



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Gerhard, Carl: Zum Jubiläum eines Buches.

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

wird die Zukunft des Landes von dem Grade von Unsicht und Geschick abhängen, mit welchem die Ministerien der Finanzen und der öffentlichen Arbeiten geleitet werden.



Zum Jubiläum eines Buches.



er Sommer dieses Jahres bringt uns die Jubelfeier eines Ereignisses, von dem eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie datirt. Hundert Jahre sind verflossen, seitdem Kants „Kritik der reinen Vernunft“ erschien. Seit der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hat die Geschichte wohl nichts zu verzeichnen, was auf dem Gebiete des Geistes eine so tiefgehende und nachhaltige Umwälzung hervorgerufen hätte wie die Kantische Philosophie. Und diese Umwälzung hat ihren Quellpunkt hauptsächlich in jenem einen Buche, der „Kritik der reinen Vernunft.“ Sie ist ein Werk, das an Tiefe der Speculation und an Kühnheit der Gedanken fast einzig dasteht, dem sich von allen Büchern, die je geschrieben worden, jedenfalls nur wenige an die Seite stellen können. Kant stand bereits an der Schwelle des Greisenalters, ein siebenundfünfzigjähriger Mann, als er das deutsche Volk mit dieser reichsten Gabe seines Geistes besenkte; zwölf Jahre ernstern Nachdenkens hatte er darauf verwendet, dann aber das Werk selbst, wie wir aus einem seiner Briefe an Moses Mendelssohn erschen, in vier bis fünf Monaten niedergeschrieben, und zwar, wie er dort sagt, „mit größter Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser.“ Lektres ist leider nur zu wahr: Kant hat es seinen Lesern durchaus nicht leicht gemacht. Während er in seinen früher erschienenen kleinen Schriften leicht und gefällig schreibt, ist der Stil seines Hauptwerkes vielfach steif und schwerfällig. Sehr gut charakterisirt Runo Fischer diese Schreibart in seiner Geschichte der neuern Philosophie: „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.“ Allerdings hat diese Schwierigkeit der Form die schließliche Wirkung des Buches nicht verhindern können, aber sie hat sie doch immerhin verzögert; denn erst

1787 erschien die zweite Auflage desselben, und erst nachdem einige Freunde und Verehrer Kants, wie Schulz, Reinhold, Beck u. a. Commentare dazu geschrieben hatten, fingen die darin niedergelegten Gedanken an, die ihnen zukommende Beachtung und Anerkennung zu finden. Dann aber wuchs diese Anerkennung auch mit außerordentlicher Schnelligkeit. Aus weiter Entfernung kamen Männer, die durch das Studium seiner Schriften für Kant gewonnen waren, nach Königsberg, um durch den persönlichen Verkehr mit dem Meister noch tiefer in seine Lehren eingeweiht zu werden, und schon in den neunziger Jahren gab es in Deutschland fast keine Universität, an der nicht Kantische Philosophie vgetragen wurde.

Es ist nicht bedeutungslos, daß Kants Hauptwirksamkeit in die Regierungszeit Friedrichs d. Gr. fiel; nur unter einem so toleranten und freisinnigen Regimente konnte sich so frei und ungehindert eine philosophische Thätigkeit entfalten, die mit rücksichtsloser Consequenz so manches philosophische und theologische Vorurtheil zu stürzen unternahm. Man hat Kant wohl den philosophischen Repräsentanten des Fridericianismus genannt, und nicht mit Unrecht. Er war ganz und voll ein Sohn dieses aufgeklärten Zeitalters, in dem seine Bestrebungen wurzelten und aus dem sie ihre Nahrung und Förderung zogen. An der Spitze des preussischen Unterrichtswezens stand seit 1771 der Minister Frh. v. Zedlig, ein Mann von feinsten und umfassendster Bildung, der sein hohes und wichtiges Amt ganz im Geiste seines großen Königs verwaltete. Derselbe hatte schon früh Kants hervorragende Bedeutung erkannt und schätzte ihn außerordentlich hoch. Bei jeder Gelegenheit zeichnete er ihn vor andern Professoren aus, und als im Jahre 1778 die philosophische Professur in Halle, die damals für die erste in Preußen galt, erledigt war, bot er sie Kant unter möglichst guten Bedingungen an, ohne daß dieser sich indeß entschließen konnte, sein liebes Königsberg zu verlassen. Diesem hochherzigen, um die Förderung der Wissenschaften hochverdienten Staatsmanne nun widmete Kant seine „Kritik der reinen Vernunft.“ „Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heißt an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenem nicht bloß durch den erhabnen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden,“ so beginnt die dem Buche vordruckte Zuschrift,*) welche beweist, von wie hoher Achtung auch Kant seinerseits vor dem Minister erfüllt war. Er wußte die Förderung, die seinen philosophischen Bestrebungen durch die Gönnerschaft dieses Mannes zu Theil wurde, wohl zu würdigen, und

*) Diese Zuschrift ist vom 29. März 1781 datirt, doch wurde der Druck des Buches, wie aus einem Briefe Hamanns an Herder hervorgeht, erst gegen Ende Juli desselben Jahres vollendet.

er sollte den Werth einer so aufgeklärten Verwaltung für die Freiheit der Wissenschaft noch mehr schätzen lernen, als im Juli 1788, zwei Jahre nach dem Tode des großen Königs, Frhr. v. Zedlig vom Ministerium zurücktreten mußte und an seine Stelle ein fanatischer Theologe, der frühere Prediger Johann Christian Wöllner trat. Eine der ersten Verwaltungsmaßregeln dieses Mannes war der Erlass jenes Glaubensbefehles, des berühmten Wöllnerschen Religionsedicts, welches allen Religionslehrern zur strengen Pflicht machte, genau nach dem in den Symbolen festgesetzten Kirchenglauben zu lehren, widrigenfalls sie Entsetzung vom Amte zu gewärtigen hätten. Zwar blieb Kant einstweilen noch unangefochten; nachdem er aber im Jahre 1793 seine Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ veröffentlicht hatte, die großes Aufsehen machte und schnell eine weite Verbreitung erlangte, erhielt er im October 1794 eine sehr ungnädige Cabinetsordre, in welcher er zur Verantwortung darüber aufgefordert wurde, daß er seine Philosophie zur Herabwürdigung mancher Hauptlehren des Christenthums mißbrauche, und welche die Erwartung aussprach, daß er „sich künftig hin nicht dergleichen werde zu Schulden kommen lassen.“ Zugleich wurden sämmtliche theologische und philosophische Dozenten der Universität Königsberg verpflichtet, über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ keine Vorlesungen zu halten. Kant empfand diese Behandlung seitens der Behörde als eine bittere Verletzung. Daß er, ein Mann der lautersten Gesinnung, ein so aufrichtiger Verehrer der christlichen Religion, ein Lehrer von seltner Pflichttreue, gewissermaßen als ein gemeingefährliches Individuum angesehen wurde, das hat den siebenzigjährigen Greis tief gebeugt und ihm die bisherige Freude seines Geistes für immer benommen. Wenn in diesen widerwärtigen Schicksalen etwas ihn aufzurichten und zu erfreuen geeignet war, so war es die allgemeine Anerkennung, die ihm von allen Seiten zu theil ward, und der Ruhm, mit dem sein Name schon damals weit über Deutschlands Grenzen hinaus genannt wurde.

Was nun ist es in seiner Lehre, das ihm diese Anerkennung einbrachte und wodurch vor allem sein Hauptwerk, die „Kritik der reinen Vernunft,“ zu einer so epochemachenden Erscheinung in der Geschichte der Philosophie geworden ist? Kant nannte seine Lehre kritische Philosophie oder Criticismus und stellte sie schon durch diese Bezeichnung in Gegensatz zu allem bisherigen Philosophiren. Alle Philosophie vor Kant war nämlich entweder dogmatisch oder skeptisch, je nach der Ansicht, welche die Philosophirenden von der philosophischen Erkenntniß selbst hatten. Die einen setzten bei ihrem Bestreben, die Dinge zu erkennen — und Erkenntniß der Dinge im weitesten Umfange wollte die Philosophie ja eben sein — die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß einfach voraus, hielten sie für etwas selbstverständliches, das eines Beweises gar nicht bedürfe; die

andern zweifelten diese Möglichkeit der Erkenntniß an und suchten die Unmöglichkeit derselben nachzuweisen. Die erstre Richtung bezeichnet man als Dogmatismus, die andre als Skepticismus, und diese beiden sind es, welche die Geschichte der Philosophie vor Kant in endlosem Streite durchziehen und sie fast nirgends zu einem gesicherten Resultate kommen lassen. Beiden setzt Kant eine neue Verfahrensweise, die kritische entgegen, welche vor jeder Aussage über die Dinge selbst vor allem eine Untersuchung und Prüfung unsres Erkenntnißvermögens unternimmt; weder einfaches Annehmen noch unbegründetes Bezweifeln der Möglichkeit des Erkennens, sondern einzig und allein eine kritische Prüfung seiner Bedingungen und Factoren ist nach Kant das der Philosophie geziemende Verfahren.

Will man die Verdienste eines Mannes von einem spätern Standpunkte aus richtig würdigen, so darf man nicht etwa nur die Leistungen desselben ins Auge fassen, die als dauernde, von der Zeit nicht überholte Resultate seines Wirkens vor uns stehen, sondern man muß ihn aus seiner eignen Zeit heraus beurtheilen, muß vor allem in Erwägung ziehen, welche Verhältnisse er in seiner Wissenschaft vorfand und inwieweit er umgestaltend auf dieselben eingewirkt hat. Als Kant seine philosophische Thätigkeit begann, war der Leibniz-Wolffsche Rationalismus die in Deutschland allgemein herrschende philosophische Richtung. Es war dies jene Philosophie der trocknen, nüchternen Verständigkeit, die in der Aufklärung des Verstandes, in klaren Begriffen und logisch richtigen Schlußfolgerungen aus vernünftigen Principien alle theoretische Erkenntniß der Wahrheit wie alle praktische Glückseligkeit finden zu können glaubte. Wolffs System war Dogmatismus, und zwar im wesentlichen rationalistischer Dogmatismus. Innerhalb des Dogmatismus der neuern Philosophie gehen zwei Richtungen neben einander her, die, obwohl beide dogmatisch, doch durch ihre Principien einander diametral entgegengesetzt sind. Die eine, die empiristische, die von Bacon ausgeht und ihre Anhänger hauptsächlich auf englischem Boden hatte, sah die Erfahrung als die einzige Quelle unsrer Vorstellungen an und glaubte durch diese zu einer Erkenntniß der Dinge zu gelangen; die andre, die rationalistische, die in Cartesius ihren Begründer hatte und besonders in Frankreich und Deutschland Verbreitung fand, sah in der Vernunft, in dem reinen Verstand das einzige Erkenntnißprincip und wollte durch Speculation, durch eine logische und mathematische Bearbeitung der Begriffe die Erkenntniß der natürlichen wie der übernatürlichen Dinge erreichen. Eine Zeit lang hatte Leibniz durch die Vielseitigkeit seines Geistes, durch die er in gleich hervorragender Weise in den Natur- wie in den Geisteswissenschaften heimisch war, beide Richtungen zu versöhnen, Speculation und Erfahrung in seiner Philosophie zu vereinigen gewußt. Aber

Leibniz schuf kein eigentliches System; und als seine Schüler, in erster Linie Wolff, nach seinem Tode daran gingen, seine Gedanken systematisch auszubauen, da zerfiel unter ihren Händen auch jene Vereinigung von speculativer und empirischer Erkenntniß wieder, und was schließlich als Resultat ihrer systematisirenden Arbeit dastand, die sogenannte Leibniz-wolffische Philosophie, das trug im wesentlichen wieder ein rationales mathematisches Gewand. Dieses System also war das in Deutschland herrschende, als Kant seine philosophische Thätigkeit begann, und er selbst war ein Anhänger dieser Philosophie; Jahre lang legte er seinen Vorlesungen Compendien zu Grunde, die aus der Wolffischen Schule hervorgegangen waren. Was ihn an diesem Dogmatismus endlich irre werden ließ, war das Studium der Humeschen Schriften. „Ich gestehe frei,“ schreibt er in der Vorrede zu den Prolegomena, „die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.“ Hume hatte lange vor Kant schon eingesehen, daß die Mittel, mit denen die dogmatische Philosophie die Erkenntniß der Dinge erstrebte, zu dieser Absicht nicht hinreichen, daß weder die bloße Erfahrung noch der reine Verstand jene Erkenntniß zu erreichen vermöge. Aber diese Einsicht hatte bei ihm kein andres Resultat gehabt, als den Skepticismus; er sah die Unmöglichkeit der Erkenntniß auf dem bisher betretenen Wege und verzweifelte deshalb am Erkennen überhaupt. „Er brachte,“ wie Kant sagt, „kein Licht in diese Art von Erkenntniß, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte.“ Diesen empfänglichen Zunder sollte der von Hume geschlagene Funke erst in Kant selbst finden, aber hier sollte er dann auch ein Feuer entzünden, das den alten morschen Bau der bisherigen Philosophie in kurzem zerstörte.

Den eben geschilderten Systemen also setzt Kant seine Philosophie als die kritische entgegen, welche die Möglichkeit der Erkenntniß weder kritiklos voraussetzt, wie der Dogmatismus, noch auch einfach bestreitet, wie der Skepticismus, sondern sie kritisch zu untersuchen und auf ihre Bedingungen hin zu prüfen unternimmt. Was die bisherige Philosophie zu sein beanspruchte, Erkenntniß der Dinge, das grade macht Kant zum Gegenstande des Philosophirens. Er hat damit der Philosophie ein vollständig neues Object und zugleich die Stellung einer selbständigen, gesicherten Wissenschaft gegeben, was sie bisher eigentlich nicht war. Denn auf dem Gebiete der Metaphysik, als Erkenntniß der übernatürlichen Dinge, hatte sie durch die vereinten Angriffe des Skepticismus wie des Empirismus so wie so ihren Credit schon fast vollständig eingebüßt, und ihre Tage waren hier gezählt; es blieb ihr also nur noch die Würde einer Erfahrungswissenschaft, und

als solche mußte sie mit den sogenannten exacten Wissenschaften das Arbeitsfeld theilen. Je mehr also die letztern erstarkten und ihr Gebiet erweiterten, um so mehr lief sie Gefahr, aus ihrem Terrain verdrängt und zuletzt als vollständig überflüssig bei Seite geworfen zu werden. Aus dieser Gefahr hat Kant die Philosophie befreit, indem er ihr ein selbständiges, von den Gegenständen aller andern Wissenschaften verschiedenes Object zuwies. Jede Wissenschaft hat ihren besondern Gegenstand, den sie zu erkennen bestrebt ist, die Mathematik die Größen, die Physik die Naturerscheinungen u. s. w.; aber dieses Erkennen selbst und seine Bedingungen wird von jenen Wissenschaften nicht untersucht, und dieses eben machte Kant zum Gegenstande der Philosophie. Er hat also der Philosophie, indem er sie zur kritischen machte, ein neues Problem gegeben, und schon dies allein, ganz abgesehen von seiner Lösung des Problems, sichert ihm eine hervorragende Stelle in der Geschichte dieser Wissenschaft. Allerdings hat man auch vor Kant schon über die Erkenntniß nachgedacht; fast alle bedeutendern Philosophen der neuern Zeit, Locke, Leibniz, Hume u. a. haben Untersuchungen über den menschlichen Verstand hinterlassen, aber sie haben im allgemeinen nur die Thatfache des Erkennens beschrieben, soweit es sich empirisch beobachten läßt, haben nicht seine Möglichkeit, nicht das untersucht, was dem Erkennen als seine Bedingungen vorausgeht. Mit Recht sagt daher Harms: „Schon vor dem Columbus kannte man Amerika, und dennoch hat er es erst entdeckt. Dasselbe gilt von dem Criticismus. Die gesammte neuere Philosophie will die Reform der Logik und tendirt zum Criticismus. Begründet ist er aber erst durch Kant, er ist seine That in der Geschichte der Philosophie.“

Wie ist Erkenntniß möglich? Das ist die Frage, die Kant der Philosophie stellt und in seinem Hauptwerke beantworten will. Mit andern Worten: Er unternimmt in demselben eine Prüfung der menschlichen Erkenntnißkräfte. Und da er die letztern unter dem Namen der reinen Vernunft zusammenfaßt, so bezeichnet er sein Werk als eine „Kritik der reinen Vernunft.“ Diese Kritik dehnt er nun aber nicht etwa auf alles das aus, was man bisher unter Erkenntniß zu verstehen gewohnt war, sondern er beschränkt seine Untersuchung auf die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori. Kant unterscheidet nämlich zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen. Die erstern sind solche, in denen das Prädicat zum Subject nichts neues hinzufügt, sondern schon im Begriffe des letztern enthalten ist, sich also durch eine einfache Zergliederung, durch eine Analyse desselben ergibt. Im synthetischen Urtheil dagegen wird zum Subject eine neue, in diesem nicht schon enthaltne Vorstellung hinzugefügt, werden also zwei von einander verschiedene Vorstellungen mit einander verknüpft, synthesirt. Sage ich z. B.: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisches Urtheil,

denn die Ausdehnung ist schon im Begriff des Körpers mit enthalten, kann von demselben gar nicht verneint werden, ohne daß dieser Begriff selbst aufgehoben wird. Dagegen ist das Urtheil: dieser Körper ist schwer, ein synthetisches, weil hier ein neues, im Begriff des Körpers nicht schon enthaltne Prädicat zu demselben hinzugefügt wird. Da die analytischen Urtheile unsre Vorstellung nicht erweitern, also eigentlich gar keine Erkenntniß ausmachen, so fallen sie außerhalb des Rahmens der Kantischen Untersuchung. Aber auch die synthetischen Urtheile haben nicht etwa alle gleichen Erkenntnißwerth. Dieselben sind nämlich entweder Erfahrungsurtheile, die, wie das oben angeführte Beispiel, aus der Wahrnehmung gezogen sind, und in diesem Falle nennt Kant sie Urtheile *a posteriori*; oder sie sind uns unabhängig von aller Erfahrung und vor derselben gegeben, also Urtheile *a priori*, wie z. B. der Satz, daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, oder der andre, daß alles, was geschieht, eine Ursache hat. Nun behauptet Kant, daß Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit den Erfahrungssätzen niemals zukommen, da wir ja nie alle einzelnen Fälle zu beobachten imstande seien, sondern solche könne nur von apriorischen Sätzen ausgesagt werden. So besteht also nach ihm alle wirkliche Erkenntniß nur in synthetischen Urtheilen *a priori*, und eben deshalb giebt er jener Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniß, wie wir sie oben als das von ihm der Philosophie gestellte Problem erfassen, die speciellere Fassung: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Nun sind die Dinge, auf die sich unsre Erkenntniß überhaupt richten kann, entweder sinnliche oder übersinnliche; erstre sind Gegenstand der Mathematik und Naturwissenschaft, letztre der Metaphysik. Es kann daher die obige Frage auch in die drei Fragen zerlegt werden: Wie ist reine Mathematik, wie ist reine Naturwissenschaft, wie ist Metaphysik möglich?

Es kam uns im Vorstehenden darauf an, darzulegen, was Kant mit der „Kritik der reinen Vernunft“ eigentlich wollte, das Problem aufzuzeigen, das er sich stellte, und den Fortschritt, den schon die Erkenntniß dieses Problems in in der Geschichte der Philosophie bedeutet. Es kann nicht unsre Absicht sein, nun auch seine Lösung des Problems mit gleicher Ausführlichkeit darzustellen was bei dem ungemein reichen Inhalte seines Werkes im Rahmen eines kurzen Aufsatzes nicht möglich sein würde. Wir wollen nur im allgemeinen die Hauptresultate andeuten, zu denen seine Untersuchung gelangt und durch die sich seine Philosophie von allen bisherigen Versuchen ähnlicher Art unterscheidet.

Kant will die Möglichkeit der Erkenntniß dadurch nachweisen, daß er auf die Quelle unsrer Vorstellungen zurückgeht. Diese Quelle findet er im menschlichen Selbstbewußtsein, in der spontanen Selbstthätigkeit des Ich. Zwar ist uns aller Stoff der Erkenntniß von außen gegeben, aber dieser aposteriorische

Stoff wird erst dadurch zu unsrer Vorstellung, daß wir selbst gewisse apriorische Erkenntnißformen zu demselben hinzubringen, Formen, welche eben das Ich unabhängig von aller Erfahrung selbstthätig erzeugt. Nun giebt es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, nämlich Sinnlichkeit und Verstand. Vermittelt der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht und von ihm entspringen Begriffe. Demgemäß sind auch unsre apriorischen Erkenntnißformen doppelter Art, nämlich Anschauungs- und Denkformen. Die reinen Formen der Anschauung sind Raum und Zeit. Eine Anschauung kommt dadurch zu stande, daß wir von einem Gegenstande afficirt werden. Es ist uns also an einer Erscheinung die Materie gegeben, dasjenige aber, wodurch das Mannichfaltige der Anschauung erst in gewisse Verhältnisse geordnet wird, die Form der Erscheinung muß „im Gemüthe a priori bereit liegen.“ Diese reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, sind also keine Verhältnisse der Dinge selbst, sondern bloß subjective Bedingungen der Sinnlichkeit, bloß die subjectiven Formen, in denen wir Menschen die Gegenstände anzuschauen genöthigt sind. Die Dinge sind daher nicht an sich selbst das, wofür wir sie anschauen, noch sind ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen, wie sie uns erscheinen. Würde das anschauende Subject oder auch nur unsre subjective Beschaffenheit der Sinne aufgehoben, so würde auch alle Beschaffenheit der Objecte in Raum und Zeit, ja Raum und Zeit selbst verschwinden. „Was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unsrer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.“

Zu einem gleichen Resultate kommt Kant bei der Untersuchung der zweiten Art apriorischer Erkenntnißformen, der reinen Formen des Denkens. Anschauungen allein machen ja noch keine Erfahrung, keine Erkenntnisse aus, sondern sie werden dazu erst durch den Begriff, dadurch, daß sie vom Verstande gedacht werden. Alle Erscheinungen, wie sie im Raum als nebeneinander liegend, in der Zeit als auf einander folgend sich uns darstellen, sind zunächst nur mannichfache Einzelwahrnehmungen; aus diesen bildet der Verstand erst Begriffe, indem er jenes Mannichfaltige der Wahrnehmung zu einer Einheit verbindet. Anschauungen und Begriffe machen also nur in ihrer Vereinigung eine Erkenntniß aus; „Gedanken ohne Inhalt“, d. h. eben ohne zu Grunde liegende Anschauung, „sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Durch die Anschauungen wird ein Mannichfaltiges der Erscheinungen gegeben, in den Begriffen wird dieses Mannichfaltige zur Einheit verknüpft. Diese Verknüpfung bewirkt der Verstand, und zwar bringt sie derselbe, ganz ebenso wie die Sinnlichkeit die Anschauungen, durch gewisse ihm eigenthümliche ursprüngliche Formen zustande, welche Kant

Kategorien oder reine Stammbegriffe des Verstandes nennt. Solcher apriorischer Stammbegriffe giebt es nach ihm, entsprechend den möglichen Formen eines Urtheils, zwölf, die sich unter vier Hauptgesichtspunkte ordnen, nämlich 1) Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; 2) der Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3) der Relation: Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Accidens), Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft oder Wechselwirkung; 4) der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Allen diesen Kategorien liegt zu Grunde die ursprüngliche Einheit unsres Selbstbewußtseins. Daß wir überhaupt denken, das gegebne Mannichfaltige zur Einheit verbinden, hat seinen Grund darin, daß wir selbst in unserm Bewußtsein Eins sind; diese Einheit des Selbstbewußtseins ist also das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs, und die genannten Kategorien sind nichts weiter als ihre verschiedenen Darstellungsformen. Was oben von den Anschauungsformen gezeigt wurde, daß sie die unumgänglichen Bedingungen jeder Erfahrung seien, eben dasselbe gilt auch von den Verstandesformen. Was auch immer Gegenstand unsrer Erkenntniß sein mag, es muß uns in einem von ihnen geschaffnen Zusammenhange, in den Verhältnissen von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung u. s. w. erscheinen. Gerade weil diese Formen nicht empirischen Ursprungs, nicht von den Gegenständen abstrahirt, sondern apriorischer Natur sind, giebt es für uns keine Erscheinung, kein Object der Erfahrung, das außerhalb derselben liege, das ohne deren Mitwirkung zustande käme. Aber eben deshalb haben sie auch an den Erscheinungen, an den Objecten möglicher Erfahrung ihre Grenze, über die hinaus ihre Anwendbarkeit nicht reicht. Was wir durch sie erkennen, sind immer nur Phänomene, nicht Noumena, nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich. Allerdings liegt unsern Vorstellungen eine nichtsinnliche Ursache, ein transcendentes Ding an sich zu Grunde, und dieses liefert, indem es uns afficirt, in den Empfindungen den Stoff zu unsern Vorstellungen; zu diesem Stoffe aber fügen wir selbst die Form hinzu, und so sind denn die Vorstellungen, die wir vermöge der Anschauungs- und Denkformen daraus bilden, immer nur unsre Vorstellungen, die uns die Dinge nicht so zeigen, wie sie an sich sind, abgesehen von unsrer Art sie anzuschauen und vorzustellen, sondern nur so, wie sie uns unter den Bedingungen unsres Anschauens und Vorstellens sich darstellen, im Spiegel unsres Bewußtseins sich reflectiren. Die Beschaffenheit der den Erscheinungen zu Grunde liegenden Dinge an sich bleibt uns gänzlich unbekannt.

Es ist leicht ersichtlich, wie bedeutend diese Betrachtung der Dinge von jeder frühern Erkenntnistheorie sich unterscheidet. Nahm man bisher im allgemeinen an, unsre Vorstellungen seien von den Dingen hervorgebracht, deren treue Ab-

bilder sie darstellten, so sind nach Kant gerade umgekehrt die erscheinenden Dinge zum größten Theil die Producte unsrer eignen Geistesthätigkeit. Er selbst vergleicht deshalb mit Recht sein Unternehmen in der Philosophie mit dem des Kopernikus in der Astronomie. „Bisher nahm man an, alle unsre Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsre Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unsrer Erkenntniß richten . . . Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.“

Allerdings erheben sich gegen diese Weltanschauung manche ernststen Bedenken. Vor allem ist es die Lehre vom Ding an sich, welche die begründetsten Einwendungen erfahren hat. Auf der einen Seite hält man die Annahme eines solchen Dinges an sich überhaupt für eine Halbheit. Wenn die Gegenstände der Erfahrung doch wesentlich die Producte unsrer Erkenntnißformen sind, wenn das Ding an sich, wie Kant lehrt, für uns doch nichts weiter als ein negativer Begriff ist, ein Grenzbegriff, der die Grenze unsres Erkennens bezeichnet, wozu dann, so fragt man, überhaupt die Annahme solcher Dinge an sich, die für uns eine positive Bedeutung ja gar nicht haben? Und so hat denn Fichte den Kantischen Idealismus bis zur äußersten Consequenz, zum absoluten Idealismus ausgebildet, der unter Verwerfung eines von uns verschiednen Dinges an sich die Welt der Erscheinungen zu bloßen Producten unsres eignen Geistes macht. Auf der andern Seite läßt man zwar die Kantische Voraussetzung von der Realität des Dinges an sich gelten, stößt sich aber an seiner Unerkennbarkeit. Wie können wir von der Existenz der Dinge an sich etwas wissen, wenn uns ihr Wesen so absolut unbekannt ist, wie Kant es annimmt? Setzt nicht die Kenntniß von der Realität einer Sache auch irgend eine, und sei es auch eine noch so geringe, Kenntniß von dem Wesen dieser Sache voraus? Und dazu sollen die Dinge an sich uns nach Kant ja afficiren, in unsre Anschauungs- und Denkformen eingehen und so beim Zustandekommen der Erscheinungen mitbetheiligt sein. Liegt da nicht die Annahme nahe, daß man aus diesen Erscheinungen auch auf die darin erscheinenden Dinge an sich irgendwie sollte zurückschließen können? Ueberhaupt will es dem menschlichen Geiste, der doch die Erkenntniß der Dinge selbst zum Ziele hascht, wer eingehen, sich bei dem Gedanken zu beruhigen, daß diese Erkenntniß

für ihn unmöglich sei, daß seine eignen Erkenntnißformen sich gewissermaßen zwischen ihn und die Dinge stellen und diese ihm verhüllen. Und so sehen wir denn in der nachkantischen Philosophie allenthalben das Streben, diese Kluft zwischen Denken und Sein zu überbrücken, und wenn die einen Kants Idealismus weiter fortbildeten, so hielten sich die andern an die realistischen Elemente seiner Lehre vom Ding an sich und suchten von hier aus zu einer Erkenntnißtheorie zu gelangen, welche eine wirkliche Erkenntniß der Dinge zu erreichen imstande wäre.

Da auf der Apriorität des Raumes die Möglichkeit der geometrischen, auf der der Zeit die Möglichkeit der arithmetischen Urtheile beruht, so hat Kant mit dem Nachweis jener Apriorität der Anschauungsformen zugleich die Frage beantwortet: Wie ist reine Mathematik möglich? Ebenso hat mit der Darlegung der apriorischen Denkformen die Frage, wie reine Naturwissenschaft möglich sei, ihre Beantwortung gefunden; denn aus der Apriorität dieser Formen ergibt sich die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze, welche aller Naturwissenschaft, aller empirischen Erfahrung zu Grunde liegen, z. B. des Satzes, daß alle Veränderungen nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung geschehen. Es bleibt also von den drei Fragen, die Kant an die Spitze seiner Untersuchung gestellt hatte, noch die nach der Möglichkeit einer Metaphysik zu beantworten. Wie wir bereits oben sahen, beschränkt Kant unsre Erkenntniß auf die Gegenstände der Erfahrung. Da nun die Metaphysik sich gerade mit dem über die Erfahrung Hinausliegenden, dem Ueberfinnlichen beschäftigt, so muß er natürlich die Möglichkeit einer Metaphysik in dem bisher geltenden Sinne verneinen. Dieses verneinende Urtheil begründet er nun im einzelnen, indem er die drei metaphysischen Wissenschaften, die rationale Psychologie, die Kosmologie und die Theologie, untersucht und den Nachweis führt, daß dieselben durchaus verfehlt seien, daß ihren Objecten theoretische Gültigkeit nur durch eine Logik des Scheins vindicirt werden könne. Von hervorragender Bedeutung ist hier besonders der Abschnitt, der die Widerlegung der rationalen Theologie enthält. Kant unterzieht in ihm die „Beweise für das Dasein Gottes“ einer äußerst scharfen Kritik, durch die er jene seit Jahrhunderten in unangefochtnem Ansehen stehenden Lieblinge der theologischen Speculation für immer vernichtet. Es ist dies wohl derjenige Theil des Buches, der die ausgedehnteste und tiefste Wirkung hervorgerufen hat; behandelt er doch einen Gegenstand, dem in den weitesten Kreisen des Volkes ein ganz andres Interesse entgegengebracht wird, als es die rein erkenntnißtheoretischen Fragen jemals zu erwecken vermögen. So schließt also die „Kritik der reinen Vernunft“ mit einem negativen Resultate ab, mit dem Ergebniß, daß die überfinnliche Welt für unser Erkennen unerreichbar ist, daß jenen metaphysischen Begriffen, an denen das höchste Interesse des Menschen haftet, den Ideen Gott, Freiheit, Unsterb-

lichkeit auf dem Wege theoretischer Verstandeserkenntniß Realität nicht gewährt werden kann.

Wäre dies aber das Endergebniß von Kants Philosophiren überhaupt, hätte er uns nichts weiter als die „Kritik der reinen Vernunft“ hinterlassen, so wäre er freilich auch so in der Geschichte der Philosophie unsterblich; wenn aber das deutsche Volk den Namen Kant nennt, so denkt es dabei nicht nur an den Erneuerer der Erkenntnistheorie, es denkt dabei vor allem und in erster Linie an den Reformator auf sittlichem Gebiete, an den Mann des kategorischen Imperativs, der mit ernster Stimme die Gewissen aufrüttelte und dem Worte „Pflicht“ wieder die gebührende Achtung verschaffte. Wie wir sahen, hatte sich Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ die Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens zur Aufgabe gemacht, und diese Aufgabe hat er in seinem Werke gelöst; er hat den Verstand nach allen Richtungen hin durchforstet, seine Grenzen aufs genaueste ausgemessen und ein vollständiges Inventarium seiner Besitzstücke aufgenommen. Wenn er dabei zu dem Resultate kam, daß dieser Verstand mit seiner Erkenntniß auf die Erfahrung beschränkt, daß die übersinnliche Welt für ihn unerreichbar sei, so hat er doch die Existenz einer solchen übersinnlichen Welt damit nicht in Abrede gestellt. So richtet sich z. B. seine Kritik der rationalen Theologie nicht gegen die Existenz Gottes selbst, sondern nur gegen ihre theoretische Beweisbarkeit, und indem er die wissenschaftlichen Beweise für Gottes Existenz widerlegt, widerlegt er zugleich ihre Rehrseite, die Beweise für seine Nicht-Existenz. Das Dasein Gottes ist wissenschaftlich weder zu beweisen noch zu widerlegen, so lautet das Ergebnis jener Kritik, und ganz dasselbe gilt auch von den übrigen Objecten einer übersinnlichen Welt. Sollte es also zu dieser übersinnlichen Welt einen andern Zugang geben als den Weg der theoretischen Verstandeserkenntniß, so wäre uns derselbe durch die Resultate der „Kritik der reinen Vernunft“ durchaus nicht verlegt. Und einen solchen Zugang giebt es nach Kant, und er selbst zeigt ihn uns in seinen ethischen Schriften, besonders in seiner „Kritik der praktischen Vernunft.“ Der Mensch ist nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein wollendes, ein handelndes Wesen, er hat, wie Kant sagt, nicht nur theoretische, sondern auch praktische Vernunft, und diese letztere ist es, durch die er die der Speculation gezogenen Grenzen zu überschreiten imstande ist. Was das Erkennen vergebens erstrebte, die Pforte der übersinnlichen Welt zu öffnen, das vermag das sittliche Wollen. Bei allem unserm Wollen, sagt Kant, fühlen wir uns einem Sittengesetz unterworfen, das die praktische Vernunft uns giebt. Dieses Gesetz ist ein unbedingt, ohne Rücksicht auf einen andern Zweck gebietendes, das um seiner selbst willen beobachtet werden soll, ein kategorischer Imperativ. Sollen wir dieses Gesetz befolgen, so müssen

wir es auch befolgen können, dürfen nicht durch eine Naturnothwendigkeit an seiner Befolgung gehindert sein, d. h. wir müssen frei sein. So ist also die Freiheit, die auf theoretischem Wege nicht bewiesen werden konnte, durch das Gesetz der praktischen Vernunft sichergestellt. Auf dieselbe Art erhalten auch die beiden andern Ideen, Gott und Unsterblichkeit, für uns Realität. Der nothwendige Gegenstand jedes sittlichen Willens nämlich ist das höchste Gut. Dieses enthält aber, wie Kant sagt, ein Doppeltes, die Tugend und die ihr entsprechende Glückseligkeit. Die erstere, d. i. die völlige Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz oder die Heiligkeit, kann aber von uns als sinnlichen Wesen nie erreicht werden, und da sie gleichwohl das Gesetz von uns fordert, so können wir uns ihr nur in einem unendlichen Fortschritte nähern. Dieser endlose Fortschritt ist aber nur möglich, wenn auch unser Dasein endlos ist, d. h. unter Voraussetzung der Unsterblichkeit. Was ferner den zweiten Bestandtheil des höchsten Gutes, die Glückseligkeit betrifft, so stimmt dieselbe nicht von selbst mit der Tugend überein, sondern hängt von Naturgesetzen ab, die durchaus nicht in unsrer Gewalt sind. Es kann daher diese nothwendige Uebereinstimmung nur durch ein Wesen hervorgebracht werden, welches selbst der Urheber von Natur- wie Sittengesetz ist, und dieses Wesen ist Gott. So sind es also die Thatfachen des sittlichen Lebens, welche jenen Ideen Realität verschaffen. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit müssen von uns angenommen werden, weil ohne sie Sittlichkeit unmöglich wäre; sie sind, wie Kant es ausdrückt, Postulate der praktischen Vernunft.

Da wir es hier nicht eigentlich mit Kants Ethik, sondern mit seiner „Kritik der reinen Vernunft“ zu thun haben, so haben wir nur kurz den Gedankengang skizzirt, durch den er in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ die Realität der für die theoretische Vernunft unerweisbaren Ideen gewinnt. Ganz übergehen durften wir die Ergebnisse seiner praktischen Philosophie nicht, weil dieselben zu den Resultaten der „Kritik der reinen Vernunft“ die nothwendige Ergänzung bilden. Freilich wird diese Ansicht nicht allenthalben getheilt; von manchen Seiten haben jene Ergebnisse seiner Ethik Kant harte Vorwürfe eingebracht, Vorwürfe, die sich nicht selten sogar bis zu Verläumdungen steigerten. Man zuckte wohl mittheilidig die Achseln darüber, daß er die metaphysischen Hirngespinnste, die er in der „Kritik der reinen Vernunft“ glücklich hinausgeworfen, hier durch eine Hintertür wieder hereingelassen habe, und er kam noch glimpflich weg, wenn man diesen „Abfall von dem Geiste der kritischen Philosophie“ mit Schopenhauer nur als eine Folge seines Alters oder mit andern als eine Nachwirkung seiner streng religiösen Jugenderziehung ansah, die ihm jene Ideen zu tief eingepägt habe, als daß er sich bei den negativen Resultaten seines Philosophirens hätte beruhigen können. Leider hat es auch nicht an solchen gefehlt, die ihn

geradezu der Unehrllichkeit ziehen, die ihn beschuldigten, er habe jene Resultate seiner praktischen Philosophie nur deshalb aufgestellt, um mit der Polizei nicht in Conflict zu gerathen, während seine wirkliche Ueberzeugung einzig und allein in seinem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft“, niedergelegt sei. Auch ganz abgesehen von Kants Charakter, den seine Reinheit vor solchen Verläumdungen unter allen Umständen schützen sollte, verrathen solche Aeußerungen nicht gerade ein sehr tiefes Eindringen ihrer Urheber in den Geist der Kantischen Philosophie. Wer diese Philosophie nur einigermaßen ernst studirt hat, dem kann der enge Zusammenhang zwischen Kants theoretischer und praktischer Lehre unmöglich entgehen. Seine theoretische Philosophie fordert geradezu seine praktische als ihre nothwendige Ergänzung, in der sie sich erst vollendet. Zu den Negationen, mit welchen jene abschließt, enthält diese die Positionen, und beide zusammen enthalten erst Kants vollständige Lehre, während jede ohne die andre nur ein Bruchstück wäre. „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,“ sagt Kant in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner „Kritik der reinen Vernunft“, und er bezeichnet es damit selbst als einen Zweck dieses Werkes, durch seine Negationen Raum zu schaffen zum Aufbau einer positiven, einer ethischen Weltanschauung.

Man hat seit einigen Jahren, nicht selten mit übertriebener Geringschätzung der nachkantischen Leistungen, von den verschiedensten Seiten den Ruf ertönen lassen, es müsse auf Kant zurückgegangen, an ihn direct wieder angeknüpft werden, wenn die Philosophie zu neuem Leben erstarken solle. Und es ist wahr, der Eifer, mit dem sich seit dieser Zeit die philosophische Forschung auf Kant warf, hat nicht wenig zum Verständniß seiner Lehre beigetragen und der heutigen Philosophie manchen Impuls gegeben, der hoffentlich nicht ohne Früchte bleiben wird. Aber dieser Eifer hat sich hauptsächlich Kants Erkenntnistheorie zugewandt, während seine Ethik unverdientermaßen ziemlich vernachlässigt wurde. Und doch verdiente es diese nicht weniger, daß man auf sie wieder zurückginge und in dem Wirrsal der ethischen Meinungen an ihr sich wieder orientirte. Wenn man erwägt, was heute alles unter der Flagge der Ethik segelt, wie vor allem Egoismus und Eudämonismus, die doch, sollte man denken, Kant für immer aus ihr verbannt hat, in ihr sich wieder breitmachen und Bürgerrecht verlangen, dann muß man von Herzen wünschen, es möchte endlich auch auf ethischem Gebiete die Parole ausgegeben werden, die auf dem der Erkenntnistheorie schon so schönes gewirkt hat, die Parole: Zurück zu Kant!

Bonn.

Carl Gerhard.

