muß die Erfahrung Gru
reinen Begriffe oder dieſe Grund der Erfahrung ſein. Von
Alternative iſt die erſte Seite ſchon für unmöglich erklärt.
bleibt zur Löſung des Problems nur der Beweis der z
übrig. *

Man muß ſich nur deutlich machen, was ein Erfah
object iſt. Es iſt nichts anderes als objective, d. h. o
gültige Erfahrung, nichts anderes als eine nothwendig
allgemeine Verknüpfung von Wahrnehmungen, d. h. eine
Verknüpfung, die nicht zufällig durch das Bewußtſein
oder jenes wahrnehmenden Subjects gemacht iſt, die alſo
hängig iſt von dem empiriſchen Bewußtſein, darum nicht
hängig iſt von dem Bewußtſein überhaupt. Wie könnte
eine Erkenntniß unabhängig ſein von dem Bewußtſein als ſo
Die Verknüpfung oder Syntheſe von Wahrnehmungen (E
nungen) wird in allen Fällen durch uns gemacht. J
Verknüpfung blos ſubjectiv, ſo war ſie gemacht durch
empiriſches Bewußtſein, das ſich mit der Zeit verändert.
ſie dagegen nicht blos ſubjectiv, ſondern objectiv, d. h. allg
und nothwendig ſein, ſo muß ſie bedingt ſein durch ein
empiriſches, alſo reines, darum unveränderliches Bewu
wenn es nämlich ein ſolches giebt. Hier zeigt ſich der

* Kritik der reinen Vernunft. § 13. 14. Bd. II. S. 118–

Punkt, auf den die Unterſuchung hinweist, von dem aus, wenn er feſtſteht, ſich das ganze Problem auflöst. Nur halte man feſt, daß das Object der Erfahrung nicht eines iſt mit dem Objecte der Anſchauung. Object der Anſchauung iſt die Erſcheinung. Object der Erfahrung iſt die nothwendige Verknüpfung, der geſetzmäßige Zuſammenhang der Erſcheinungen. Wenn dieſe nothwendige Verknüpfung nur möglich iſt durch reine Begriffe, ſo werden wir ſagen dürfen, daß die reinen Begriffe das Erfahrungsobject machen, wie die reinen Anſchauungen das ſinnliche Object. Ein anderes Object aber als im Sinne der Anſchauung und Erfahrung giebt es für uns nicht. Es giebt für uns ſchlechterdings kein Object, welches unabhängig wäre von ſubjectiven Bedingungen, welches vielmehr von den letzteren nicht lediglich abhängig wäre. Schon dieſe einfache und unumſtößliche Einſicht reicht hin, um uns jenen eingebildeten Gegenſatz von Subject und Object abzugewöhnen. Dieſer Gegenſatz iſt ſo gut als das Object ſelbſt unſere Vorſtellung. Damit iſt aber auch jene Schwierigkeit ganz und für immer aus dem Wege geräumt, die der Löſung unſeres Problems entgegen ſteht.

Darin verfährt die erſte Ausgabe der Kritik ganz im echten Geiſte der kritiſchen Philoſophie, daß ſie den Gegenſtand vollkommen in unſere Erſcheinung, unſere Vorſtellung auflöst, und die Vermögen aufweist, welche ihn bilden. Denn auch der Rohſtoff, aus dem das Object beſteht, die ſinnlichen Data der Empfindung, ſind als Modificationen unſerer Sinnlichkeit nichts außer uns oder unabhängig von unſerem wahrnehmenden Bewußtſein. Die Form ſowohl der Anſchauung als der Erfahrung iſt lediglich unſer Product. Kant ſpricht es hier mit der vollſten Beſtimmtheit aus, daß die Erſcheinungen oder ſinnlichen Vorſtellungen nicht Gegenſtände ſind außerhalb unſerer Vorſtellungskraft, daß das Object der Erkenntniß nicht außer der Erkenntniß iſt,

daß alle Erſcheinungen Gegenſtände in uns und als ſolche Beſtimmungen unſeres Selbſt ſind.*

1. Die Vorſtellung als Gegenſtand.
Synopſis und Syntheſis.

Aber wenn ſo alle Gegenſtände nur unſere Erſcheinungen und als ſolche nichts außer unſerer Vorſtellung ſind, wie kommt es dann, daß wir ſie als Gegenſtände vorſtellen? Wie kommen wir dann überhaupt zum Begriff eines Gegenſtandes? Iſt nicht der Gegenſtand etwas, das mir entgegengeſetzt iſt, etwas, das mir Widerſtand leiſtet und eben dadurch ſein unabhängiges Daſein außer mir beweiſt? Eine Vorſtellung, die ich beliebig ſo oder anders bilden, beliebig mit dieſer oder einer andern verknüpfen kann, erſcheint mir nie als wirklicher Gegenſtand, ſondern immer als bloße Vorſtellung. Was mir im Gegenſtande Widerſtand leiſtet, iſt eben dasſelbe, was mich zwingt, nicht willkürlich mit ihm zu verfahren, ihn ſo und nicht anders vorzuſtellen. Nur diejenige Vorſtellung erſcheint mir als Gegenſtand, die dieſen Zwang auf mich ausübt. Damit iſt nicht geſagt, daß ich den Zwang von Außen erfahre. Vielmehr wäre er durch ein Ding von Außen nicht zu erklären; vielmehr wird ſein Grund, der außer der Vernunft nicht ſein kann, in dieſer ſelbſt geſucht werden müſſen. Wir wollen alſo genau beſtimmen, was überhaupt Gegenſtand iſt, um dann erklären zu können, wie er zu Stande kommt. Wir müſſen erklären, wie überhaupt ein Gegenſtand möglich iſt, um beſtimmen zu können, wie vermöge der reinen Begriffe ein Gegenſtand der Erfahrung ſich bildet. Die Frage der tranſſcendentalen Deduction muß ſich bis zu dieſem Umfange erweitern.

* Vgl. Erſte Ausgabe der Kritik der reinen Vern. Summariſche Vorſtellung der Deduction Bd. II. S. 659. 660.

Was alſo iſt überhaupt Gegenſtand? Jeder Gegenſtand beſteht aus einer Menge von Theilen, aus einem Mannigfaltigen, das in der Anſchauung gegeben iſt. Jeder iſt in ſeinen Elementen anſchaulich, dieſe mögen gegeben ſein durch die reine Anſchauung, wie bei den Objecten der Mathematik, oder in der empiriſchen Anſchauung, in der Empfindung, wie bei allen übrigen Objecten. Und weil alle Objecte nur möglich ſind durch Anſchauung, ſo iſt jedes in ſeinen Elementen mannigfaltig, denn in der Anſchauung, in Raum und Zeit, iſt nur Mannigfaltiges gegeben. Das Nebeneinander, das Nacheinander, das Zugleichſein Verſchiedener ſchließt die Mannigfaltigkeit in ſich. Aber das blos Mannigfaltige macht noch keinen Gegenſtand. Gegenſtand iſt immer ein Ganzes, eine Einheit von Vorſtellungen. Alſo kann die Vorſtellung nur Gegenſtand werden, wenn das Mannigfaltige der Anſchauung zu einem Ganzen verbunden, zu einer Einheit verknüpft wird. Aber auch dieſe Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit oder zu einem Ganzen macht noch nicht den Gegenſtand. Sobald ich die Theile beliebig verbinden, willkürlich ſo oder anders ordnen kann, wird als Reſultat dieſer Verbindung niemals ein Object zu Stande kommen. Erſt damit iſt der Begriff eines Gegenſtandes vollkommen beſtimmt: Gegenſtand iſt eine ſinnliche Mannigfaltigkeit, verbunden zu einem Ganzen oder zu einer Einheit durch eine nothwendige Verknüpfung. Eine ſolche nothwendige Verknüpfung iſt die allgemeine Bedingung, unter der allein das gegebene Mannigfaltige zur Einheit verbunden werden kann. Eine ſolche allgemeine Bedingung nennen wir Regel oder Geſetz: Regel, wenn darnach das Mannigfaltige auf beſtimmte Weiſe verknüpft werden kann; Geſetz, wenn es auf die beſtimmte Weiſe verknüpft werden muß. Jetzt können wir ſagen: ein Gegenſtand iſt die regelmäßige oder geſetzmäßige Verknüpfung einer ſinnlichen Mannigfaltigkeit zur Einheit. So wird z. B. das Dreieck dadurch ein Gegenſtand,

daß ſeine geometriſchen Elemente zu dieſer beſtimmten Figur nach einer Regel verknüpft werden. Wenn das Mannigfaltige durch die reine Anſchauung gegeben iſt, ſo entſteht durch die regelmäßige Verknüpfung desſelben das *mathematiſche Object*. Wenn das Mannigfaltige in der Empfindung gegeben iſt, ſo bildet die nothwendige Verknüpfung desſelben das *Wahrnehmungsobject*, die ſinnliche Erſcheinung. Wenn als Mannigfaltiges dieſe Erſcheinungen oder Wahrnehmungsobjecte ſelbſt gegeben ſind, ſo bildet deren nothwendige und geſetzmäßige Verknüpfung das *Erfahrungsobject* oder die *Natur* als den geſetzmäßigen Zuſammenhang der Erſcheinungen. Die obige Frage: wie iſt durch reine Begriffe ein Erfahrungsobject möglich? iſt darum ganz gleichbedeutend mit der Frage: *wie iſt durch reine Begriffe Natur möglich?**

Doch zuvörderſt muß die allgemeine Frage gelöst werden: wie iſt überhaupt ein Object möglich? Es iſt erklärt worden, was ein Object iſt. Drei Bedingungen ſind nöthig, damit ein Object zu Stande kommt: 1) das Mannigfaltige in der Anſchauung, 2) die Vereinigung deſſelben durch Syntheſis, 3) die Nothwendigkeit dieſer Syntheſis. Die Anſchauung, für ſich genommen, enthält nur Mannigfaltiges; die Syntheſis vereinigt das Mannigfaltige; die nothwendige Syntheſis macht dieſe Einheit objectiv, ſie macht die Vorſtellung zum Gegenſtande oder ſie fügt (denkt) der Anſchauung den Gegenſtand hinzu. Die Anſchauung, für ſich genommen, iſt nicht ſynthetiſch im Sinn einer wirklichen Vereinigung. Die Empfindung giebt einzelne Eindrücke; Raum und Zeit ſind das Princip der durchgängigen Vielheit und Trennung, im Raum iſt Alles nebeneinander, in der Zeit iſt Alles nacheinander, und was zeitlich zugleich iſt

* *Prolegomena* Theil II. § 36. „Wie iſt Natur ſelbſt möglich?“ Bd. III. S. 238—248.

oder zugleich wahrgenommen wird, vereinigt ſich deßhalb noch nicht zu einer Vorſtellung. Die Einheit der Vorſtellung wird weder durch Anſchauung noch durch Empfindung gegeben. Man kann der Sinnlichkeit, wie ſich Kant ausdrückt, Synopſis aber nicht Syntheſis beilegen. Wodurch alſo kommt die Syntheſis oder die Einheit der Vorſtellung zu Stande?

2. Die Einheit der Vorſtellung.

Die Syntheſis der Apprehenſion, der Einbildungskraft und des reinen Bewußtſeins.

Das Mannigfaltige, welches zu einer Vorſtellung zuſammengefaßt werden ſoll, heiße a, b, c, u. ſ. f. So wird die erſte Bedingung ſein, daß jede dieſer Vorſtellungen aufgefaßt, eine zur anderen gefügt und ſo nacheinander die Reihe der Vorſtellungen durchlaufen wird. Dieſes Zuſammenfaſſen der Theile nennt Kant die Apprehenſion. Ohne eine ſolche Apprehenſion iſt gar keine Vereinigung des Mannigfaltigen, alſo keine Einheit der Vorſtellung denkbar. Auch die Einheit des Raums und der Zeit will auf dieſe Weiſe vorgeſtellt werden. Die Syntheſis der Apprehenſion iſt darum rein, weil ohne ſie ſelbſt die Vorſtellung von Raum und Zeit nicht möglich wäre. Die Vorſtellung jeder mathematiſchen Größe ſetzt dieſe Apprehenſion voraus. Aber die Apprehenſion ſelbſt ſetzt ein anderes Vermögen voraus, ohne welches ſie nicht vollzogen werden könnte. Wenn ich ſchon alle Theile einer Vorſtellung nach einander apprehendire, aber nicht im Stande bin, bei dem letzten zugleich den erſten, bei dem folgenden alle vorhergehenden vorzuſtellen, ſo hilft alle Syntheſis der Apprehenſion nichts. Es iſt alſo zu dieſer Syntheſe ein Vermögen nöthig, welches das früher Angeſchaute wieder vorſtellt, das Bild deſſelben wieder hervorbringt, eine reproductive Einbildungskraft, die, wenn ich c anſchaue, a und b mir vergegenwärtigt: ſonſt iſt die Vereinigung zu einer ganzen

stellung unmöglich. Es ist auch klar, daß schon die Vorstellung
er mathematischen Größe diese reproductive Einbildungskraft
raussetzt. Daraus folgt, daß diese reproductive Synthesis
rem Ursprunge nach rein oder a priori ist, daß sie zu „den
anssendentalen Handlungen des Gemüths“ gehört. „Es ist
offenbar,“ sagt Kant, „daß, wenn ich eine Linie in Gedanken
ziehe oder die Zeit von einem Mittag zum andern denke, oder
auch eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig
eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern fassen
müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Theile der
Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nacheinander
vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie
nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so
würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vor-
genannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten
Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.“*

Indessen ist das Zusammennehmen der Theile vermöge der
Apprehension, die Wiedererzeugung der Vorstellungen vermöge
der Einbildungskraft nicht im Stande, wirklich die Einheit der
Vorstellung hervorzubringen. Ich appreheudire die einzelnen
Theile, einen nach dem andern, ich vergegenwärtige mir bei den
folgenden alle vorhergehenden, so daß die Reihe der Vorstellungen
mir ganz vorschwebt, aber was verbürgt mir, daß die wieder-
erzeugten Vorstellungen auch genau dieselben sind als welche ich
vorher gehabt habe, daß die reproducirten Vorstellungen voll-
kommen identisch sind mit den apprehendirten? Wenn sie nicht
identisch sind, so kommen wir mit aller Reproduction nicht zur
Einheit der Vorstellung. Was hilft es mir, a und b vermöge der
reproductiven Einbildungskraft deutlich vorzustellen, während ich
c anschaue, wenn ich doch nicht sicher bin, daß diese wieder-

* Erste Ausgabe der Kritik. Bd. II. S. 641 und 42.

erzeugten Vorſtellungen wirklich a und b ſind? Alſo zur Einheit der Vorſtellung iſt ſchlechterdings nöthig, nicht blos daß ich die früheren Vorſtellungen wieder hervorbringe, ſondern daß ich der Identität beider gewiß bin, d. h. daß ich in den jetzt vergegenwärtigten Vorſtellungen die früheren vollkommen wiedererkenne, daß ich ſie recognoscire. Was alſo zur Reproduction hinzukommen muß, um die Einheit der Vorſtellung auszumachen, iſt „die Recognition.“ Ihre Syntheſis iſt die Identität der Vorſtellungen. Ohne dieſelbe iſt kein Object, auch keines der reinen Mathematik, denkbar. Mithin iſt auch dieſe Syntheſis der Recognition eine reine, die zu den transſcendentalen Bedingungen der Erkenntniß gehört. Aber wie iſt dieſe Recognition möglich, die weder im Wege der Apprehenſion noch der Einbildungskraft angetroffen wird? Welches Vermögen in uns ſetzt ſie voraus?

Ich ſoll mir der Identität meiner Vorſtellungen bewußt ſein, ſoll vollkommen ſicher ſein: daß die Vorſtellung, die ich im Zeitpunkt c mir vergegenwärtige, dieſelbe iſt, die ich im Zeitpunkt b hatte. Dieſe Recognition iſt nur möglich durch mein Bewußtſein. Sie iſt nicht eine Vorſtellung, ſondern die Vergleichung zweier Vorſtellungen, d. h. ein Begriff. Kant bezeichnet daher dieſen Act des Wiedererkennens als „die Syntheſis der Recognition im Begriff.“ Setzen wir nun, daß mein Bewußtſein mit meinem Zuſtande ſich fortwährend verändert, daß es in jedem Zeitpunkte ein anderes iſt, ſo iſt die Identität zweier Vorſtellungen in verſchiedenen Zeitpunkten offenbar unmöglich, alſo auch das Bewußtſein dieſer Identität oder die Recognition. Dieſes dem Wechſel der Zeit unterworfene, mit den Eindrücken veränderliche Bewußtſein wollen wir das empiriſche nennen. Es iſt das Bewußtſein unſerer jeweiligen Zuſtände, veränderlich wie dieſe, und wie alles Veränderliche in einer fortwährenden (continuirlichen) Veränderung begriffen. Durch das empiriſche Bewußtſein iſt jene „Recognition ein Begriff,“ alſo

die Einheit der Vorſtellung, alſo auch das Object überhaupt nicht möglich.

Die Identität zeitlich verſchiedener Vorſtellungen ſetzt nothwendig die Identität des Bewußtſeins voraus: nämlich ein Bewußtſein, welches in allem Wechſel der Zeit und der Eindrücke unveränderlich dasſelbe bleibt. Wenn ich ſelbſt in jedem Augenblicke ein Anderer bin, ſo können nie zwei Vorſtellungen, die ich in verſchiedenen Augenblicken gehabt habe, dieſelben ſein. Dieſes unveränderliche Bewußtſein heißt im Unterſchiede von dem empiriſchen das reine. Dieſes reine Bewußtſein iſt die Bedingung, unter der allein Identität zeitlich verſchiedener Vorſtellungen, das Erkennen dieſer Identität, die Recognition im Begriff, alſo überhaupt Gegenſtand möglich iſt: es iſt zur Vollziehung des Objects die letzte und höchſte Bedingung. Kant nennt das Bewußtſein nach dem Vorgange von Leibnitz Apperception. Er unterſcheidet die empiriſche Apperception von der reinen, welche letztere als die Bedingung, unter der allein Objecte möglich ſind, aller Erfahrung nothwendig vorausgeht, alſo urſprünglich iſt oder a priori. Alles Bewußtſein hat zu ſeinem Gegenſtande unſere Vorſtellungen und dadurch uns ſelbſt. Das reine Bewußtſein erkennt die Identität zeitlich verſchiedener Vorſtellungen, was unmöglich wäre, wenn nicht unſer eigenes Selbſt, unabhängig von allem Wechſel ſeiner empiriſchen Zuſtände, wandellos dasſelbe bliebe. Das reine Bewußtſein iſt alſo näher beſtimmt das reine, urſprüngliche Selbſtbewußtſein, welches Kant die „transſcendentale Apperception (ſynthetiſche Einheit der Apperception, transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeins u. ſ. f.)“ nennt. *

Alle Vorſtellungen, ſo verſchieden ſie ſein mögen, ſind in

* Erſte Ausgabe. Nachträge. 3) Von der Syntheſis der Recognition im Begriff. Bd. II. S. 642—647.

einem Punkte vereinigt: ſie ſind ſämmtlich meine Vorſtellungen. Sie gehören alle zu demſelben einen Bewußtſein. Dieſes Bewußtſein macht ihre ſynthetiſche Einheit. Das Bewußtſein meiner Selbſt iſt zugleich das Bewußtſein von dieſer ſynthetiſchen Einheit aller meiner Vorſtellungen. So bildet das reine Selbſtbewußtſein den oberſten Grundſatz aller Erkenntniß. Daß Ich in jedem Augenblicke gleich Ich iſt: das iſt der Grund, der Alles in ihm durchgängig verknüpft, die Vorſtellungen unterſcheidet und vergleicht, das Mannigfaltige überhaupt ſynthetiſch vereinigt. Ich gleich Ich iſt ein analytiſcher Grundſatz; Ich gleich der Einheit aller Vorſtellungen iſt ein ſynthetiſcher, und zwar der oberſte ſynthetiſche Grundſatz alles Erkennens. Hier ergreift Kant den Punkt, von welchem ſpäter Fichte in ſeiner Wiſſenſchaftslehre ausgeht. Das Ich als oberſtes und erſtes Princip des Wiſſens, als Grund aller Objectivität, iſt von Kant an dieſer Stelle erkannt und feſtgeſtellt worden.

3. Die nothwendige Einheit der Vorſtellung. Transſcendentale Apperception.

Das reine Bewußtſein und die productive Einbildungskraft.

Es iſt jetzt ausgemacht, wie ein Object überhaupt möglich iſt. Es iſt nur möglich durch eine Syntheſis dreifacher Art: die Zuſammenfaſſung ſeiner Theilvorſtellungen, die Reproduction der vergangenen, die Recognition der identiſchen. Die Zuſammenfaſſung iſt nur möglich durch die wahrnehmende Apprehenſion, die Reproduction iſt nur möglich durch die Einbildungskraft, die Recognition durch das reine Selbſtbewußtſein. Ohne dieſe dreifache Syntheſis kann es zu gar keinem Objecte kommen, weder zu einem der bloßen Anſchauung, noch zu einem der Wahrnehmung, noch zu einem der Erfahrung.

Es fehlt zur vollkommenen Erklärung der Sache noch ein Punkt. Die Syntheſis oder Vereinigung der Vorſtellungen iſt

erklärt, noch nicht die nothwendige Syntheſis, ohne welche die Einheit der Vorſtellung nicht Gegenſtand wird. Ich kann eine Reihe von Vorſtellungen nacheinander apprehendiren, ich kann die ganze Reihe vermöge der Einbildungskraft mir vergegenwärtigen, ich kann vermöge des reinen Bewußtſeins in den gegenwärtigen Vorſtellungen die früheren wieder erkennen, alſo ich verbinde wohl die gegebenen Vorſtellungen, aber ich verbinde ſie beliebig, verknüpfe a mit b eben ſo zufällig, als ich es mit c, d u. ſ. f. verbinden kann, ſo kommt auf dieſem Wege ein regelloſer Haufe von Vorſtellungen, aber kein geordnetes Ganze, ein Kaleidoſkop, aber kein Bild zu Stande. Wenn alſo die Vereinigung nicht nach einer beſtimmten Regel verfährt, nicht zu einer beſtimmten Syntheſis gezwungen iſt, die das beliebige Verknüpfen ausſchließt, ſo wird aus der Erſcheinung nicht einmal ein Bild, geſchweige denn aus Erſcheinungen eine geſetzmäßige Erfahrung. Was alſo macht die Syntheſis nothwendig?

Das Bild iſt das Object der Wahrnehmung. Es ſetzt voraus, daß alle ſeine Theilvorſtellungen zugleich gegenwärtig ſind, was nur möglich iſt durch die reproductive Einbildungskraft. Ohne Einbildungskraft iſt ſelbſt das Wahrnehmungsobject unmöglich. Sehr richtig bemerkt Kant: „daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung ſelbſt ſei, daran hat wohl noch kein Pſycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieſes Vermögen theils nur auf Reproductionen einſchränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, ſondern ſetzten ſolche auch ſogar zuſammen und brächten Bilder der Gegenſtände zu Wege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Syntheſis derſelben erfordert wird.“ *

Die reproductive Einbildungskraft thut nichts anderes, al—

* Ebendaſelbſt. Bd. II. S. 654. Anmerkung.

ſie verknüpft verſchiedene Vorſtellungen, ſie geſellt die eine zur anderen; d. h. ſie *aſſociirt* die Vorſtellungen. Dieſe Aſſociation erlaubt die bunteſte Reihe, und es iſt nicht abzuſehen, wie es auf dieſem Wege zu einem geordneten und nothwendigen Bilde, zu einer objectiven Vorſtellungseinheit kommen kann. Die Einbildungskraft müßte die Vorſtellungen nothwendig verknüpfen, ſie müßte gezwungen ſein, mit der Vorſtellung a die Vorſtellung b, nicht ebenſo gut c, d, u. ſ. f. zu verbinden. Dazu kann ſie nur gezwungen werden durch die Vorſtellungen ſelbſt. Wenn dieſe in ſich ſelbſt zuſammenhängen, durchgängig mit einander verknüpft ſind, ſo kann die Einbildungskraft nicht anders als auf eine beſtimmte Weiſe die Vorſtellungen erzeugen und verbinden. Dieſe Verwandtſchaft in den Vorſtellungen ſelbſt heiße die *Affinität*: ſo iſt die Affinität der Grund einer objectiven oder nothwendigen Aſſociation. Aber was macht den Grund der Affinität, was giebt den Vorſtellungen ihre durchgängige Einheit? Nichts anderes, als daß ſie in der That in *einem* Bewußtſein verknüpft ſind, alſo das reine Bewußtſein macht jenes objective Band der Vorſtellungen, das der Einbildungskraft die Richtſchnur giebt, wonach dieſe das Bild hervorbringt. Sie bringt das Bild hervor nach einer Regel, die das reine Bewußtſein giebt, d. h. ſie bringt es nach einer urſprünglichen Regel hervor, und iſt in dieſer Rückſicht nicht reproductiv, ſondern productiv; ſie iſt, weil ſie nach Regeln verfährt, nicht blos anſchauend oder wahrnehmend, ſondern intellectuell. Ohne dieſe *productive Einbildungskraft* könnte niemals ein objectives Bild, d. h. eine objective Erſcheinung zu Stande kommen, und ohne dieſe kein Gegenſtand der Erfahrung. In dieſem Sinne muß Kant behaupten, daß die productive Einbildungskraft der Grund der Erfahrung iſt und das Band zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand.*

* Ebendaſelbſt. III. Abſchnitt. Bd. II. S. 650—659.

Aber wie können wir ſagen, daß das reine Bewußtſei
Affinität der Erſcheinungen begründet? Erſcheinungen ſind
für ſich, ſondern für jemand, dem ſie erſcheinen, ſie ſind
ſtellungen, die ein Bewußtſein vorausſetzen. Dieſes Bewu
im Unterſchiede von den Erſcheinungen, deren Bedingu
ausmacht, iſt das reine Bewußtſein. Die Erſcheinungen
ihrer Bedingung entſprechen, ſie müſſen mit dem reinen Be
ſein übereinſtimmen, ſie müſſen mit andern Worten in e
und demſelben Bewußtſein vereinigt werden können.
wäre unmöglich, wenn es keine Einheit in den Erſchein
gäbe. Ohne Einheit und geſetzmäßige Verknüpfung in de
ſcheinungen könnte es kein reines Bewußtſein und ohne
überhaupt keine Erſcheinungen geben. Die Verknüpfung zu
Erſcheinungen und reinem Bewußtſein iſt dasſelbe als die
mäßige Verknüpfung der Erſcheinungen, als deren Zuſa
gehörigkeit, deren transſcendentale Affinität, welche gleichſa
Verſtand der Einbildungskraft ausmacht. „Denn das ſte
und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Corre
aller unſerer Vorſtellungen aus, ſofern es blos möglich iſt, ſich
bewußt zu werden, und alles Bewußtſein gehört ebenſowohl zu
allbefaſſenden reinen Apperception, wie alle ſinnliche Anſch
als Vorſtellung zu einer reinen innern Anſchauung, nämlich de
Dieſe Apperception iſt es nun, welche zu der reinen Einbildung
hinzukommen muß, um ihre Function intellectuell zu mach

V. Die Summe der Deduction. Der reine Ver
und die Kategorien.

Wir haben oben gezeigt, daß kein Gegenſtand der Erfah
alſo auch keine Erfahrung möglich iſt ohne das Wiedererk
der Vorſtellungen, ohne die Recognition im Begriff.

* Ebendaſelbſt. S. 656.

Recognition war nur möglich durch das reine Bewußtſein. Nur das reine Bewußtſein kann Vorſtellungen vergleichen und deren Einheit oder Unterſchied erkennen. Alles Vergleichen von Vorſtellungen iſt urtheilen. Alle Urtheile ohne Ausnahme vereinigen Vorſtellungen in einem Bewußtſein. Das reine Bewußtſein alſo macht die Form der Urtheile, und die Urtheilsformen waren die Kategorien. Alſo ſind die Kategorien diejenigen Formen, in welchen das reine Bewußtſein das Mannigfaltige der Erſcheinung vereinigt, ſie ſind die Bedingungen, unter denen im reinen Bewußtſein die Erſcheinungen verknüpft werden, alſo die Regeln oder Geſetze dieſer Verknüpfung. Nun heißt verknüpft ſein im reinen Bewußtſein ſo viel als objectiv verknüpft ſein. Was das reine Bewußtſein vereinigt, das iſt eben deshalb in jedem Bewußtſein vereinbar und nothwendig zu vereinigen; das gilt ebendeshalb unabhängig von dem empiriſchen Bewußtſein, das ſo verſchieden iſt, als die Individuen; das gilt für das Bewußtſein als ſolches, d. h. es gilt objectiv. Aus dieſem Grunde alſo ſind die Kategorien die Bedingungen, unter denen allein Erſcheinungen objectiv verknüpft werden können, d. h. ſie ſind die Bedingungen der Erfahrungsurtheile und der Erfahrungsobjecte: ſie ſind die Geſetze, nach denen die Erſcheinungen unter ſich verknüpft ſind. Nennen wir dieſen geſetzmäßigen Zuſammenhang der Erſcheinungen Natur — und was könnte die Natur anders bedeuten? — ſo ſind die Kategorien die Bedingungen der Natur, ſo iſt der reine Verſtand als das Vermögen der Regeln, wornach alle Erſcheinungen verknüpft werden müſſen, der Geſetzgeber der Natur. Dies zu beweiſen, war die Aufgabe der transſcendentalen Deduction, die hiermit vollſtändig gelöst iſt.*

* „Der Verſtand ſchöpft ſeine Geſetze (a priori) nicht aus der Natur, ſondern ſchreibt ſie dieſer vor.“ Prolegomena. Th. II. § 36. Schluß. Bd. III. S. 240.

VI. Kategorien und angeborne Ideen: Der kritiſche Idealismus.

Was die Lehre von den Kategorien betrifft, ſo ſetzt ſich di kritiſche Philoſophie den beiden Richtungen der dogmatiſchen au gleiche Weiſe entgegen. Die Kategorien ſind nicht, wie di Senſualiſten gewollt haben, Erfahrungsbegriffe, ſo wenig al Raum und Zeit. Sie können nicht aus der Erfahrung abgeleite werden, da ſie die Bedingungen ſind aller Erfahrung. De Verſuch einer ſolchen Ableitung iſt, wie Kant ſich gut ausdrückt eine generatio aequivoca der Begriffe, ähnlich dem Verſuch, das Lebendige aus dem Lebloſen herzuleiten. Es gab eine Zeit wo Kant mit Hume übereinſtimmte, daß die Cauſalität ein Er fahrungsbegriff ſei. Jetzt hat er erkannt, daß die Cauſalität aus der Erfahrung herleiten ſo viel heißt als Raum und Zei aus der Wahrnehmung ſchöpfen, daß in beiden durch einen circulus vitiosus das zu Erklärende vorausgeſetzt wird. Die Cauſalität iſt nicht das Product der Erfahrung, ſondern deren Bedingung: nicht ſie wird erfahren, ſondern ſie mach Erfahrung. Das iſt in Rückſicht der Kategorien der Unter ſchied zwiſchen Kant und Hume, zwiſchen Kritik und Skepſis.

Die Kategorien ſind urſprüngliche Begriffe, wie Raum und Zeit urſprüngliche Anſchauungen. Es könnte dem Ausdruck nach ſcheinen, als ob beide der menſchlichen Vernunft eingepflanz oder angeboren ſeien. Dies war rückſichtlich der Erkenntnißbegriff die Anſicht der dogmatiſchen Idealiſten von Carteſius bis Wolf Kant hat bereits in der transſcendentalen Aeſthetik die urſprüng lichen Anſchauungen von Raum und Zeit gegen die Möglichkei einer ſolchen Anſicht gewahrt. Es heißt den Weg einer „faule Philoſophie“ nehmen, wenn man ſich jede gründliche Erklärun der Sache als etwas Vergebliches erſpart durch die Berufun

auf das angeborne Datum.* Raum und Zeit ſind die urſprünglichen Handlungen der anſchauenden Vernunft, die Kategorien ſind die urſprünglichen Handlungen des reinen Verſtandes. Wären ſie angeborne Ideen, ſo wären ſie blos ſubjectiv, und dann wäre die Uebereinſtimmung zwiſchen dieſen Ideen und den Dingen, alſo die Erkenntniß, ſchlechterdings unbegreiflich, ſie müßte für eine wunderbare Präformation oder Harmonie gelten, womit nichts erklärt und alle kritiſche Unterſuchung für immer ausgeſchloſſen iſt. Die Kategorien ſind keineswegs dem menſchlichen Verſtande angeboren, ſondern ſie ſind nur durch den reinen Verſtand, ſie ſind deſſen nothwendige Functionen oder Handlungen. Wie die mathematiſchen Größen nur ſind, indem ſie angeſchaut oder conſtruirt werden, ſo ſind die reinen Begriffe nur, indem ſie gedacht werden. Was durch ſie gedacht wird, iſt nicht das einzelne Ding, das nur angeſchaut und vermöge der Einbildungskraft vorgeſtellt werden kann, ſondern die Verknüpfung oder der Zuſammenhang der Erſcheinungen. Wenn man alſo die Objectivität des reinen Bewußtſeins oder der transſcendentalen Apperception begriffen hat, ſo iſt eben dadurch die Objectivität der Kategorien begriffen. Die ganze kantiſche Deduction, um ſie in ihren Hauptpunkten zu faſſen, läuft darauf hinaus: daß alle Erſcheinungen lediglich ſubjective Vorſtellungen ſind, und Nichts objectiv iſt, als das reine Bewußtſein und deſſen verknüpfende Functionen.**

* Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata jam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Qu. sequ. De mundi sensib. etc. Sect. III. coroll. pg. 147.

** Vgl. Krit. d. r. Vern. II. Ausgb. § 27. Bd. II. S. 150—153.

Viertes Capitel.

Transſcendentale Analytik: Die Analytik der Grundſätze.

Die Lehre vom Schematismus und von den Grundſätzen des reinen Verſtandes.

Die beiden erſten Aufgaben der Analytik ſind gelöst: die reinen Begriffe ſind entdeckt und ihre objective Geltung bewieſen. Sie haben, wie Raum und Zeit, die Geltung der empiriſchen Realität. Raum und Zeit durften angewendet werden auf alle Erſcheinungen als Gegenſtänden der Anſchauung; die Kategorien dürfen angewendet werden auf alle Erſcheinungen als Gegenſtänden der Erfahrung. Raum und Zeit machen die Erſcheinung als Object der Anſchauung; daher ihre Geltung. Die Kategorien machen die Erfahrung; daher gelten ſie für alle mögliche Objecte derſelben. Alle Erfahrung beſteht in einer nothwendigen und allgemeinen Verknüpfung der Erſcheinungen; dieſe Verknüpfung der Erſcheinungen ſind allemal wir ſelbſt, das heißt unſer Bewußtſein. Es kommt darauf an, welches Bewußtſein die Verknüpfung macht, ob das empiriſche oder das reine, ob Ich, das wahrnehmende Subject, verknüpft, oder Ich, das denkende Subject. Iſt die Syntheſe nur ein empiriſches (vorübergehendes) Bewußtſein, ſo iſt ſie zufällig und particular, wie dieſes, ſo iſt ihr Urtheil ein bloßes Wahrnehmungsurtheil. Wird dagegen

die Syntheſe vollzogen durch das reine und allgemeine Bewußtſein, welches in jedem dasſelbe eine iſt, ſo iſt ſie wie dieſes allgemein und nothwendig, ſo iſt ihr Urtheil objectiv gültig oder ein Erfahrungsurtheil. Nun ſind die Kategorien die Begriffe oder Regeln dieſes reinen Verſtandes: darum iſt klar, daß ſie in aller Erfahrung gelten, weil ſie alle Erfahrung bedingen.

I. Die Anwendung der Kategorien. Transſcendentale Urtheilskraft.

Die Kategorien ſind die Regeln der Erfahrungswiſſenſchaft, deren Gegenſtand die Natur iſt, wie es Regeln der Grammatik giebt, deren Gegenſtand die Sprache iſt. In beiden Fällen ſind die Regeln die Bedingungen, nach denen die Gegenſtände, — dort die Dinge hier die Worte, — gebildet und verknüpft werden. Man kann die Regeln der Grammatik ſehr gut wiſſen und doch nicht im Stande ſein, richtig zu ſprechen und zu ſchreiben. Ein Anderes iſt die Kenntniß der Regeln, ein Anderes deren richtige Anwendung. Um die Regel richtig anzuwenden, muß man die gegebenen Fälle durch die Regel vorſtellen oder unter dieſelbe richtig ſubſumiren können. Dieſer Fall paßt unter dieſe Regel: das iſt eine Subſumtion oder ein Urtheil, welches nur möglich iſt durch die Urtheilskraft des menſchlichen Verſtandes. Ohne dieſe Urtheilskraft iſt keine Anwendung der Kategorien auf die ſinnlichen Objecte, d. h. keine Erfahrung, möglich. Alſo gehört dieſe Urtheilskraft zu den Bedingungen, die aller Erfahrung vorausgehen. In dieſer Rückſicht nennt ſie Kant „transſcendentale Urtheilskraft.“*

Aber die transſcendentale Urtheilskraft ſetzt eine Bedingung

* Kritik der reinen Vernunft. Tr. Anal. II. Buch. Bd. III. S. 154—157.

voraus, ohne welche ſie nicht urtheilen kann. Sie ſoll die Regeln des reinen Verſtandes auf die Erſcheinungen anwenden, ſie ſoll dieſe unter jene ſubſumiren oder die Erſcheinungen durch Kategorien vorſtellen. Darin beſteht das transſcendentale Urtheil. Nun ſind die Erſcheinungen durchaus ſinnlich, ſie entſpringen aus der Anſchauung; die Kategorien ſind durchaus intellectuell? ſie entſpringen aus dem reinen Verſtande: alſo beide ſind verſchieden der Gattung nach, ſie können nicht ungleichartiger ſein als ſie ſind. Wie alſo iſt es möglich, ein Subject durch ein Prädicat vorzuſtellen, das mit der Gattung des Subjects gar nichts gemein hat? Wie iſt es möglich, Erſcheinungen durch Kategorien zu denken? Hier liegt die Schwierigkeit. Wenn die Subſumtion der Erſcheinungen unter reine Begriffe nicht möglich iſt, ſo hilft die bewieſene Objectivität der letztern nichts; wir haben die Regeln zwar, welche die Erfahrung machen, aber wir können dieſe Regeln nicht anwenden, und ſo ſind ſie unbrauchbar, wie das Gold des Midas.

1. Die Möglichkeit der Anwendung. Bild. Schema.

Die Frage heißt: wie können reine Begriffe auf ſinnliche Dinge angewendet werden? Gleichartige Vorſtellungen laſſen ſich verknüpfen, ich kann vom Teller urtheilen, daß er cirkelförmig iſt. Aber wie ſoll ich ungleichartige Vorſtellungen verknüpfen? Wie läßt ſich von der Sonne urtheilen, daß ſie Urſache z. B. der Wärme iſt? Es müßte, um das transſcendentale Urtheil zu ermöglichen, gleichſam eine Brücke gegeben ſein, die vom Verſtand in die Sinnlichkeit, aus der Region der reinen Begriffe in die Region der ſinnlichen Dinge und umgekehrt hinüberleitet ein mittleres Vermögen zwiſchen beiden, welches die ſinnlichen Objecte dem Verſtande zuführt. Dieſes mittlere Vermögen, dieſes Band zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand, iſt in der productiven Einbildungskraft bereits entdeckt. Wenn alſo die Kategorien

überhaupt auf die Erſcheinungen anwendbar ſein ſollen, ſo können ſie es nur ſein durch das Medium der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft müßte im Stande ſein, was der reine Verſtand von ſich aus niemals vermag: die Kategorien bildlich darzuſtellen oder zu verſinnlichen und eben dadurch den Erſcheinungen gleichartig zu machen.

Das Bild im eigentlichen Sinn iſt allemal der vollkommene Ausdruck einer ſinnlichen Erſcheinung. Bilder in dieſem Sinn giebt es nur von den angeſchauten Objecten, nie von Begriffen. Nicht einmal die mathematiſchen Begriffe, die unmittelbar aus der Anſchauung hervorgehen, noch weniger die empiriſchen (Gattungs-) Begriffe, die, je allgemeiner ſie ſind, um ſo weiter von der Anſchauung abſtehen, laſſen ſich bildlich darſtellen. Um wie viel weniger alſo die Kategorien, welche reine Begriffe ſind und gar nicht aus der Anſchauung entſpringen! Der Begriff eines Dreiecks iſt das Dreieck überhaupt, das ſowohl rechtwinklig als ſchiefwinklig ſein kann. Das angeſchaute, conſtruirte Dreieck iſt nothwendig entweder das eine oder andere, und dasſelbe gilt von dem wirklichen Bilde des Dreiecks. Von dem Begriffe Dreieck giebt es kein Bild. Noch weniger giebt es ein Bild von dem Begriffe Menſch, Thier, Pflanze u. ſ. f. Denn das wirkliche Bild iſt immer ein beſtimmtes Individuum, welches der Begriff nicht iſt. Doch iſt unſere Einbildungskraft unwillkürlich aufgelegt und thätig, jene Begriffe ſowohl der Mathematik als der Erfahrung, die ſie bildlich nicht vorſtellen kann, figürlich vorzuſtellen. Sie entwirft deren Geſtalt gleichſam in ihren Umriſſen oder Conturen, ſie giebt uns gleichſam ein Monogramm jener Begriffe, da ſie uns deren Bilder nicht geben kann: die ſinnlichen Erſcheinungen kann ſie malen, die Begriffe nur zeichnen in allgemeinen Umriſſen. Es iſt dies, ſagt Kant, „eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur ſchwerlich jemals abrathen und ſie

Dieſes Schema wäre die einzige Bedingung, unter d
reinen Begriffe ſich verſinnlichen, alſo auf Erſcheinungen anw
alſo überhaupt Erfahrungen machen laſſen. Dieſes Schema
alſo eine Bedingung aller Erfahrung und deshalb transſcen
oder a priori, es müßte mithin ein Product der reinen
bildungskraft ſein. Dieſes Schema müßte den Begriffe
ſprechen, indem es, wie dieſe, a priori auf alle Erſchein
geht; es müßte den Erſcheinungen entſprechen, indem es
dieſe, anſchaulicher Natur iſt. Nun giebt es eine Form
a priori alle Erſcheinungen in ſich begreift und zugleich
Anſchauung iſt: dieſe einzige Form iſt die Zeit. Die
beſtimmung iſt darum das einzig mögliche transſcend
Schema. Welches alſo ſind die Zeitbeſtimmungen, in dene
Einbildungskraft die reinen Begriffe verſinnlicht oder ſchema

Alle Erſcheinungen ſind in der Zeit. Jede hat eine g
Zeitdauer, d. h. ſie bleibt, während eine gewiſſe Zeit ve
Dieſe ihre Dauer iſt eine Zeitreihe; die Vorſtellung der Zei
entſteht durch die ſucceſſive Addition der gleichen Zeittheile,
jeder Eines iſt. Dieſe Addition von Eins zu Eins gieb
Zahl. — Jede Erſcheinung, während ſie dauert, erfüll
Zeit und bildet in dieſer Rückſicht den beſtimmten Zeitin
Die Erſcheinungen erfüllen die Zeit nicht auf gleiche

während die andern gehen, oder ſie folgen einander, oder endlich ſie ſind zugleich da. Dieſes Zeitverhältniß heiße die Zeitordnung. Endlich begreift die Zeit das Daſein der Erſcheinungen auf eine beſtimmte Weiſe in ſich, die Erſcheinung iſt entweder irgendwann oder in einem beſtimmten Zeitpunkt oder zu aller Zeit. Dieſe Zeitbeſtimmung heiße der Zeitinbegriff. Damit ſind alle möglichen Zeitbeſtimmungen erſchöpft: ſie ſind Zeitreihe (Zahl), Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff. Jede Erſcheinung hat eine gewiſſe Zeitgröße, bildet einen gewiſſen Zeitinhalt, nimmt zu andern ein gewiſſes Zeitverhältniß ein, und hat ein gewiſſes Zeitdaſein.

3. Der Schematismus des reinen Verſtandes.

Vergleichen wir jetzt dieſe Zeitbeſtimmungen mit den reinen Begriffen, ſo correſpondirt die Zahl der Quantität, der Zeitinhalt der Qualität (den Empfindungen welche die Zeit erfüllen), die Zeitordnung der Relation, der Zeitinbegriff endlich der Modalität. Die Zahl iſt das Schema der Quantität. Der Zeitinhalt iſt als erfüllte Zeit das Schema der Realität, als Leere das der Negation. Die Zeitordnung iſt ein dreifaches Verhältniß. Die eine Erſcheinung bleibt, während die andern vergehen. Jene beharrt, dieſe wechſeln. Die Beharrlichkeit im Wechſel iſt das Schema der Subſtanz und der Accidenzen. Die Succeſſion der Erſcheinungen, wenn ſie nach einer Regel erfolgt, iſt das Schema der Cauſalität. Und das regelmäßige Zugleichſein der Erſcheinungen iſt das Schema der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung. Endlich das Daſein in einem beliebigen Zeitpunkt iſt das Schema der Möglichkeit, das Daſein in einem beſtimmten Zeitpunkt iſt das Schema der Wirklichkeit, das Daſein in aller Zeit (immer) iſt das Schema der Nothwendigkeit.

Dieſe Schemata ſind es, welche alle Erſcheinungen beſtimmen und zugleich den Kategorien entſprechen, alſo gleichſam nach

beiden Seiten zu offen ſind, nach der Region der ſinnlichen Dinge und nach der der reinen Begriffe. Sie machen die Erſcheinungen und die Kategorien einander zugänglich. Der Verſtand verknüpft die Erſcheinungen vermöge der Kategorien; er ſubſumirt die Erſcheinungen unter die Kategorien vermöge der Schemata, d. h. er urtheilt durch die Schemata der reinen Einbildungskraft. Dieſes Verfahren nennt Kant „den Schematismus des Verſtandes." Jetzt ſind nicht blos die Regeln gegeben, ſondern auch die Richtſchnur ihrer Anwendung. Erſcheinungen, welche regelmäßig zugleich ſind, werde ich nicht verknüpfen durch Urſach und Wirkung; Erſcheinungen, welche in der Zeit vergehen, werde ich nicht vorſtellen durch den Begriff der Subſtanz; Erſcheinungen, welche zu aller Zeit ſtattfinden, werde ich nicht als blos mögliche beurtheilen.

II. Das Princip aller Grundſätze des reinen Verſtandes.

Die Möglichkeit der Erfahrung.

Der transſcendentalen Urtheilskraft ſteht alſo nichts mehr im Wege. Es iſt bewieſen, daß durch die Kategorien und allein durch ſie alle Erſcheinungen verknüpft werden dürfen und müſſen; es iſt bewieſen, daß durch die Kategorien vermöge der Schemata alle Erſcheinungen vorgeſtellt werden können. Damit iſt die Erkenntniß der Erſcheinungen oder die Erfahrung begründet, ſowohl von Seiten ihrer objectiven als ſubjectiven Möglichkeit. Jetzt iſt das Problem der Analytik ſo weit gelöst, daß aus den reinen Verſtandesbegriffen die Grundſätze geſchöpft oder gebildet werden können. Nachdem dargethan iſt, daß von allen Erſcheinungen die Kategorien gelten müſſen, ſo wird man von allen Erſcheinungen die Kategorien ausſagen dürfen, und eine ſolche Ausſage von ſtrenger, ausnahmsloſer Allgemeinheit iſt ein Grundſatz. Es wird ſo viele Grundſätze geben müſſen als es Grundbegriffe giebt; es muß von allen Erſcheinungen ohne Ausnahme

Quantität, Qualität, Relation, Modalität ausgesagt werden. Also werden sich die Grundsätze unterscheiden, wie die Begriffe. Diese Grundsätze sind unabhängig von aller Erfahrung; sie sind Aussprüche der transscendentalen Urtheilskraft, die von ihrem Rechte Gebrauch macht: sie sind also Grundsätze des reinen Verstandes. Aber was sie aussagen, gilt nur von Erscheinungen, sie sind mithin Grundsätze nur der Erfahrungswissenschaft. Und da die letztere gleich der Naturwissenschaft ist, so können sie Grundsätze der reinen Naturwissenschaft genannt werden. Der Tafel der Kategorien entspricht die „reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft." * Es sind die Grundsätze der reinen Physik, deren Möglichkeit die transscendentale Analytik untersucht und erklärt.

Man wird die schwierige Lehre von den Grundsätzen mit vollkommener Deutlichkeit einsehen, wenn man sie unter dem einfachsten Gesichtspunkte begreift. Lassen wir daher die Topik der Kategorien bei Seite, die überall mehr der Systematik als der Kritik dient. Zwar sind sie für die Ordnung der Grundsätze der natürliche Rechtstitel, doch giebt es einen Weg, der nach der strengen Richtschnur der Kritik am sichersten in die Grundsätze einführt. Sie lassen sich alle von einem einzigen ableiten. Die ganze bisherige Untersuchung, die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, deren Deduction und Schematismus, faßt sich zusammen in ein einziges Resultat: die Möglichkeit der Erfahrung ist bewiesen; die Bedingungen sind ausgemacht, unter denen allein Erfahrung stattfindet. Nun ist ganz klar, daß ohne Erfahrung auch kein Gegenstand der Erfahrung (nichts Erfahrbares) möglich ist. Ohne Erfahrung giebt es keine Gegenstände der Erfahrung, wie es ohne sinnliche Wahrnehmung keine wahrnehmbare oder sinnliche Dinge giebt. Es ist ganz

* Prolegomena. II. Theil § 21. Bd. III. S. 221.

klar, daß alle Gegenstände der Erfahrung unter den Bedingungen der Erfahrung selbst stehen, daß die Bedingungen der Erfahrung zugleich gelten für alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Dieser Satz ist ein Grundsatz, und zwar der oberste Grundsatz aller realen Erkenntniß oder aller synthetischen Urtheile, also selbst nicht logischer, sondern metaphysischer Art: es ist der Grundsatz, in dem alle übrigen enthalten sind, aus dem sie einfach folgen.*

Welches sind die Bedingungen einer möglichen Erfahrung? Daß es Erscheinungen giebt als die einzigen Gegenstände der Erfahrung und eine nothwendige Verknüpfung derselben. Es muß daher grundsätzlich geurtheilt werden, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung 1) Erscheinungen sind und 2) als solche in einer nothwendigen Verknüpfung stehen. Nun sind alle Erscheinungen angeschaute Empfindungen: sie sind also 1) angeschaut, 2) empfunden; sie sind in der ersten Rücksicht quantitativ, in der zweiten qualitativ bestimmt. Alle Erscheinungen stehen in einem nothwendigen Verhältniß 1) untereinander, 2) zu unserem Bewußtsein oder zu unserer Erkenntniß; sie haben in der ersten Rücksicht eine nothwendige Relation, in der zweiten eine nothwendige Modalität. Es wird also unter jedem dieser vier Gesichtspunkte, die mit den Kategorien zusammenfallen, von allen Gegenständen möglicher Erfahrung ein Grundsatz gelten müssen.

III. Das Axiom der Anschauung.

Der erste Grundsatz lautet: alle Gegenstände möglicher Erfahrung sind angeschaut, sie sind als Gegenstände der Anschauung in Raum und Zeit, also Größen, wie Alles in Raum und Zeit. Alle Raumgrößen sind zusammengesetzt aus lauter Raumtheilen, alle Zeitgrößen aus lauter Zeittheilen, d. h. diese Größen sind zusammengesetzt aus lauter gleichartigen Theilen, sie können nur

* Kritik der reinen Vernunft. Bd. II. S. 168—171.

vorgeſtellt werden, indem wir ſie aus dieſen Theilen zuſammenſetzen oder dieſe Theile ſucceſſive den einen zum andern hinzufügen. Es iſt alſo die Vorſtellung der Theile, welche die Vorſtellung des Ganzen, z. B. einer Linie, eines gewiſſen Zeitraums, möglich macht. Eine ſolche durch Zuſammenſetzung der Theile gebildete Größe iſt ebendeshalb ausgedehnt oder extenſiv. Und ſo läßt Kant ſeinen erſten Grundſatz erklären: alle Anſchauungen ſind extenſive Größen. Die Anſchauung von Raum und Zeit iſt a priori, und ebenſo Alles, das unmittelbar aus ihr folgt. Deshalb nennt Kant dieſen erſten Grundſatz „Axiom der Anſchauung.“ Alles Angeſchaute iſt extenſiv. Alles Extenſive iſt theilbar, und zwar in's Unendliche theilbar. Alſo iſt nichts Untheilbares angeſchaut, und nichts Angeſchautes untheilbar. Mit andern Worten: Atome können nie Anſchauungen, alſo nie Erſcheinungen, alſo niemals Gegenſtände möglicher Erfahrung ſein. Atome ſind nicht Gegenſtände, ſondern Hirngeſpinnſte metaphyſiſcher Speculation, die eine wohlbedachte Naturwiſſenſchaft niemals unter ihre Grundſätze aufnehmen darf. Im Gegentheil, der erſte Grundſatz einer reinen Naturwiſſenſchaft unter kritiſchem Geſichtspunkte widerſpricht den Atomen. Sie mögen an ſich möglich ſein, empiriſch oder als Gegenſtände unſerer Erkenntniß ſind ſie nicht möglich.*

IV. Anticipation der Wahrnehmung.

1. Die Empfindung als intenſive Größe.

Der zweite Grundſatz wird ſich aus dem Urtheile entwickeln, daß alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, weil ſie Erſcheinungen ſein müſſen, darum nothwendig auch Empfindungen ſind. Die Anſchauung macht die Form, die Empfindung macht

* Ebendaſelbſt. S. 174—178. Prolegomena Theil II. § 24. Bd. III. S. 225.

den Inhalt einer Erſcheinung. Die Form jeder Erſcheinung iſt a priori; der Inhalt dagegen oder das Reale in der Erſcheinung iſt als ein ſinnliches Datum von Außen gegeben (d. h. nicht durch die bloße Vernunft gemacht) oder a posteriori. Wie iſt es möglich, von ſolchen Wahrnehmungsobjecten etwas a priori zu behaupten? Wie iſt überhaupt, was den Inhalt der Erſcheinungen, d. h. die Empfindungen, betrifft, ein Grundſatz möglich? Er wäre nur dann möglich, wenn wir von allen unſeren Empfindungen, gleichviel welche ſie ſein mögen, etwas mit voller Gewißheit vorausſagen können, wenn ſich eine Bedingung anticipiren läßt, ohne welche auch das Reale in unſerer Wahrnehmung niemals gegeben ſein kann. Ein ſolcher Grundſatz wäre kein Axiom der Anſchauung, ſondern, wie Kant ſich ausdrückt, „eine Anticipation der Wahrnehmung.“

In keinem Falle läßt ſich vorausſagen, was wir empfinden, einfach deshalb nicht, weil wir den Inhalt unſerer Empfindungen nicht machen, ſondern empfangen. Wohl aber läßt ſich beſtimmen, wie wir unter allen Umſtänden empfinden müſſen. Nicht der Inhalt, aber die Form der Empfindung läßt ſich anticipiren. Was auch das Reale in der Empfindung ſei, in jedem Falle wird es in der Zeit empfunden. Ihrer Form nach müſſen alle Empfindungen die Zeit erfüllen oder einen Zeitinhalt ausmachen. Was in der Zeit exiſtirt, iſt nothwendig Größe. Darum ſind, abgeſehen von ihrer Beſchaffenheit oder Qualität, alle Empfindungen ihrer Form nach Größen. Aber die Größe der Empfindung entſteht nicht, wie die der Anſchauung, durch die ſucceſſive Zuſammenfügung der gleichartigen Theile, ſonſt könnte eine Empfindung nur in einer Zeitreihe vorgeſtellt oder apprehendirt werden. Aber ſie wird in jedem Augenblicke ganz vorgeſtellt. Oder welche Theile ſollen zuſammengeſetzt werden, um etwa die Empfindung roth, ſüß, ſchwer, warm u. ſ. f. zu haben? Offenbar iſt jeder dieſer Theile die ganze Empfindung.

Alle Empfindungen ſind Größen, weil ſie die Zeit erfüllen, aber ſie ſind nicht ſolche Größen, deren ganze Vorſtellung nur durch eine ſucceſſive Apprehenſion der Theile zu Stande kommt, d. h. ſie ſind *nicht extenſive Größen*. Vielmehr iſt in jedem Augenblick die ganze Empfindung da. Entweder ſie iſt ganz oder gar nicht. Entweder ich empfinde roth, ſchwer, warm u. ſ. f., oder ich habe dieſe Empfindungen nicht; in keinem Falle iſt eine Zeitreihe und eine allmälige Apprehenſion der Theile nöthig, um jene Empfindungen zu erzeugen. Wir wollen das Vorhandenſein beſtimmter Empfindungen *Realität* und deren gänzlichen Mangel *Negation* nennen: ſo iſt klar, daß die Realität der Empfindung unmöglich eine extenſive Größe ſein kann, weil ſie in jedem Augenblicke, den ſie erfüllt, ganz und vollſtändig da iſt. Aber ſie iſt nicht in jedem Augenblicke in derſelben Stärke vorhanden, ſie kann wachſen und abnehmen, ihr Größenzuſtand kann ſteigen und fallen, zuletzt mit der Empfindung ſelbſt völlig verſchwinden. So iſt jede Empfindung verſchiedener Größenzuſtände fähig, aber in jedem dieſer Größenzuſtände iſt ſie ganz und vollſtändig da, die Größenunterſchiede ſind nicht ihre Theile, ſondern ihre Stufen oder *Grade*. Die Empfindung ſelbſt iſt mithin eine intenſive Größe oder ein Grad. „Der Grundſatz, welcher alle Wahrnehmungen als ſolche anticipirt, heißt ſo: *in allen Erſcheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenſtande entſpricht (realitas phaenomenon) eine intenſive Größe, d. i. einen Grad.*“

Iſt die Empfindung in einem gewiſſen Größenzuſtande vorhanden, ſo iſt dies ihre Realität; iſt ſie in gar keinem Größenzuſtande vorhanden, ſo iſt dies ihre Negation. Ihre Größenveränderung oder ihre Vielheit iſt daher Annäherung zur Negation. Die Realität iſt die Vorausſetzung, unter der dieſe Unterſchiede, dieſe Annäherung zur Negation, dieſe Vielheit in

der Größe möglich ist. Bei der Anschauung waren es die vielen unterschiedenen Theile, deren Zusammenfügung die ganze Vorstellung bildet. Bei der Empfindung ist es die ganze Vorstellung, die erst die Vielheit der Unterschiede ermöglicht. Darum sind alle Anschauungsgrößen extensiv, alle Empfindungsgrößen intensiv.*

Setzen wir den Größenzustand einer Empfindung gleich Null, so ist die Empfindung in gar keinem Grade vorhanden, d. h. sie ist gar nicht vorhanden, es wird nichts empfunden, es ist eine vollkommene leere Empfindung, die so gut ist als keine. Das Leere ist kein Gegenstand der Empfindung. Dieser Satz folgt nothwendig aus der Anticipation der Wahrnehmung. Das Leere kann nicht empfunden, also auch nicht erfahren werden. Mithin ist der leere Raum oder die leere Zeit niemals ein Gegenstand möglicher Erfahrung; es ist mithin unmöglich, den Begriff eines leeren Raumes oder einer leeren Zeit unter die Grundsätze der Naturwissenschaft aufzunehmen. Vielmehr müssen diese Grundsätze unter kritischem Gesichtspunkt jene Begriffe verneinen. Sie vertragen sich nicht mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Unmöglich können sie auf Gegenstände der Erfahrung angewendet oder, was dasselbe heißt, zu physikalischen Erklärungen gebraucht werden.**

2. Die intensiven Größen in der Naturwissenschaft.

Gewisse Naturforscher haben gemeint, die Möglichkeit des leeren Raumes oder leerer Räume annehmen zu müssen, um mit der Hilfe dieses Begriffs die Naturerscheinungen zu erklären. Man muß ihnen einwenden, daß 1) die leeren Räume niemals Gegenstände einer möglichen Wahrnehmung sind, daß schon deshalb die Annahme der Porosität eine bloße, auf keinerlei

* Kritik d. r. Vern. Bd. II. S. 178—180.

** Ebendaselbst. S. 183.

Erfahrung gegründete Fiction, alſo nichts iſt als eine in die Luft gebaute Hypotheſe; daß 2) dieſe Hypotheſe die fraglichen Naturerſcheinungen *nicht* erklärt; daß 3) dieſe Erſcheinungen ſehr gut ohne jene Hypotheſe erklärt werden können.

Die Thatſache nämlich iſt: daß Materien, welche denſelben Raum einnehmen, ſehr verſchieden ſind in Anſehung ihrer Quantität, Dichtigkeit, Schwere, Undurchdringlichkeit u. ſ. f., daß bei derſelben Raumgröße oder bei gleichem Volumen etwa die Dichtigkeit zweier Körper verſchieden iſt. Nun überſetzen jene Naturforſcher die Dichtigkeit durch Menge der Theile, und erklären demnach, daß in demſelben Volumen dort mehr, hier weniger Theile befindlich ſind. Alſo müſſen gewiſſe Raumtheile gar nicht erfüllt d. h. leer ſein, es muß mithin zwiſchen den Theilen der Materie leere Räume oder Poren geben; die Körper erfüllen ihr Volumen nicht auf gleiche Weiſe, ihre Raumerfüllung oder ihre extenſive Größe iſt verſchieden. So wird aller Unterſchied der phyſikaliſchen Eigenſchaften zurückgeführt auf Unterſchiede der extenſiven Größe, und daraus erklärt. Es wird alſo von jenen Naturforſchern die Vorausſetzung gemacht, daß alle Unterſchiede der Materien nur extenſiv ſeien, daß mithin das Reale im Raum, die Materie ſelbſt, *überall einerlei* ſei. Nur unter dieſer Vorausſetzung ſind ſie gezwungen, jene Hypotheſe der leeren Räume zu machen, die alle Möglichkeit der Erfahrung überſchreitet und im üblen Sinn metaphyſiſch iſt. Man begreift, daß beſonders die mathematiſchen und mechaniſchen Naturforſcher es lieben, die phyſikaliſchen Unterſchiede auf extenſive Größen, d. h. mathematiſche Unterſchiede zurückzuführen, aber da ſie aller Metaphyſik ſo gern aus dem Wege gehen und ſich deſſen beſonders rühmen, ſo hätten ſie doch ſehen ſollen, in welche Fiction rein metaphyſiſcher Art ſie auf ihrem Wege gerathen.

Indeſſen läßt ſich ſehr gut erklären, wie bei derſelben extenſiven Größe, d. h. bei derſelben Raumerfüllung, die Materien

verſchieden ſind, wenn man die intenſive Größe zu Hilfe nimmt. Ein Zimmer iſt mehr oder weniger erleuchtet, mehr oder weniger erwärmt. Man wird doch nicht behaupten wollen, daß in dem weniger erwärmten oder erleuchteten Zimmer gewiſſe Raumtheile von gar keiner Wärme, gar keinem Lichte erfüllt ſeien, daß in dieſem Zimmer weniger Wärme oder Lichttheile ſind als in dem andern. Vielmehr verbreiten ſich in beiden Fällen Wärme und Licht durch das ganze Zimmer, nur in verſchiedenem Grade. Es ſoll an dieſem Beiſpiele nur gezeigt werden, daß die Unterſchiede der intenſiven Größe erklären, was aus bloßen Unterſchieden der extenſiven nicht erklärt werden kann ohne leere und ungereimte Hypotheſen.*

3. Die Continuität der Größen.

Alle Empfindungen haben einen Grad. Von ihrer Realität zu ihrer Negation ſind unendlich viel Grade möglich, die nur in einer Zeitreihe durchlaufen werden können, aber auch nothwendig durchlaufen werden müſſen. Nun iſt jede Veränderung, weil ſie in der Zeit ſtattfindet, continuirlich. Alſo ſind alle Grade, weil ſie ſich in der Zeit verändern, continuirliche Größen. Sie wären nicht continuirliche Größen, wenn ihre Veränderung abbrechen könnte oder eine abſolute Grenze hätte; ſie würde dieſe Grenze haben, wenn es einen kleinſten Grad gäbe, der nicht mehr verringert werden könnte. Dieſer kleinſte Grad müßte in einem Zeitpunkt ſtattfinden, der keine weitere Veränderung erlaubt, d. h. in einem einfachen Zeittheile, der keine Zeitreihe bildet. Einen ſolchen einfachen Zeittheil giebt es nicht. Jeder Zeittheil iſt Zeit, es giebt keine kleinſte Zeit, alſo auch keinen kleinſten Grad, alſo auch keine Grenze der Veränderung, die nicht, wie die Zeitgrenze ſelbſt, *fließend* wäre.

Dasſelbe gilt auch vom Raum. Der Raum beſteht nur aus-

* Ebendaſelbſt. S. 183—185.

Räumen, wie die Zeit aus Zeiten. Es giebt keinen einfachen Raumtheil, der zugleich die Raumgrenze wäre. Der Punkt ist blos Grenze, aber nicht Raumtheil: darum ist der Raum in's Unendliche theilbar, weil jeder seiner Theile wieder Raum ist. Und zwar ist jeder Raum unendlich theilbar, d. h. er ist continuirlich. Mithin ist auch jede extensive Größe continuirlich.

Also fassen sich beide Grundsätze in der Erklärung zusammen: Alle Größen, sowohl die der Anschauung als die der Empfindung, sind continuirlich. Beide Grundsätze fließen aus dem Princip, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung Erscheinungen, d. h. angeschaute Empfindungen, sein müssen: sie sind angeschaut, also sind sie extensive Größen; sie sind empfunden, also sind sie intensive Größen; sie sind als extensive wie als intensive Größen continuirlich. Beide Grundsätze betreffen die Größenbestimmung in Rücksicht aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Da nun alle Größenbestimmung mathematisch ist, so erklären jene Grundsätze zugleich die Anwendbarkeit der Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf die Erfahrung, und sie geben dieser Anwendung ihre richtige Grenze. Darum befaßt Kant die Axiome der Anschauung und die Anticipationen der Wahrnehmung unter dem gemeinschaftlichen Namen der mathematischen Grundsätze: der erste schließt die Möglichkeit der Atome, der zweite die Möglichkeit des leeren Raums und des Vacuums überhaupt, beide das Gegentheil der Continuität aus.*

V. Die Analogien der Erfahrung. Das Princip der Analogien.

Es giebt keine Erfahrung, wenn es nicht eine allgemeine und nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen giebt. So lautet das oberste Princip der Grundsätze in seiner zweiten

* Ebendaselbst. S. 181.

Hälfte. Die Bedingungen einer möglichen Erfahrung ſind zugleich die Bedingungen für alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, die alſo nicht möglich ſind, wenn es jene allgemeine und nothwendige Verknüpfung der Erſcheinungen nicht giebt.

Nun ſind alle Erſcheinungen in der Zeit und werden in der Zeit von uns wahrgenommen. Jede Wahrnehmung, jede Vorſtellung kann nur durch die ſucceſſive Apprehenſion der einzelnen Empfindungen zu Stande kommen, d. h. jede Wahrnehmung beſchreibt eine Zeitfolge. In unſerer Wahrnehmung ſind alle Erſcheinungen nacheinander, und ihre Folge iſt hier keine andere als die unſerer zufälligen Apprehenſion. Wären die Erſcheinungen nur dieſe zufällige Folge unſerer Wahrnehmungen, ſo könnte von einer nothwendigen und allgemeinen Verknüpfung die Rede nicht ſein. Woher ſollen wir wiſſen, daß die Erſcheinungen, die wir nicht anders als nacheinander wahrnehmen, nicht nacheinander, ſondern zugleich da ſind, wie z. B. die Theile eines Hauſes, eines Organismus u. ſ. f.; daß die Erſcheinungen, die wir zufällig nacheinander wahrnehmen, nicht zufällig, ſondern nothwendig nacheinander folgen? Wir haben kein Kriterium, das Zugleichſein von der Succeſſion zu unterſcheiden, weil in unſerer Wahrnehmung alles ſucceſſive folgt; wir haben kein Kriterium, zu unterſcheiden zwiſchen einer zufälligen und nothwendigen Simultaneität, zwiſchen einer zufälligen und nothwendigen Succeſſion, weil in unſerer Wahrnehmung Alles zufällig aufeinander folgt. Wenn wir dieſes Kriterium nicht haben, ſo iſt jede Erfahrung, wie man ſieht, unmöglich. Alſo dieſes Kriterium iſt ſchlechterdings nothwendig zu einer möglichen Erfahrung. Und wie iſt das Kriterium ſelbſt möglich? In der bloßen Wahrnehmung liegt kein Grund, die Erſcheinungen anders als in einer zufälligen Folge zu apprehendiren. Soll dieſelbe anders wahrnehmen, ſo muß ſie dazu genöthigt ſein durch die Erſcheinungen ſelbſt, ſo müſſen die Erſcheinungen ſelbſt ein beſtimmtes Zeit-

verhältniß, eine beſtimmte Zeitordnung haben, welche die Wahrnehmung zwingt, die Erſcheinungen in dieſem Zeitverhältniß und nicht anders zu apprehendiren. Dies Kriterium iſt die Bedingung zur Erfahrung. Die Bedingung zu dem Kriterium iſt das objective Zeitverhältniß der Erſcheinungen ſelbſt. Aber das Zeitverhältniß iſt noch kein nothwendiges oder metaphyſiſches Verhältniß. Es kann das letztere auch auf keine Weiſe daraus geſchloſſen werden, ſo wenig als die Kategorien aus der Anſchauung. Alſo iſt die einzige Möglichkeit, welche der Erfahrung bleibt, daß zwiſchen dem Zeitverhältniſſe und dem nothwendigen Verhältniſſe, die keineswegs gleich ſind, eine Analogie oder eine Correſpondenz ſtattfindet, wodurch die Erfahrung auf den richtigen Weg geführt wird. Dieſe Analogie aber exiſtirt in der That und iſt ſchon früher entdeckt und dargethan worden. Das Zeitverhältniß wird beſtimmt durch die Zeit, das nothwendige oder metaphyſiſche Verhältniß durch die reinen Begriffe. Nun waren die Zeitbeſtimmungen das transſcendentale Schema der reinen Begriffe, und die Zeitordnung war das Schema der Relation, welche die nothwendigen Verhältniſſe der Erſcheinungen begreift. Alſo iſt es dieſe Analogie zwiſchen den Zeitverhältniſſen und den Grundbegriffen der Erfahrung, welche die Erfahrung ſelbſt ermöglicht. Kant nennt deshalb dieſe Grundſätze der Relation „Analogien der Erfahrung," ein Ausdruck, der nur aus der Lehre vom Schematismus verſtanden und gerechtfertigt werden kann. Die Erfahrung iſt bedingt durch die Analogie zwiſchen Zeit- und Begriffsverhältniſſen. Dieſe Analogie iſt kein Axiom, auch keine Anticipation, denn es kommt auf den beſtimmten Fall an. Dieſe Analogie beſtimmt nicht das Erfahrungsurtheil, wie die beiden früheren Grundſätze, ſondern leitet es nur, zeigt ihm den Weg und die Regel, wonach der Fall zu behandeln iſt; die Grundſätze der Analogien ſind daher nicht, wie die beiden früheren, conſtitutiv, ſondern regulativ.

Das gemeinſchaftliche Princip, aus welchem die Analogien der Erfahrung fließen, könnte man ſo faſſen: Erſcheinungen können nur dann erfahren werden, wenn ihre Zeitverhältniſſe a priori beſtimmt ſind. Oder wie Kant dasſelbe in der erſten Ausgabe der Kritik gefaßt hat: alle Erſcheinungen ſtehen ihrem Daſein nach a priori unter Regeln der Beſtimmungen ihres Verhältniſſes unter einander in einer Zeit.“* Die Faſſung in der zweiten Ausgabe iſt nicht ſo genau und läßt die Zeitbeſtimmung aus, auf die es hier weſentlich ankommt.

Man kann die drei Analogien aus der Lehre vom Schematismus vorausbeſtimmen. Hier nämlich war die Analogie zwiſchen Beharrlichkeit und Subſtanz, zwiſchen Zeitfolge und Cauſalität, zwiſchen Zugleichſein und Wechſelwirkung. Die Grundſätze alſo werden betreffen die Beharrlichkeit der Subſtanz, die Zeitfolge nach dem Geſetze der Cauſalität, das Zugleichſein nach dem Geſetze der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft. Man ſieht ſchon hier, wie wenig die Analogie ein conſtitutives Princip iſt. Wäre ſie dies, ſo müßte jede Zeitfolge als Cauſalität, jedes Zugleichſein als Wechſelwirkung begriffen werden; hier bleibt der Unterſchied offen zwiſchen zufälliger und nothwendiger Succeſſion und Simultaneität. Alle Cauſalität ſetzt Zeitfolge voraus. Aber bei weitem nicht jede Zeitfolge ſchließt Cauſalzuſammenhang in ſich. Und dieſelbe Bewandtniß hat es mit dem Zugleichſein und der Wechſelwirkung.

Am einfachſten und klarſten können wir die Grundſätze, welche Kant unter dem Namen der Analogien befaßt, ſo darſtellen. Soll Erfahrung möglich ſein, ſo muß es ein Kriterium geben, wodurch wir Erſcheinungen, welche zugleich ſind, von

* Ebendaſelbſt. S. 186. „Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.“ (Zweite Ausgabe.) Vgl. S. 186—190. Vgl. Prolegomena Th. II. § 26. Bd. III. S. 228.

ſolchen unterſcheiden können, die nicht zugleich ſind, ſondern einander folgen; es muß zweitens ein Kriterium geben, wodurch wir die zufällige Zeitfolge von der nothwendigen unterſcheiden können; es muß drittens ein Kriterium geben, wodurch wir im Stande ſind, das zufällige Zugleichſein von dem nothwendigen zu unterſcheiden. Da dieſes Kriterium in unſerer Wahrnehmung als ſolcher nicht enthalten iſt, ſo muß es in den Erſcheinungen ſelbſt enthalten ſein. Das iſt ein nothwendiges Erforderniß zur Möglichkeit der Erfahrung: darum wird es grundſätzlich behauptet.

1. Die Beharrlichkeit der Subſtanz.

Die erſte Frage heißt: unter welcher Bedingung allein können wir ſimultane Erſcheinungen von ſucceſſiven unterſcheiden, ſolche, die in derſelben Zeit ſind, von ſolchen, die in verſchiedenen Zeiten ſind oder auf einander folgen? In unſerer Wahrnehmung, welche Theil für Theil, einen nach dem andern, apprehendirt, ſind alle Erſcheinungen in verſchiedenen Zeiten, die Steine einer Felſenmaſſe ſo gut als die Wellen des bewegten Stroms. Nur unter einer Bedingung wird die Wahrnehmung genöthigt, verſchiedene Erſcheinungen als ſimultane aufzufaſſen: wenn es eine Erſcheinung giebt, die jederzeit ſtattfindet. Wenn eine und dieſelbe Erſcheinung in verſchiedenen Zeitpunkten, d. h. eine Zeitlang, exiſtirt, ſo ſagen wir von ihr, ſie dauert; wenn ſie in aller Zeit exiſtirt, ſo ſagen wir, ſie beharrt. Sollen wir unterſcheiden können zwiſchen Zugleichſein und Zeitfolge, ſo muß es in den Erſcheinungen ſelbſt etwas Beharrliches geben. Mit dieſem verglichen, ſind alle übrigen Erſcheinungen zugleich da. Von dieſem unterſchieden, ſind alle andern Erſcheinungen nicht beharrlich, d. h. ſie kommen und gehen, während jene bleibt; ſie wechſeln, während jene beharrt; ſie ſind in verſchiedenen Zeiten oder folgen einander, während jene zu aller Zeit beſtändig da iſt. Alſo das Beharrliche in der Erſcheinung iſt das objective

Kriterium, um die Verhältniſſe in der Zeit, das Zugleich und Nacheinander, zu unterſcheiden. Darum iſt das Daſein des Beharrlichen in der Erſcheinung eine nothwendige Bedingung aller möglichen Erfahrung.

Wenn Alles beharrte, ſo gäbe es keinen Wechſel. Wenn Nichts beharrte, gäbe es auch keinen; denn Erſcheinungen wechſeln heißt nichts anderes, als ſie ſind mit der beharrlichen Erſcheinung nur eine gewiſſe Zeit verbunden, ſie dauern nicht immer, ſie gehen vorüber, und die eine folgt auf die andere. Wenn es alſo nichts Beharrliches gäbe, ſo könnte von keinem Wechſel die Rede ſein. Mithin iſt das Beharrliche die Bedingung des Wechſels, nicht umgekehrt.

Nun ſind die beharrliche Erſcheinung und die wechſelnden immer zugleich da, jene als das Bleibende, dieſe als das Vorübergehende, ſie ſind alſo nothwendig mit einander verknüpft: jene iſt das zu Grunde liegende, das Subſtratum, dieſe ſind deſſen vorübergehende Beſtimmungen, die verſchiedenen Arten oder Modi, wie es exiſtirt. Mit einem Wort: das Beharrliche in der Erſcheinung iſt die Subſtanz, die wechſelnden Erſcheinungen ſind deren Accidenzen.

Es iſt ſehr leicht zu urtheilen: die Subſtanz beharrt; dieſer Satz iſt ſo alt, wie die Philoſophie, und an ſich betrachtet eine bloße Tautologie. Das Beharrliche in den Dingen nennt man Subſtanz, und die Subſtanz nennt man beharrlich. Aber woher weiß man denn, daß in den Dingen überhaupt etwas Beharrliches iſt? Wenn das Beharrliche in den Dingen dargethan iſt, ſo kann jedermann die Subſtanz darunter vorſtellen; das hat nicht die mindeſte Schwierigkeit, giebt aber auch nicht die geringſte Einſicht, ſo lange das Daſein des Beharrlichen ſelbſt blos vorausgeſetzt wird. In dieſem Punkte liegt die Schwierigkeit, die vor Kant noch kein Philoſoph begriffen, viel weniger gelöst hatte. Iſt das Daſein des Beharrlichen nicht feſtgeſtellt, ſo iſt

der Begriff der Subſtanz nicht anwendbar, er iſt dann ganz leer und in ſeiner Brauchbarkeit völlig problematiſch. Und in der That, die Sache genau erwogen, iſt der Begriff der Subſtanz zwar immer im Munde der Philoſophen und auch des gemeinen Verſtandes geweſen, aber ſeine erwieſene Bedeutung hat er erſt durch Kant an dieſer Stelle bekommen. Hat man vor Kant gewußt, daß es nothwendig in den Erſcheinungen etwas Beharrliches giebt? Behauptet hat man es wohl, aber nicht gewußt. Woher hätte man es wiſſen ſollen? Aus der Erfahrung? Dieſe beweist nie ein Daſein, welches jederzeit iſt. Aus dem bloßen Verſtande? Dieſer kann aus bloßen Begriffen, durch logiſche Schlüſſe, niemals ein Daſein, eine wirkliche Exiſtenz beweiſen. Und wie hat Kant bewieſen, daß in den Erſcheinungen nothwendig ein Beharrliches ſein müſſe? Weil, wenn in den Erſcheinungen Nichts Beharrliches wäre, jede objective Zeitbeſtimmung, darum jede Erfahrung unmöglich wäre. Alſo er beweist das beharrliche Daſein nicht durch die Erfahrung, was in keinem Falle möglich iſt, ſondern umgekehrt zeigt er, daß ohne jenes Daſein die Erfahrung überhaupt nicht ſtattfinden könnte, daß eine beharrliche Erſcheinung aller Erfahrung vorausgeht als deren nothwendige Bedingung. Dieſe Beweisführung iſt nicht empiriſch, ſondern transſcendental. Und hier kann man an einem ſehr hervorragenden Beiſpiele das Verfahren der transſcendentalen Beweisführung, die wir im Anfange dieſes Buchs im Allgemeinen erklärt haben, auf das Deutlichſte einſehen. Nichts wird hier durch die Erfahrung bewieſen, auch nichts ohne alle Beziehung auf die Erfahrung, ſondern alles nur, ſofern es Bedingung zur Erfahrung iſt: eine Bedingung nämlich, ohne welche die Erfahrung nicht ſein kann. Hebe dieſe Bedingung auf, und du haſt die Möglichkeit jeder Erfahrung und damit alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung aufgehoben. Das iſt der transſcendentale Beweis in ſeiner negativen Form, welche die

Unmöglichkeit des Gegentheils darthut. Gerade dieſe Beweisführung iſt die kritiſche, die vor Kant Keiner gekannt, viel weniger geübt hat. Angewendet auf die Subſtanz, lautet der transſcendentale Beweis: hebe das beharrliche Daſein in den Erſcheinungen auf, ſo haſt du die Möglichkeit aller Erfahrung aufgehoben. Oder poſitiv ausgedrückt: es muß in den Erſcheinungen ein Beharrliches geben, weil ſonſt weder Erfahrung noch ein Gegenſtand der Erfahrung möglich wäre, weil ſonſt gar nichts durch Erfahrung erkannt werden könnte. Der Schwerpunkt des Beweiſes liegt nicht darin, daß die Subſtanz beharrlich iſt, ſondern darin, daß das Beharrliche erſcheint, oder daß die Subſtanz eine nothwendige Erſcheinung iſt: daß ſie exiſtirt.*

Die beharrliche Erſcheinung iſt zu jeder Zeit. Sie wäre nicht beharrlich, wenn jemals eine Zeit ſein könnte, wo ſie nicht wäre. Weder alſo darf es einen Zeitpunkt gegeben haben, in dem ſie noch nicht war, noch darf ein Zeitpunkt kommen, in dem ſie nicht mehr ſein wird. Mit andern Worten: weder entſteht noch vergeht die Subſtanz. Und da alle veränderlichen oder wechſelnden Erſcheinungen nur ihre Beſtimmungen oder Modi ſind, ſo iſt die Subſtanz ſelbſt immer dieſelbe; in ihrem eigenen Daſein entſteht und vergeht nichts: alſo kann auch die Summe ihrer Realität, d. h. ihre Größe, weder vermehrt noch vermindert werden, denn jede Vermehrung wäre ein Hinzukommen neuer Theile, d. h. eine Entſtehung, und jede Verminderung wäre eine Vernichtung beſtehender Theile, d. h. ein Vergehen.

Der Grundſatz von der Beharrlichkeit der Subſtanz lautet mithin: „Bei allem Wechſel der Erſcheinungen beharrt die Subſtanz, und das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“ Jetzt iſt dieſer Satz kritiſch feſtgeſtellt, den ſchon die älteſte Metaphyſik

* Kritik d. r. V. S. 190—195. S. 192.

gehabt, Kant in ſeiner Habilitationsſchrift behauptet und in ſeinem Verſuch über die negativen Größen wiederholt hatte. Jetzt iſt dieſer Satz dergeſtalt bewieſen, daß ihn verneinen ſo viel heißt, als die Möglichkeit aller Erfahrung und aller Naturwiſſenſchaft aufheben. Es iſt alſo bewieſen, daß dieſer Satz ein naturwiſſenſchaftliches Axiom bildet.

Die Subſtanz iſt unentſtanden und unvergänglich. Da ſie allen Erſcheinungen zu Grunde liegt, ſo müßte ſie entſtanden ſein aus etwas, das keine Erſcheinung, alſo als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung gleich Nichts wäre. Ihre Entſtehung wäre eine Schöpfung aus Nichts; ihr Vergehen wäre eine Rückkehr in Nichts, eine Vernichtung. So wenig die Vernichtung denkbar iſt als Gegenſtand möglicher Erfahrung, ſo wenig iſt in dieſem Sinne die Schöpfung denkbar. Aus Nichts kann nie etwas entſtehen, niemals kann etwas in Nichts übergehen; dieſe beiden Sätze: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, gehören unmittelbar zuſammen und folgen ebenſo unmittelbar aus der Beharrlichkeit der Subſtanz. Kritiſch, d. h. richtig verſtanden, gelten dieſe Sätze nur von Erſcheinungen; ſie behaupten heißt, von den Grundſätzen der Naturwiſſenſchaft die Schöpfungs- und Vernichtungstheorie ausſchließen. Ob dieſe Theorie auf einem andern Gebiete als dem der Naturwiſſenſchaft und der Erfahrung irgend welche Geltung finden darf, bleibt hier völlig dahingeſtellt.*

Wenn nun die Subſtanz der Dinge ihrer Materie oder ihrem Inhalte nach immer dieſelbe bleibt, ſo iſt aller Wechſel der Erſcheinungen nichts anderes als ein Wechſel oder eine Verwandelung ihrer Form, d. h. eine Metamorphoſe oder eine Veränderung *in* der Art, wie die Subſtanz exiſtirt. Jede Veränderung ſetzt etwas voraus, das ſich verändert, alſo der Veränderung als deren Subject oder Subſtrat zu Grunde

* Ebendaſelbſt. S. 193.

liegt, alſo nur in ſeiner Form, nicht in ſeinem Beſtande wechſelt. Dieſes Subſtrat iſt das Beharrliche in der Veränderung, das Bleibende im Wechſel, d. h. Subſtanz. Darum iſt alle Veränderung nur in der Subſtanz möglich, ſie beſteht in dem Wechſel ihrer Form, in der Wandelbarkeit ihrer Beſtimmungen, und dieſe wandelbaren Beſtimmungen ſind ihre Accidenzen. Was ſich verändert, iſt nicht das Daſein, ſondern die Zuſtände oder Daſeinsbeſtimmungen (Modi) der Subſtanz. Wenn das Holz verbrennt, ſo vergeht es nicht, ſondern es verwandelt ſich in Aſche und Rauch; nicht die Materie ſelbſt und deren Summe, nur ihre Form, die Weiſe ihres Daſeins, hat ſich verändert.

Subſtanz muß in den Erſcheinungen ſein: das behauptet die erſte Analogie der Erfahrung. Es wird nicht geſagt, woran in der Erfahrung die Subſtanz oder das Beharrliche der Erſcheinung erkannt wird. Es wird nicht geſagt, ob es nur eine Subſtanz oder mehrere giebt. Aber ſo viel ſteht feſt, daß aller Wechſel der Erſcheinungen nichts Anderes iſt, als die Veränderung des beharrlichen Daſeins.

Die nächſte Frage wird heißen: unter welchen Bedingungen iſt dieſe Veränderung ſelbſt ein Gegenſtand der Erfahrung?

2. Die Zeitfolge nach dem Geſetz der Cauſalität.* Kant und Hume.

Wir ſind an den Punkt gekommen, wo Kant das eigentliche Grundproblem ſeiner metaphyſiſchen Unterſuchungen, das ihn ſeit dem Verſuch über die negativen Größen unaufhörlich beſchäftigt, von der dogmatiſchen Metaphyſik entfernt, eine Zeitlang mit Hume vereinigt hat, in den Vordergrund ſeiner Kritik ſtellt. Der Begriff der Urſache ſoll jetzt kritiſch erklärt und feſtgeſtellt werden. Dieſe Erklärung wird nichts Anderes ſein als die

* Ebendaſelbſt. S. 195—211. Vgl. Proleg. Th. II. § 27—32.

Auflöſung der obigen Frage. Faſſen wir die Frage, um die es ſich handelt, gleich in ihrem kritiſchen Hauptpunkte: unter welchen Bedingungen allein können wir Veränderung erfahren oder als einen Gegenſtand der Erfahrung vorſtellen? Die Bedingung, ohne welche Veränderung kein Object möglicher Erfahrung iſt, wird ebendeshalb die Bedingung der Veränderung ſelbſt ſein.

Was iſt Veränderung? Wenn dieſelbe Erſcheinung immer iſt, ſo findet keine Veränderung ſtatt, auch nicht, wenn verſchiedene Erſcheinungen in demſelben Zeitpunkte ſind; ſondern es müſſen verſchiedene Erſcheinungen in verſchiedenen Zeitpunkten oder eine Succeſſion von Erſcheinungen ſtattfinden. In dieſer Zeitfolge dauert jede Erſcheinung eine gewiſſe Zeit, in der ſie verläuft. Den Zeitverlauf einer Erſcheinung wollen wir eine *Begebenheit* nennen. Jede Veränderung iſt eine Zeitfolge von Begebenheiten oder ein *Geſchehen*. Doch werden wir beliebige Begebenheiten, die in der Zeit aufeinander folgen, darum noch keine Veränderung nennen. Wenn heute ein Menſch geboren wird und morgen die Sonne aufgeht, ſo iſt die Zeitfolge dieſer beiden Begebenheiten als ſolche keine Veränderung. Denn ſie gehören nicht zuſammen, ſie bilden nicht Zuſtände eines und deſſelben Weſens. Die Geburt iſt eine Veränderung in dem Zuſtande eines lebendigen Individuums, das aus einem Fötus Menſch wird; der Aufgang der Sonne eine Veränderung unſeres irdiſchen Daſeins, das aus dem Schattenkreis in den Erleuchtungskreis übergeht. Veränderung alſo iſt eine Zeitfolge von Begebenheiten, die in einem und demſelben Subjecte ſtattfinden, alſo durch eine Einheit oder nothwendig mit einander verknüpft ſind. Es ſind, genauer geſagt, *verſchiedene Zuſtände*, die aufeinander folgen. Es giebt keine Veränderung, wenn es nicht Etwas giebt, das ſich verändert, das ſeine Zuſtände wechſelt. Dieſes aller Veränderung zu Grunde liegende Etwas erklärte der vorige Grundſatz als Subſtanz. Kurz geſagt: jede Veränderung

iſt eine Zeitfolge von Begebenheiten, die in der Erſcheinung ſelbſt, d. h. objectiv, verknüpft ſind. Und jetzt lautet die Frage: unter welchen Bedingungen allein kann objective Zeitfolge der Begebenheiten erfahren werden? Oder da alle Begebenheiten Erſcheinungen, alle Erſcheinungen unſere Wahrnehmungen ſind: unter welchen Bedingungen allein iſt die Zeitfolge unſerer Wahrnehmungen objectiv? Das iſt die Frage in ihrer kritiſchen Faſſung.

Alle unſere Wahrnehmungen ſind in der Zeit, folgen in der Zeit aufeinander. Dieſe Zeitfolge iſt lediglich ſubjectiv. Hier liegt die Schwierigkeit. Da die Zeitfolge unſerer Wahrnehmungen nur ſubjectiv iſt, wie können wir objective Zeitfolge wahrnehmen? Mit andern Worten: was macht die ſubjective Zeitfolge objectiv? Wodurch allein läßt ſich beſtimmen, daß die Erſcheinungen nicht blos in mir, ſondern ſelbſt in dieſer genau beſtimmten Zeitfolge verknüpft ſind?

Alle Erſcheinungen werden von uns ſucceſſive vorgeſtellt: die Theile eines Hauſes ſo gut als die verſchiedenen Stellen in der Bewegung des ſtromabwärts gleitenden Schiffes. Wie können wir wiſſen, daß die Theile des Hauſes zugleich da ſind, die Bewegungen des Schiffs nacheinander, und nothwendig nacheinander folgen? Wenn ich die Theile eines Hauſes vorſtelle, ſo zwingt mich nichts, dieſen beſtimmten Theil zuerſt, einen andern ebenſo beſtimmten Theil darnach u. ſ. f. vorzuſtellen; ich kann hier mit jedem beliebigen Theil anfangen und endigen. Ganz anders, wenn ich die ſtromabwärts gerichtete Bewegung des Schiffs verfolge; ich muß die Stelle oberhalb in der Stromrichtung nothwendig früher vorſtellen, als die unterhalb derſelben gelegene. Die Succeſſion meiner Vorſtellungen im erſten Fall iſt regellos, im zweiten Fall iſt ſie beſtimmt als dieſe und keine andere.

Und was macht im zweiten Fall die Regel der Succeſſion?

Daß ich in die verſchiedenen Zeitpunkte meiner Wahrnehmung nicht beliebige Erſcheinungen ſetzen kann, wie es eben der Zufall mit ſich bringt, ſondern daß ich in den Zeitpunkt A nur dieſe beſtimmte Erſcheinung ſetzen kann, und in den Zeitpunkt B nur dieſe andere eben ſo beſtimmte Erſcheinung. Und was zwingt mich dazu, die Succeſſion meiner Vorſtellungen in dieſer Weiſe zu regeln? Man könnte vielleicht ſagen, wenn man die ganze transſcendentale Aeſthetik vergeſſen hat, daß mich das Zeitverhältniß oder die Zeitordnung der Dinge ſelbſt dazu zwingt. Ja, wenn die Dinge an ſich in der Zeit wären, wenn die Zeit eine den Dingen inhärente Eigenſchaft wäre, und jedes Ding ſeinen beſtimmten Zeitpunkt wie eine andere Eigenſchaft hätte und unſerer Wahrnehmung ohne weiteres anzeigte! Dann wäre die Zeit etwas Objectives, Reelles außer uns, und die ganze Frage umſonſt: wie wird die Zeit objectiv? Eben in dieſer Frage liegt das ganze Problem.

Nun erwarte man nicht, daß wir die transſcendentale Aeſthetik von Neuem vortragen, um dieſem verkehrten Einwande, der eine Löſung der Schwierigkeit ſein möchte, zu begegnen. Die Zeit als ſolche iſt völlig ſubjectiv, ſie iſt die Form unſerer Anſchauung, ſie iſt unſere Vorſtellungsweiſe. In der Zeit verlaufen unſere Wahrnehmungen, welche die Erſcheinungen ſind. Da iſt zunächſt kein Grund, warum dieſe Erſcheinung nicht eben ſo gut in jedem andern, als in dieſem Zeitpunkte, ſtattfindet. Die Frage heißt: was verknüpft dieſe beſtimmte Erſcheinung mit dieſem beſtimmten Zeitpunkte? Der Zeitpunkt iſt nicht regulirt, weder durch die Zeit, die alle Erſcheinungen in ſich begreift, noch durch die Erſcheinung, die in jedem beliebigen Zeitpunkte ſein kann. Wenn es nicht möglich iſt, den Zeitpunkt einer Erſcheinung zu beſtimmen, ſo giebt es keine objective Zeitbeſtimmung, alſo auch keine objective Zeitfolge, alſo keine Veränderung als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung.

In der Zeit ſelbſt, wir meinen die reine Zeit, iſt jeder Zeitpunkt beſtimmt durch alle früheren, auf die er nothwendig folgt. Aber die Zeit für ſich iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung, ſondern die Bedingung oder Form dieſer Gegenſtände. Nur die Erſcheinungen in der Zeit werden wahrgenommen, nicht die Zeit ſelbſt. Soll alſo eine Erſcheinung B nur in einem beſtimmten Zeitpunkte wahrgenommen werden, ſo iſt dies nur unter der einen Bedingung möglich, daß in dem vorhergehenden Zeitpunkte eine andere Erſcheinung A wahrgenommen war, auf die B jederzeit folgt. Jeder Zeitpunkt iſt beſtimmt durch den nächſt früheren, auf den er folgt. Soll der Zeitpunkt einer Erſcheinung beſtimmt ſein, ſo iſt das nur möglich durch die Erſcheinung in dem nächſt früheren Zeitpunkte. Wenn in dem Zeitpunkte A jede beliebige Wahrnehmung ſtattfinden kann, ſo iſt klar, daß auch die Erſcheinungen in dem folgenden Zeitpunkte B nur zufällig jetzt ſtattfindet und eben ſo gut ein andermal ſtattfinden könnte.

Alſo nur dann iſt eine Erſcheinung ihrem Zeitpunkte nach beſtimmt, wenn ihr eine andere Erſcheinung nothwendig vorausgeht; dann iſt ihr Zeitpunkt eine nothwendige Folge und kann kein anderer ſein als dieſer gegebene. Wenn nicht A nothwendig B vorausgeht, wenn nicht B nothwendig auf A folgt, ſo haben dieſe Erſcheinungen keine einen beſtimmten Zeitpunkt. Eine Begebenheit geht einer andern nothwendig voraus; ſie kann nicht ſein, ohne daß die andere ihr folgt: das heißt, ſie iſt deren Urſache. Eine Begebenheit folgt nothwendig auf eine andere; ſie kann nicht ſein, ohne daß die andere vorausgeht: das heißt, ſie iſt deren Wirkung. Alſo iſt der Begriff von Urſach und Wirkung die einzige Möglichkeit, um den Zeitpunkt einer Erſcheinung zu beſtimmen, die einzige Bedingung zu einer objectiven Zeitbeſtimmung, alſo auch zu einer objectiven Zeitfolge: mithin die einzige Bedingung, unter der eine Zeitfolge

verſchiedener Zuſtände, deren jeder ſeinen beſtimmten Zeitpunkt hat, d. h. Veränderung, vorgeſtellt werden kann.

Nur der Begriff der Cauſalität beſtimmt den Zeitpunkt einer Erſcheinung. Die Kategorie der Urſache beſtimmt eine Erſcheinung als eine ſolche, die nothwendig einer andern vorausgeht, darum nothwendig vor dieſer wahrgenommen werden muß. Alſo der Begriff von Urſach und Wirkung allein regulirt unſere Wahrnehmung in Anſehung der Zeitfolge. Dieſer Begriff allein nimmt der Zeitfolge die Zufälligkeit unſerer ſubjectiven Apprehenſion, macht alſo dieſelbe objectiv.

Auf dieſer Einſicht ruht der kritiſche Schwerpunkt. Hier zeigt ſich auf das Deutlichſte, wie die Cauſalität nicht aus der Erfahrung hervorgeht, ſondern aller Erfahrung als Bedingung zu Grunde liegt. Hier enthüllt ſich die ganze Differenz zwiſchen Kant, dem kritiſchen Philoſophen, und Hume, dem ſkeptiſchen. Hume hatte erklärt, die Cauſalität ſei nichts Anderes als die gewohnte Succeſſion zweier Wahrnehmungen, das propter hoc ſei nichts als ein oft wiederholtes post hoc. Nichts ſcheint einfacher und leichter zu begreifen, als dieſe Ableitung. Nur iſt, alles Andere bei Seite geſetzt, ein Punkt von Hume gar nicht unterſucht worden. Nämlich das post hoc hat er nicht erklärt. Was iſt denn post hoc? Eine Wahrnehmung, die auf eine andere folgt. Aber alle unſere Wahrnehmungen folgen einander, auch ſolche, deren Objecte in derſelben Zeit ſind. Soll alſo das post hoc eine objective Zeitbeſtimmung ſein, ſo iſt es unſere Wahrnehmung nicht, welche dieſe Zeitbeſtimmung macht. Soll es eine objective Zeitfolge bedeuten, abgeſehen von unſerer zufälligen Wahrnehmung, ſo bezeichnet es eine Erſcheinung als ihrem Zeitpunkte nach ſpäter in Rückſicht auf eine andere. Was aber heißt denn, B iſt ſpäter als A, nicht blos in meiner Wahrnehmung, ſondern nach ſeinem Daſein? Das heißt offenbar, B iſt nicht mit A zugleich, es iſt nicht früher als A, es iſt nur ſpäter;

entweder iſt es gar nicht oder es iſt nach A; es würde nicht ſein, wenn A nicht vorausginge, d. h. es iſt unter der Bedingung von A, oder A iſt die Urſache von B. Alſo, bei Licht beſehen, iſt das post hoc entweder gar keine Zeitbeſtimmung und ſagt nichts aus über die wirkliche Zeitfolge der Erſcheinungen, oder wenn es eine objective und ausſchließende Zeitbeſtimmung iſt, wenn es alſo überhaupt einen Sinn hat, ſo hat es dieſen Sinn nur durch den Begriff der Urſache. Eine Erſcheinung, die, abgeſehen von meiner Wahrnehmung, ſpäter iſt als eine andere, die in dieſem realen Sinne ein post hoc bildet, iſt nothwendig durch jene andere bedingt. Den Zeitpunkt von B beſtimmen heißt erklären: B kann nur in dieſem Zeitpunkte ſtattfinden, d. h. erklären, es kann nur auf die Erſcheinung A folgen, es iſt die Wirkung von A; es kann nur C vorausgehen, es iſt die Urſache von C. Unmöglich läßt ſich der Zeitpunkt eines Daſeins anders beſtimmen als durch den Begriff der Cauſalität. Es iſt alſo, gerade umgekehrt als Hume gemeint hat, das propter hoc, wodurch in allen Fällen das post hoc beſtimmt wird. Zwei Wahrnehmungen, die aufeinander folgen, bilden keine objective Zeitfolge, kein post hoc: das hatte Hume ſich nicht klar gemacht. Zwei Erſcheinungen, die nicht blos in unſerer Wahrnehmung, ſondern als ſolche aufeinander folgen: deren Zeitfolge iſt nicht zufällig, ſondern nothwendig; deren Zeitbeſtimmung macht allein die Cauſalität.*

Es war ſehr leicht, aber auch ganz nichtsſagend, wenn man aus der Wahrnehmung der außereinander befindlichen Dinge den Begriff des Raums ableiten wollte. Die Dinge außereinander ſind die Dinge im Raum. Es iſt ebenſo leicht und ebenſo nichtsſagend, wenn man aus der objectiven Zeitfolge den Begriff der Cauſalität ableiten will. Die objective Zeitfolge iſt die von

* Vgl. Prolegomena. Th. II. § 27. 28. 29. Bd. III. S. 229—232.

unſerer zufälligen Wahrnehmung unabhängige, d. h. die nothwendige Zeitfolge, welche in der Cauſalität beſteht. Dort iſt es der Raum, der die Wahrnehmung macht, aus der man den Raum abſtrahirt. Hier iſt es die Cauſalität, welche die Erfahrung macht, aus der man die Cauſalität hervorholt. Es iſt leicht herauszunehmen, was man, freilich mit blinden Augen, hineingelegt hat. Daß man ſo wenig den Dingen auf den Grund ſah, die man doch ſo ſcharfſinnig unterſuchte, zeigt wie oberflächlich vor dem kritiſchen Philoſophen die menſchliche Vernunft gekannt wurde. Es war der gröbſte Cirkel, der damals die beſten Denker, ſelbſt einen Hume, gefangen hielt. Dieſer Cirkel lag wie ein Bann auf der Philoſophie der vorkritiſchen Zeit, und es bedurfte die Rieſenſtärke eines Kant, um dieſen Cirkel zu durchbrechen und aufzulöſen.

Der Begriff der Urſache beſtimmt den Zeitpunkt einer Erſcheinung. Die Cauſalität überhaupt beſtimmt die objective Zeitfolge der Erſcheinungen. In dieſer objectiven Zeitfolge iſt alles vorhergehende Daſein die Urſache alles folgenden, und jedes folgende bedingt durch alles frühere Daſein; mithin bildet die objective Zeitfolge aller Erſcheinungen einen Cauſalnexus, deſſen ſpätere Glieder die nothwendigen Folgen der früheren ſind. Nennen wir den Inbegriff aller Erſcheinungen Welt, ſo bilden diejenigen Erſcheinungen, die in einerlei Zeit ſtattfinden, den vorhandenen Weltzuſtand, und die verſchiedenen Weltzuſtände bilden die Weltveränderung. In dieſer Weltveränderung hat jeder Zuſtand und jede dazu gehörige einzelne Erſcheinung ihren beſtimmten Zeitpunkt, d. h. jeder dieſer Weltzuſtände iſt die nothwendige Wirkung aller vorangegangenen Weltveränderungen, die nothwendige Urſache aller künftigen. Da nun zwiſchen zwei gegebenen Zeitpunkten immer Zeit iſt, ſo kann auch die Weltveränderung, d. h. der Uebergang von einem Zuſtande in einen davon verſchiedenen, nur in der Zeit ſtattfinden, d. h. dieſer

Uebergang kann nicht plötzlich, ſondern muß continuirlich ſein. Oder nennen wir den Zuſtand A die Urſache des nächſtfolgenden B, ſo iſt der Uebergang von dem einen in den andern das Wirken der Urſache, und wir müſſen erklären, daß keine Urſache in der Welt plötzlich, ſondern alle continuirlich wirken.

Weil die Cauſalität die objective Zeitfolge beſtimmt, ſo gilt ſie auch nur für dieſe. Die (objectiv) frühere Erſcheinung iſt die Urſache der andern, die ihr folgt. Die Urſache iſt demnach allemal früher als die Wirkung. Es kann ſein, daß die Wirkung unmittelbar, d. h. ohne wahrnehmbaren Zeitverlauf, mit der Urſache verknüpft iſt, ſo beweist dies nichts gegen die zeitliche Priorität der letzteren. Wären ſie wirklich zugleich, ſo müßte jede von beiden das Prius der andern ſein können. Das iſt in dem Verhältniß von Urſach und Wirkung niemals der Fall. Eine Kugel von Blei macht in dem weichen Kiſſen ein Grübchen; Kugel und Grübchen ſind zugleich da; wenn die Kugel da iſt, ſo folgt das Grübchen, aber auf das Grübchen folgt nicht die bleierne Kugel. Dieſe iſt die Urſache, jenes die Wirkung.

Jede Wirkung ſetzt der Zeit nach die wirkende Urſache voraus. Dieſe Urſache aber iſt ſelbſt Wirkung einer ihr vorausgehenden Urſache. Es wird alſo allen Wirkungen eine Urſache zu Grunde liegen müſſen, die ſelbſt nicht Wirkung einer andern, alſo nicht in der Zeit entſtanden iſt, ſondern das beharrliche Subſtrat aller Veränderung bildet. Dieſes beharrliche Weſen war die Subſtanz. Nur die Subſtanz iſt wahrhaft urſächlich, ſie iſt die wirkende Kraft, das eigentliche Subject der wirkenden Handlung. Die Handlung oder die thätige Cauſalität iſt das Kennzeichen der Subſtanz. Dasjenige in der Erſcheinung, das nur als Urſache nicht als Wirkung, nur als Subject der Handlung, nie als Prädicat vorgeſtellt werden kann, iſt Subſtanz. Hier weist die zweite Analogie der Erfahrung zurück auf die erſte. Alle

Alle Veränderungen, in ihrem letzten Grunde betrachtet, sind Erzeugungen der Substanz, aus der sie hervorgehen.

Kant nannte deßhalb in der ersten Ausgabe der Kritik diese zweite Analogie den „Grundsatz der Erzeugung:" „Alles was geschieht setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt." Die Veränderung ist nur dann ein Gegenstand möglicher Erfahrung, d. h. eine objective Zeitfolge verschiedener Zustände, wenn sie nach dem Gesetze der Causalität geschieht, darum nannte Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik diese Analogie der Erfahrung den „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung."

Da nun jede Erscheinung eine andere voraussetzt, auf die sie nothwendig folgt, so kann im Felde der Erfahrung niemals die erste Ursache angetroffen, also die Substanz selbst immer nur in ihren Wirkungen erkannt werden.

3. Das Zugleichsein nach dem Gesetze der Wechselwirkung.

Wenn es keine Substanz, d. h. nichts Beharrliches in den Erscheinungen gäbe, so wäre es unmöglich, irgend ein Zeitverhältniß der Erscheinungen zu bestimmen, so könnte der Wechsel der Dinge niemals erfahren werden. Die Dinge wechseln, d. h. sie sind nicht immer da, sie kommen und gehen. Also muß es Etwas geben, das immer ist, womit verglichen alles Andere wechselt. Die Erscheinung kommt, d. h. sie ist mit der Substanz verbunden, sie ist mit dem beharrlichen Dasein zugleich; die Erscheinung geht, d. h. sie ist mit jener nicht mehr zugleich. Die Erscheinungen wechseln, heißt daher, daß sie in verschiedenen Zeitpunkten mit der Substanz verbunden sind, daß sie also selbst

* Ebendaselbst. S. 211—217.

in verſchiedenen Zeiten ſtattfinden oder daß ſie einander folgen. Die Subſtanz war die Bedingung, um die Zeitunterſchiede des Zugleich und Nacheinander objectiv zu beſtimmen: das ſagte die erſte Analogie der Erfahrung. Die Cauſalität war die Bedingung, um das Nacheinander (post hoc), die Succeſſion der Erſcheinungen objectiv zu beſtimmen: das ſagte die zweite Analogie. Welches iſt die Bedingung, um das Zugleichſein der Erſcheinungen objectiv zu beſtimmen? Das ſoll die dritte Analogie erklären.

Erſcheinungen ſind zugleich da, d. h. ſie exiſtiren in derſelben Zeit. Unſere Wahrnehmungen folgen nacheinander, ſie ſind ſucceſſiv. Alſo wie es iſt möglich, bei dieſer Zeitfolge unſerer Wahrnehmungen das Zugleichſein der Erſcheinungen zu erfahren? In dieſem Punkte liegt das Problem. Wenn ich verſchiedene Dinge wahrnehme und in jedem Zeitpunkt meiner Wahrnehmung das eine ſo gut als das andere ſetzen kann, ſo wird klar, daß dieſe Erſcheinungen nicht nacheinander folgen, da ſie keine beſtimmte Zeitfolge haben. Jede kann ebenſo gut früher als ſpäter ſein, als die andere. Damit iſt nicht geſagt, daß ſie zugleich ſind, noch weniger, daß ſie nothwendig zugleich ſind. Unter welcher Bedingung iſt das Zugleichſein der Erſcheinungen objectiv? Wenn nicht unſere Wahrnehmung, ſondern die Erſcheinungen ſelbſt ihren Zeitpunkt beſtimmen. Die einzige Möglichkeit, den Zeitpunkt einer Erſcheinung zu beſtimmen, iſt die Cauſalität. Eine Erſcheinung ſetzt die andere in der Zeit voraus, d. h. ſie iſt eine Wirkung jener Erſcheinung, dieſe iſt ihre Urſache. Wenn nun verſchiedene Erſcheinungen ſich gegenſeitig der Zeit nach vorausſetzen, ſo kann von ihnen keine weder früher noch ſpäter ſein, als die andere, d. h. dieſe Erſcheinungen ſind nothwendig in demſelben Zeitpunkte: ſie ſind zugleich da. Alſo es iſt die wechſelſeitige Cauſalität, der Begriff der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft, der das Zugleichſein der Dinge beſtimmt oder

objectiv macht. Dieſer Begriff regulirt unſere Wahrnehmung, die jetzt nicht mehr nach dem zufälligen Gange der Apprehenſion von a zu b oder von b zu a geführt wird, ſondern nothwendig von a fortgeht zu b und von b ebenſo nothwendig wieder zurückkehrt zu a. In dieſem Falle werden die beiden Erſcheinungen wahrgenommen jede als Prius und Poſterius der andern, d. h. ſie fallen beide in denſelben Zeitpunkt. Jede iſt Urſache, weil ſie der andern nothwendig vorausgeht. Als Urſache iſt die Erſcheinung Subſtanz. Als Gegenſtände der äußeren Wahrnehmungen ſind dieſe Subſtanzen im Raum. Sollen ihre Wahrnehmungen nothwendig einander gegenſeitig folgen, ſo können die Subſtanzen nicht völlig iſolirt, nicht durch einen leeren Raum getrennt ſein, ſie müſſen einen räumlichen Zuſammenhang haben oder ein Ganzes ausmachen, deſſen Theile ſie bilden. Ein Ganzes, deſſen Theile zugleich da ſind, iſt eine zuſammengeſetzte Erſcheinung, ein compositum reale im allgemeinſten Verſtande, und die Wahrnehmung davon iſt nur durch den Begriff der Wechſelwirkung möglich.

Alſo kann das Zeitverhältniß der Dinge, ſofern ſie zugleich ſind, nur durch dieſen Begriff erfahren werden. Darum lautet „der Grundſatz der Gemeinſchaft:“ „Alle Subſtanzen, ſofern ſie zugleich da ſind, ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft (d. i. Wechſelwirkung) unter einander.“

Das ſind die drei Analogien der Erfahrung. Es giebt keine Erfahrung, wenn nicht das Zeitverhältniß der Dinge ein Object der Erfahrung iſt. Es iſt kein Object der Erfahrung, wenn es nicht objectiv beſtimmt werden kann. Dieſe Beſtimmung giebt der Begriff der Subſtanz, der Cauſalität, der Gemeinſchaft. Die Subſtanz beſtimmt das beharrliche Daſein und macht dadurch den Wechſel erkennbar. Die Cauſalität beſtimmt die nothwendige Zeitfolge und macht dadurch die Veränderung erkennbar, die Gemeinſchaft beſtimmt das reale Zugleichſein und macht dadurch

ein zusammengesetztes Ganzes, den Zusammenhang der Erscheinungen im Raume erkennbar. Alles zusammengefaßt, so ist das Causalverhältniß der Erscheinungen dasjenige, wodurch deren Zeitverhältniß bestimmt und für eine mögliche Erfahrung objectiv gemacht wird. Nun ist jenes Causalverhältniß ein dreifaches: entweder sind die Erscheinungen Zustände (Bestimmungen) einer Substanz oder Folgen einer Ursache oder Theile (Glieder) eines Ganzen. Im ersten Fall nennen wir ihr Verhältniß Inhärenz, im zweiten Consequenz, im letzten Composition.*

VI. Postulate des empirischen Denkens.**
Möglichkeit. Wirklichkeit. Nothwendigkeit.

Die Grundsätze, die wir entwickelt haben, sind alle geschöpft aus den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Ihre Geltung liegt darin, daß ihre Verneinung die Möglichkeit aller Erfahrung aufhebt. Unter diesem Gesichtspunkte wird die Möglichkeit der Dinge überhaupt ganz anders beurtheilt, als von der Philosophie der vorkritischen Zeit. Und mit der Möglichkeit auch die Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Es ist klar, daß die Bedingungen einer möglichen Erfahrung zugleich die Bedingungen aller Gegenstände möglicher Erfahrung sind; aber welches sind die Bedingungen, daß überhaupt etwas möglich, wirklich oder nothwendig ist? Wenn sich diese Bedingungen a priori feststellen lassen, so werden sie Grundsätze bilden, welche die Modalität unserer Erkenntnißurtheile reguliren, also Grundsätze der Modalität, welche die Richtschnur geben, nach der wir die Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit der Dinge zu beurtheilen haben, nach der unser Erkenntnißurtheil problematisch, assertorisch oder apodiktisch sein darf.

* Ebendaselbst. S. 215.

** Ebendaselbst. S. 217—232.

Kant hatte ſchon lange vor ſeiner Kritik begriffen, daß Exiſtenzialſätze ſtets ſynthetiſche Urtheile ſind, daß mit andern Worten die Exiſtenz kein logiſches Merkmal iſt, welches man in der Zergliederung eines Begriffs findet. Dieſe Einſicht vernichtet von Grund aus alle Ontologie, denn ſie hebt die Möglichkeit auf, aus dem Begriff einer Sache auf deren Daſein zu ſchließen. Was von dem wirklichen Daſein gilt, wird auch von dem möglichen oder nothwendigen Daſein gelten; denn möglich iſt, was wirklich ſein kann; nothwendig, was wirklich ſein muß. Nun iſt das Daſein überhaupt kein logiſches Merkmal, es iſt nie in dem Begriff einer Sache enthalten und kann darum nie durch Analyſis erkannt oder auf logiſchem Wege gefunden werden. Hier lag der Irrthum der dogmatiſchen Metaphyſiker. Sie meinten die Möglichkeit der Sache in dem Begriff derſelben zu entdecken, es dem bloßen Begriff anſehen zu können, ob derſelbe möglich ſei oder nicht. Wäre die Möglichkeit ein ſolches Merkmal des Begriffs, ſo müßte man dieſes Merkmal, wie jedes andere, von dem Begriffe abziehen können, ſo müßte der Begriff der Sache ein anderer ſein, wenn ihm das Merkmal des Daſeins zukommt, ein anderer, wenn es ihm fehlt. Aber man ſieht leicht, daß ſich die Sache nicht ſo verhält. Ob die Pyramide exiſtirt oder nicht exiſtirt, ändert in ihrem Begriff nicht das mindeſte, die Merkmale dieſes Begriffs bleiben völlig dieſelben, und die Exiſtenz vermehrt ſie ſo wenig als ſie ihnen Abbruch thut. Alſo iſt das Daſein überhaupt kein Merkmal, deſſen Hinzutreten den Begriff der Sache erweitert; in der Vorſtellung der Sache ändert ſich nichts, nur in der Art, wie dieſe Vorſtellung in uns gegeben iſt. Sie kann uns gegeben ſein als bloße Vorſtellung oder als ein Gegenſtand unſerer Erfahrung. Der letztere Fall entſcheidet ihr Daſein. Alſo iſt das Daſein und die Modalität überhaupt nichts Anderes, als das Verhältniß einer Vorſtellung zu unſerem Erkenntnißvermögen.

Daſein kann uns nur durch Erfahrung, nie durch den

bloßen Verſtand oder die bloße Einbildung gegeben ſein. Das wußte Kant ſchon, als er den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes aufſtellte. Das Kriterium des Daſeins iſt nie logiſch, ſondern durchaus empiriſch. Aber das empiriſche Kriterium liegt in unſerem Erkenntnißvermögen, alſo iſt auch das Daſein nichts anderes, als das Verhältniß der Vorſtellung zu unſerer Erkenntniß.

Der Satz des Widerſpruchs, dieſes herkömmliche Kriterium der Möglichkeit, entſcheidet gar nichts über das mögliche Daſein. Er ſagt, möglich iſt, was ſich nicht widerſpricht: ein Begriff, deſſen Merkmale ſich nicht gegenſeitig aufheben, der nicht zugleich A und Nicht A iſt. Dieſer Widerſtreit ſei nicht denkbar; möglich iſt er ſehr wohl, wie die negativen Größen der Mathematik, die Bewegungen und Veränderungen in der Natur zeigen. Und auf der andern Seite kann eine Vorſtellung der Art ſein, daß ihre Merkmale ſich nicht widerſprechen, und doch iſt die Vorſtellung unmöglich. In dem Begriff eines von zwei geraden Linien eingeſchloſſenen Raumes iſt Nichts, das ſich logiſch widerſpricht. Im Begriff einer geraden Linie liegt es nicht, daß ſie eine andere gerade Linie nur in einem Punkte ſchneiden kann. Die Unmöglichkeit liegt in der Anſchauung. Alſo Etwas kann undenkbar und gleichwohl möglich, denkbar und gleichwohl unmöglich ſein. Ein anderes iſt Denkbarkeit, ein anderes Möglichkeit.

Ueber das Daſein entſcheidet mithin nicht der Begriff der Sache, ſondern lediglich die Erfahrung. Und da die Bedingungen der Erfahrung feſtſtehen, ſo ſind die Kriterien der Modalität gegeben.

Möglich iſt, was erfahren werden kann, d. h. was mit den Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmt. Wirklich iſt, was erfahren wird, d. h. was als Gegenſtand der Erfahrung gegeben iſt, alſo das wahrgenommene Object oder die empiriſche Anſchauung. Nothwendig iſt, was erfahren werden muß. Nun muß jede Erſcheinung erfahren werden als Wirkung einer

andern, weil sie sonst in keinem bestimmten Zeitpunkte, also überhaupt nicht erscheinen könnte. Nothwendig also ist die Causalität der Dinge. Ich kann die Erscheinungen nicht anders als in einer Zeitfolge wahrnehmen, ich kann diese Zeitfolge nicht anders als durch Causalität erfahren, also ist die Causalität die einzige Form der nothwendigen Erfahrung.

Wenn der Mathematiker sagt: ziehe die gerade Linie ab, so ist das kein zu beweisender Satz, sondern es ist eine Forderung, den gegebenen Begriff anzuschauen, ein Postulat der Anschauung. Ganz in demselben Sinne fordern die Grundsätze der Modalität, daß man das Dasein der Begriffe erfahre und unter dem Gesichtspunkt der Erfahrung beurtheile; sie fordern als die Bedingung desselben die Erfahrung, nicht das bloße, sondern das erfahrungsmäßige oder empirische Denken. Darum nennt sie Kant „die Postulate des empirischen Denkens:“ 1) was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; 2) was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; 3) dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.*

Das Gesetz der Nothwendigkeit ist eines mit dem der Causalität. Hier fallen die Postulate des empirischen Denkens zusammen mit den Analogien der Erfahrung. Der Grundsatz der Causalität sagt: jede Erscheinung ist die Wirkung einer andern, auf die sie nothwendig folgt. Der Grundsatz der Nothwendigkeit sagt: nothwendig ist, was wir als Wirkung erfahren. Ist aber jedes Dasein die Wirkung eines andern, so giebt es Nichts, das ohne Ursache geschieht, so giebt es kein bloßes Ungefähr, einen Zufall. Muß jede Erscheinung als Wirkung einer

* Ebendaselbst. S. 217. No. 4.

andern erfahren werden, ſo iſt alle Nothwendigkeit in der Welt eine bedingte oder hypothetiſche, ſo giebt es keine abſolute, unbedingte, im Sinne der Erfahrung irrationale Nothwendigkeit, ſondern alle Nothwendigkeit erklärt ſich aus natürlichen Urſachen, die ſelbſt als Wirkungen anderer Urſachen erklärt ſein wollen. Die hypothetiſche Nothwendigkeit iſt durchaus verſtändlich, es giebt keine unbegreifliche, in dieſem Sinne blinde Nothwendigkeit, kein Verhängniß in der Natur der Dinge. Das Geſetz der Causalität ſchließt den Zufall, das der Nothwendigkeit ſchließt das Fatum aus.

VII. Die Summe der Grundſätze.

Fassen wir hier die Lehre von den Grundſätzen in ihre kürzeſte Formel zuſammen. Die beiden erſten Grundſätze haben die Dinge als Größen beſtimmt: ſie waren deshalb mathematiſch. Die beiden letzten, die Analogien und Poſtulate der Erfahrung, beſtimmen das Daſein der Dinge: jene nach dem Verhältniß und dem Vermögen, welches die Erſcheinungen unter einander verknüpft: dieſe nach dem Verhältniß zu unſerem Erkenntnißvermögen. Beide ſind deshalb dynamiſch.

Die beiden mathematiſchen Grundſätze bilden zuſammen das Geſetz der Continuität: die beiden dynamiſchen bilden zuſammen das Geſetz der Causalität oder Nothwendigkeit. Wir geben in ihrer Summe alle Grundſätze auf die Formel zurück: alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ſind ihrer Form nach continuirliche Größen, ihrem Daſein nach nothwendige Wirkungen.

Jeder Grundſatz erklärt ſein Gegentheil für unmöglich. Dieſe negative Ausdrucksweiſe iſt eine unvermeidbare, ſchwerverſtändliche Umſchreibung. Das Geſetz der Continuität, negativ ausgedrückt, ſagt: es giebt keine Sprünge in der Natur, nun daß ſalto. Das Geſetz der Causalität und [redacted] erklärt in

ſeinem negativen Ausdruck: es giebt in der Natur weder gar keine noch eine blinde Nothwendigkeit, weder Zufall noch Verhängniß, non datur casus, non datur fatum. Aus der Continuität der extenſiven Größen folgte die Unmöglichkeit der Atome; aus der Continuität der intenſiven Größen die Unmöglichkeit des Vacuums: non datur hiatus.*

VIII. Die Summe der Analytik. Idealismus und Realismus.

In dieſen Grundſätzen iſt Alles befaßt, was die transſcendentale Urtheilskraft von den Gegenſtänden möglicher Erfahrung (Erſcheinungen) behaupten kann. Sie hätte gar nichts ausſagen können, wenn es nicht möglich geweſen wäre, die Erſcheinungen vermöge der Schemata unter die reinen Begriffe zu ſubſumiren. Nun waren die Schemata Zeitbeſtimmungen, und die Zeit ſelbſt war die Form unſerer Anſchauung, gültig nur für das angeſchaute Daſein. Es ſind alſo lediglich die Zeitbeſtimmungen, welche die Begriffe anwendbar machen. Es ſind lediglich die Begriffe, welche die Zeitbeſtimmungen objectiv machen. Ohne Begriffe können die Zeitbeſtimmungen der Erſcheinungen nie objectiv werden; ohne Zeitbeſtimmungen können die Begriffe nichts objectiv machen. Ohne Zeitbeſtimmung, d. h. ohne Anſchauung, für ſich genommen, ſind die Begriffe leer: ſie verknüpfen, man weiß nicht was?

Es iſt darum klar, daß die Zeitbeſtimmung, indem ſie allein den Gebrauch der Kategorien ermöglicht, dieſen Gebrauch zugleich einſchränkt oder, wie Kant ſagt, reſtringirt. Die Begriffe können jetzt auf alle Erſcheinungen angewendet werden, denn alle Erſcheinungen ſind in der Zeit. Aber ſie können auch nur auf Erſcheinungen angewendet werden, denn außer den Erſcheinungen

* Ebendaſelbſt. S. 227—228.

iſt nichts in der Zeit. Entweder die Begriffe verknüpfen nichts, oder ſie verknüpfen Erſcheinungen und nur dieſe. Sie ermöglichen deren Erkenntniß, aber auch nur dieſe. Nennen wir die Erkenntniß der Erſcheinungen im allgemeinſten Verſtande Erfahrung, ſo können wir ſagen, die Function der reinen Begriffe ſei, Erfahrung zu machen, und ſie haben keine andere Function. Nicht ſie werden durch Erfahrung gemacht, ſondern ſie ſind es, welche Erfahrung machen, aber ſie können auch keine andere Erkenntniß bewirken als Erfahrung. In dieſem Satze haben wir die ganze Summe der transſcendentalen Analytik. Und nirgends ſpringt die Differenz des kritiſchen Philoſophen gegenüber den dogmatiſchen heller in die Augen. Es muß dieſe Helligkeit geweſen ſein, welche die Leute geblendet und über den Unterſchied der kritiſchen und dogmatiſchen Philoſophie einen Augenblick lang verwirrt hat. Da ſie die Unterſuchung nicht hatten verſtehen können, ſo hörten ſie bloß auf das Reſultat. Und dieſes hatte zwei Seiten.

Nach der einen Seite wurde erklärt: alle menſchliche Erkenntniß iſt nur Erfahrung. Hatten nicht eben dasſelbe vor Kant die engliſchen Erfahrungsphiloſophen ſeit Bacon behauptet? Worin alſo unterſcheidet ſich Kant von Bacon, Locke und Hume? Offenbar ſtimmt er in ſeinem Reſultat ganz mit jenen überein; nur hat er den Weg zu dieſem Ergebniß ſich ſchwieriger, anderen dunkler gemacht. Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand kommt einfacher zum Ziel und lieſt ſich beſſer als die Kritik der reinen Vernunft!

Nach der andern Seite lautete das Reſultat: alle menſchliche Erkenntniß iſt nur möglich durch reine Begriffe, die ſchlechterdings aus keiner Erfahrung geſchöpft ſind. Hatten nicht eben dasſelbe vor Kant die dogmatiſchen Metaphyſiker ſeit Carteſius behauptet? Worin alſo unterſcheidet ſich Kant von Carteſius, Spinoza und Leibnitz? Und namentlich Leibnitz macht die Kritik

der reinen Vernunft vollkommen entbehrlich. So erscheint der kritische Philosoph den einen als ein Realist, den andern als ein Idealist alten Schlages.

In der That ist das Resultat der Kritik nicht so doppelköpfig; jene beiden Sätze widersprechen einander nicht, vielmehr verbinden sie sich zu dem einmüthigen Urtheile: alle menschliche Erkenntniß ist nur Erfahrung, und diese Erfahrung ist nur möglich durch reine Begriffe. Die erste Hälfte dieses Satzes ist realistisch, die zweite ist idealistisch. Will man beides vereinigen, so kann man sagen, daß die kantische Philosophie den Gegensatz jener beiden Richtungen auflöse und einen Ideal-Realismus bilde; doch ist es besser, auch den Schein einer solchen synkretistischen Vorstellungsweise zu vermeiden, die in Wahrheit keiner Philosophie fremder ist, als der kritischen. Es ist besser zu sagen, Kant habe jene beiden Richtungen in dem Resultat seiner Kritik widerlegt, und zwar für immer. Er ist beiden Richtungen gegenüber, welche dogmatisch die Erkennbarkeit der Dinge voraussetzen, der kritische Philosoph, der diese Erkennbarkeit bestimmt.

IX. Die Kritik als Idealismus. Kant und Berkeley.

Soll aber Kant eines von beiden sein, Idealist oder Realist, so suche man den Unterschied beider in ihrer verschiedenen Auffassung nicht der Erkenntnißformen, sondern der Erkenntnißobjecte. Was die ersten betrifft, so hat Kant dieselben bestimmt als Sinnlichkeit und Verstand. Es könnte scheinen, daß er mit der ersten Bestimmung den Sensualisten, mit der zweiten den Idealisten gerecht wird. Aber seine transscendentale Aesthetik trennt ihn von beiden. Und es werden sich eben so viele Gründe finden lassen, ihn bald mit dem einen, bald mit dem andern jener beiden Namen zu bezeichnen. Ueberhaupt kommt in Ansehung der Erkenntnißformen dieser Gegensatz nicht rein und unvermischt zu Tage.

Die Erkenntnißobjecte ſind eines von beiden: entweder die Dinge außer uns, ich meine die realen Dinge (res) oder blos Vorſtellungen in uns (ideae). Nennen wir die erſte Anſicht Realismus, die zweite Idealismus. Und jetzt legen wir Kant die Frage vor: was ſind nach ihm die erkennbaren Objecte? Welches ſind die einzig möglichen Objecte unſerer Erkenntniß: res oder ideae? Er hat die Erkenntniß darum als Erfahrung beſtimmt, weil ihre einzig möglichen Objecte die Erſcheinungen ſind. Aber die Erſcheinungen werden empfunden durch unſere Wahrnehmungen, vorgeſtellt durch unſere Anſchauung, verknüpft durch unſere Einbildungskraft, objectiv gemacht durch unſere Verſtand und deſſen Begriffe. Es iſt in den Erſcheinungen Nichts, das nicht ſubjectiv wäre. Sie ſind durchaus nichts Anderes, als unſere Vorſtellungen, können nichts Anderes ſein. Es iſt vollkommen unbegreiflich, wie ein Ding, das außerhalb unſerer Vorſtellungskraft exiſtirt, ein Ding an ſich, mit allen ſeinen Eigenſchaften in unſere Vorſtellungskraft einwandern und jemals Vorſtellung werden kann. Giebt es aber von dem Dinge keine Vorſtellung, wie ſoll es Erkenntniß davon geben?

Daraus folgt aber von ſelbſt, daß die einzig möglichen Objecte der Erkenntniß nie etwas Anderes ſein können, als unſere Vorſtellungen. Dieſe Einſicht liegt der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde, und deren urſprüngliche Verfaſſung iſt ganz in dieſem Geiſte gehalten. Sie iſt in dieſem Sinne durchaus idealiſtiſch. Das ganze Erkenntnißproblem ruht auf dieſer ſicheren Baſis. Wenn die Objecte aller möglichen Erkenntniß blos Erſcheinungen, d. h. Vorſtellungen in uns, alſo völlig ſubjectiv ſind: wie iſt davon eine Erkenntniß möglich, die doch allgemein und nothwendig ſein ſoll, wie iſt davon Erfahrung möglich, die doch objectiv ſein will? Das iſt die Frage der Kritik; dieſe Frage macht die Neuheit und die Schwierigkeit der Unterſuchung. Berkeley wußte auch, daß alle unſere Objecte

nur Vorſtellungen ſind; aber er hatte keine Ahnung davon, wie aus ſolchen Objecten jemals Erkenntniß werden könne; darum verfiel ſeine Lehre dem Skepticismus von Hume. Man muß alſo Kant nicht mit Berkeley verwechſeln, wie es Garven in ſeiner bekannten Recenſion der Kritik begegnet war. Kant ſtimmte allerdings mit Berkeley darin überein, daß auch er keine anderen Erkenntnißobjecte hatte als Vorſtellungen; aber darin unterſchied er ſich von jenem, daß er die allgemeinen und nothwendigen Vorſtellungen entdeckt hatte, die nicht ſelbſt Objecte ſind, ſondern Objecte machen: die nothwendigen Vorſtellungsformen ſowohl der Sinnlichkeit als des Verſtandes. Und in dieſer Entdeckung beſteht eben die Kritik der reinen Vernunft.

Um ſeinen Unterſchied von Berkeley deutlich hervorzuheben, hätte Kant den kritiſchen Charakter ſeiner Unterſuchungen noch weit nachdrücklicher betonen können, aber er hätte nie den idealiſtiſchen Charakter derſelben abſchwächen ſollen. Dies war die ſchiefe Richtung, die er in der zweiten Ausgabe der Kritik nahm. Er ſchrieb hier als einen epiſodiſchen Zuſatz zu den Poſtulaten des empiriſchen Denkens jene „Widerlegung des Idealismus," die unmittelbar gegen Berkeley gerichtet war. Und die ganze Demonſtration lief darauf hinaus, daß erſt das Daſein der Dinge außer uns die Wahrnehmung unſerer ſelbſt möglich macht. Als ob im Geiſte der Kritik die Dinge außer uns etwas Anderes ſein könnten, als die Dinge im Raum; als ob der Raum etwas Anderes wäre, als unſere Vorſtellung, alſo die Dinge außer uns etwas Anderes, als unſere räumlichen Vorſtellungen! Das iſt keine Widerlegung Berkeley's, ſondern nur eine grobe Verleugnung des Idealismus, womit Kant die eigene Lehre auf eine unbegreifliche Weiſe Preis gab.*

* Vgl. Ebendaſelbſt. S. 222—226.

Fünftes Capitel.

Uebergang zur transſcendentalen Dialektik:

Der Grenzbegriff des reinen Verſtandes. Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich.

Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe: Kant und Leibnitz.

Die poſitive Aufgabe der Kritik iſt gelöst. Die Thatſache der Mathematik und Naturwiſſenſchaft (Erfahrung) iſt erklärt. Die Bedingungen ſind dargethan, unter denen Erkenntniß im Verſtande der Kritik ſtattfindet: nämlich eine Erkenntniß, die ſynthetiſch und zugleich allgemein und nothwendig, mit einem Worte metaphyſiſch iſt. Aber die Bedingungen, welche dieſe Erkenntniß ermöglichen und erklären, beſchränken dieſelben zugleich auf ein beſtimmtes Gebiet. Sie beſtimmen als deren einzige Objecte die Erſcheinungen, die nichts Anderes ſind als unſere Vorſtellungen. Es giebt von den Erſcheinungen eine allgemeine und nothwendige Erkenntniß, aber es giebt eine ſolche Erkenntniß auch nur von den Erſcheinungen. Nennen wir alle Erkenntniß, die den Charakter der ſtrengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, metaphyſiſch, ſo lautet das poſitive Ergebniß der Kritik: es giebt eine Metaphyſik der Erſcheinungen. Nennen wir alle Erkenntniß, deren Objecte Erſcheinungen oder ſinnliche Dinge ſind, empiriſch, ſo lautet dasſelbe Ergebniß: es giebt nur Erfahrung.

An dieſes poſitive Reſultat grenzt unmittelbar ein negatives, das jetzt in den Vordergrund der Kritik rückt. Wenn Erkenntniß nur möglich iſt von Erſcheinungen, ſo iſt ſelbſtverſtändlich keine Erkenntniß möglich von Gegenſtänden, welche nicht erſcheinen, die unſere Anſchauung und Vorſtellung von ſich ausſchließt. Die Quelle der Erſcheinungen iſt unſere Sinnlichkeit. Was nicht ſinnlich iſt, kann uns auch nie erſcheinen, und umgekehrt. Hat die transſcendentale Analytik die Möglichkeit einer Erkenntniß der ſinnlichen Dinge bewieſen, ſo wird es jetzt die Aufgabe der Kritik ſein, die Möglichkeit einer Erkenntniß nicht ſinnlicher Dinge zu widerlegen. Die Löſung dieſer Aufgabe gehört der transſcendentalen Dialektik.

I. Die negative Aufgabe der Kritik. Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen.

Im Grunde iſt dieſe Widerlegung ſchon im Ergebniß der Analytik als deſſen unmittelbare Folge enthalten, und es bedürfte der weitläufigen und ſchwierigen Unterſuchungen nicht, die uns bevorſtehen, wenn nichts Anderes bewieſen ſein ſollte, als nur die Unmöglichkeit jener Erkenntniß. Es leuchtet ſchon jetzt vollkommen ein, daß die menſchliche Vernunft nach der Natur ihrer Erkenntnißvermögen niemals ein Recht haben wird auf Erkenntnißobjecte jenſeits ihrer Sinnlichkeit. Aber gerade dieſe Einſicht, die weder neu noch ſchwer iſt, nöthigt die Kritik, ſich eine Frage vorzulegen, die ſie am wenigſten ungelöst laſſen darf. Als ſie die Thatſache der Erkenntniß feſtzuſtellen hatte, fand ſich unter den exiſtirenden Wiſſenſchaften auch eine Metaphyſik des Ueberſinnlichen, die Zeugniß ablegte für die ſynthetiſchen Urtheile a priori. Alſo dieſe Wiſſenſchaft exiſtirt, obſchon ihre Unmöglichkeit bereits einleuchtet. Von Rechts wegen wird ſie nicht exiſtiren dürfen, aber das Factum ihrer Exiſtenz, abgeſehen von der Rechtmäßig-

Die hypothetiſche Nothwendigkeit iſt durchaus verſtändli
giebt keine unbegreifliche, in dieſem Sinne blinde Nothwend
kein Verhängniß in der Natur der Dinge. Das Geſ
Cauſalität ſchließt den Zufall, das der Nothwendigkeit
das Fatum aus.

VII. Die Summe der Grundſätze.

Faſſen wir hier die Lehre von den Grundſätzen
kürzeſte Formel zuſammen. Die beiden erſten Grundſätze
die Dinge als Größen beſtimmt: ſie waren deßhalb math
tiſch. Die beiden letzten, die Analogien und Poſtula
Erfahrung, beſtimmen das Daſein der Dinge: jene nac
Verhältniß und dem Vermögen, welches die Erſcheinungen
einander verknüpft; dieſe nach dem Verhältniß zu unſerem E
nißvermögen. Beide ſind deshalb dynamiſch.

Die beiden mathematiſchen Grundſätze bilden zuſamme
Geſetz der Continuität; die beiden dynamiſchen bilden
men das Geſetz der Cauſalität oder Nothwendi
Alſo gehen in ihrer Summe alle Grundſätze auf die
zurück: alle Gegenſtände einer möglichen Erfah
ſind ihrer Form nach continuirliche Größen, i
Daſein nach nothwendige Wirkungen.

Jeder Grundſatz enthält ſein Gegentheil für

ſeinem negativen Ausdruck: es giebt in der Natur weder gar keine noch eine blinde Nothwendigkeit, weder Zufall noch Verhängniß, non datur casus, non datur fatum. Aus der Continuität der extenſiven Größen folgte die Unmöglichkeit der Atome; aus der Continuität der intenſiven Größen die Unmöglichkeit des Vacuums: non datur hiatus.*

VIII. Die Summe der Analytik. Idealismus und Realismus.

In dieſen Grundſätzen iſt Alles befaßt, was die transſcendentale Urtheilskraft von den Gegenſtänden möglicher Erfahrung (Erſcheinungen) behaupten kann. Sie hätte gar nichts ausſagen können, wenn es nicht möglich geweſen wäre, die Erſcheinungen vermöge der Schemata unter die reinen Begriffe zu ſubſumiren. Nun waren die Schemata Zeitbeſtimmungen, und die Zeit ſelbſt war die Form unſerer Anſchauung, gültig nur für das angeſchaute Daſein. Es ſind alſo lediglich die Zeitbeſtimmungen, welche die Begriffe anwendbar machen. Es ſind lediglich die Begriffe, welche die Zeitbeſtimmungen objectiv machen. Ohne Begriffe können die Zeitbeſtimmungen der Erſcheinungen nie objectiv werden; ohne Zeitbeſtimmungen können die Begriffe nichts objectiv machen. Ohne Zeitbeſtimmung, d. h. ohne Anſchauung, für ſich genommen, ſind die Begriffe leer: ſie verknüpfen, man weiß nicht was?

Es iſt darum klar, daß die Zeitbeſtimmung, indem ſie allein den Gebrauch der Kategorien ermöglicht, dieſen Gebrauch zugleich einſchränkt oder, wie Kant ſagt, reſtringirt. Die Begriffe können jetzt auf alle Erſcheinungen angewendet werden, denn alle Erſcheinungen ſind in der Zeit. Aber ſie können auch nur auf Erſcheinungen angewendet werden, denn außer den Erſcheinungen

* Ebendaſelbſt. S. 227—228.

Die Erkenntnißobjecte ſind eines von beiden: entwed
Dinge außer uns, ich meine die realen Dinge (res) oder
Vorſtellungen in uns (ideae). Nennen wir die erſte
Realismus, die zweite Idealismus. Und jetzt legen wir
die Frage vor: was ſind nach ihm die erkennbaren Ob
Welches ſind die einzig möglichen Objecte unſerer Erken
res oder ideae? Er hat die Erkenntniß darum als Erfa
beſtimmt, weil ihre einzig möglichen Objecte die Erſcheinu
ſind. Aber die Erſcheinungen werden empfunden durch
Wahrnehmungen, vorgeſtellt durch unſere Anſchauung, ver
durch unſere Einbildungskraft, objectiv gemacht durch u
Verſtand und deſſen Begriffe. Es iſt in den Erſchein
Nichts, das nicht ſubjectiv wäre. Sie ſind durchaus
Anderes, als unſere Vorſtellungen, können nichts Anderes
Es iſt vollkommen unbegreiflich, wie ein Ding, das auß
unſerer Vorſtellungskraft exiſtirt, ein Ding an ſich, mit
ſeinen Eigenſchaften in unſere Vorſtellungskraft einwander
jemals Vorſtellung werden kann. Giebt es aber von dem
keine Vorſtellung, wie ſoll es Erkenntniß davon geben?

Daraus folgt aber von ſelbſt, daß die einzig mög
Objecte der Erkenntniß nie etwas Anderes ſein können, als
Vorſtellungen. Dieſe Einſicht liegt der Kritik der reinen
nunft zu Grunde, und deren urſprüngliche Verfaſſung iſt
in dieſem Geiſte gehalten. Sie iſt in dieſem Sinne durc
idealiſtiſch. Das ganze Erkenntnißproblem ruht auf
ſicheren Baſis. Wenn die Objecte aller möglichen Erke
blos Erſcheinungen, d. h. Vorſtellungen in uns, alſo

nur Vorſtellungen ſind; aber er hatte keine Ahnung davon, wie aus ſolchen Objecten jemals Erkenntniß werden könne; darum verfiel ſeine Lehre dem Skepticismus von Hume. Man muß alſo Kant nicht mit Berkeley verwechſeln, wie es Garven in ſeiner bekannten Recenſion der Kritik begegnet war. Kant ſtimmte allerdings mit Berkeley darin überein, daß auch er keine anderen Erkenntnißobjecte hatte als Vorſtellungen; aber darin unterſchied er ſich von jenem, daß er die allgemeinen und nothwendigen Vorſtellungen entdeckt hatte, die nicht ſelbſt Objecte ſind, ſondern Objecte machen: die nothwendigen Vorſtellungsformen ſowohl der Sinnlichkeit als des Verſtandes. Und in dieſer Entdeckung beſteht eben die Kritik der reinen Vernunft.

Um ſeinen Unterſchied von Berkeley deutlich hervorzuheben, hätte Kant den kritiſchen Charakter ſeiner Unterſuchungen noch weit nachdrücklicher betonen können, aber er hätte nie den idealiſtiſchen Charakter derſelben abſchwächen ſollen. Dies war die ſchiefe Richtung, die er in der zweiten Ausgabe der Kritik nahm. Er ſchrieb hier als einen epiſodiſchen Zuſatz zu den Poſtulaten des empiriſchen Denkens jene „Widerlegung des Idealismus,“ die unmittelbar gegen Berkeley gerichtet war. Und die ganze Demonſtration lief darauf hinaus, daß erſt das Daſein der Dinge außer uns die Wahrnehmung unſerer ſelbſt möglich macht. Als ob im Geiſte der Kritik die Dinge außer uns etwas Anderes ſein könnten, als die Dinge im Raum; als ob der Raum etwas Anderes wäre, als unſere Vorſtellung, alſo die Dinge außer uns etwas Anderes, als unſere räumlichen Vorſtellungen! Das iſt keine Widerlegung Berkeley's, ſondern nur eine grobe Verleugnung des Idealismus, womit Kant die eigene Lehre auf eine unbegreifliche Weiſe Preis gab.*

* Vgl. Ebendaſelbſt. S. 222—226.

Fünftes Capitel.

Uebergang zur transſcendentalen Dialektik:

Der Grenzbegriff des reinen Verſtandes. Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich.

Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe: Kant und Leibnitz.

Die poſitive Aufgabe der Kritik iſt gelöst. Die Thatſache der Mathematik und Naturwiſſenſchaft (Erfahrung) iſt erklärt. Die Bedingungen ſind dargethan, unter denen Erkenntniß im Verſtande der Kritik ſtattfindet: nämlich eine Erkenntniß, die ſynthetiſch und zugleich allgemein und nothwendig, mit einem Worte metaphyſiſch iſt. Aber die Bedingungen, welche dieſe Erkenntniß ermöglichen und erklären, beſchränken dieſelben zugleich auf ein beſtimmtes Gebiet. Sie beſtimmen als deren einzige Objecte die Erſcheinungen, die nichts Anderes ſind als unſere Vorſtellungen. Es giebt von den Erſcheinungen eine allgemeine und nothwendige Erkenntniß, aber es giebt eine ſolche Erkenntniß auch nur von den Erſcheinungen. Nennen wir alle Erkenntniß, die den Charakter der ſtrengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, metaphyſiſch, ſo lautet das poſitive Ergebniß der Kritik: es giebt eine Metaphyſik der Erſcheinungen. Nennen wir alle Erkenntniß, deren Objecte Erſcheinungen oder ſinnliche Dinge ſind, empiriſch, ſo lautet dasſelbe Ergebniß: es giebt nur Erfahrung.

An dieſes poſitive Reſultat grenzt unmittelbar ein negatives, das jetzt in den Vordergrund der Kritik rückt. Wenn Erkenntniß nur möglich iſt von Erſcheinungen, ſo iſt ſelbſtverſtändlich keine Erkenntniß möglich von Gegenſtänden, welche nicht erſcheinen, die unſere Anſchauung und Vorſtellung von ſich ausſchließt. Die Quelle der Erſcheinungen iſt unſere Sinnlichkeit. Was nicht ſinnlich iſt, kann uns auch nie erſcheinen, und umgekehrt. Hat die transſcendentale Analytik die Möglichkeit einer Erkenntniß der ſinnlichen Dinge bewieſen, ſo wird es jetzt die Aufgabe der Kritik ſein, die Möglichkeit einer Erkenntniß nicht ſinnlicher Dinge zu widerlegen. Die Löſung dieſer Aufgabe gehört der transſcendentalen Dialektik.

I. Die negative Aufgabe der Kritik. Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen.

Im Grunde iſt dieſe Widerlegung ſchon im Ergebniß der Analytik als deſſen unmittelbare Folge enthalten, und es bedürfte der weitläufigen und ſchwierigen Unterſuchungen nicht, die uns bevorſtehen, wenn nichts Anderes bewieſen ſein ſollte, als nur die Unmöglichkeit jener Erkenntniß. Es leuchtet ſchon jetzt vollkommen ein, daß die menſchliche Vernunft nach der Natur ihrer Erkenntnißvermögen niemals ein Recht haben wird auf Erkenntnißobjecte jenſeits ihrer Sinnlichkeit. Aber gerade dieſe Einſicht, die weder neu noch ſchwer iſt, nöthigt die Kritik, ſich eine Frage vorzulegen, die ſie am wenigſten ungelöst laſſen darf. Als ſie die Thatſache der Erkenntniß feſtzuſtellen hatte, fand ſich unter den exiſtirenden Wiſſenſchaften auch eine Metaphyſik des Ueberſinnlichen, die Zeugniß ablegte für die ſynthetiſchen Urtheile a priori. Alſo dieſe Wiſſenſchaft exiſtirt, obſchon ihre Unmöglichkeit bereits einleuchtet. Von Rechts wegen wird ſie nicht exiſtiren dürfen, aber das Factum ihrer Exiſtenz, abgeſehen von der Rechtmäßig-

keit desſelben, iſt nicht zu beſtreiten, am wenigſten von der Kritik, welche ſelbſt dieſes Factum conſtatirt hat. Alſo muß auch dieſes Factum erſt erklärt werden, bevor ſeine Unrechtmäßigkeit bewieſen wird. Wir müſſen die factiſche Möglichkeit von der juriſtiſchen unterſcheiden; die Fälle, in denen beide ſich ausſchließen, ſind in der Welt häufig genug. Mathematik und Erfahrung hatten beide für ſich, die Metaphyſik des Ueberſinnlichen nur die erſte. Nun wird in dieſem Fall die Möglichkeit im factiſchen Sinn erſt erklärt werden müſſen, bevor die Unmöglichkeit im juriſtiſchen bewieſen wird. Es gehört wenig dazu, die Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu verneinen; dazu brauchte die Welt keinen Kant, ſie hatte ſchon vor ihm Leute genug gefunden, die in dieſer Verneinung das Aeußerſte gethan hatten. Die Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen war auf eine Weiſe verneint worden, daß nun kein Menſch auch nur den Irrweg aufſpüren konnte, auf dem ſie jemals zu Stande gekommen war. Und in der That iſt es die bei weitem größere Schwierigkeit, dieſen Irrweg zu entdecken. Das iſt die Aufgabe, bei welcher jetzt die Kritik ſteht. *Wie iſt die Erkenntniß nicht ſinnlicher Dinge möglich als bloße Thatſache, da ſie doch als rechtmäßige Thatſache nicht möglich iſt?* Die rechtmäßige Thatſache ſetzt voraus, daß man ſie ausführen *durfte*; die bloße Thatſache ſetzt voraus, daß man ſie ausführen *konnte*. Wo findet ſich nun in der menſchlichen Vernunft dieſes Können in Betreff jener Metaphyſik, welche ſo viele Syſteme der Philoſophie ausgeführt haben? Wenn ſchon kein rechtmäßiges oder wirkliches Erkenntnißvermögen dazu ſich vorfindet, ſo muß es der Mißbrauch eines unſerer Vermögen geweſen ſein, der jene Wiſſenſchaft erzeugte. Alſo *welches* Vermögen der menſchlichen Vernunft hat dieſen Mißbrauch erfahren? Worin hat der Mißbrauch ſelbſt beſtanden? Da er unmöglich in der Abſicht der menſchlichen Vernunft gelegen haben kann, ſo muß hier eine Täuſchung im Spiel geweſen

ſein, die nicht blos der Zufall verſchuldet. Auf eine Täuſchung iſt die Wiſſenſchaft nicht ausgegangen, auch nicht in ihrer Verirrung; wenn ſie von Grund aus irrt, ſo muß ſie auf einer Täuſchung beruht haben, aber auf welcher? Hier iſt eine ganze Reihe von Fragen, die beantwortet ſein wollen, bevor die transſcendentale Dialektik ihr eigentliches Geſchäft ausführt.

II. Die Vorſtellung nicht ſinnlicher Dinge. Noumena und Phänomena.

Was alſo die Metaphyſik als eine Erkenntniß nicht ſinnlicher Dinge betrifft, ſo wird es in eben dem Grade ſchwer, ihre Möglichkeit zu erklären, als die Unmöglichkeit derſelben leicht und augenſcheinlich einleuchtet. In dieſer kritiſchen Stellung befindet ſich Kant nach Allem, was die Unterſuchungen ſeiner Analytik ausgemacht haben. Es iſt nämlich ausgemacht, daß der menſchlichen Vernunft zu einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen jedes Object und jedes Vermögen fehlt. Und nun entſteht die Frage: wie konnte ſich die menſchliche Vernunft jemals zu einer ſolchen Wiſſenſchaft auch nur verirren, wie war auch nur der Schatten und das Trugbild von Dingen möglich, die ſchlechterdings gar nicht in dem Geſichtskreiſe unſerer Vernunft liegen?

Offenbar muß in der Natur unſerer Vernunft die Möglichkeit vorhanden ſein, nicht ſinnliche Dinge auf irgend eine Weiſe vorzuſtellen, ſonſt wäre ſelbſt der Schein einer darauf gerichteten Wiſſenſchaft unmöglich. Wo eine Erkenntniß ſtattfindet, gleichviel von welchen Gegenſtänden und gleichviel mit welchem Rechte, da muß eine Vorſtellung von ihren möglichen Objecten vorangehen. Nun iſt eine Vorſtellung nicht ſinnlicher Dinge durch unſere Anſchauung nicht möglich, denn unſere Anſchauung iſt nach Form und Inhalt ſinnlicher Natur. Ihr Inhalt iſt Empfindung, ihre Form iſt Raum und Zeit. Nicht ſinnliche Dinge können daher

von der menſchlichen Vernunft nie angeſchaut, ſondern nur gedacht werden. Ihre Vorſtellung, gleichviel ob ſie bejaht oder verneint werden muß, iſt nur möglich durch den reinen Verſtand. Wäre die menſchliche Vernunft durchaus ſinnlich, ſo könnte ihr die Vorſtellung eines nicht ſinnlichen Gegenſtandes nie kommen, und eine Wiſſenſchaft ſolcher Dinge wäre nicht blos aus Gründen des Rechts, ſondern aus natürlichen Gründen unmöglich. Nun aber haben wir in dem reinen Verſtande ein Erkenntnißvermögen ganz unabhängig von der Sinnlichkeit, ein Vermögen reiner Begriffe, von denen die Kritik ſelbſt erklärt hat, daß ſie keineswegs aus der Anſchauung entſpringen. Jeder Begriff fordert einen Gegenſtand, dem er entſpricht oder den er vorſtellt. Keiner der reinen Begriffe ſtellt ein ſinnliches Ding vor. Wenn er doch etwas Beſtimmtes vorſtellen oder ein Object haben ſoll, ſo kann dieſes nur ein nicht ſinnliches Ding ſein. Und damit iſt die Vorſtellung gefunden, die als die erſte Bedingung zu einer Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen geſucht wird. Auch das Vermögen iſt klar, welches allein im Stande iſt, eine ſolche Vorſtellung zu bilden. Nicht ſinnliche Dinge ſind von Seiten der menſchlichen Vernunft nicht anſchaulich, ſondern nur denkbar oder intelligibel, ſie ſind nicht Sinnen-, ſondern bloße Verſtandesobjecte oder Verſtandesweſen. Wir wollen alſo unſere Vorſtellungen unterſcheiden in ſolche, die Erſcheinungen — Gegenſtände der Anſchauung — ſind, und in ſolche, die blos Verſtandesweſen oder intelligible Dinge ausmachen. Die einen mögen nach dem Vorgange der Alten Phänomena, die andern Noumena heißen. Wenn wir ein Ding vorſtellen, nicht wie es vermöge unſerer Sinne erſcheint, nicht alſo wie es ſich in uns abbildet, ſondern wie es an ſich iſt, ſo kann eine ſolche Vorſtellung, wenn ſie überhaupt möglich iſt, nur durch den reinen Verſtand vollzogen werden. Die Dinge, wie ſie an ſich ſind, können nicht ſinnlich vorgeſtellt, ſondern nur gedacht werden. Die Dinge

an ſich ſind bloße Verſtandesobjecte oder Noumena, und umgekehrt. Die Unterſcheidung unſerer Vorſtellungen in Phänomena und Noumena iſt daher gleichbedeutend mit der in Erſcheinungen und Dinge an ſich.

Soll alſo überhaupt eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen möglich ſein, ſo muß es Vorſtellungen geben, welche Noumena oder Dinge an ſich ſind. Dieſe Vorſtellungen kann es nur geben durch den reinen Verſtand, deſſen Unterſuchung und Auseinanderſetzung das Geſchäft der Analytik war. Es wird alſo das letzte Geſchäft der Analytik ſein, den Begriff eines Dinges an ſich zu beſtimmen. Sie wird nichts Anderes beſtimmen, als was dieſer Begriff bedeutet und wie er entſteht. Der Dialektik bleibt überlaſſen, weiter nachzuweiſen, wie aus jenem Verſtandesbegriff eine unberechtigte Wiſſenſchaft, die ſogenannte Ontologie entſteht, und dieſe Wiſſenſchaft zu widerlegen, indem ſie deren Grundirrthümer enthüllt.

III. Unterſcheidung zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung.*

Was iſt ein Noumenon, was bedeutet das Ding an ſich, wie unterſcheidet es ſich von der Erſcheinung? Es ſei bemerkt, daß Kant dieſe Frage in der erſten Ausgabe ſeiner Kritik weit gründlicher gefaßt und gelöst hat, als in den folgenden. Die Unterſcheidung der Dinge in Phänomena und Noumena iſt nicht vom Datum der kritiſchen Philoſophie; die Alten und Neuern haben ſie gebraucht; es kommt ſehr viel darauf an, zu wiſſen, in welchem Sinn Kant beide unterſcheidet.

* Vgl. Ebendaſelbſt. Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt in Phänomena und Noumena. Seite 236—283.

1. Das Ding an ſich als Vorſtellung (Leibnitz).

Es könnte nämlich ſcheinen, als ob in beiden Fällen *dasſelbe* Object vorgeſtellt werde. Als Phänomenon werde der Gegenſtand vorgeſtellt durch unſere Sinne, als Noumenon durch unſern Verſtand. Die Sinnlichkeit ſtelle ihn vor, wie er (uns) erſcheint; der Verſtand dagegen, wie er *an ſich iſt*. In dieſem Sinne haben die dogmatiſchen Metaphyſiker der neueren Zeit die Unterſcheidung gemacht zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich. Das Object der ſinnlichen und blos gedachten Vorſtellung iſt eines und dasſelbe, nur die beiden Vorſtellungen davon ſind dem Grade nach verſchieden: in der Sinnlichkeit wird er undeutlich, im Verſtande deutlich vorgeſtellt; die unklare und verworrene Vorſtellung ſei das Phänomenon, die deutliche und klare das Noumenon. Daher das Dogma: der Verſtand erkennt die Dinge wie ſie an ſich ſind. In dieſem Sinne z. B. unterſchied *Leibni*[illegible] die Erſcheinungen von den Dingen an ſich. Die Welt, ſinnli[illegible] vorgeſtellt, erſcheint in den materiellen Dingen; die Welt, denke[illegible] begriffen, erſcheint in dem Zuſammenhang ihrer Geſetze; bei[illegible] Welten ſind der Inbegriff *derſelben* Objecte. Das war ni[illegible] die Meinung der Alten, wenn ſie die Sinnenwelt von der V[illegible] ſtandeswelt unterſchieden; die Erſcheinung galt ihnen nicht [illegible] das undeutlich vorgeſtellte Ding an ſich, als eine Vorſtellu[illegible] die das Denken nur aufzuklären braucht, um die Wahrheit [illegible] zuſtellen, ſondern ſie galt ihnen als Einbildung, als Wahn, den das echte Denken vernichtet. Erſcheinungen und Dinge an ſich waren hier nicht dem Grade, ſondern der Gattung nach verſchieden.*

2. Das Ding an ſich als keine Vorſtellung und kein Verſtandesobject (Kant).

Die Art, wie Leibnitz unterſchieden hatte, konnte unmöglich

* Prolegomena. Th. II. § 32. S. 234 flgd.

von Kant bejaht werden. So wenig die Sinnlichkeit zufolge der kritiſchen Philoſophie nur dem Grade nach vom Verſtande verſchieden iſt, ſo wenig iſt die Erſcheinung graduell verſchieden von dem Dinge an ſich. Wären beide nur dem Grade nach verſchieden, wie undeutliche und deutliche Vorſtellung, ſo würde in beiden dasſelbe Ding vorgeſtellt, ſo wäre das Ding an ſich nichts Anderes als die Erſcheinung nach Abzug der ſinnlichen Vorſtellung. Aber die Erſcheinung nach Abzug der ſinnlichen Vorſtellung iſt zufolge der kritiſchen Philoſophie Nichts, gar Nichts. Die Erſcheinung iſt blos ſinnliche Vorſtellung. Wenn ich meine Begriffe davon abziehe, ſo hört ſie auf, Object zu ſein, und wird empiriſche Anſchauung. Wenn ich meine Anſchauung davon abziehe, ſo hört ſie auf, Erſcheinung zu ſein, und wird blos Eindruck. Wenn ich den Eindruck davon abziehe, ſo iſt der letzte Reſt verſchwunden, und was übrig bleibt, iſt das leere Nichts, aber kein Ding an ſich. Wenn man die Erſcheinung für Etwas hält außer unſerer Vorſtellung, dann freilich darf man meinen, daß auch nach Abzug der Vorſtellung Etwas in ihr zurückbleibt, und daß dieſes Etwas das Ding an ſich ſei. Die kantiſche Philoſophie iſt meiſtens ſo verſtanden worden. Sie konnte nicht unrichtiger verſtanden werden, aber allerdings trägt Kant die Schuld, dieſer falſchen Auffaſſung Vorſchub geleiſtet zu haben. Er hat ſelbſt in den ſpäteren Ausgaben ſeiner Kritik, gleichſam dem Realismus zu Liebe, die Erſcheinung und damit das Ding an ſich in dieſes ſchiefe Licht gerückt, als ob das Ding an ſich in der Erſcheinung enthalten wäre als deren verborgenes X. Dadurch wird das Verſtändniß der Sache ſcheinbar ſehr leicht und bequem gemacht, auch haben die meiſten ſich wohl dabei befunden; im Grunde aber wird dadurch das Verſtändniß unglaublich verwirrt und geradezu aufgehoben, und die kritiſche Philoſophie ſelbſt aus ihren Elementen gerückt. Wenn Raum und Zeit unſere Vorſtellungen ſind, ſo iſt jede Erſcheinung, weil

ſie in Raum und Zeit iſt, ebendeshalb nichts als unſere Vorſtellung, ſo iſt das Ding an ſich, weil es nicht anſchaulich, alſo nicht in Raum und Zeit iſt, ebendeshalb von der Erſcheinung nicht dem Grade, ſondern der Gattung nach verſchieden, alſo die Vorſtellung eines ganz anderen Objects, als welches die Erſcheinung enthält. Dieſe beiden Sätze: die Erſcheinung iſt bloß Vorſtellung, das Ding an ſich geht auf ein ganz anderes Object als die Erſcheinung, — hängen genau zuſammen, und einer trägt den andern. Und die Kritik der reinen Vernunft in ihrer urſprünglichen Geſtalt iſt vollkommen im Geiſt und auch im Buchſtaben dieſer beiden Sätze gehalten.

In einem gewiſſen Sinne haben auch bei Kant Sinnlichkeit und Verſtand dasſelbe Object. Aber ihr gemeinſchaftliches Object iſt nur die Erſcheinung, in deren Vorſtellung Sinnlichkeit und Verſtand ganz verſchiedene Functionen haben. Die Empfindung giebt zur Erſcheinung das Material, die Anſchauung macht aus dieſem Material eine Erſcheinung, der Verſtand macht aus der Erſcheinung ein Object. Was die Sinne zufällig vorſtellen, das wird durch den Verſtand nach einer Regel vorgeſtellt, und eben dadurch zu einer objectiven Erſcheinung gemacht, d. h. zu einer Erſcheinung, die nicht anders als ſo vorgeſtellt werden kann. Wenn vorgeſtellt werden müſſen ſo viel heißen darf als ſein, ſo können wir mit Kant ſagen, daß der Verſtand die Gegenſtände vorſtellt, wie ſie ſind; während ſie die Sinnlichkeit vorſtellt, wie ſie erſcheinen, aber der Gegenſtand im erſten Sinn iſt darum nicht weniger Erſcheinung, er iſt die nothwendige Vorſtellung, während die Wahrnehmung die zufällige iſt.*

* Kritik d. r. Vernunft. Ebendaſelbſt. S. 252.

IV. Der transſcendentale Gegenſtand. Die reinen Begriffe und deren transſcendentale Bedeutung.

Alſo das Ding an ſich iſt bei Kant der Gattung nach verſchieden von den Erſcheinungen, es bezeichnet einen andern Gegenſtand, der nie Erſcheinung ſein kann, den alſo auch der Verſtand nur andeuten, aber nicht weiter beſtimmen oder bilden kann, da er nur empiriſche Objecte bildet. Im Unterſchiede von den Erſcheinungen als empiriſchen Gegenſtänden heiße das Ding an ſich „der transſcendentale Gegenſtand.“ Die Begriffe des Verſtandes waren nur anwendbar auf Erſcheinungen als Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung, ſie haben nur einen empiriſchen Gebrauch. Wären ſie anwendbar auf Dinge an ſich, ſo würden ſie einen transſcendentalen Gebrauch haben, aber ſie erlauben dieſen Gebrauch nicht, wohl aber, wie Kant ſagt, „eine transſcendentale Bedeutung.“* Worin beſteht dieſe Bedeutung? Oder mit andern Worten: wie entſteht die Vorſtellung von einem Dinge an ſich?

Jeder Begriff bedeutet einen Gegenſtand, auf den er ſich bezieht. Die empiriſchen Begriffe haben ihre Gegenſtände in der Anſchauung, von der ſie abſtrahirt ſind; die reinen Begriffe ſind aus keiner Anſchauung abſtrahirt, ſie ſind in ihrer Anwendung, aber durchaus nicht in ihrem Urſprunge, empiriſch. Wenn dieſe reinen Begriffe, unabhängig von aller Erfahrung, wie ſie ſind, auch einen Gegenſtand vorſtellen, der unabhängig von aller Erfahrung iſt: einen Gegenſtand, der, wie ſie ſelbſt, durchaus nicht empiriſch iſt; ſo iſt dieſer Gegenſtand eben ein Ding an ſich, ein bloßes Noumenon, deſſen Größe unabhängig von unſerer Anſchauung, deſſen Qualität unabhängig von unſerer Empfindung, deſſen Subſtanz und Cauſalität ohne jede Zeitbeſtimmung, deſſen

* Ebendaſelbſt. S. 244.

Nothwendigkeit unabhängig von dem Modus unſerer Erkenntniß beſteht. Wenn alſo unſere reinen Begriffe unmittelbar ein Object vorſtellen, ohne Dazwiſchenkunft der Schemata, ſo iſt dieſer Gegenſtand, wie die Begriffe ſelbſt, unabhängig von aller Erfahrung, unabhängig von Raum und Zeit, das Ding an ſich.

Nun aber können unſere reinen Begriffe überhaupt keinen Gegenſtand vorſtellen, ſondern nur Vorſtellungen verknüpfen. Was ſie verknüpfen ſollen, muß ihnen gegeben ſein, das iſt ihnen nicht durch ſie ſelbſt, ſondern lediglich durch die Anſchauung gegeben, alſo können ſie nur ſinnliche Vorſtellungen oder Erſcheinungen verknüpfen, alſo können ſie auch das Ding an ſich nicht vorſtellen, ſie können es nur bedeuten. Sie haben einen empiriſchen Gebrauch und zugleich eine transſcendentale Bedeutung.

V. Bedeutung des Dinges an ſich für den Verſtand.

Und was bedeutet das Ding an ſich zunächſt für den Verſtand? Denn dieſe Bedeutung allein kümmert die Analytik. Die unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes iſt niemals Begriff, ſondern immer Anſchauung. Sollte das Ding an ſich vorgeſtellt werden, ſo könnte dies nur durch den Verſtand geſchehen, ſo müßte der Verſtand das Vermögen einer unmittelbaren Vorſtellungskraft, d. h. der Anſchauung haben: es müßte alſo, um das Ding an ſich vorſtellen zu können, einen anſchauenden oder intuitiven Verſtand, eine intellectuelle Anſchauung geben. Ob ein ſolcher Verſtand überhaupt möglich iſt, können wir nicht ſagen, auch nicht verneinen, denn der bloße Begriff deſſelben führt keinen Widerſpruch mit ſich. Wir können nur ſoviel ſagen, daß dieſer intuitive Verſtand der menſchliche nicht iſt, denn der menſchliche Verſtand iſt nur discurſiv, nicht intuitiv. Wir können nur ſo viel erklären, daß die menſchliche Vernunft die Bedingungen ausſchließt, unter denen allein das Ding an ſich Vorſtellung ſein könnte.

1. Die positive Bedeutung.

Eines wissen wir bestimmt: das Ding an sich kann nie Gegenstand einer sinnlichen Anschauung sein. Das ist seine negative Bedeutung. Es kann nur Gegenstand einer nicht sinnlichen (intellectuellen) Anschauung sein: das ist seine positive Bedeutung. Nun bleibt es dahin gestellt, ob es überhaupt eine intellectuelle Anschauung giebt. Also bleibt dahin gestellt, ob das Ding an sich Vorstellung sein kann oder nicht. Es ist mithin nach seiner positiven Bedeutung für unseren Verstand problematisch. Da aber die menschliche Anschauung keine andere ist als die sinnliche, so kann das Ding an sich niemals Gegenstand unserer Vorstellung sein. Also hat es für unseren Verstand außer jener problematischen Bedeutung nur diese negative, die aber von dem größten Gewicht ist. Denn wir können jetzt urtheilen: alle mögliche Gegenstände sind entweder Erscheinungen oder Dinge an sich. Die Dinge an sich sind für uns nie Gegenstände einer möglichen Vorstellung, mithin sind alle Gegenstände unserer möglichen Vorstellung, also auch unserer möglichen Erkenntniß, nur Erscheinungen, oder alle unsere Erkenntniß ist (ihrem Objecte nach) nur Erfahrung.*

2. Die negative Bedeutung. Grenzbegriff.

Die Analytik hatte gezeigt, daß durch die reinen Begriffe und nur durch sie Erfahrung möglich ist. Wenn noch gezweifelt wurde, ob nicht vermöge der reinen Begriffe eine Erkenntniß jenseits der Erfahrung möglich gemacht werden könne, so bedeutet uns jetzt das Ding an sich in seinem negativen Verstande, daß die reinen Begriffe keine andere Erkenntniß ermöglichen, als Erfahrung. Die reinen Begriffe machen die Erfahrung und erklären deren Möglichkeit. Zugleich bedeuten sie in dem Dinge

* Ebendaselbst. S. 246—249.

3. Die immanente und transſcendente Geltung der reinen B

Transſcendent und Transſcendental.

Von den Dingen an ſich kann demnach unſer Verſtand
weiter wiſſen, als daß ſie grundverſchieden ſind von allen
lichen Erſcheinungen, daß ſie auf ganz andere Gegenſtände
als alle denkbare Objecte der Verſtandeserkenntniß, daß f
Objecte für den Verſtand völlig problematiſch, und nur als
Grenzbeſtimmung gewiß ſind. Dieſe Grenze iſt klar, und z
nichts weiter von den Dingen an ſich, aus dem Geſichts
des Verſtandes betrachtet. Diesſeits der Grenze iſt das
Reich der Erfahrung oder der *Natur*, jenſeits derſelbe
von aller Erfahrung unabhängige, durchaus von ihr verſch
Welt, deren Daſein zunächſt völlig unbeſtimmt iſt, von d
vermöge der reinen Verſtandesbegriffe uns keinerlei Vorſt
entwerfen können. Nur diesſeits jener Grenze gelten die
ſtandesbegriffe im Reich der Erfahrung; die Grenze der mö
Erfahrung ſelbſt können ſie nicht überſteigen. Weil ſie i
Erfahrung gelten, darum ſagt Kant, daß der Gebrauch
Begriffe und die Geltung ihrer Grundſätze „*immanen*
Weil ſie die Grenze der Erfahrung niemals überſteigen
transſcendiren dürfen, darum ſagt Kant, daß ſie keinen „t

„transſcendent" nicht mit „transſcendental" verwechſeln. Transſcendental iſt, was der Erfahrung vorausgeht als deren nothwendige Bedingung. Transſcendent iſt, was die Grenze der Erfahrung überſteigt. Die reinen Begriffe ſind transſcendental, ſofern ſie nicht aus der Erfahrung, ſondern im reinen Verſtande entſpringen; ſie ſind ihrem Gebrauche nach immanent, ſofern ſie in aller Erfahrung gelten; ſie werden transſcendent, wenn ſie jenſeits der Erfahrungsgrenze Dinge vorſtellen oder erkennen wollen. Alle Erkenntniß der Dinge an ſich gründet ſich daher, um kantiſch zu reden, auf einen transſcendenten Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe, auf eine transſcendente Geltung ihrer Grundſätze. Die reinen Verſtandesbegriffe deuten auf einen Gegenſtand jenſeits der Erfahrung, den ſie nicht vorzuſtellen, geſchweige zu erkennen vermögen. Ihre Bedeutung iſt transſcendental, aber die verſuchte Erkenntniß iſt transſcendent: vermöge ihrer transſcendentalen Bedeutung bezeichnen ſie nur die Grenze ihrer möglichen Erkenntniß oder begrenzen ſich ſelbſt; vermöge ihres transſcendenten Gebrauchs überſteigen ſie dieſe Grenze. Hier iſt die deutliche Grenzſcheide ihrer rechtmäßigen und unrechtmäßigen Geltung. Und erſt mit der letzteren beginnt die Unterſuchung der transſcendentalen Dialektik.

VI. Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Kant's Kritik der leibnitziſchen Philoſophie.*

Das Ding an ſich oder das Noumenon iſt nicht unſere Vorſtellung, und kann unſere Vorſtellung einfach deshalb nicht ſein, weil es das Ding ſelbſt iſt im Unterſchiede von unſerer Vorſtellung. Dieſer ſehr einleuchtende Satz enthält in der kürzeſten Formel die Summe der bisherigen kritiſchen Philoſophie und beſtimmt zugleich deren Gegenſatz zu der früheren, namentlich

* Ebendaſelbſt. Anhang. S. 254—275.

Philosophie, Leibnitz und Kant, einander contradictorisch ent
Und hier findet Kant die Stelle, wo die Lehre seines berü
Vorgängers am sichersten aus ihren Angeln zu heben ist.
ihr Angelpunkt liegt darin, daß die Dinge an sich, die Nou
für Verstandesvorstellungen gelten.

Es ist eine natürliche Folge dieser Voraussetzung, d
Begriffe, durch welche der Verstand alle seine Vorstellunge
gleicht, gelten müssen für die Dinge an sich, daß mit
Worten diese Vergleichungsbegriffe das wahre Verhältni
Dinge ausdrücken. Nun lassen sich Vorstellungen unter
Gesichtspunkten vergleichen: die verglichenen Vorstellunger
entweder einerlei oder verschieden; entweder stimmen sie ü
oder sie widerstreiten einander; sie verhalten sich zu ei
entweder als Inneres und Aeußeres, oder als Bestimmbare
Bestimmung (Materie und Form.) Die Vergleichungsb
sind demnach: Einerleiheit und Verschiedenheit,
stimmung und Widerstreit, Inneres und Aeuß
Materie und Form.

Nun wird die leibnitzische Philosophie vermöge ihrer
annahme die Verstandesvergleichung für die einzig richtig
objective halten, und darnach das Verhältniß der Dinge
bestimmen. Sie wird also einem doppelten Irrthum unter
denn erstens sind uns die Vorstellungen nicht bloß im Ver

unter dem des Verſtandes; die Verſtandesvergleichung iſt alſo nicht die einzige, und dann gilt alle Vergleichung, die wir anſtellen mögen, nur für Erſcheinungen und keineswegs für Dinge an ſich.

Es wird mithin vor Allem nöthig ſein, zu überlegen, unter welchem Geſichtspunkte Vorſtellungen verglichen werden. Dieſe Ueberlegung nennt Kant Reflexion. Und wenn in dieſer Rückſicht die Sinnlichkeit anders vergleichen ſollte, als der Verſtand, ſo werden die verglichenen Vorſtellungen unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit anders erſcheinen, als unter dem des Verſtandes, ſo werden alſo jene Vergleichungsbegriffe eine doppelte Bedeutung haben, verſchieden nach dem Vermögen, welches die Vergleichung macht. Dieſe Zweideutigkeit nennt Kant „die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.“ Nun macht er der leibnitziſchen Philoſophie den Vorwurf, daß ſie über dieſe Amphibolie im Dunkeln bleiben mußte, weil ſie Sinnlichkeit und Verſtand falſch unterſchieden, darum die Erſcheinungen blos mit dem Verſtande verglichen und deren Verhältniß beſtimmt habe, als ob es nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich wären. Kant's Kritik der leibnitziſchen Metaphyſik zielt auf dieſen Punkt: in ſeiner Art, Vorſtellungen zu vergleichen, mußte Leibnitz gefliſſentlich abſehen von allen ſinnlichen Bedingungen, darum konnte ſeine Vergleichung nicht von Erſcheinungen, ſondern blos von Begriffen und, auf Gegenſtände bezogen, blos von Dingen an ſich gelten; da nun Dinge an ſich nie vergleichbare Gegenſtände ſind, ſo fällt damit das ganze Lehrgebäude der Monadologie in ſich zuſammen. Der Beweis gegen Leibnitz iſt geführt, ſobald gezeigt worden, daß Objecte unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit anders verglichen werden müſſen, als unter dem des Verſtandes. Denn dann iſt klar, daß die Verſtandesvergleichung nicht von Erſcheinungen gilt, alſo überhaupt keinen objectiven Werth hat.

1. Der Satz des Nichtzuunterscheidenden.

Der Verstand kann nicht anders urtheilen, als daß Begriffe, die vollkommen dieselben Merkmale haben, nur einen Begriff ausmachen. Wie will der Verstand solche Begriffe unterscheiden? Er könnte sie nur durch ein Merkmal unterscheiden. Sind die Merkmale völlig dieselben, so muß er erklären, daß die Begriffe nicht zu unterscheiden sind. Das ist der berühmte leibnitzische Satz von dem Nichtzuunterscheidenden. Wenn nun alle Dinge doch unterschieden werden müssen, so müssen sie in ihren Merkmalen verschieden sein, und es darf dann auch den Merkmalen nach nicht zwei vollkommen gleiche Dinge geben. Das ist der Satz der Verschiedenheit, auf dem die Monadologie beruht.

Anders erscheint die Vergleichung unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit. Zwei Begriffe können ihren Merkmalen nach vollkommen einerlei sein, in Raum und Zeit sind sie immer unterschieden. Worin unterscheiden sich den Merkmalen nach zwei Cubikfuß Raum? Sie sind den Merkmalen nach ganz gleich, aber darum nicht ein Cubikfuß, sondern zwei, weil sie verschiedene Räume einnehmen. Wenn also Begriffe einerlei sind, so sind sie als Dinge an sich nicht zu unterscheiden; als Erscheinungen sind sie stets unterschieden. Der leibnitzische Satz gilt also nur von Dingen an sich, d. h. er gilt nicht.

2. Der Widerstreit der Realitäten.

Der Verstand kann nicht anders urtheilen, als daß das Setzen eines Begriffs dessen Bejahung oder Realität, das Gegentheil davon seine Verneinung oder Negation ist. Er muß urtheilen, daß Realität und Negation sich immer verhalten, wie A und NichtA, daß dieses Verhältniß der einzig mögliche Widerstreit sei. Unter A verstehen wir jede mögliche Realität, unter NichtA jede mögliche Negation. Ist der einzig mögliche Widerstreit zwischen A und NichtA, so giebt es keinen Widerstreit

Zwiſchen Realitäten, ſo iſt die Negation niemals eine Realität, ſondern nur deren Aufhebung, Abweſenheit, Schranke, ſo wird das Negative überhaupt nur als Schranke oder Mangel der Realität, nicht ſelbſt als Realität begriffen werden können. Daraus folgt Leibnitzen's Begriff vom Uebel, vom Böſen u. ſ. f. Es folgt weiter, daß er auf Seite der Realität, weil hier kein Widerſtreit möglich iſt, einen Inbegriff aller Realitäten, der möglichen und wirklichen, denkbar macht und daraus den Begriff Gottes als „des allerrealſten Weſens" bildet.

Anders ſtellt ſich die Sache unter dem Geſichtspunkt der Sinnlichkeit. Hier iſt ein Widerſtreit der Realitäten ſehr wohl möglich. Einen ſolchen Widerſtreit zeigen die negativen Größen, die entgegengeſetzten Richtungen und Kräfte u. ſ. f. Alſo der Satz, daß Realitäten ſich nicht widerſtreiten, daß die Negation keine Realität ſei, gilt nicht von Erſcheinungen, alſo nur von Dingen an ſich, d. h. er gilt nicht.

3. Grund der Monadologie.

Der Begriff des Inneren, blos durch den Verſtand aufgefaßt, muß unterſchieden werden von allem Aeußeren. Das Innere kann nicht die Aeußerung eines fremden Weſens ſein, denn ſonſt wäre es ſelbſt ein Aeußeres. Es muß alſo ein ſelbſtſtändiges, von allen Einflüſſen von Außen unabhängiges Weſen, d. h. Subſtanz ſein. Dieſe Subſtanz darf nicht einen äußeren Gegenſtand ausmachen, alſo darf ſie nicht im Raum exiſtiren, alſo ſchließt ſie alle Beſtimmungen des Orts, der Größe, Berührung, Bewegung u. ſ. f. von ſich aus. Es bleibt mithin zu ihrer näheren Beſtimmung nur die Vorſtellung und deren Zuſtände übrig. Der Verſtand kann das Innere nur begreifen als eine vorſtellende Subſtanz, d. h. als Monade, er kann die Monaden nicht äußerlich auf einander einwirken laſſen, weil dadurch der Begriff der inneren Realität aufgehoben würde, er

kann mithin das Verhältniß oder den Zuſammenhang der Monaden nur in der Form einer vorherbeſtimmten Harmonie denken.

Dagegen unter dem Geſichtspunkt der Sinnlichkeit ſind alle von uns unterſchiedenen Weſen im Raum, und alle Erſcheinungen in Raum und Zeit nur aus ihren Aeußerungen erkennbar. Die ganze leibnitziſche Monadologie gilt daher nicht von Erſcheinungen, ſondern blos von Dingen an ſich, d. h. ſie gilt nicht.

4. Grund des leibnitziſchen Lehrbegriffs von Raum und Zeit.

Die Vergleichung von Materie und Form, im Verſtande gedacht, iſt das Verhältniß des Beſtimmbaren und der Beſtimmung. Der Begriff der Materie kann hier kein anderer ſein als der des beſtimmbaren Stoffs, der erſt geformt und geordnet werden ſoll; der Begriff der Form kann kein anderer ſein als die Beſtimmung, welche die Materie empfängt, als die Unterſchiede und Verhältniſſe, die ſich in dem gegebenen Stoff verwirklichen und ausführen. Alſo ſetzt hier die Form die Materie voraus, wie die Beſtimmung das Beſtimmbare, wie die Wirklichkeit die Möglichkeit. Darum iſt das Erſte bei Leibnitz die möglichen Welten, aus denen die wirkliche (durch Wahl) beſtimmt wird; und in der wirklichen Welt iſt das erſte Datum, gleichſam der Grundſtoff, aus welchem die Welt beſteht, die Monaden, das zweite iſt die Form ihrer Gemeinſchaft und Ordnung. Die Wechſelwirkung dieſer Subſtanzen macht ihre Gemeinſchaft, deren äußere Form der Raum iſt; die Wirkſamkeit jeder Subſtanz macht die inneren Veränderungen, die Aufeinanderfolge ihrer verſchiedenen Vorſtellungszuſtände, deren äußere Form die Zeit iſt. Daher Leibnitzens Lehrbegriff von Raum und Zeit als Formen oder äußeren Verhältniſſen, welche das Daſein der Dinge vorausſetzen.

Unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit angeſehen, ſind Raum und Zeit nicht Verhältniſſe der Dinge, ſondern die Formen

der Erſcheinung, d. h. die Formen der Anſchauung, ohne welche Nichts erſcheinen kann. Hier alſo geht die Form der Materie voraus. Die blos gedachte Materie iſt formlos. Die angeſchaute und ſinnlich empfundene iſt immer in Raum und Zeit, hat alſo immer die Form der Anſchauung. Mit andern Worten: die Materie als Erſcheinung ſetzt Raum und Zeit voraus; die Materie als Ding an ſich bildet die Vorausſetzung von Raum und Zeit. Der leibnitziſche Lehrbegriff von Raum und Zeit gilt daher nicht von Erſcheinungen, ſondern von Dingen an ſich als Verſtandesobjecten, d. h. er gilt nicht.

VII. Leibnitz und Locke.

So wird die ganze leibnitziſche Philoſophie in allen Punkten auf den Grundfehler zurückgeführt und daraus hergeleitet, daß ſie die Sinnlichkeit für einen verworrenen Verſtand und deren Objecte für die Dinge ſelbſt anſieht, die der denkende Verſtand erkennt, wie ſie an ſich ſind: daß mit einem Worte Leibnitz die Erſcheinungen als Dinge an ſich beurtheilt und ihre Vergleichung blos durch den Verſtand anſtellt, während ſie auch unter dem Geſichtspunkte der Sinnlichkeit verglichen ſein wollen.

Man kann den Unterſchied zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung nicht begreifen, wenn man den Unterſchied zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand nicht richtig begriffen hat. Wird der Unterſchied dieſer beiden Erkenntnißvermögen graduell gefaßt, ſo bildet eines von beiden das Grundvermögen, und das andere iſt davon eine Potenz; ſo muß entweder die Sinnlichkeit auf den Verſtand, oder dieſer auf die Sinnlichkeit zurückgeführt werden. Das Erſtere wollten die Intellectualiſten, das Andere die Senſualiſten. Aber in beiden Fällen gelten die Objecte der ſinnlichen Vorſtellung als die Dinge ſelbſt, die, wie ſie an ſich ſind, erkannt werden, bei den Einen durch den bloßen Verſtand, bei den Andern durch die ſinnliche Wahrnehmung.

Der Unterſchied zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich wird in keinem von beiden Fällen erkannt.

Leibnitz verwandelte alle Erſcheinungen in reine Verſtandesobjecte, während ſein Gegenfüßler Locke die Verſtandesbegriffe alle auf ſinnliche Wahrnehmungen als deren Elemente zurückführen wollte. Oder, wie Kant ſich ausdrückte, indem er den Grundfehler der beiden entgegengeſetzten Richtungen kurz und ſchlagend beſtimmte: „Leibnitz intellectuirte die Erſcheinungen, ſo wie Locke die Verſtandesbegriffe insgeſammt ſenſificirt hatte.“

Sechstes Capitel.

Transscendentale Dialektik.

Die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen.

Der transscendentale Schein und die dialektischen Vernunftschlüsse.

Aufgabe der Dialektik. Erklärung und Widerlegung der Ontologie.

Der letzte Begriff der Analytik war der Grenzbegriff sowohl
s reinen Verstandes als der Erfahrung: das Ding an sich,
ssen positive Bedeutung unter dem Gesichtspunkt der Verstandes-
kenntniß völlig problematisch blieb, dessen negative Bedeutung
nter demselben Gesichtspunkte keine andre war, als den Horizont
r Verstandeserkenntniß zu begrenzen. So weit ist mit dem
)inge an sich nicht der mindeste Irrthum verbunden. Der
rrthum entsteht erst, wenn es zum Gegenstande der Erkenntniß
emacht und damit jene Grenze überschritten wird, die sich der
erstand selbst gesetzt hat.

Den Fall angenommen, den wir bereits verneint haben,
ß Dinge an sich jemals Gegenstände einer möglichen Erkenntniß
n könnten, so würde eine solche Erkenntniß unabhängig von
er Erfahrung durch die bloße Vernunft stattfinden müssen, sie
ürde also metaphysisch sein. In dieser Rücksicht darf die Er-
nntniß der Dinge an sich eine Metaphysik des Ueber-

ſinnlichen genannt werden. Die Exiſtenz aller nicht ſinnlichen Objecte, da ſie in der Erfahrung niemals gegeben iſt, läßt ſich nur einſehen durch den bloßen Verſtand, oder das Daſein ſolcher Objecte muß in ihrem Begriffe gegeben ſein und aus dieſem erſchloſſen werden können. In dieſer Rückſicht iſt alle Metaphyſik des Ueberſinnlichen Ontologie. Vorausgeſetzt, daß Dinge an ſich überhaupt Gegenſtände ſein könnten, ſo dürfte man alle Gegenſtände eintheilen in Erſcheinungen und Dinge an ſich. Wenn es von allen Gegenſtänden metaphyſiſche Erkenntniß giebt, ſo giebt es Metaphyſik überhaupt. Daß von den Erſcheinungen metaphyſiſche Erkenntniß möglich iſt, hat die Kritik bewieſen. Wäre auch eine Metaphyſik des Ueberſinnlichen oder Ontologie möglich, ſo gäbe es Metaphyſik überhaupt. Darum hat Kant die letzte Frage ſeiner Kritik in den Prolegomena ſo gefaßt: „wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?“ Die Frage iſt gleichbedeutend mit der andern: wie iſt Metaphyſik des Ueberſinnlichen oder Ontologie möglich? (Wir wiſſen ſehr gut, daß man die Gegenſtände [Vorſtellungen] nicht eintheilen darf in Erſcheinungen und Dinge an ſich, denn die letztern ſind nicht Gegenſtände. Man darf die Menſchen nicht eintheilen in Menſchen und keine Menſchen.)

Es wird alſo jetzt die Aufgabe der Kritik ſein, in einem gewiſſen Sinn die Möglichkeit einer Ontologie zu erklären, und in einem gewiſſen andern Sinn deren Unmöglichkeit zu beweiſen. Die Gegenſtände der Ontologie ſind die Dinge an ſich. Von Rechtswegen können die Dinge an ſich nie Objecte oder Vorſtellungen bilden. Darum wird von Rechtswegen auch keine Erkenntniß derſelben erlaubt ſein, und wenn dennoch thatſächlich eine ſolche beſteht, ſo wird ſie nicht das Weſen, ſondern blos den trügeriſchen Schein einer wirklichen Einſicht haben. Wenn aber die Dinge an ſich, die in Wahrheit nicht Objecte ſind, nicht einmal den Schein, Objecte zu ſein, annehmen könnten,

wäre die Metaphyſik des Ueberſinnlichen ſelbſt als Schein-
ſenſchaft unmöglich, ſie wäre dann in jedem Sinne unmöglich,
) auch die nackte Thatſache, die in ſo vielen Syſtemen beſteht,
re nicht zu begreifen. Hier alſo liegt der Punkt, aus welchem
letzte Aufgabe der Kritik ſich auflöst. Es muß gezeigt
den können, daß die Dinge an ſich Scheinobjecte ſind,
einem gewiſſen Verſtande Scheinobjecte ſein müſſen: dann iſt
nbar die Erkenntniß derſelben als Scheinwiſſenſchaft möglich,
wahre Einſicht unmöglich. In der Erfahrung giebt es nur
nliche Objecte. Im Felde der Erfahrung und unter den
dingungen der letztern kann das Ueberſinnliche auch nicht den
hein eines gegenſtändlichen Daſeins annehmen. Alſo die
fahrung kann es nicht ſein, die jenen Schein macht. Er muß
lmehr unabhängig von aller Erfahrung ſeinen Grund in der
rnunft ſelbſt haben; d. h. der Schein, auf dem alle Meta-
yſik des Ueberſinnlichen beruht, iſt nicht empiriſch, ſondern
nsſcendental. Die letzte Aufgabe der Kritik iſt mithin, dieſen
ransſcendentalen Schein" im Princip zu enthüllen, aus
nem letzten Grunde zu erklären, in allen beſtimmten Fällen
ſzudecken, wo er die Grundlage einer ſogenannten Metaphyſik
det. Die Löſung dieſer Aufgabe heißt Dialektik.*

II. Das Ding an ſich als Erfahrungsgrenze.

Es iſt alſo jener zunächſt nur angedeutete transſcendentale
chein, welcher den Dingen an ſich das Anſehen giebt, als ob
Gegenſtände, alſo Erſcheinungen oder erkennbare Dinge wären,
d dadurch die menſchliche Vernunft verführt, ſich erkennend

* Vgl. Kritik der reinen Vernunft. Der transſcendentalen Logik II. Abtheilung. Die transſcendentale Dialektik. S. 276—308. Vgl. Prolegomena, der transſcendentalen Hauptfrage III. Theil § 40—46. Bd. III. S. 249—286.

auf dieſe Scheinobjecte zu richten. Bevor wir nun dieſem Scheine ſelbſt genauer auf den Grund gehen, müſſen wir das Ding an ſich näher beſtimmen. Von dem Verſtande aus betrachtet, läßt ſich von dem Dinge an ſich nichts entdecken, als die negative Beſtimmung der Grenze. Was das Ding an ſich eigentlich iſt, was es in ſeinem poſitiven Verſtande bedeutet, iſt bis jetzt vollkommen räthſelhaft.

Doch ſcheint in der Ferne eine Ausſicht zu ſein, die uns jenen dunkeln Punkt näher bringt und dadurch deutlicher macht. Denn als die Grenze des Verſtandes und ſeines Geſichtskreiſes ſcheint das Ding an ſich gleichſam wie die ultima Thule der Sinnenwelt und der Erfahrung, als deren äußerſtes Ende, dem wir im Wege der Erfahrung uns nähern können, wenn es nicht etwa möglich ſein ſollte, dieſe Grenze völlig zu erreichen. Es ſcheint, als ob es in der Erfahrung einen Weg geben müſſe, der, genau und beharrlich verfolgt, uns der Erfahrungsgrenze zuführt. Welches alſo iſt der beſtimmte Weg nach dieſem Ziele? Wie und in welcher Richtung muß dieſer Weg beſchrieben werden?

1. Continuität der Erfahrung. Regreſſion.

Das Geſetz aller Erfahrung war die Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen: jede Erſcheinung als Object einer möglichen Erfahrung iſt bedingt durch eine andere, die ihr nothwendig vorausgeht, auf die ſie nothwendig folgt. Jede Erſcheinung iſt bedingt durch alle die andern, welche der objectiven Zeitfolge nach früher ſind als ſie; ſie iſt ſelbſt Bedingung in Rückſicht auf alle, welche in der objectiven Zeitreihe ihr folgen. Dieſe Cauſalverknüpfung ſchließt alle Erſcheinungen zu einer Kette zuſammen, die nirgends abreißt, alſo die Continuität der Erfahrung bildet. Und nun iſt klar, daß dieſer continuirliche Cauſalzuſammenhang der Erſcheinungen den einzig möglichen Weg ausmacht, das Reich der Erfahrung von einem En-de

zum andern zu durchlaufen, wenn es nämlich in der That ſolche Enden giebt. Damit iſt der Weg, den wir ſuchen, entdeckt. Es iſt der Weg, der ohne Unterbrechung von der erſten Bedingung durch die Reihe aller bedingten Erſcheinungen hinabführt zu dem letzten Gliede der Kette, und von dieſem letzten Gliede durch die Reihe aller bedingten Erſcheinungen hinaufführt bis zu dem erſten. Alſo hier allein können wir uns der Grenze der Erfahrung nähern und, wenn es angeht, dieſelbe erreichen.

Der Weg ſelbſt hat eine doppelte Richtnng: die eine abwärts führend von der Bedingung zum Bedingten, die andere aufwärts von dem Bedingten zur Bedingung. Da alle Urſachen früher ſein müſſen als ihre Wirkungen, und dieſe ſpäter als jene; ſo geht der Weg, welcher von Urſache zu Urſache emporſteigt, nach rückwärts, während der andere, der von Wirkung zu Wirkung herabſteigt, vorwärts führt. Darum können wir den letzten progreſſiv, den erſten regreſſiv nennen. In welchem von beiden kann allein die Erfahrungsgrenze geſucht werden? Finden läßt ſich nur, was gegeben iſt. Nun iſt klar, daß mit der Wirkung alle Urſachen gegeben ſind, denn ſie müſſen der Zeit nach vorangegangen ſein, aber nicht alle Wirkungen, denn ſie ſollen der Zeit nach erſt folgen. Mit der Gegenwart iſt alle Vergangenheit gegeben, aber nicht die Zukunft. Alſo kann die Erfahrungsgrenze auch nie in der Zukunft geſucht werden, deren letzten Zeitpunkt ſie bilden würde, ſondern nur in der Vergangenheit, deren Anfangspunkt (oberſtes Glied) oder deren ganze Reihe ſie ausmacht; ſie kann nicht geſucht werden im Reiche des Bedingten, ſondern nur in dem der Bedingungen. Oder mit andern Worten: der einzig mögliche Weg, der uns die Grenze der Erfahrung in Ausſicht ſtellt, iſt die Continuität der Cauſalverknüpfung in regreſſiver Richtung, der Weg von dem Bedingten zur Bedingung.

2. Der regreſſive Vernunftſchluß: (Proſyllogismus).

Wie wird von Seiten der menſchlichen Vernunft dieſer Weg beſchrieben? Jede Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen iſt ein Erfahrungsurtheil. Die Bedingung begreift das Bedingte unter ſich und verhält ſich zu dieſem, wie das Allgemeine zum Beſondern, wie im Urtheil das Prädicat zum Subject. Soll alſo von dem Bedingten aufgeſtiegen werden zu den Bedingungen, ſo heißt das ſo viel, als von dem Beſondern fortgehen zum Allgemeinen, oder das Urtheil bedingen durch ſeine Regel. Das Urtheil heiße: alle Körper ſind veränderlich. Die Bedingung zu dieſem Urtheil heiße: alle Körper ſind zuſammengeſetzt. So heißt die Regel: alles Zuſammengeſetzte iſt veränderlich. Dieſe Regel erklärt die Veränderlichkeit der Körper unter der Bedingung, daß ſie zuſammengeſetzt ſind. Alſo verhalten ſich die Urtheile zu ihren Regeln, wie der Schlußſatz zum Oberſatz, und die Bedingung, unter welcher die Regel in dem beſtimmten Falle gilt, iſt der Unterſatz. Ein Urtheil, welches es auch ſei, bedingen heißt daher, dieſes Urtheil aus einer Regel ableiten unter einer beſtimmten Vorausſetzung. Die Regel bildet den Oberſatz, die Anwendbarkeit der Regel giebt den Unterſatz, die Anwendung ſelbſt macht den Schlußſatz. Die Ableitung der Urtheile aus Regeln oder das Bedingen (Begründen) der Urtheile geſchieht demnach ſtets in der Form der Schlüſſe. Die Logik hat das Urtheilen durch Regeln oder das Verknüpfen zweier Urtheile zu einem dritten, welches nothwendig daraus hervorgeht, den Vernunftſchluß genannt im Unterſchiede vom Verſtandesſchluß, der ein Urtheil aus einem andern unmittelbar (d. h. ohne Dazwiſchenkunft eines dritten Urtheils) ſchöpft. Es iſt iſt hier nicht der Ort, über dieſe Ausdrucksweiſe mit der Logik zu rechten. Man darf einwenden, daß Schlüſſe nichts anderes ſind als Urtheile, daß alſo das Vermögen zu ſchließen kein anderes ſein kann als das Vermögen zu urtheilen, daß man nicht einſieht, wie ſich di-

Vernunft als Schlußvermögen von dem Verſtande als Urtheilsvermögen unterſcheiden ſoll. Dies bei Seite geſetzt, ſo leuchtet ein, daß jener Weg, welcher uns der Erfahrungsgrenze zuführt, von Seiten der menſchlichen Vernunft in der Form des Schluſſes beſchrieben wird. Auch die Schlußform kann einen doppelten Weg nehmen: entweder geht ſie von den allgemeinſten Sätzen durch die abſteigende Reihe der Mittelglieder zu dem bedingten Urtheile, oder ſie geht von dieſem durch die aufſteigende Reihe der Mittelglieder zu den oberſten und allgemeinſten Prämiſſen. Im erſten Fall ſteigt ſie von der Regel durch die Unterſätze abwärts zu den Schlußſätzen, in dem andern von dieſen aufwärts zu den Regeln. Der erſte Weg iſt der progreſſive oder epiſyllogiſtiſche; der andere iſt der regreſſive oder proſyllogiſtiſche. Von dieſen beiden Formen iſt es die letzte, welche den Weg nach einer möglichen Erfahrungsgrenze beſchreibt.

III. Das Ding an ſich als Unbedingtes oder Idee.

1. Regel und Princip.

Nun iſt die Regel, wodurch ein Urtheil vollkommen begründet wird, allemal ein allgemeiner Satz; ſie iſt, mit dem bedingten Urtheile verglichen, deſſen Grundſatz oder Princip. Wir können darum ſagen, daß die Vernunftſchlüſſe zu den gegebenen Urtheilen die Principien ſuchen. Indeſſen jede gefundene Regel iſt ſelbſt wieder ein bedingtes Urtheil, das zu ſeiner Erklärung eine Regel oder ein Princip vorausſetzt. Wie jedes Object einer möglichen Erfahrung eine Erſcheinung iſt, und darum bedingter Natur, ſo iſt auch jedes mögliche Erfahrungsurtheil ſelbſt ein bedingtes Urtheil, das als ſolches niemals die oberſte Regel ſein kann. Die oberſte Regel wäre ein Urtheil, das alle übrigen Urtheile bedingt, ſelbſt durch keines bedingt wird. Dieſe Regel wäre ein Princip nicht im relativen, ſondern im abſoluten Verſtande. Relativ iſt das Princip, das in einer gewiſſen Rückſicht, alſo

immer bedingterweiſe, gilt. Abſolut dagegen iſt das Princip, welches ſchlechthin in jeder Rückſicht gilt. In dieſem Sinne will Kant das Wort „abſolut“ verſtanden wiſſen. Es iſt alſo klar, daß ein abſolutes Princip ſchlechthin unbedingt iſt. Alles hängt von ihm ab, während es ſelbſt von Nichts abhängt. Und erſt in dieſem Verſtande bekommt das Princip ſeinen wahren und vollendeten Ausdruck.

Der Vernunftſchluß, der von dem Beſondern zum Allgemeinen, von den Urtheilen zu den Regeln, von dem Bedingten zur Bedingung emporſteigt, beſchreibt demnach einen Weg, deſſen letztes Ziel kein anderes ſein kann, als das Unbedingte ſelbſt. Jedes Object einer Erfahrung iſt Erſcheinung; jede Erſcheinung iſt ihrer Natur nach bedingt, denn ſie iſt nur möglich (erkennbar) als die Folge einer andern: alſo keine Erſcheinung iſt unbedingt, und das Unbedingte iſt nie Erſcheinung, alſo nie Gegenſtand einer möglichen Erfahrung. Es iſt die Grenze aller Erfahrung und fällt zuſammen mit dem Dinge an ſich.

Wir müſſen daher erklären, daß die Vernunft das Unbedingte oder das Ding an ſich auf der einen Seite vorſtellen muß als das Ziel, dem ſie zuſtrebt, auf der andern Seite niemals vorſtellen kann als ein Object möglicher Erfahrung: daß alſo der Begriff eines Unbedingten in der erſten Rückſicht nothwendig, in der zweiten unmöglich iſt. Unmöglich iſt dieſer Begriff als Object der Erfahrung, und da der Verſtand nur Erfahrungen machen kann, ſo iſt das Unbedingte kein Verſtandesbegriff und kein Verſtandesobject. Nothwendig iſt dieſer Begriff als Ziel der Vernunft. Er iſt mit andern Worten kein Verſtandesbegriff, ſondern ein Vernunftbegriff. Und hier entdeckt ſich im Sinne Kant's der eigentliche Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand. Beide ſind Vermögen von Begriffen, aber die Begriffe beider ſind der Art nach verſchieden. Die Verſtandesbegriffe gehen nur auf Erſcheinungen, die ihrer Natur nach ſtets bedingt ſind; die Vernunftbegriffe gehen nur

auf das Unbedingte, das ſeiner Natur nach niemals Erſcheinung iſt. Der Verſtand iſt durch ſeine Begriffe ein Vermögen der Regeln, die ſtets eine relative, durch die Erfahrung bedingte Geltung haben. Die Vernunft iſt in ihren Begriffen ein Vermögen der Principien, die abſolut gelten. Der Unterſchied von Princip und Regel macht den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand. Keine Verſtandesregel gilt unbedingt, denn ſie gilt nur für Erſcheinungen. In dieſem Sinne ſind auch die Grundſätze des reinen Verſtandes nicht Principien, ſondern nur Regeln. Es iſt nicht die Form des Schluſſes, welche den Unterſchied macht zwiſchen Verſtand und Vernunft. Der Schluß ſucht eine oberſte Regel, er ſucht das Princip oder das Unbedingte. Aber er würde es nicht ſuchen, wenn er blos am Leitfaden der Erfahrung fortginge; er kann es nur ſuchen, wenn ihm unabhängig von aller Erfahrung dieſes Ziel durch die Vernunft ſelbſt geſetzt wird. Die Vorſtellung des Zieles muß dem Suchen vorausgehen. Wie ſollte man ſuchen, was man nicht auf irgend eine Weiſe vorſtellt? Ohne den Begriff des Unbedingten iſt der darauf gerichtete Vernunftſchluß unmöglich.

Dieſen Begriff kann der Verſtand nicht bilden, weil ſeine Begriffe, ſo viele er hat, nur Erſcheinungen verknüpfen, und ſich ihrer Natur nach nur auf Erſcheinungen beziehen. Dieſen Begriff kann der Verſtand nur bedeuten, weil alle ſeine Begriffe, abgelöst von den ſinnlichen Bedingungen, etwas Unbedingtes ausdrücken. Dieſen Begriff zu bilden, iſt ein dem Verſtande überlegenes Vermögen durchaus erforderlich. Und dieſes Vermögen iſt die Vernunft.

2. Begriff und Idee.

Wir haben das Unbedingte einen Vernunftbegriff genannt. Der Name iſt deshalb nicht glücklich, weil es ſcheinen könnte, als ob das Unbedingte unter die Gattung der Begriffe gehöre,

als ob es, wie die Begriffe, ein Object voraussetze, aus dem es entweder abstrahirt ist, wie die empirischen Gattungsbegriffe, oder das es erkennbar macht, wie die reinen Verstandesbegriffe die Objecte der Erfahrung. Das Unbedingte gehört nicht zum Geschlecht der Begriffe. Ihm fehlt der Charakter, den alle Begriffe haben: die Beziehung auf ein gegebenes Dasein. Was der sogenannte Begriff des Unbedingten ausdrückt, das ist nicht gegeben, sondern soll erreicht oder gegeben werden; es ist nicht, sondern es soll sein; es ist kein Object, welches die Erfahrung bestimmt, sondern es ist ein Ziel oder Zweck, den die Vernunft setzt, dem unter allen möglichen Objecten der Erfahrung keines entspricht. Diesen Begriff eines Vernunftzwecks nennt Kant Idee, indem er sich auf die alten Philosophen, namentlich Plato, beruft. Die platonischen Ideen waren die ewigen Muster oder Urbilder der Dinge, die in keinem Objecte der Erfahrung erreicht oder auch nur deutlich abgebildet werden; sie waren zugleich die Vorbilder alles sittlichen Handelns. In diesem zweiten Sinne moralischer Zwecke nimmt Kant den platonischen Ausdruck. Er bezeichnet am besten den Unterschied der Ideen von aller Erfahrung: das Ding an sich, welches nicht ist, sondern sein soll. Auf diesen Unterschied kommt hier Alles an. Es würde die ganze Naturwissenschaft im Sinne Kant's verwirren und geradezu aufheben, wenn man die Naturerscheinungen nach Zwecken erklären wollte. Es würde die ganze Sittenlehre aufheben, wenn man das menschliche Handeln nicht nach Zwecken bestimmen wollte; es würde der Sittenlehre aber eben so widersprechen, wenn man die sittlichen Zwecke, z. B. die Tugend, bestimmen wollte nach den erfahrungsmäßigen und gewöhnlichen Handlungen der Menschen. Jede widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Naturgesetz. Keine widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Sittengesetz. Von keiner Naturerscheinung darf man sagen: sie

soll nicht sein. Man darf und muß es sagen von jeder menschlichen Handlung, die dem Sittengesetz widerstreitet. In diesem Sinne erklärt Kant von den Ideen mit einem Hinblick auf die platonische Staatslehre: „nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus der Erfahrung geschöpft werden, alle gute Absicht vereitelt hätten.“*

3. Transscendentale Idee.

Das Ding an sich war für den Verstand blos der Grenzbegriff der Erfahrung. Seiner positiven Bedeutung nach ist das Ding an sich das Unbedingte: das absolute Princip nicht dessen was ist, sondern dessen was sein soll, das Princip nicht des natürlichen, sondern des moralischen Geschehens; kein Begriff, der ein Object der Erfahrung bestimmt oder dadurch bestimmt wird, sondern eine Idee. Es wird in diesem Sinne der kantische Ausdruck von dem platonischen unterschieden, und in keinem Falle in der weiten Ausdehnung gefaßt werden dürfen, in welchem die neueren Philosophen das Wort Idee brauchten. Sie nannten jede Vorstellung, selbst die der rothen Farbe, eine Idee. Die Idee im Sinne Kant's ist kein Gegenstand der Anschauung, noch macht sie einen solchen Gegenstand; sie ist kein Gegenstand der Erfahrung, noch macht sie einen solchen Gegenstand. Darum ist sie weder Anschauung noch Begriff, und ihr Vermögen weder die Sinnlichkeit noch der Verstand. Sie hat mit den Formen der Sinnlichkeit und den reinen Verstandesbegriffen nur das gemein,

* Ebendaselbst. Transscendentale Dialektik. I. Buch. I. Abschnitt. S. 289—294. Vgl. besonders S. 292.

daß ſie, wie dieſe, unabhängig von aller Erfahrung, urſprünglich oder transſcendental iſt.

IV. Die Idee in Rückſicht der Erfahrung: Erweiterung und Einheit.

Das Ding an ſich iſt eine „transſcendentale Idee.“ Verglichen mit der Erfahrung, bedeutet ſie die Grenze oder das Ziel, dem die Erfahrung zuſtreben ſoll, das aber die Erfahrung als ſolche niemals erreichen kann und darf. Die Erfahrung ſoll dieſem Ziele zuſtreben, d. h. ſie ſoll ſich erweitern, und zwar unausgeſetzt. Die Erfahrung kann und darf dieſes Ziel nie erreichen, d. h. ſie darf ſich nie vollenden, es kann in ihrem Fortgange nie der Punkt kommen, wo ſie abgeſchloſſen aufhört. Wenn aber ſo die Erfahrung ſich unausgeſetzt erweitern ſoll, ohne ſich jemals vollenden zu können, ſo iſt klar, daß das Reich und die Continuität der Erfahrung grenzenlos iſt, wie Raum und Zeit. Wenn es ein unbedingtes oder letztes Princip der Erfahrung gäbe, ſo würden in dieſem Principe alle Erfahrungsurtheile ihren gemeinſchaftlichen Grundſatz haben, ſo wären hier alle Erfahrungswiſſenſchaften nur eine Wiſſenſchaft, und das Syſtem aller menſchlichen Erkenntniß wäre hier in einer Einheit zuſammengeſchloſſen.

Die Erfahrung ſoll nach dieſem unerreichbaren Ziele ſtreben, d. h. ſie ſoll bei aller Erweiterung zugleich die Einheit ihrer Erkenntniſſe im Auge behalten und fortwährend ſuchen, alle ihre Theile zu einem Ganzen der Wiſſenſchaft zu vereinigen. Die Idee des Ganzen oder der Vernunfteinheit bildet das der Erfahrungswiſſenſchaft vorgeſtellte, von dieſer zu erſtrebende, aber nie zu erreichende Ziel. Und ſo können wir ſagen: die Idee in Rückſicht auf die Erfahrung iſt nie deren Object, ſondern nur deren Ziel; dieſes Ziel fordert die ſtetige Erweiterung unſerer empiriſchen Erkenntniß und zugleich deren eben ſo ſtetige

Vereinigung zu einem wohlverknüpften Ganzen. Die Erweiterung geht auf die materiale Vollendung der Wiſſenſchaft, die Vereinigung und ſyſtematiſche Verknüpfung der Theile geht auf ihre formale Vollendung.

Unter dieſem Geſichtspunkt betrachtet, verhält ſich die Vernunft zum Verſtande, wie dieſer ſich zur Sinnlichkeit verhält. Der Verſtand verknüpft die Erſcheinungen zu einem Erfahrungsurtheile. Die Vernunft verknüpft die Urtheile zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen, vielmehr ſie fordert dieſe Verknüpfung. Der Verſtand bringt in die Erſcheinungen Verſtandeseinheit und macht dadurch die Erſcheinungen zur Erfahrung; die Vernunft bringt in die Urtheile Vernunfteinheit und macht dadurch die Erfahrung zu einem Ganzen, vielmehr ſie fordert dieſe Vollendung.

V. Die Idee als Scheinobject: der transſcendentale Schein.

Die Erfahrung kann ihre Grenze deshalb nicht erreichen, weil ſie ſelbſt grenzenlos iſt. Ihre unerreichbare Grenze iſt die Idee der Einheit, der die Erkenntniß zuſtrebt, indem ſie ſich continuirlich erweitert zugleich und ſammelt. Wenn die Erkenntniß jene Grenze für erreichbar und für erkennbar nimmt, wenn ſie die Idee der Einheit als einen Gegenſtand anſieht, den ſie faſſen und durchdringen kann, ſo hört in dieſem Augenblick die Erfahrung auf, ſich zu erweitern: ſie geht über ſich ſelbſt hinaus, ſie überſteigt ihre Grenze und wird transſcendent; ſie hört auf, Erfahrung zu ſein, und wird Metaphyſik des Ueberſinnlichen oder Ontologie. Alſo hier iſt der Punkt, wo wir deutlich ſehen, wie jene Metaphyſik entſteht. Sie entſteht, indem ſie für ein Object anſieht, was nicht Object iſt, ſondern Idee; dieſe Täuſchung wäre unmöglich, wenn nicht die Idee den Schein annehmen könnte, ein Object möglicher Erkenntniß zu ſein; dieſe Täuſchung wäre nur zufällig und könnte nicht der menſchlichen Vernunft

als ſolcher zur Laſt fallen, wenn nicht die Idee den Schein eines Objects in gewiſſem Verſtande haben müßte: ein Schein, der ſich unabſichtlich und unwillkürlich unſerer Erkenntniß aufdrängt und dem wir folgen, bis das Licht der Kritik dieſes Irrlicht überſtrahlt. Und woher kommt dieſer unvermeidliche, transſcendentale Schein, womit die Vernunft ſelbſt dem Dinge an ſich das Anſehen eines (erkennbaren) Objects leiht?

Die Sache begreift ſich leicht nach dem, was wir erklärt haben. Unſere Erfahrung iſt ihrer Natur nach nothwendig grenzenlos, wie Raum und Zeit; jedes ihrer Objecte iſt eine Erſcheinung, jede Erſcheinung ſetzt eine andere als ihre Urſache voraus und geht ſelbſt einer andern als Urſache vorher; hier giebt es kein erſtes und kein letztes Glied, ſo wenig als es einen erſten oder letzten Zeitpunkt giebt. Und doch giebt es etwas unabhängig von aller Erfahrung, das weder deren Bedingung iſt, wie Raum, Zeit, Cauſalität, noch jemals deren Object ſein kann, wie die Erſcheinungen. Dieſes Etwas iſt das Ding an ſich: die Idee. Alſo es giebt eine Grenze der Erfahrung, die doch ſelbſt grenzenlos iſt. Und jetzt entſteht der Schein, als ob die Erfahrung und mit ihr die Erſcheinungswelt nicht grenzenlos, ſondern in Raum und Zeit begrenzt wäre, als ob die Erfahrungsgrenze ſelbſt im Gebiete der Erfahrung liegen und theilnehmen könnte an den Erſcheinungen; es entſteht der Schein, als ob das Ding an ſich das oberſte Glied in der Kette der Erſcheinungen wäre und als dieſes Glied ſelbſt eine Erſcheinung, alſo ein Object ausmachte. Dieſer Schein war es, der Leibnitzen täuſchte, der die Metaphyſiker von jeher getäuſcht und verleitet hat, die Grenze der Erfahrung zu überſteigen. Sie haben dieſe Grenze überſtiegen, ohne es zu merken. Sie bildeten ſich ein, noch im ſichern Gebiete der Erkenntniß zu ſein, und ſahen den bodenloſen Abgrund nicht zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich.

Als Erkenntnißgrenze ſcheint das Ding an ſich noch Erkenntnißobject zu ſein. Der Grenzbegriff führt unwillkürlich den Schein des Grenzobjects mit ſich. Wir können uns die Grenze nicht anders vorſtellen, als in Raum und Zeit; das Ding an ſich, als Grenze vorgeſtellt, erſcheint als die Raum- und Zeitgrenze der Welt, als deren oberſte Urſache, als deren nothwendiges Weſen u. ſ. f. Dieſer Schein iſt unvermeidlich, ſo trügeriſch er iſt. Die Kritik der Vernunft kann ihn erklären, aber die menſchliche Vernunft kann ihn nicht los werden. Sie kann ſich durch Kritik belehren laſſen, dieſem Schein nicht zu folgen, das Scheinobject nicht für ein wirkliches zu nehmen, die Erfahrung nicht zu überſteigen. Aber ſie kann mit aller Kritik nicht machen, daß der Schein ſelbſt aufhört. Darum nennt ihn Kant „eine unvermeidliche Illuſion.“ So belehrt uns die mathematiſche Geographie, daß, wo der Himmel die Erde zu berühren ſcheint, an der äußerſten Grenze unſeres Horizontes, dieſe Berührung nicht wirklich ſtattfindet, daß der Himmel dort eben ſo weit als in unſerem Zenith von der Erde abſteht; aber alle geographiſche Erklärung kann den ſinnlichen Augenſchein nicht zerſtören; ſie kann nur verhindern, daß wir dieſen Augenſchein nicht als Object auffaſſen und beurtheilen: ſie berichtigt unſer Urtheil, nicht unſern Sinn. So lehrt uns die Aſtronomie, daß der Mond im Aufgange, dicht über unſerem Horizonte eben ſo groß iſt als hoch am Himmel, wo er uns kleiner zu ſein ſcheint. Die Optik erklärt uns aus der Natur der Perſpective, warum der aufgehende Mond nothwendig größer zu ſein ſcheint. Wir werden nach dieſem Scheine nicht die Größe des Mondes beurtheilen, aber wir werden nicht aufhören, dieſen Schein zu haben. In dieſen Fällen erklärt ſich der Schein aus der natürlichen Beſchaffenheit unſerer Erfahrung: es iſt ein empiriſcher Schein. Aehnlich verhält es ſich mit dem

transſcendentalen, nur daß dieſer nicht aus der Sinneswahrnehmung, ſondern aus der bloßen Vernunft folgt.*

Es iſt ganz richtig, daß es eine Grenze der Erfahrung giebt, daß dieſen Grenzpunkt der Begriff des Dinges an ſich oder die Idee bildet. Aber es iſt ganz falſch und rein illuſoriſch, zu wähnen, dieſe Grenze ſei im Felde der Erfahrung zu erreichen und liege mit dieſem gleichſam in derſelben Ebene. Wo das Ding an ſich die Erfahrung zu berühren ſcheint, berührt es dieſelbe nicht in Wahrheit. Eben ſo wenig, als der Himmel wirklich an der äußerſten Grenze unſeres Geſichtskreiſes die Erde berührt. Der unbelehrte, ſinnliche Verſtand könnte ſich einbilden, daß er den Himmel greifen werde, wenn er die Grenze ſeines Horizontes erreicht hat. Er weiß nicht, daß er auf jener Grenze nur im Mittelpunkte eines neuen Horizontes ſtehen wird. So bildet ſich die unkritiſche Vernunft ein, an der Grenze ihrer Erfahrung das Ding an ſich zu erreichen, während ſich an der erreichten Stelle nur ein neues Gebiet der nirgends begrenzten Erfahrung aufſchließt.

Unſere Erfahrung iſt begrenzt, heißt richtig verſtanden: es giebt in uns Etwas, das weder jemals erfahren werden, noch jemals Erfahrung machen kann, und eben darum die abſolute Erfahrungsgrenze bildet. Wird dieſes Etwas vorgeſtellt als Gegenſtand, ſo kann es nicht anders als in Raum und Zeit vorgeſtellt werden, d. h. als eine Erſcheinung, die ſtets nur die relative Grenze unſerer Erfahrung, nie die abſolute Grenze aller Erfahrung bildet. Dadurch wird das Ding an ſich in eine Erſcheinung, alſo die Erſcheinungen in Dinge an ſich verwandelt. Denn ſobald das Ding an ſich vorgeſtellt wird in Raum und Zeit, ſo müſſen Raum und Zeit gelten als die objectiven Beſtimmungen der Dinge ſelbſt, ſo müſſen die Erſcheinungen in

* Ebendaſelbſt. S. 276—279.

Raum und Zeit nicht mehr als bloße Vorſtellungen, ſondern als die Dinge ſelbſt, unabhängig von unſerer Vorſtellung und außer unſerer Vorſtellungskraft, angeſehen werden. Und eben hierin liegt der Grundirrthum aller vermeintlichen Erkenntniß der Dinge an ſich. Die Metaphyſiker laſſen ſich täuſchen von dem transſcendentalen Schein, von dem ſich der kritiſche Philoſoph nicht täuſchen läßt: ſie meinen das Ding an ſich greifen zu können, wie die Kinder den Himmel!

VI. Das Princip aller Metaphyſik des Ueberſinnlichen.

Alle Metaphyſik gründet ſich auf einen Schluß von dem bedingten Daſein auf das unbedingte. Wenn das bedingte Daſein gegeben iſt, ſo ſchließt ſie, müſſen auch alle Bedingungen desſelben gegeben ſein. Dieſe Bedingungen wären nicht alle, wenn nicht ihre Reihe vollendet, oder ihr oberſtes Glied noch weiter bedingt wäre. Sowohl die vollendete Reihe als das oberſte (nicht weiter bedingte) Glied ſind unbedingt. Alſo heißt der Schluß, der aller Erkenntniß der Dinge an ſich zu Grunde liegt: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die Reihe aller ſeiner Bedingungen, d. h. das Unbedingte ſelbſt, gegeben. Nun iſt uns das bedingte Daſein gegeben, alſo auch das Unbedingte.

1. Der richtige Schluß.

Der Schluß von dem bedingten Daſein auf deſſen Bedingung iſt richtig und unter allen Umſtänden nothwendig. Von der Bedingung wird rein logiſch geurtheilt werden müſſen, daß ſie entweder bedingt oder nicht bedingt iſt: im einen Falle wiederholt ſich der Schluß, bis er die Reihe aller Bedingungen erſchöpft hat, im andern Fall iſt das Unbedingte ſofort gegeben. Alſo gegen den Schluß iſt als logiſche Maxime nichts einzuwenden. Der Begriff des Bedingten weist auf das Unbedingte hin als ſeine Vollendung. Aber ein anderes iſt der Begriff, ein anderes

seine Beziehung auf den Gegenstand. Oder in der kantischen Sprache zu reden: ein anderes ist der Begriff im logischen, ein anderes im transscendentalen Verstande. Es kommt darauf an, auf welchen Gegenstand der Begriff sich bezieht. Was von den Begriffen gilt, gilt darum noch nicht von den Objecten. Die Begriffe im logischen Verstande nehmen diese Rücksicht nicht, die sie im transscendentalen nehmen müssen. Darum kann logisch richtig sein, was unter dem transscendentalen Gesichtspunkte falsch ist. So bezieht sich der Begriff eines bedingten Daseins nur auf Erscheinungen, der Begriff des Unbedingten nur auf Dinge an sich oder Ideen. Diese grundverschiedene Beziehung kümmert den logischen Verstand nicht, aber sie ist die erste Rücksicht des kritischen.

Im transscendentalen Verstande darf man schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so ist das Unbedingte als Idee gegeben, die nie Erscheinung oder Object ist. Auf diesen Schluß läßt sich keine Metaphysik gründen.

Im transscendentalen Verstande darf man schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so sind auch seine Bedingungen als Erscheinungen gegeben, aber weil diese Bedingungen Erscheinungen oder Gegenstände möglicher Erfahrung sind, so ist ihre Reihe niemals als vollendet gegeben, denn es giebt keine vollendete Erfahrung. Dieser Schluß verneint die Möglichkeit der Metaphysik.

2. Der falsche Schluß oder die Sophistication der reinen Vernunft. Der dialektische Vernunftschluß.*

In welchem Verstande schließt die Metaphysik? Sie nimmt das bedingte Dasein als bloßen Begriff, ohne Erscheinung und Ding an sich zu unterscheiden. Sie nimmt den Begriff des

* Ebendaselbst. Tr. Dialektik. II. Buch. S. 307 und 308.

Bedingten unabhängig von unſerer Vorſtellung, bezieht denſelben nicht blos auf Erſcheinungen, ſondern auf Dinge überhaupt. Und jetzt lautet ihr Schluß ſo: „wenn das Bedingte (als Ding an ſich) gegeben iſt, ſo iſt auch das Unbedingte gegeben. Nun iſt das Bedingte (blos als Erſcheinung) gegeben, alſo iſt das Unbedingte gegeben.“

Hier liegt der Trugſchluß, auf dem alle Metaphyſik beruht, offen vor jedermanns Augen. Der Begriff des Bedingten bildet den Mittelbegriff des Schluſſes und gilt in zwei grundverſchiedenen Bedeutungen: im Oberſatz bedeutet er das Ding überhaupt, im Unterſatze kann er nur die Erſcheinung bedeuten, und jetzt iſt gar kein Schluß mehr denkbar, da der Schlußſatz nur möglich iſt, wenn der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen genau dasſelbe bedeutet. So iſt der Schluß, der aller Metaphyſik des Ueberſinnlichen zu Grunde liegt, kein Schluß; ſein Mittelbegriff der den Schluß vollzieht, iſt nicht ein Begriff, ſondern zwei, die nicht verſchiedener ſein können: er iſt, was die alten Logiker eine „quaternio terminorum“ nannten.

Wenn man in den Mittelbegriff zwei verſchiedene Bedeutungen abſichtlich unter einem Worte verſteckt, ſo macht man eine abſichtliche Täuſchung, einen ſophiſtiſchen Trugſchluß, der meiſtens auf ein elendes Wortſpiel hinausläuft. Ein ſolcher abſichtlicher Trugſchluß iſt der obige nicht. Die verſchiedenen Bedeutungen des Mittelbegriffs in dieſem Falle ſind Ding überhaupt oder Ding an ſich und Erſcheinung, alſo der Unterſchied zwiſchen Noumenon und Phänomenon. Dieſen Unterſchied wahrhaft und gründlich zu begreifen, dazu gehört die Einſicht, daß die Erſcheinungen lediglich unſere Vorſtellungen ſind; dazu gehört die Einſicht, daß Raum und Zeit reine Anſchauungen oder urſprüngliche Vorſtellungsformen unſerer Sinnlichkeit ſind; dazu gehört mit einem Worte nicht weniger, als die kritiſche Philoſophie. So lange dieſe Einſicht nicht gewonnen iſt, liegt

es der menſchlichen Vernunft nahe, daß ſie Erſcheinungen und Dinge an ſich verwechſelt, daß ſie die Erſcheinungen als Dinge, die Dinge an ſich als Erſcheinungen nimmt und alſo unwillkürlich jenen Trugſchluß macht, auf den alle Ontologie ihre Lehrgebäude gründet. Es iſt jener transſcendentale Schein, der uns das Ding an ſich als Erſcheinung oder als ein objectives Daſein vorſpiegelt. Die darauf gegründeten Trugſchlüſſe ſind, wie ſich Kant ausdrückt, „Sophiſticationen nicht der Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte unter allen Menſchen ſich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann.“ *

Der Vernunftſchluß von einem bedingten Daſein auf ein Unbedingtes überhaupt hat ſeinen guten Grund. Der Schluß von dem bedingten Daſein auf das Unbedingte als Daſein oder als Object hat nur einen Scheingrund; dieſer Schluß iſt die Sophiſtication der Vernunft: ein vernünftelnder oder dialektiſcher Schluß. Die ſogenannte dialektiſche Kunſt der Rhetoren und Sophiſten erzeugt willkürlich und abſichtlich Scheingründe, um Andere zu überreden und zu blenden. In jenen dialektiſchen Schlüſſen haben wir eine unwillkürliche Dialektik der reinen Vernunft ſelbſt, die auf einen Scheingrund den Trugſchluß zu einer transſcendenten Wiſſenſchaft bildet. Die Entdeckung dieſer Dialektik iſt die letzte Aufgabe der Kritik, deren Auflöſung Kant ebendeshalb „die transſcendentale Dialektik“ genannt hat.

3. Auflöſung des Trugſchluſſes.

Alle Metaphyſik des Ueberſinnlichen gründet ſich auf dialektiſche Vernunftſchlüſſe, deren Grundform wir dargethan haben.

* Ebendaſelbſt. S. 307.

Wir können die Grundform auch der Auflöſung hinzufügen. Wenn das bedingte Daſein gegeben iſt, ſo darf man ſchließen auf ein Unbedingtes, nicht als Ding oder Erſcheinung, ſondern als Idee. Nun iſt uns das bedingte Daſein als Erſcheinung oder Object der Erfahrung gegeben; alſo iſt die Reihe aller Bedingungen oder das Unbedingte nicht in der Erſcheinung ſondern als Idee gegeben, d. h. mit andern Worten, die Reihe aller Bedingungen iſt uns nicht gegeben, ſondern nur aufgegeben; ſie bildet eine nothwendige Aufgabe der Vernunft, welche die Erfahrung nur ſoweit löſen kann, als ſie ununterbrochen ihre Einſichten erweitert und zu einem Ganzen der Wiſſenſchaft verknüpft. Eine vollſtändige Löſung jener Aufgabe iſt in der Erfahrung nicht möglich, oder, was dasſelbe heißt, die Erfahrung kann nie die Idee verwirklichen: weder kann ſie dieſelbe zum Object haben noch zum Object machen.

Der dialektiſche Vernunftſchluß und ſeine Auflöſung ſind beide ihrer Gattung nach erkannt. Es handelt ſich jetzt darum, dieſe Gattung in ihren verſchiedenen Arten zu beſtimmen. So viele Beſtimmungen des Unbedingten oder ſo viele Ideen möglich ſind, eben ſo viele dialektiſche Vernunftſchlüſſe ſind möglich: in ſo viele Arten zerfällt ihrem Object nach die Erkenntniß der Dinge an ſich.

VII. Die transſcendentalen Ideen: Seele, Welt, Gott.*

Wenn das bedingte Daſein gegeben iſt, ſo iſt der Schluß erlaubt auf das Unbedingte, als das nie zu erreichende, aber zu erſtrebende Ziel, d. h. auf das Unbedingte als Idee. Nun iſt uns das bedingte Daſein gegeben in dreifach verſchiedener Weiſe: als innere Erſcheinung (Daſein in uns), als äußere Erſcheinung (Daſein außer uns) und als mögliches Daſein oder Gegenſtand

* Ebendaſelbſt. Tr. Dialektik. I. Buch. III. Abſchn. S. 302—307.

überhaupt. Es wird alſo geſchloſſen werden dürfen auf die Idee eines Unbedingten in uns, eines Unbedingten außer uns, eines Unbedingten in Rückſicht alles möglichen Daſeins. Das Unbedingte in uns iſt das ſubjectiv Unbedingte, das unbedingte Subject, das allen inneren Erſcheinungen zu Grunde liegt: die Seele. Das Unbedingte außer uns iſt das objectiv Unbedingte, das unbedingte oder vollendete Object, d. h. der vollendete Inbegriff aller äußeren Erſcheinungen, die Natur als Ganzes oder die Welt. Endlich das Unbedingte in Rückſicht alles möglichen Daſeins iſt das abſolut Unbedingte, das unbedingte Weſen überhaupt, das abſolut vollkommene Weſen als der Inbegriff aller möglichen Realitäten: Gott. Es wird daher erlaubt ſein, von dem bedingten Daſein zu ſchließen auf die Idee der Seele, der Welt, Gottes, oder mit andern Worten: auf die pſychologiſche, kosmologiſche, theologiſche Idee.

1. Die Ideen und die Vernunftſchlüſſe.

Die Verknüpfung oder Relation der Erſcheinungen wurde beſtimmt durch das kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive Urtheil. Und zwar wurde durch das kategoriſche Urtheil das Subject der Erſcheinung, durch das hypothetiſche deren Bedingung, durch das disjunctive der Inbegriff ſeiner möglichen Prädicate beſtimmt. Ebenſo unterſcheidet die Logik die Vernunftſchlüſſe in die Arten des kategoriſchen, hypothetiſchen, disjunctiven Vernunftſchluſſes. Der erſte ſucht das unbedingte Subject; der zweite ſucht die vollendete Reihe aller Bedingungen, d. h. das Ganze; der dritte ſucht ein abſolut unbedingtes Weſen als Inbegriff aller möglichen Realitäten. Oder mit andern Worten: der kategoriſche Vernunftſchluß vollendet ſich in der pſychologiſchen Idee, der hypothetiſche in der kosmologiſchen Idee, der disjunctive in der theologiſchen Idee. So entſprechen die Ideen den drei Arten der Vernunftſchlüſſe.

Kant hat es bequem gefunden, die allgemeine Logik zum Leitfaden ſeiner transſcendentalen Unterſuchungen zu brauchen. So braucht er die Lehre von den Urtheilen als Leitfaden zu den Kategorien, und die Lehre von den Vernunftſchlüſſen als Leitfaden zu den Ideen. Bei der transſcendentalen Aeſthetik konnte ihm die Schullogik nichts nützen. Aber der transſcendentalen Logik bietet ſie hilfreich die Hand, und führt dieſe ganze Strecken weit auf ihrem eigenen, breit getretenen Wege. Die Analytik läßt ſich von der Lehre der Urtheilsformen zu den reinen Verſtandesbegriffen, die Dialektik läßt ſich von der Lehre der Vernunftſchlüſſe zu den Ideen führen.

2. Die dialektiſchen Vernunftſchlüſſe: rationale Pſychologie, Kosmologie, Theologie.

Die Vernunftſchlüſſe werden vernünftelnd oder dialektiſch, wenn ſie auf das Unbedingte ſchließen, nicht als Idee, ſondern als Gegenſtand möglicher Erkenntniß. Wenn der kategoriſche Vernunftſchluß dialektiſch wird, ſo ſchließt er nicht auf die Idee, ſondern auf das Daſein der Seele als eines erkennbaren Objects. Eben ſo der hypothetiſche Vernunftſchluß auf das Daſein der Welt als eines gegebenen und erkennbaren Ganzen. Ebenſo der disjunctive Vernunftſchluß auf das Daſein Gottes als erkennbaren Weſens. Dadurch entſteht im erſten Fall eine rationale Pſychologie, im zweiten eine rationale Kosmologie, im dritten eine rationale Theologie.

Die pſychologiſche Idee hat ihren guten Grund, die rationale Pſychologie nur einen Scheingrund. Dasſelbe gilt von der kosmologiſchen Idee rückſichtlich der rationalen Kosmologie, von der theologiſchen Idee rückſichtlich der rationalen Theologie. Hier iſt auf das genaueſte der Punkt beſtimmt, wo die Wahrheit aufhört und der Irrthum beginnt.

Die Aufgabe der transſcendentalen Dialektik, in ihren

Theilen dargeſtellt, iſt die Widerlegung der rationalen P
logie, Kosmologie, Theologie. Dieſe vermeintlichen Wiſſenſ
widerlegen heißt, den dialektiſchen Vernunftſchluß deutlich u
oder enthüllen, auf dem jede von ihnen beruht. Wenn ſie säm
widerlegt ſind, ſo iſt bewieſen, daß überhaupt eine Meta
des Ueberſinnlichen als Scheinwiſſenſchaft möglich, als
Wiſſenſchaft durchaus unmöglich iſt.

Siebentes Capitel.

Pſychologiſche Ideen. Die rationale Pſychologie. Die Paralogismen der reinen Vernunft.

I. Der transſcendentale Idealismus gegenüber der rationalen Pſychologie.

Erſte und zweite Ausgabe der Kritik.

Alle Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ſind Erſcheinungen. Alle Erſcheinungen ſind nichts Anderes, als Vorſtellungen uns; ſie ſind ſo wenig Dinge ſelbſt oder Dinge an ſich, als eſe jemals Erſcheinungen ſind. Das iſt der ſtreng idealiſche Lehrbegriff der kritiſchen Philoſophie, der auch nicht die ringſte Abſchwächung erlaubt, ohne daß in ihrer Grundlage e kritiſche Philoſophie ſelbſt erſchüttert und aufgehoben wird. an kann ſich ſehr leicht überzeugen, daß auch der kleinſte rluſt, den jener Idealismus erleidet, das ganze kritiſche Lehrbäude umwirft. Der idealiſtiſche Lehrbegriff erklärt: alle ſcheinungen ſind blos Vorſtellungen; das contradictoriſche gentheil davon würde lauten: alle Erſcheinungen ſind nicht s Vorſtellungen in uns, ſondern noch etwas außer unſerer rſtellungskraft. Und was würde aus dieſem Satze nothwendig gen? Offenbar ſind doch alle Erſcheinungen in Raum und it. Wären nun die Erſcheinungen nicht blos Vorſtellungen, könnten auch Raum und Zeit nicht blos Vorſtellungen, nicht ine Anſchauungen ſein, und damit wäre die transſcendentale

Aeſthetik, alſo die Grundlage der ganzen Kritik, vollkommen vernichtet. Mit dem idealiſtiſchen Lehrbegriff in ſeinem ſtrengſten Verſtande ſteht und fällt die transſcendentale Aeſthetik, mit dieſer ſteht und fällt die Kritik ſelbſt. Niemand, der die kantiſche Lehre von Raum und Zeit richtig begriffen hat, kann im Zweifel ſein, daß dieſe Lehre den Idealismus in ſtrengſter Form begründet, daß Kant eine andere Lehre nicht haben konnte, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Man kann auch nicht im Zweifel ſein über die Richtigkeit dieſer Grundlehre.

Wir haben wiederholt darauf hingewieſen, daß die Kritik der reinen Vernunft in ihrer urſprünglichen Verfaſſung jene Grundlehre genau und ſicher durchführt, aber in ihren folgenden Ausgaben den idealiſtiſchen Lehrbegriff zurücktreten läßt, ſeine Spitze abſtumpft, ſeinen unzweideutigen und rückſichtsloſen Ausdruck, der jeden möglichen Zweifel ausſchließt, gefliſſentlich verbannt, ſogar das auffallende und contradictoriſche Gegentheil begünſtigt und an gewiſſen Stellen, wie eine unechte Epiſode, einſchiebt. Die folgenden Ausgaben der Kritik, mit der erſten verglichen, unterſcheiden ſich von dieſer theils durch Auslaſſungen theils durch Zuthaten, die ſich beide auf den idealiſtiſchen Lehrbegriff beziehen, die einen, um ihn zu verbergen, die andern um ſeinem Gegentheile das Wort zu reden. Eine ſolche Zuthat war die „Widerlegung des Idealismus," die Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik den Poſtulaten des empiriſchen Denkens einſchiebt. Solche Auslaſſungen finden ſich in der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe und in der Lehre vom Unterſchied der Noumena und Phänomena. Aber an keiner Stelle der Kritik in ihrer erſten Ausgabe war die Sprache des Idealismus ſo unumwunden, unzweideutig und handgreiflich, als hier, in der Widerlegung der rationalen Pſychologie. Dieſe entſcheidenden Stellen ſind in den folgenden Ausgaben der Kritik unterdrückt, und erſt neuerdings durch Schopenhauer's „Kritik der kantiſchen

Philoſophie" wieder an's Licht gezogen worden. Es iſt keine Frage, daß Kant abſichtlich den ſtrengen Idealismus ſeiner Lehre zurückgedrängt hat, nicht weil er ſelbſt daran gezweifelt, auch nicht weil es ihm an Muth gefehlt, dieſen kühnen Standpunkt zu behaupten, ſondern deshalb, weil er ſeine Lehre in einem gewiſſen Sinn populär und exoteriſch machen wollte. Der äußere Sinn, der exoteriſche, d. h. der dogmatiſche Verſtand, verlangte zur Annahme der kantiſchen Philoſophie blos das eine kleine Zugeſtändniß, daß die Erſcheinungen auch etwas außer den Vorſtellungen ſeien, nicht viel, aber etwas, das man zur eigenen Genugthuung ſetzen und als ein unerkennbares X mit der glücklich entdeckten Grenze des Verſtandes entſchuldigen durfte. Kant machte dieſes Zugeſtändniß und gewann damit jene zahlreiche Schule, die er ſonſt ſchwerlich gehabt hätte. Die Kritik in ihrer erſten Geſtalt war die Kritik auf dem Standpunkte Kants; in den folgenden wurde ſie die Kritik auf dem Standpunkte der Kantianer. Und es iſt charakteriſtiſch genug, daß die ganze kantiſche Schule ſich mit der zweiten Ausgabe der Kritik zufrieden geſtellt, und den Unterſchied von der erſten niemals bemerkt hat. Indeſſen haben wir es nicht mit den Kantianern zu thun, ſondern mit Kant und deſſen echter Lehre.

Bei Widerlegung der rationalen Pſychologie muß ſich der idealiſtiſche Lehrbegriff in ſeiner ganzen Schärfe ausſprechen. Eines der vorzüglichſten Probleme der Pſychologie, deſſen Löſung eine metaphyſiſche Erkenntniß der Seele vorausſetzt, betrifft die Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper. Nun leuchtet ein, daß die Faſſung dieſes Problems eine ganz andere und damit das Problem ſelbſt ein neues wird, wenn man Seele und Körper nicht als von einander verſchiedene Dinge, ſondern als verſchiedene Vorſtellungen betrachtet. Es hängt Alles davon ab, wie der Unterſchied zwiſchen Seele und Körper begriffen wird. Unter dem Geſichtspunkte der kritiſchen Philoſophie muß dieſer

Unterſchied ganz anders als von der rationalen Pſychologie des dogmatiſchen Zeitalters gefaßt werden. Und hier treffen wir auch in der erſten Ausgabe der Kritik die deutlichſte und ohne jeden Rückhalt gegebene Erklärung des transſcendentalen Idealismus.*

II. Pſychologie als innere Erfahrungswiſſenſchaft. Die pſychologiſchen Ideen.

Alle Erkenntniß der Erſcheinungen iſt Erfahrung. Die Erſcheinungen ſelbſt unterſcheiden ſich in ſolche, die wir außer uns, und ſolche die wir in uns wahrnehmen. Jene waren Gegenſtände des äußern, dieſe des innern Sinns. Und ſo unterſcheidet ſich die Erfahrung, wie die Erſcheinungen, in äußere und innere. Alle Erfahrungswiſſenſchaft iſt Naturwiſſenſchaft oder im allgemeinſten Verſtande Phyſiologie. Demnach könnte man alle Erfahrungswiſſenſchaft, wie die Erfahrung ſelbſt, unterſcheiden in eine Phyſiologie des äußern und des inneren Sinnes. Die Gegenſtände der erſten wären die Erſcheinungen, welche wir außer uns wahrnehmen, obwohl wir ſie natürlich in uns vorſtellen; die Gegenſtände der andern die Erſcheinungen, die wir nur in uns wahrnehmen. Demnach wäre die Phyſiologie des äußeren Sinnes Phyſik im engern Verſtande, die Phyſiologie des innern Sinnes im Unterſchiede davon Pſychologie.

Alle Pſychologie gründet ſich alſo auf innere Erfahrung, auf Beobachtung deſſen was in uns geſchieht, auf Selbſtbeobachtung; ſie iſt als ſolche durchaus empiriſch. Die Objecte ihrer Beobachtung ſind die verſchiedenen Zuſtände des eigenen Daſeins, und da wir nur das eigene Daſein, nie ein fremdes, innerlich wahrnehmen können, ſo ſind die Sätze der Pſychologie

* Vgl. Kritik d. r. Vernunft. Tr. Dialektik. II. Buch. I. Hptſt. S. 308—313. Von S. 313 an vgl. Nachträge S. 660—698 (I. Ausgabe). Vgl. Prolegomena Th. III. § 46—50.

nur in dieſer Einſchränkung objectiv gültig, und können zu einer comparativen Allgemeinheit nur durch Schlüſſe der Analogie erweitert werden. Als Erfahrungswiſſenſchaft ſucht die Pſychologie den Zuſammenhang und die Einheit ihrer Erſcheinungen. Innere Erſcheinungen können nicht durch den Begriff der Wechſelwirkung verknüpft werden, denn ſie ſind nicht im Raum, ſondern nur in der Zeit: ſie ſind verſchiedene Zuſtände, die aufeinander folgen, alſo Veränderungen, die nach dem Geſetz der Cauſalität geſchehen. Als Veränderungen ſetzen ſie ein Subject voraus, das ihnen zu Grunde liegt, und dem die verſchiedenen Zuſtände als Prädicate inwohnen. Dieſes Subject kann nie Prädicat, ſondern nur Subject oder Subſtanz ſein. Wenn alſo die Pſychologie auf einen letzten Grund ihrer Erſcheinungen ausgeht, ſo ſchließt ſie in der Form des kategoriſchen Vernunftſchluſſes auf die Idee eines unbedingten Subjects oder einer Subſtanz, deren verſchiedene Zuſtände jene innern Erſcheinungen oder die Veränderungen als Objecte der innern Wahrnehmung ſind.

Nun werden die Veränderungen in mir entweder gar nicht wahrgenommen oder ſie müſſen wahrgenommen werden als meine Veränderungen, als meine verſchiedenen Vorſtellungen. Die Einheit aller inneren Erſcheinungen bin Ich, das vorſtellende oder denkende Subject. Nennen wir eine denkende Subſtanz Seele, ſo iſt es die Idee der Seele, auf welche der kategoriſche Vernunftſchluß hinausläuft. Es iſt die pſychologiſche Idee, auf welche alle innere Erfahrungswiſſenſchaft zielt.

Um die pſychologiſche Idee in allen ihren möglichen Charakteren darzuſtellen, ſo ſoll die Seele das unbedingte Subject aller innern Veränderungen ſein. Als Subject, welches der Veränderung zu Grunde liegt, dem die verſchiedenen Zuſtände der letztern inwohnen, iſt die Seele Subſtanz. Als die Subſtanz innerer Veränderungen, deren Zuſtände in Vorſtellungen und Gedanken

beſtehen, iſt die Seele keine zuſammengeſetzte, ſondern eine einfache Subſtanz. Als dieſe einfache Subſtanz iſt ſie in allen verſchiedenen Zuſtänden ihrer Veränderung dieſelbe eine, d. h. ſie iſt numeriſch identiſch, ſie iſt ſich ihrer Identität in aller Veränderung bewußt, und darum ein ſelbſtbewußtes Weſen oder Perſon; endlich weil ſie ſich ſelbſt Gegenſtand iſt, ſo iſt ihr das eigene Daſein allein gewiß, das Daſein aller Gegenſtände außer ihr weniger gewiß oder zweifelhaft.

Die pſychologiſchen Ideen ſind demnach die Weſenheit, Einfachheit, Perſönlichkeit und Selbſtgewißheit der Seele, oder, um die kantiſchen Ausdrücke zu brauchen, deren „Subſtantialität, Simplicität, Perſonalität und Idealität.“ Mit der Seelenſubſtanz iſt zugleich das unkörperliche Daſein (Immaterialität), mit der Einfachheit auch die Unſterblichkeit (Incorruptibilität) gegeben.

Sobald nun die Idee der Seele den Schein eines Gegenſtandes annimmt, als ob ſie ein objectives, erkennbares Daſein wäre, ſo wird, wie ſich Kant ausdrückt, der kategoriſche Vernunftſchluß „dialektiſch,“ und es entſteht die vernünftelnde Seelenlehre, die rationale Pſychologie, welche in ſo vielen Vernunftſchlüſſen den Beweis führt, daß die Seele im Sinne des objectiven Daſeins ſubſtantiell, einfach, perſönlich, ihres Daſeins allein gewiß iſt. Wenn eine denkende Subſtanz exiſtirt, ſo folgt leicht, daß ſie im Unterſchiede von den zuſammengeſetzten Subſtanzen einfach, im Bewußtſein ihrer ſelbſt perſönlich, ihres eigenen Daſeins unmittelbar und allein gewiß iſt. Es kommt alſo für eine rationale Pſychologie Alles darauf an, zu beweiſen, daß eine denkende Subſtanz exiſtirt, oder daß die Seele im Sinne der Exiſtenz eine denkende Subſtanz iſt. Es kommt Alles darauf an, daß ſie nicht blos als ſolche gedacht werden muß, ſondern als ſolche da iſt oder erkannt werden kann. Die rationale Pſychologie hat gewonnen, wenn ſie den Beweis führt, daß die

Seele Subſtanz iſt. Als Subſtanz wird ſie gewiß exiſtiren. Als Seele oder Subject der Vorſtellungen wird ſie gewiß vorſtellend oder denkend ſein.

III. Das Scheinobject der rationalen Pſychologie.

Wir haben ſchon früher gezeigt, daß weder eine Vorſtellung noch eine Verknüpfung von Vorſtellungen möglich wäre ohne das reine Bewußtſein, welches in allen ſeinen Vorſtellungen unveränderlich dasſelbe eine bleibt, ohne jenes „Ich denke," welches Kant die transſcendentale Apperception genannt hatte. Dieſes Ich erkennt in der gegenwärtigen Vorſtellung die frühere, vergleicht und unterſcheidet die Vorſtellungen, d. h. es urtheilt; es iſt das vergleichende, unterſcheidende Subject der Vorſtellungen, es iſt in allen Urtheilen das Subject des Urtheils. Es iſt eben ſo klar, daß mein Ich niemals Prädicat eines andern, ſondern nur Subject ſein kann. Alſo dürfen wir behaupten, das Ich iſt das Subject zu allen möglichen Urtheilen, es iſt in keinem Urtheile das Prädicat eines andern Subjects.

Ohne Ich giebt es keine Verknüpfung der Vorſtellungen, d. h. kein Urtheil. Die Verknüpfung der Vorſtellungen iſt die Urtheilsform. Alſo, näher beſtimmt, das Ich macht die Form des Urtheils. Die Form des Urtheils iſt der logiſche Beſtandtheil deſſelben, das rein logiſche Urtheil ohne empiriſchen oder materialen Inhalt. Das Ich iſt demnach, genau ausgedrückt, das Subject aller Urtheilsformen, das logiſche Subject des Urtheils, das urtheilende Subject und darum der Grund auch aller urtheilenden Begriffe oder Kategorien. Es iſt mit dem Urtheile oder der Erkenntniß überhaupt verglichen deren oberſte logiſche oder formale Bedingung.

Nun ſetzt jedes Object einer möglichen Erkenntniß die Bedingungen der Erkenntniß, jedes Object einer möglichen Erfahrung die Bedingungen der Erfahrung voraus. Alſo ſetzt

jedes erkennbare Object das Ich voraus als die formale Bedingung aller Erkenntniß, als das logische Subject aller Urtheile. Mithin kann das Ich selbst nie Object einer möglichen Erkenntniß sein, da es deren Bedingung ist, oder es müßte sich selbst voraussetzen, was sich widerspricht. Schon hier zeigt sich die Unmöglichkeit, aus dem „Ich denke" ein erkennbares Object zu machen.

Jedes erkennbare Object setzt voraus die Anschauung, durch welche allein Objecte gegeben werden. Soll ein Object als Substanz erkannt werden, so muß es als eine beharrliche Erscheinung angeschaut sein; ohne diese Anwendung ist der Begriff der Substanz leer und stellt gar nichts vor. Aber die beharrliche Erscheinung setzt voraus, daß verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit sind, von denen die eine bleibt, während die andern gehen. Verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit können nur im Raume sein. Also setzt die beharrliche Erscheinung, um angeschaut zu werden, den Raum voraus. In der bloßen Zeit, die als solche nicht beharrt, läßt sich das Beharrliche nicht anschauen. Darum können innere Erscheinungen, welche blos in der Zeit sind, niemals als beharrliche angeschaut, also auch nie als Substanzen erkannt werden.

Es ist also klar, daß jenes Ich, das denkende Subject, niemals Gegenstand möglicher Erkenntniß sein kann, weil es lediglich die formale Bedingung zu einer möglichen Erkenntniß ausmacht; daß es nie Gegenstand der Anschauung sein kann, weil es selbst keine Erscheinung, sondern nur die letzte formale Bedingung zur Erscheinung bildet; daß es am wenigsten der beharrliche Gegenstand einer Anschauung sein kann, weil, wäre es überhaupt anschaulich, das denkende Wesen nie im Raume, sondern nur in der Zeit angeschaut werden könnte. Also fehlen alle Bedingungen, um zu urtheilen, das Subject des Denkens sei eine denkende Substanz, oder die Seele sei Substanz. Es

fehlen alle Bedingungen zu dem Grundſatz aller rationalen Pſychologie. Ihr ganzer Text iſt in dem Satze „Ich denke“ beſchloſſen. Sie überſetzt dieſes „Ich denke“ in ein „Ich bin denkend = Ich bin ein denkendes Weſen,“ und damit iſt ſie am Punkt, wo ſie zu ſein wünſcht. Sie hypoſtaſirt das „Ich denke.“ Sie macht aus dem „Ich denke“ eine denkende Subſtanz, ſie macht aus dem Ich eine Subſtanz, d. h. ſie hypoſtaſirt das Ich, als ob es ein für ſich beſtehendes, ſelbſtſtändiges Ding, ein Ding an ſich wäre.

IV. Der Paralogismus der Subſtantialität.

Nun zeigte uns dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft den Schluß, auf den ſie ſich gründet, von dem alle ihre übrigen Schlüſſe abhängen, mit deſſen Widerlegung auch dieſe widerlegt ſind. Sie will beweiſen, daß unſer denkendes Ich unter den Begriff einer Subſtanz fällt. Alſo handelt es ſich darum, den Mittelbegriff zu beſtimmen, welcher das Ich mit dem Begriff der Subſtanz zuſammenſchließt. Der Schluß heißt: „Dasjenige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subject unſerer Urtheile iſt, und daher nicht als Beſtimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, iſt Subſtanz. Ich als ein denkend Weſen bin das abſolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieſe Vorſtellung von mir ſelbſt kann nicht zum Prädicate irgend eines andern Dinges gebraucht werden. Alſo bin ich als denkend Weſen (Seele) Subſtanz.“*

Der Mittelbegriff in dieſem Schluß iſt der Begriff des abſoluten Subjects unſerer Urtheile. Offenbar wird dieſer Begriff in beiden Prämiſſen einer und derſelbe ſein müſſen und nicht etwa unter demſelben Worte zwei verſchiedene Bedeutungen haben dürfen, ſonſt hätten wir gar keinen Mittelbegriff, ſondern eine

* Ebendaſelbſt. S. 660 und 662. (I. Ausgabe.)

quaternio terminorum, welche nicht ſchließt. Es kommt darauf an, was man unter Subject verſteht: ob das reale oder blos das logiſche Subject. Subject unſerer Urtheile kann zweierlei heißen: das Subject im Urtheile, d. h. das beurtheilte Subject als Gegenſtand des Urtheils, und das Subject, welches das Urtheil macht, das urtheilende Subject als logiſche Bedingung. Im erſten Sinn iſt es das reale, im zweiten das logiſche Subject. Subſtanz kann nur das reale Subject ſein als der mögliche Gegenſtand eines Urtheils, als der beharrliche Gegenſtand der Anſchauung. Das blos logiſche Subject iſt nie Gegenſtand des Urtheils, nie Object der Anſchauung, es iſt alſo nie Subject im Urtheile, nie reales Subject, darum iſt es auch nie Subſtanz.

Und nun liegt der Fehlſchluß deutlich vor Augen. Der Oberſatz ſagt: was nur als Subject des Urtheils und nie als Prädicat gedacht werden kann iſt Subſtanz, nämlich wenn es Subject iſt. Der Unterſatz ſagt: das denkende Ich kann nur als das Subject aller Urtheile gedacht werden, nämlich als logiſches Subject. Und jetzt iſt kein Schlußſatz mehr möglich. Der Oberſatz erklärt, Subſtanz ſei, was nur als Subject beurtheilt werden könne. Der Unterſatz erklärt, daß unſer Ich in allen Fällen das urtheilende Subject bilde. Das ſind alſo zwei Sätze, die gar nichts gemein haben, als ein Wort.*

Wenn zwei Begriffe in einem dritten zuſammenfallen, ſo bilden ſie einen Syllogismus. Wenn aber, wie in unſerem

* Es giebt in dem obigen Vernunftſchluß keinen Begriff, der zweimal in derſelben Bedeutung vorkommt. Subſtanz bedeutet im Oberſatz etwas Anderes als im Schlußſatz. Das Wort denken braucht jede Prämiſſe in einem andern Sinn. Die quaternio terminorum läßt ſich mithin in dem obigen Schluß in allen Begriffen nachweiſen, die zweimal vorkommen.

Falle, der dritte Begriff die beiden andern nicht wirklich, sondern nur scheinbar zusammenschließt, so wird nothwendig fehlgeschlossen, und es entsteht der Paralogismus. Wenn der Schein oder die syllogistische Täuschung darin liegt, daß zwei verschiedene Begriffe in demselben Worte versteckt sind, so ist ein solcher Paralogismus nach dem Ausdruck der alten Logik ein „sophisma figurae dictionis.“ Und so verhält es sich mit dem Vernunftschluß der rationalen Psychologie. Der Schein ist nicht empirisch, auch nicht absichtlich, sondern transscendental. Es scheint unwillkürlich, als ob das denkende Ich auch gedachter Gegenstand sein könne, als ob die Seele ein erkennbares Object, eine denkende Substanz sei. Darum nennt Kant die Schlüsse der rationalen Psychologie sämmtlich „Paralogismen der reinen Vernunft.“ Es giebt so viele Paralogismen als es psychologische Ideen giebt. Im Grunde sind mit dem Paralogismus der Substantialität auch die anderen der Einfachheit, Persönlichkeit und Idealität schon widerlegt. Ist die Seele überhaupt nicht Substanz, wenigstens nicht als solche zu beweisen, so ist sie selbstverständlich auch keine einfache, persönliche, ihres eigenen Daseins allein gewisse Substanz. Doch verlangt die gründliche Widerlegung der rationalen Psychologie, daß wir sie in allen Begriffen auflösen, mit denen sie Staat macht.

V. Der Paralogismus der Einfachheit.

Mit keinem ihrer Begriffe hat die rationale Psychologie größeren Staat gemacht, als mit der Einfachheit der Seele. Den Beweis davon nennt Kant den Achilles unter den Vernunftschlüssen der rationalen Psychologie. Wäre die Seele nicht einfach, so müßte sie zusammengesetzt sein aus verschiedenen denkenden Subjecten, so müßten diese zusammenwirken, um einen Gedanken entstehen zu lassen, wie etwa in der Natur eine zusammengesetzte Bewegung aus der Zusammenwirkung verschiedener

Kräfte hervorgeht. Aber verſchiedene Vorſtellungen in verſchiedenen Subjecten geben ſo wenig einen Gedanken, als viele einzelne Wörter als ſolche einen Vers. Die Einheit des Gedankens beweist die ſubjective Einheit oder Einfachheit des denkenden Weſens, d. h. der Seele.

Der Beweisgrund iſt nicht zutreffend. Weil der Gedanke nicht zuſammengeſetzt iſt, ſoll auch das denkende Weſen nicht zuſammengeſetzt ſein. Indeſſen giebt es zuſammengeſetzte Gedanken, z. B. die Collectivbegriffe, die viele Vorſtellungen in ſich faſſen. Nicht der Gedanke als ſolcher, ſondern das „Ich denke" iſt die einfache Vorſtellung, die ſich in keine andere zerlegen oder auflöſen läßt. Das Ich iſt die einfache Vorſtellung, welche die rationale Pſychologie zur einfachen Subſtanz macht. Aber das Ich, wie wir ausführlich gezeigt haben, ſtellt keinen Gegenſtand vor, alſo die abſolute Einheit deſſelben auch keinen einfachen Gegenſtand, alſo auch keine einfache Subſtanz.*

1. Die Einfachheit kein Beweis der Unkörperlichkeit der Seele.

Die rationale Pſychologie legt deshalb ein ſo großes Gewicht auf die bewieſene Einfachheit der Seele, weil ſie auf dieſe Eigenthümlichkeit den Standesunterſchied der Seele, das große Privilegium ihrer Unkörperlichkeit gründet. Denn alles Einfache iſt untheilbar; alles Körperliche iſt theilbar; darum kann nichts Einfaches körperlich, alſo muß die Seele unkörperlich oder immateriell ſein. Die rationale Pſychologie hat die Einfachheit der Seele nicht bewieſen und kann dieſelbe nicht beweiſen. Aber geſetzt den Fall, ſie wäre bewieſen oder beweisbar, ſo würde daraus in Wahrheit nichts folgen über den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper. Was ſind denn Körper? „Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik unleugbar bewieſen, daß Körper

* Ebendaſelbſt. S. 662—669. (I. Ausgabe.)

bloße Erſcheinungen unſeres äußeren Sinnes und nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind."* Körper können wir nur äußerlich anſchauen, die Seele, wenn wir ſie anſchauen könnten, nur innerlich. Inſofern unterſcheidet ſich die Seele von dem körperlichen Daſein, ſie iſt keine körperliche Vorſtellung, ſie kann niemals im Raum angeſchaut werden, nie Erſcheinung im Raum oder Gegenſtand des äußeren Sinnes ſein. Oder mit andern Worten: unter den Gegenſtänden der äußeren Anſchauung ſind uns nie denkende Objecte gegeben, nie Gefühle, Begierden, Bewußtſein, Vorſtellungen, Gedanken u. ſ. f., ſondern nur Materie, Geſtalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung u. ſ. f.

Dieſer Unterſchied zwiſchen Seele und Körper iſt keiner ihrer Weſenseigenthümlichkeit, ſondern nur ein Unterſchied unſerer Vorſtellung. Wenn aber die Körper, ihre Ausdehnung und Theilbarkeit blos Erſcheinungen unſeres äußeren Sinnes, alſo unſere Vorſtellungen ſind, und die Seele doch der Grund aller Vorſtellungen ſein will, ſo ſehe ich nicht, wie ſich die Seele unterſcheiden will von dem Weſen, welches den Körpern zu Grunde liegt. „Dieſes unbekannte Etwas, welches den äußeren Erſcheinungen zu Grunde liegt, was unſeren Sinn ſo afficirt, daß er die Vorſtellungen von Raum, Materie, Geſtalt u. ſ. f. bekommt, dieſes Etwas könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken ſein, wiewohl wir durch die Art, wie unſerer äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anſchauung von Vorſtellung, Willen u. ſ. f., ſondern blos von Raum und deſſen Beſtimmungen bekommen. Dieſes Etwas aber iſt nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zuſammengeſetzt, weil alle dieſe Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anſchauung angehen. Demnach iſt ſelbſt durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menſchliche Seele von der Materie, wenn man ſie (wie man ſoll) blos als

* Ebendaſelbſt. S. 676 (Anfang).

Erſcheinung betrachtet, in „Anſehung des substrati derſelben gar nicht hinreichend unterſchieden.“ *

2. Die Einfachheit kein Beweis von der Beharrlichkeit (Unſterblichkeit) der Seele.

Weder alſo iſt die Einfachheit der Seele zu beweiſen, noch iſt dieſelbe, wenn ſie bewieſen wäre, ein Unterſcheidungsgrund zwiſchen Seele und Körper, da der Körper mit ſeiner Theilbarkeit nichts anderes iſt, als unſere Erſcheinung oder Vorſtellung. In der Einfachheit der Seele glaubte die rationale Pſychologie auch einen Beweisgrund für deren Unzerſtörbarkeit und Beharrlichkeit zu finden, welche ſelbſt die Bedingung der Unſterblichkeit ausmacht. Ueberhaupt hat dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft, wo ſie auch ſteht, eine Ausſicht auf die Unſterblichkeit oder glaubt, eine ſolche Ausſicht zu haben, und das war kein geringer Grund ihres gerühmten Anſehens bei aller Welt. Das Einfache iſt untheilbar, alſo kann es nie durch Zertheilung aufhören. Damit iſt freilich noch nicht bewieſen, daß es überhaupt nicht aufhören kann. Es wäre möglich, daß es durch Verſchwinden aufhörte. Mendelsſohn entdeckte dieſe Lücke in dem Unſterblichkeitsbeweiſe und ſuchte dieſelbe in ſeinem „Phädon“ zu ergänzen. Das Einfache ſollte auch nicht verſchwinden können; da es gar keine Vielheit in ſich hat, ſo erlaubt es gar keine Verminderung, alſo keine ſtetige Abnahme. Entweder es iſt oder es iſt nicht. Ein Uebergang von dem erſten Zuſtande in den zweiten iſt nicht möglich. Alſo kann es nicht allmälig, ſondern nur plötzlich verſchwinden. Zwiſchen dem Zeitpunkte ſeines Daſeins und ſeines Nichtdaſeins giebt es keine Zeit. Da aber zwiſchen zwei Zeitpunkten immer Zeit iſt, ſo kann das Einfache nur allmälig oder gar nicht verſchwinden. Aber die Natur des Einfachen ſchließt

* Ebendaſelbſt. S. 667 und 668.

die Möglichkeit der Abnahme oder des allmäligen Verſchwindens aus. Mithin iſt das Einfache, da es weder durch Zertheilung noch durch Verſchwinden aufhören kann, ſchlechterdings beharrlich.

Indeſſen hat Mendelsſohn, wie man leicht ſieht, die Beharrlichkeit der Seele als einer einfachen Subſtanz keineswegs bewieſen, ſondern vorausgeſetzt. Er hat vorausgeſetzt, daß das Einfache jede Vielheit und damit alle Unterſchiede von ſich ausſchließt. Das Einfache ſchließt mit der Theilbarkeit die Menge der Beſtandtheile von ſich aus; es iſt untheilbar, d. h. es hat keine Beſtandtheile, es iſt nicht zuſammengeſetzt, es iſt keine extenſive Größe. Es kann ſehr wohl eine intenſive Größe ſein. Ja es muß eine ſolche ſein, wenn es eine innere Erſcheinung iſt. Und jede intenſive Größe, wie die Grundſätze des reinen Verſtandes gelehrt haben, muß ſich continuirlich verändern im Stufengange von der Realität zur Negation. In der That iſt das Bewußtſein ſelbſt eine ſolche intenſive Größe, „denn es giebt unendlich viele Grade des Bewußtſeins bis zum Verſchwinden.“ *

VI. Der Paralogismus der Perſönlichkeit.

Weder läßt ſich von der Seele beweiſen, daß ſie Subſtanz, noch von dieſer Subſtanz beweiſen, daß ſie einfach iſt. Auch würde aus der bewieſenen Einfachheit nichts folgen über den Weſensunterſchied zwiſchen Seele und Körper, nichts folgen über die Beharrlichkeit oder Unſterblichkeit der Seele. Indeſſen ſcheint es, als müſſe ſich eine Eigenſchaft der Seele unfehlbar beweiſen laſſen, nämlich ihre Perſönlichkeit. Die Perſönlichkeit ſetzt ein Wiſſen von ſich ſelbſt voraus, ein Bewußtſein ſeiner verſchiedenen Zuſtände. Dieſes Bewußtſein macht noch nicht die Perſon. Wenn das Bewußtſein ſelbſt ſo verſchieden iſt als ſeine

* Ebendaſelbſt. S. 318 und 19. Anmerkg. 1. (II. Ausgabe.)

Zustände, so wird es nicht persönlich. Es ist dann erst persönlich, wenn es in allen seinen Zuständen, so verschieden sie sind, sich als dasselbe *eine* Subject weiß, wenn es sich dieser seiner Einheit oder numerischen Identität bewußt ist. Beides gehört zur Persönlichkeit: die *Einheit* des Subjects in allen Zuständen seiner Veränderung, und das *Wissen* von dieser Einheit.

Beides scheint von der menschlichen Seele zu gelten. Sie ist das Subject, welches als eines und dasselbe allen inneren Veränderungen zu Grunde liegt, sie weiß sich als dieses eine Subject. Daher bildet die rationale Psychologie folgenden Vernunftschluß, den Kant als „Paralogismus der Personalität" aufführt: „was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person. Nun hat die Seele dieses Bewußtsein. Also ist sie eine Person." *

Wodurch allein läßt sich erkennen, daß ein Subject in den verschiedenen Zuständen seiner Veränderung dasselbe oder identisch bleibt? Nur indem wir einsehen, daß es im Wechsel seiner Zustände *beharrt*. Aber diese Beharrlichkeit ist nur ein Gegenstand *äußerer* Erfahrung. Innere Veränderungen sind nie Gegenstände äußerer Erfahrung, also ist auch die Beharrlichkeit oder Identität ihres Subjects in keiner Weise erkennbar. Also fehlt die erste Bedingung, um einzusehen, daß die Seele Person ist. Wir können ihre Identität nicht aus ihrer Beharrlichkeit schließen. Woraus also schließen wir diese Identität? Blos aus dem Bewußtsein derselben. Aus dem bloßen Bewußtsein: *Ich denke*, d. h. aus dem bloßen *Ich*, soll erhellen, daß die Seele eine selbstbewußte oder persönliche Substanz sei. Da stoßen wir auf denselben Punkt, der überall in den Vernunftschlüssen der rationalen Psychologie den Paralogismus macht. Das Ich ist kein Object, sondern *scheint* nur eines zu sein; es ist zu allen

* Ebendaselbst. S. 669—673. (I. Ausgabe.)

Objecten die formale logiſche Bedingung. Auf jenem Schein beruht die ganze rationale Pſychologie. „Ich denke," das bedeutet nicht: eine Subſtanz denkt. Ich bin in allen meinen verſchiedenen Zuſtänden meiner Einheit mir bewußt, bedeutet nicht, daß eine Subſtanz ſich ihrer Einheit bewußt ſei, daß es eine perſönliche Subſtanz gebe.

Aus dem bloßen Ich, man mag es drehen und wenden wie man will, löst man nie einen Exiſtenzialſatz. Aus der bloßen Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins folgt keine Erkenntniß von irgend einem Gegenſtande. Daß Ich in allen meinen verſchiedenen Zuſtänden meiner ſubjectiven Einheit mir bewußt bin, iſt in der That ein ganz leeres und analytiſches Urtheil, das über den Satz „Ich denke" nicht hinauskommt. Verſchiedene Zuſtände in einem Andern ſind nie Gegenſtand meines Bewußtſeins, verſchiedene Zuſtände in mir nie Gegenſtand eines fremden Bewußtſeins. Was alſo macht überhaupt verſchiedene Zuſtände zu meinen Zuſtänden? Nur mein Bewußtſein. Ohne Bewußtſein können ſie überhaupt nicht vorgeſtellt werden. In einem fremden Bewußtſein werden ſie nicht als meine vorgeſtellt, nämlich die Zuſtände der inneren Veränderung. Alſo iſt die Vorſtellung verſchiedener Zuſtände als der meinigen genau ſo viel als mein Bewußtſein. Meine verſchiedenen Zuſtände, das heißt ausführlich geſagt: verſchiedene Zuſtände, die ich auf mich beziehe, die ich als zu mir gehörig vorſtelle, in denen ich der Einheit meines Selbſtes mir bewußt bin. Was alſo ſagt der Satz, daß ich in allen meinen verſchiedenen Zuſtänden meiner ſubjectiven Einheit bewußt bin? Er ſagt: in allen verſchiedenen Zuſtänden, deren ich als der meinigen bewußt bin, bin ich mir meiner bewußt. Er ſagt: in allen Zuſtänden, die ich als zu meinem Subject gehörig vorſtelle, ſtelle ich mein Subject vor als zu allen jenen Zuſtänden gehörig. Die Zeitfolge dieſer Zuſtände iſt in mir, oder ich als dasſelbe Subject bin in dieſer

Zeitfolge. Das ſind analytiſche, alſo erkenntnißleere Urtheile, welche die Vorſtellung Ich um gar nichts erweitern.

VII. Der Paralogismus der Idealität. Carteſius.*

Die rationale Pſychologie iſt aus allen ihren Stellungen vertrieben. Die Ungültigkeit ihrer Vernunftſchlüſſe iſt dargethan in Rückſicht der Exiſtenz (Subſtantialität), der Einfachheit, der Perſönlichkeit der Seele. Ueberall iſt ſie verführt durch das Scheindaſein des Ich, und dieſer Schein iſt in allen Punkten als eine Täuſchung erwieſen. Dabei iſt dieſe ſogenannte Wiſſenſchaft weit entfernt, auch nur an die Möglichkeit einer ſolchen Täuſchung zu denken. Vielmehr hält ſie unter allen Wiſſenſchaften ſich ſelbſt für die ſicherſte. Wenigſtens das Daſein ihres Objects, ſo meint ſie, ſei unter allen Objecten einer möglichen Erkenntniß am meiſten gewiß, vielmehr es ſei allein gewiß, und mit ihm verglichen das Daſein aller andern Dinge zweifelhaft. Sie glaubt durch einen Vernunftſchluß beweiſen zu können, daß die Exiſtenz der Seele allein gewiß, die Exiſtenz aller andern Dinge zweifelhaft ſei.

Offenbar iſt das Daſein eines Objects um ſo gewiſſer für uns, je unmittelbarer unſere Erkenntniß oder Wahrnehmung davon iſt. Je vermittelter dagegen die Erkenntniß, je größer die Reihe der Mittelbegriffe und Mittelvorſtellungen zur Erkenntniß eines Objects iſt, um ſo weniger gewiß, um ſo zweifelhafter iſt deſſen Daſein. Die unmittelbare Erkenntniß hat gar keine Mittelvorſtellung, die nöthig iſt zu jeder Erkenntniß durch Schlüſſe. Das Daſein, welches wir unmittelbar erkennen, iſt allein gewiß; das Daſein, das wir nur durch Schlüſſe erkennen, dagegen iſt zweifelhaft. Nun iſt das einzige Daſein, welches wir durchaus unmittelbar erkennen, unſer eigenes Denken; dagegen alles

* Ebendaſelbſt. S. 673—682. (I. Ausgabe.)

andere Daſein, alle Dinge außer uns, werden erſt erkannt als Urſachen unſerer Wahrnehmungen; auf das Daſein dieſer Dinge wird erſt geſchloſſen: darum iſt unſer denkendes Weſen das allein gewiſſe Daſein, das Daſein aller andern Dinge dagegen zweifelhaft.

Bekanntlich war es die Philoſophie des Carteſius, die ſich mit dieſer Erklärung einführte. Das cogito ergo sum ſagte: mein Denken iſt das einzige Daſein, deſſen ich vollkommen gewiß bin. Das de omnibus dubito ſagte: alles andere Daſein iſt zweifelhaft. In dieſer Erklärung beſtand, was man den Idealismus des Carteſius genannt hat: nichts iſt gewiſſer als mein Denken und deſſen Vorſtellungen; alles Daſein außer demſelben iſt nicht gewiß.

Auf dieſen Satz gründet ſich die rationale Pſychologie, um das Daſein ihres Objects als das Sicherſte, das Daſein aller andern Objecte als zweifelhaft zu beweiſen. Der ausführliche Vernunftſchluß lautet: „Dasjenige, auf deſſen Daſein nur als einer Urſache zu gegebenen Wahrnehmungen geſchloſſen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Exiſtenz. Nun ſind alle äußeren Erſcheinungen von der Art, daß ihr Daſein nicht unmittelbar wahrgenommen, ſondern auf ſie als die Urſache gegebener Wahrnehmungen allein geſchloſſen werden kann. Alſo iſt das Daſein aller Gegenſtände äußerer Sinne zweifelhaft.“*

Der Realismus hält das Daſein der äußeren Erſcheinungen für gewiß, der Idealismus in dem bezeichneten Sinne hält dieſes Daſein für zweifelhaft. Dieſe Ungewißheit nennt Kant deshalb die Idealität äußerer Erſcheinungen, und aus dieſem Grunde heißt der obige Vernunftſchluß „der Paralogismus der Idealität.“

* Ebendaſelbſt. S. 673 (I. Ausgabe.) Vgl. Renat. Cartesii Meditationes de prima philosophia. Med. II. de natura mentis humanae, quod ipsa sit notior quam corpus.

1. Empiriſcher Idealismus.

Aeußere Erſcheinungen ſind in allen Fällen Gegenſtände der Erfahrung oder empiriſch. Was ihr Daſein betrifft, ſo kann dasſelbe entweder für gewiß oder für zweifelhaft erklärt werden: das erſte thut der Realismus, das andere der Idealismus. Beide aber beziehen ſich in ihrer Erklärung auf das Daſein empiriſcher Gegenſtände. Darum möge der eine „empiriſcher Realismus," der andere „empiriſcher Idealismus" heißen. Auf dem Standpunkte des letztern ſteht in ihrem obigen Vernunftſchluß die rationale Pſychologie. Die Widerlegung des empiriſchen Idealismus iſt die Widerlegung zugleich der rationalen Pſychologie.

Nun iſt bis zu dieſem Augenblicke die ganze kritiſche Philoſophie nichts anderes geweſen, als die Widerlegung jenes empiriſchen Idealismus durch den transſcendentalen. Und darum iſt hier der Punkt, wo zur Widerlegung der rationalen Pſychologie der transſcendentale Idealismus, der eigentliche kritiſche Standpunkt, das Wort nimmt. Wir ſind an der Stelle, die wir im Eingange dieſes Abſchnitts als eine ſehr bedeutſame und wichtige bezeichnet haben; ſie iſt in jeder Zeile von dem echten Geiſte der kritiſchen Philoſophie durchdrungen und mit bewunderungswürdiger Klarheit geſchrieben. Aber die folgenden Ausgaben der Kritik haben dieſe Stelle bis auf wenige leiſe und verwiſchte Spuren vertilgt.

Der empiriſche Idealismus und mit ihm die rationale Pſychologie leugnet nicht, daß es Dinge außer uns giebt: er erklärt nur unſere Vorſtellung von ihrem Daſein für zweifelhaft, weil wir dieſe Dinge nicht unmittelbar wahrnehmen, ſondern durch Schlüſſe erkennen. Es giebt Dinge außer uns, heißt alſo hier: es giebt Dinge außer unſerer Vorſtellung, unabhängig von dieſer, alſo Dinge an ſich, die außer uns ſind. Was außer uns iſt, iſt ebendeshalb im Raum. Wenn es Dinge an ſich giebt, die außer uns ſind, ſo giebt es Dinge an ſich im

Raum, ſo iſt der Raum eine Beſtimmung, welche den Dingen an ſich zukommt.

2. Empiriſcher Idealismus und transſcendentaler Realismus.

Was nun das Daſein der Dinge an ſich im Raum oder das Daſein ſolcher Dinge außer uns betrifft, ſo giebt es auch hier zwei Standpunkte, deren Erklärungen ſich contradictoriſch entgegenſtehen. Entweder man bejaht oder verneint, daß es außer uns (d. h. im Raum) Dinge an ſich giebt. Die Bejahung heiße der „transſcendentale Realismus," die Verneinung der „transſcendentale Idealismus." Giebt es außer uns Dinge an ſich, die wir vorſtellen, ſo iſt klar, daß wir ſie nicht unmittelbar vorſtellen, daß etwas anderes das Ding, etwas anderes deſſen Vorſtellung iſt, ſo iſt ebendeshalb die Vorſtellung immer zweifelhaft. Dieſe Erklärung giebt der empiriſche Idealismus, der alſo mit dem transſcendentalen Realismus nicht blos verbunden ſein kann, ſondern als deſſen richtige Folge nothwendig verbunden iſt. „Der transſcendentale Realiſt," ſagt Kant, „iſt es eigentlich, welcher nachher den empiriſchen Idealiſten ſpielt, und nachdem er fälſchlich von Gegenſtänden der Sinne vorausgeſetzt hat, daß wenn ſie äußere ſein ſollen, ſie an ſich ſelbſt auch ohne Sinne ihre Exiſtenz haben müßten, in dieſem Geſichtspunkte alle unſere Vorſtellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derſelben gewiß zu machen." *

3. Transſcendentaler Idealismus = empiriſcher Realismus = kritiſcher Dualismus.

Zu beiden Standpunkten bildet der transſcendentale Idealismus das Gegentheil. Er hat den Beweis geführt, daß Raum und Zeit nichts außer uns, ſondern Anſchauungen der reinen

* Ebendaſelbſt. S. 675. (I. Ausgabe.)

Vernunft, urſprüngliche Vorſtellungsformen unſerer Sinnlichkeit ſind, daß mithin alle Gegenſtände in Raum und Zeit, d. h. alle Erſcheinungen insgeſammt, als bloße Vorſtellungen, keineswegs als Dinge an ſich angeſehen werden müſſen. Aeußere Erſcheinungen oder Dinge außer uns ſind die Dinge im Raum, die nichts anderes als unſere Vorſtellungen ſein können, da der Raum ſelbſt nichts anderes iſt. Wollen wir die Subſtanz im Raum Materie nennen, ſo gilt dem transſcendentalen Idealismus „dieſe Materie und ſogar deren innere Möglichkeit blos für Erſcheinung, die von unſerer Sinnlichkeit abgetrennt nichts iſt, ſie iſt bei ihm nur eine Art Vorſtellungen (Anſchauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob ſie ſich auf an ſich ſelbſt äußere Gegenſtände bezögen, ſondern weil ſie Wahrnehmung auf den Raum beziehen, in welchem Alles außer einander, er ſelbſt der Raum aber in uns iſt.“*

Wenn aber das Daſein der Materie und die äußeren Erſcheinungen überhaupt nichts ſind als unſere Vorſtellungen, nichts außer unſeren Vorſtellungen, nicht alſo Dinge an ſich, ſo werden ſie wie jede andere Vorſtellung unmittelbar erkannt, und ſie ſind eben ſo gewiß als mein eigenes Daſein. Sie ſind Vorſtellungen in mir, nichts als ſolche, alſo von dem eigenen Daſein unabtrennbar: die Wahrnehmung des letztern iſt auch ihre Wahrnehmung. „Nun ſind äußere Gegenſtände (Körper) blos Erſcheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorſtellungen, deren Gegenſtände nur durch dieſe Vorſtellungen etwas ſind, von ihnen abgeſondert aber nichts ſind. Alſo exiſtiren eben ſowohl äußere Dinge als ich ſelbſt exiſtire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbſtbewußtſeins; nur mit dem Unterſchiede, daß die

* Ebendaſelbſt. S. 675. (I. Ausgabe.)

Vorſtellung meiner Selbſt als des denkenden Subjects blos auf den inneren, die Vorſtellung aber, welche ausgedehnte Weſen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe in Abſicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände ebenſo wenig nöthig zu ſchließen, als in Anſehung der Wirklichkeit des Gegenſtandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken): *denn ſie ſind beiderſeitig nichts als Vorſtellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtſein) zugleich ein genugſamer Beweis ihrer Wirklichkeit iſt.*"*

Damit iſt die Ungewißheit oder die zweifelhafte Exiſtenz äußerer Erſcheinungen aufgehoben, alſo der empiriſche Idealismus widerlegt und mit ihm die darauf geſtützte rationale Pſychologie. Ihr Paralogismus liegt darin, daß ſie *Dinge außer uns für Dinge an ſich* anſieht. Wir hatten oben den Standpunkt „empiriſchen Realismus" genannt, der das Daſein äußerer Erſcheinungen für gewiß und unzweifelhaft erklärt. Jetzt zeigt ſich, daß dieſer empiriſche Realismus eben ſo nothwendig und folgerichtig mit dem transſcendentalen Idealismus gemeinſchaftliche Sache macht, als ſein Gegner, der empiriſche Idealismus, mit dem transſcendentalen Realismus, dem Gegner des kritiſchen Lehrbegriffs.

Es wird alſo auf dem Standpunkte der kritiſchen Philoſophie erklärt werden müſſen: das Daſein der Materie und aller äußeren Erſcheinungen iſt eben ſo gewiß als unſer eigenes Daſein, denn beides ſind Vorſtellungen, deren wir uns unmittelbar bewußt ſind. Es ſind verſchiedenartige Vorſtellungen, aber nicht verſchiedenartige Dinge. Will man es „dualiſtiſch" nennen, daß man die Exiſtenz ſowohl der innern als äußern Erſcheinungen bejaht, ſo bekennt ſich die kritiſche Philoſophie zu *dieſem* Dualismus; ſie darf beide bejahen, was dem empiriſchen Idealismus nicht erlaubt iſt.

* Ebendaſelbſt. S. 676. (I. Ausgabe.)

Aber gewöhnlich nennt man Dualismus die Anſicht, welche die Dinge an ſich unterſcheidet in denkende und ausgedehnte Subſtanzen, in Seelen und Körper, alſo den Körper als ein von der Seele verſchiedenes Ding anſieht, nicht als eine beſondere Art der Vorſtellung, ſondern als eine heterogene Subſtanz. Dieſer Standpunkt ſetzt voraus, daß die Erſcheinungen Dinge an ſich ſind. Unter dieſer Vorausſetzung heißt das Gegentheil des Dualismus: die Dinge an ſich ſind nicht weſensverſchiedene, ſondern weſensgleiche Subſtanzen, und dieſe Anſicht hat einen doppelten Fall: entweder die Dinge an ſich ſind nur geiſtiger (denkender) oder nur materieller (körperlicher) Natur. Die erſte Anſicht erklärt: Alles iſt ſeinem Weſen nach geiſtig; die andere: Alles iſt ſeinem Weſen nach materiell. Jene Anſicht iſt der Pneumatismus, dieſe der Materialismus.*

Der Unterſchied zwiſchen Carteſius und Kant läßt ſich hier am genaueſten abmeſſen. Beide Philoſophen in ihrer Unterſcheidung zwiſchen Seele und Körper ſind Idealiſten und zugleich Dualiſten. Der carteſianiſche Standpunkt iſt empiriſcher Idealismus, der kantiſche iſt transſcendentaler; der dualiſtiſche Lehrbegriff des Carteſius iſt dogmatiſch, der kantiſche dagegen kritiſch. Carteſius unterſcheidet Seele und Körper als Dinge an ſich, als verſchiedene Subſtanzen; Kant unterſcheidet beide als verſchiedene Vorſtellungen. Der carteſianiſche Dualismus bringt es mit ſich, daß die Vorſtellung des körperlichen Daſeins für eine vermittelte und darum zweifelhafte erklärt wird; der kantiſche Dualismus erklärt eben dieſelbe Vorſtellung für eine unmittelbare und darum vollkommen gewiſſe.

Wenn Kant ſelbſt ſich jetzt als einen transſcendentalen Idealiſten, jetzt als einen empiriſchen Realiſten, jetzt als einen Dualiſten bezeichnet, ſo kommt Alles darauf an, die verſchiedenen

* Ebendaſelbſt. S. 682. (I. Ausgabe.)

Bedeutungen genau auseinanderzuhalten und ihr Zusammentreffen in einem und demselben Standpunkte zu begreifen, denn es ist immer derselbe Standpunkt nach seinen verschiedenen Seiten. Das Dasein der Materie, die Körper oder die materiellen Dinge sind nichts anderes als Gegenstände unseres äußeren Sinnes, äußere Erscheinungen, Vorstellungen in uns: dieser Lehrbegriff heißt transscendentaler Idealismus. Darum ist das Dasein dieser äußeren Erscheinungen unmittelbar wahrgenommen und darum unmittelbar gewiß: dieser Lehrbegriff heißt empirischer Realismus. Darum ist das Dasein der äußeren Erscheinungen eben so gewiß als das der innern, in diesem Verstande also das Dasein der Körper eben so gewiß als das unseres Denkens (der Seele): dieser Lehrbegriff heißt Dualismus.

4. Kritischer und dogmatischer Dualismus: Kant und Carteſius. Das psychologische Problem.

Der Unterschied des carteſianischen und kantischen Dualismus springt in die Augen. Unter dem Gesichtspunkte des letztern ändert sich die ganze bisherige Auffassung der Sache, das ganze bisherige Problem der Seelenlehre. Wenn nämlich, wie Carteſius gelehrt hatte, Seele und Körper an sich verschiedenartige Substanzen sind, so muß gefragt werden: wie hängen diese Substanzen zusammen, wie ist ihre Gemeinschaft zu begreifen? Die Thatsache dieser Gemeinschaft ist durch das menschliche Leben unzweifelhaft bewiesen. Die Veränderungen der Seele oder die Vorstellungen haben unmittelbar Veränderungen des Körpers oder Bewegungen zur Folge und umgekehrt. Die Gemeinschaft (commercium animae et corporis) zwischen Seele und Körper war das große Problem, das die Metaphysiker der Seelenlehre unaufhörlich beschäftigt hatte. Und damit hing unmittelbar zusammen die Frage nach dem Zustande der Seele vor und nach ihrer Gemeinschaft mit dem Körper. Nennen wir mit Kant das mit dem Körper ver-

bundene Leben der Seele deren „Animalität," ſo iſt ihr Zuſtand vor dieſem animalen Daſein die Präexiſtenz, der Zuſtand nach demſelben die Unſterblichkeit (Immortalität). Hier ſtoßen, wie in einem Punkte, alle jene Räthſel der Seelenlehre zuſammen, die nicht blos den Scharfſinn der Metaphyſiker, ſondern das menſchliche Gemüth ſelbſt von jeher bewegt haben.

Jenen dualiſtiſchen Lehrbegriff vorausgeſetzt, wie ihn der dogmatiſche Verſtand feſtſtellt, ſo iſt das Verhältniß zwiſchen Seele und Körper nur in einem dieſer drei Exponenten zu erklären. Entweder man nimmt zwiſchen den beiden Subſtanzen einen wechſelſeitigen natürlichen Einfluß an, man läßt die Seele auf den Körper und umgekehrt einwirken, ſo daß die Vorſtellung Bewegungen hervorbringt und die Bewegung Vorſtellungen: dieſe Gemeinſchaft beider heißt der pſychiſche Einfluß; oder, da Subſtanzen ſich gegenſeitig ausſchließen, und darum nicht unmittelbar aufeinander einfließen können, man verneint die natürliche Gemeinſchaft von Seele und Körper und ſetzt an deren Stelle die übernatürliche. Dieſe Anſicht hat einen doppelten Fall. Der Grund der übernatürlichen Gemeinſchaft kann nur Gott ſein. Aber Gott kann dieſelbe auf doppelte Weiſe bewirken: entweder er verbindet Seele und Körper, ſo oft ſie verbunden erſcheinen, erneuert alſo ihre Gemeinſchaft in jedem Augenblicke, ſo oft eine Vorſtellung die ihr entſprechende Bewegung fordert und umgekehrt; oder er verbindet Seele und Körper einmal für immer und ſetzt ſie von vornherein in vollkommene Uebereinſtimmung, die ſich dann in beiden mit geſetzmäßiger Nothwendigkeit ausführt. Im erſten Fall erfolgt die Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper unter der fortwährenden Mitwirkung oder Aſſiſtenz Gottes; im andern Fall iſt ſie eine von Gott vorherbeſtimmte Harmonie.

Dieſe drei Anſichten haben ſeit Carteſius die rationale Seelenlehre beherrſcht. Carteſius ſelbſt behauptete den phyſiſchen

Einfluß, ſeine Schüler die übernatürliche Aſſiſtenz, Leibnitz und ſeine Schule die vorherbeſtimmte Harmonie. Alle drei Theorien haben die Vorausſetzung, daß Seele und Körper verſchiedene Subſtanzen ſeien, zur gemeinſchaftlichen Grundlage, und ſind nur auf dieſer Grundlage möglich.

5. Die richtige Faſſung des pſychologiſchen Problems; deſſen Unauflöslichkeit.

Aber dieſe Vorausſetzung hebt die kantiſche Philoſophie vollkommen auf: dieſen Dualismus von Seele und Körper, der das πρῶτον ψεῦδος der rationalen Pſychologie bildet, den Ausgangspunkt aller ihrer Probleme und Fragen. Das ganze Problem, betreffend die Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper, iſt deshalb von Grund aus unrichtig gefaßt. Ueberſetzt man die Frage, wie Seele und Körper zuſammenhängen, in die Frage, wie eine denkende Subſtanz mit einer ausgedehnten in demſelben Subjecte verbunden ſein könne, ſo iſt dadurch der fragliche Punkt gar nicht getroffen, ſondern auf's Aeußerſte verwirrt. Und ſo lautete die Frageſtellung der ganzen bisherigen rationalen Pſychologie.

Was ſind Körper? Nichts Anderes als äußere Erſcheinungen, Vorſtellungen des äußeren Sinnes, Gegenſtände im Raum. Was ſind Gedanken? Nichts anderes als innere Erſcheinungen, Vorſtellungen des inneren Sinnes. Alſo die Frage nach der Gemeinſchaft von Seele und Körper, richtig gefaßt, wie muß ſie lauten? Es muß gefragt werden: wie innere Vorſtellungen mit äußeren nothwendig verknüpft ſind? Nun erklären ſich alle inneren Vorſtellungen oder Gedanken aus dem denkenden Subject, und alle äußeren Vorſtellungen aus dem Raum, als dem Grunde aller äußeren Anſchauung. Alſo muß gefragt werden, nachdem die Begriffe richtig, d. h. kritiſch, beſtimmt ſind: wie iſt es möglich, daß in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anſchauung, nämlich die des Raums ſtattfindet?

Nennen wir das denkende Subject Verſtand, die Anſchauung Sinnlichkeit, ſo lautet die Frage: wie ſind Verſtand und Sinnlichkeit mit einander verknüpft? Das iſt das wahre Problem der Pſychologie, die wohlverſtandene Frage nach der Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper, deren Formel die kritiſche Philoſophie hier entdeckt hat. In dieſer Formel erwarte das Problem ſeine Löſung, aber nicht von der kritiſchen Philoſophie, die unter ihrem Geſichtspunkte die gemeinſchaftliche Wurzel von Verſtand und Sinnlichkeit nicht finden kann, und es überhaupt für unmöglich erklären muß, daß die menſchliche Vernunft je dieſelbe finde. Sie begnügt ſich, das verworrene Problem geſichtet, aufgeklärt, in ſeiner richtigen Formel beſtimmt zu haben. Die Formel ſelbſt erklärt die Unauflöslichkeit des Problems innerhalb der menſchlichen Vernunft. „Nun iſt die Frage nicht mehr," ſagt Kant, „von der Gemeinſchaft der Seele mit andern bekannten und fremdartigen Subſtanzen außer uns, ſondern blos von der Verknüpfung der Vorſtellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unſerer äußeren Sinnlichkeit, und wie dieſe unter einander nach beſtändigen Geſetzen verknüpft ſein mögen, ſo daß ſie in einer Erfahrung zuſammenhängen."* „Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinſchaft des Denkenden und Ausgedehnten wird alſo, wenn man alles Eingebildete abſondert, lediglich darauf hinaus laufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anſchauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung deſſelben, Geſtalt und Bewegung) möglich ſei? Auf dieſe Frage aber iſt es keinem Menſchen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann dieſe Lücke unſeres Wiſſens niemals ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erſcheinungen einem transſcendentalen Gegenſtande zuſchreibt,

* Ebendaſ. S. 686. (I. Ausgabe.) Summariſche Bett. u. ſ. f. S. 682.

welcher die Urſache dieſer Art Vorſtellungen iſt, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden." *

VIII. Widerlegung der rationalen Pſychologie im Ganzen. Dogmatiſcher und ſkeptiſcher Idealismus.

Die rationale Pſychologie iſt damit vollkommen widerlegt. Ihr Problem iſt nicht gelöst, ſondern berichtigt. Es kann nicht gelöst werden, ſonſt wäre eine rationale Pſychologie möglich, aber es hat ſich gezeigt, daß alle ihre Vernunftſchlüſſe Paralogismen ſind, gegründet auf jenen transſcendentalen Schein, der dem Ich das Anſehen eines Gegenſtandes (Dinges), den Dingen außer dem Ich (den Körpern) das Anſehen von Dingen an ſich giebt. Iſt aber das Ich kein erkennbares Object, ſo iſt es auch keine Subſtanz, weder eine einfache noch eine perſönliche; ſind die Körper nicht Dinge an ſich, ſondern blos äußere Erſcheinungen oder Vorſtellungen, ſo iſt auch ihr Daſein nicht zweifelhaft, ſondern eben ſo gewiß als das Daſein aller übrigen Vorſtellungen in uns, eben ſo gewiß als unſer eigenes Daſein. Wenn alſo ein „dogmatiſcher Idealismus" das Daſein der Dinge außer uns verneint, ſo iſt hier ſeine Widerlegung. Wenn ein „ſkeptiſcher Idealismus" dieſes Daſein bezweifelt, ſo iſt hier ebenfalls ſeine Widerlegung und zugleich die einzige Möglichkeit, ihn zu widerlegen.

1. Die kritiſche Widerlegung.

Die ganze Widerlegung der rationalen Pſychologie, wie ſie Kant ausgemacht hat, beſteht richtig verſtanden darin, daß alle Beweisgründe dieſer vermeintlichen Wiſſenſchaft aufgehoben und als bloße Scheingründe dargelegt ſind. Es ſind überhaupt gegen

* Ebendaſelbſt. S. 690.

jeden Lehrſatz drei Arten der Verneinung oder des Einwurfs denkbar. Entweder man verneint den Satz oder blos ſeinen Beweis. Die Verneinung, die ſich auf den Satz bezieht, kann eine doppelte ſein: entweder man behauptet ſein Gegentheil oder man verneint beide, Satz und Gegenſatz. Der erſte Einwurf iſt dogmatiſch, der zweite ſkeptiſch; dagegen die Verneinung, die ſich auf nichts anderes bezieht, als den Beweis des Satzes, iſt kritiſch. Der Satz heiße z. B. die Seele iſt eine einfache Subſtanz. So lautet der dogmatiſche Einwurf: die Seele iſt nicht einfach ſondern zuſammengeſetzt, ſie iſt nicht Subſtanz, ſondern ein Accidens der Materie. Der ſkeptiſche Einwurf verneint beides, er läßt jeden Satz durch ſein Gegentheil aufgehoben ſein, und er ſelbſt urtheilt gar nicht. Der kritiſche Einwurf verneint die Beweisbarkeit auf beiden Seiten, vielmehr behauptet er nicht blos ſondern beweist die Unbeweisbarkeit, er urtheilt blos über den Beweisgrund. Der dogmatiſche Einwurf meint das Gegentheil des Satzes beweiſen zu können, der ſkeptiſche braucht die contradictoriſchen Sätze jeden zum Gegenbeweiſe des andern und ſchließt, daß ſich in Anſehung jener Sätze nichts beweiſen laſſe; der kritiſche erklärt, daß ſich etwas ſehr wohl beweiſen laſſe, nämlich die Unmöglichkeit der Beweisgründe. Wenn nun Kant die rationale Pſychologie in allen Inſtanzen verneint und widerlegt hat, ſo waren ſeine Einwürfe weder dogmatiſch noch ſkeptiſch, ſondern lediglich kritiſch.*

Kant's Widerlegung der rationalen Pſychologie iſt nicht dogmatiſch, d. h. ſie iſt weit entfernt, etwa das Gegentheil der metaphyſiſchen Seelenlehre zu behaupten oder auch nur zu begünſtigen. Wenn die rationale Pſychologie in ihren Paralogismen urtheilt, die Seele ſei Subſtanz, einfach, perſönlich, ihr Daſein ſei das einzig gewiſſe, ſo würde das Gegentheil

* Ebendaſelbſt. S. 687 und flgd. (I. Ausgabe.)

behaupten, die Seele sei keine Substanz, nicht einfach, nicht persönlich, und das Dasein der Materie sei das allein gewisse. Die ersten Sätze unter einen Begriff zusammengefaßt, könnten „Pneumatismus," ihre contradictorischen Gegentheile, in einem Begriffe vereinigt, „Materialismus" heißen. Man sieht, der Materialismus setzt in allen seinen Behauptungen eines voraus: die Erkennbarkeit der Seele. Er ist in dieser Voraussetzung eben so metaphysisch, als die ihm entgegengesetzten Vernunftschlüsse.

Wenn nun Kant die pneumatische Seelenlehre widerlegt hat, so folgt nicht, daß er die materialistische behauptet oder auch nur begünstigt. Dies wäre die dogmatische Verneinung. Er hat überhaupt die metaphysische Seelenlehre widerlegt, die materialistische so gut als deren Gegentheil. Wenn die rationale Psychologie als die metaphysische Stütze der Unsterblichkeitslehre besonders in Ansehen gestanden, so hat Kant durch seine Kritik dieser Unsterblichkeitslehre allerdings diese Stütze genommen, aber nicht etwa deshalb das Gegentheil jener Lehre gestützt. Die Kritik sagt nicht, die Seele ist nicht unsterblich, sondern sie urtheilt: die Unsterblichkeit der Seele ist nicht beweisbar, das Gegentheil ist eben so wenig beweisbar. Es könnte aus ganz anderen Gründen nothwendig sein, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, dann wird ein solcher Glaube und alle damit verknüpften Hoffnungen niemals den Beweis der Unsterblichkeit in der Metaphysik suchen dürfen, aber sie brauchen auch von der Metaphysik nicht den Gegenbeweis zu fürchten. Der Unsterblichkeitsglaube wird durch die kantische Kritik um einen Beweis, aber auch um eine Furcht ärmer und hat darum keinen Grund, sich über diese Kritik zu beschweren.

2. Widerlegung des Materialismus.

Aber warum, könnte man fragen, hat dann die kritische Philosophie blos die pneumatische Seelenlehre und nicht eben so

gut die materialiſtiſche widerlegt, wenn ſie die letztere nicht ſtillſchweigend begünſtigen wollte? Warum hat ſie ſtatt der Paralogismen nicht vielmehr eine Antinomie aufgeführt, deren Theſis der Spiritualismus, deren Antitheſis der Materialismus der Seelenlehre ausmachen würde, wenn ſie nicht eben dieſe Antitheſis hätte ſchonen wollen? Aus dem einfachen Grunde, weil ſie den Materialismus ſchon widerlegt und vollkommen widerlegt hatte. Der Materialismus hält die Dinge an ſich für körperliche Weſen, oder er hält die Materie für ein Ding an ſich. Oder was iſt der Materialismus, wenn er dieſer Lehrbegriff nicht iſt? Und eben dieſer Lehrbegriff iſt ſchon durch die transſcendentale Aeſthetik für immer unmöglich gemacht. Die Widerlegung der rationalen Pſychologie gründet ſich (in der erſten Ausgabe der Kritik) durchaus auf die transſcendentale Aeſthetik, dieſe Grundlage der ganzen Vernunftkritik. Das denkende Selbſt als ein Ding an ſich vorzuſtellen: dieſer Geſichtspunkt durfte noch widerlegt werden; dagegen den Körper oder die Materie als Ding an ſich vorzuſtellen: dieſer Geſichtspunkt brauchte keine Widerlegung mehr, nachdem einmal der kritiſche Lehrbegriff von Raum und Zeit feſtgeſtellt worden. Ohne Raum keine Materie. Ohne Sinnlichkeit und Vernunftanſchauung kein Raum. Wo alſo bleibt die Materie, wenn man die Vernunft, das denkende Subject, aufhebt? Man höre Kant ſelbſt, um ſich des kritiſchen Standpunkts in ſeinem ſtrengen und einzig folgerichtigen Idealismus von Neuem zu verſichern. Nichts kann deutlicher und unzweideutiger ſein als folgende Stelle, die dem Materialismus jede Möglichkeit nimmt: „wozu haben wir wohl eine blos auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Abſicht, um unſer denkendes Selbſt wider die Gefahr des Materialismus zu ſichern. Dieſes leiſtet aber der Vernunftbegriff von unſerm denkenden Selbſt, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demſelben einige Furcht übrig bliebe, daß,

wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehmen würde, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben."*

IX. Summe. Die rationale Psychologie als Disciplin.

Es bleibt mithin von der ganzen rationalen Psychologie nichts übrig, als ein richtig verstandenes, aber unauflösliches Problem, der deutlich bezeichnete Punkt, wo die wissenschaftliche Seelenlehre aufhört. Jede Seelenlehre ist falsch, die mit der Fassung dieses Problems nicht übereinstimmt; jede ist unmöglich, welche die Auflösung dieses Problems unternimmt. Was also von der rationalen Psychologie allein übrig bleibt, ist kein Lehrbegriff, sondern ein Grenzbegriff, der die Richtung der wissenschaftlichen Seelenlehre bestimmt, der diese Richtung so bestimmt, daß sie nie mit dem Materialismus gemeinschaftliche Sache machen, nie zum Spiritualismus sich versteigen darf. Dieser Begriff ist daher in Absicht auf die Wissenschaft kein constitutives, sondern blos ein regulatives Princip, er vermehrt unser psychologisches Wissen nicht, sondern zügelt dasselbe und weist es an auf seine richtigen Grenzen; oder wie sich Kant ausdrückt: es giebt keine rationale Psychologie als Doctrin, sondern nur als Disciplin.**

Und so schließt Kant in der ersten Ausgabe der Kritik seine Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre: „nichts als die Nüchternheit einer strengen aber gerechten Kritik kann

* Ebendaselbst. S. 684. (I. Ausgabe.)

** Ebendaselbst. S. 322 flgd. (II. Ausgabe.)

von dieſem dogmatiſchen Blendwerk, das ſo viele durch eingebildete Glückſeligkeit unter Theorieen und Syſtemen hinhält, befreien und alle unſere ſpeculativen Anſprüche blos auf das Feld möglicher Erfahrung einſchränken, nicht etwa durch ſchalen Spott über ſo oft fehlgeſchlagene Verſuche oder fromme Seufzer über die Schranken unſerer Vernunft, ſondern vermittelſt einer nach ſichern Grundſätzen vollzogenen Grenzbeſtimmung derſelben, welche ihr nihil ulterius mit größeſter Zuverläſſigkeit an die herkuliſchen Säulen heftet, die die Natur ſelbſt aufgeſtellt hat, um die Fahrt unſerer Vernunft nur ſo weit als die ſtetig fortlaufenden Küſten der Erfahrung reichen, fortzuſetzen, die wir nicht verlaſſen können, ohne uns an einen uferloſen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Ausſichten am Ende nöthigt, alle beſchwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben."

Achtes Capitel.

Kosmologiſche Ideen. Die rationale Kosmologie. Die Antinomien der reinen Vernunft. Die kosmologiſchen Probleme.

Alle Metaphyſik des Ueberſinnlichen gründete ſich auf den Vernunftſchluß vom bedingten Daſein auf das unbedingte. Das bedingte Daſein begreift im nächſten Verſtande die Erſcheinungen des eigenen Daſeins, die inneren Erſcheinungen im Unterſchiede von den äußeren, im weiteren Verſtande alle Erſcheinungen, im allgemeinſten die Dinge überhaupt. Man ſieht, daß der Umfang des Bedingten, von dem die menſchliche Vernunft in ihren metaphyſiſchen Schlüſſen ausgeht, ſich jedesmal erweitert; demgemäß wird auch das Unbedingte in immer weiterem Verſtande gefaßt werden. Den Inbegriff aller blos inneren Erſcheinungen nannten wir unſer eigenes denkendes Sein oder Seele; der Schluß auf die Seele als das unbedingte Subject aller inneren Erſcheinungen gab die pſychologiſche Idee; der Schluß auf dieſes unbedingte Subject als einen erkennbaren Gegenſtand, als ein vorhandenes Daſein, gab die rationale Pſychologie, die wir in allen ihren Beweisgründen widerlegt haben.

I. Die Weltidee.

Den Inbegriff aller Erſcheinungen überhaupt nennen wir Welt oder Natur, den Inbegriff aller äußeren Erſcheinungen

die Außenwelt oder die Welt im Raum. Alle Erſcheinungen, welche in derſelben Zeit ſtattfinden, bilden zuſammen den Weltzuſtand; der Wechſel dieſer Erſcheinungen bildet die verſchiedenen Weltzuſtände, die Folge dieſer verſchiedenen Zuſtände die Weltveränderung. In dieſer Weltveränderung iſt jeder Zuſtand bedingt durch alle früheren und ſelbſt die nächſte Bedingung aller folgenden. Es kann kein Zuſtand der Welt, alſo auch keine Erſcheinung gegeben ſein, ohne daß die Reihe aller früheren Zuſtände und Erſcheinungen vorausgegangen iſt. Die Reihe aller früheren Erſcheinungen iſt eine vollſtändige, alſo vollendete und darum unbedingte Reihe. Wenn alſo eine Erſcheinung gegeben iſt, ſo muß auch die Reihe ihrer Bedingungen vollſtändig gegeben ſein, nicht eben ſo die Reihe ihrer Folgen, denn dieſe ſollen noch kommen, während jene ſchon vorausgegangen ſind. Dieſe vollſtändige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung bildet ein Ganzes, das natürlich nicht bedingt ſein kann, weil es ſonſt nicht alle Bedingungen in ſich begriffe, alſo nicht deren vollſtändige Reihe wäre. Dieſes vollſtändige oder unbedingte Ganze heiße die Welt.

Es wird alſo von einer gegebenen Erſcheinung geſchloſſen werden dürfen auf die vollſtändige Reihe ihrer Bedingungen oder die Welt als ein Ganzes. Der Schluß in ſchulgerechter Form wird heißen: wenn eine Erſcheinung gegeben iſt, ſo iſt auch die Reihe ihrer Bedingungen, d. h. die Welt als Ganzes gegeben. Nun iſt die Erſcheinung gegeben: alſo auch die Welt in dem erklärten Verſtande. Dieſer Schluß iſt ſeiner Form nach der hypothetiſche Vernunftſchluß, der auf die Welt als Ganzes ausgeht, wie der kategoriſche auf die Seele als das unbedingte Subject der innern Erſcheinungen.

Richtig verſtanden fordert oder ſucht der hypothetiſche Vernunftſchluß zu einer gegebenen Erſcheinung die vollſtändige Reihe aller ihrer Bedingungen; er will dieſe regreſſive Reihe vollenden.

Er fordert die Vollendung, d. h. er ſtellt das Ziel oder giebt die Idee einer ſolchen vollſtändigen Reihe. Dieſe Idee heiße Weltidee oder kosmologiſch. Dieſer Begriff eines (vollſtändigen) Weltganzen iſt eine „natürliche Vernunftidee," und als ſolche richtig und nothwendig. Geſucht kann dieſe Idee nicht werden in der abſteigenden oder progreſſiven, ſondern nur in der aufſteigenden oder regreſſiven Reihe der Bedingungen, nicht durch den Schluß von der Bedingung auf das Bedingte, ſondern nur durch den Schluß vom Bedingten auf die Bedingung, denn nur in der letzten Richtung iſt die Reihe der Bedingungen vollſtändig, alſo nur in dieſer Richtung, die nicht in consequentia ſondern in antecedentia geht, läßt ſich die Reihe der Bedingungen ergänzen oder integriren.

II. Die vier Weltideen.

Nun iſt jede Erſcheinung als Gegenſtand der Anſchauung eine ausgedehnte oder zuſammengeſetzte Größe, ſie iſt als raumerfüllendes Daſein Materie, als Glied in der Reihe der Weltveränderungen eine Wirkung, als begriffen in dem Zuſammenhang aller Erſcheinungen ihrem Daſein nach abhängig von dieſem Zuſammenhang. In dieſen vier Beſtimmungen iſt uns jedes bedingte Daſein gegeben: es ſind die Beſtimmungen der reinen Verſtandesbegriffe, denen jede Erſcheinung unterliegt als Gegenſtand möglicher Erkenntniß. Wir haben es ſchon geſagt, daß die Kategorien die Topik der kantiſchen Philoſophie ausmachen, ſie bildeten die „Topik der rationalen Seelenlehre," und ebenſo die der rationalen Kosmologie.

Die kosmologiſche Idee drückt nichts Anderes aus als die vollſtändige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung. Alſo hat die kosmologiſche Idee einen vierfachen Fall. Gegeben iſt in jeder Erſcheinung bedingte Größe, bedingte Materie, Wirkung und abhängiges Daſein. Alſo erklärt die

kosmologiſche Idee: ſuche die vollſtändige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung als bedingter Größe, als bedingter Materie, als einer Wirkung und als eines abhängigen Daſeins.

Als Größe iſt jede Erſcheinung zuſammengeſetzt oder ausgedehnt in Raum und Zeit. Jeder beſtimmte Raum iſt bedingt durch den ganzen Raum, jede beſtimmte Zeit iſt bedingt durch alle frühere Zeit. Mithin iſt die vollſtändige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Größe der ganze Raum und alle frühere Zeit oder die vollſtändige Zuſammenſetzung aller Erſcheinungen in Raum und Zeit, d. h. die vollſtändige Zuſammenſetzung der Welt in Raum und Zeit. Nennen wir die Welt in Raum und Zeit die Weltgröße, ſo geht die kosmologiſche Idee im erſten Fall auf die vollſtändige Zuſammenſetzung oder die Idee der Weltgröße.

Jede Materie iſt als Daſein im Raum theilbar oder beſteht aus Theilen. Ihre Theile ſind die Bedingungen ihres Daſeins; die vollſtändige Reihe dieſer Bedingungen ſind alle Theile, die nur gefunden werden können durch eine vollſtändige oder vollendete Theilung.

Jede Wirkung iſt bedingt durch alle ihre Urſachen. Die vollſtändige Reihe dieſer Bedingungen beſteht daher in allen Urſachen, welche nöthig waren, die Erſcheinung entſtehen zu laſſen, d. h. in der Vollſtändigkeit ihrer Entſtehung.

Jedes abhängige Daſein ſetzt ein anderes voraus, von dem es abhängt. Die vollſtändige Reihe ſeiner Bedingungen beſteht daher in allem Daſein, von dem es abhängt, d. i. in der Vollſtändigkeit des abhängigen Daſeins.

In allen vier Fällen geht daher die kosmologiſche Idee auf eine abſolute Vollſtändigkeit 1) der Zuſammenſetzung oder Größe, 2) der Theilung, 3) der Urſachen oder der Entſtehung, 4) der Abhängigkeit des Daſeins. Das ſind die vier kosmologiſchen Ideen, die als ſolche richtige und nothwendige Zielpunkte der

menſchlichen Vernunft bilden. Es darf geſchloſſen werden: wenn ein bedingtes Daſein (Erſcheinung) gegeben iſt, ſo iſt auch die vollſtändige Reihe aller ſeiner Bedingungen als Idee, d. h. die Idee eines Ganzen gegeben. Aber es darf nicht geſchloſſen werden: wenn ein bedingtes Daſein (Erſcheinung) gegeben iſt, ſo iſt auch die vollſtändige Reihe ſeiner Bedingungen als Gegenſtand oder erkennbares Object gegeben. Dieſer letzte Schluß beruht darauf, daß Idee und Object, Ding an ſich und Erſcheinung verwechſelt und die Vernunft durch jenen transſcendentalen Schein verführt wird, als ob die Idee ein Ding, als ob das Ding an ſich eine Erſcheinung und darum ein erkennbares Object wäre. Nirgends iſt dieſer Schein mehr verführeriſch als hier, wo von der Erſcheinung auf die Welt der Erſcheinungen als Ganzes, auf die Sinnenwelt geſchloſſen, alſo ſcheinbar die Grenze der Erfahrung nicht überſchritten wird. Indeſſen können wir den Schein, ſo blendend er iſt, ſchon hier durchſchauen, denn auch die Sinnenwelt als Ganzes iſt uns nie als ein Object der Erfahrung gegeben.

Wenn nun auf das Ganze der Welt nicht als Idee, ſondern als Object geſchloſſen wird und jener blendende Schein die Vernunft wirklich verführt, ſo wird jetzt der hypothetiſche Vernunftſchluß „dialektiſch," ſo verwandelt ſich die kosmologiſche Idee in rationale Kosmologie, in eine metaphyſiſche oder vernünftelnde Wiſſenſchaft, deren eingebildetes Object die Welt als Ganzes ausmacht.*

III. Unmöglichkeit eines Begriffs. Contradiction. Antinomie.

Dieſe rationale Kosmologie bietet uns ein ganz anderes Schauſpiel und der Kritik eine weit ſchwierigere Aufgabe, als

* Kritik der reinen Vernunft. Transſc. Dialektik II. Buch. II. Hptſt. S. 330—340. Vgl. Proleg. III. Th. § 50. Bd. III. S. 261. 62.

vorher die rationale Pſychologie. Bei der letzteren war es nicht leicht, ihre Unmöglichkeit auf der Stelle einzuſehen, da ſie ſich ſelbſt in keine Widerſprüche verwickelt, aber es war für die Kritik weder ſchwer noch umſtändlich, die Unmöglichkeit derſelben zu beweiſen. Umgekehrt verhält es ſich bei der rationalen Kosmologie. Es iſt ſehr leicht, auf der Stelle ihre Unmöglichkeit einzuſehen; ſchwieriger dagegen und eine ſehr verwickelte und umſtändliche Aufgabe, dieſe Unmöglichkeit aus ihren letzten Gründen zu erklären.

Es giebt nämlich ein Kriterium, welches ſofort die Unmöglichkeit eines Begriffs entſcheidet. Wir ſagen von einem Begriff, er ſei möglich, wenn er ſich nicht widerſpricht, wenn er nicht zugleich zwei contradictoriſch entgegengeſetzte Merkmale in ſich vereinigt. Wir ſagen, daß jedem Begriff von zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Merkmalen nothwendig eines zukommt. Damit ſind zwei Kriterien gegeben, welche die Unmöglichkeit eines Begriffs entſcheiden. Jeder Begriff iſt entweder A oder Nicht A, er iſt nothwendig eines von beiden, er iſt unmöglich beides zugleich. Wenn alſo von irgend einem Begriffe bewieſen werden kann, daß er weder A noch Nicht A iſt, ſo iſt eben dadurch ſeine Unmöglichkeit bewieſen. Dieſen Beweis nennen wir ein Dilemma. Wenn von irgend einem Begriffe bewieſen werden kann, daß er zugleich ſowohl A als Nicht A ſei, ſo iſt dadurch ebenfalls ſeine Unmöglichkeit bewieſen. Dieſen Beweis nennen wir eine Antinomie. Eine Antinomie beſteht aus zwei Urtheilen, die dasſelbe von demſelben Begriffe ausſagen, alſo dem Inhalte nach gleich ſind, aber ſich zu einander verhalten, wie die Bejahung zur contradictoriſchen Verneinung. Die Bejahung iſt die Theſis, die contradictoriſche Verneinung die Antitheſis der Antinomie. Und damit die beiden Sätze wirklich eine Antinomie ausmachen, müſſen ſie nicht blos behauptet, ſondern bewieſen werden, und zwar mit einer gleichen Stärke und einleuchtendem Recht der

Beweisgründe. Sind die contradictoriſchen Urtheile nicht bewieſen, ſo bleibt es dahingeſtellt, ob ſie ſich in der That antinomiſch verhalten. Sind ihre Beweisgründe nicht äquivalent, ſondern auf der einen Seite ſtärker als auf der andern, ſo haben wir im genauen Wortverſtande keine Antinomie. Es ſind alſo die deutlichen und klaren Beweisgründe auf beiden Seiten, welche contradictoriſche Urtheile zur Antinomie machen. Wenn dieſe Beweisgründe nicht aus der Erfahrung, ſondern aus der reinen Vernunft ſelbſt hervorgehen, wenn die Vernunft ſelbſt in die Lage geräth, denſelben Gegenſtand contradictoriſch zu beurtheilen und ihre Urtheile zu beweiſen, ſo haben wir den außerordentlichen Fall eines „Widerſtreits der reinen Vernunft mit ſich ſelbſt," einer „Antithetik derſelben," und die ſo bewieſenen Contradictionen bilden „Antinomien der reinen Vernunft."

Und in dieſen Widerſtreit mit ſich ſelbſt geräth in der That die menſchliche Vernunft, wenn ſie die Welt als Ganzes beurtheilt. Alle Lehrſätze der rationalen Kosmologie ſind Antinomien der reinen Vernunft, d. h. die Behauptung derſelben iſt eben ſo richtig und eben ſo beweisbar als ihre Verneinung. Alle dieſe Lehrſätze gelten von der Welt als einem Gegenſtande unſerer Erkenntniß. Nun iſt die Antinomie allemal die bewieſene Contradiction, und dieſe die bewieſene Unmöglichkeit des Begriffs. Alſo ſind es die Antinomien, wodurch die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie bewieſen wird. Wie die rationale Seelenlehre durchgängig auf Paralogismen beruht, durch deren Enthüllung ſie widerlegt wird, ſo beruht die rationale Kosmologie durchgängig auf Antinomien, deren Beweis die Unmöglichkeit jener Wiſſenſchaft darthut.

Es wird demnach die Aufgabe der transſcendentalen Dialektik in unſerem Falle ſein, die Antinomien der reinen Vernunft durchzuführen, mit andern Worten die Widerſprüche zu beweiſen, in die auf jedem Punkte die Urtheile der rationalen Kosmologie

ſich verſtricken. Indeſſen iſt es nicht genug, dieſe Widerſprüche zu beweiſen, ſie müſſen auch aufgelöst werden. Sonſt würde nicht blos die rationale Kosmologie, ſondern die Vernunft ſelbſt, aus der jene Widerſprüche hervorgehen, in den Widerſprüchen ſtecken bleiben, alſo nicht einmal im Stande ſein, dieſelben zu begreifen. Iſt die Einſicht in den Widerſpruch möglich, ſo iſt auch deſſen Auflöſung nothwendig. Und ſo hat gegenüber der rationalen Kosmologie die Kritik die dreifache Aufgabe, die Widerſprüche dieſer vermeintlichen Wiſſenſchaft zu entdecken, zu beweiſen, zu löſen. Mit jedem Schritte ſteigt die Schwierigkeit der Aufgabe.

IV. Die contradictoriſchen Sätze der rationalen Kosmologie.

Die Widerſprüche zu entdecken, iſt leicht. Sie ſind nicht verſteckt, ſondern liegen offen am Tage. Die kosmologiſchen Syſteme ſelbſt, welche die Geſchichte der Philoſophie vor uns ausbreitet, ſind in einem offenen contradictoriſchen Widerſtreit begriffen, der keinen Zweifel läßt, daß in der That jene kosmologiſchen Widerſprüche beſtehen. Schwieriger iſt es, dieſe Widerſprüche zu beweiſen; am ſchwierigſten, dieſelben zu löſen. Darum bemerkten wir, daß es weit leichter ſei, die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie zu erkennen, als zu beweiſen. In dem contradictoriſchen Widerſtreit ihrer Syſteme ſpringt das Kriterium ihrer Unmöglichkeit in die Augen. Wenigſtens wird dadurch der Verdacht gegen die Kosmologie von vornherein rege gemacht, was der Fall nicht war bei der Pſychologie. Die erſte Frage heißt: worin beſteht bei der rationalen Kosmologie der durchgängige Widerſpruch?

Das gemeinſchaftliche Subject aller ihrer Urtheile iſt die Welt als Ganzes, d. h. die vollſtändige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung. Nun kann dieſe Reihe vollſtändig

gegeben ſein, ohne daß wir im Stande ſind, dieſelbe jemals vollſtändig zu erkennen. Die vollſtändige Erkenntniß derſelben ſetzt voraus, daß wir die ganze Reihe in allen ihren Gliedern bis auf das erſte verknüpft haben, alſo muß die Reihe ein ſolches erſtes, nicht weiter bedingtes, alſo unbedingtes Glied haben. Die vollſtändige Reihe aller Bedingungen iſt gegeben als vollkommen erkennbar, d. h. ſie iſt *begrenzt*. Dieſe Reihe iſt gegeben als nicht vollkommen erkennbar, d. h. ſie iſt *nicht begrenzt*. Und das iſt der durchgängige Widerſpruch in allen Sätzen der rationalen Kosmologie, der alle ihre Syſteme in einen geſchichtlich vorhandenen Gegenſatz ſpaltet.

Nun waren im Einzelnen die Gegenſtände, welche die Kosmologie beurtheilt, die vollſtändige Zuſammenſetzung aller Erſcheinungen oder die *Weltgröße*, die vollſtändige Theilung der Materie oder der *Weltinhalt*, die vollſtändige Reihe der Urſachen oder die *Weltordnung*, die vollſtändige Abhängigkeit des Daſeins oder die *Weltexiſtenz*. Die Vollſtändigkeit der Bedingungen, je nachdem ſie als vollkommen erkennbar oder als nicht vollkommen erkennbar angeſehen wird, muß beurtheilt werden als eine begrenzte oder als eine nicht begrenzte. Demnach ſind die Urtheile der rationalen Kosmologie folgende contradictoriſche Sätze: 1) die Welt iſt ihrer Größe nach (in Raum und Zeit) begrenzt. Die Welt iſt ihrer Größe nach nicht begrenzt (unbegrenzt). 2) Die vollſtändige Theilung der Materie iſt begrenzt, d. h. die Materie oder die Welt ihrem Inhalte nach beſteht aus *einfachen* Theilen. Die vollſtändige Theilung der Materie iſt nicht begrenzt, d. h. die Materie oder die Welt ihrem Inhalte nach beſteht nicht aus einfachen Theilen; es giebt nichts Einfaches. 3) Die vollſtändige Reihe der Urſachen iſt begrenzt, d. h. es giebt eine *erſte* Urſache, die nicht bedingt iſt, alſo nicht von Außen, ſondern blos durch ſich ſelbſt zum Handeln beſtimmt wird: eine Cauſalität durch Freiheit. Die vollſtändige Reihe der Urſachen iſt nicht begrenzt, d. h. es

giebt keine erſte Urſache, alſo keine Cauſalität durch Freiheit, ſondern blos naturgeſetzliche Cauſalität. 4) Die vollſtändige Abhängigkeit des Daſeins iſt begrenzt, d. h. es giebt etwas zur Welt Gehöriges, von dem alles andere Daſein abhängt, welches ſelbſt von nichts abhängt: es giebt ein ſchlechthin nothwendiges Weſen. Die vollſtändige Abhängigkeit des Daſeins iſt nicht begrenzt, d. h. es giebt nichts zur Welt Gehöriges, das ſchlechterdings unabhängig wäre; es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen.

Dies ſind die contradictoriſchen Sätze. Wenn jeder von ihnen mit gleich ſtarken Vernunftgründen ſeine Geltung beweiſen kann, ſo bilden dieſe Widerſprüche Antinomien der reinen Vernunft. Dieſe Antinomien müſſen feſtgeſtellt ſein, bevor ſie gelöst werden. Alſo iſt die nächſte Aufgabe, jene Widerſprüche zu beweiſen. Die Nothwendigkeit eines Satzes iſt zugleich die Unmöglichkeit ſeines Gegentheils. Wenn ich die Nothwendigkeit des Satzes durch die Unmöglichkeit ſeines Gegentheils beweiſe, ſo war die Beweisführung indirect oder apagogiſch. Mit einer Ausnahme hat Kant jeden der contradictoriſchen Sätze indirect bewieſen und auf dieſem Wege die Antinomien ausgeführt; es wird von demſelben Satz erſt die Unmöglichkeit und gleich darauf die Nothwendigkeit bewieſen.*

V. Die Antinomie der Weltgröße.

Die erſte Contradiction betrifft die Weltgröße. Die Weltgröße iſt die Welt in Raum und Zeit. Die Welt iſt in der Zeit begrenzt, d. h. ſie hat einen Anfang in der Zeit; ſie iſt im Raum begrenzt, d. h. ſie iſt dem Raum nach in Grenzen eingeſchloſſen. Die Theſis bejaht dieſen Satz, die Antitheſis verneint ihn. Demnach lautet die Theſis der erſten Antinomie: „Die

* Kritik der reinen Vernunft. S. 340—343. Prolegomena III. Th. § 51.

Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raum nach auch in Grenzen eingeſchloſſen.“ Die Antitheſis: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raums unendlich.“*

1. Beweis der Theſis.

Man ſetze das Gegentheil. Die Welt habe keinen Anfang in der Zeit, ſo folgt, daß in dem gegenwärtigen Weltzuſtande, alſo in dieſem Zeitpunkte eine unendliche Zeitfolge von Weltveränderungen verfloſſen oder abgelaufen iſt. Eine verfloſſene Unendlichkeit iſt ſo viel als eine vollendete. Eine vollendete Unendlichkeit iſt keine, eine unendliche Reihe kann in keinem Punkte vollendet ſein. Es iſt unmöglich, daß eine unendliche Zeit verfloſſen iſt; es iſt alſo nothwendig, daß die verfloſſene Zeit keine unendliche ſondern eine begrenzte iſt, daß mithin die Welt einen Anfang in der Zeit hat.

Die Welt habe keine Grenzen im Raum; ſie ſei ein unendliches Ganzes. Als Ganzes beſteht ſie aus Theilen, welche zugleich da ſind. Iſt eine Größe nicht in anſchauliche Grenzen eingeſchloſſen, ſo kann ſie nur erkannt werden, indem wir ihre Theile zuſammenſetzen, d. h. durch die ſucceſſive Syntheſis der Theile. Das unendliche Weltganze kann alſo nur erkannt werden durch die ſucceſſive Syntheſis aller ſeiner Theile; da dieſer Theile unendlich viele ſind, ſo erfordert ihre Syntheſis eine unendliche Zeitfolge, ſo erfordert die Vollendung dieſer Syntheſis, daß eine unendliche Zeit vollendet oder abgelaufen iſt. Dieſe Vollendung iſt unmöglich: alſo iſt unmöglich, unendlich viele Dinge zu einem Ganzen zuſammenzuſetzen, alſo iſt unmöglich, daß unendlich viele Dinge ein Ganzes ausmachen oder zugleich

* Kritik d. r. Vern. S. 344—351.

da ſind; alſo iſt nothwendig, daß ein Ganzes nicht aus unendlich vielen Theilen beſteht, daß die Welt als Ganzes nicht den unendlichen Raum, ſondern einen begrenzten Raum erfüllt.

2. Beweis der Antitheſis.

Man ſetze das Gegentheil. Die Welt habe einen Anfang in der Zeit, ſo muß eine Zeit geweſen ſein, bevor die Welt war, alſo eine Zeit, in der Nichts war: eine leere Zeit, in der kein Zeitpunkt von dem andern unterſchieden iſt, alſo auch keiner von dem andern dadurch unterſchieden ſein kann, daß in dem einen Nichts, in dem andern Etwas iſt. In einer leeren Zeit kann Nichts entſtehen, alſo auch nicht die Welt. Es iſt unmöglich, daß die Welt in einem beſtimmten Zeitpunkte entſtanden iſt, daß ſie einen Anfang in der Zeit hat; alſo iſt nothwendig, daß ſie einen ſolchen Anfang nicht hat.

Die Welt habe Grenzen im Raum, ſo müßte ſie begrenzt oder eingeſchloſſen ſein von einem Raum, in dem Nichts iſt, von einem leeren Raum, ſo müßte der leere Raum, in welchem die Welt iſt, ein Gegenſtand möglicher Anſchauung ſein, wie die Welt ſelbſt, ſo müßte der Raum unabhängig von unſerer Anſchauung als etwas für ſich Beſtehendes exiſtiren, nicht als die Form der Erſcheinungen, ſondern gleichſam als die Subſtanz, in der die Erſcheinungen ſind. Die transſcendentale Aeſthetik hat das Gegentheil bewieſen. Die Grundſätze des reinen Verſtandes haben gezeigt, daß es einen leeren Raum ſo wenig giebt als eine leere Zeit. Wenn aber der leere Raum unmöglich iſt, ſo kann auch die Welt nicht eingeſchloſſen ſein durch den leeren Raum, ſo iſt es unmöglich, daß die Welt Raumgrenzen hat, ſo iſt es nothwendig, daß ſie keine hat.

Die Annahme einer räumlich und zeitlich begrenzten Welt, d. h. einer begrenzten Weltgröße, führt zu der unmöglichen Annahme eines leeren Raums und einer leeren Zeit. Iſt aber dieſe Annahme

unmöglich, ſo iſt die gegentheilige Folge nothwendig, nämlich die unbegrenzte Größe der Welt.

VI. Die Antinomie der Weltmaterie.

Die zweite Contradiction betrifft die Materie der Welt oder den Weltinhalt. Die Materie iſt das den Raum erfüllende Daſein, das allen Erſcheinungen im Raum zu Grunde liegt, das beharrliche Daſein oder die Subſtanz, in der aller Wechſel der räumlichen Erſcheinungen ſtattfindet. Das beharrliche Daſein iſt nur im Raum erkennbar. Darum iſt die Materie, als das beharrliche Daſein im Raum, die einzig erkennbare Subſtanz.

Als Daſein im Raum iſt die Materie eine zuſammengeſetzte Subſtanz. Zuſammengeſetzt kann eine Subſtanz nur ſein aus Subſtanzen, denn alles was nicht ſubſtantiell, ſondern accidentell iſt, kann ſich nur in einer Subſtanz zuſammenſetzen, aber nicht ſelbſt eine Subſtanz machen. Nun iſt die kosmologiſche Frage: woraus beſtehen die materiellen Dinge oder die zuſammengeſetzten Subſtanzen der Welt? Entweder iſt ihre Auseinanderſetzung oder Theilung (Auflöſung in Theile) begrenzt oder unbegrenzt. Iſt ſie begrenzt, ſo müſſen die Theile nicht wieder zuſammengeſetzt, ſondern einfache oder elementare Subſtanzen ſein. Iſt ſie unbegrenzt, ſo ſind die Theile ſelbſt wieder zuſammengeſetzt, und es giebt keine einfachen Subſtanzen. Das iſt die Contradiction. Die Theſis erklärt: „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.“ Die Antitheſis erklärt:“ kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

Es muß wohl bemerkt werden, um die Beweisführung richtig zu verſtehen, daß es ſich in dieſer Antinomie lediglich um das

Man
in der Ze
war, alſo
kein Zeitp
von dem
einen A
kann Nic
lich, da
iſt, daß
daß ſie

T

oder
von
die A
die A
Anſch
Form
der
das
haben
eine
kann
Raum,
iſt es

Theile nicht Subſtanzen, alſo auch ſie ſelbſt keine zuſammengeſetzte Subſtanz ſein könne. Wenn alſo die zuſammengeſetzte Subſtanz nicht aus einfachen Theilen beſtünde, ſo würde die Vorausſetzung, d. h. ſie ſelbſt aufgehoben ſein. Es iſt alſo nothwendig, daß ſie aus einfachen Theilen beſteht, welche die „Elementarſubſtanzen" oder „die erſten Subjecte aller Compoſition" ausmachen.

Die einfache Subſtanz als Element der Materie heißt Atom. Die einfache Subſtanz als Element der Dinge überhaupt oder der Welt heißt Monade. Dieſen Beweis der einfachen Subſtanzen nennt Kant daher „die transſcendentale Atomiſtik" oder „den dialektiſchen Grundſatz der Monadologie."*

2. Beweis der Antitheſis.

Man ſetze das Gegentheil. Die zuſammengeſetzten Dinge in der Welt beſtehen aus einfachen Theilen: was würde folgen? Alle Zuſammenſetzung der Dinge oder Subſtanzen iſt nur im Raum möglich, jeder Theil einer zuſammengeſetzten Subſtanz iſt im Raum, alſo müſſen auch die einfachen Theile im Raum ſein, alſo muß es einfache Raumtheile geben, d. h. Räume, die untheilbar oder nicht Raum ſind. Wenn aber jeder Raum zuſammengeſetzt iſt, ſo müſſen die einfachen Subſtanzen in einem zuſammengeſetzten Raum ſein, d. h. ſie müſſen Theile im Raum haben, und da ihre Theile nur Subſtanzen ſein können, ſo müſſen einfache Subſtanzen aus Subſtanzen zuſammengeſetzt ſein, was ſoviel heißt, als daß ſie unmöglich einfach ſein können. Sind aber einfache Subſtanzen unmöglich, ſo iſt das Gegentheil nothwendig, daß nämlich keine Subſtanz aus einfachen Theilen beſteht.

Man darf den Satz verallgemeinern: es giebt überhaupt nichts Einfaches. Denn das Einfache ſchließt ſtrenggenommen

* Ebendaſelbſt. Vgl. Anmerkung zur Theſis der II. Antinom S. 354 und 356.

alles Mannigfaltige, alſo auch Raum, Zeit und damit die Anſchauung von ſich aus, alſo giebt es in der Anſchauung und damit in der Sinnenwelt, die ohne Anſchauung Nichts iſt, gar nichts Einfaches.

VII. Die Antinomie der Weltordnung.

Die dritte Contradiction betrifft die Weltordnung oder den Cauſalzuſammenhang der Dinge. Jede Erſcheinung iſt eine Wirkung, die alle ihre Urſachen, d. h. deren vollſtändige Reihe vorausſetzt. Dieſe vollſtändige Reihe iſt entweder begrenzt oder unbegrenzt. Iſt ſie begrenzt, ſo muß es ein erſtes Glied der Reihe, alſo eine erſte Urſache geben, die nicht Wirkung einer andern iſt, ſondern durch ſich ſelbſt zum Handeln beſtimmt wird: eine Cauſalität durch Freiheit. Iſt ſie unbegrenzt, ſo giebt es kein erſtes Glied jener Reihe, ſo giebt es keine Urſache, die nicht zugleich Wirkung einer andern ihr vorhergehenden Urſache wäre, ſo giebt es keine freie ſondern blos natürliche Cauſalität. Die Theſis erklärt: „die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Cauſalität durch Freiheit zur Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig.“ Die Antitheſis erklärt: „es iſt keine Freiheit, ſondern Alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.“

Die Theſis verneint, was die Antitheſis behauptet: daß die natürliche Cauſalität die einzig mögliche ſei.*

1. Beweis der Theſis: transſcendentale Freiheit.

Man ſetze das Gegentheil. Jede Begebenheit geſchehe auf dem Wege der natürlichen Cauſalität: ſie iſt bedingt durch eine

* Ebendaſelbſt. S. 358—363.

andere, auf welche ſie der Zeit nach folgt. Die frühere urſächliche Begebenheit kann nicht immer geweſen ſein; wäre ſie immer geweſen, ſo könnte ihre Folge nicht ſpäter, ſondern müßte mit ihr zugleich ſein. Die Folge iſt nothwendig mit der Urſache verbunden. Wenn alſo die Urſache immer geweſen iſt, ſo iſt die Folge, als mit der Urſache nothwendig verbunden, auch immer geweſen, alſo iſt ſie nicht entſtanden, alſo nicht geſchehen, was der Vorausſetzung widerſpricht.

Eine Begebenheit, die geſchieht, d. h. in der Zeit entſteht, ſetzt eine andere Begebenheit als ihre Urſache voraus, die nicht immer geweſen ſein darf, alſo ebenfalls entſtanden oder in der Zeit geworden iſt, und ebendeshalb wieder eine andere Begebenheit vorausſetzt, auf die ſie nothwendig folgt. So führt uns der natürliche Cauſalzuſammenhang der Dinge von Wirkung zur Urſache, die ſelbſt wieder Wirkung einer früheren Urſache iſt u. ſ. f. Es giebt kein erſtes Glied in dieſer Kette der natürlichen Cauſalität, keine oberſte erſte Urſache; fehlt aber das erſte Glied der Reihe, ſo iſt die Reihe der Urſachen ſelbſt nicht vollſtändig, ſo ſind nicht alle Urſachen gegeben. Wie aber kann in der Natur etwas geſchehen, wenn nicht alle Bedingungen dazu vorhanden ſind? Der phyſikaliſche Grundſatz ſelbſt fordert, daß alle Urſachen vereinigt ſein müſſen, um die Wirkung entſtehen zu laſſen. Alſo verlangt das natürliche Cauſalitätsgeſetz ſelbſt die Nothwendigkeit einer erſten Urſache.

Dieſe erſte Urſache iſt zu ihrer Wirkſamkeit durch keine andere, ſondern blos durch ſich ſelbſt beſtimmt. Dieſe vollkommene Selbſtbeſtimmung, dieſe ihre Thätigkeit von Innen heraus auf völlig eigenen Antrieb heiße „abſolute Spontaneität.“ Die erſte Urſache unterſcheidet ſich von allen folgenden oder mittleren Urſachen. Dieſe ſetzen eine Reihe von Begebenheiten fort. Die erſte Urſache beginnt dieſe Reihe; ſie hat den Vorzug der Initiative, ſie kann dadurch von allen andern Urſachen unterſchieden und

durch dieſes Vermögen der Initiative erklärt werden: ſie iſt das Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von ſich aus oder ganz von ſelbſt anzufangen. Dieſes Vermögen nennt Kant die Freiheit; er nennt dieſe Freiheit, die offenbar in der Kette der Erſcheinungen nicht ſtattfindet, alſo niemals empiriſch gegeben ſein kann, „transſcendentale Freiheit“ im Unterſchied von der pſychologiſchen oder empiriſchen. Es giebt eine erſte Urſache, heißt darum: „es geſchieht in der Welt nicht Alles nach Naturgeſetzen, ſondern es giebt auch eine Cauſalität durch Freiheit.“

2. Beweis der Antitheſis: transſcendentale Phyſiokratie.

Man ſetze das Gegentheil. Es gebe eine Cauſalität durch Freiheit: was müßte folgen? Als erſte Urſache beginnt dieſe Cauſalität von ſich aus eine Reihe von Begebenheiten. Der Anfang ihrer Wirkſamkeit iſt, wie jeder Anfang, ein Zeitpunkt. Jeder Zeitpunkt ſetzt einen früheren voraus. Alſo muß auch dem Anfange der freien und unbedingten Wirkſamkeit ein Zeitpunkt vorausgegangen ſein. In dieſem früheren Zeitpunkte iſt die erſte Urſache ſchon dageweſen, da ſie ſonſt mit dem Anfange ihrer Wirkſamkeit ſelbſt erſt entſtanden ſein müßte. Alſo müſſen in dem Daſein jener Urſache dieſe beiden Zuſtände der Zeit nach unterſchieden werden: der Zuſtand, in dem ſie noch nicht wirkte, von dem Zuſtande, in dem ſie zu wirken anfängt. Wenn nun dieſer Anfang vollkommen grundlos oder unbedingt ſein ſoll, ſo haben wir zwei ſucceſſive Zuſtände ohne jeden Cauſalzuſammenhang, ein post hoc, welches in keiner Weiſe durch ein propter hoc beſtimmt iſt; damit iſt aber das natürliche Cauſalitätsgeſetz vollkommen aufgehoben.

Alſo iſt klar, daß Cauſalität durch Freiheit und natürliche Cauſalität ſich gegenſeitig verneinen. Die Theſis wollte beide vereinigen. Die Antitheſis begreift ihre Unvereinbarkeit, ſie

behauptet die natürliche Causalität als das allein in der Welt wirkende Vermögen. Diesen Grundsatz nennt Kant „transscendentale Physiokratie" im Gegensatz zu der Lehre der „transscendentalen Freiheit." Gilt die natürliche Causalität als die einzige Form der Gesetzmäßigkeit in der Welt, so muß das Vermögen der Freiheit als der Umsturz aller Gesetzmäßigkeit oder als Princip der Gesetzlosigkeit selbst angesehen werden. In dieser Antinomie ist demnach die schwierigste aller philosophischen Streitfragen, die zwischen Freiheit und Nothwendigkeit (Gesetzmäßigkeit), in der schärfsten Form ausgesprochen.*

VIII. Die Antinomie der Weltexistenz.

Die letzte Contradiction betrifft die Weltexistenz. Die Weltexistenz ist das Dasein der Welt in einem bestimmten Zustande. Jeder Weltzustand ist eine Folge aller früheren Zustände, also ein bedingtes oder abhängiges Glied in der Reihe der Weltveränderungen. Jedes abhängige Dasein setzt ein anderes voraus, von dem es abhängt. Offenbar muß die Reihe der Bedingungen zu einem abhängigen Dasein vollständig gegeben sein. Die Frage entsteht, ob diese vollständige Reihe begrenzt oder unbegrenzt gedacht werden müsse? Ist sie begrenzt, so muß ein Dasein gesetzt werden, von dem alles Andere abhängt, welches selbst von nichts abhängt, also selbst unabhängig, unbedingt, schlechthin nothwendig ist; dieses Dasein muß zur Welt gehören, sei es nun, daß dieses nothwendige Wesen einen Theil der Welt oder deren Ursache ausmacht. Ist jene Reihe unbegrenzt, so giebt es überhaupt kein unabhängiges Dasein, kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in noch außer der Welt.

Die Thesis erklärt: „zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache ein schlecht-

* Ebendaselbst. Anmerkung zur III. Antinomie.

hin nothwendiges Weſen iſt.“ Die Antitheſis: „es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Urſache.“*

1. Beweis der Theſis.

Das iſt der einzige Beweis unter den Antinomien, den Kant direct führt. Die Beweisführung ſelbſt iſt rein kosmologiſch. Von dem veränderlichen Daſein in der Welt wird auf das nothwendige Daſein in der Welt geſchloſſen, nicht etwa von dem zufälligen Daſein der Welt auf ein nothwendiges Weſen außer derſelben. In dieſer letzten Weiſe ſchließt das ſogenannte kosmologiſche Argument der Theologie. Das veränderliche Daſein iſt nicht das zufällige. Vielmehr iſt der Schritt von dem einen zum andern, wie ſich Kant ausdrückt, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Zufällig nämlich iſt dasjenige Daſein, deſſen Gegentheil eben ſo gut möglich iſt, ſtatt deſſen alſo in derſelben Zeit ein anderes Daſein vorhanden ſein könnte. Dagegen das veränderliche Daſein iſt nur inſofern zufällig, als es nicht immer vorhanden iſt, als in einer andern Zeit ein anderes Daſein ſtattfindet: in ſeinem Zeitpunkte iſt es nothwendig.

Jede Veränderung iſt bedingt durch alle vorhergehenden. Alle vorhergehenden ſetzen zu ihrer Vollſtändigkeit ein oberſtes Glied voraus, von dem die ganze Reihe der Veränderungen ausgeht, welches ſelbſt unabhängig, unbedingt, alſo ſchlechthin nothwendig exiſtirt.

Von dieſem nothwendigen Weſen geht alle Weltveränderung aus, es bildet in der Reihe dieſer Veränderungen den abſoluten Ausgangspunkt oder den Anfang. Nun iſt jeder Anfang ein Zeitpunkt, jeder Zeitpunkt iſt bedingt durch einen früheren. Alſo muß das nothwendige Weſen ſelbſt in der Zeit exiſtiren, alſo

* Ebendaſelbſt. S. 364—369.

ſelbſt zur Sinnenwelt (Erſcheinung) gehören, alſo kann es nicht außer der Welt oder abgeſondert von der Natur gedacht werden.

2. Beweis der Antitheſis.

Man ſetze das Gegentheil. Es exiſtire ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, ſo muß dasſelbe entweder in der Welt oder außer derſelben ſein.

Das nothwendige Weſen exiſtire in der Welt, ſo iſt es entweder ein Theil der Welt oder die ganze Reihe aller Weltveränderungen. Als Theil kann es kein anderer ſein als das oberſte Glied oder der unbedingte Anfang der ganzen Reihe. Wenn alſo ein nothwendiges Weſen in der Welt exiſtirt, ſo iſt es entweder der Weltanfang oder es iſt die ganze Weltreihe ohne Anfang.

Der unbedingte Anfang wäre ein Anfang ohne Urſache, alſo ein Anfang ohne vorhergehende Zeit, d. h. ein Anfang, der kein Zeitpunkt wäre. So gewiß alſo jeder Anfang einen Zeitpunkt ausmacht, ſo gewiß giebt es keinen unbedingten Anfang, ſo gewiß kann das nothwendige Weſen nicht als Anfang der Weltreihe exiſtiren.

Was iſt die Weltreihe ohne Anfang? Eine unendliche Menge von Weltzuſtänden, deren jeder bedingt oder abhängig iſt. Wenn aber jedes einzelne Glied abhängig iſt, ſo kann die Summe der Glieder, alſo in unſerem Falle die ganze Weltreihe nicht das Gegentheil davon, d. h. nicht nothwendig ſein. Das ſchlechthin nothwendige Weſen iſt alſo weder der Weltanfang noch die ganze Weltreihe, alſo nichts zur Welt Gehöriges, alſo nicht in der Welt.

Es ſei außer der Welt, ſo müßte es als die Urſache aller Weltveränderungen deren Anfang oder erſter Zeitpunkt ſein. Als Daſein außer der Welt wäre es außer der Zeit. Mithin müßte es ein Zeitpunkt außer der Zeit ſein. Es leuchtet demnach ein, daß ein ſchlechthin nothwendiges Weſen weder in noch außer der

Welt ſein, alſo überhaupt nicht exiſtiren kann, daß es alſo überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen giebt.

Da in dieſer letzten Antinomie der Beweis der Theſis direct geführt iſt, ſo iſt der Beweisgrund beider contradictoriſcher Sätze genau derſelbe. Dieſer Beweisgrund heißt: zu einem abhängigen Daſein iſt die Reihe aller Bedingungen in der ganzen vergangenen Zeit vollſtändig gegeben. Die Theſis ſchließt, weil in der vergangenen Zeit die Reihe aller Bedingungen vollſtändig enthalten iſt, ſo muß auch das Unbedingte oder Nothwendige mit gegeben ſein, weil ſonſt die Reihe nicht vollſtändig wäre. Die Antitheſis ſchließt, weil die Reihe aller Bedingungen in der Zeit gegeben iſt, ſo kann darunter kein Unbedingtes enthalten ſein, weil in der Zeit nichts Unbedingtes exiſtirt. So können, je nachdem man ſeinen Standpunkt nimmt, aus demſelben Beweisgrunde entgegengeſetzte Behauptungen gemacht werden. Weil der Mond der Erde immer dieſelbe Seite zukehrt, darum darf man, je nach dem Standpunkte, aus dem man die Bewegung des Mondes beurtheilt, beides behaupten: der Mond dreht ſich um ſeine Achſe, und der Mond dreht ſich nicht um ſeine Achſe.

IX. Die Vernunft als Partei im Streit der Antinomien.

Das Intereſſe der Vernunft.

In dieſen vier Antinomien vollenden ſich die Urtheile der rationalen Kosmologie. Es iſt bewieſen, daß jedes dieſer Urtheile in contradictoriſche Sätze zerfällt, die nicht blos auf gut Glück hingeworfen werden, ſondern jeder auf Vernunftgründen beruht. Es iſt bewieſen, daß die Vernunft, ſobald ſie die Welt als Ganzes, d. h. als ein gegebenes Object beurtheilt, mit ſich ſelbſt in einen Widerſtreit geräth, der ſich in jenen contradictoriſchen Urtheilen ausſpricht. Es iſt in den obigen Antinomien nichts

weiter conſtatirt, als dieſer Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt. Ihre Antinomien ſind eben ſo viele Probleme. Und jetzt erſt darf man die Frage aufwerfen: wie muß jener Streit entſchieden, wie müſſen dieſe Probleme gelöst werden? Soll ein Streit, welcher es auch ſei, richtig entſchieden werden, ſo verlangt dieſe gerechte Entſcheidung außer der Geſetzeskenntniß und Urtheilskraft des Richters vor allem deſſen Unparteilichkeit. Um daher den Streit ihrer kosmologiſchen Sätze zu entſcheiden, das Problem ihrer Antinomien aufzulöſen, wird die menſchliche Vernunft dieſer unparteiiſche Richter ſein müſſen, der keine andere Stimme hört als die des Vernunftgeſetzes. Ein anderes Intereſſe wird die richtende oder kritiſche Vernunft nicht haben dürfen, wenn ſie ihre eigene Streitſache gerecht entſcheiden will. Darum wird es eine wichtige Vorbedingung des zu entſcheidenden Streites ſein, ſorgfältig nachzuſehen, ob ſolche fremde Intereſſen ſich leicht in die Rechtsſache einmiſchen und unvermerkt den Richter zu Gunſten der einen oder andern Partei ſtimmen können. Dieſe Intereſſen werden wir gefliſſentlich von den Rechtsgründen der Entſcheidung abziehen.

Nun haben jene kosmologiſchen Sätze außer ihren Beweisgründen noch mancherlei andere Gründe für oder gegen ſich, die uns beifällig oder nicht beifällig ſtimmen, jenen Behauptungen geneigt oder abgeneigt machen. Dieſe durch Vernunftgründe nicht beſtimmte Neigung oder Abneigung nennen wir das „Intereſſe," welches die Vernunft an ihren Antinomien nimmt. Von dieſem Intereſſe beſtimmt, iſt ſie nicht Richter, ſondern Partei. Und ehe ſie als Richter gehört wird, möge ſie zuvor als Partei reden, damit ſie ja nicht Richter und Partei zugleich abgebe.

1. Theſen und Antitheſen.

Das Intereſſe der Vernunft in Rückſicht der Antinomien iſt getheilt zwiſchen Theſen und Antitheſen, es iſt auf beiden Seiten

ein ganz anderes. Alle Theſen ſtimmen darin überein, daß ſie das Daſein eines Unbedingten bejahen; alle Antitheſen darin, daß ſie dieſes Daſein verneinen. Dort findet ſich in Anſehung deſſelben Objects eine gleichförmige Bejahung, hier eine gleichförmige Verneinung.

Setzen wir uns in den Fall der Verneinung: es gebe kein Unbedingtes, alſo keinen Anfang der Welt, keine einfache Subſtanz, kein Vermögen der Freiheit, kein ſchlechthin nothwendiges Weſen. Ohne Anfang der Welt keine Schöpfung; ohne einfache Subſtanz keine Unſterblichkeit der Seele; ohne Vermögen der Freiheit keine ſittliche Handlung; ohne ſchlechthin nothwendiges Daſein kein Gott. Nicht als ob der Weltanfang den Begriff der Schöpfung, die Einfachheit der Subſtanz die Unſterblichkeit der Seele u. ſ. f. in ſich begriffe, ſondern weil die Weltſchöpfung den Weltanfang, ein unſterbliches Weſen die Einfachheit, ein ſittliches die Freiheit, ein göttliches die abſolute Nothwendigkeit des Daſeins in ſich ſchließt oder als Bedingung vorausſetzt. Wenn ich alſo den Anfang der Welt, die Einfachheit der Subſtanz, das Vermögen der Freiheit, die Nothwendigkeit des Daſeins verneine, ſo verneine ich die Möglichkeit der Schöpfung, der Unſterblichkeit, des ſittlichen Handelns, der göttlichen Exiſtenz: ſo verneine ich damit die Grundlagen der Religion und Moral, während ich dieſe Grundlagen im entgegengeſetzten Fall bejahe. Das *moraliſch-religiöſe* Intereſſe iſt nicht wiſſenſchaftlicher Art, ſondern ſittlicher, es geht nicht auf die Erkenntniß, ſondern auf die Willensrichtung; es iſt mit einem Worte nicht theoretiſch, ſondern *praktiſch*. Es iſt dieſes praktiſche Intereſſe, das für die Theſen gegen die Antitheſen ſtimmt.

Dazu kommt ein zweites Intereſſe wiſſenſchaftlicher Art. Unſere Erkenntniß geht auf den Zuſammenhang der Erſcheinungen, auf deren abſolute Einheit, und zwar in dem doppelten Sinn ſowohl einer Erkenntniß des abſoluten Zuſammenhangs als eines

vollständigen Zuſammenhangs der Erkenntniß. Im erſten Sinn iſt die Einheit oder der Zuſammenhang der Dinge das Object, im zweiten iſt der Zuſammenhang die Form der Erkenntniß. Die Einheit als Object iſt das Unbedingte als Daſein. Die Einheit als Form iſt die Wiſſenſchaft als Syſtem. Unſere Vernunft hat das Intereſſe, das unbedingte Object oder die abſolute Einheit der Dinge, das Weltganze, zu erkennen; ſie hat zugleich das Intereſſe, ihre Erkenntniß zu einem Ganzen der Wiſſenſchaft ſyſtematiſch zu verknüpfen. Das erſte Intereſſe möge das „ſpeculative, das zweite das „architektoniſche" genannt werden. Dieſe beiden Intereſſen haben Alles von den Theſen, Nichts von den Antitheſen zu hoffen.

Endlich iſt die Erkenntniß des Unbedingten keine mühſelige Forſchung, ſondern ein leichtbegreiflicher Vernunftſchluß; dieſe Erkenntniß verlangt keine tiefe Gelehrſamkeit, ſondern nur die Zuſammenfaſſung weniger Gedanken; während in der beobachtenden Wiſſenſchaft mit der größten Mühe immer nur wenige Schritte vorwärts gemacht werden, ſo wird hier mit wenigen und leichten Schritten die größte Bahn bis an die Grenzen der Welt, wie es ſcheint, mit dem ſicherſten Erfolge durchmeſſen. Wenn aber eine Wiſſenſchaft mit der wenigſten Mühe das Größte zu leiſten verſpricht oder zu leiſten ſcheint, ſo erfüllt ſie alle Bedingungen, um die günſtigſte Aufnahme bei der Menge zu finden und eine ſehr umfaſſende Popularität zu gewinnen, namentlich wenn ſie noch dazu die Herzensbedürfniſſe auf ihrer Seite hat. Daher ſind es dieſe Intereſſen der Vernunft, welche unwillkürlich mit den Theſen zuſammenſtimmen: das praktiſche, ſpeculative (architektoniſche) und populäre.*

Dagegen die Antitheſen verneinen durchgängig das Daſein

* Ebendaſelbſt. Ant. d. r. Vern. III. Abſchn. S. 370—379. S. 373.

des Unbedingten und geben nirgends dem praktiſchen Intereſſe einen Stützpunkt; ſie verneinen die vollkommene Welterkenntniß nach Form und Inhalt und widerſprechen von hier aus gänzlich jenem ſpeculativen (architektoniſchen) Intereſſe der Vernunft; ſie erlauben keinen anderen Weg wiſſenſchaftlicher Einſicht, als den mühevollen und langſamen der Erfahrung, die von Erſcheinung zu Erſcheinung fortſchreitet; ſie haben darum gar keine Ausſicht auf Popularität und keinen andern Beifall zu erwarten als den des wiſſenſchaftlichen Forſchers. Sie befriedigen blos den Verſtand, der keine andere Erkenntniß will als die Erfahrung.

Wenn die Antitheſen blos die Erkenntniß des Unbedingten verneinten, ſo hätten ſie Recht und verhielten ſich den Theſen gegenüber kritiſch. Dann würden ſie erklären: das Unbedingte iſt kein Gegenſtand möglicher Erkenntniß, kein erkennbares Object, keine Erſcheinung. Aber ſie verneinen nicht blos die Erkenntniß ſondern das Daſein des Unbedingten, mit dieſer Verneinung überſteigen ſie ſelbſt die Möglichkeit der Erfahrung; ſie verneinen das Unbedingte nicht blos als Erſcheinung, ſondern als Ding an ſich, alſo heben ſie die Grenze der Erfahrung auf und werden ſelbſt dogmatiſch. Sie machen die Erfahrung nicht blos zur Richtſchnur der Erkenntniß, ſondern zum Princip der Dinge; ſie urtheilen: was nicht Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, iſt überhaupt nicht.

2. Dogmatismus und Empirismus der reinen Vernunft.

Die Theſen mit ihrer gleichförmigen Bejahung ſetzen die Erkennbarkeit der Dinge an ſich voraus. Ihr gemeinſchaftlicher Standpunkt iſt „der Dogmatismus der reinen Vernunft.“ Die Antitheſen mit ihrer gleichförmigen Verneinung ſetzen voraus, daß es keine andere Weſen giebt, als Objecte möglicher Erfahrung. Ihr gemeinſchaftlicher Standpunkt iſt „der Empirismus der reinen Vernunft.“ Sollen beide Standpunkte in

bestimmte Systeme gefaßt werden, so läßt Kant den ersten durch Plato, den zweiten durch Epikur dargestellt sein. Diese letzte Bezeichnung ist keineswegs treffend. Im ganzen Alterthum findet sich kein Philosoph, der entweder nur auf Seiten der Thesen oder nur auf der Gegenseite der Antitheſen steht. In der kosmologischen Anschauungsweise der Alten lag es tief begründet, daß sie das Weltganze als begrenzt ansahen, daß sie in der Welt die Freiheit im Sinne einer unbedingten Causalität nicht einräumen konnten. In der ersten Rücksicht geht die Kosmologie der Alten mit der Thesis der ersten Antinomie, in der zweiten Rücksicht geht sie nicht mit der Thesis der dritten. Die epikuräische Philosophie war in ihrer Naturlehre atomistisch, und die Atomistik ist in jedem Falle der kosmologischen Bejahung der einfachen Substanzen näher verwandt als der Verneinung. Ueberhaupt wird unter den Metaphysikern aller Zeiten keiner die Grenzscheide unserer contradictorischen Sätze genau einhalten. Spinoza, der mit den Antitheſen das unendliche Weltall und die Ordnung der rein natürlichen Causalität behauptet, leugnet mit den Antitheſen weder die Einfachheit der Substanz, noch die Elementartheile der Materie, und am wenigsten die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens.

Lassen wir also die von Kant gewählte allgemeine Bezeichnung, ohne sie durch bestimmte Systeme zu individualisiren. Sämmtliche Antitheſen gehen in der Richtung des Empirismus, ihre Gegensätze in der des Dogmatismus, dieses Wort so verstanden, daß es die dem Empirismus entgegengesetzte Richtung bedeutet.*

Die Interessen, welche die Vernunft in dem Streit der Antinomien bald für die eine bald für die andere Richtung hat, können den Streit nicht entscheiden, vielmehr haben sie

* Ebendaselbst. S. 372. 376.

den negativen Werth, diejenigen Gründe zu ſein, nach denen jener Streit nicht entſchieden werden darf. Die Vernunft darf nicht Partei ſein, da ſie Richter ſein ſoll. Nachdem wir gehört haben, welche Intereſſen die Vernunft zu Gunſten der einen oder andern Partei ſtimmen, ſoll jetzt der ganze Streit vor den Richterſtuhl der Vernunft gebracht werden.

Neuntes Capitel.

Die Auflösung der Antinomien als kosmologischer Probleme.

Freiheit und Naturnothwendigkeit.

Intelligibler und empirischer Charakter.

Man sage nicht; daß in der vorliegenden Streitsache überhaupt kein entscheidendes Endurtheil möglich sei. Denn es ist ein Streit, den die Vernunft mit sich selbst führt, es sind Probleme, die lediglich aus der Vernunft selbst hervorgehen; offenbar also muß die Vernunft im Stande sein, diesen Streit zu entscheiden, diese selbstgebildeten Probleme zu lösen. Wären die kosmologischen Probleme der Art, daß sie im Wege der Erkenntniß oder Erfahrung jemals aufgelöst werden könnten, so dürfte man diese Lösung nicht von der reinen Vernunft, sondern nur von dem Zeitpunkte erwarten, wo unsere Wissenschaft dahin gekommen sein wird, das Weltganze als Object vor sich zu haben, als eine deutliche Vorstellung, von der geurtheilt werden kann, was sie ist oder nicht ist. Diesen Zeitpunkt aber kann die menschliche Wissenschaft nie erreichen. Das Weltganze kann nach der Natur unserer Erkenntniß niemals deren mögliches Object sein. Darum ist es unmöglich, die Aufgabe der rationalen Kosmologie dogmatisch zu lösen. Die dogmatische Lösung wäre

die deutliche Erkenntniß des Weltalls. Mithin bleibt keine andere Auflösung der Antinomien übrig, als die skeptische oder kritische.*

I. Die Antinomien als Verstandesurtheile. Die skeptische Auflösung.

Die skeptische Lösung giebt eine bestimmte Entscheidung. Sie läßt beide Parteien reden und vergleicht ihre Aussprüche und deren Gründe, sie findet, daß alle Thesen durch alle Antithesen und umgekehrt widerlegt sind, und giebt darum beiden Parteien durchgängig Unrecht. Dieser skeptische Richterspruch muß einen aus der Vernunft selbst geschöpften Rechtsgrund haben. Warum also haben die Urtheile der rationalen Kosmologie auf beiden Seiten Unrecht? Was entscheidet überhaupt über die Möglichkeit eines Urtheils? Lediglich das urtheilende Vermögen, der Verstand. Was nie Verstandesobject sein kann, kann auch nie Urtheilsobject sein. Was der Verstand nicht vermögend ist, zu begreifen, kann niemals Verstandesobject sein. Wenn sich also beweisen läßt, daß sowohl das Object der Thesen als der Antithesen von dem Verstande niemals begriffen werden kann, daß dieses Object keinem Verstandesbegriffe angemessen ist, so ist eben dadurch die Unmöglichkeit, die Unangemessenheit oder das Unrecht der Urtheile auf beiden Seiten bewiesen. Der mögliche Verstandesbegriff ist der objective Maßstab, wonach der skeptische Richter entscheidet.

Um ein Object zu begreifen, dazu gehört die vollständige Synthese seiner Theile. Setzen wir ein Object, dessen vollständige Synthese mehr Theile erfordert als in dem Objecte gegeben sind, so paßt dieses Object nicht in den Verstandesbegriff; es ist für diesen Begriff zu klein. Setzen wir ein Object, dessen gegebene Theile nie vollständig zusammen gefaßt werden können,

* Ebendaselbst. S. 379—385.

ſo paßt dieſes Object auch in keinen Verſtandesbegriff: es iſt für dieſen Begriff zu groß.

Die Theſen ſämmtlich ſetzen ein begrenztes Weltall: einen Weltanfang, einen begrenzten Weltraum, eine begrenzte Theilung der Materie, einen begrenzten Cauſalzuſammenhang, eine begrenzte Abhängigkeit des Daſeins. Der Verſtand muß über dieſe Grenze hinausgehen, er muß vor dem Weltanfange Zeit, außer dem Weltraum Raum, zu jeder Urſache eine vorhergehende Urſache, zu jedem Daſein eine Bedingung fordern. Er kann ſich mit dem begrenzten Weltall nicht begnügen, er verlangt mehr Theile zu dem Begriffe des Weltalls, als in jedem begrenzten Weltall gegeben ſind. Das Object aller Theſen iſt für den Verſtandesbegriff zu klein.

Die Antitheſen ſämmtlich ſetzen ein unbegrenztes Weltall, alſo eine Reihe, die der Verſtand niemals vollſtändig zuſammenfaſſen kann. Das Object aller Antitheſen iſt für den Verſtandesbegriff in allen Fällen zu groß. Alſo iſt das Object auf beiden Seiten der Antinomien niemals einem Verſtandesbegriff angemeſſen, es kann mithin kein Verſtandesobject, alſo können auch jene contradictoriſchen Sätze keine Verſtandesurtheile, alſo überhaupt keine Urtheile ſein, denn ſobald es ſich um Urtheile handelt, entſcheidet über deren Möglichkeit allein der Verſtand.

Kein Urtheil der obigen Antinomien enthält eine Verſtandeseinſicht oder eine wirkliche Erkenntniß. Als Erkenntniß genommen ſind ſämmtliche Urtheile nichtig. Das iſt die ſkeptiſche Auflöſung der Antinomien.*

II. Die Antinomien als Schlußſätze. Kritiſche Auflöſung.

Damit ſind die Antinomien ſelbſt noch nicht erklärt. Jetzt erſt erhebt ſich die Frage, welche kritiſch gelöst ſein will. Wenn

* Ebendaſelbſt. S. 385—388.

nun alle jene Urtheile, mit dem Verſtande verglichen, unmöglich ſind: wie war es möglich, ſie zu bilden, zu beweiſen durch ſo ſtrenge und bündige Schlüſſe? Wie konnten jene unbegründeten und unmöglichen Urtheile Schlußſätze ſein? Die ſkeptiſche Entſcheidung erklärt nur das Reſultat für unmöglich und kümmert ſich nicht um den Weg, auf dem jenes Reſultat erreicht wurde. Jetzt ſoll der Irrthum oder die Unmöglichkeit der kosmologiſchen Urtheile im Princip aufgedeckt werden. Der ſkeptiſche Geſichtspunkt unterſucht nur die bewieſenen Sätze. Jetzt handelt es ſich um die Unterſuchung des Beweiſes, um das Urtheil über die Beweisgründe. Dieſer Geſichtspunkt iſt der kritiſche. Der Skeptiker bedenkt nur das Facit der rationalen Kosmologie, er erklärt: dieſes Facit ſtimmt nicht mit dem Verſtande, mit dem es als Erkenntniß ſtimmen müßte. Der Kritiker unterſucht die Rechnung ſelbſt und findet hier den Fehler, das πρῶτον ψεῦδος aller rationalen Kosmologie.

1. Der Paralogismus der rationalen Kosmologie.

Alle Sätze der Antinomien gründen ſich auf folgenden Vernunftſchluß: wenn das bedingte Daſein gegeben iſt, ſo iſt auch die vollſtändige Reihe aller ſeiner Bedingungen, alſo das Unbedingte gegeben. Nun iſt das Bedingte gegeben, alſo auch die Totalität ſeiner Bedingungen, d. h. das Weltall. Von dieſem gegebenen Weltall beweiſen die Theſen den zeitlichen Anfang, die räumliche Begrenzung, die Einfachheit der Beſtandtheile, die unbedingte Cauſalität, die abſolute Nothwendigkeit, — beweiſen die Antitheſen in allen Punkten das contradictoriſche Gegentheil. Beiderlei entgegengeſetzte Urtheile machen in allen Antinomien dieſelbe Vorausſetzung: daß nämlich das Weltall gegeben und als gegebenes Daſein ein erkennbares Object ſei.

Iſt dieſe Vorausſetzung richtig, ſo gelten die Beweiſe auf beiden Seiten. Iſt ſie falſch, ſo iſt auf beiden Seiten die

Gültigkeit der Beweiſe aufgehoben. Dieſe Vorausſetzung, die petitio principii der geſammten rationalen Kosmologie, muß geprüft, der Schluß muß unterſucht werden, deſſen Ergebniß ſie ausmacht.

Der Oberſatz ſagt: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die Reihe aller ſeiner Bedingungen vollſtändig gegeben. Es iſt richtig: im Begriff des Bedingten liegt, daß es alle ſeine Bedingungen vorausſetzt. Es kann nur ſo als bedingt gedacht werden. Iſt alſo das Bedingte ein blos gedachter Gegenſtand, unabhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit, ſo iſt der Oberſatz richtig. Es müſſen alle Bedingungen, die Welt als Ganzes gegeben ſein, wenn das Bedingte unabhängig von unſerer Sinnlichkeit gegeben iſt. Der Unterſatz ſagt: das bedingte Daſein iſt gegeben. Natürlich kann es uns nicht anders als durch Anſchauung gegeben ſein, nur als Erſcheinung, d. h. abhängig von unſerer Sinnlichkeit.

Man vergleiche die beiden Sätze, um ſofort zu erkennen, daß der Mittelbegriff zwei verſchiedene Bedeutungen hat, zwei Bedeutungen, die ſich gegenſeitig ausſchließen. Im Oberſatz bedeutet das bedingte Daſein einen Gegenſtand unabhängig von unſerer Sinnlichkeit, ein Ding an ſich, im Unterſatze dagegen einen Gegenſtand abhängig von unſerer Sinnlichkeit, eine Erſcheinung, die unſere Vorſtellung und ſonſt nichts iſt. Der Oberſatz ſagt: wenn das Bedingte an ſich gegeben iſt (nicht als erſcheinendes, ſondern als intelligibles Object), ſo iſt das Weltall gegeben. Der Unterſatz ſagt: das Bedingte iſt nicht an ſich, ſondern blos als Erſcheinung gegeben. So haben wir eine quaternio terminorum, die jeden Schluß verbietet. Der gemachte Schluß iſt mithin ein Paralogismus in der Form des uns bekannten „sophisma figurae dictionis.“ Auf dieſem Paralogismus beruht die ganze rationale Kosmologie in allen ihren Sätzen.

2. Die Auflöſung des Paralogismus.

Wenn uns das bedingte Daſein nur als Erſcheinung oder als unſere Vorſtellung gegeben iſt, ſo folgt etwas ganz anderes, als jener Schlußſatz, auf den ſich die Antinomien gründen. Mit einer Erſcheinung ſind uns nicht alle Erſcheinungen zugleich gegeben, ſondern wir gehen am Leitfaden der Erfahrung von einer Erſcheinung zur andern fort, wir ſuchen in allmäligem Regreß von Bedingung zu Bedingung den Zuſammenhang der Erſcheinungen, und die Bedingungen ſind uns immer nur ſoweit gegeben, als ſie entdeckt ſind. Der Zuſammenhang der Erſcheinungen oder die Welt reicht ſtets nur ſo weit, als unſere Erfahrung. Die Welt als der Zuſammenhang der Erſcheinungen iſt uns nicht gegeben, ſondern wir machen die Welt durch die Erfahrung. Wären die Erſcheinungen unabhängig von unſerer Vorſtellung Dinge an ſich, ſo wäre die Welt als Ganzes gegeben, und die contradictoriſchen Sätze der Antinomien hätten beide Recht. Sind die Erſcheinungen nur unſere Vorſtellungen, ſo iſt uns die Welt nicht gegeben, ſondern wir machen die Welt, indem wir Vorſtellung mit Vorſtellung verknüpfen: ſo wird uns die Welt niemals als Ganzes gegeben ſein, weder als ein begrenztes noch als ein unbegrenztes; ſo haben die contradictoriſchen Sätze der Antinomien beide Unrecht.

3. Die Antinomien als indirecter Beweis des transſcendentalen Idealismus.

Den Lehrbegriff, welcher die Erſcheinungen für Dinge an ſich anſieht, haben wir den transſcendentalen Realismus genannt. Der entgegengeſetzte Lehrbegriff, welcher Erſcheinungen blos als Vorſtellungen nimmt, hieß der transſcendentale Idealismus. Wenn der erſte Lehrbegriff Recht hat, ſo ſind Theſen und Antitheſen beide wahr. Wenn der zweite Lehrbegriff Recht hat, ſo iſt der Beweisgrund beider falſch.

Contradictorische Sätze können unmöglich beide wahr sein. Sie würden es sein, wenn Erscheinungen Dinge an sich wären, wie jener Realismus behauptet. Die Unmöglichkeit dieses Standpunktes beweist die Nothwendigkeit seines Gegentheils, des kritischen Idealismus.

Daß Erscheinungen nicht Dinge an sich, sondern blos Vorstellungen sind, diesen Lehrbegriff des transscendentalen Idealismus kann man auf doppelte Art beweisen: direct und indirect. Den directen Beweis führt die transscendentale Aesthetik, den indirecten führen die Antinomien der reinen Vernunft. Sie beweisen die Unmöglichkeit des Gegentheils, die Unmöglichkeit nämlich, daß Erscheinungen Dinge an sich sind. Wenn sie es wären, so würde folgen, was die Antinomien gelehrt haben, daß contradictorische Sätze mit gleichem Rechte bewiesen, oder daß sie beide gleich wahr sein können.*

Die gegebene kritische Entscheidung ist eben so summarisch als die vorhergehende skeptische. Beide verwerfen die Antinomien in allen ihren Urtheilen. Der skeptische Gesichtspunkt, indem er die kosmologischen Sätze mit dem Maße des Verstandes mißt, spricht jedem das Recht ab einer gültigen Verstandeseinsicht. Der kritische Gesichtspunkt, indem er die Voraussetzung untersucht, spricht den Antinomien in allen Sätzen die gültigen Beweisgründe ab, vielmehr beweist er die Ungültigkeit der letztern. Weder also sind die kosmologischen Urtheile Verstandeserkenntnisse noch bewiesene Sätze.

III. Die Antinomien als logische Widersprüche oder contradictorische Sätze.

Sie sind keine Verstandeserkenntnisse, d. h. sie sind keine Erfahrungsurtheile. Sie könnten immer noch logische Urtheile

* Ebendaselbst. S. 389—396. Prolegomena Th. III. § 52.

ſein. Dieſe Urtheile ſind falſch oder ungültig bewieſen, ſie könnten deshalb immer noch richtige Urtheile ſein. Da ſie contradictoriſche ſind, ſo können nach dem Geſetz der allgemeinen Logik nicht beide Urtheile wahr, aber auch nicht beide falſch, ſondern eines von beiden muß wahr ſein.

Hier ſtoßen wir auf ein logiſches, noch nicht gelöstes Räthſel. Die contradictoriſchen Sätze der Antinomien mögen als Verſtandeseinſichten und als Schlüſſe alle ungültig ſein. Als logiſche Urtheile dürfen contradictoriſche Sätze nicht beide wahr, auch nicht beide falſch ſein. Den Antinomien nach zu urtheilen, erſcheinen beide als wahr; nach der Kritik der Antinomien erſcheinen beide als falſch, wenigſtens dem Beweiſe nach.

Es iſt ganz richtig, daß von contradictoriſchen Urtheilen eines wahr ſein muß. Wenn ein Begriff nicht unter A fällt, ſo muß er unter NichtA fallen, denn zwiſchen A und NichtA giebt es kein Drittes. Darum urtheilt die Logik: contradictoriſche Sätze können nicht beide falſch ſein. Zwiſchen ihnen giebt es kein Weder — noch, kein Dilemma; ſie können nicht beide wahr ſein: zwiſchen ihnen giebt es kein Sowohl — als auch, keine Antinomie; es giebt zwiſchen contradictoriſchen Sätzen nur ein Entweder — oder, eine Disjunction. Das Dilemma und die Antinomie beweiſen, wie wir oben gezeigt haben, die Unmöglichkeit eines Begriffs. Damit iſt ſchon erklärt, wie contradictoriſche Sätze beide wahr und beide falſch ſein können. Man braucht nur einen unmöglichen Begriff zu ſetzen, eine unmögliche Annahme zu machen. Wenn ich einen viereckigen Cirkel fingire, ſo iſt es ein leichtes Spiel, die contradictoriſchen Merkmale rund und nichtrund beide von dieſem Undinge ſowohl zu bejahen als zu verneinen. In dem viereckigen Cirkel liegt die Unmöglichkeit der Annahme, die unſtatthafte Bedingung, offen zu Tage, ſo daß in dieſem Falle der Nonſens Niemand verblendet. Aber die widerſprechenden Merkmale können tiefer liegen,

ſo daß einiges Nachdenken erfordert wird, ſie zu entdecken. In dieſem Falle entſtehen die Blendwerke der Dilemmen und Antinomien, die Trugbeweiſe und logiſchen Räthſel, die bekanntlich ſchon die ſophiſtiſche Kunſt der Alten ausfindig gemacht hatte.

1. Der Schein der Contradiction. Dialektiſche Oppoſition.

Wir wollen die Sache an einem Beiſpiel veranſchaulichen. Ein Begriff, der weder A noch Nicht A ſein kann, iſt Nichts. Ein Ding, von dem weder Bewegung noch deren contradictoriſches Gegentheil ausgeſagt werden kann, iſt unmöglich. Durch dieſes Dilemma unter andern bewies Zeno die Unmöglichkeit Gottes. Bewegung iſt Veränderung des Orts, Ruhe iſt Beharrlichkeit im Ort, Beides iſt Daſein im Raum. Alles räumliche Daſein iſt entweder in Bewegung oder in Ruhe. Wenn es keines von beiden iſt, ſo iſt es nichts. Alſo iſt das Daſein Gottes nur in dem Falle unmöglich, wenn es ein räumliches Daſein iſt. Nur unter dieſer Vorausſetzung gilt das Dilemma Zeno's. Es gilt nicht, denn jene Annahme iſt unmöglich. Es iſt ein Scheindilemma, denn jene unmögliche Annahme iſt verſteckt. Bewegung und Ruhe ſind contradictoriſche Prädicate nur in Rückſicht des räumlichen Daſeins. Auf Gott übertragen, ſind ſie gar nicht mehr contradictoriſch, hier ſchließen ſie die Möglichkeit des Dritten nicht aus ſondern ein. Wenn es zwiſchen Entgegengeſetzten ein Drittes giebt, ſo ſind jene nicht contradictoriſch, ſondern conträr, und conträre Gegenſätze können ebendeshalb beide falſch, aber nicht beide wahr ſein. In Rückſicht der Körper ſind Bewegung und Ruhe contradictoriſche Gegenſätze, in Rückſicht Gottes conträre. Im erſten Fall giebt es zwiſchen ihnen kein Drittes, im andern Fall giebt es zwiſchen ihnen ein Drittes: überhaupt in keinem Ort, in keinem Raum ſein. Ruhe ſei Beharrlichkeit im Ort. Was iſt das contradictoriſche Gegentheil der Ruhe? Dasjenige, was in keinem Orte beharrt, entweder weil es überhaupt in

keinem Orte iſt, oder weil es in ſeinem Orte nicht beharrt, ſondern dieſen Ort verändert, d. h. ſich bewegt. Es ſind alſo in dem bezeichneten Falle gar nicht contradictoriſche Gegenſätze vorhanden, ſondern conträre, die blos den Schein der contradictoriſchen haben. Dieſe nur ſcheinbar contradictoriſchen Urtheile, die im Grunde conträre ſind, nennt Kant „die dialektiſche Oppoſition" im Unterſchied von der analytiſchen, welche den gegebenen Begriff vollkommen verneint.*

2. Auflöſung der Contradictionen in den Antinomien.

Betrachtet man unter dieſem Geſichtspunkte die Antinomien, ſo erklärt ſich ſehr leicht das logiſche Räthſel. Ihre Gegenſätze ſind nur contradictoriſch unter einer unſtatthaften Bedingung, ſie ſind nur ſcheinbar contradictoriſch, im Grunde ſind ſie conträr. Sie ſchließen das Dritte nicht aus ſondern ein.

Jede gegebene Größe iſt entweder begrenzt oder unbegrenzt. Hier giebt es kein Drittes. Dieſer Gegenſatz gilt von dem Weltganzen, wenn dasſelbe eine gegebene Größe iſt. Aber wenn es eine gegebene Größe nicht iſt? Wenn dieſer dritte Fall ſtattfände, ſo wäre der obige Gegenſatz nicht contradictoriſch, ſondern conträr, er wäre was Kant eine „dialektiſche Oppoſition" nennt. Die Welt iſt begrenzt. Man verneine den Satz contradictoriſch, ſo lautet der Gegenſatz: die Welt iſt ein Nichtbegrenztes (als unendliches Urtheil), d. h. die Welt iſt entweder gar keine gegebene Größe oder eine unbegrenzte. Mit andern Worten, das contradictoriſche Gegentheil hat zwei Fälle, während es in der Antinomie den Schein annimmt, als ob es nur einen hätte. Und jener dritte Fall iſt nicht blos möglich, ſondern in der That findet er bei unſerer Antinomie ſtatt. Das Weltganze iſt keine gegebene Größe. Oder die Größe überhaupt müßte

* Krit. d. r. Vern. S. 396—400.

etwas außer unſerer Anſchauung und unabhängig von dieſer Gegebenes ſein. Raum und Zeit, als worin allein Größen ſein können, müßten unabhängig von unſerer Anſchauung an ſich da ſein: eine Unmöglichkeit, welche die kritiſche Philoſophie bewieſen, deren Gegentheil ſie in ihrer Grundlage feſtgeſtellt hat. Daraus erklärt ſich, warum die gegebene Weltgröße — dieſer viereckige Cirkel — contradictoriſch beurtheilt werden kann, warum die contradictoriſchen Urtheile beide wahr ſcheinen und beide falſch ſein müſſen: weil ſie im Grunde gar nicht contradictoriſche Urtheile ſind.*

Genau dieſelbe Bewandtniß hat es mit allen übrigen Antinomien. Wenn die Theile der Welt eine gegebene Menge oder Größe ſind, ſo muß ihre Größe entweder begrenzt (einfache Theile) oder nicht begrenzt (blos zuſammengeſetzt) ſein. Wenn die Urſachen zu einer Erſcheinung eine gegebene Reihe ausmachen, ſo muß dieſe entweder ein erſtes Glied haben (Cauſalität durch Freiheit), oder ſie kann ein ſolches erſtes Glied nicht haben (blos natürliche Cauſalität). Wenn die Bedingungen zu einem Daſein gegeben ſind, ſo muß die Reihe dieſer Bedingungen entweder begrenzt ſein (unbedingtes, nothwendiges Daſein), oder ſie iſt nicht begrenzt (blos zufälliges Daſein.)

Ueberall ſtoßen wir auf dieſelbe unmögliche Annahme: wenn das Weltall gegeben iſt, wenn es unabhängig von uns als Ding an ſich exiſtirt, wenn alſo das Ding an ſich eine Erſcheinung iſt, wenn die Idee eines Ganzen als ein erkennbares Object ſich vorfindet! Wenn man dieſe Annahme einräumt, ſo haben die contradictoriſchen Sätze der rationalen Kosmologie beide Recht. So erklären ſich die Antinomien, die auf jener unmöglichen Annahme, welche der transſcendentale Schein vorſpiegelt, ſämmtlich beruhen. Wenn man die Annahme nicht einräumt, den Schein

* Prolegomena Th. III. § 526. S. 264.

zerstört, der sie herbeiführt, so haben die contradictorischen Urtheile beide Unrecht, so erklärt sich ihr Dilemma, welches sowohl die skeptische als kritische Entscheidung ausspricht: so sind sie nicht mehr contradictorische, sondern conträre Gegensätze, die auch logisch genommen beide falsch sein können. So erklärt sich das logische Räthsel.

IV. Summarische Auflösung des kosmologischen Problems. Regulative Principien.

Und damit ist klar, wie sich sämmtliche Antinomien auflösen. Das Weltall ist in keinem Falle gegeben, denn es ist kein Gegenstand der Anschauung, keine Erscheinung, sondern ein Ding an sich, eine Idee; es ist nicht unabhängig von uns als ein Ganzes an sich vorhanden, sondern dieses Ganze ist unsere Zusammensetzung, unsere Verknüpfung. Wir sind es, welche die Welt als Ganzes, als Zusammenhang der Erscheinungen, als gesetzmäßige Ordnung der Dinge machen, wir machen sie durch die Erfahrung, und da wir das vollständige Ganze niemals erfahren oder das Ganze niemals vollständig erfahren können, so ist das Weltall uns niemals gegeben, wohl aber stets aufgegeben, und unsere Wissenschaft, indem sie sich unaufhörlich erweitert und systematisch zusammenzieht, ist die fortwährende Lösung dieser nie ganz zu lösenden Aufgabe.

Unsere Erkenntniß wird durch die Idee des Weltganzen nie bedingt, sondern nur fortgesetzt, auf ein unaufhörlich zu erstrebendes, obwohl nie zu erreichendes Ziel gerichtet. Mit andern Worten: die Aufgabe des Weltalls macht die Erkenntniß nicht, sondern nöthigt dieselbe fortzuschreiten, sie ist nicht deren Bedingung, sondern Richtschnur, nämlich die Regel des beständigen Fortschritts sowohl in materieller als formaler Hinsicht. Oder wie sich Kant ausdrückt: die kosmologische Idee ist in Rücksicht unserer Erkenntniß kein constitutives, sondern ein regu-

latives Princip. Der Irrthum aller Antinomien war der Gebrauch dieſer Idee als eines conſtitutiven Princips. Die Auflöſung aller Antinomien iſt der regulative Gebrauch der kosmologiſchen Idee in ihren vier Fällen.

Alſo ſämmtliche Antinomien in allen ihren Sätzen unterliegen einem verneinenden Richterſpruch, ſofern ſie Verſtandeseinſichten, bewieſene Sätze, contradictoriſche Urtheile ſein wollen. Keines ihrer Urtheile iſt eine wirkliche Verſtandeseinſicht, keines iſt ein richtiger Schlußſatz, keines eine wirklich contradictoriſche Verneinung (analytiſche Oppoſition) ſeines Gegentheils. Die Entgegenſetzung war in allen Fällen nur unter einer unmöglichen Annahme contradictoriſch; dieſe Annahme aufgehoben, war ſie conträr. Die kosmologiſche Idee iſt nur eine Regel zum Fortſchritt der erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaft, in keinem Fall deren Object. Die rationale Kosmologie iſt mithin unmöglich. Keiner ihrer Sätze iſt ein Erkenntnißurtheil.*

V. Mathematiſche und dynamiſche Antinomien. Auflöſung im Beſondern.

Das Weltganze werde alſo nur als Idee oder Ding an ſich, nie als etwas Gegebenes oder als Erſcheinung betrachtet. Vergleichen wir mit dieſem Geſichtspunkte die Antinomien, ſo werden wir nicht, wie bisher, dieſelben ſummariſch behandeln und gleichförmig verneinen können. Alle Antinomien unterliegen dem gemeinſchaftlichen Irrthum, daß ſie das Weltganze beurtheilen, als ob es ein erkennbares Object oder eine Erſcheinung wäre. Aber die Antinomien unterſcheiden ſich darin ſehr weſentlich, daß die einen das Weltall in einem Sinn vorſtellen, in welchem es nie etwas anderes ſein kann als Erſcheinung, während

* Kritik d. r. Vern. S. 400—406.

die andern das Weltall in einem Sinn vorſtellen, in welchem es nicht Erſcheinung zu ſein braucht. In die Antinomien der erſten Art werden wir deshalb, auch wenn ſie ihre dogmatiſche Form aufgeben, gar keinen Sinn, in die Antinomien der zweiten Art dagegen einen richtigen Sinn einführen können, wenn wir ſie nicht als dogmatiſche Erkenntnißſätze behandeln. Von jenen Antinomien werden wir urtheilen, daß ihre Sätze in jedem Sinn falſch ſein müſſen; von dieſen Antinomien dagegen, daß ihre Sätze in einem gewiſſen Sinn, der natürlich der dogmatiſche nicht iſt, beide wahr ſein können.

Unterſcheiden wir zuvörderſt die Antinomien. Die beiden erſten beziehen ſich auf die Größe der Welt und die Menge ihrer Beſtandtheile, alſo in beiden Fällen auf eine Größenbeſtimmung rückſichtlich des Weltalls. Die beiden letzten beziehen ſich auf die Urſachen der Erſcheinungen, auf die Bedingungen ihres Daſeins, alſo in beiden Fällen auf eine Cauſalverknüpfung. Die Zuſammenſetzung von Größen und die Verknüpfung von Urſachen und Wirkungen ſind zwei Syntheſen ganz verſchiedener Art. In der erſten werden gleichartige, in der zweiten ungleichartige Vorſtellungen verbunden. In dieſer Rückſicht unterſcheiden ſich die Antinomien, wie die Grundſätze des reinen Verſtandes, mit denen ſie an dem Leitfaden der Kategorien parallel laufen. Die beiden erſten Antinomien ſind mathematiſch, die beiden andern dynamiſch.

Dieſer Unterſchied fällt mit dem oben gemachten zuſammen. Die mathematiſchen Antinomien beurtheilen das Weltall als Erſcheinung, ſie können nach der Art ihrer Syntheſe das Weltall nicht anders beurtheilen, ſie müſſen die Idee deſſelben in eine Erſcheinung verwandeln, ſie können alſo gar nicht berichtigt und in einem kritiſchen Sinne aufgelöst werden. Dagegen die dynamiſchen Antinomien beurtheilen zwar auch das Weltall, als ob es Erſcheinung (erkennbares Object) wäre, aber ſie brauchen

es nach der Art ihrer Syntheſe nicht ſo zu beurtheilen, ſie können ſich im Sinne der Kritik aufklären laſſen.

Das Weltall iſt nur Idee, nie Erſcheinung. Größe iſt immer Gegenſtand oder Product der Anſchauung, ſie iſt unabhängig von der Anſchauung nichts, ſie iſt immer Erſcheinung. Die Größe des Weltalls iſt darum ein erſcheinendes Ding an ſich, ein viereckiger Cirkel, ein vollkommenes Unding. Ding an ſich und Erſcheinung ſind grundverſchieden. Eine Syntheſe, die nur Gleichartiges verknüpft, wie die mathematiſche, kann Ding an ſich (Idee) und Erſcheinung in keine mögliche Verbindung bringen. Die mathematiſchen Antinomien ſetzen dieſe unmögliche Verbindung voraus, ſie ſetzen die Weltgröße voraus als ihr zu beurtheilendes Object.

Dagegen Urſache und Wirkung ſind ungleichartig. Es wäre möglich, daß ſie vollkommen ungleichartig ſind, daß die Wirkung eine Erſcheinung iſt, deren Urſache ein Ding an ſich ſein könnte. Eine Idee kann nie Erſcheinung ſein: dieſe Verbindung iſt der logiſche Widerſpruch in Perſon: darum kann eine Idee (das Weltall) nie Größe ſein. Aber es iſt kein logiſcher Widerſpruch, daß eine Idee Urſach einer Erſcheinung, Bedingung eines ſinnlichen Daſeins iſt. Nothwendig iſt, daß jede Erſcheinung eine andere Erſcheinung zu ihrer Urſache hat: dieſe Nothwendigkeit iſt das nie aufzuhebende Geſetz der natürlichen Cauſalität. Möglich iſt, daß eine Erſcheinung zugleich eine Idee zur Urſache hat, d. h. eine unbedingte Urſache oder eine Cauſalität durch Freiheit.

Weltall und Größe reimen ſich nie zuſammen. Die Sätze der mathematiſchen Antinomien, die von der Weltgröße urtheilen, ſind deshalb unter allen Umſtänden falſch. Ihre Vorausſetzung iſt ein Nonſens. Dagegen Nothwendigkeit und Freiheit können ſich wohl zuſammenreimen. Die Sätze der dynamiſchen Antinomien können deshalb in einem gewiſſen Sinn, der natürlich der dogmatiſche nicht iſt, beide wahr ſein.

Mit andern Worten: die Sätze der beiden erſten Antinomien müſſen contradictoriſch und falſch ſein, weil ſie Widerſprechendes in demſelben Begriff vereinigen. Die Sätze der beiden letzten Antinomien brauchen weder contradictoriſch noch falſch zu ſein, weil ſie Vereinbares behaupten. Im erſten Fall entſteht die Antinomie, weil Widerſprechendes vereinigt wird, im andern Fall entſteht ſie, weil Vereinbares in Widerſpruch geſetzt wird. Dort iſt die Antinomie nothwendig, hier iſt ſie es nicht.*

VI. Die Freiheit als kosmologiſches Problem.

1. Freiheit und Natur.

Damit kommen wir in der Auflöſung der Antinomien auf den letzten und ſchwierigſten Punkt. Das Ding an ſich kann niemals Größe ſein, denn Größe iſt allemal Erſcheinung, aber es kann in einem gewiſſen Sinn Urſache einer Erſcheinung ſein, denn die Urſache iſt von der Wirkung verſchieden: warum ſoll ſie nicht grundverſchieden ſein können?

Setzen wir, was die Erfahrung und die Grundſätze des Verſtandes fordern, daß alle Urſachen nur Erſcheinungen, alſo bedingte Urſachen oder Wirkungen ſind, denen andere Erſcheinungen als Urſachen vorausgehen, ſo iſt in dieſer Kette der natürlichen Cauſalität jede Erſcheinung vollkommen bedingt und das Vermögen der Freiheit vollkommen ausgeſchloſſen.

Setzen wir, was die dogmatiſche Philoſophie annimmt, daß alle Erſcheinungen Dinge an ſich ſind, ſo läßt ſich (wie ausführlich gezeigt worden) weder Natur noch Erfahrung erklären, aber auch die Freiheit iſt dann unmöglich, denn jedes Ding, an ſich genommen, iſt bedingt durch alle andern. Die dogmatiſchen Philoſophen haben vermöge ihrer Grundvorausſetzung die Freiheit niemals erklären, ſondern nur verneinen können.

* Ebendaſ. S. 407—416. Proleg. Th. III. § 53 S. 267—270.

Alſo ſteht die Sache wie folgt: wenn alle Urſachen lediglich Erſcheinungen (bedingte Urſachen) ſind, ſo giebt es nur Natur und keine Freiheit. Wenn alle Erſcheinungen Dinge an ſich (etwas außer unſerer Vorſtellung) ſind, ſo giebt es weder Natur noch Freiheit. Alſo hat die Möglichkeit der Freiheit nur den einzigen Fall, daß die Erſcheinungen blos Vorſtellungen, ihre Urſache keine Vorſtellung, ſondern Ding an ſich oder Idee iſt.

Die erſte Bedingung der Freiheit iſt demnach, daß eine Idee Urſache ſein oder Cauſalität haben kann. Die zweite Bedingung iſt, daß die Wirkung dieſer Urſache erſcheint, alſo in das Reich der Natur gehört. Die dritte Bedingung iſt, daß die Cauſalität durch Freiheit und die natürliche Cauſalität, daß Freiheit und Natur vollkommen übereinſtimmen; denn wird die Natur aufgehoben, ſo wird die Erſcheinung in ein Ding an ſich verwandelt und eben dadurch auch die Freiheit aufgehoben.

So viel iſt klar, daß die Natur die Freiheit nicht ausſchließt, daß dieſe beiden ſich nicht contradictoriſch zu einander verhalten, daß kein Widerſtreit in dieſem Punkte beſteht, alſo auch keine Antinomie. Oder wie ſich Kant ausdrückt: Natur und Freiheit bilden keine Disjunction.

Zwei Dinge, die ſich nicht widerſtreiten, können vereinigt ſein. Sie ſind darum noch nicht vereinigt. Wie alſo ſoll die mögliche Vereinigung beider gedacht werden? In keinem Falle iſt ſie Gegenſtand einer möglichen Erkenntniß, denn alle Gegenſtände möglicher Erkenntniß ſind Erfahrungsobjecte, Erſcheinungen, und die Freiheit iſt niemals Erſcheinung. Von einer Erkenntniß der Freiheit iſt nicht die Rede, ſondern blos von der Art und Weiſe, wie ſie in Uebereinſtimmung mit der Natur und Erfahrung gedacht werden müſſe, nur von der möglichen Verbindung zwiſchen der Freiheit als Idee und der Natur als Erſcheinung, von dem „empiriſchen Gebrauch," der von jenem regulativen Princip gemacht werden kann.

Das Problem der Freiheit, dieſes ſchwierigſte aller ſpeculativen Probleme, zerlegt ſich in folgende Fragen: 1) Was iſt die Idee der Freiheit? 2) Was nöthigt uns, dieſe Idee zu behaupten, da wir ſie als Object niemals behaupten können? 3) Wie läßt ſich allein dieſe Idee mit der Natur in Verbindung denken?

2. Die Freiheit als transſcendentales Princip.

Die Freiheit iſt erklärt worden als unbedingte Cauſalität, als eine Urſache, welche nicht erſcheint, alſo auch nicht in der Reihe der Begebenheiten angetroffen werden kann, ſondern ein Vermögen bildet, eine Reihe von Begebenheiten ſchlechthin aus ſich oder ganz von vorn aufzufangen. Dieſes Vermögen der Initiative oder der urſprünglichen Handlung bezeichnet Kant als „die transſcendentale Freiheit.“ Negativ ausgedrückt, iſt dieſes Vermögen unabhängig von allen natürlichen Bedingungen. Poſitiv ausgedrückt, iſt dieſes Vermögen die Initiative ſelbſt einer Reihe von Begebenheiten: das Vermögen der urſprünglichen Handlung.

Setzen wir, daß jede Handlung durch natürliche Urſachen vollkommen bedingt iſt, ſo erfolgt ſie mit unwiderſtehlicher Nothwendigkeit, ſie kann nicht anders ſein als ſie iſt, und es iſt ganz ungereimt, zu verlangen, daß ſie anders hätte ſein ſollen. Es giebt dann nur die Nothwendigkeit der Naturerſcheinung und gar keine Freiheit der Handlung, d. h. keine praktiſche Freiheit, keinen Willen, der von ſinnlichen Bedingungen unabhängig ſein kann. Der Wille, der an die ſinnlichen Bedingungen gebunden iſt und durch dieſe widerſtandslos neceſſitirt wird, iſt unfrei. Der Wille, der von ſinnlichen Bedingungen wohl beſtimmt und geneigt, aber nicht gezwungen wird, iſt frei. Jener unfreie Wille iſt das „arbitrium brutum,“ dieſer freie das „arbitrium liberum.“ Der letztere hat die praktiſche Freiheit:

er handelt ſo, er hätte auch anders handeln können und im gegebenen Falle vielleicht anders handeln ſollen. Man ſieht leicht, daß auf dem Vermögen der praktiſchen Freiheit allein die Möglichkeit des moraliſchen Handelns beruht und die Möglichkeit, Handlungen moraliſch zu beurtheilen.

Nun leuchtet ſofort ein, daß, wenn alle Cauſalität bedingt iſt, wenn es alſo keine unbedingte Cauſalität, keine transſcendentale Freiheit giebt, auch keine praktiſche Freiheit, kein freier Wille, kein ſittliches Handeln, keine zurechnende Urtheile möglich ſind. Es wird daraus ſo viel folgen, daß, wenn in irgend einer Erſcheinung der Welt der praktiſchen Freiheit ein Recht eingeräumt, wenn irgend welche Handlungen mit Recht moraliſch beurtheilt werden ſollen, die Freiheit im transſcendentalen Sinn behauptet werden müſſe.

Aber wie kann dieſe Freiheit mit der Natur zuſammenbeſtehen? Wie können wir dieſe Freiheit behaupten, ohne deshalb den Zuſammenhang der Natur und deren Geſetze, d. h. die Natur ſelbſt, zu verneinen? Es giebt keine Natur ohne Continuität der Erfahrung. Und dieſe Continuität hört auf, wenn an irgend einem Punkte die Kette der Dinge reißt und eine unbedingte Handlung ſich einmiſcht. Es hieße, die natürlichen Urſachen, alſo die Natur ſelbſt, verneinen, wenn irgendwo unbedingte Urſachen an ihre Stelle treten ſollen. Dieſe letzten dürfen in den Naturlauf der Dinge nicht eingreifen, ſie dürfen nirgends hineintreten in die Reihe der natürlichen Begebenheiten und dieſe Reihe unterbrechen, ſie dürfen nirgends die Naturgeſetze intercediren. Wenn alſo unbedingte Urſachen überhaupt möglich ſind, ſo können ſie ſelbſt nicht in der Zeit ſein, und doch müſſen ſie als Urſachen wirken, doch müſſen ihre Wirkungen, wie alle Wirkungen, in der Zeit erſcheinen und damit in die Natur und deren geſetzmäßigen und unverletzlichen Lauf eintreten. In dieſem Punkte liegt die außerordentliche Schwierigkeit der Sache.

Hier möge das Problem zunächſt in eine beſtimmte Formel gefaßt werden.*

3. Empiriſche und intelligible Urſache (Charakter).

Jede Erſcheinung in der Natur hat eine empiriſche Urſache, welche ſelbſt Wirkung einer andern empiriſchen Urſache iſt. Die unbedingte Urſache iſt keine Erſcheinung, alſo nicht empiriſch, ſondern intelligibel. Jede Erſcheinung hat ihre empiriſchen Urſachen und iſt ſelbſt eine empiriſche Urſache anderer Erſcheinungen. Dieſe ſtrenge Geſetzmäßigkeit erlaubt nicht die mindeſte Anfechtung, nicht den kleinſten Eintrag, ohne daß die Natur ſelbſt und mit ihr die Möglichkeit aller Erkenntniß verneint wird. Jede Urſache wirkt nach einem beſtimmten Geſetze. In dieſer ihrer Wirkungs- oder Handlungsweiſe unterſcheidet ſich eine Erſcheinung von der andern. Dieſes Geſetz, nach welchem die beſtimmte Urſache wirkt, heiße deren Charakter. Es wird alſo der empiriſche Charakter von dem intelligibeln eben ſo unterſchieden werden müſſen, wie wir vorher empiriſche und intelligible Urſache („intelligible und ſenſible Cauſalität") unterſchieden haben. Die ganze Frage nach einer möglichen Verbindung zwiſchen Natur und Freiheit faßt ſich demnach in die Formel zuſammen: wie vereinigt ſich der intelligible Charakter mit dem empiriſchen? In dieſer Formel begreift Kant das Problem der Freiheit. Wie vorher dem pſychologiſchen Problem, ſo giebt er hier dem kosmologiſchen ſeinen richtigen und tiefſten Ausdruck.

4. Der intelligible Charakter als kosmologiſches Princip.

Man kann das ſchwierige Problem, das Kant ſelbſt als ſehr ſubtil und dunkel bezeichnet, vollſtändig verwirren, wenn

* Ebendaſelbſt. S. 416—420: Prolegomena Th. III. § 53. 54. S. 270—373.

man es ſofort unter den moraliſchen Geſichtspunkt ſtellt, die praktiſche Freiheit im Menſchen ohne Weiteres behauptet, die transſcendentale Freiheit auf die letztere einſchränkt und demnach die ganze Lehre vom intelligibeln Charakter blos auf den Menſchen bezieht. So leicht und platt iſt die Sache nicht, denn die praktiſche Freiheit kann ohne die transſcendentale gar nicht angenommen werden. Die letztere iſt kein anthropologiſcher oder pſychologiſcher Begriff, ſondern eine Weltidee, die als ſolche entweder auf gar keine oder auf alle Erſcheinungen ohne Ausnahme geht. Man meine alſo ja nicht, daß etwa die einen Erſcheinungen nur empiriſche, die andern (etwa die Menſchen) auch intelligible Charaktere wären, als ob der intelligible Charakter eine beſondere Auszeichnung, einen Claſſenunterſchied der Erſcheinungen, enthielte, als ob er eine objective Eigenthümlichkeit ausmachte, ein beſonderes Merkmal gewiſſer Erſcheinungen. Ein ſolches Merkmal könnte doch nur durch Erfahrung erkannt ſein. Als Gegenſtände der Erfahrung oder als Erkenntnißobjecte ſind alle Erſcheinungen empiriſche Charaktere, und es iſt nirgends von einem intelligibeln die Rede. Man würde mithin die ganze Frage verwirren, und das kosmologiſche Problem nicht von fern verſtanden haben, wenn man ſich einbilden wollte, der intelligible Charakter ſei die menſchliche Freiheit. Kant deutet allerdings auf die letztere am ſichtbarſten hin, braucht ſie als Beiſpiel und moraliſches Zeugniß, aber in der Sache ſelbſt redet er nicht von der menſchlichen Freiheit, ſondern von der Welt als Freiheit, von der Freiheit als Weltprincip, als kosmologiſcher Idee, die er von der pſychologiſchen ſehr wohl unterſcheidet. Sollte der intelligible Charakter nur inneren Erſcheinungen zu Grunde gelegt werden können, ſo müßte und würde Kant dieſen Begriff unter den Paralogismen der reinen Vernunft und nicht unter deren Antinomien behandelt haben.*

* Kritik der r. Vern. S. 420—423.

5. Vereinigung des intelligibeln und empiriſchen Charakters als kosmologiſches Problem.

Soll alſo Freiheit und Natur vereinigt ſein, ſo muß jede Erſcheinung empiriſcher Charakter und zugleich intelligibler ſein können. Als empiriſcher Charakter iſt ſie nichts anderes als Naturerſcheinung (causa phaenomenon), in ihren Handlungen durch natürliche Urſachen bedingt, Glied in der Kette der Dinge, in deren Zeitfolge ſie entſteht und vergeht, ein Gegenſtand der Erfahrung oder der Verſtandeserkenntniß, der als ſolcher nichts Unbedingtes enthält. Als intelligibler Charakter iſt ſie keine Erſcheinung, keine Vorſtellung, unabhängig von der Zeit, alle Zeitfolge, alſo allen Wechſel, alles Entſtehen und Vergehen von ſich ausſchließend, ſchlechthin unbedingt und urſprünglich in ihren Handlungen. Es muß mithin daſſelbe Subject betrachtet werden können als empiriſcher und intelligibler Charakter, und dieſelben Handlungen als Folgen aus beiden, zugleich als Naturbegebenheiten und Thaten der Freiheit. Dieſe Vereinigung beider Charaktere in demſelben Subject, dieſe Doppelurſache aller Handlungen, läßt ſich nur in einer möglichen Form denken. Offenbar können ſich die beiden Charaktere nicht um daſſelbe Subject ſtreiten, ſie können einander nicht widerſprechen, ſie treffen ſich nicht, wenn der Ausdruck erlaubt iſt, auf derſelben Ebene, und können darum nicht wie concurrente Kräfte zuſammenwirken zu gemeinſchaftlichen Handlungen. Der empiriſche Charakter bewegt ſich durchgängig auf dem Schauplatze der Zeit. Der intelligible erſcheint nie auf dieſem Schauplatze. Mithin kann die mögliche Verbindung beider Charaktere nur ſo gedacht werden, daß Alles, was in dem Subjecte geſchieht, die ganze Reihe ſeiner Handlungen als Begebenheiten in der Zeit lediglich Folgen ſind des empiriſchen Charakters, der die gemeinſchaftliche und natürliche Urſache aller jener Handlungen bildet,

der empiriſche Charakter ſelbſt aber eine Folge iſt des intelligiblen: eine Folge, die alle Zeitfolge ausſchließt.

Auf dieſe Weiſe würden wir alle Begebenheiten nur aus dem empiriſchen Charakter ableiten, alſo die Continuität und den Text der Erfahrung an keinem Punkte unterbrechen und dem Naturgeſetze auch nicht den kleinſten Abbruch thun. Wenn wir dem empiriſchen Charakter ſelbſt den intelligiblen als zeitloſe Urſache zu Grunde legen, ſo wird dadurch der Zeitlauf der Begebenheiten, alſo die Erfahrung, nicht geſtört und jeder Widerſtreit zwiſchen Natur und Freiheit vermieden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Verbindung des intelligibeln und empiriſchen Charakters nicht als ein Erkenntnißurtheil ausgeſprochen wird, ſie enthält nur die Regel (regulatives Princip), wie jene Verbindung gedacht werden kann. Dieſe Regel ſagt: die bezeichnete Form iſt die einzige, in welcher Natur und Freiheit ſich nicht widerſprechen. Da die Natur unmittelbar gewiß iſt, alſo unleugbar feſtſteht, ſo iſt jene Form die einzig mögliche, um die Freiheit in der Welt zu behaupten.

Die ganze Frage der Freiheit geht demnach auf dieſen Punkt: wie kann der intelligible Charakter den empiriſchen machen? Wie kann der empiriſche durch den intelligiblen begründet ſein? Oder mit andern Worten: wie kann die Urſache einer Erſcheinung als Ding an ſich, wie kann dasſelbe Subject zugleich als Erſcheinung und als Ding an ſich gedacht werden? In dieſer Form bleibe das kosmologiſche Problem ſtehen. Es entſpricht genau dem pſychologiſchen: wie kann in einem denkenden Subject äußere Anſchauung, die des Raums, ſtattfinden? Dies ſind die Formen, worin wohlverſtanden beide Probleme gefaßt ſein wollen, deren Auflöſung im Wege der Erkenntniß nicht möglich iſt.

6. Der intelligible Charakter als Vernunftcauſalität (Wille).

Aber wie es iſt möglich, muß man fragen, daß unter dem kritiſchen Geſichtspunkte die Urſache einer Erſcheinung überhaupt als Ding an ſich gedacht wird? Wie iſt der intelligible Charakter auch nur denkbar? Muß nicht die Urſache jeder Erſcheinung ſelbſt Erſcheinung ſein? Gilt der Begriff der Urſache nicht blos von Erſcheinungen, von Gegenſtänden der Erfahrung, auf die er vermöge ſeines Schemas eingeſchränkt werden mußte? Wie alſo kann ein Ding an ſich als Urſache gedacht werden? Mit andern Worten: wie kann eine Idee, ein reiner Vernunftbegriff, Cauſalität haben?

Es iſt früher erklärt worden, wie die Vernunft (Verſtand) den Begriff der Cauſalität erzeugt und durch dieſen Begriff Erfahrungen macht. Jetzt iſt die Frage, wie die Vernunft ſelbſt Cauſalität haben, wie ſie ſelbſt Urſache ſein kann?

Cauſalität iſt in allen Fällen Nothwendigkeit und Geſetzmäßigkeit. Das gilt von der unbedingten (intelligibeln) Cauſalität ſo gut als von der bedingten (natürlichen). Die letztere ſchließt jede Freiheit aus, während die erſte ſie einſchließt. Das Geſetz, welches die Freiheit der Handlung ausſchließt, iſt ein ſolches, von dem nicht abgewichen werden kann: das Naturgeſetz. Das Geſetz, welches die Freiheit einſchließt, iſt ein ſolches, von dem abgewichen werden kann: das Sittengeſetz. Das Naturgeſetz ſagt: es muß geſchehen. Das Freiheitsgeſetz: es ſoll geſchehen. Das Sollen drückt auch die Nothwendigkeit einer Handlung aus, aber einer Handlung, deren Subject der Wille iſt. Sollen iſt nothwendiges Wollen. In den natürlichen Begebenheiten, in den mathematiſchen Verhältniſſen hat das Sollen gar keinen Sinn. Es hat einen Sinn in den moraliſchen Handlungen, die ohne das Freiheitsgeſetz aufhören würden, moraliſch zu ſein. Alſo die Urſache aller moraliſchen Handlungen

iſt ein Geſetz der reinen Vernunft, eine Idee, eine intelligible Urſache. Moraliſche Handlungen ſind mithin nur möglich, wenn die Vernunft Cauſalität hat. Aber ſie können hier nicht als Beweisgrund, ſondern nur als Beiſpiel dienen, um zu veranſchaulichen, wie die Vernunft Cauſalität haben kann.

Denn die intelligible Urſache ſoll nicht auf die moraliſchen Handlungen eingeſchränkt ſein. Als kosmologiſches Problem gilt ſie von allen Erſcheinungen. Wenn nun die intelligible Urſache nichts anderes ſein kann, als ein nothwendiger Wille, ſo muß es der Wille ſein, der allen Erſcheinungen, allen Vorſtellungen zu Grunde gelegt werden muß. Und hier iſt derjenige Punkt der kantiſchen Philoſophie, aus welchem Schopenhauer die ſeinige ableitet. Die wahre Auflöſung des kosmologiſchen Problems, welche Kant für unmöglich erklärt und darum zurückhält, iſt nach Schopenhauer „die Welt als Wille.“ Raum, Zeit, Cauſalität erklären „die Welt als Vorſtellung.“ Der intelligible Charakter erklärt „die Welt als Wille.“ Daraus begreift ſich, warum Schopenhauer unter allen Philoſophen auf Kant, unter allen kantiſchen Unterſuchungen auf die transſcendentale Aeſthetik und die Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter das größte Gewicht legt. Die letztere gilt ihm als die größte aller Leiſtungen des menſchlichen Tiefſinns.

7. Der intelligible Charakter der menſchlichen Vernunft als Gegenſtand der Kritik.

Kant mußte den Begriff einer intelligibeln Urſache faſſen. Er mußte offenbar nach einem Grunde fragen, der die Vorſtellungen macht. Ein anderes iſt der Grund, der eine Vorſtellung bedingt, indem er ihren Zeitpunkt beſtimmt, ein anderes der Grund, der die Vorſtellung ſelbſt hervorbringt. Der erſte Grund iſt die empiriſche, der zweite die transſcendentale oder intelligible Urſache. Die empiriſche Urſache iſt ſelbſt eine Vorſtellung; die

intelligible Urſache iſt keine. Da nun unter dem kritiſchen Geſichtspunkte die Erſcheinungen ſämmtlich nichts Anderes ſind als Vorſtellungen, ſo mußte der Grund, welcher die Erſcheinungen macht, als intelligible Urſache beſtimmt werden. Die empiriſche Urſache erklärt, warum die Erſcheinung im Laufe der Dinge gerade in dieſem Zeitpunkte, unter dieſen Umſtänden u. ſ. f. hervortritt. Die intelligible Urſache, wenn ſie begriffen werden könnte, würde erklären, warum das vorgeſtellte Daſein dieſe Erſcheinung iſt, dieſer ſo beſtimmte Charakter, dieſe eigenthümliche Individualität.

In dieſem Sinne fordert die kritiſche Philoſophie zu den Erſcheinungen intelligible Urſachen. Und nennen wir Dasjenige, das entſchieden Cauſalität hat, obwohl es nie erſcheint, intelligible Urſache, ſo liegt dieſer Begriff der Vernunftkritik ſo nahe, daß ſie ihn aus ſich ſelbſt ſchöpfen und aus ihren eigenen Unterſuchungen darſtellen kann. Was war der Grund der Größen als der Gegenſtände der Mathematik? Raum und Zeit. Und der Grund von Raum und Zeit? Die reine Vernunft ſelbſt, ſofern ſie anſchaut. Raum und Zeit ſind nicht Erſcheinungen, aber Urſachen aller Erſcheinungen; die Vernunft iſt Urſache von Raum und Zeit. Wie die Vernunft dieſe Urſache iſt, das iſt ſchlechterdings unerklärlich. Wenn die Vernunft nicht Urſache ihrer Anſchauungen und Begriffe, wenn dieſe Anſchauungen nicht Urſachen der Erſcheinungen, dieſe Begriffe nicht Urſachen der Erfahrung wären, ſo wären alle Unterſuchungen der Kritik umſonſt, und die ganze Arbeit wäre ohne jene intelligibeln Urſachen, die ſie entdeckt haben will, gleich Nichts. Was wollte die Kritik erklären? Die Bedingungen, d. h. die Urſachen der Mathematik und Erfahrung. Dieſe Urſachen konnten in keiner Erfahrung, ſondern nur vor aller Erfahrung gegeben ſein. Dieſe Urſachen ſind keine empiriſche, ſondern intelligible. Alſo intelligible Urſachen ſind es, welche die Kritik zu entdecken ſucht:

ihre ganze Aufgabe ist nicht aus dem empirischen, sondern nur aus dem intelligibeln Charakter der Vernunft aufzulösen. Warum aber die menschliche Vernunft diesen und keinen andern intelligibeln Charakter hat, warum ihre Anschauungen und Begriffe gerade diese und keine andern sind? Das ist die absolute Grenze aller kritischen Fragen! Soviel aber ist klar: entweder sind die Entdeckungen der Vernunftkritik keine, oder was sie entdeckt hat, ist der intelligible Charakter der menschlichen Vernunft, also deren unbedingte Causalität und in diesem Sinn deren Freiheit. Damit ist die subtile und dunkle Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter aufgehellt und als wohlbegründet im Geiste der kritischen Philosophie erwiesen. *

VII. Das nothwendige Wesen als außerweltlich.**

Es ist gezeigt, wie die Freiheit im Verstande des intelligibeln Charakters mit der Natur in keinem Widerstreit ist, also die Sätze der dritten Antinomie einander nicht entgegengesetzt sind, sondern beide bejaht werden können. Aehnlich verhält es sich mit der letzten Antinomie. Die Bedingung und das bedingte Dasein sind verschiedenartig, sie können grundverschieden, das bedingte Dasein also zufällig sein, während seine Bedingung ein schlechterdings nothwendiges Dasein ausmacht. Es ist denkbar, daß alle Erscheinungen, deren jede ihrem Dasein nach zufällig ist, insgesammt von einem Wesen abhängen, welches nicht zufällig, sondern nothwendig existirt, nicht Erscheinung ist, sondern Ding an sich.

* Ebendaselbst. S. 420—434. „Möglichkeit der Causalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit."

** Ebendaselbst. S. 434—439.

Die Abhängigkeit aller Erſcheinungen ſchließt das mögliche Daſein eines nothwendigen Weſens nicht aus, d. h. ſie beweist nicht deſſen Unmöglichkeit. Freilich beweist ſie auch nicht die Möglichkeit. Sie verbietet nicht, daß man es annimmt; das iſt Alles. Da aber kein empiriſches Daſein als nothwendig erſcheint, ſo wird das nothwendige Weſen nie als Erſcheinung erkannt, auch nicht als zur Erſcheinung gehörig gedacht werden können. Darin unterſcheidet ſich das nothwendige Weſen von der Cauſalität durch Freiheit. Dieſe Freiheit, der intelligible Charakter, mußte als Grund der Vorſtellungen gedacht werden, alſo als zur Erſcheinung und zur Welt gehörig. Das ſchlechthin nothwendige Weſen kann nur gedacht werden als zur Welt *nicht* gehörig, d. h. als ein außerweltliches Weſen (ens extramundanum). Wenn die Theſis der vierten Antinomie das nothwendige Weſen nur in dieſem Sinne behauptet und die Antitheſis dasſelbe in dieſem Sinne *nicht* verneint, ſo iſt zwiſchen den beiden Sätzen *kein* Widerſpruch mehr vorhanden.

Das nothwendige Weſen, als ein ſchlechthin außerweltliches, von der Welt ganz unabhängiges gedacht, bildet den Begriff *Gottes*. Es leuchtet ein, daß durch dieſen Begriff keine Erſcheinung vorgeſtellt, keine Erſcheinungen verknüpft, alſo keine Erfahrung oder Erkenntniß gemacht werden kann. Der Begriff Gottes iſt *kein Verſtandesbegriff*. Noch weniger läßt ſich dieſer Begriff aus der Erfahrung ſchöpfen oder durch Erfahrung beweiſen: er iſt *kein Erfahrungsbegriff*. Mithin kann der Begriff Gottes nur durch bloße Vernunft gebildet und das Daſein Gottes nur durch bloße Vernunft bewieſen werden. Mit andern Worten: der Begriff Gottes kann nichts Anderes ſein als Idee (Vernunftbegriff); der Beweis vom Daſein Gottes, wenn er überhaupt möglich iſt, kann kein anderer ſein als der ontologiſche. Dieſe Frage zu entſcheiden, iſt die letzte Aufgabe der Kritik.

Zehntes Capitel.

Theologiſche Idee. Die rationale Theologie. Das Ideal der reinen Vernunft. Die Beweiſe vom Daſein Gottes.

Unter den Weltbegriffen war der eines ſchlechthin nothwendigen Weſens. Dieſer Begriff unterſcheidet ſich auf eine ſehr charakteriſtiſche Weiſe von den übrigen kosmologiſchen Ideen. So viel hat er mit ihnen gemein, daß er eben ſo wenig als die Weltgröße, der Weltinhalt, die Welturſache, einen Gegenſtand kosmologiſcher Erkenntniß ausmacht. Aber der Begriff des ſchlechthin nothwendigen Weſens unterſcheidet ſich durch die eigenthümliche Art ſeiner Vorſtellung von jenen andern kosmologiſchen Ideen. Die unbedingte Weltgröße und die einfachen Welttheile waren in ſich widerſprechende Vorſtellungen, deren Merkmale ſich gegenſeitig aufheben. Einen ſolchen logiſchen Widerſpruch, der den Begriff unmöglich macht, führt die Idee des nothwendigen Weſens nicht mit ſich. Dieſe Idee iſt denkbar, was jene beiden nicht ſind. Sie iſt ebenſo denkbar als die Idee einer unbedingten Urſache, einer Cauſalität durch Freiheit. Aber die letzte darf vorgeſtellt werden als zur Welt gehörig, als der inwohnende Grund der Erſcheinungen, der ſelbſt nicht erſcheint; dagegen das ſchlechthin nothwendige Weſen läßt ſich nur vorſtellen als nicht zur Welt gehörig, als getrennt und unabhängig von der Kette

der Erſcheinungen, als außerweltlich. Damit hört die Vorſtellung auf, kosmologiſch zu ſein: ſie wird theologiſch. Das ſchlechthin nothwendige Weſen im Unterſchiede von der Welt nennen wir Gott. Aus der kosmologiſchen Idee wird die theologiſche.

I. Die theologiſche Idee als Ideal der reinen Vernunft.

Einen Begriff vorſtellen, heißt denſelben durch ſeine Merkmale beſtimmen. Durch welche Merkmale beſtimmt ſich der Begriff Gottes? Jeder Begriff iſt beſtimmbar durch eines von zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicaten. Jeder Begriff, welcher es auch ſei, enthält von jenen contradictoriſchen Prädicaten nothwendig eines in ſich, wodurch er beſtimmt iſt. Sind uns alle mögliche Prädicate gegeben, ſo läßt ſich ein Begriff durch alle ſeine Merkmale, d. h. durchgängig beſtimmen. Nun ſind alle mögliche Prädicate entweder bejahende oder verneinende. Wenn es ſich blos um die logiſche Bejahung oder Verneinung handelt, ſo iſt der Inhalt des Prädicats gleichgiltig; ſoll alſo der Inhalt eines Begriffs wirklich beſtimmt werden, ſo dürfen die entgegengeſetzten Prädicate nicht blos logiſch bejahen oder verneinen. Die Bejahung muß ſich auf ein wirkliches reales Sein, die Verneinung auf deſſen Gegentheil, d. h. auf ein Nichtſein, beziehen. Wir nennen eine ſolche Bejahung Realität, ihr Gegentheil Negation. In dieſem Sinne drückt die Realität immer ein poſitives Sein, die Negation deſſen Mangel, Abweſenheit, Schranke aus, während die logiſche Bejahung ein Negatives in dieſem Sinne ſetzen und die logiſche Verneinung eine Realität behaupten kann. A ſetzen, iſt eine logiſche Bejahung; es iſt nicht geſagt, was A iſt; es kann ſehr wohl das Gegentheil einer Realität ſein. Wenn ich mit dem Skeptiker den Mangel oder die Abweſenheit der Erkenntniß behaupte, ſo iſt in dieſem Fall meine logiſche Bejahung ihrem Inhalte nach eine Negation. Kant unterſcheidet daher die logiſche Bejahung von der transſcendentalen.

Der Inhalt der erſten iſt gleichgiltig, ſie iſt blos Formel; der Inhalt der letzten iſt die Realität, das ausdrucksvolle wirkliche Sein.

Alle mögliche Prädicate ſind mithin ihrem Inhalte nach alle Realitäten und alle Negationen. Nun iſt klar, daß ein ſchlechthin nothwendiges Weſen von keinem andern abhängig, durch kein anderes bedingt ſein kann. Vielmehr müſſen alle andere Weſen von ihm abhängig und bedingt ſein. Wären ſie es nicht, ſo würden dieſe vielen unabhängigen Weſen ſich gegenſeitig einſchränken und eben dadurch bedingen. Es muß alſo das ſchlechthin nothwendige Weſen gedacht werden als der Grund aller übrigen, als das Urweſen, welches zu allen übrigen die reale Möglichkeit enthält, zu dem die eingeſchränkten und beſtimmten Dinge ſich verhalten, wie die Figuren zum Raum. Es muß gedacht werden als der Inbegriff aller möglichen Prädicate. Contradictoriſche Merkmale können demſelben Weſen nicht zugleich zukommen. Mithin kann jenes nothwendige Weſen nicht zugleich alle Realitäten und alle Negationen in ſich begreifen, ſondern entweder die einen oder die andern. Als der Inbegriff aller Negationen wäre es aus lauter bedingten Prädicaten zuſammengeſetzt, denn jede Negation ſetzt die Realität voraus und iſt durch dieſelbe bedingt. Folglich kann das nothwendige Weſen nur gedacht werden als der Inbegriff aller Realitäten: als das allerrealſte oder allervollkommenſte Weſen. Die dogmatiſche Metaphyſik nannte es „omnitudo realitatis," „ens realissimum" das Urweſen (ens originarium, ens summum), die Quelle aller übrigen (ens entium).

So iſt der Begriff Gottes beſtimmt. Er iſt beſtimmt durch alle ſeine Merkmale. Dieſe Merkmale ſind alle Realitäten. Alle Merkmale begreift nur das einzelne Object in ſich, nie das allgemeine. Arten und Gattungen enthalten immer nur einen Theil von den Merkmalen des Individuums. Je weniger

ſie enthalten, um ſo höher oder allgemeiner ſind die Begriffe; ihr Umfang wächst in eben dem Maße als der Inhalt abnimmt. Nur das Individuum iſt durchgängig beſtimmt. Und jeder durchgängig beſtimmte Begriff iſt die Vorſtellung eines Individuums.

Da nun der Gottesbegriff in allen ſeinen Merkmalen, d. h. durchgängig beſtimmt iſt, da er gar nicht anders als ſo gedacht werden kann, nämlich als der Inbegriff aller Realitäten, ſo bildet er die Vorſtellung eines einzelnen Weſens oder mit andern Worten eine „Idee in individuo." Eine ſolche Idee nennt Kant ein „Ideal." Die theologiſche Idee heißt darum „das Ideal der reinen Vernunft." Den Gottesbegriff faſſen heißt zugleich ihn beſtimmen. Und da man ihn nur durchgängig beſtimmen kann, ſo läßt er ſich nur als Einzelweſen vorſtellen. Den Gottesbegriff realiſiren heißt zugleich ihn individualiſiren.

Der Inbegriff aller Realitäten iſt eine Idee in individuo, d. h. ein Ideal. Dieſe Idee kann nur als Ideal vorgeſtellt werden. Es iſt nicht die Einbildungskraft, welche dieſes Ideal erdichtet, ſondern die reine Vernunft, die es hervorruft, ſo wie ſie den Gottesbegriff faßt. Und da der Inbegriff aller Realitäten ein einzelnes Weſen ausmacht, das ſchlechthin einzig in ſeiner Art iſt und ſeines Gleichen nicht hat, ſo iſt dieſes Ideal zugleich das einzige der reinen Vernunft.*

II. Die theologiſche Idee als rationale Theologie.

Transſcendentale und empiriſche Beweisart.

So lange nun dieſes Ideal nichts anders ſein will als

* Kritik der reinen Vernunft. Transſcendentale Dialektik. II. Buch III. Hptſt. Abſchn. 1 und 2. S. 440—450. Vgl. Prolegomena Th. III. § 55.

eine Idee oder ein reiner Vernunftbegriff, ruht es auf gutem Grunde. Sobald es aber den Schein annimmt, ein reales Object zu sein, wird es zum Gegenstande einer Wissenschaft, der rationalen Theologie, die jetzt die Aufgabe hat, diese Realität, das wirkliche Dasein Gottes zu beweisen. Diese Beweise bilden das eigentliche Geschäft der rationalen Theologie, die mit ihnen steht und fällt. Es ist die Aufgabe der Vernunftkritik, diese Beweise zu untersuchen. Wenn sie ihre Unmöglichkeit darthun kann, so hat sie eben damit die rationale Theologie selbst widerlegt oder deren Unmöglichkeit bewiesen.

Gott muß gedacht werden als *das allerrealste Wesen, welches nothwendig existirt*. In der Verbindung dieser beiden Begriffe, des allerrealsten Wesens und der nothwendigen Existenz, liegt der Zielpunkt aller theologischen Beweisführung. Diese Verbindung muß bewiesen werden. Und hier steht ein doppelter Weg offen: entweder man beweist von dem allerrealsten Wesen, daß es nothwendig existirt, oder man beweist von der nothwendigen Existenz, daß sie das allerrealste Wesen ausmacht. Freilich muß man im letztern Falle zuvor bewiesen haben, daß überhaupt ein nothwendiges Wesen existirt. Und da uns immer nur bedingtes Dasein gegeben ist, so wird man zuvor von hier aus auf das nothwendige Wesen schließen müssen, vorausgesetzt, daß ein solcher Schluß standhält.

Entweder also nimmt die Beweisführung ihren Ausgangspunkt in dem Vernunftbegriff des allerrealsten Wesens oder in dem Erfahrungsbegriff des bedingten Daseins. In dem ersten Fall ist sie a priori oder *transscendental*, in dem zweiten a posteriori oder *empirisch*. Beide Beweisführungen, so weit ihre Ausgangspunkte von einander abliegen, laufen in convergirenden Linien nach demselben Punkte; sie wollen zusammentreffen in der bewiesenen Existenz des allerrealsten Wesens.

Die empirische Beweisführung selbst kann wieder einen

doppelten Ausgangspunkt haben. Entweder ſie nimmt das erfahrungsmäßige Daſein zum Princip, ganz abgeſehen von der Form und Ordnung, in der es exiſtirt; oder ſie geht aus von dieſer Rückſicht auf die Ordnung des natürlichen Daſeins. Den erſten Ausgangspunkt bildet das Daſein der Welt, den zweiten das Daſein der Weltordnung. In jenem Falle iſt die Beweisführung kosmologiſch, in dieſem phyſikotheologiſch. Es giebt demnach für die rationale Theologie drei Beweisarten vom Daſein Gottes: die transſcendentale (ontologiſche), kosmologiſche und phyſikotheologiſche.

Es iſt von vornherein leicht einzuſehen, daß die empiriſchen Beweiſe in einer Täuſchung befangen ſind. Im Wege der Erfahrung treffen wir immer nur bedingtes Daſein, können alſo aus empiriſchen Gründen auch nur auf bedingtes Daſein ſchließen, das als ſolches nie ſchlechthin nothwendig exiſtirt. Wenn wir auf ein ſchlechthin nothwendiges Daſein ſchließen, ſo haben wir den Weg der Erfahrung verlaſſen, wir haben einen reinen Vernunftſchluß gemacht, und was uns übrig bleibt, iſt der Verſuch, aus dem reinen Vernunftbegriff des nothwendigen Weſens deſſen Exiſtenz zu beweiſen. Entweder gehört das nothwendige Weſen zur Kette der Erſcheinungen, dann iſt es ein Glied dieſer Kette, dann iſt es bedingt, wie jedes andere Glied, alſo nicht ſchlechthin nothwendig; oder es iſt ſchlechthin nothwendig, dann gehört es nicht zur Kette der Erſcheinungen, dann iſt es kein empiriſcher, ſondern ein reiner Vernunftbegriff, und ſeine Exiſtenz kann nur ontologiſch bewieſen werden. Es iſt aus dieſer einfachen Betrachtung leicht zu erſehen, daß alle Beweisführung vom Daſein Gottes in ihrem Grunde ontologiſch iſt, daß es im Grunde keine andere Beweisart giebt, daß die empiriſchen Beweiſe nicht blos im Endziel, ſondern auch in ihrem Wege mit der ontologiſchen Beweisart zuſammentreffen. Darum liegt hier die Entſcheidung in dem Zuſammenſtoß der Kritik mit der rationalen

Theologie: die Kritik hat ihre Sache gewonnen, wenn ſie den ontologiſchen Beweis widerlegt hat.*

In einer ſeiner erſten Schriften hatte Kant dieſe kritiſche Schlachtordnung gegen die rationale Theologie ſchon aufgeſtellt und vorbereitet. Er hatte damals gezeigt, daß die ontologiſche Beweisart vom Daſein Gottes die einzig mögliche ſei, er hatte verſucht, dieſen einzig möglichen Beweis zu entwerfen. Was er damals als ſolchen aufgeführt hatte, war der Schluß von dem nothwendig exiſtirenden Weſen auf das allerrealſte geweſen, dieſelbe Beweisform, die er jetzt in den empiriſchen Beweiſen widerlegt. Sein damaliger Beweis ſelbſt war in ſeinem Ausgangspunkte empiriſch. Nur darin hatte ſich Kant getäuſcht, daß er damals noch den Schluß von einem empiriſchen Daſein auf ein ſchlechthin nothwendiges für wiſſenſchaftlich möglich gehalten hatte.**

1. Der ontologiſche Beweis.

Die Widerlegung des ontologiſchen Beweiſes iſt in der Kritik ganz dieſelbe als in jener noch vorkritiſchen Schrift. Der Beweis ſelbſt, den Kant den carteſianiſchen zu nennen liebt, der richtiger der ſcholaſtiſche oder anſelmiſche heißen würde, ſchließt aus dem Begriff Gottes ohne Weiteres auf deſſen reale Exiſtenz. Im Begriff des allerrealſten oder allervollkommenſten Weſens müſſe unter anderen Eigenſchaften das Daſein ſelbſt enthalten ſein. Denn geſetzt, dieſe Eigenſchaft ſei in jenem Begriffe nicht enthalten, ſo wäre in eben dieſem Punkte der Begriff ſelbſt defect, alſo nicht der Begriff des vollkommenſten Weſens. Entweder alſo exiſtirt dieſes Weſen, oder es giebt von ihm auch nicht einmal einen Begriff.***

* Ebendaſelbſt. Abſchn. 3. S. 451—456.

** Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes (1763). Vgl. oben Buch I. Cap. V. S. 184 flgd.

*** Vgl. Renat. Cartes. Meditationes de prima phil.

Wenn die Existenz zu den Merkmalen eines Begriffs gehört, so ist der Beweis vollkommen richtig. Sein Schwerpunkt, der nervus probandi, liegt in dem Verhältniß der Existenz zum Begriff, liegt darin, ob die Existenz ein logisches Merkmal bildet oder nicht. Ist sie ein logisches Merkmal, so folgt sie unmittelbar aus dem Begriff durch dessen bloße Zergliederung, so ist der ontologische Beweis nichts anderes als ein analytisches Urtheil, als ein unmittelbarer Verstandesschluß.

Die Frage ist leicht zu entscheiden. Sie ist in dieser Fassung von Kant schon zweimal entschieden worden, in jener früheren Schrift und in den „Postulaten des empirischen Denkens."* Wäre die Existenz ein logisches Merkmal, so müßte sie sich zu dem Begriff wie jedes andere seiner Merkmale verhalten, der Inhalt des Begriffs müßte ärmer werden, wenn ich die Existenz davon abziehe, — reicher, wenn ich sie hinzufüge. Mit andern Worten, ob ein Begriff existirt oder nicht, dieser Umstand müßte seinen Inhalt, also ihn selbst, verändern, wenn die Existenz einen Theil seines Inhalts ausmachte. Nun verändert es z. B. den Begriff eines Dreiecks gar nicht, ob ich das Dreieck blos vorstelle, oder ob es außer mir existirt. Die Merkmale, die das Dreieck zum Dreieck machen, sind in beiden Fällen vollkommen dieselben. So verhält es sich mit jedem Begriffe, mit dem Begriffe Gottes ebenso als mit dem eines Dreiecks. Es leuchtet in die Augen, daß die Existenz nicht zum Inhalte des Begriffs gehört, daß sie kein logisches Merkmal bildet, daß Existenzialsätze niemals analytische Urtheile sind, daß es also in keinem Falle, also auch nicht in dem der rationalen Theologie, einen ontologischen Schluß giebt.

Med. III. de Deo, quod existat. Med. V. In Med. V wird der ontologische Beweis in der scholastischen Weise geführt.

* S. oben Buch II. Cap. IV. No. VI. Seite 388—392.

Exiſtenzialſätze ſind allemal ſynthetiſch. Der Begriff bleibt ſeinem Inhalte nach genau derſelbe, ob er exiſtirt oder nicht. Seine Exiſtenz oder Nichtexiſtenz ändert nur ſein Verhältniß zu unſerer Erkenntniß. In dem einen Fall iſt er ein Gegenſtand nur unſeres Denkens, in dem andern ein Gegenſtand unſerer Erfahrung. So bleibt der Begriff von hundert Thalern in allen ſeinen Merkmalen derſelbe, ob ich die hundert Thaler beſitze oder nicht, ob ſie in meinem Vermögen exiſtiren oder nicht exiſtiren. Das Moment der Exiſtenz in dieſem Falle verändert nicht den Begriff der Sache, ſondern den Stand meines Vermögens. Aus dem bloßen Begriff eines Dinges folgt nie die Exiſtenz, ſo wenig als aus einer gedachten Summe jemals ein reales Vermögen hervorgeht. Es iſt mithin ſchlechterdings unmöglich, das Daſein Gottes auf ontologiſchem Wege zu beweiſen. „Es iſt," ſo ſchließt Kant ſeine Kritik, „an dem ſo berühmten ontologiſchen (carteſianiſchen) Beweiſe vom Daſein eines höchſten Weſens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch möchte wohl ebenſowenig aus bloßen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängen wollte."*

2. Der kosmologiſche Beweis.

Ontologiſch läßt ſich das Daſein Gottes nicht beweiſen, denn es giebt von einem Begriff zur Exiſtenz keinen Uebergang durch bloße Begriffe, alſo keinen ſyllogiſtiſchen Weg. Der kosmologiſche Beweis nimmt den entgegengeſetzten Ausgangspunkt in dem erfahrungsmäßigen Begriff des bedingten oder zufälligen Daſeins. Es exiſtirt Etwas, das durch Anderes bedingt iſt, alſo muß zuletzt ein Weſen daſein, das nicht mehr von anderen

* Kr. d. r. Vern. Ebendaſ. Abſchn. 4. S. 456—464.

abhängig, ſondern ſchlechthin unabhängig oder nothwendig exiſtirt, und dieſes nothwendige Daſein kann nur als das allerrealſte d. h. höchſte Weſen oder Gott begriffen werden. Das iſt kurz gefaßt der Gang des kosmologiſchen Beweiſes, den Leibnitz den Beweis a contingentia mundi genannt hat.

Dieſe Beweisführung hat gleichſam zwei Stationen oder Haltpunkte. Zuerſt wird von dem zufälligen Daſein auf das ſchlechthin nothwendige, dann von dieſem auf das allerrealſte oder höchſte Weſen geſchloſſen.

Unterſuchen wir den Weg der Schlußfolgerungen im Einzelnen; jeder Schritt, den der kosmologiſche Beweis macht, iſt eine dialektiſche Anmaßung; auf jedem Schritte verſinkt dieſer Beweis in's Bodenloſe. Er ſchließt zuerſt von dem zufälligen Daſein auf ein ſchlechthin nothwendiges, von dem bedingten auf ein unbedingtes. In der Erfahrung iſt nur bedingtes Daſein gegeben. Alſo er ſchließt von einem gegebenen Daſein auf ein *nicht* gegebenes, auf ein ſolches, das nie gegeben ſein kann. Dieſer Schluß iſt unmöglich; das Daſein, worauf er zielt, iſt kein erreichbares Object, ſondern eine Idee; dieſes Daſein iſt nie durch Erfahrung, ſondern durch bloße Vernunft gegeben. So iſt der kosmologiſche Beweis auf ſeinem erſten Schritt durch den Schein beirrt, der ihm als ein objectives Daſein vorſpiegelt, was nur Idee oder Vernunftbegriff ſein kann. Das iſt ſeine *erſte* dialektiſche Anmaßung.

Warum behauptet er die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens? Weil ſonſt eine *unendliche* Reihe von Bedingungen gegeben wäre, und weil eine ſolche unendliche Reihe unmöglich iſt. Wer ſagt ihm, daß ſie unmöglich ſei? Womit will man dieſe Unmöglichkeit beweiſen? Widerſpricht etwa der unendlichen Reihe von Bedingungen die Erfahrung? Im Gegentheil, ſie entſpricht dieſen Bedingungen; wenigſtens iſt unter dem empiriſchen Geſichtspunkt die Reihe der natürlichen Bedingungen niemals vollendet. Freilich

iſt damit der dogmatiſche Ausſpruch nicht gerechtfertigt, daß die Reihe an ſich unendlich ſei. Es iſt unmöglich, die Unendlichkeit jener Reihe dogmatiſch zu behaupten. Es iſt eben ſo unmöglich, dieſelbe zu verneinen. Wenn man die Unendlichkeit der Reihe zuerſt dogmatiſch annimmt, um ſie dann dogmatiſch zu verneinen, ſo hat man zwei Irrthümer in einem Zuge begangen. Jene Behauptung war der Irrthum in den Antitheſen unſerer Antinomien, dieſe Verneinung der Irrthum in den Theſen. Das iſt in der kosmologiſchen Beweisführung die zweite dialektiſche Anmaßung.

Und geſetzt, die Reihe der Bedingungen könnte vollendet werden, ſo dürfte dieſe Vollendung doch niemals durch ein Weſen geſchehen, das ganz außerhalb der Reihe ſelbſt liegt. Der kosmologiſche Beweis hat kein Recht, die Reihe der natürlichen Bedingungen willkürlich zu vollenden. Und die Vollendung, die er macht, iſt unter allen Umſtänden unmöglich; ſie iſt falſch, denn ſie vollendet die Reihe nicht, von der jenes nothwendige Weſen durch eine unüberſteigliche Kluft getrennt iſt. Das iſt die dritte dialektiſche Anmaßung.

Endlich, wenn wir den kosmologiſchen Beweis bis zu ſeiner erſten Station gelangen laſſen, wie macht er den Weg zur zweiten? Wie ſchließt er von dem nothwendigen Weſen auf das allerrealſte? Da das nothwendige Weſen doch nicht in der Erfahrung exiſtirt, woher beweist er ſeine Exiſtenz? Er beweist, daß jenes nothwendige Weſen, von dem alle übrigen abhängen, alle Bedingungen des Daſeins, d. h. alle Realitäten, in ſich begreifen müſſe, alſo auch die Exiſtenz. Er beweist von dem nothwendigen Weſen, es ſei das allerrealſte und darum ein wirkliches Daſein. Alſo er beweist ſchließlich die Exiſtenz aus dem Begriff des allerrealſten Weſens, d. h. er beweist ſie ontologiſch; er macht dieſen falſchen Schluß, ohne es zu wiſſen; er mündet in den ontologiſchen Beweis, während er glaubt, noch mit dem

kosmologischen Strome zu segeln. Diese „ignoratio elenchi“ ist seine vierte dialektische Anmaßung. Und so ist die ganze kosmologische Beweisführung, nachdem wir sie zergliedert und mit dem Mikroskop der Kritik untersucht haben, „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen,“ die sich darin verbergen.*

3. Der physikotheologische Beweis.

Es ist bereits einleuchtend, daß es von dem Dasein Gottes keine empirische Beweisführung giebt. Der physikotheologische Beweis schließt von der Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung der natürlichen Dinge auf das Dasein Gottes. Er geht aus von einer bestimmten Erfahrung, und ist in dieser Rücksicht seinem Princip nach empirisch. Er schließt von der Welt auf Gott, und ist in dieser Rücksicht seinem Gange nach kosmologisch. Was überhaupt die empirischen Beweise nicht vermögen, wird auch dieser nicht können. Was dem kosmologischen Beweise fehlschlug, wird ebendeshalb auch dem physikotheologischen nicht gelingen.

Indessen hat dieser Beweis vor dem kosmologischen den Vorzug, daß er eine erhebende Naturbetrachtung zum Ausgangspunkte nimmt. Die Schönheit, Harmonie und Ordnung der Natur ist eine Erfahrung, die dem menschlichen Herzen wohlthut, in der wir mit gehobener Stimmung gern verweilen. Diese Erfahrung ist freilich mehr ästhetischer und religiöser als wissenschaftlicher Natur. Der physikotheologische Beweis hat vor allen übrigen Beweistheorien diese ästhetische und religiöse Mitgift voraus, die ihm von jeher die Herzen gewonnen hat und für immer die Achtung der Welt sichert. Aber die Erhebung des Gemüths ist noch nicht die Ueberzeugung des Verstandes. Wir

* Ebendaselbst. Abschn. 5. S. 464—475.

reden jetzt nicht von seiner erhebenden, sondern von seiner überzeugenden Kraft, die mit dem Maße der nüchternen Kritik geschätzt sein will.

Verfolgen wir also den Gang des Beweises in seinen einzelnen Stadien. Er beginnt mit der Erfahrungsthatsache einer zweckmäßigen Ordnung, in der die natürlichen Dinge miteinander übereinstimmen und planmäßig verknüpft sind. Diese Ordnungen sind nicht aus den mechanischen Ursachen der Natur, also nicht aus den Dingen selbst zu erklären; sie sind den Dingen zufällig und setzen ein von der Welt verschiedenes, ordnendes Wesen voraus, das sie hervorbringt. Dieses ordnende Wesen kann keine blinde Macht, sondern muß intelligent, Verstand und Wille, mit einem Worte Geist sein; und wie die Ordnungen der Natur einmüthig sind, so kann jener weltordnende Geist auch nur als einer gedacht werden, d. h. als die höchste Weltursache oder als Gott.

Räumen wir zunächst ein, der so geführte Beweis sei unwidersprechlich, so hat er in diesem günstigsten Falle nichts weiter mehr bewiesen als das Dasein eines weltordnenden Geistes; er hat das Dasein eines Weltbildners oder Weltbaumeisters, nicht eines Weltschöpfers bewiesen, also weniger, als er beweisen sollte. Er hat im günstigsten Falle seine Aufgabe nicht gelöst. Die Richtigkeit eingeräumt, so ist der physikotheologische Beweis zu eng. Sein Gott ist nur ein formgebendes, kein schaffendes Princip.

Aber der Beweis selbst ist in keinem Punkte stichhaltig. Gesetzt ein solches formgebendes Princip sei nothwendig zur Erklärung der Dinge, warum muß dieses Princip nur ein Wesen und ein intelligentes sein? Warum kann die Natur nicht selbst mit blind wirkenden Kräften diese Ordnungen hervorbringen? Sie kann es so wenig, sagt der physikotheologische Beweis, als unsre Häuser, Schiffe, Uhren u. s. f. sich selbst

gemacht haben. Dieſe Werke beweiſen deutlich die bildende Hand des Künſtlers, der ſie zuſammengefügt. Die Natur iſt ein Kunſtwerk, das auf einen Künſtler außer ſich hinweist, ganz ähnlich wie die menſchlichen Kunſtwerke. Es iſt alſo die Aehnlichkeit oder Analogie der menſchlichen und natürlichen Werke, die den Schluß macht von den Ordnungen der Natur auf die Einheit und Intelligenz ihres Urhebers. Ein Schluß durch Analogie giebt ſtrenggenommen im günſtigſten Fall nur Wahrſcheinlichkeit; er macht die Sache wahrſcheinlich, aber nicht gewiß.

Man darf von der Wirkung auf die Urſache ſchließen, und zwar auf eine der Wirkung proportionale Urſache. Der phyſikotheologiſche Beweis will behaupten, daß zu den abſichtsvollen Wirkungen in der Natur Gott allein die proportionale Urſache bildet. Nur eine mit Weisheit verbundene Macht, die zugleich einzig iſt, ſei im Stande, dieſe Werke hervorzubringen. Wer will aber in dieſem Fall die Proportion meſſen zwiſchen Urſache und Wirkung? Wer will beſtimmen, wie groß die Macht und Weisheit jener weltordnenden Urſache ſein müſſe, damit ſie den vorhandenen Wirkungen entſpreche? Denn zu ſagen, daß ſie ſehr groß und über alles menſchliche Vermögen erhaben ſein müſſe, wäre ein ganz unbeſtimmter und nichtsſagender Ausdruck. Will man aber jene Urſache vollkommen und genau beſtimmen als einen Inbegriff aller Realitäten, als die abſolute Allmacht und Weisheit, ſo iſt dieſe ſo beſtimmte Urſache dem natürlichen Schauplatze ihrer Wirkungen dergeſtalt entrückt, daß von einer Proportion zwiſchen beiden, von einer Einſicht in dieſe Proportion nicht mehr die Rede ſein kann.

Um alſo das Daſein eines Weltſchöpfers zu beweiſen, dazu reicht der phyſikotheologiſche Beweis in keinem Falle aus. Er könnte, wenn Alles gut geht, höchſtens das Daſein eines Weltbildners beweiſen. Dieſes Daſein zu beweiſen, ſchließt er nach einer Analogie, deren Beweiskraft unter allen Umſtänden nur

bis zur Wahrſcheinlichkeit reicht, die aber in unſerem Falle auch dieſe Beweiskraft entbehrt, weil ſie eine Urſache ſetzt ohne alles Verhältniß zur Wirkung, ohne jede mögliche Einſicht in dieſes Verhältniß.

Es bleibt alſo dem phyſikotheologiſchen Beweiſe nichts übrig, als von der zufälligen Thatſache der natürlichen Ordnung in den Dingen auf eine letzte nothwendige Urſache zu ſchließen. Daß in der That eine ſolche Ordnung exiſtirt, iſt keineswegs bewieſen, ſondern nur angenommen; es iſt keine wiſſenſchaftliche, ſondern eine äſthetiſche Erfahrung, die keine logiſche Beweiskraft hat. Zugegeben, jene Ordnung exiſtire, die Dinge in der Natur ſeien überall zu zweckmäßiger Uebereinſtimmung mit einander verknüpft, warum könnte dieſe Harmonie nicht aus der natürlichen Anlage der Dinge ſelbſt hervorgegangen ſein, warum muß ſie durchaus als eine den Dingen ſelbſt zufällige gelten? Weder iſt die Thatſache der Uebereinſtimmung noch iſt die Zufälligkeit dieſer Thatſache bewieſen. Dieſe beiden erſten Ausgangspunkte des phyſikotheologiſchen Beweiſes ſind unbewieſene und unbeweisbare Annahmen. Laſſen wir ſie gelten, ſo iſt von hier an unſer Argument nichts Anderes als ein Schluß vom zufälligen Daſein auf ein ſchlechthin nothwendiges, d. h. nichts Anderes, als der kosmologiſche Beweis, den wir kennen gelernt und in den ontologiſchen haben einmünden ſehen.

In Abſicht auf das menſchliche Gemüth iſt der phyſikotheologiſche Beweis von allen der einflußreichſte und ſtärkſte; in wiſſenſchaftlicher Rückſicht iſt er von allen der ſchwächſte und am wenigſten vermögend, denn er theilt alle Gebrechen der kosmologiſchen und ontologiſchen Beweisführung und hat außerdem noch ſeine eigenthümlichen Mängel.

Nachdem Kant den ontologiſchen Beweis widerlegt hat, führt er auf ihn den kosmologiſchen zurück und auf beide den phyſikotheologiſchen. Alſo hat er bewieſen, daß vom Daſein

Gottes keinerlei logiſche Beweisart möglich iſt, daß es mit einem Worte keine rationale Theologie giebt. Damit iſt die letzte Aufgabe der transſcendentalen Dialektik gelöſt und das eigentliche Geſchäft der Kritik vollendet.*

III. Kritik der geſammten Theologie.

1. Deismus und Theismus.

Doch ſteht der rationalen Theologie noch ein Ausweg offen, den die Kritik an dieſer Stelle nicht verfolgt, aber bemerkt und bezeichnet. Sie hat bewieſen, daß es keine rationale Theologie giebt aus theoretiſchen Gründen; es könnte ſein, daß ſie aus praktiſchen Gründen möglich wäre. Wenn die Theologie überhaupt die Erkenntniß Gottes zum Ziel hat, ſo ſind zu dieſem Ziele zwei Wege denkbar: der eine durch übernatürliche Offenbarung, der andere durch die menſchliche Vernunft. Den erſten Weg nimmt die geoffenbarte Theologie, den zweiten die rationale. Wir reden hier nur von der zweiten. Die menſchliche Vernunft ſelbſt kann die Erkenntniß Gottes auf doppelte Weiſe verſuchen: entweder ſchöpft ſie dieſelbe aus bloßen Begriffen oder aus der Betrachtung der Natur und Menſchenwelt. Im erſten Fall iſt die rationale Theologie transſcendental, im zweiten natürlich. Die reinen Begriffe, aus denen die Erkenntniß Gottes geſchöpft wird, ſind entweder der Begriff des allerrealſten Weſens oder der Begriff der Welt als eines zufälligen Daſeins, deſſen Urſache ein ſchlechthin nothwendiges Weſen ſein muß. Im erſten Fall nennt Kant die transſcendentale Theologie „Ontotheologie", im zweiten „Kosmotheologie". Denn auch der Begriff der Welt im Ganzen, als eines zufälligen Daſeins, iſt nicht aus der Naturbetrachtung geſchöpft, ſondern ein bloßer von der Vernunft gemachter Begriff.

* Ebendaſelbſt. Abſchn. 6. S. 475—482.

Welchen von beiden Begriffen man der Erkenntniß Gottes zu Grunde lege, ſo wird in beiden Fällen Gott nur erkannt als die oberſte Welturſache, als das höchſte Weſen. Dieſen Gottesbegriff nennt Kant Deismus.

Dagegen die natürliche Theologie ſchöpft ihre Erkenntniß Gottes nicht aus dem bloßen Weltbegriff, ſondern aus der Betrachtung der Natur- und Weltordnung, die keineswegs ein bloßer Begriff iſt. Die Ordnungen der Welt weiſen hin auf einen Geiſt als ihren letzten Grund, d. h. auf Gott, nicht blos als Welturſache, ſondern als Welturheber, auf einen lebendigen, perſönlichen Gott. Dieſen Gottesbegriff nennt Kant Theismus. Und dieſer Theismus hat einen doppelten Fall. Entweder nimmt er zu ſeinem Beweisgrunde die Ordnungen der Natur oder die der ſittlichen Welt. Im erſten Fall bildet er die Phyſikotheologie, im zweiten die Moraltheologie.*

2. Theoretiſche und praktiſche Theologie.

Alle rationale Theologie iſt entweder deiſtiſch oder theiſtiſch. Die deiſtiſche iſt in allen ihren Beweisgründen, die theiſtiſche in ihren phyſikotheologiſchen von der Kritik widerlegt worden. Es bleibt alſo nur die theiſtiſche in ihren moraliſchen Beweisgründen übrig: die Moraltheologie als der letzte noch mögliche Ausweg einer rationalen Gotteserkenntniß. Nun ſind die moraliſchen Ordnungen keine Thatſache der Natur, ſondern eine That des Willens, ſie ſind ein Vernunftzweck, von dem man nicht ſagen kann, er iſt, ſondern er ſoll ſein. Was als eine gegebene Thatſache exiſtirt, das läßt ſich behaupten; was ſein oder geſchehen ſoll, das iſt eine Nothwendigkeit, die man fordert. Was wir aus Behauptungen erweiſen, das iſt theoretiſch bewieſen; was wir aus nothwendigen Forderungen ableiten,

* Ebendaſelbſt. Abſchn. 7. S. 483. 84.

praktiſch. Die Moraltheologie kann nur praktiſche Beweisgründe haben, während alle übrige rationale Theologie theoretiſch iſt, d. h. ſich auf Sätze ſtützt, die behaupten, daß etwas iſt oder geſchieht. Die praktiſche Theologie beruht auf einem Satz, der fordert, daß etwas ſein oder geſchehen ſoll. Die Kritik hat bewieſen, daß es keine theoretiſche Theologie giebt. Die Frage ſteht offen, ob es eine praktiſche giebt?*

3. Die theoretiſche Theologie als Kritik der dogmatiſchen.

Die Vernunftkritik iſt demnach weit entfernt, das Daſein Gottes zu verneinen; ſie verneint nur unſere Erkenntniß deſſelben, und zwar nur die theoretiſche Erkenntniß. Aus logiſchen Gründen giebt es keine rationale Theologie als Wiſſenſchaft, ſondern nur als Kritik. Selbſt dogmatiſch behaupten oder bejahen in Rückſicht auf das Daſein und Weſen Gottes kann ſie Nichts; ſie kann nur die dogmatiſchen Behauptungen, welche die Vernunft wagt, unterſuchen, beurtheilen, aufheben. Sie iſt durchaus nicht poſitiv, ſondern nur kritiſch. Wenn es eine poſitive Theologie giebt, ſo kann dieſe einzig und allein die praktiſche ſein. Wenn das Weſen Gottes auf irgend eine bejahende Weiſe ausgedrückt werden kann, ſo läßt es ſich nur darſtellen als Grund der moraliſchen Weltordnung, als moraliſcher Welturheber, als ſittlicher Weltzweck. Dieſer Begriff, der höchſte, den es überhaupt giebt, iſt das eigentliche Ziel, auf welches die theologiſchen Ideen hindeuten.

Die Kritik hat das ihrige gethan, um die rationale Theologie nach jenem Ziele hinzuwenden. Wenigſtens hat ſie ihr alle Wege genommen, die den Gottesbegriff unter andern als moraliſchen Geſichtspunkten ſuchen. Sie hat jede unechte Erkenntniß

* Ebendaſelbſt. S. 484. 85.

Gottes widerlegt und in der Grundlage aufgehoben. Sie hat gelehrt, wie Gott *nicht* vorgeſtellt werden darf. Dieſes Ergebniß iſt zunächſt nur negativ und kann nicht anders ſein. Aber es enthält den wichtigen Vortheil, dem einzig möglichen poſitiven Gottesbegriff, der rein moraliſchen Idee Raum zu machen und alle unechte Beſtandtheile, die ſich in unſrer Vorſtellung damit vermiſchen können, auszuſcheiden. Da es in Rückſicht auf das Daſein und Weſen Gottes überhaupt keine theoretiſche Beweisgründe giebt, ſo ſind ſelbſtverſtändlich die bejahenden eben ſo unmöglich als die verneinenden. Die verneinenden machen den dogmatiſchen Atheismus; die bejahenden waren entweder deiſtiſch, oder ſie begründeten einen Theismus auf menſchlicher Analogie, ſie führten zu einer menſchenähnlichen Vorſtellung von Gott, d. h. ſie waren anthropomorphiſch. Und darin beſteht die negative Summe der Kritik, daß in theologiſcher Rückſicht die *atheiſtiſchen*, *deiſtiſchen* und *anthropomorphiſchen* Vorſtellungen in gleicher Weiſe als falſch erkannt und damit aufgehoben ſind. Was den Anthropomorphismus betrifft, ſo unterſcheidet Kant ſehr wohl den *dogmatiſchen* vom *ſymboliſchen*: jener überträgt menſchliche Eigenſchaften auf Gott, dieſer braucht menſchliche Verhältniſſe moraliſcher Art, wie z. B. das eines Vaters zu ſeinen Kindern, um unter dieſem Bilde das Verhältniß Gottes zur Menſchheit anſchaulich zu machen. Hier iſt die Vorſtellung mit Bewußtſein ſymboliſch. Und dieſe ſymboliſche Vorſtellung bezieht ſich nicht auf das Weſen Gottes an ſich, ſondern blos auf ſein Verhältniß zur Welt.

Ueberall, wo die Kritik negativ verfährt, iſt ſie ein zweiſchneidiges Schwerdt, das die dogmatiſchen Lehrbegriffe, ob ſie ihren Gegenſtand bejahen oder verneinen, trifft und nach beiden Seiten umwirft. So wurde in der Seelenlehre der *Materialismus*, in der Kosmologie der *Naturalismus*, in Rückſicht des Gottesbegriffs der *Atheismus* und mit ihm der

Fatalismus ebenso entschieden widerlegt und umgestürzt als ihre Gegentheile.*

IV. Die kritische Bedeutung der Ideenlehre. Die Ideen als Maximen der Erkenntniß.

Es ist hier der Ort, um die gesammte Ideenlehre, wie sie jetzt beschlossen vorliegt, unter einen gemeinschaftlichen und endgiltigen Gesichtspunkt zusammenzufassen. Alle diese Ideen der Seele, der Welt, Gottes, haben denselben Ursprung, dasselbe Schicksal, dieselbe Bestimmung. Ihr Ursprung war die Vernunft als das Vermögen der Principien, ihr Schicksal jener falsche Gebrauch, den die von einem natürlichen Schein irre geleitete Vernunft von ihren Ideen macht, indem sie dieselben als Objecte möglicher Erkenntniß ansieht. Welches ist ihre wahre, gemeinschaftliche Bestimmung? Was gelten sie eigentlich für die menschliche Erkenntniß, da sie deren Gegenstände niemals sein können?

Als Objecte angesehen, erscheinen die Ideen als die Principien der Dinge, als deren absolute Einheit und System: die psychologische als das eine den inneren Erscheinungen zu Grunde liegende Subject, die kosmologische als das Weltganze, die theologische als die oberste Einheit aller Dinge oder als das höchste Wesen. Sie erscheinen in allen diesen Fällen als objective Einheit, und eben dies war jener unvermeidliche Schein, der die menschliche Vernunft zu dem Unternehmen einer Metaphysik des Uebersinnlichen verführte. Dagegen richtig angesehen, als bloße Ideen, die nicht Objecte sind und nur in unserer Vernunft existiren, verlieren sie jenen Schein objectiver Einheit. Sie werden darum nicht Hirngespinnste ohne Gehalt und Bedeutung.

* Ebendaselbst. S. 485—490. Vgl. Prolegomena Theil III. § 56. 57. 58.

Sie hören darum nicht auf, Principien zu ſein, die Einheit ausdrücken und fordern. Nur ſind ihre Objecte nicht die Dinge, ſondern unſere Erkenntniß der Dinge. Nur bezieht die Einheit, die ſie fordern, ſich nicht auf das objective Daſein, ſondern auf unſere Erfahrung. Sie fordern die Einheit nicht der Dinge, ſondern der Erkenntniß, alſo eine ſubjective Einheit, die darum nicht weniger eine nothwendige Geltung behauptet.

Principien, deren Geltung lediglich ſubjectiv iſt, nennt Kant Maximen. Und ſolche Maximen ſind die Ideen, nachdem ſie den falſchen Schein objectiven Daſeins abgelegt haben: Maximen, die ſich zunächſt auf unſer Wiſſen oder auf unſere Verſtandeserkenntniſſe beziehen. Empiriſch, wie dieſe Erkenntniſſe ſind, entbehren ſie der ſyſtematiſchen Einheit. Es iſt auch nicht möglich, daß ſich die Erfahrung jemals zu einer vollkommen wiſſenſchaftlichen Einheit ſyſtematiſch abſchließt. Aber das hindert nicht, daß ſie unausgeſetzt nach einer ſolchen ſyſtematiſchen Vollendung ſtrebt. Dieſe Vollendung iſt ihr nothwendiges Ziel. Setzen wir, daß die Erkenntniß dieſes Ziel erreicht hätte, ſo wäre ſie keine Erfahrung. Setzen wir, daß die Erfahrung dieſes Ziel gar nicht hätte, ſo wäre ſie keine Erkenntniß. So gewiß es empiriſche Erkenntniß giebt, ſo nothwendig iſt mit ihr jenes Ziel verbunden. Und die Ideen, als Maximen genommen, bezeichnen eben dieſes Ziel und richten darauf unausgeſetzt unſere Erkenntniß. Sie geben der Erkenntniß keine Geſetze, wie die reinen Verſtandesbegriffe, ſondern nur eine Richtſchnur; oder wie Kant dieſen Unterſchied gern ausdrückt: die Ideen ſind nicht conſtitutive, ſondern regulative Principien; was ſie feſtſtellen, iſt kein Gegenſtand, ſondern nur Ziel, eine Aufgabe, die zur Wiſſenſchaft als ſolcher gehört und dieſelbe auf ihrem ganzen Wege beſtändig begleitet.

Die letzte Löſung dieſer Aufgabe wäre das in allen ſeinen Theilen vollendete Syſtem der menſchlichen Erkenntniß, die

vollſtändig entwickelte und ausgebaute Welt der Begriffe. Und dieſes vollendete Syſtem könnte nichts Anderes ſein, als was ſchon Plato in ſeiner Ideenwelt deutlich, wie in einer logiſchen Zeichnung, vorgeſtellt hatte: die Erkenntniß, die von den einzelnen Dingen anhebt und von den unterſten Geſchlechtern, durch Arten und Gattungen emporſteigt bis zu einer oberſten Einheit, die gleichſam die Spitze von dieſem Pyramidenbau der Wiſſenſchaft bildet. Dieſes Syſtem, in ſeiner Vollendung gedacht, wäre die höchſte Einheit in der höchſten Mannigfaltigkeit. Die Einheit gehört der Gattung, die alle Arten und Individuen unter ſich befaßt; die Mannigfaltigkeit gehört den Arten, welche als Kennzeichen und Merkmale in den Individuen enthalten ſind.

1. Princip der Homogeneität.

Um jene Einheit zu erreichen, muß die Wiſſenſchaft ihre Begriffe unausgeſetzt vereinigen, das Gleichartige in ihnen ſuchen und denſelben als höhere Gattung überordnen; ſie muß nach der höchſten Vereinigung ſtreben, nach einem Begriff von abſolutem Umfang. Dieſes Streben iſt ein nothwendiges Regulativ der Erkenntniß. Wenn wir es in der Form eines Geſetzes ausdrücken, ſo iſt es das logiſche Geſetz der Gattungen, der Homogeneität, welches verlangt, daß man die Principien nicht unnöthig vermehrt: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.

2. Princip der Spezification.

Um die höchſte Mannigfaltigkeit zu erreichen, muß die Wiſſenſchaft unausgeſetzt ihre Begriffe unterſcheiden, die ſpezifiſchen Differenzen überall aufſuchen, kein Merkmal überſehen, ſich ganz in den Inhalt ihrer Begriffe vertiefen und in deren letzte Beſonderſeiten eingehen. Dieſe Unterſcheidung der Begriffe giebt den Reichthum der Arten, die ſich wieder in Unterarten ſpalten,

deren keine die unterſte ſein darf. Die fortgeſetzte Vereinigung der Begriffe macht den Umfang und die Einheit, die fortgeſetzte Unterſcheidung und Theilung die Ausbreitung und den Inhalt des wiſſenſchaftlichen Syſtems. Wollen wir dieſes zweite Regulativ principmäßig ausdrücken, ſo iſt es das logiſche Princip der Arten, das Geſetz der Spezification, welches verlangt, daß man die Verſchiedenheiten in der Natur nicht leichthin überſieht und voreilig vermindert: entium varietates non temere esse minuendas.

3. Princip der Continuität (Affinität).

Von der höchſten Mannigfaltigkeit zur höchſten Einheit führt der Weg der ſyſtematiſchen Erkenntniß durch die unteren Geſchlechter, Arten und Gattungen; zwiſchen beiden liegt das unendliche Reich der mittleren Artbegriffe. Nach oben zu ſteigen wir empor im Wege einer immer zunehmenden Einheit und Gleichartigkeit der Begriffe; nach unten ſteigen wir herab im Wege einer immer zunehmenden Verſchiedenheit. Der Weg nach oben iſt die ſich zuſpitzende Einheit; der Weg nach unten die ſich ausbreitende Mannigfaltigkeit. Nun iſt die Erfahrung, welche dieſen Weg beſchreibt, eine in ſich zuſammenhängende und continuirliche: alſo wird auch der Weg ſelbſt continuirlich ſein müſſen, d. h. es giebt zwiſchen je zwei Punkten des Weges, zwiſchen einem höheren und niederen Artbegriffe keinen Sprung, ſondern unendlich viele Mittelglieder, die allmälig von der niederen zur höheren Stufe und umgekehrt auf- und abwärts führen. Ohne dieſe Continuität, dieſe Stufenleiter der Begriffe, gäbe es gar keine ſyſtematiſche Ordnung, viel weniger Vollendung, unſeres Wiſſens. Die Idee, welche unſerer Erkenntniß die ſyſtematiſche Einheit und Vollendung aufgiebt, muß dieſen continuirlichen Stufengang der Begriffe fordern als nothwendiges Bindeglied der höchſten Einheit und höchſten Mannigfaltigkeit. Sie muß fordern, daß die höchſte

Gattung mit der untersten Art durch die Stufenleiter der Mittelarten zusammenhänge, daß mithin alle Begriffe, alle Arten durch dieses lebendige Band der Gemeinschaft mit einander verknüpft seien, daß die ganze Natur eine große Familie bilde, in der jedes Glied mit allen übrigen in näherem oder entfernterem Grade verwandt ist. Wenn wir dieses Regulativ grundsätzlich ausdrücken, als ob es ein Gesetz der Dinge selbst wäre, so ist es das Princip der Affinität, das Gesetz des continuirlichen Zusammenhangs der Naturformen: lex continui specierum (lex continui in natura); datur continuum formarum. Denn die Continuität in der Natur, dies stufenartige Wachsthum der Verschiedenheit, ist zugleich die durchgängige Affinität aller Erscheinungen.*

Wenn diese Weltbetrachtung eine dogmatische wäre und das System unserer Begriffe und Erkenntnisse zugleich das System der Dinge oder die objective Weltverfassung, so wäre die Welt ein continuirliches Stufenreich der Dinge, das in Gott als in seiner höchsten und absoluten Einheit gipfelt, so wäre jedes Ding ein beseeltes Wesen, so wäre die Welt ein zusammenhängendes Ganzes, so wäre Gott ihre oberste und höchste Ursache. Dann wären die psychologische, kosmologische, theologische Idee objective Realitäten, und die leibnitzische Weltbetrachtung gerechtfertigt.

Indessen diese Betrachtungsweise ist lediglich kritisch. Sie ist nicht das System der Dinge, sondern nur das unserer Erkenntnisse. Sie ist durchaus subjectiv, aber darum nicht willkürlich, sondern eine nothwendige Maxime, ein regulatives Princip unseres Wissens, das immer empirisch bleibt und darum seiner Idee nie ganz entsprechen, dieselbe nie vollkommen erreichen kann, das aber zugleich empirische Erkenntniß ist, und darum jene Idee nothwendig haben muß und sich stets nach

* Kr. d. r. Vern. Ebendaselbst. Anhang 3. tr. Dial. S. 490—508.

ihr richtet. Die Ideen beziehen ſich nicht auf die Dinge, ſondern nur auf unſern Verſtand und Willen. Jetzt iſt die Rede nur von ihrer Beziehung auf unſern *Verſtand*. In dieſer Rückſicht ſind ſie das Vorbild der Wiſſenſchaft, nicht deren Gegenſtand, gleichſam der Archetyp nicht der Dinge, ſondern nur unſerer Erkenntniß der Dinge. Das iſt der Unterſchied zwiſchen der *platoniſchen* und *kantiſchen* Ideenlehre: jene iſt dogmatiſch, während dieſe kritiſch iſt. Dort ſind die Ideen die Begriffe und Muſterbilder der Dinge, hier dagegen die Ziele und Vorbilder unſerer Begriffe.

V. *Die theologiſche Idee als wiſſenſchaftliches Regulativ. Teleologie.*

Jetzt leuchtet vollſtändig ein, welche Bedeutung unter dem kritiſchen Geſichtspunkte die theologiſche Idee für unſere Erkenntniß gewinnt. Sie iſt nie ein Gegenſtand unſeres Wiſſens, nie ein erkennbares Object. Das war der Irrthum der rationalen Theologie von theoretiſchem Charakter. Aber ſie bezeichnet die höchſte Einheit und iſt als ſolche der höchſte Leitſtern der Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft darf dieſem Leitſtern folgen, ohne darum jemals ihre empiriſche Grenze zu überſteigen. Sie würde dieſe Grenze überſteigen, ſobald ſie entweder Gott ſelbſt erkennen oder aus dem Weſen Gottes die Natur der Dinge erkennen und ableiten wollte. Wenn die menſchliche Vernunft Gott zu ihrem erkennbaren Object macht, ſo wird ſie dialektiſch. Wenn ſie Gott zum Erklärungsgrunde der Dinge braucht und theologiſche Gründe vorbringt, wo ſie nur phyſikaliſche aufſuchen darf, ſo verläßt ſie den Faden der wiſſenſchaftlichen Forſchung, macht ſich die Sache bequem und wird *träg*, ſo handelt ſie außerdem vollkommen *verkehrt*, da ſie zum Ausgangspunkte ihrer Erklärung nimmt, was in jedem Falle nur deren letzter und äußerſter Zielpunkt ſein könnte. Theologiſche Erklärungen in der Wiſſen-

ſchaft ſind allemal das Zeugniß ſowohl einer „ratio ignava“ als einer „ratio perversa.“ Wohl aber kann die Wiſſenſchaft die Richtſchnur der theologiſchen Idee mit den Principien der empiriſchen Erklärung vereinigen, denn es hindert und beeinträchtigt unſere empiriſche Erklärung nicht, daß wir die Dinge nur aus natürlichen Gründen herleiten und zugleich betrachten, als ob ſie von einer göttlichen Intelligenz abſtammten. Und da das göttliche Weſen als ein zweckthätiges, als der abſolute Weltzweck ſelbſt gedacht werden muß, ſo fällt hier die theologiſche Betrachtungsweiſe mit der teleologiſchen zuſammen. Wir ſehen an dieſer Stelle voraus, wie die kritiſche Philoſophie die ſtreng phyſikaliſche (mechaniſche) Erklärung der Dinge mit einer teleologiſchen Betrachtungsweiſe vereinigen wird.*

VI. Summe der geſammten Kritik.

Das Geſchäft der Kritik iſt vollendet und ihre Ergebniſſe ſtellen ſich einfach und überſichtlich zuſammen. Sie hat das Gebiet der menſchlichen Vernunft, ſo weit ſich dieſelbe erkennend verhält, vollſtändig durchmeſſen und deren Vermögen nach ihren urſprünglichen Bedingungen unterſchieden. Dieſe Vermögen waren die Sinnlichkeit, der Verſtand, die Vernunft. Jedes dieſer Vermögen hat in ſeiner urſprünglichen Natur formgebende Principien, durch deren Zuſammenwirken die wiſſenſchaftliche Erkenntniß entſteht. Dieſe formgebenden Principien ſind die reinen Anſchauungen, die reinen Verſtandesbegriffe, die Ideen. Jedes dieſer Principien giebt nach ſeinem Vermögen Einheit und Verknüpfung. Sie unterſcheiden ſich in dem, was ſie verknüpfen. Was eines jener Vermögen verknüpft hat, iſt ſein eigenthümliches Product. Dieſes Product wird die Aufgabe einer neuen Verknüpfung für ein anderes Vermögen der menſchlichen Vernunft. So wird das

* Ebendaſelbſt. S. 508—532.

Product der Anſchauung eine Aufgabe für den Verſtand, das Product des Verſtandes eine Aufgabe für die Vernunft. Die Anſchauung verknüpft die ſinnlichen Eindrücke und macht daraus Erſcheinungen. Die Erſcheinungen ſind das Product unſerer Anſchauung, ſie ſind das Object unſeres Verſtandes. Der Verſtand verknüpft die Erſcheinungen und macht daraus Erkenntniß oder Erfahrung. Die Erfahrung iſt das Product unſeres Verſtandes; ſie iſt das Object unſerer Vernunft. Die Vernunft verknüpft die Erfahrungen und macht daraus ein Ganzes, ein wiſſenſchaftliches Syſtem, das unaufhörlich und continuirlich fortſchreitet, obwohl es ſich niemals vollendet. Sinnliche Eindrücke können zu Erſcheinungen nur verknüpft werden durch Raum und Zeit: das waren die formgebenden Vermögen unſerer Sinnlichkeit. Erſcheinungen können zu Erfahrungen nur verknüpft werden durch die Kategorien: das waren die formgebenden Vermögen unſeres Verſtandes. Erfahrungen können zu einem wiſſenſchaftlichen Syſtem nur verknüpft werden durch Ideen: das waren die formgebenden oder, genauer geſagt, die zielſetzenden Vermögen unſerer Vernunft.

In der Entwicklung der menſchlichen Erkenntniß ſind die Eindrücke und deren Verknüpfung das Erſte, die Ausbildung des wiſſenſchaftlichen Syſtems das Letzte. Dieſen ganzen Lauf der Erkenntniß zu verfolgen und zu erklären, war die Aufgabe der Kritik.

Elftes Capitel.

Transſcendentale Methodenlehre.

Uebergang zum Syſtem der reinen Vernunft.

Disciplin, Kanon, Architektonik und Geſchichte der reinen Vernunft.

Die Grundlage der kritiſchen Philoſophie iſt gelegt. Es wurde gefragt, unter welchen Bedingungen ſynthetiſche Erkenntniß a priori ſtattfinde? Erkenntniß a priori iſt allgemein und nothwendig; ſie iſt als ſolche nicht durch Erfahrung, ſondern blos durch reine Vernunft möglich. Synthetiſche Erkenntniß iſt im Unterſchiede von der analytiſchen oder blos logiſchen Einſicht eine wirkliche oder reale. Es wurde alſo gefragt, ob und unter welchen Bedingungen es eine reale Erkenntniß durch reine Vernunft giebt? Nachdem dieſe Bedingungen dargethan ſind, bleibt der kritiſchen Philoſophie nur eine Aufgabe übrig: das Syſtem der reinen Vernunfterkenntniſſe wirklich aufzuſtellen, auf der entdeckten und kritiſch befeſtigten Grundlage ein neues Lehrgebäude zu errichten. Zu dieſem Lehrgebäude ſind bis jetzt die Elemente oder Materialien gegeben. Bevor man es aufführt, muß man den Entwurf oder Plan deſſelben feſtſtellen, gleichſam den Grundriß beſtimmen, nach dem ſich die Aufführung des Lehrgebäudes richten wird. Vorher handelte es ſich um die Bedingungen oder Elemente, jetzt handelt es ſich um die

Richtſchnur oder Methode unſerer reinen Vernunfterkenntniß. Die erſte Aufgabe hat die „transſcendentale Elementarlehre“ gelöst: dieſe zweite zu löſen bleibt der „transſcendentalen Methodenlehre“ übrig. Das iſt die letzte Frage der Kritik der reinen Vernunft. Iſt dieſe Frage gelöst, ſo hat die kritiſche Philoſophie nichts weiter zu thun, als das Syſtem der reinen Vernunft ſelbſt darzuſtellen.

I. Die Aufgabe der Methodenlehre.

Die Methodenlehre beſtimmt nicht den Inhalt der reinen Vernunfterkenntniſſe, ſondern nur deren Form und Zuſammenhang; ſie bezeichnet den Weg, den die Vernunft nehmen, die Richtſchnur, die ſie befolgen muß, um auf ihrer eigenen Grundlage ein haltbares und geſichertes Lehrgebäude zu errichten: ſie giebt die leitenden Geſichtspunkte für den Gebrauch unſerer Erkenntnißvermögen. Da nun eine unbedingte Anwendung der Erkenntnißvermögen auf alle mögliche Objecte nicht frei ſteht, ſo iſt die erſte Aufgabe der Methodenlehre eine doppelte: ſie wird zuvörderſt alle die Geſichtspunkte genau beſtimmen, welche den falſchen Vernunftgebrauch hindern; ſie wird dann dem richtigen ſeine Grundſätze vorſchreiben. In der erſten Rückſicht giebt ſie den Inbegriff der negativen Regeln, die der Vernunft ihre natürlichen Grenzen anweiſen, und deren Nutzen lediglich darin beſteht, daß ſie den Irrthum verhüten. In der zweiten Rückſicht giebt ſie die poſitive Regel, welche den Charakter reiner Vernunfterkenntniß beſtimmt. Die negativen Regeln zügeln und disciplíniren die Vernunft in dem Gebrauch ihrer Erkenntnißvermögen, ſie ſind gleichſam die Warnungstafeln, welche der Speculation die verbotenen Wege bezeichnen und jede mögliche Grenzüberſchreitung verhüten. Die poſitive Regel enthält die Grundſätze des richtigen und gültigen Vernunftgebrauchs. Darum nennt Kant die erſten die Negativlehre oder Disciplin, die andere den Kanon der

reinen Vernunft. Wenn die Methodenlehre dieſe beiden Punkte vollkommen erklärt und damit ſowohl im negativen als poſitiven Verſtande die Richtſchnur der Vernunfterkenntniß entwickelt hat, ſo iſt es jetzt leicht, das ſyſtematiſche Lehrgebäude in ſeinem Umfange und in ſeinen Theilen, d. h. in ſeiner ganzen „Architektonik“ zu beſtimmen. Und wie dieſes Lehrgebäude ſich auf einer durchaus neuen Grundlage errichtet, ſo ſpringt hier ſein Unterſchied in die Augen gegenüber allen früheren Syſtemen der Philoſophie, und damit die geſchichtliche Stellung, welche die Vernunftkritik einnimmt.

Dieſe vier Punkte machen den Inhalt der Methodenlehre: die Disciplin, der Kanon, die Architektonik und die Geſchichte der reinen Vernunft. So ſteht die Methodenlehre in der Mitte zwiſchen der Kritik und dem Syſtem der reinen Vernunft: ſie enthält das Geſammtreſultat der erſten und die Geſammtüberſicht des zweiten, und es iſt darum natürlich, daß ſie Vieles wiederholt, was die Kritik ausgemacht hatte, und Vieles vorwegnimmt, was erſt das folgende Syſtem ausführen und näher begründen ſoll. Das iſt für uns ein doppelter Grund, unſere Darſtellung in dieſem Falle ſo kurz als möglich zu faſſen.

II. Die Disciplin der reinen Vernunft.

1. Die dogmatiſche Methode.

Eine Erkenntniß der Dinge durch bloße Vernunft nennen wir dogmatiſch. Jedes Erkenntnißurtheil, welches die Dinge betrifft und ſich in dieſem Sinne als Lehrſatz behauptet, iſt ein Dogma. Nun entſteht die Frage, ob die Vernunft zu einer ſolchen Erkenntniß befugt iſt, ob es einen dogmatiſchen Vernunftgebrauch giebt?

Die Vernunft enthält zwei Erkenntnißvermögen, die Sinnlichkeit und den Verſtand: jene erkennt durch Anſchauung, dieſer durch Begriffe. Die Erkenntniß durch Anſchauung iſt mathe-

matiſch, die Erkenntniß durch Begriffe iſt philoſophiſch. Alle reine Vernunfturtheile, die als ſolche allgemein und nothwendig ſind, alſo alle apodiktiſche Sätze, gründen ſich entweder auf Anſchauung oder auf Begriffe; ſie ſind im erſten Fall mathematiſch, im zweiten philoſophiſch. Mit andern Worten: alle apodiktiſche Sätze ſind entweder Mathemata oder Dogmata. Daß jene möglich ſind, iſt klar; die Frage iſt, ob es dieſe auch ſind oder nicht? Wenn ſie es nicht ſind, ſo wird die Methodenlehre als Disciplin den dogmatiſchen Vernunftgebrauch unterſagen.

Wenn es die philoſophiſche Erkenntniß der mathematiſchen gleich thun könnte, ſo gäbe es von den Dingen ebenſo ausgemachte und nothwendige Erkenntnißurtheile als von den Größen in Raum und Zeit, und der dogmatiſche Vernunftgebrauch wäre gerechtfertigt. In dieſem Grundirrthum hat ſich die Philoſophie ſeit Carteſius befunden, ſie hat ſich die Mathematik zum Vorbilde genommen und nach dieſem Vorbilde ihre metaphyſiſchen Lehrgebäude eingerichtet. Sie hat „more geometrico“ demonſtrirt und ſich eingebildet, dadurch der metaphyſiſchen Erkenntniß die höchſte Vollkommenheit zu geben. Kant hat den Irrthum aufgedeckt und blosgelegt. Schon vor der Kritik der reinen Vernunft war ihm der weſentliche Unterſchied der beiden Wiſſenſchaften, der Mathematik und Philoſophie, ganz klar; ſchon in ſeiner akademiſchen Preisſchrift vom Jahr 1764 hatte er der Metaphyſik dargethan, daß ihre Erkenntniß unter ganz anderen Bedingungen ſtehe als die Mathematik, daß ſie die letztere nicht zum Vorbild nehmen dürfe, ohne ihre eigenthümliche Aufgabe von vornherein zu verfehlen. Die Kritik hatte dieſen Unterſchied aus den Elementen der menſchlichen Vernunft ſelbſt bewieſen. Sinnlichkeit und Verſtand ſind ihrer Natur nach verſchieden, jene iſt anſchauend, dieſer denkend. Die Begriffe der Mathematik ſind durchaus anſchaulich, was die philoſophiſchen ſchlechterdings gar nicht ſind. Die Mathematik kann und muß ihre Begriffe

conſtruiren, was der Philoſophie unmöglich iſt: ſie kann die ihrigen nur denken. Sie erkennt durch bloße Begriffe, die Mathematik durch Conſtruction der Begriffe. Weil dieſe ihre Begriffe conſtruirt, d. h. in der Anſchauung zuſammenſetzt und darſtellt, darum kann ſie dieſelben vollkommen definiren; darum darf ſie Sätze aufſtellen, die unmittelbar gewiß ſind, ſie darf Axiome haben; darum vermag ſie ihre Beweiſe anſchaulich und vollkommen einleuchtend zu machen, ſie kann demonſtriren. Alle dieſe Befugniſſe und Rechte entbehrt die Philoſophie bei ihrer von der Mathematik grundverſchiedenen Anlage. Sie kann keinen ihrer Begriffe in der Anſchauung darſtellen, keinen conſtruiren, alſo fehlt ihr in Rückſicht ihrer Gegenſtände die Möglichkeit der Definitionen, Axiome und Demonſtrationen, d. h. Alles was die mathematiſche Erkenntniß apodiktiſch macht.

Man könnte einwerfen, daß es ja auch Grundſätze des Verſtandes gebe, daß die Kritik ſelbſt ſolche Grundſätze aufgeſtellt und durch eine Reihe der ſchwierigſten Unterſuchungen bewieſen habe. Oder iſt der Satz, daß jede Veränderung in der Natur eine Urſache haben müſſe, kein Grundſatz des reinen Verſtandes? Iſt dieſer Satz nicht ein rein philoſophiſcher, nicht alſo ein Dogma in dem geforderten Verſtande? Allerdings giebt es Grundſätze der reinen Naturwiſſenſchaft, die als ſolche nicht auf Anſchauungen, ſondern auf Begriffen beruhen; die Kritik hat es ſich ſehr angelegen ſein laſſen, dieſe Grundſätze zu beweiſen. Aber eben darin liegt ihr Unterſchied von den mathematiſchen Grundſätzen. Sie ſind nicht, wie dieſe, unmittelbar gewiß; ſie ſind nicht Axiome, ſondern, ausgenommen das Axiom der Anſchauung (das die mathematiſche Naturlehre betrifft), Anticipationen, Analogien, Poſtulate. Wären ſie unmittelbar gewiß, was hätten ſie nöthig gehabt, erſt bewieſen zu werden? Und wie wurden ſie bewieſen? Wo lag in allen jenen Beweisführungen der alleinige nervus probandi? Er lag darin, daß gezeigt wurde,

jene Grundſätze ſeien die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung; die Erfahrung ſei unmöglich, ſobald man einen jener Grundſätze verneine. Entweder es giebt gar keine Erfahrung, oder jene Grundſätze müſſen gelten: das war die kritiſche Beweisführung, welche Kant „Deduction" nannte. Alle Grundſätze des reinen Verſtandes bedürfen einer ſolchen Deduction, die ein Hauptgeſchäft der Kritik bildet: alſo ſind die Gegenſtände worauf ſich jene Grundſätze beziehen, keineswegs die Dinge, ſondern einzig und allein die Erfahrung. Ihre Geltung iſt mithin nicht dogmatiſch, ſondern blos kritiſch.*

2. Die polemiſche Methode.

Es giebt demnach keinen dogmatiſchen Vernunftgebrauch, d. h. keine Vernunfterkenntniß, die ſich unmittelbar auf die Dinge ſelbſt bezieht, alſo keine apodiktiſche Sätze über das Weſen oder die Natur der Dinge. Wenn ſolche Sätze dennoch verſucht werden, ſo wird ſich auf der Stelle zeigen, wie wenig apodiktiſch ſie ſind; ſie finden niemals die allgemeine und unbedingte Geltung, die wahrhaft nothwendige Sätze, wie die mathematiſchen, jederzeit haben. Die philoſophiſchen Dogmata rufen ſtets ihre Gegenſätze hervor; das metaphyſiſche Gebiet, ſobald es dogmatiſch bebaut wird, erfüllt ſich ſofort mit lauter Widerſprüchen; dem bejahenden Urtheil tritt das verneinende ſchroff entgegen mit demſelben Anſpruch auf Gültigkeit, und ſtatt einer ausgemachten und unwiderſprechlichen Wiſſenſchaft, wie die Mathematik eine ſolche iſt und ſein darf, wird die Metaphyſik ein Kampfplatz entgegengeſetzter Behauptungen und Syſteme. Wer in dieſem Kampfe für eine der entgegengeſetzten Behauptungen Partei ergreift, verhält ſich dogmatiſch. Wer ſich nicht dogmatiſch ver-

* Vergl. Kritik der reinen Vernunft. Methodenlehre. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 539—556.

halten will, dem bleibt, wie es ſcheint, nur zweierlei übrig: entweder von beiden Behauptungen eine anzugreifen und zu widerlegen, ohne deshalb die andere zu vertheidigen, oder beide gleichmäßig zu verneinen. In dem erſten Fall verhalten wir uns polemiſch, in dem zweiten ſkeptiſch.

Da nun ein dogmatiſcher Vernunftgebrauch nicht erlaubt iſt, ſo iſt die Frage, ob nicht ein polemiſcher freiſteht? Der Streit entgegengeſetzter Syſteme oder Dogmen iſt in der Metaphyſik gegeben, er iſt gegeben auf dem Schauplatz der rationalen Pſychologie, Kosmologie, Theologie. Zwar in der Kosmologie, wo ein natürlicher Widerſtreit der reinen Vernunft mit ſich ſelbſt ſtattfand, ſind die Gegenſätze aufgelöſt und damit der Schein der Antinomien zerſtört worden. Hier waren die Widerſprüche der Art, daß ſie entweder gar nicht hervortreten durften oder ſehr gut mit einander verſöhnt werden konnten. Es bleibt mithin nur die Pſychologie und die Theologie übrig als der offene Kampfplatz der dogmatiſchen Syſteme. Dogmatiſch ſind dieſe beiden Wiſſenſchaften, wenn ſie apodiktiſche Sätze ausſprechen über das Daſein und Weſen der Seele, über das Daſein und Weſen Gottes. Aber weil ſolche Sätze rückſichtlich ſolcher Objecte überhaupt nicht möglich ſind, darum giebt es hier keine endgiltige Behauptung, darum wird jedes bejahende Urtheil ſogleich aufgewogen durch ſeine entgegengeſetzte Verneinung. Wenn die Pſychologie das Daſein, die Unkörperlichkeit, die Unſterblichkeit der Seele bewieſen haben will, ſo wird auf der andern Seite mit ſo vielen Gründen das entſchiedene Gegentheil davon behauptet. Und eben ſo verhält es ſich mit dem Daſein Gottes, das hier aus einer Reihe natürlicher Urſachen bewieſen, und dort aus einer Reihe ebenfalls natürlicher Urſachen verneint wird. So ſtehen ſich in der Pſychologie Spiritualismus und Materialismus, in der Theologie Theismus und Atheismus feindſelig gegenüber.

Wenn die Vernunft in dieſem Gegenſatz eine Seite ent-

ſchieden zu der ihrigen macht, ſo iſt ſie dogmatiſch. Wenn ſie keine Seite vertheidigt, aber eine von beiden angreift, ſo iſt ſie polemiſch. Es iſt die Frage, ob die wohl disciplinirte Vernunft polemiſch ſein darf?

Aus wiſſenſchaftlichen Gründen läßt ſich das Daſein der Seele und das Daſein Gottes niemals beweiſen. Ebenſo wenig können aus wiſſenſchaftlichen Gründen beide verneint werden. Bejahung und Verneinung ſind hier gleich dogmatiſch. Darum fordert die Disciplin der Vernunft, daß ſich dieſe von beiden gleich fern halte. Indeſſen fällt ein moraliſches Intereſſe der Vernunft, das von der Wiſſenſchaft ganz unabhängig iſt, für den Spiritualismus und Theismus in die Wagſchale. Kann auch die Vernunft weder die Unſterblichkeit der Seele noch das Daſein Gottes beweiſen, ſo iſt ſie doch unwillkürlich genöthigt, beide zu behaupten; wenn ſie daher ſich polemiſch verhält, ſo wird die Zielſcheibe ihrer Angriffe der Materialismus und Atheismus ſein. Giebt es gegen dieſe einen richtigen polemiſchen Vernunftgebrauch?

Dieſe Polemik kann nur den Gegner widerlegen und entwaffnen, nicht die eigne Sache vertheidigen wollen. Dieſe Vertheidigung wäre ſogleich dogmatiſch. Sie darf die wiſſenſchaftlichen Gründe des Gegners nur wiſſenſchaftlich widerlegen, nicht etwa auf das moraliſche Intereſſe an dem entgegengeſetzten Syſtem ſich berufen, noch weniger dieſes moraliſche Intereſſe gegen den Andern feindſelig richten. Moraliſche Gründe beweiſen wiſſenſchaftlich Nichts. Die Polemik iſt grundfalſch, ſobald ſie moraliſch wird, ſobald ſie gegen die wiſſenſchaftlichen Gründe des Gegners moraliſche aufbietet. Und ſie überſchreitet mit der Grenze der Vernunft zugleich jede Grenze eines erlaubten Streites, wenn ſie ſich ſo weit verwirrt, daß ſie, ſtatt die Gründe des Gegners wiſſenſchaftlich zu widerlegen, die Perſon deſſelben moraliſch angreift. Dieſe Gefahr liegt gerade in dem

gegebenen Fall ſehr nahe. Das moraliſche Intereſſe, das unſere Vernunft an der Unſterblichkeit der Seele und dem Daſein Gottes nimmt, hängt mit den Lehren der Religion, dieſe mit dem öffentlichen Glauben und dadurch mit dem Gemeinweſen ſo genau zuſammen, daß es ein ſehr leichtes Spiel iſt, den Gegner als unmoraliſch, religionsfeindlich, ſtaatsgefährlich darzuſtellen und ihn zu verderben, ſtatt ihn zu widerlegen. Bei einer ſolchen Polemik, wenn Alles nach Wunſch geht, kann der Gegner ſein bürgerliches Wohl verlieren, aber die Vernunft kann nichts dabei gewinnen. Und was gewinnt ſie bei dem wiſſenſchaftlichen Streit? Wenigſtens ſo viel, daß der Gegner, der für ſein Dogma keine moraliſche und populäre Gründe aufzubieten hat, um ſo mehr bemüht ſein muß, wiſſenſchaftliche Gründe noch unbekannter Art aufzuſuchen und, da ihm alles Anſehen der Autorität fehlt, ſich mit dem größten Scharfſinn zu waffnen. Dabei aber kann die Vernunft nur gewinnen. Man kann vollkommen überzeugt ſein, daß es dem Materialiſten und Atheiſten niemals gelingen wird, ſeine Sache zu beweiſen, und kann doch ſehr begierig ſein, die Gründe zu hören, die er vorbringt. Sehr gut ſagt Kant: „wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menſchlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Daſein Gottes wegdemonſtrirt haben ſolle, ſo bin ich begierig, das Buch zu leſen, denn ich erwarte von ſeinem Talent, daß er meine Einſichten weiter bringen werde. — Den dogmatiſchen Vertheidiger der guten Sache gegen dieſen Feind würde ich gar nicht leſen, weil ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des Andern angreifen werde, um ſeinen eigenen Eingang zu verſchaffen, überdem ein alltäglicher Schein doch nicht ſo viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und ſinnreich ausgedachter.“* Und in Rückſicht der beliebten Ge-

* Ebendaſelbſt. II. Abſchn. S. 566.

fährlichkeit des Gegners erklärt Kant: „Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangslosen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath schreiet, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschen zusammenruft, so macht ihr euch lächerlich, denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse. Ueberdem wird die Vernunft schon von selbst durch Vernunft so wohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegenzusetzen.“ *

Die vernunftgemäße Polemik hält sich in den richtigen Grenzen, wenn sie in dem Streit der dogmatischen Ansichten nicht Partei nimmt, sondern sich darauf beschränkt, die wissenschaftlichen Beweisgründe des Gegners wissenschaftlich zu entkräften. Aber ein solches Verhalten können wir kaum mehr Polemik nennen: es ist nicht polemisch, sondern kritisch. Ich soll für keine der entgegengesetzten Ansichten, für kein philosophisches Dogma Partei nehmen, also ist auch keines von beiden meine Gegenpartei, also kann ich auch zu keinem mich im eigentlichen Sinne polemisch verhalten. Polemik ist Krieg. Und Krieg ist nur möglich zwischen feindlichen Parteien, von denen die eine zuletzt den Sieg haben will und soll. Wenn aber zwei Parteien einander so entgegengesetzt sind, daß ein wirklicher,

* Ebendaselbst. S. 56 u. 62.

dauernder Sieg weder auf der einen noch auf der andern Seite jemals ſtattfinden kann, ſo iſt unter ſolchen Umſtänden kein entſcheidender, ſondern nur ein endloſer Krieg, wie im Naturzuſtande, möglich.

Und ſo verhält ſich die Sache in der dogmatiſchen Philoſophie. Die entgegengeſetzten Syſteme können keines das andere widerlegen; keines kann über das andere den Sieg davontragen, wenigſtens nicht mit dem Rechte der Vernunft. Wenn aber der Kampf der Syſteme niemals zum Siege führt, ſo bleibt nur ein endloſer Krieg übrig, jener feindſelige Naturzuſtand, in dem das Recht des Stärkſten gilt, alſo nicht das Recht dauernd, ſondern die Fauſt zeitweilig die Sache entſcheidet. Daher wird in dem gegebenen Falle der Sieg auf der einen und die Niederlage auf der andern Seite allemal durch das Anſehen einer äußern Macht herbeigeführt, die andere Gewichte als Vernunftgründe in die Wagſchale wirft. Wer eine ſolche Macht für ſich hat, iſt dann der Stärkſte im Kampf und behandelt den Gegner nach dem Naturrecht der Gewalt.

Es iſt alſo klar, daß es auch einen polemiſchen Vernunftgebrauch im Grunde nicht giebt, deßhalb nicht, weil alle Polemik zuletzt wieder auf Dogmatik hinausläuft. Vielmehr iſt jener Kampf der Syſteme, richtig und unparteiiſch angeſehen, ein Kampf um Vernunftrechte, alſo ein Rechtsſtreit, der nur durch eine genaue Unterſuchung und einen darauf gegründeten Rechtsſpruch, d. h. richterlich oder kritiſch, entſchieden ſein will. Die Streitenden können mit einander nicht Krieg, ſondern nur Proceß führen: die letzte Entſcheidung iſt kein Sieg, ſondern eine Sentenz. Alſo keine Polemik, ſondern Kritik! Und da das kritiſche Verhalten der Vernunft ſchlechterdings nothwendig iſt, müſſen auch alle Bedingungen freiſtehen, unter denen allein Kritik geübt werden kann, d. h. der ungehinderte Ideenverkehr, der nur möglich iſt in der öffentlichen Mittheilung der Gedanken.

3. Die ſkeptiſche Methode.

Wenn es nun weder einen dogmatiſchen noch polemiſchen Vernunftgebrauch giebt, ſo möchte es als das vernunftgemäße Verhalten in dem Streit der dogmatiſchen Syſteme erſcheinen, daß die Vernunft für und gegen keines von beiden Partei ergreife, daß ſie ſich gleichmäßig und gleichgiltig von beiden abwende, daß ſie, um in der Kriegsſprache zu reden, den Grundſatz der Neutralität annehme, oder allen dogmatiſchen Anſichten gegenüber den ſkeptiſchen Standpunkt behaupte. Der ſkeptiſche Geſichtspunkt verneint alle Vernunfterkenntniß und ſetzt an die Stelle der eingebildeten und vermeintlichen Wiſſenſchaft der Dinge die Ueberzeugung unſerer Unwiſſenheit. Aber worauf ſtützt ſich dieſe Ueberzeugung des Skeptikers? Aus welchen Gründen will er die Unwiſſenheit der menſchlichen Vernunft erkannt und bewieſen haben? Entweder aus Gründen der Erfahrung oder aus Gründen der reinen Vernunft. Entweder iſt ſeine Ueberzeugung empiriſch oder rationell. Im erſten Fall iſt ſie bloße Wahrnehmung, im zweiten iſt ſie wirkliche Wiſſenſchaft. Setzen wir den erſten Fall, der in der That beim Skeptiker ſtattfindet, ſo ruht der Skepticismus auf keinem allgemeinen und nothwendigen Grunde, auf keinem Princip, ſo iſt er ein bloßer Erfahrungsſatz, der unſicher und ungewiß, wie alle empiriſche Sätze, ſelbſt wieder dem Zweifel verfällt und ſich damit auflöſt. Iſt aber die ſkeptiſche Ueberzeugung aus der Einſicht in die Natur der menſchlichen Vernunft geſchöpft, alſo aus Principien begründet, ſo iſt ſie eine Wiſſenſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft, eine wirkliche Erkenntniß, und als ſolche nicht ſkeptiſch, ſondern kritiſch. Entweder alſo iſt der Skepticismus unwiſſenſchaftlich und darum unbegründet, oder wenn er wiſſenſchaftlich iſt, ſo iſt es nicht mehr der ſkeptiſche, ſondern kritiſche Geſichtspunkt.*

* Ebendaſelbſt. S. 568—577.

4. Die ſkeptiſche und kritiſche Methode.

Man kann ſich dieſen Unterſchied des ſkeptiſchen und kritiſchen Standpunktes durch folgenden Vergleich ſehr augenſcheinlich machen. Beide behaupten, daß die menſchliche Vernunft begrenzt ſei; dieſe Grenzen begründet der eine durch die Erfahrung, der andere durch die Natur der Vernunft ſelbſt. So iſt unter allen Bedingungen unſer ſinnlicher Geſichtskreis beſchränkt; unſer jedesmaliger Horizont umfaßt immer nur einen ſehr kleinen Theil der Erdoberfläche. Wenn es ſich nun darum handelt, die Grenzen des menſchlichen Horizontes zu rechtfertigen, ſo ſind zwei Erklärungen denkbar. Die eine iſt rein empiriſch, die andere dagegen geographiſch. Jene erklärt die Grenzen des Horizontes aus der Erfahrung, die uns täglich überzeugt, daß unſere Geſichtsgrenze nicht auch zugleich die Erdgrenze iſt, daß jenſeits des äußerſten Horizontes ſich die Erde weiter ausbreitet. Sie würde ſich weiter ausbreiten, auch wenn ihre Oberfläche ein ebener Kreis wäre. Und die ſinnliche Erfahrung zeigt uns beides, die Grenze unſeres Horizontes ſo gut als den ebenen Erdkreis. Dagegen der Geograph erklärt uns die nothwendige Begrenzung des Geſichtskreiſes aus der Natur der Erde, aus deren Kugelgeſtalt, auf deren Oberfläche wir einen Punkt einnehmen. Die empiriſche Erklärung zeigt uns nur die Grenze unſerer jedesmaligen Erdkunde, die geographiſche dagegen die Grenze der Erde und der Erdbeſchreibung überhaupt. Wie ſich der Empiriker und der Geograph zu der Erklärung des menſchlichen Horizontes verhalten, ſo verhält ſich der ſkeptiſche und kritiſche Philoſoph zu der Erklärung der menſchlichen Erkenntniß. Der kritiſche Philoſoph iſt der Vernunftgeograph. Er kennt den Durchmeſſer der Vernunft, deren Umfang und Grenzen, während der ſkeptiſche nur auf ihre äußeren Schranken achtet und von ihrer wahren Verfaſſung ſo wenig Einſicht hat, als jener Empiriker, der die

Grenzen des Horizontes blos aus der ſinnlichen Erfahrung zu erklären weiß, ohne Einſicht von der Kugelgeſtalt der Erde.

Daß unſer Horizont in allen Fällen begrenzt iſt, darin ſtimmen die empiriſche Wahrnehmung und die geographiſche Wiſſenſchaft überein, aber ihre Erklärungsgründe ſind verſchieden. So können auch der ſkeptiſche und kritiſche Philoſoph in einer Behauptung zuſammentreffen, die ſie in ganz verſchiedenem Geiſte ausſprechen. Man vergleiche Kant mit Hume, den er ſelbſt als den „geiſtreichſten unter allen Skeptikern" bezeichnet. Bei beiden gilt die Cauſalität als ein Begriff, der nur empiriſche, nie metaphyſiſche Geltung hat. Aber der ſkeptiſche Philoſoph läßt den Begriff der Cauſalität durch Erfahrung gemacht werden, der kritiſche dagegen die Erfahrung durch dieſen Begriff.

Die ſkeptiſche Methode iſt der dogmatiſchen entgegengeſetzt, und in dieſem Gegenſatze liegt ihre Bedeutung. Aber ſie verneint die dogmatiſche nur, um die kritiſche vorzubereiten; ſie bildet den Durchgangspunkt von der einen zur andern. Wenn alſo die Vernunft ſich ſelbſt richtig erkannt hat, ſo darf ſie ſich weder dogmatiſch noch polemiſch noch ſkeptiſch, ſondern nur kritiſch verhalten.

5. Die Hypotheſen der reinen Vernunft.

Das dogmatiſche Verfahren iſt von der philoſophiſchen Erkenntniß ausgeſchloſſen. Es iſt der Vernunft nach dem Maße ihrer Vermögen nicht erlaubt, über die Natur der Dinge Urtheile von unbedingter Geltung zu fällen. Wenn aber die Vernunft aus eigener Machtvollkommenheit nicht apodiktiſch urtheilen darf, ſo wird ſie vielleicht hypothetiſch urtheilen dürfen. Wenn von ihren Sätzen keiner unbedingt oder unmittelbar gewiß iſt, ſo werden dieſe Sätze bewieſen ſein wollen und beweisbar ſein müſſen. Welches alſo ſind die vernunftgemäßen Hypotheſen, die vernunftgemäßen Beweiſe? Oder welcher Art müſſen die Hypotheſen

und die Beweiſe der reinen Vernunft ſein, wenn ſie dem kritiſchen Geſichtspunkt *nicht* widerſprechen ſollen? Dieſe beiden Fragen ſind noch übrig, um den wiſſenſchaftlichen Vernunftgebrauch vollkommen zu beſtimmen und ſeine Richtſchnur in ihrer ganzen Ausdehnung zu entwickeln.

Eine wiſſenſchaftliche Hypotheſe iſt eine Annahme, gemacht zur Erklärung einer Thatſache. Als Annahme macht ſie nur Anſpruch auf eine vorläufige und bedingte Geltung. Wir verlangen von der Hypotheſe nicht, daß ſie feſtſtehe, ſondern nur daß ſie möglich und brauchbar ſei. Dieſe beiden Merkmale entſcheiden über ihre Zuläſſigkeit. Sie iſt *möglich*, wenn der Gegenſtand, den ſie ſetzt oder annimmt, unter die wirklichen Erſcheinungen gehört oder gehören kann. Jede Hypotheſe, die von etwas ausgeht, das ſelbſt niemals Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſein kann (alſo von einem unmöglichen Gegenſtand), iſt ſelbſt unmöglich und wiſſenſchaftlich vollkommen werthlos. Sie iſt *brauchbar*, wenn ſie erklärt was ſie erklären will, wenn ſie alſo in Abſicht auf die fragliche Thatſache deren *zulänglichen* Erklärungsgrund ausmacht. Sie iſt *nicht* zulänglich und darum nicht brauchbar, wenn ſie die fragliche Thatſache entweder nicht oder nicht vollſtändig erklärt, und noch andere Hypotheſen gleichſam als Hilfstruppen annehmen muß. Wir erklären z. B. die zweckmäßigen Ordnungen in der Welt durch die Annahme einer zweckthätigen Welturſache. Nun zeigen ſich in der Welt ſo viele Abweichungen von der Ordnung, ſo viele Unregelmäßigkeiten, ſo viele Uebel. Es iſt eine neue Hypotheſe nöthig, die Uebel in der Welt zu erklären; alſo war die erſte Annahme nicht ausreichend.

Wiſſenſchaftliche Objecte ſind allemal empiriſche. Was nicht Erſcheinung iſt oder ſein kann, iſt eben deßhalb nicht Object wiſſenſchaftlicher Erkenntniß, darf eben deshalb niemals Inhalt einer möglichen Hypotheſe ſein. Ideen ſind darum niemals wiſſenſchaftliche Erklärungsgründe, ſie dürfen als ſolche auch nicht

angenommen werden, auch nicht hypothetisch gelten. Mit andern Worten: wissenschaftliche Hypotheſen dürfen nicht transſcendental oder hyperphyſiſch ſein. In der Naturwiſſenſchaft giebt es keine Berufung auf die höchſte Inſtanz, auf die göttliche Allmacht und Weisheit.

Nur in der Widerlegung eines philoſophiſchen Dogmas, welches ſelbſt auf unmöglichen Annahmen beruht, haben ſolche transſcendentale Hypotheſen einen begrenzten Spielraum. Sie ſind hier erlaubte Kriegswaffen gegen die Anmaßungen auf der andern Seite. Ich ſetze den Fall, der Materialiſt leugne die geiſtige und unkörperliche Natur der Seele, indem er ſich auf ihre Abhängigkeit von den körperlichen Organen beruft, ſo darf man ihm die Hypotheſe einwerfen, ob nicht dieſes ganze Sinnenleben der Seele nur eine Vorſtufe und Vorbedingung ihres geiſtigen Lebens ſei? Oder er leugnet die Unſterblichkeit der Seele und beruft ſich auf den zeitlichen Anfang des Lebens, der durch ſo viele zufällige Umſtände bedingt ſei, ſo darf man die Hypotheſe aufbieten, ob das Leben überhaupt einen Anfang habe, ob es nicht ewig, „eigentlich nur intelligibel ſei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe noch durch Tod geendigt werde: daß dieſes Leben nichts als eine bloße Erſcheinung, d. h. eine ſinnliche Vorſtellung von dem rein geiſtigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild ſei, welches unſerer jetzigen Erkenntnißart vorſchwebt, und wie ein Traum an ſich keine objective Realität habe; daß wenn wir die Sachen und uns ſelbſt anſchauen ſollen, wie ſie ſind, wir uns in einer Welt geiſtiger Naturen ſehen würden, mit welcher unſre einzig wahre Gemeinſchaft weder durch Geburt angefangen habe noch durch den Leibestod aufhören werde u. ſ. w.“* Darf ich einen Augenblick von dem Ort

* Ebendaſelbſt. I. Hptſt. III. Abſchn. S. 577 flgd. Vgl. S. 584

abſehen, an dem Kant dieſe Hypotheſe vorbringt, ſo iſt ihr Inhalt mit den tiefſten Gedanken unſeres Philoſophen näher verwandt, als man glaubt, denn ſie hängt genau zuſammen mit ſeiner Lehre vom intelligibeln Charakter.

6. Die Beweiſe der reinen Vernunft.

Die Vernunftſätze wollen bewieſen ſein. Welches iſt die Beweisführung der reinen Vernunft? Jeder Beweis fordert zu ſeiner Vollendung Principien. Die Principien der reinen Vernunftbeweiſe ſind die Grundſätze des Verſtandes, und zwar nur dieſe, wenn es ſich um wiſſenſchaftliche Beweiſe handelt, denn die Grundſätze der Vernunft ſind blos regulativer Art und haben keine wiſſenſchaftliche Beweiskraft. Aber die letzten logiſchen Beweisgründe haben ihre Geltung nicht darin, daß ſie die Principien der Dinge, ſondern daß ſie die Principien der Erfahrung oder der Erkenntniß der Dinge ſind. Alle Beweiſe der reinen Vernunft münden in ihre Grundſätze, und dieſe Grundſätze ſelbſt werden bewieſen als die alleinigen Bedingungen der Erfahrung. Sie ſtehen feſt, ſobald gezeigt worden, daß ſie allein die Erfahrung ermöglichen. Es iſt alſo klar, daß ſich alle Beweisführungen der reinen Vernunft nicht auf die Dinge, ſondern blos auf die Erfahrung beziehen, d. h. ſie ſind nicht dogmatiſch, ſondern kritiſch.

Sie haben nur einen einzigen Beweisgrund. Die Sache gilt, weil ſie eine ſchlechterdings nothwendige Bedingung unſerer Erfahrung bildet. Wenn ſie mehr als einen Beweisgrund vorbringen, ſo verrathen ſie, daß ſie den einzigen, in dem alle Beweiskraft liegt, entbehren, daß ſie falſch und ſophiſtiſch oder, wie Kant ſagt, advokatiſch ſind. So kann man den Satz der Cauſalität nie dogmatiſch, ſondern nur kritiſch beweiſen. Und der Satz hat nur einen einzigen Beweisgrund. Dieſer einzige

vollkommen feststellende Beweisgrund heißt: ohne Causalität giebt es keine objective Zeitbestimmung, also keine Erfahrung.

Und die Beweisführung selbst hat nur eine einzige Form: daß sie ihr Object darthut als eine nothwendige Bedingung der Erfahrung, daß sie die Erfahrung daraus ableitet. Also kann die Form der Beweisführung nie apagogisch, sondern nur ostensiv oder direct sein.*

III. Der Kanon der reinen Vernunft.

1. Die theoretische und praktische Vernunft.

Was die Erkenntniß betrifft, so giebt es keinen Vernunftsatz, kein reines Vernunfturtheil, das sich unabhängig von aller Erfahrung oder, genauer gesagt, ohne Rücksicht auf die Erfahrung behaupten darf. Nicht als ob die Grundsätze des Verstandes aus der Erfahrung abgeleitet wären, vielmehr sind sie es, die unsere Erfahrung bedingen, sie gelten in diesem Sinne vor der Erfahrung, aber sie gelten auch nur für alle Erfahrung und sind also von der letzteren nicht unabhängig. So ist die Möglichkeit der Erfahrung die kritische Richtschnur, der die wohldisciplinirte Vernunft folgt in ihren Erkenntnissen, Hypothesen, Beweisen.

Wir nennen den Inbegriff der Principien oder Grundsätze, welche den Gebrauch unserer Erkenntnißvermögen bestimmen und regeln, einen Kanon. So enthält die allgemeine Logik den Kanon für die richtige Form unserer Urtheile und Schlüsse; so geben die Grundsätze des reinen Verstandes den Kanon für unsere reale oder empirische Erkenntniß. Es giebt keine Erkenntniß der Dinge durch bloße Vernunft, d. h. keinen dogmatischen oder speculativen Vernunftgebrauch, also auch keinen Kanon, der einen solchen Gebrauch erlaubt und regelt.

Wenn also die Vernunft überhaupt im Stande ist, etwas

* Vgl. Ebendaselbst. IV. Abschn. S. 586—594.

hängig von aller Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf die
ere zu behaupten, wenn sie im Stande ist, etwas apodiktisch
setzen, so wird dieser Vernunftgebrauch in keinem Falle
culativ oder dogmatisch sein dürfen. Es wird dann einen
anon der reinen Vernunft (im engern Sinne) geben, aber dieser
anon wird in keiner Weise die Erkenntniß betreffen. Aller
theoretische Vernunftgebrauch ist auf die Erfahrung und damit
auf den Kanon des Verstandes eingeschränkt.

Nun giebt es außer dem theoretischen Vernunftgebrauch nur
noch den praktischen. Die theoretische Vernunft (Verstand)
hat keine Grundsätze, die ohne Rücksicht auf die Erfahrung
gelten. Wenn solche Grundsätze möglich sind, wenn es einen
Kanon der Vernunft im Unterschiede vom Verstande giebt, so ist
das einzig mögliche Gebiet seiner Grundsätze der praktische Ver-
nunftgebrauch, so gehört dieser Kanon einzig und allein der
praktischen Vernunft an.

2. Die pragmatische und moralische Vernunft.

Das Gebiet der praktischen Vernunft sind die menschlichen
Handlungen. Wenn die letztern nichts weiter sind als Natur-
erscheinungen, die, wie alles natürliche Geschehen, dem Gesetz
der mechanischen Causalität folgen, so gehören sie ganz in die
Kette der natürlichen Begebenheiten, so fällt ihre Erklärung ganz
unter den Gesichtspunkt des Verstandes, so brauchen sie keine
andern Erklärungsgründe, als die mechanischen Ursachen, die
alle Naturerscheinungen bestimmen, so ist die Annahme einer
praktischen Vernunft eben so überflüssig als nichtig.

Die praktische Vernunft ist entweder nichts, ein leeres Wort
ohne Inhalt, oder sie ist ein Vermögen der Freiheit, das
allen menschlichen Handlungen zu Grunde liegt und dieselben
von den mechanischen Begebenheiten der Natur unterscheidet.
Sind die menschlichen Handlungen frei, so setzen sie einen Wille

voraus, der nicht durch den mechaniſchen Zwang der Dinge, alſo nicht durch das Naturgeſetz, ſondern durch Vorſtellungen und Gründe, d. h. durch die Vernunft unmittelbar beſtimmt wird, der ſich alſo zu ſeinen Beſtimmungsgründen oder Motiven nicht blos leidend, ſondern urtheilend und wählend verhält. Dieſer wählende Wille iſt das arbitrium liberum oder die Willkür. Dieſer ſo beſtimmbare Wille iſt die praktiſche Freiheit. Die praktiſche Freiheit iſt nicht die transſcendentale. Dieſe war die Freiheit als Weltprincip; jene iſt die Freiheit als menſchliches Vermögen, d. h. die Vernunft, die ſich durch ſelbſtgewählte Gründe zum Handeln beſtimmt.

Dieſe Beſtimmungsgründe des Willens können doppelter Art ſein: entweder ſind ſie aus der Erfahrung oder aus der bloßen Vernunft geſchöpft, entweder ſind ſie empiriſch oder rein. Sie ſind empiriſch, wenn ſie aus der ſinnlichen Erfahrung, aus der ſinnlichen Natur geſchöpft ſind. In dieſem Fall iſt ihr einziger Zweck das ſinnliche Wohl oder die Glückſeligkeit; in dieſem Fall ſind die Motive unſerer Handlungen nichts Anderes als zu jenem Zweck die beſten Mittel. Was wir thun, das geſchieht, damit wir uns ſo wohl als möglich befinden, damit unſer irdiſches und ſinnliches Wohl auf's Beſte beſorgt werde. Wir handeln nicht nach Grundſätzen, nicht nach Principien, ſondern wie es eben die Umſtände und die jedesmaligen empiriſchen Verhältniſſe mit ſich bringen. Unſer Zweck iſt einzig unſere Glückſeligkeit. Die Mittel, welche dieſen Zweck am ſicherſten erreichen, ſind die beſten. Die Wahl dieſer beſten Mittel iſt eine Sache der Klugheit. Wenn wir ſo klug als möglich handeln, damit wir ſo glücklich als möglich werden, ſo handeln wir im gewöhnlichen Sinn des Worts praktiſch. Es ſind „pragmatiſche Geſetze," die den Willen nach dieſer Richtung beſtimmen. Sind dagegen die Beſtimmungsgründe aus der reinen Vernunft geſchöpft, unabhängig von aller Erfahrung und ohne alle Rückſicht auf

unſer ſinnliches Wohl, ſo handeln wir nach Grundſätzen, ſo handeln wir unbedingt durch die Natur der Umſtände; unſer einziges Ziel iſt die Tugend, unſer praktiſches Verhalten die Sittlichkeit, unſere Willensgeſetze ſind nicht pragmatiſch, ſondern moraliſch.*

3. Die moraliſchen Geſetze und die moraliſche Welt.

Wenn es alſo einen Kanon der praktiſchen Vernunft giebt, einen Inbegriff von Grundſätzen, nach denen wir handeln, ſo kann dieſer Kanon nichts anderes enthalten als moraliſche Geſetze. Die pragmatiſchen Geſetze ſind Klugheitsregeln, deren Ziel unſere Glückſeligkeit iſt; die moraliſchen ſind Sittengeſetze, deren Ziel die ſittliche Vollkommenheit oder unſere Würdigkeit iſt, glückſelig zu ſein.

Es giebt einen Kanon der praktiſchen Vernunft, wenn es moraliſche Geſetze giebt. Die transſcendentale Methodenlehre hat nicht den Beweis zu führen, daß ſolche moraliſche Geſetze in der That vorhanden ſind. Aber ſie darf dieſe vorläufige Annahme machen und unter dieſer erlaubten Vorausſetzung ihren Kanon entwerfen. Sie darf ſich, um ihre Annahme zu befeſtigen, auf die Thatſache berufen, daß wir die Menſchen moraliſch beurtheilen, daß wir ihren inneren Werth nie nach dem Maße ihrer Klugheit, ſondern nach dem Maße ihrer Sittlichkeit ſchätzen, daß dieſe Schätzung moraliſche Geſetze verlangt, die alſo jeder Menſch anerkennt, indem er Andere nach dieſer Richtſchnur beurtheilt.

Wenn es moraliſche Geſetze giebt, ſo tragen ſie nichts bei zu der Erkenntniß der Dinge; ſie ſagen uns nicht, was geſchieht, ſondern nur, was durch uns geſchehen ſoll, was wir thun ſollen. Sie erlauben alſo keinen ſpeculativen, ſondern lediglich

* Ebendaſelbſt. II. Hptſt. I. Abſchn. S. 594—600.

einen praktiſchen Gebrauch. Was wir im Sinne der moraliſchen Geſetze thun ſollen, das ſollen wir unbedingt und unter allen Umſtänden thun. Aus der Natur jener Geſetze folgt mithin zweierlei: 1) ſie erklären keine Thatſache, ſondern ſie gebieten eine Handlung; ſie beziehen ſich nicht auf ein Object, das iſt, ſondern auf etwas, das ſein oder geſchehen ſoll, und 2) ſie gebieten nicht, daß etwas unter gewiſſen Bedingungen geſchehen ſolle, ſondern daß es unbedingt geſchehe, d. h. ſie gebieten ſchlechterdings. Was unbedingt geſchehen ſoll, das iſt eine Nothwendigkeit, die jeden Widerſpruch ausſchließt, das muß eben deßhalb auch geſchehen können; es muß möglich ſein, daß die ſo gebotenen Handlungen in der Erfahrung ſtattfinden, alſo Gegenſtände der Erfahrung werden. Mögliche Handlungen ſind mögliche Erfahrungen. Die moraliſchen Geſetze, indem ſie mögliche Handlungen gebieten oder als nothwendig fordern, ſind eben deßhalb zugleich Principien der Erfahrung. Sie fordern, daß die Erfahrung ihnen entſpreche. Nennen wir den Inbegriff möglicher Erfahrungen Welt, ſo fordern die moraliſchen Geſetze, daß die Welt ihnen gemäß ſei, d. h. ſie fordern eine moraliſche Welt.

Die moraliſche Welt kann nur diejenige ſein, welche den ſittlichen Zweck verwirklicht und vollendet. Nun war der ſittliche Zweck die Würdigkeit, glückſelig zu ſein, alſo die Glückſeligkeit nur als Folge der Würdigkeit. Die Glückſeligkeit iſt das natürliche Gut, das wir ſuchen; die Würdigkeit iſt das moraliſche Gut, das wir erſtreben. Wenn ſich beide vereinigen, ſo beſteht in dieſer Vereinigung das höchſte Gut, das die ſittliche Idee fordert. Wenn dieſe Idee in individuo vollendet gedacht wird, ſo iſt ſie das Ideal des höchſten Gutes. Und die moraliſche Welt kann nur eine ſolche ſein, die von jenem Ideale regiert wird.

4. Die moraliſche Weltregierung. Gott und Unſterblichkeit.

Man kann die moraliſche Welt nicht fordern, ohne zugleich dieſe Weltregierung zu verlangen. Die eine Forderung ohne die andere wäre ſinnlos. Es wäre ſinnlos, etwas unbedingt fordern, und die Bedingungen, unter denen es allein möglich iſt, nicht fordern. Was aber heißt eine moraliſche Weltregierung anders als die Welt, gerichtet auf einen ſittlichen Zweck, der ſie unbedingt beherrſcht, alſo die Welt entſprungen aus einer moraliſchen Urſache, die jene ſittliche Anlage bedingt? Moraliſche Weltgeſetze verlangen einen moraliſchen Weltgeſetzgeber, einen Weltſchöpfer. Man kann alſo die moraliſche Welt nicht fordern, ohne zugleich als deren nothwendige Bedingung das Daſein Gottes zu fordern.

Wir ſollen das höchſte Gut erreichen, d. h. diejenige Glückſeligkeit, welche die Folge der Würdigkeit iſt. Dieſe ſittliche Vollkommenheit können wir nie in dem gegebenen irdiſchen Zuſtande unſeres Daſeins, ſondern nur in unſerer fortgeſetzten und zunehmenden Läuterung gewinnen: alſo müſſen wir einen künftigen Zuſtand, eine Fortdauer nach dem Tode, die Unſterblichkeit der Seele fordern als die nothwendige Bedingung, unter der wir dem ſittlichen Zwecke gemäß werden.

Wenn es moraliſche Geſetze giebt, ſo müſſen dieſe ſchlechterdings gebieten und ſchlechterdings fordern; ſie müſſen ſchlechterdings eine ſittliche Weltordnung und darum zugleich die Exiſtenz Gottes und die Unſterblichkeit der Seele verlangen.

Unſere Würdigkeit ſoll unſer eigenes Werk ſein; ſie ſoll in jener ſittlichen Vollkommenheit beſtehen, die jeder ſich ſelbſt erringen muß, da ſie kein anderer für ihn weder haben noch erſtreben kann. Aber die Glückſeligkeit, die aus der Würdigkeit hervorgeht, iſt nicht unſer eigenes Werk; vielmehr ſetzt dieſes höchſte Gut eine moraliſche Weltordnung voraus, die nicht in unſerer Hand liegt, ſondern ihren ewigen Urſprung in Gott hat. Die Glückſeligkeit zu verdienen, iſt das Ziel unſeres Thuns;

ſie zu genießen, ihrer in der That theilhaftig zu werden, iſt das Ziel unſerer Hoffnung. Wie nun der moraliſche Werth es iſt, der jene Glückſeligkeit bedingt und zur Folge hat, ſo iſt es unſer Handeln und unſere Geſinnung allein, worauf ſich unſere Hoffnungen gründen. Und hier ſtehen wir an der äußerſten Grenze des Vernunftreiches, das mit dieſer Ausſicht in die Ewigkeit ſeinen Umkreis vollendet. Es ſind drei Sphären, die unſere Vernunft beſchreibt: die erſte umfaßt die Erkenntniß, die zweite das Handeln, die dritte die Hoffnung. Von dieſen Sphären iſt die erſte die engſte, denn ſie bewegt ſich nur innerhalb der Erfahrungsgrenze, und die letzte iſt die weiteſte, denn ſie erhebt ſich in die Unendlichkeit. Es ſind darum drei Fragen, die ſich die Vernunft in ihrer Selbſtprüfung vorlegt: was kann ich wiſſen? Was ſoll ich thun? Was darf ich hoffen? Auf die erſte antwortet die Kritik der reinen Vernunft; auf die zweite ihre Moral; auf die dritte ihre Glaubenslehre. Denn die Hoffnung, die ſich auf eine moraliſche Gewißheit gründet, iſt Glauben.*

5. Meinen, Wiſſen und Glauben.

Wenn die Vernunft in ihrem Kanon auf Grund ihrer moraliſchen Geſetze das Vermögen der Freiheit, das Daſein Gottes, die Unſterblichkeit der Seele apodiktiſch behauptet, ſo nimmt ſie dieſe drei Sätze mit einer Sicherheit an, die jeden Zweifel ausſchließt. Und doch hat ſie ſelbſt gezeigt, daß dieſen Sätzen gar keine wiſſenſchaftliche Geltung zukommt, daß ſie eigentlich nicht Behauptungen, ſondern nur Forderungen ſind, daß ſie nicht Dogmen, ſondern Poſtulate bilden. Es muß alſo in der Vernunft eine Ueberzeugung geben, die ohne alle wiſſenſchaftliche Gründe, die ſie vollkommen entbehrt, doch mit aller Sicherheit feſtſteht. Welcher Art iſt dieſe Ueberzeugung?

* Ebendaſelbſt. Abſchn. II. S. 601—611.

Jede Ueberzeugung ist ein Fürwahrhalten, das sich auf Gründe stützt. Aber diese Gründe können sehr verschieden sein in Rücksicht sowohl ihrer Zulänglichkeit als ihres Ursprungs. In der ersten Rücksicht sind sie entweder zureichend oder sie sind es nicht, d. h. sie begründen entweder vollkommen oder nur mangelhaft; in der zweiten Rücksicht sind sie entweder nur persönlicher oder auch sachlicher Art, d. h. sie sind entweder nur in uns oder auch in der Sache enthalten. Die Gründe der ersten Art sind blos subjectiv, die der zweiten zugleich objectiv. Und hieraus folgt, daß jedes Fürwahrhalten auf drei verschiedene Arten begründet sein kann, entweder zureichend oder nicht zureichend, und die zureichenden Gründe sind entweder bloß subjectiv oder auch objectiv. Das sind eben so viele Arten oder Stufen der Ueberzeugung. Setzen wir, daß die Gründe unserer Ueberzeugung in keiner Hinsicht zureichende sind, so schließt die Ueberzeugung den Zweifel nicht aus, so ist unser Fürwahrhalten ein bloßes Meinen, das sich im besten Falle nur als ein hoher Grad der Wahrscheinlichkeit, in keinem Fall als Wahrheit ausspricht. Sind aber die Gründe unserer Ueberzeugung vollkommen zureichend und ausgemacht, so meinen wir nicht, sondern wir sind gewiß. Und hier kann ein doppelter Fall stattfinden: entweder diese zureichenden Gründe sind nur subjectiver oder zugleich objectiver Natur. Wenn sie beides sind, so ist unsere Ueberzeugung wissenschaftlich begründet, und es fehlt ihr nichts, um vollkommen beweisbar zu sein; in diesem Falle meinen wir nicht, sondern wir wissen. Wenn aber die zureichenden Gründe lediglich subjectiv oder persönlich sind, so ist unsere Ueberzeugung zwar gewiß, aber nicht beweisbar; sie ist nicht Meinung, aber auch nicht Wissenschaft, sondern Glauben.

Alles Fürwahrhalten hat eine dieser drei Formen: es ist entweder Meinen oder Glauben oder Wissen. Wenn es sich um einen reinen Vernunftsatz handelt, so sind dessen Gründe stets

allgemeine und nothwendige. Eine Ueberzeugung aus reinen Vernunftgründen ist deßhalb nie Meinung. Sie ist entweder Wissenschaft oder Glauben. Nun ist alles Erkennen durch bloße Vernunft bezogen auf die Möglichkeit der Erfahrung. Es giebt keine Vernunftgründe, die unabhängig von der Erfahrung eine Erkenntniß ausmachen oder eine wissenschaftliche Ueberzeugung befestigen. Wenn es also eine Vernunftüberzeugung giebt, unabhängig von aller Erfahrung, so kann eine solche Ueberzeugung nie Wissenschaft sein, sondern nur Glauben. Nun sind die einzigen Vernunftsätze, die unabhängig von der Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf diese gelten, die Forderungen der praktischen Vernunft, unsere moralischen Ueberzeugungen. Darum hat der Vernunftglauben keinen andern Inhalt als einen rein moralischen. Darum hat die moralische Ueberzeugung keine andere Form des Fürwahrhaltens als den Glauben.

6. Der doctrinale und praktische Glauben.

Wir nehmen das Wort Glauben in sehr verschiedenen Bedeutungen, die wir wohl unterscheiden müssen von der eben erklärten. Der Vernunftglauben ist lediglich moralische Gewißheit. Als solche ist er blos praktisch, und unterscheidet sich von allem Fürwahrhalten theoretischer Art. Gewisse Lehrmeinungen, die einen Grad der Wahrscheinlichkeit beanspruchen, aber keinen Beweis ihrer Wahrheit haben, werden angenommen und geglaubt. Man darf nicht sagen: „ich weiß, daß sich die Sache so verhält," denn zur wissenschaftlichen Ueberzeugung fehlen die zureichenden Beweisgründe. Doch hat man Gründe genug, um die Sache für wahr zu halten und bis auf Weiteres anzunehmen. In diesem Falle sagt man: „ich glaube, daß es sich so verhält." So darf man glauben, daß auch andere Planeten bewohnt sind, indem man sich auf ihre Analogie mit der Erde beruft, oder aus den bekannten physikotheologischen Gründen glauben, daß ein Gott

existirt: man darf es nur glauben, weil die Gründe in beiden Fällen zum Wissen nicht ausreichen. Dieser Glauben, der nichts anderes ist als eine Meinung, unterscheidet sich von dem eigentlichen Vernunftglauben in zwei Punkten: 1) er ist ungewiß, während dieser vollkommen gewiß ist; 2) er ist nicht praktisch, sondern „doctrinal."

7. Der pragmatische und moralische Glauben.

Wir reden hier nun vom praktischen Glauben. Aber nicht jeder Glaube praktischer Art ist deshalb auch schon moralisch; nicht jeder praktische Glaube ist gewiß. Es muß deshalb innerhalb des praktischen Glaubens der moralische unterschieden werden. Alles praktische Verhalten richtet sich auf einen Zweck, der erreicht werden soll, also zugleich auf die Mittel, wodurch der vorgesetzte Zweck erreicht wird. Ob er wirklich durch diese Mittel erreicht wird? Ob diese Mittel wirklich die zweckmäßigen sind? Ob sie unter allen Umständen den gewünschten Erfolg haben? Wenn der Zweck eine Wirkung ist und das Mittel dazu die mechanische Ursache, so ist ihr Zusammenhang der natürliche Causalnexus und fällt als solcher unter den Gesichtspunkt der Wissenschaft. Wenn aber meine Mittel solche mechanische Ursachen nicht sind, die mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit den gewünschten Zweck ausführen, so ist auch ihre Zweckmäßigkeit kein Gegenstand wissenschaftlicher Einsicht, sondern eines praktischen Glaubens. Und hier läßt sich ein doppelter Fall unterscheiden. Entweder meine Mittel sind der Art, daß sie den Zweck unbedingt erreichen, dann gilt ihre Zweckmäßigkeit unbedingt, ich bin davon vollkommen überzeugt, mein praktischer Glaube ist in diesem Falle vollkommen gewiß, obwohl diese Gewißheit auch nur Glauben ist, nicht wissenschaftliche Erkenntniß; oder die Mittel sind der Art, daß sie nur bedingterweise gelten, daß ihre Tauglichkeit von den Umständen abhängt, daß erst der Erfolg über ihre Zweckmäßigkeit

endgiltig entſcheidet, ſo iſt in dieſem Falle mein praktiſcher Glauben ſelbſt ungewiß, denn ſeine Richtigkeit ſteht allein auf dem unſichern Erfolge. Es kommt alſo darauf an, ob die praktiſche Verbindung meiner Mittel mit ihrem Zwecke problematiſch oder apodiktiſch iſt, ob der Erfolg meiner Mittel feſtſteht oder ſchwankt, ob ich einen bedingten oder unbedingten Zweck verfolge?

Nun giebt es nur einen einzigen unbedingten Zweck der menſchlichen Vernunft: die Würdigkeit, glückſelig zu ſein, das iſt die Sittlichkeit, die ihres Erfolges vollkommen gewiß iſt. Dieſe Gewißheit iſt der moraliſche Glauben. Die praktiſche Vernunft war entweder pragmatiſch oder moraliſch. Eben ſo iſt unſer praktiſcher Glauben, wenn er nicht moraliſch iſt, nur pragmatiſch. Und dem pragmatiſchen Glauben fehlt die Gewißheit. Er glaubt an den Erfolg ſeiner Mittel, er rechnet auf dieſen Erfolg mit der größten Beſtimmtheit, aber er kann ſich immer verrechnen, er iſt darum immer der Täuſchung ausgeſetzt, alſo unſicher, ſelbſt auf dem höchſten Grade ſeiner Wahrſcheinlichkeit. Die Grenze der Wahrſcheinlichkeit überſchreitet er nie. Dieſe Grenze ſcheidet den pragmatiſchen Glauben von dem moraliſchen. Und da ſich die Wahrſcheinlichkeit niemals zur Gewißheit ſteigern läßt, alſo zwiſchen beiden kein Gradunterſchied ſtattfindet, ſo iſt auch der pragmatiſche Glaube vom moraliſchen nicht dem Grade, ſondern der Art nach verſchieden. Die Wahrſcheinlichkeit des pragmatiſchen Glaubens hängt ab von dem Grade der Klugheit, womit die Vernunft rechnet und ſich vorſteht; die Gewißheit des moraliſchen Glaubens ſteht auf der Geſinnung, die keinen Grad hat, entweder ſie iſt moraliſch oder ſie iſt es nicht, es giebt offenbar keine Gradfolge von der Sittlichkeit zu ihrem Gegentheil. Der pragmatiſche Glauben, z. B. der Glauben eines Arztes an den guten Erfolg ſeiner Mittel oder ſeiner Methode, iſt nie ſicher, ſelbſt wenn er ſich auf das ſicherſte gebehrdet. Er rechnet auf den Erfolg, er möchte auf ihn wetten,

aber dieſes Wagniß hat ſeine Grade. Schon eine höhere Wette macht ihn ſtutzig. „Bisweilen zeigt ſich, daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geſchätzt werden kann, aber nicht auf zehn, beſitze. Denn den erſten wagt er noch wohl, aber bei zehnen wird er allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich ſei, er habe ſich geirrt.“ *

So iſt der reine Vernunftglauben begrenzt auf das moraliſche Gebiet und genau unterſchieden von dem Meinen und Wiſſen, von allem doctrinalen und pragmatiſchen Glauben. Der moraliſche Glauben iſt der einzige, der vollkommen gewiß iſt. Dieſe Sicherheit theilt er mit der wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung. Aber ſeine Gewißheit iſt nur ſubjectiv, ſo ſehr, daß er ſtrenggenommen nicht einmal den Schein einer objectiven Formel annehmen darf, um ſich auszuſprechen. Er darf nicht ſagen: es iſt gewiß, daß ein Gott exiſtirt, daß die Seele unſterblich iſt u. ſ. f., ſondern ſeine Formel heißt: ich bin gewiß, daß ſich die Sache ſo verhält. Freiheit, Gott, Unſterblichkeit: das ſind die kantiſchen „Worte des Glaubens“, welche in dem Gedichte Schiller's ihren poetiſchen Ausdruck gefunden.

Dieſer moraliſche Glauben bildet die Grundlage und den Kern des religiöſen. Wenn es nun die Aufgabe der Theologie iſt, den religiöſen Glauben darzuſtellen, ſo giebt es nach dem Kanon der reinen Vernunft nur eine Moraltheologie, d. i. nicht eine Moral, die auf Theologie (theologiſche Moral), ſondern eine Theologie, die auf Moral beruht. Und dies war die einzige Theologie, welche die Vernunftkritik als den letzten möglichen Ausweg übrig gelaſſen hatte. So trifft hier die Methodenlehre zuſammen mit dem Schluß der Elementarlehre.**

* Ebendaſelbſt. Abſchn. III. S. 64 flgd. Vgl. S. 614. 15.

** Vgl. oben Buch II. Capitel X. No. III. 1 und 2.

IV. Die Architektonik der reinen Vernunft.

1. Die philoſophiſche Erkenntniß.

Die Vernunft iſt jetzt darüber im Reinen, was ſie wiſſen kann, thun ſoll, hoffen darf. Das Gebiet ihrer Erkenntniß und ihres Glaubens liegt hell vor ihrem Auge, jedes in ſeinen deutlichen und ſcharf beſtimmten Grenzen. Die Grenzen des einen hat die Disciplin, die Grenzen des andern der Kanon beſtimmt. Jetzt ſind alle Geſichtspunkte gegeben, um das Lehrgebäude der reinen Philoſophie in ſeinem Umfange und in ſeinen Theilen zu entwerfen.

Unterſcheiden wir zuvörderſt die philoſophiſche Erkenntniß von aller andern. Nicht alle Erkenntniß iſt rational. Nicht alle rationale Erkenntniß iſt philoſophiſch. Alle Erkenntniß ſetzt Gründe voraus, aus denen erkannt wird. Dieſe letztern können reine Vernunftgründe oder Principien, ſie können Thatſachen oder hiſtoriſche Data ſein. Die Erkenntniß aus Principien iſt rational, die andere iſt hiſtoriſch. Die hiſtoriſche Erkenntniß iſt gelernt, ſie iſt im beſten Fall nichts als das richtige Abbild des Gegebenen, wenn ſie das gegebene Object gut gefaßt und behalten, d. h. gelernt hat. Auch von einem philoſophiſchen Syſtem kann es eine ſolche hiſtoriſche Erkenntniß geben, die ſich im beſten Fall zu ihrem Object verhält, wie ein Gipsabdruck zu einem lebenden Menſchen.

Wir reden hier nur von der rationalen Erkenntniß. Die Principien oder Vernunftgründe, auf denen ſie beruht, ſind entweder Anſchauungen oder Begriffe. Alſo wird auf rationalem Wege erkannt entweder durch bloße Begriffe oder durch Conſtruction der Begriffe. Im erſten Fall iſt die Erkenntniß philoſophiſch, im andern mathematiſch.

Wir reden hier nur von der philoſophiſchen Erkenntniß. Sie iſt die rationale Erkenntniß durch bloße Begriffe. Nun ſind

dieſe reinen Vernunftbegriffe Geſetze, die ihrer Natur nach für ein beſtimmtes Gebiet gelten, für dieſes Gebiet aber unbedingt gelten. In dieſer Rückſicht dürfen wir die Philoſophie erklären als die Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft. Die beiden Vernunftgebiete ſind das theoretiſche und praktiſche; jenes iſt die Erkenntniß, welche mit Ausnahme der Mathematik nichts iſt als Erfahrung; dieſes iſt die Freiheit.

2. Die reine Philoſophie oder Metaphyſik. Ariſtoteliſche und kantiſche Metaphyſik. Metaphyſik und Kritik.

Was die Erkenntnißprincipien betrifft, ſo müſſen wir unterſcheiden ſolche, welche die Erfahrung begründen, und ſolche, die in der Erfahrung begründet ſind. Jene ſind in der Vernunft als ſolche enthalten und darum reine Principien, dieſe ſind empiriſche. Es giebt auch empiriſche Principien, z. B. Naturgeſetze, aus denen eine Reihe natürlicher Erſcheinungen abgeleitet und erklärt werden können. Dieſe Ableitung iſt auch eine rationale Erkenntniß durch Begriffe, alſo auch eine philoſophiſche Erkenntniß. Mithin müſſen wir nach ihren Principien die Philoſophie unterſcheiden in eine reine und empiriſche.

Wir reden hier von der reinen Philoſophie, von der Erkenntniß der reinen Principien. Dieſe Wiſſenſchaft iſt die Metaphyſik. Und nur in dieſem Sinn iſt von der Metaphyſik die Rede bei Kant. Sie umfaßt ein ganz beſtimmtes Erkenntnißgebiet, deſſen Grenzen nicht ſchwanken und keinem Angriff von Seiten einer andern Wiſſenſchaft ausgeſetzt ſind. Dieſe ſichere und wohlbegrenzte Stellung hat die Metaphyſik vor Kant niemals gehabt. Seit Ariſtoteles galt ſie für die Wiſſenſchaft der erſten Principien. Bei Kant gilt ſie für die Wiſſenſchaft der reinen Principien. Nichts iſt unbeſtimmter als jene Bezeichnung der „erſten“ Gründe. Wo hört in der Stufenfolge der Principien

der erſte Rang auf? Wo fängt der zweite an? Eine ſogenannte Wiſſenſchaft der erſten Principien iſt eben ſo wenig beſtimmt als eine Geſchichte der erſten Jahrhunderte. Wie viele Jahrhunderte ſind die erſten? Und die Sache wird nicht etwa dadurch beſtimmt, daß man die Grenze ſetzt, denn die geſetzte Grenze iſt willkürlich. Warum ſollen etwa nur zwei oder drei Jahrhunderte die erſten ſein, warum nicht eben ſo gut vier oder fünf? Es iſt hier kein Streit um Worte. Sondern es handelt ſich in dieſen Worten um den ganzen Unterſchied der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie. Was ſind denn erſte Principien? Solche, die in der Ordinalreihe der Principien oder Gründe das erſte Glied bilden, die ſich alſo zu den übrigen verhalten wie die oberſte Stufe zu den niederen, die ſich demnach von den übrigen nur dem Grade nach unterſcheiden. Reine Principien dagegen ſind transſcendental, ſie ſind die Bedingungen der Erkenntniß, alſo vor dieſer oder a priori. Alle Principien, die nicht a priori ſind, ſind empiriſch oder a posteriori. Die empiriſchen Principien gründen ſich auf Erfahrung. Und worauf gründet ſich die Erfahrung ſelbſt? Sie gründet ſich auf die reinen Principien. Die erſten Principien liegen mit allen übrigen, die ihnen folgen, in derſelben Erkenntnißrichtung. Dagegen fordern die reinen Principien eine ganz andere Erkenntnißart als die empiriſchen: dieſe werden durch Erfahrung, jene durch bloße Vernunft erkannt. Ihr Unterſchied iſt ſpezifiſch, ein Unterſchied der Art, nicht des Grades.

Die erſten Principien ſind von den letzten nur dem Grade nach verſchieden. Alſo iſt auch die Wiſſenſchaft der erſten Principien nur dem Grade nach von der Wiſſenſchaft der letzten verſchieden, ſie iſt keine weſentlich andere Wiſſenſchaft: warum alſo nennt ſie ſich Metaphyſik? Ariſtoteles hatte Recht, daß er die Wiſſenſchaft der erſten Principien nur „erſte Philoſophie“ (πρώτη φιλοσοφία) nannte. Dagegen die Wiſſenſchaft der reinen Principien iſt weſentlich verſchieden von aller Erfahrungswiſſen-

ſchaft; ſie hat Recht, daß ſie ſich auch dem Namen nach davon unterſcheidet. Nur in dieſem Sinn wird die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft von ganz ſelbſtſtändigem und eigenthümlichen Charakter. In dieſem Sinn hat Kant die Metaphyſik begründet. Die Kritik der reinen Vernunft ſtellt und beantwortet die Frage: wie iſt Metaphyſik möglich? Nachdem ſie dieſe Frage in ihrer ganzen Ausdehnung gelöst hat, wird das Syſtem der reinen Vernunft die Metaphyſik, ſo weit ſie möglich iſt, ausführen.

Wie verhält ſich die Kritik zum Syſtem? Sie iſt die Begründung und Einführung desſelben, und ſoll ſie davon unterſchieden werden, ſo mag ſie als „Propädeutik" des Syſtems gelten. Doch liegt dieſe Propädeutik nicht in einer andern Erkenntnißrichtung als das Syſtem. Wie ſollte ſie auch? Die Kritik iſt die Unterſuchung der reinen Vernunft, alſo die Einſicht in deren urſprüngliche Bedingungen, alſo die Erkenntniß der Principien, welche die reine Vernunft ſetzt. So bildet ſie die Grundlage aller Metaphyſik. Seit wann gehört die Grundlage nicht zum Gebäude? Die Kritik mag Propädeutik heißen, ihrem wiſſenſchaftlichen Charakter nach iſt ſie *Metaphyſik*, und Kant ſelbſt ſagt ausdrücklich: „*daß dieſer Name der ganzen reinen Philoſophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann.*"* Wir heben dieſe Erklärung beſonders hervor, damit uns das Verhältniß der Kritik zum Syſtem nicht verwirrt werde. Denn in einer Nebenſchule der kantiſchen Philoſophie gilt die Kritik für die *pſychologiſche* Grundlage der Metaphyſik. Da es nun keine andere Pſychologie giebt als die empiriſche, ſo iſt die Grundlage der Metaphyſik eine Erfahrungswiſſenſchaft. Und ſo bringt es dieſe Auffaſſung der kantiſchen Philoſophie zu folgender Ungereimtheit: daß Kant die Metaphyſik von aller Erfahrungswiſſenſchaft der Art nach unterſchieden und zugleich

* Ebendaſelbſt. III. Hptſt. S. 619 flgd. Vgl. S. 626.

eine Erfahrungswiſſenſchaft zur Grundlage der Metaphyſik gemacht habe!*

3. Metaphyſik der Natur und der Sitten.

Die reinen Principien waren die Bedingungen möglicher Erfahrung und die Geſetze des ſittlichen Handelns. Nennen wir den Inbegriff aller Erfahrungsobjecte Natur, den Inbegriff des ſittlichen Handelns die Sitten, ſo wird das Syſtem der reinen Vernunft ſein Lehrgebäude aufführen als „Metaphyſik der Natur“ und als „Metaphyſik der Sitten.“ In der erſten handelt es ſich um die Geſetzgebung für das Reich der Natur, in der andern um die Geſetzgebung für das Reich der Freiheit. Das ſind die beiden Reiche, welche die menſchliche Vernunft in ſich ſchließt: ihre Metaphyſik iſt daher Natur- und Moralphiloſophie.

V. Die Geſchichte der reinen Vernunft.

Der kritiſche Geſichtspunkt im Unterſchied vom dogmatiſchen und ſkeptiſchen.

Die kritiſche Philoſophie hat ihren Charakter vollkommen beſtimmt und damit ihre geſchichtliche Eigenthümlichkeit gegenüber allen früheren Syſtemen feſtgeſtellt. Sie fällt mit keiner Richtung zuſammen, welche die Philoſophie vor ihr gehabt hat. Dieſe Richtungen waren einander entgegengeſetzt in den drei Punkten, die den Charakter einer Philoſophie bezeichnen: in ihrer Anſicht vom Object, vom Urſprung, von der Methode der Erkenntniß.

Das Object der Erkenntniß war den Einen die ſinnliche Erſcheinung, den Andern das Weſen der Dinge, dort das ſinnliche, hier das gedachte Ding. So unterſchieden ſich die Senſualiſten und die Intellectualphiloſophen. Als den Führer der erſten nimmt Kant Epikur, als den der andern Plato.

Der Urſprung der Erkenntniß wurde entweder in der ſinn-

* Vgl. oben Buch II. Cap. I. No. V. Seite 273—77.

lichen Wahrnehmung oder in dem bloßen Verſtande geſucht. So unterſchieden ſich „Empirismus und Noologismus.“ Jenen unterſtützen Ariſtoteles und Locke, dieſen Plato und Leibnitz. Den Ariſtoteles hätte Kant in dieſer Rückſicht nicht nennen ſollen, aber er kannte ihn nicht beſſer, und die Zuſammenſtellung des griechiſchen Metaphyſikers mit Locke war dem damaligen Zeitalter noch geläufig. Indeſſen gilt Locke in den Augen Kant's nicht als der vollkommenſte Ausdruck des Empirismus. Und freilich paßt ſein Beweis vom Daſein Gottes wenig zu ſeiner ſenſualiſtiſchen Erkenntnißtheorie. So iſt es wieder Epikur, den Kant an die Spitze dieſer Richtung ſtellt, den überhaupt, als philoſophiſchen Kopf genommen, Kant ſehr überſchätzt, für den er von früh her, ſeit der Schulbekanntſchaft mit dem Lucrez, das Vorurtheil gefaßt hat, daß Epikur im Geiſte des Empirismus der vollkommenſte Denker geweſen.

Was endlich die Methode der Erkenntniß betrifft, ſo hat es von jeher Philoſophen gegeben, die den Grundſatz hatten, keine zu haben, ſondern den ſogenannten geſunden Menſchenverſtand zur alleinigen Richtſchnur der Erkenntniß zu nehmen. Man könnte dieſe Methode die naturaliſtiſche, dieſe Leute die Naturaliſten der reinen Vernunft nennen. Sie finden es unbegreiflich, daß man zur Löſung der philoſophiſchen Fragen ſo viele ſchwierige Unterſuchungen mache. Sie müſſen es ebenſo unbegreiflich und zweckwidrig finden, daß man ſo viele mathematiſche Berechnungen anſtellt, um die Größe z. B. des Mondes zu beſtimmen. Wozu dieſe Umſchweife, da man doch nach dem natürlichen Augenmaß urtheilen könne?

Die Wiſſenſchaft hat mit dieſem ihrem äußerſten Gegentheile nichts zu ſchaffen. Es handelt ſich allein um die wiſſenſchaftliche oder ſcientifiſche Methode der Erkenntniß. Dieſe kann drei verſchiedene Wege einſchlagen, von denen wir ausführlich gehandelt haben: den dogmatiſchen, ſkeptiſchen oder kritiſchen.

Sie ist bisher entweder dogmatisch oder skeptisch gewesen: dogmatisch in Wolf, skeptisch in David Hume. Aber sie kann bei richtiger Selbstprüfung weder den einen noch den andern Weg festhalten; es bleibt mithin als die einzige Methode die kritische übrig. Und so schließt Kant die Kritik der reinen Vernunft: „der kritische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen."

Wir waren in diesem Werke ausgegangen von der dogmatischen und skeptischen Philosophie, welche letztere den Durchgangspunkt zur kritischen bildet. Wir hatten gezeigt, wie Kant in seinem Entwicklungsgange eben diesen Weg zurücklegt. Es gab einen Punkt, wo er mit Hume übereinstimmte, von dem er sich dann allmälig entfernte. Jetzt, in dem Schlußpunkt seiner Kritik und im Rückblick auf deren Vollendung, steht sich Kant in der größten Entfernung von Wolf und Hume, in gleicher Höhe über der dogmatischen und skeptischen Richtung. Unser Urtheil über die kritische Philosophie und deren geschichtliche Stellung im Eingange unseres Werks hat hier seine Bestätigung gefunden in dem Urtheile des kritischen Philosophen über sich selbst. Und so findet hier der erste Band dieses Werkes seinen natürlichen Abschluß: er umfaßt die ganze Entwicklung Kant's von ihren dogmatischen und skeptischen Ausgangspunkten bis auf die oberste Höhe der Kritik.

Mannheim.
Schnellpressendruck von Heinrich Hogrefe.