

Johannes Kreyenbühl

Die ethische Freiheit bei Kant

Eine kritisch - spekulative Studie über den wahren Geist
der Kantschen Philosophie.

1. In dem auf- und abflutenden Gedankengange der Kant'schen Philosophie treffen wir eigentlich nur auf einen einzigen festen Punkt, welcher in dem unbeständigen Strome der Dialektik unversehrt stehen geblieben ist: das Bewusstsein von der sittlichen Freiheit und Autonomie des Menschen, der Glaube an eine sittliche Ordnung der Welt. Stärker als die Folgerichtigkeit wissenschaftlichen Denkens war bei Kant die unmittelbare Kraft ethischer Gesinnung. Seine Verwerfung aller Erkenntniss des Übersinnlichen, die Verflüchtigung der Ideen zu bloß beschränkenden Regulatoren der empirischen Erkenntniss würde bei streng logischer Konsequenz auch die Erkenntniss der ethischen Freiheit unmöglich gemacht haben. Höchstens hätte gesagt werden können, dass wir zwar von sittlicher Freiheit, von ethischer Weltordnung, von einem Sittengesetze gar nichts Bestimmtes wissen können, dass wir aber immerhin unser Leben praktisch so einrichten dürfen, als ob die empirischen Motive der Lust, des Nutzens u. dgl. nicht die einzigen seien, die unsern Willen bestimmen. Es liegt freilich auf der Hand, dass eine solche bloß hypothetische Moral jedes sittliche Handeln lahm legen würde.

Vermag sogar die festeste Überzeugung von einem schlechthin verbindlichen, mit kategorischer Bestimmtheit auftretenden Sittengesetze, sowie das klarste Bewusstsein seiner sittlichen Freiheit und Verantwortlichkeit nicht durchweg eine unsittliche Gesinnung und Handlungsweise zu eliminieren und den entgegenstehenden moralischen Motiven zum Siege zu ver-[130]helfen: so würde die Herabsetzung der Freiheit und des Sittengesetzes zu einer bloß regulativen Idee, zu einer bloß subjektiven Maxime, zu einer zwar zulässigen, aber nicht notwendigen Hypothese, zu einem an sich gänzlich unerkennbaren Problem, jede Moral im Keime erstickt haben. Ein unmittelbares sittliches Gefühl, ein gewisser angeborener sittlicher Instinkt hat Kant bewogen mit Darangabe wissenschaftlicher Konsequenz auf sittlichem Gebiete jene skeptische Verflüchtigung des Idealen aufzuheben und die Ideen als praktisch konstitutive Motive, als notwendige Postulate einer sittlichen Weltordnung nach Möglichkeit in die gebührende Stellung wieder einzusetzen. Ja nicht genug, dass auf diese Weise die Einheit des wissenschaftlichen Systems durchbrochen, die menschliche Vernunft in sich selbst veruneinigt und zwischen Theorie und Praxis, Wissen und moralischem Glauben eine unausführbare Kluft aufgetan wird: so bemüht sich Kant aus dieser Unwissenschaftlichkeit seines Standpunktes selber einen Stützpunkt für seine moralische Weltanschauung zu machen. Unzähligemal, am ausführlichsten im Abschnitt IX der Kritik der praktischen Vernunft, drückt er sich so aus, als ob die theoretische Nichterkennbarkeit des übersinnlichen für uns nur ein Grund mehr sei, den praktischen Glauben an dasselbe und das sittliche Handeln nach

demselben nur um so höher zu stellen. Man glaubt nicht den Stammvater der modernen Philosophie, sondern irgend einen scholastischen Theologen des Mittelalters zu hören, wenn uns versichert wird, diese Impotenz unseres Erkenntnisvermögens in Sachen des Übersinnlichen sei nötig, um wahrhaft sittliche, dem Gesetze der Pflicht unmittelbar geweihte Gesinnung möglich zu machen. Indes, so anerkennenswert es ist, dass Kant seinen spekulativen Skeptizismus vor dem Heiligthum der Ethik Halt machen lassen: so unbestreitbar ist es auf der andern Seite, dass die von ihm zurückgesetzte und in ihren Rechten gekränkte Vernunft an ihrem Beleidiger sich gerächt und an seiner Ethik ein schlagendes Beispiel statuiert hat, dass man die Vernunft, die klare, wissenschaftliche Überzeugung keinerlei Glauben opfern darf, und dass es ein Widerspruch ist, der Vernunft die Erkenntnis des Übersinnlichen abzusprechen [131] und doch eine wissenschaftliche Begründung und Darlegung dieses Übersinnlichen in einer bestimmten Gestalt (der transzendentalen Freiheit) versuchen zu wollen. Schon Fichte hat über dieses widersprechende Gebaren treffend geurteilt, „das heiße trefflich beobachtet, aber schlecht philosophiert“ (N. W. L. 454). Je energischer bei Kant die aus seiner ethischen Individualität herstammenden Anläufe sind, die Grundprinzipien des sittlichen Handelns in möglichster Reinheit zu entwickeln, desto greller tritt an allen Ecken und Enden jene spekulative Impotenz hervor, durch welche er in unbegreiflicher Illusion seinem ethischen Ideal freien Raum hatte schaffen wollen. Es überkommt daher den Kritiker ein sehr gemischtes Gefühl, wenn er nachweisen soll, wie die tiefsten Gedanken, die genialsten Konzeptionen des ethischen Bewusstseins unter dem eisigen Hauche des theoretischen Skeptizismus zusammenschrumpfen und in einem gewissen Stadium der Halbreife zurückgehalten werden.

2. Es fragt sich zunächst: Wie kommen wir zum Begriff der Freiheit, dem Mittelpunkte aller Moral? Auf empirischem Wege nicht, denn die Natur zeigt uns nur mechanische

Kausalität, in welcher jede Veränderung durch eine vorhergehende Bedingung bestimmt, somit die Reihe derselben niemals abgeschlossen ist. Die Freiheit aber ist ein Attribut des Geistes und ein Vermögen eine Reihe von Handlungen von selbst, durch eine ursprüngliche, empirisch oder phänomenal nicht bedingte, Handlung anzufangen (Kritik der reinen Vernunft S. 443. 450 nach der Ausgabe von Kirchmann). Wäre in der Welt nur mechanische Kausalität, so könnte von Freiheit, somit von Sittlichkeit keine Rede sein. In Wahrheit aber existiert außer der Natur das Gebiet des sittlichen Geistes, neben dem Reich der Notwendigkeit das Reich des moralischen Sollens, neben den Gesetzen mechanischer Verknüpfung die reinen Imperative der Vernunft (Ebendasselbst S. 445). Das ethische Gebiet, weit entfernt aus empirisch-phänomenalen Bestandteilen konstruiert oder deduziert werden zu können — *ex pumice aquam!* — ist ein eigenes Reich nach Ideen, in welches reine Vernunft die empirischen Bedingungen hineinpasst (Ebendasselbst S. 446). Eben nun dieses Reich des [132] Sollens, des kategorischen Imperativs, des Sittengesetzes ist der Erkenntnisgrund für den höchsten Begriff der Moral, für die Freiheit (Kritik der praktischen Vernunft S. 2. 34 fg. nach der Ausgabe von Kheerbach).

Die Freiheit ist der Realgrund des Sittengesetzes, das Sittengesetz ist der Erkenntnisgrund der Freiheit. Der Kritiker muss freilich sofort dieser Darstellung seine begründeten Zweifel entgegensetzen. Das Sittengesetz in seinem Unterschiede vom Naturgesetz enthält ja genau dasselbe Problem, wie die Idee der Freiheit, es ist nur der Begriff der Freiheit unter dem Gesichtspunkte, dass der Inhalt desselben nicht arbiträr, sondern ebenso eine Ordnung nach Ideen, Vernunftgründen oder moralischen Motiven sei, wie die Natur eine Ordnung mechanisch - kausaler Vermittlung. Man erkennt in demselben Akte den Inhalt des sittlichen Gesetzes und den Inhalt der sittlichen Freiheit. Was Kant eigentlich sagen will ist dies, dass unsere Erkenntnis der Freiheit nicht sofort eine Erkenntnis derselben im vollen, positiven Sinne des Wortes ist. Wir gewinnen aus der Reflexion über unsere Handlungen zunächst das Bewusstsein, dass einige Handlungen, die wir sittliche nennen, nicht aus empirischen Motiven ausschließlich abgeleitet werden können, dass wir vielmehr in jeder sittlichen Handlung die empirische Motivation durch Lust, Unlust, Nutzen u. dgl. wesentlich überschreiten. Daher Kant richtig bemerkt, unser Begriff der Freiheit sei zunächst der einer negativen oder praktischen Freiheit, sofern ihre Wirksamkeit im praktischen Handeln angetroffen wird (K. p. V. S. 35). Allein diese dialektische Vermittlung, durch welche uns der Begriff der Freiheit zunächst als eine negative Größe (= Insuffizienz der empirischen Motive bei einer sittlichen Handlung) gegeben wird, ist nur Eine Seite an dem vollständigen Begriffe derselben, der durch schärfere Reflexion sofort heraustritt. Beachten wir nämlich, dass psychologisch gesprochen die Seele niemals negativ, sondern immer positiv determiniert ist durch irgendwelche Motive sittlicher oder unsittlicher Art: so hat der Begriff einer negativen Freiheit von diesem Standpunkte aus keinen Sinn und Diejenigen, welche Freiheit nur in dem Sinne einer *libertas a coactione* fassen, vergessen vollständig, dass [133] es in Bezug auf die psychologische Determination keinen Unterschied macht, ob ich von außen oder von innen determiniert bin und dass wahre Freiheit so wenig bloß in innerer psychologischer Necessitierung besteht, dass vielmehr der größte Verbrecher wie der sittlichste Mensch auf diesem Gebiete psychologischer Determination sich zusammenfinden. Der Begriff ethischer Freiheit ist erst dann erreicht, wenn über jede Necessitierung durch bloß empirische Motive hinausgegangen wird; dieses Hinausgehen und damit diese negative Freiheit aber ist selbst nur möglich durch das Vermögen positiver Freiheit. Rein negative Freiheit ist vom Standpunkte der Empirie aus widersprechend, denn die Seele ist immer positiv bestimmt; sie kann also auch, wie Kant richtig bemerkt, keine Ursache von Erscheinungen sein (K. r. V. S. 450), sie kann nicht praktisch werden und widerspricht ihrem eigenen Begriffe. Kann andererseits der Begriff der negativen Freiheit nicht aufgegeben werden, weil er einen notwendigen Bestandteil des sittlichen Bewusstseins ausmacht, so bleibt nur übrig ihn zur positiven Freiheit zu ergänzen und in ein Gebiet wahrer, transzendentaler, idealer Freiheit hinaufzuheben. Wenn jene negative Freiheit darin besteht, dass empirische Ursachen uns nicht vollständig bestimmen (Ebendasselbst [S. 437]), so besteht die positive Freiheit in einer eigentümlichen Art, die Initiative zu seinen Handlungen aus der Tiefe des ethischen Wesens

herauszuschöpfen. So ergibt sich denn, dass negative Freiheit nur durch positive Freiheit möglich und verständlich wird und Diejenigen, welche bei der negativen Freiheit in irgend einer Gestalt stehen bleiben, gleichen der Hera in der Mythologie, die von ihrem Gemahl mit Gewichten beschwert zwischen Himmel und Erde aufgehängt wurde. Auf der einen Seite drückt sie das Gewicht empirischer Motivation und lässt sie nicht in das Reich der idealen Freiheit gelangen; auf der andern Seite erkennen sie das Sittliche als eine dem Sinnlichen und Selbstischen entgegenwirkende Macht: aus der konfusen Vermischung, nicht dialektischen Verknüpfung der beiden Richtungen resultiert die negative Freiheit, jene einseitige Abstraktion von empirisch Gegebenen, die sich nicht zur Höhe selbstständigen, positiven Denkens zu erheben vermag und zuletzt [134] folgerichtig wieder in die Niederungen des unethischen Gebarens hinunter sinkt. — Ist aber sonach Freiheit ihrem wahren Wesen nach sofort als eine positive Macht erwiesen, ist ferner anerkannt, dass Sittengesetz, kategorischer Imperativ u. dgl. dieses Wesen positiver Freiheit nur paraphrastisch in sich enthalten: so liegt auf der Hand, dass wir die Freiheit nicht erst aus dem Sittengesetz, nicht aus einem kategorischen Imperativ, nicht aus einem Gefühle des Sollens, überhaupt nicht aus einem von ihr verschiedenen Momente, sondern in letzter Instanz lediglich durch eine ursprüngliche und unmittelbare Selbstbesinnung des Geistes auf sein ethisches Wesen — durch ein praktisches Apriori — zu erkennen vermögen. Noch viel weniger kann daher auf bloß empirischem Wege, durch Vergleichung der mannigfachen Arten von Motivation, durch Abstraktion von äußerem Zwange u. dgl. der wahre Begriff der Freiheit festgestellt werden. Schon zur einfachsten und schlichtesten Beurteilung einer Handlung nach sittlichen Gesichtspunkten bedarf es jenes ursprünglichen praktischen Apriori und nur dies ist dem Empirismus zuzugestehen, dass dieses Apriori durch seine Betätigung in dem empirischen Gebiete unserer Handlungen zu immer größerer Klarheit und Reinheit herausgebildet wird. Und auch dies ist nicht so zu verstehen, als ob die empirische Betätigung des Sittlichen als solche uns zu einer großen Klarheit über Wesen und Inhalt der positiven Freiheit verhelfen könnte; es ist vielmehr wiederum das praktische Freiheitsbewusstsein selbst, das unabhängig von aller Empirie in sich selbst zu immer höheren Graden der Kraft und Reinheit fortschreitet und in allen empirischen Handlungen nur die Beschränkungen anerkennt, über die es sich hinwegsetzt, die unadäquaten Gestalten, im Kampfe mit welchen der Geist der Freiheit seine Schwingen immer mächtiger und siegreicher entfaltet. Nicht der nemäische Löwe und nicht die zwölfköpfige Hydra haben den Herkules gemacht, sondern die göttergleiche Natur des Heroen ist auf diesen Probestücken und im Kampfe mit ihnen groß geworden und diese ganze empirische Endlichkeit ist für den ethischen Geist nur der Kampfplatz, auf welchem er, der Geist, immer angemesseneren Gestalten seines Wesens und [135] Wirkens entgegengeführt wird. Was daher Kant dieser Ansicht entgegensetzt, als ob nämlich die ethische Erkenntnis nicht mit der Freiheit anhebe, ist leicht zu widerlegen und würde, wenn es beweisen könnte, ebenso gegen das Sittengesetz als vermeintlichen Erkenntnisgrund der Freiheit beweisen. Wird nämlich zunächst gesagt, der erste Begriff der Freiheit sei negativ, es könne daher die Erkenntnis derselben

nicht mit ihm beginnen, so ist dieser Einwand durch die Darlegung des praktischen Apriori beseitigt, das unter allen Umständen, wenn auch noch so schwach und dunkel, eine positive Erkenntnis einschließt. Die positive Freiheit ist die erste, ursprüngliche und prinzipielle Voraussetzung der negativen; wir würden niemals zum Bewusstsein davon gelangen, was es heißt, nicht ausschließlich durch natürliche oder empirische Motive necessitiert zu sein, wenn wir nicht zuvor irgend ein Wissen von einer Ordnung höherer Motive besäßen, die uns praktisch und positiv über jene natürlichen Motivreihe hinausheben. Ein Wesen, das vollständig und ausschließlich von Impulsen getrieben wird, die dem ethischen Gebiete im strengen Sinne fremd sind, würde eben deshalb niemals zum Begriffe auch nur einer negativen Freiheit gelangen — dies einfach aus dem Grunde, weil die sog. negative Freiheit in ihrem wahren Wesen eine positive Instanz ist und nur in einer unvollständig durchgeführten Reflexion zu einem bloß negativen Vermögen gestempelt wird. — Der zweite Grund, Freiheit könne aus der Erfahrung nicht erkannt werden, gilt eben so sehr dem Sittengesetz; denn was an diesem der Erfahrung angehört, die Ausbreitung der sittlichen Gesinnung in das System der äußern Handlungen, das kann eben als empirisches Dasein keine Erkenntnisquelle der Freiheit sein. Ist es wirklich wahr, dass das Sollen eine Art von Notwendigkeit ausdrückt, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt (K. r. V. S. 445), und besteht die Sittlichkeit wesentlich in dieser Bestimmtheit durch das Imperativische Sollen: so kann aus der äußern, natürlichen, ja selbst psychologischen Vermittlung die Sittlichkeit, und damit auch das Gesetz und Prinzip der Sittlichkeit nicht erkannt werden. Was aber an der Verwirklichung des Sittengesetzes der inneren ethischen Ge-[136]sinnung angehört, das ist eben mit der Idee positiver Freiheit identisch und es kann daher die Erkenntnis des Ethischen so gut mit der Freiheit als mit dem Sittengesetze anheben. Das einzige ernstliche Bedenken, welches Kant gegen die Erkenntnis der Freiheit durch einen ursprünglichen Akt des praktischen Selbstbewusstseins geltend machen konnte, war seine Scheu vor der „intellektuellen Anschauung“, durch welche allein Freiheit als positiver Begriff erkannt werden könne (K. p. V. S. 37). Allein man sollte endlich nicht mehr beweisen müssen, dass die apriorische synthetische Funktion, das transzendente Selbstbewusstsein in der Kritik der reinen Vernunft seinem Wesen und seiner Tendenz nach nichts anderes ist und sein kann, als eben intellektuelle Anschauung, d. h. eine Funktion der Vernunft, in welcher der Intellekt als denkender sich zugleich als Prinzip und Quelle der Anschauungs-(d. h. Wahrnehmungs-) tätigkeit erkennt. Sowie nun auf theoretischem Gebiete die transzendente Apperzeption der oberste Grundsatz alles Verstandesgebrauches ist, mithin durch keine untergeordnete, vereinzelt Tatsache der Erfahrung eingesehen werden kann: ebenso ist auf praktischem Gebiete ein ursprüngliches praktisches Selbstbewusstsein die Quelle des Freiheitsbewusstseins. Beide, das theoretische und das praktische Apriori, fallen der logischen Form nach zusammen: es ist die reine Vernunft oder die „intellektuelle Anschauung“, die beiden zu Grunde liegt. Dem Inhalte nach ist das praktische Apriori aber eine Erweiterung des theoretischen und die Idee der Freiheit ist geradezu das Wesen oder die tiefste Gestalt der apriorischen Funktion, des transzendentalen

Selbstbewusstseins, der „intellektuellen Anschauung“. Wenn also auf dem Gebiete der reinen Vernunft die Empirie nicht auslangt, um die Erkenntnis des philosophischen Prinzips zu begründen, wenn dieser also nur durch eine ursprüngliche synthetische

Handlung des Geistes zum Bewusstsein kommen kann, so ist damit eo ipso auch bewiesen, dass die Freiheit, die reine Vernunft in ihrer höchsten und vollendetsten Gestalt, nur mit einem ursprünglichen, transzendentalen, absolut synthetischen

Akte unseres Geistes anheben und nur durch einen solchen Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Von einer Ableit-[137]ung der Freiheit aus dem Sittengesetz als eines von jener noch verschiedenen Faktums kann daher keine Rede mehr sein und Kant hätte gut getan, seine am Anfang des § 6 Anmkg. ausgesprochene Vermutung, ein unbedingtes Gesetz sei wohl bloß das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriff der Freiheit (ebendasselbst S. 34), etwas ernstlicher zu verfolgen. Erst Fichte war es vorbehalten, die Idee der Freiheit in ihrer prinzipiellen Bedeutung für das theoretische wie praktische Gebiet zur Geltung zu bringen; aber auch bei Kant beruht Alles, was über die Freiheit vorgebracht wird, auf jenem ursprünglichen praktischen Selbstbewusstsein des Geistes, auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass Freiheit nur durch einen freien, ursprünglichen, voraussetzungslosen Akt des Geistes erkannt werden könne.

3. Der ganzen Untersuchung über das Sittengesetz und das Wesen der Freiheit hat Kant dadurch von vornherein eine schiefe Wendung gegeben, dass er das Sittengesetz als bloße Form einer Gesetzgebung und alles Material der Sittlichkeit, alle inhaltlichen Bestimmungsgründe des Willens als eine schlechte Verunreinigung des ethischen Gebietes betrachtete. Danach wird denn auch die Freiheit durchgängig bestimmt als gänzliche Unabhängigkeit vom Naturgesetz und reine Bestimmtheit durch die gesetzgebende Form (ebendasselbst § 5 u. 6 S. 33 ffg.). Es ist nun ja freilich ganz richtig, dass das Prinzip der Sittlichkeit mit keiner seiner mannigfaltigen Erscheinungen im sittlichen Leben sich decken kann, weil jede von ihnen nur unter der Voraussetzung eines allumfassenden ethischen Zusammenhanges auftreten und Geltung gewinnen kann; damit ist aber noch lange nicht bewiesen, dass nun das sittliche Prinzip von allem Inhalt, von aller besonderen Beschaffenheit und eigenartigen Natur des phänomenalen Willens absehen und als reine, abstrakt-allgemeine Form gesetzgebend sein müsse. Vielmehr liegt ja auf der Hand, dass eine leere Form alle Bestimmtheit, alle Beziehung auf die empirisch-gegebenen Verhältnisse verliert, dass die Ausbreitung eines schlechthin von dieser Erscheinungswelt losgelösten Momentes in dieser letzteren und damit das ganze [138] System der objektiven Sittlichkeit unmöglich wird, wenn das ethische Prinzip nur die leere Form ohne Inhalt, die Erscheinungswelt aber der bloße Inhalt im Gegensatze zur ethisierenden Form bedeuten soll. Abgesehen davon, dass nicht einzusehen ist, wie eine leere Form jemals dazu kommt eine Fülle des mannigfaltigsten konkreten Inhaltes aus sich herauszusetzen: so ist dadurch die Freiheit in ihrem wahrhaft positiven Charakter gefährdet und zu einer bloß negativen Unabhängigkeit von dem empirisch Gegebenen

verflüchtigt. Aus diesem Grunde ist es Kant nie recht gelungen, der Idee der Freiheit einen wahrhaft positiven, scharf bestimmten Inhalt zu geben; immerhin treffen wir jedoch bei ihm auf Bestimmungen, welcher jener Forderung gerechter werden, als alles Andere, was die dogmatische Philosophie vor ihm über diesen Punkt ausgemacht hatte.

4. Zunächst, schon in der sog. Antithetik der reinen Vernunft (K. r. V. S. 375 fg.) hat Kant die Freiheit als das Vermögen bestimmt einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen derselben schlechthin anzufangen, so dass nichts vorhergeht, wodurch eine geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei. Das scheint sehr positiv zu lauten, ist aber, so wie es hier steht, ein ganz negativer und inhaltloser Ausdruck, dem auf Kant'schem Boden nicht weniger als Alles fehlt, um dialektisch vollzogen werden zu können. Ein schlechthinniger Anfang kann vorerst in zweifacher Weise gemeint sein: er kann ein Sein, ein Wesen, eine Handlung, einen Gedanken bedeuten, der für uns eine schlechthinnige Voraussetzung ist, über die wir in keiner Weise hinauskommen. Eine Handlung würde also schlechthin anfangen, wenn sie nur von dieser einen letzten absoluten Voraussetzung bestimmt und bedingt wäre. Immerhin wäre damit eine Bedingung gesetzt, die zeitlich gesprochen unserer Handlung vorangeht, kausal gesprochen sie nach einem beständigen Gesetze bedingt. Ein solcher Anfang scheint nicht Kants Meinung zu sein. Die freie Handlung soll schlechterdings nichts voraussetzen, sie soll einen Zustand und damit eine Reihe von Zuständen schlechthin voraussetzungslos beginnen, sie soll mit der Schöpferkraft im verwegenen Sinne ausgerüstet sein, [139] indem sie an die leere Stelle des Nichts (denn es wird ja „nichts“ vorausgesetzt) ein Etwas setzt. Kant drückt sich freilich bisweilen auch so aus, Freiheit sei das Vermögen des Subjektes eine Handlung schlechthin aus sich anzufangen. Allein diese Version läuft auf dasselbe Dilemma zurück. Entweder knüpft das Subjekt in sich selbst an einen vorausgesetzten Zustand, Sein oder Veränderung an oder es erschafft dergleichen aus Nichts, wobei dann zu bemerken ist, dass der Ausdruck „aus sich“ unrichtig wird, da ja der ursprünglichen Handlung des Subjekts nichts, also auch kein irgendwie schon vorhandenes, bestimmtes, zuständliches Subjekt oder Ich vorhergeht, das Subjekt also genötigt ist in Münchhausenscher Manier als causa sui sich aus dem Sumpfe des Nichtseins in das Gebiet des Seins herauf zu reißen. M. a. W. der schlechthinnige Anfang in Kants Sinne involviert den Widerspruch, dass ein Seiendes (Ich, Subjekt) als ein Nichtseiendes (was seinen Zustand und damit sich selbst ursprünglich setzen muss) behandelt wird. Es sei damit durchaus nicht gesagt, dass die transzendente Freiheit nicht auch eine zulässige Deutung erhalten könnte, deren Erörterung wir jedoch einer anderen Gelegenheit vorbehalten müssen.

5. Eine positivere Ausbeute scheint jene Bestimmung zu gewähren, wonach Freiheit gefasst wird als das Vermögen durch die bloße Form des Sittengesetzes determiniert zu werden (K. p. V. § 2, 3, 5, 6 nebst Anmkg., daher das Grundgesetz § 7). Allein der Reichtum, der in diesem allumfassenden Moralprinzip zu liegen scheint, ist nur der Umfang eines Allgemeinbegriffs,

der seines Inhaltes gänzlich entleert ist und beruht auf der abstrakten Fassung des Begriffes „Gesetz“. Was aber den Inhalt eines Gesetzes ausmacht, ist eine Wirkungsweise von Bestandteilen des Daseins selbst, also etwas Wirkliches, Tatsächliches, Konkretes, nicht eine bloß die Dinge überschwebende Form, von der man annimmt, dass sie diese letztere nachträglich zum Gehorsam nötigen werde. So manifestiert sich denn auch das Sittengesetz im menschlichen Geiste nicht als eine dem Menschen äußerlich gegenüberstehende Formel, vor der er sich, er weiß nicht wie noch warum, in blindem Gehorsam zu beugen hat. Wo das [140] Sittengesetz in dieser Gestalt als ein kategorischer Imperativ, als Gebot einer nur fremden Macht empfunden wird, da ist überhaupt wahre Sittlichkeit, wahre Freiheit und Autonomie gar nicht vorhanden. Es darf vielmehr keine Diskrepanz mehr bestehen zwischen der Form des Sittengesetzes und dem Inhalte meines sittlichen Handelns, zwischen dem Gesetze und dem tiefsten Wesen meiner ethischen Natur, zwischen der Gottheit auf dem Weltenthron und dem Willen, der bestimmt ist jene in sich aufzunehmen, zwischen dem heteronomen Gebote, das an mich als Ausfluss einer höheren aber fremden Macht herantritt, und meiner Freiheit, welche sicher ist in ihrer Gesinnung mit in ihrem ethischen Handeln mit jener höheren Macht in tiefstem Wesensgrunde verknüpft und Eins zu sein. Kurz die Form des Sittengesetzes ist entweder eine leere Redensart, ein nichtssagender Begriff, oder die tiefste Substanz des ethisch-persönlichen Geistes selbst, also nicht bloß das allgemeinste oder generellste Moment des sittlichen Lebens, sondern auch zugleich das Speziellste oder Konkreteste in jeder einzelnen ethischen Individualität. Kant und nach ihm diejenigen, die immer nur von einer allgemeinen Menschennatur reden, welcher der Einzelne in seinem sittlichen Tun sich verpflichtet fühle, hat nur die Allgemeinheit des Sittengesetzes geltend gemacht und ist daher zum Begriff der wahren Freiheit als dem Momente allerindividuellsten Lebens gar nicht vorgedrungen. Das Bewusstsein meiner sittlichen Verpflichtung ist niemals ein Abstrakt-, sondern ein Konkret-Allgemeines d. h. es muss nicht bloß den allgemeingeltenden Anforderungen des sittlichen Lebens, sondern auch den speziellen und partikulären Forderungen und Verhältnissen der individuellen Lage, Stellung, Umgebung, dem kompliziertesten Detail der privaten Sachlage entsprechen. Es kann also nicht durch langwierige Reflexion, was wohl in einem bestimmten Falle von jedem Menschen als allgemeine Regel angewendet würde oder was der allgemeinen Natur und Würde des Menschengesistes entsprechen möchte, irgendein sittliches Handeln in concreto herbeigeführt werden. Ebenso wenig vermag ein unethisches Motiv durch eine allgemeine Erörterung überwunden und zum Schweigen gebracht zu werden. Es bedarf vielmehr [141] in jedem Augenblicke eines unmittelbar wirkenden Impulses des sittlichen Prinzips, des unmittelbar ethischen Taktes, der mich nicht bloß durch leicht übersehbare Verhältnisse begleitet, sondern wie jenes sokratische Dämonium mir auch in den konkretesten und individuellsten Verzweigungen des praktischen Lebens ratend oder abmühend zur Seite steht. Höher als der kategorische Imperativ, dessen Inhalt ich doch immer nur durch Reflexion auf die Vielheit menschlichen Handelns gewinnen kann, steht die Fichte'sche Lehre vom Gewissen, das mir in jeder besonderen Lage meines Daseins gebietet, was

ich bestimmt in dieser Lage zu tun, was ich in ihr zu meiden habe, die mich durch alle Begebenheiten meines Lebens begleitet und mir nie ihre Belehrung versagt, wo ich zu handeln habe, die unmittelbar Überzeugung begründet und unwiderstehlich meinen Beifall hinreißt (Bestimmung des Menschen, drittes Buch: Glaube I. S. 97 nach der Ausgabe von Kheirbach). Wir stellen daher auch in unserer sittlichen Werthschätzung denjenigen weniger hoch, der erst nach mühsamer Reflexion und casuistischer Klügelei herausfindet, welche Sittenregel er im vorliegenden Falle zur Anwendung bringen müsse, weil wir an einem solchen die unmittelbare Lebendigkeit der sittlichen Überzeugung und die zweifellose Sicherheit vermissen, mit welcher der ethische Impuls die Individualität des einzelnen Falles ergreifen und gestalten soll. Weit höher stellen wir darum das unbefangene sittliche Bewusstsein, die entschiedene Festigkeit der reinen Seele, die heroische Größe des sittlichen Genius, der mit der Klarheit seiner Überzeugung die lebhafteste Wärme des Gefühls verknüpft. Soll ja die Freiheit meine Freiheit, die sittliche Tat meine Tat, soll das Gute und Rechte durch mich, durch die Handlung dieser besonderen individuellen Persönlichkeit verwirklicht werden, so kann mir unmöglich ein allgemeines Gesetz genügen, das von aller Individualität und Besonderheit der beim Handeln konkurrierenden Umstände absieht und mir befiehlt vor jeder Handlung zu prüfen, ob das ihr zu Grunde liegende Motiv der abstrakten Norm der allgemeinen Menschennatur entspreche, ob es so, wie es in mir lebt und wirkt, allgemeingültige Maxime werden könne. Abgesehen davon, dass eine [142] solche Prüfung zu keinem Resultate führen könnte, da ich oft kaum weiß, was mir und meinen Verhältnissen, selten, was Andern, und niemals, was Allen angemessen ist; ich mich also über die allgemeine Gültigkeit meiner Maxime auf dem Wege allgemeiner Reflexion und logischer Subsumtion des einzelnen Falles unter das Allgemeine, den kategorischen Imperativ oder die Idee einer allgemeinen Menschennatur, niemals zu vergewissern vermag: so würde ein solches Nivellement meines sittlichen Handelns nach der allgemeinen Schablone, eine derartige Anpassung an das allgemein liebliche und Gebräuchliche jede individuelle Freiheit, jeden Fortschritt über das Ordinäre und Hausbackene, jede bedeutende, hervorragende, bahnbrechende ethische Leistung unmöglich machen. Die Mehrzahl der Vertreter der „allgemeinen Menschennatur“, des kategorischen Imperativs sind bekanntlich wenig geeignet als normative Beispiele sittlicher Orientierung zu dienen, und wer in seinem praktischen Selbstbewusstsein sich nach dem common sense der gemeinen sittlichen Praxis zu richten bestrebt ist, der wird jedenfalls die Welt niemals durch eine hervorragende Leistung in Erstaunen setzen, er wird niemals zu Denen gehören, die als ethisch- normative Menschen ihren Mitmenschen die Freiheit — nicht an einem allgemeinen Begriffe, sondern — an einem konkreten Beispiel „vorkonstruieren“. Gerade die höchsten Leistungen einer heroischen Moral, z. B. die Aufopferung seines Lebens im Dienste der Wahrheit und des Rechtes, kann niemals aus der allgemeinen Menschennatur deduziert, daher auch niemals Inhalt einer allgemeinen sittlichen Gesetzgebung werden, nicht weil jene Tat keine sittliche Leistung wäre, sondern umgekehrt, weil sie eine so intensive, aber individuelle Leistung des sittlichen Geistes ist, dass die Verpflichtung dazu gar nicht

allgemein ausgesprochen, dem common sense des praktischen Lebens gar nicht zugemutet, sondern lediglich als Ausfluss einer ausnahmsweise hochgesteigerten sittlich-genialen Individualität erwartet werden kann. Kant und nach ihm alle Diejenigen, die sich mit der Verpflichtung an eine allgemeine Menschennatur herumquälen, die doch nach ihrem Sinne nur nominalistisch als Kollektivbegriff des jeweiligen geltenden sittlichen [143] Bewusstseins, nicht als eine die erscheinende Einzelheit und Konkretion transzendierende Macht angesehen werden kann, alle Diese sind bis zu dem tiefsten Kern des sittlichen Lebens nicht vorgedrungen. In Kant insbesondere steckt noch ein gutes Stück jenes zopfigen Rationalismus der Aufklärungsperiode, der nichts anerkennt, was nicht ohne Rest in eine bestimmte logische Formel gebracht werden kann. Daher seine Verehrung für allgemeine abstrakte Formeln, das Gezwungene und Steife seiner Deduktionen und Einteilungen, das sorgfältige Auswischen alles persönlichen Vordringens, das er als Schwärmerei verabscheut, der pedantische Rigorismus, der alle gemütlichen Interessen den kalten Paragraphen des Pflichtgebotes zu opfern befiehlt. Daher denn auch die Unterwerfung der Freiheit, dieses individuellsten ethischen Prinzips im Menscheingeiste, dem Alles entspringt, was die Menschheit über sich selbst hinausführt, das Höchste und Tiefste, zu dem nur eine kleine Zahl Auserwählter jeweiligen vordringt, — unter das denkbar leerste und abstrakteste Prinzip des formalen Gesetzes, welches allenfalls das jeweilig erreichte Durchschnittsmaß des praktischen common sense, niemals aber jene schöpferische Freiheit repräsentiert, die das Gesetz ihres sittlichen Tuns in sich selber trägt.

6. Eine Art Ausgleichung zwischen der konkreten Idee persönlicher Freiheit und der abstrakten Form des Sittengesetzes begegnet uns bei Kant im Begriffe der Autonomie. Sofern nämlich der Mensch absehen kann von sinnlichen Motiven und sich rein durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes bestimmt, ist er autonom; das Gegenteil davon, die Bestimmung durch sinnliche Antriebe, ja durch irgend eine Materie oder ein Objekt irgendwelcher Art ist die Heteronomie. (K. p.V. §8 Lehrsatz IV S. 39). Indem wir nun ein für allemal von der irrigen Entgegensetzung materialer und formaler Prinzipien des praktischen Handelns absehen, wird es uns leichter der tiefen Wahrheit, die Kant mit dem autonomen Moralprinzip ausgesprochen, gerecht zu werden. Blieb es nämlich früher unbestimmt, was es denn heißen sollte, der Mensch habe das Vermögen „sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu be-[144]stimmen" (K. r. V. S. 436) oder „eine Reihe von Handlungen von selbst anzufangen", ja musste es geradezu unbegreiflich erscheinen, wie der Mensch dazu komme in schlechthin voraussetzungsloser Tat eine Handlung aus dem Nichtsein ins Sein zu rufen: so ist nunmehr durch die Idee der Autonomie jene ursachlose Freiheit denkbar geworden, Freiheit bedeutet nämlich jetzt unmittelbare Bestimmung des Willens durch die Bedingung eines allgemein verbindlichen Sittengesetzes (K. p. V. S. 58, 8 ffg.); eine Handlung von selbst anfangen heißt nicht sie ohne alle Vermittlung „aus der Pistole schießen", sondern lediglich durch den Inhalt des Sittengesetzes zu einer Handlung getrieben werden; Autonomie ist nicht mehr bloße Willkür,

bloß negative Freiheit, bloße *libertas indifferentiae* , sondern positive Willensäußerung vermöge eines moralischen Motivs, das nicht außer dem Willen liegt als ein sinnlicher Impuls, sondern welches das wahre Wesen des menschlichen Geistes, die Substanz des Willens selbst ausmacht. Kurzum, Autonomie bezeichnet die Tatsache von ungeheurer Bedeutung, dass der Inhalt des Sittlichen dem Willen nicht als ein äußeres, fremdes, bloß abstraktes (generelles) Gesetz gegenübersteht, sondern die wahre Substanz und das eigentliche Wesen des menschlichen Geistes selber ist. Somit ist auch Freiheit im wahren positiven Verstande vom Inhalt des Sittengesetzes nicht verschieden, sondern das Vermögen als autonomer Wille, als wahrhafter Geist, als ethische Persönlichkeit tätig zu sein. Durch die Autonomie oder ethische Freiheit erhält die menschliche Persönlichkeit eine neue Würde und Bedeutung, die ihr auf empirischem Wege niemals zuwachsen kann. Nicht die Fähigkeit durch empirische Motive bestimmt zu werden, nicht das Dasein und die Wirksamkeit im *mundus phaenomenon* als solche, nicht die Unterwerfung des Geistes unter ein fremdes, wenn auch sittliches, Gebot, nicht autoritative Bevormundung durch einen über mir stehenden Willen entspricht dem wahren Wesen in der Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit, sondern die Freiheit erstens als negative Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, von der ganzen Summe aller sinnfälligen Bedingungen, zu denen es [145] auch gehört, dass der Geist erst unter autoritativer Zucht eines ihm gegenüberstehenden Geistes zum sittlichen Leben heranwächst, sodann zweitens und wesentlich als Vermögen eigentümlichen, in und mit der Vernunft gegebenen praktischen Gesetzen zu folgen. Sonach gehört der Mensch in der Tat zwei Welten an: der Welt der sinnlichen Erscheinung und der Welt der ethischen Freiheit. Als erscheinende Persönlichkeit aber und als Bestandteil des erscheinenden Daseins ist er unterworfen der intelligiblen Persönlichkeit, der Persönlichkeit als ethischem Geist. Im ethischen Geiste also liegt der Inhalt , die Substanz , das wahre Wesen des Menschen; in der ethischen Freiheit beruht seine zweite und höchste Bestimmung, in der autonomen Selbstbestimmung liegt die unnachlassliche Bedingung desjenigen Wertes, den sich Menschen allein selbst geben können; unter diesem Gesichtspunkte kann und muss sich jeder Mensch nur mit Verehrung und höchster Achtung betrachten (K. p. V. S. 105 fg.). — Neben diesen in jeder Hinsicht ausgezeichneten und unanfechtbaren Bestimmungen laufen jedoch andere her, aus denen zu schließen ist, dass der Ausgleich zwischen der sittlichen Freiheit als persönlicher Selbsttat und dem Inhalte eines übermächtigen allgemeingültigen sittlichen Gesetzes nicht durchaus gelungen ist. Wir ersehen das insbesondere aus der Art, wie Kant das Verhältniss des Gefühls der Achtung zum Sittengesetze dargestellt hat. Wahre Autonomie und damit wahre Sittlichkeit ist nämlich, wie bemerkt, nur da vorhanden, wo der Inhalt des sittlichen Gebotes in keiner Weise, weder als empirische Regel, noch als Vorschrift einer andern Person, noch als abstrakte allgemeine Formel dem Willen gegenübersteht, sondern wo Wille und Gesetz, erscheinendes Individuum und ethischer Geist, *Autos* und *Nomos*, das beschränkte Selbst und der unbeschränkte Inhalt des Sittlichen so vollständig Eins geworden sind, dass, wie Hegel sich vortrefflich ausdrückt, das wahre Bewusstsein des

Geistes von sich mit dem Bewusstsein seiner ethischen Freiheit zusammenfällt (W. W. XL S. 62) und dass die Erscheinungswelt, dieses ganze natürliche Dasein, nur als das Medium empfunden wird, in welchem und durch welches sich der ethische, seiner selbst [146] gewisse und mächtige Geist offenbart. Diese ethische Freiheit nun als das wahrhaftige Bewusstsein des Geistes von sich selbst reflektiert sich sofort in unserem Gefühlsleben als das Gefühl der Achtung vor uns selbst, als das erhebende Bewusstsein unserer sittlichen Würde, als der berechtigte sittliche Stolz, der vom ethischen Individuum untrennbar ist. Dieses Achtungsgefühl ist aber von ethischer Freiheit nicht wesentlich unterschieden, sondern nur der gesetzmäßige Reflex derselben; es ist auch, wie Kant a.a.O. S. 95 richtig bemerkt, nicht die primäre Triebfeder der Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objektiv und unmittelbar den Willen und erst hierauf erfolgt der Einfluss dieser Bestimmung auf das Gemüt, einerseits als Unlust, sofern das sinnliche und selbstsüchtige Individuum niedergedrückt, andererseits als Lust, sofern das dem Pflichtgebot gehorsame Individuum dadurch seines Wertes, seines Adels und seiner unwiderstehlichen Macht inne wird. Ist dieser gemüthliche Reflex einmal vorhanden, so kann er selbst wieder als gewaltiges ethisches Motiv wirken, insofern jener höchste Genuss des persönlichen Lebens den Menschen antreibt, sich denselben zu verschaffen und zu erhalten, und es ist eine törichte doktrinaire Überspannung des modernen Pessimismus, dieses Streben nach ethischer Eudämonie, das wesentlich mit sittlicher Tätigkeit verknüpft und durch dieselbe jederzeit bedingt ist, für eine Korruption der Moral zu erklären. Mit gleichem Unrechte hat Kant dem Gefühle der Achtung jeden Charakter der Lust oder Unlust abgesprochen, nachdem er doch selbst den deprimierenden Eindruck des moralischen Gefühls für die Sinnlichkeit und Selbstsucht, den erhebenden für die Sittlichkeit in einer Weise geschildert hat, die ohne Herbeinahme gefühlsmäßiger Momente nicht verstanden werden kann (ebendasselbst S. 94), und im Widerspruche mit dem positiven Wesen der sittlichen Freiheit und des sittlichen Stolzes dem moralischen Gefühle nur einen negativen Werth zuschreibt (ebendasselbst S. 107). Solche Widersprüche kommen bei Kant von der falschen Auffassung der Lust als einer bloß sinnlichen Affektion her, während die Lust beim Menschen [147] — sofern er sich nur erst über die gemeinste Sinnlichkeit und Tierheit erhoben — selbst eine wesentlich geistige, ethische Bedeutung hat, wie jeder an sich erfährt, der sich mit den höheren Interessen des geistigen Daseins beschäftigt (Goethe: Das Lied, das aus der Kehle dringt, ist Lohn, der reichlich lohnet).

Ganz anders nun ist die Achtung vor dem Sittengesetz, wie sie die heteronome Moral versteht. Hier steht der Inhalt des sittlichen Gesetzes dem menschlichen Willen gegenüber, kann mithin von diesem letzteren nur als eine inkommensurable übermächtige Größe empfunden werden, die ihn niederdrückt und demütigt. Diese Diskrepanz zwischen sittlichem Inhalt und menschlichem Willen liegt aller Heteronomie zu Grunde und ist überall gleich falsch, gleichviel wie immer der Inhalt des Sittengesetzes gedacht werde. Es kommt prinzipiell auf Eins heraus, ob mir das sittliche Gebot in der Gestalt

einer menschlichen oder einer göttlichen Autorität gegenübersteht; wenn ich nicht das Bewusstsein habe, in Sachen des sittlichen Lebens nur die Stimme meiner eigenen praktischen Vernunft zu vernehmen, so ist wahre Sittlichkeit überhaupt nicht erreicht. Ein gutes Stück dieser Heteronomie oder damit verknüpften moralischen Achtung im heteronomen Sinne klebt selbst der Kant'schen Moral noch an. Der Grund liegt darin, dass Kant es nicht vermocht hat, das Sittengesetz in eine konkrete Form zu bringen, in welcher es als das innerste Wesen des Geistes selbst erscheint. Als allgemeines Gesetz bleibt es immer eine abstrakte Formel, von der man nicht einsehen kann, wie der Geist in ihr den höchsten Ausdruck seiner konkreten Individualität wiederfinden soll. Ich als erscheinendes Individuum weiß nicht, wie ich zu diesem allgemeingültigen Gesetze komme; da die Fäden der Verbindung zwischen dem absolut ethischen Willen und meinem individuellen Willen fehlen, so weiß ich nicht, warum jenes Gesetz für mich verbindlich sein soll; da es eine schlechthin abstrakte Formel ist, die Alles und Nichts besagt, so weiß ich nicht, was in dem einzelnen Falle danach geschehen soll. Da endlich dieses Sittengesetz von mir schlechthin Verzicht auf alle Lust , auf alles individuelle Wohlsein , auf alle Nei-[148]gung, sogar auf die Lust am Guten selbst verlangt, so kann ich darin nur eine inhumane drückende Maßregel erblicken und die oberste Bedingung aller Sittlichkeit, das Bewusstsein innigster Wesensverknüpfung mit dem letzten Grunde des ethischen Lebens, wird niemals Platz greifen können. Grenzenlose Hochachtung vor der feierlichen Majestät dieses Gesetzes, verbunden mit dem Bewusstsein der gänzlichen Unfähigkeit, seiner Vorschrift jemals Genüge tun zu können, ist das einzige Gefühl, welches der Mensch vor dem kategorischen Imperativ empfinden kann. Beides aber ist ein Attribut der heteronomen Moral und nur im Widerspruch damit lässt Kant unsere Seele an der Herrlichkeit dieses Gesetzes sich erfreuen und in dem Maße sich über sich selbst erheben, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht (ebendasselbst S. 94). Wie kann und soll doch ein sittliches Gebot, das in seiner furchtbaren Majestät und wahrhaft drakonischen Strenge weit über Menschenmaß hinausgeht und „zu keiner vertraulichen Neigung herabgewürdigt werden kann“ (ebendasselbst S. 94), mich zugleich niederschmettern und erheben, meine sittliche Ohnmacht und zugleich meine sittliche Größe mich fühlen lassen, mich mit heteronomer Achtung vor einem transzendenten Machtgebote und mit autonomer Achtung vor meiner eigenen sittlichen Würde und Hoheit erfüllen? Kant ist zufolge seiner abstrakt formalen Fassung des Sittlichen nicht im Stande, die Kluft zwischen heteronomer und autonomer Moral zu überbrücken, aber sein ganzes Herz ist doch auf Seite der freien Persönlichkeit, von der sein poetischer Schüler sagt, sie habe die Gottheit in den Willen aufgenommen und die Kluft ausgefüllt, die das heteronome und darum schuldbewusste Gewissen von dem Reiche des Sittlichen scheidet. Die Kritik kann nicht umhin, dieses Schwanken zwischen Heteronomie und Autonomie bei Kant hervorzuheben, aber gerecht und objektiv ist sie doch erst dann, wenn sie anerkennt, dass der Schwerpunkt der Kant'schen Moral trotz alledem durchaus auf der Seite der autonomen Freiheit liegt.

7. Das wesentliche Moment, welches der ganzen bisherigen Darstellung der Freiheit zu Grunde liegt, von Kant aus-[149]drücklich hervorgehoben, aber nicht mehr wider alle Einwürfe des Empirismus sichergestellt, noch in seiner ganzen Tiefe durchgeführt wurde, ist der Gedanke, dass das Sittliche den menschlichen Willen unmittelbar zu bestimmen vermöge (K. p. V. S. 58. 87 ffg.), dass also ethische Freiheit von allen Triebfedern der Sinnlichkeit gänzlich unabhängig ist und eine wahrhaft autonome, sittlich produktive Tätigkeit bedeutet. Die Freiheit ist — mit Kants eigenen Worten zu reden — *causa noumenon*, sie macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst und nach denen sie Handlungen für notwendig erklärt, die vielleicht noch nie geschehen sind, noch jemals geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, dass die Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität habe, denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten (K. r. V. S. 446, K. p. V. S. 67 ffg. 89).

Nach meinem Dafürhalten hat Kant in der Idee ethischer Freiheit als einer transzendentalen, unmittelbar vom Inhalte und letzten Grund des Sittlichen determinierten, nach eigenen Gesetzen die Erscheinungswelt bestimmenden Ursächlichkeit den Höhepunkt seiner Spekulation erreicht und damit in etwa die Fehler wieder gut gemacht, die er in der Begründung des Prinzips des Wissens, in der Behandlung der absolut synthetischen apriorischen Funktion, in der Beschränkung aller Erkenntnis auf die Erfahrung, auf die phänomenale Welt und in der Verwerfung aller Metaphysik sich hat zu Schulden kommen lassen. Wir wollen uns nicht dabei aufhalten zu schildern, wie diese transzendente ethische Kausalität in allen Punkten dem Endergebnis der Kritik der reinen Vernunft schnurstracks zuwiderläuft; hier die transzendente Apperzeption, die den Stoff und Inhalt ihrer Tätigkeit sich von der Anschauung muss geben lassen, dort die transzendente ethische Freiheit, welche das Sittliche nach Inhalt und Form von allem empirischen Material unabhängig aus eigener Machtvollkommenheit hervorbringt und die Erscheinung dieser neuen Ordnung nach Ideen unterwirft; hier die theoretische Erkenntnis, welche allein im Stande ist Erscheinungen als Erfahrung zu lesen, dort ein praktisches Vermögen, Erscheinung nach [150] Übersinnlichen Motiven zu ordnen und zu gestalten; hier die unumwundene Ablehnung der „intellektuellen Anschauung“ des Intellekts als Prinzip nicht bloß des begrifflichen Denkens, sondern auch der sinnlichen Anschauung, dort das ebenso unumwundene Geständnis, dass positive Freiheit nur durch „intellektuelle Anschauung“ erkannt werden könne, mithin die Realität der ersteren die Wahrheit der letzteren verbürgt; hier die Verflüchtigung aller Ideen zu bloßen Dingen an sich, bloß negativen Grenzbegriffen, bloß regulativen Einheiten des erfahrungsmäßigen Denkens, dort die Konsolidierung der Vernunftidee zu einer positiven Größe, die Erweiterung des Empirischen durch das transzendente Gebiet der ethischen Freiheit, die konstitutive Kraft des sittlichen[^] Vermögens; hier die Negation aller Metaphysik, die Verwerfung aller Erkenntnis des Übersinnlichen, dort die Wiederherstellung beider als Wissenschaft der reinen autonomen praktischen Vernunft. Die Widersprüche, in welche sich Kant durch die Lehre von der transzendentalen Freiheit mit dem Endergebnis der

Vernunftkritik verwickelt hat, sind ihm nicht zum Bewusstsein gekommen. Er hatte sich ein für allemal mit vollständiger Sicherheit in das Sophisma eingewiegt, dass Vernunft nur in praktischer Hinsicht ein Vermögen des übersinnlichen, in theoretischer Hinsicht aber gänzlich unfähig sei, über Gegenstände metaphysischer Art irgendetwas auszumachen. Je weniger er im Stande war, sein ethisches Prinzip auf die Höhe eines wissenschaftlich festbegründeten Satzes zu erheben, desto inniger klammert er sich an die ethische Tatsache selber an, indem er einsah, dass auf der ethischen Freiheit, auf der Möglichkeit unmittelbarer Bestimmbarkeit des menschlichen Willens durch das Sittengesetz der Werth unseres Handelns, die Würde unserer Persönlichkeit, die Bedeutsamkeit des ganzen erscheinenden Daseins beruhe. Sehr unähnlich gewissen modernen Vertretern des philosophischen Denkens und sogenannter höherer Bildung, welche aus der skeptischen Aushöhlung und Asthenie ihres spekulativen Denkvermögens sofort das Recht herleiten, den gesamten Inhalt einer ethischen Weltanschauung über Bord zu werfen, hat Kant an der ethischen Freiheit als der letzten Ankerkette festgehalten, [151] die wir selbst dann nicht fahren lassen dürfen, wenn uns die theoretische Einsicht in ihre Beschaffenheit und in den Zusammenhang ihrer Glieder untereinander und mit den übrigen Positionen unseres Daseins versagt ist. Mit der Sicherheit unreflektierten Instinktes hat Kant herausgeföhlt, dass wir hier an dem Punkte stehen, wo Ober Sein oder Nichtsein der Welt im höchsten Sinne entschieden wird. Ist nämlich der Inhalt des Sittengesetzes ein solcher, dass er dem Menschen niemals in seiner Reinheit und vollen Kraft zum Bewusstsein kommen kann, so sind alle wissenschaftlichen Bemühungen, ein abschließendes Prinzip der Ethik zu gewinnen, vergeblich. Besitzt das ethische Prinzip nicht die Kraft ohne alle Vermittlung, ohne irgendwelche empirische Beimischung, ohne irgendeine Anlehnung an einen Impuls der Lust oder Unlust, des Nutzens im schlecht egoistischen Sinne auf den menschlichen Willen bestimmend einzuwirken: so bleibt reine ungetrübte Sittlichkeit für die Menschheit ein ewig unerreichbares Ideal. Gibt es in der menschlichen Persönlichkeit — und zwar in jeder ohne Ausnahme — nicht irgendeinen Punkt, an welchem — prinzipiell gesprochen und die empirischen Verumständungen dabei außer Acht gelassen — die Macht der sinnlichen und selbstischen Motive, das Streben der schlechten Egoität, die Herrschaft des widerstrebenden Bösen absolut überwunden, aufgehoben, getilgt ist: so wird eben diese Selbstsucht, diese schlechte Egoität, dieses Böse als unaufhebbare Substanz des Geistes gefasst und damit die reale Möglichkeit einer ethischen Weltentwicklung im Ganzen, eines ethischen Fortschrittes im Einzelnen aufgegeben. So unendlich viel liegt daran, dass wir die schlechthinnige Selbstständigkeit des sittlichen Prinzips, die absolut transzendente Ursächlichkeit in Sachen des sittlichen Handelns mit voller Klarheit und Schärfe erfassen, und alle Misere auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, in Wissenschaft, Kunst und praktischem Leben hat seinen Grund in der skeptischen Zerflöschung dieser Grundnorm in der Organisation unserer geistigen Vermögen. Wenn wir uns aber nach den Gründen umsehen, auf welche Kant die transzendente Ursächlichkeit der ethischen Freiheit gestützt hat (K. p. V. II. Von dem [152] Befugnisse der reinen Vernunft u. s. w. S. 67

fg.), so ist freilich unschwer zu beweisen, dass keiner derselben seinem Zwecke vollkommen genügt. Für den Begriff einer causa noumenon spricht nämlich a. dass der Begriff einer Ursache gänzlich von reinem Verstande entsprungen ist. Den Beweis für diesen Satz aber ist Kant nicht nur überall schuldig geblieben, sondern hat ihn auch dadurch geradezu wieder umgestürzt, dass er alle Kategorien in ihrem Gebrauche auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung einschränkte und einen sog. transzendenten Gebrauch derselben über die Erfahrung hinaus als unzulässig verwarf. Gerade darauf aber kommt es bei der causa noumenon an. Bezieht sich die Kategorie der Ursächlichkeit durchweg und schlechthin auf das phänomenale Gebiet, so entfällt die Idee einer noumenalen Ursächlichkeit von selbst.

b. Der Begriff der Kausalität ist nach seiner objektiven Realität in Ansehung der Gegenstände durch die Deduktion gesichert, d. h. er hat sachliche Gültigkeit. — Allerdings ist die Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe erwiesen, sofern sie die Bedingung aller möglichen Erfahrung in sich schließen; allein dieser Nachweis kann der Freiheit als causa noumenon nichts helfen. Die Empirie ist ja nach Kant durchweg vom Gesetze mechanischer Kausalität beherrscht, die Freiheit aber begründet ein vom Naturmechanismus unabhängiges Gebiet des Soseins, eine Ordnung nach Ideen. Weit entfernt, dass die Erfahrung als gültiger Zeuge für die Faktizität der ethischen Freiheit gelten könnte, muss die Tatsache und der Inhalt dieser letzteren, sowie die reale Möglichkeit ihrer Erscheinung in dieser Erscheinungswelt an sich feststehen, bevor irgend eine Erscheinung, Tatsache oder Handlung als Ausfluss und objektive Darstellung der ethischen Freiheit beurteilt werden kann. Der „empirische Charakter“ d. h. eine psychologische Motivation nach bestimmten Regeln kann erst dann als Typus oder Schema des „intelligiblen Charakters“ der transzendentalen ethischen Freiheit angesehen werden, wenn wir die Idee der letzteren, sowie die Möglichkeit voraussetzen, die Vernunft habe wirklich Kausalität in Ansehung der Erscheinungen (K. r. V« S. 446), wogegen es ganz un-[153]möglich ist, die Realität der ethischen Freiheit allererst aus ihrem empirischen Charakter zu begründen. Alle Naturbedingungen, alle mechanische Verknüpfung betreffen ja nicht die Bestimmung der Willkür (Freiheit) selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung (ebendasselbst S. 446).

c. Der Begriff der Kausalität ist seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig. Sehr wohl, allein in dieser Schärfe gefasst ist der Begriff der Kausalität mit der Idee der transzendentalen Freiheit äquivalent, kann also nicht erst zum Beweise ihrer Wahrheit herbeigezogen werden. Die Ordnung der Gedanken ist vielmehr umgekehrt: Wenn die Kritik der praktischen Vernunft die Idee autonomer ethischer Freiheit nicht selbstständig aus der Betrachtung des ethischen Lebens und in kritischer Bearbeitung der Phänomene derselben zu entwickeln vermag, so bleibt eine apriorische Kausalität eine logische Abstraktion ohne Halt und Inhalt. Gerade darum ist Kant in der Kritik der reinen Vernunft aus der Höhe apriorischer Spekulation wieder in das „Pathos der Erfahrung“* heruntergestürzt, weil er die Idee der

Freiheit nicht mit dem Prinzip des Wissens zu verknüpfen, jenes nicht als Wahrheit und Vollendung alter Spekulation darzustellen vermocht hat. Seit dieser Zeit ist der einseitige Logizismus, der das wahre philosophische Prinzip aus bloßen Elementen der Verstandeserkenntnis gewinnen und von realen, sachlichen, ethischen, metaphysischen Tatsachen absehen zu können glaubt, das bis jetzt nicht erkannte Grundübel aller philosophischen Spekulation geblieben.

d. Als Begriff unsinnlichen Ursprunges kann die Kausalität nicht auf Phänomene eingeschränkt, sondern auch auf Dinge als reine Verstandeswesen angewendet werden. — Allein der unsinnliche Ursprung einer Kategorie beweist bloß die negative Tatsache, dass das Gebiet sinnlicher Erfahrung nicht den einzigen Inhalt unserer Erkenntnis ausmacht. Wie soll dann aber Freiheit als positiver Begriff durch einen bloß möglichen, denkbaren, aber leeren Begriff gedacht werden?

e. Jedoch gilt die Erweiterung des Kausalitätsbegriffes über die Erscheinungen hinaus bloß für seinen praktischen [154] Gebrauch; theoretisch bleibt er in dieser Ausdehnung ein bloß möglicher und denkbarer, aber leerer Begriff. — Allerdings gehen wir mit dem Kausalitätsbegriffe, sofern er über die phänomenale Welt ausgedehnt wird, in das Gebiet des ethischen praktischen Lebens, in das Reich der transzendentalen Freiheit über. Wer aber behauptet, dass diese Idee für die Spekulation ein bloß möglicher und leerer Begriff sei, der verkennt die Einheit der Vernunft, die gerade in jener Idee zum schärfsten Ausdruck kommt, und macht sie zu einer irrationalen Größe, zum Objekte eines unwissenschaftlichen Glaubens. Es ist ein wesentliches Verdienst Fichtes, den Freiheitsbegriff zur Substanz aller Vernunft und zum Mittelpunkt jeder wissenschaftlichen Weltanschauung erhoben und damit allererst die endgültige Versöhnung aller dualistischen Denkweisen angebahnt zu haben. Die neuern Philosophen aber meinen Großes zu tun, wenn sie den Kant'schen Dualismus erneuernd das ethisch-praktische Gebiet, das Reich der Freiheit und des religiösen Glaubens als ein *noli me tangere* hinstellen, das sich die philosophische Spekulation möglichst vom Leibe zu halten bez. lediglich als Illusion roher und ungebildeter Gemüter zu betrachten und zu behandeln hat. Kant hat das ethisch-praktische-Gebiet von der Spekulation ausgeschieden und in das Reich des Glaubens verwiesen; die neueren Kantianer, welche das Vermögen einer einheitlichen Weltanschauung in noch viel geringerem Grade besitzen als Kant, verweisen den Glaubensinhalt in das Reich der Illusion. Das Ergebnis dieser Zersetzung aber hat der moderne Positivismus gezogen, indem er das Ideale überhaupt und damit die philosophische Spekulation selbst als Träumerei der dichtenden Phantasie erklärt. Damit ist die Reihe der aus dem Kant'schen Dualismus stammenden Zersetzungsprodukte vorläufig geschlossen.

8. Obgleich nun aber das Raisonement unrichtig ist, durch welches Freiheit als *causa noumenon* begründet werden sollte, so ist damit die Sache selbst keineswegs abgetan. Allein der Weg, auf welchem wir zum Bewusstsein einer

unmittelbaren Bestimmung unseres Willens durch den Inhalt des sittlichen Gesetzes gelangen, ist ein anderer, als welchen [155] Kant eingeschlagen hat. Sollen wir zu einem wissenschaftlich begründeten Begriffe der ethischen Freiheit gelangen, so kann das nicht auf Grund einer „transzendentalen Logik“ oder, wie man sich jetzt ausdrückt, Erkenntnislehre geschehen, welche die Idee der Freiheit in der Gestalt einer apriorischen, absolut synthetischen und rationalen, von allem empirischen und anschaulichen Material unabhängigen Erkenntnisquelle negiert. Es ist ganz vergebliche Arbeit, in der Logik das rationale Prinzip lediglich in irgendeiner seiner mannigfaltigen Erscheinungsformen als Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff, Urteil u. d. gl. festhalten und in der Ethik nach einem Vermögen suchen zu wollen, welches ein ethisches, von allen empirischen Motiven unabhängiges, über alle Erscheinungen des sittlichen Bewusstseins hinausgehendes Handeln allererst möglich macht. Es ist ferner ein Irrtum und hängt mit den erstgenannten zusammen, dass man glaubt, das Prinzip der Spekulation, einer einheitlichen Weltanschauung, was Philosophie sein soll und will, in rein logischer Form fassen zu können, etwa in der Form der drei sogenannten Denkgesetze, oder einer transzendentalen Apperzeption, oder eines absoluten Ich, oder eines absoluten Subjekt-Objekts, oder eines absoluten Wissens. Alle diese Gestalten des philosophischen Prinzips sind rein logischer Natur, sie enthalten in sich nicht weder das Prinzip des natürlichen noch den Grund des ethischen Daseins und es ist daher unmöglich in dialektisch unanfechtbarer Vermittlung zum natürlichen und ethischen Dasein überzugehen. Der Grundmangel alles bisherigen Philosophierens, der klassische deutsche Idealismus von Kant bis Hegel eingeschlossen, liegt in diesem einseitigen Logizismus, der seine Weltanschauung aus dem abstraktesten, inhaltlosesten, darum am wenigsten trag- und entwicklungsfähigen Fundamente aufbaut und die weitere Entwicklung des Systems nicht aus jenem einseitigen Prinzip hervorgehen lässt, sondern die einzelnen Entwicklungsphasen desselben nur aneinanderreihet oder höchstens mit einem abstrakten nichtssagenden Ausdrucke, wie „Anderssein“, „Rückkehr in sich selbst“ mit einander vermittelt. Die Konsequenz des Denkens aber erforderte, dass diejenige Gestalt, in welcher das philosophische [156] Prinzip am Schlusse des dialektischen Entwicklungsganges heraustrat, zugleich als wahrer Anfang dem philosophischen System zu Grunde gelegt wurde. Nur unter der Bedingung, dass nicht eine einzelne empirische Tatsache oder die Totalität derselben, die Natur, nicht ein einzelnes logisches Gesetz oder der abstrakte Ausdruck derselben, das reine Ich oder das reine Wissen, nicht irgend eine endliche Gestalt des ethischen Geistes, noch die Totalität seiner Erscheinungen, der naturlose oder weltfreie abstrakte Geist, sondern der absolute ethische Geist als Prinzip des gesamten natürlichen und geistigen Daseins dem philosophischen System zu Grunde gelegt wird: lässt sich eine einheitliche Weltanschauung herstellen, in welcher die einzelnen Glieder nicht rhapsodisch aufgerafft, nicht äußerlich oder nur in ganz abstrakter Form aneinandergereiht, sondern als der innere wesenhafte Ausdruck und als die kontinuierlichen Entwicklungsglieder des absoluten ethischen Geistes selbst begriffen werden. Bei Kant macht sich der Mangel der einheitlichen Weltanschauung, des einseitigen Logizismus

dadurch fühlbar, dass ihm nicht bloß die wissenschaftliche Begründung des Freiheitsbegriffes, sondern auch die Versöhnung zwischen Freiheit und Natur — der zugespitzteste Ausdruck für den Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus, Realem und Idealem, Aposteriori und Apriori, Anschauung und Denken — in jeder Gestalt misslungen ist.

9. Die erste Art, durch welche Kant Freiheit und Naturnotwendigkeit vereinigen zu können geglaubt hat, ist die Unterscheidung der Welt als Erscheinung von der Welt als Ding an sich. Sofern die Dinge Erscheinung sind, sind sie den Gesetzen mechanischer Kausalität unterworfen, sofern sie Dinge an sich sind, herrscht die transzendente Freiheit (K. r. V. S. 439 ffg., K. pr. V. S. 114 ffg.). Jedes Ding oder jede menschliche Handlung kann und muss unter diesem doppelten Gesichtspunkte betrachtet werden. Jede Handlung als Erscheinung in der Zeit ist durch andere Handlungen bedingt, die Summe und das Produkt der auf die Seele des Menschen wirkenden Impulse. Aber jede Handlung als Tätigkeit eines Dinges an sich, eines Noumenon oder intelligiblen Charakters [157] hat ihren Grund in der freien Selbstbestimmung des Subjektes und muss daher diesem im Guten wie im Bösen imputiert, zur Last gelegt oder zum Verdienst angerechnet werden. Dieser Modus, Natur und Freiheit zu vereinigen, ist aber schon darum hinfällig, weil die Instanz, auf welche sich Kant beruft, die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, genau dasselbe Problem einschließt, wie das Verhältniss von Freiheit und Natur. Ja eben Freiheit und Natur sind der höchste, schärfste und inhaltvollste Gegensatz, den die Gegensätze von Ding und Erscheinung nur in abgeschwächter abstrakt-logischer Form wiederspiegeln. Solange dieser universell ethische Gegensatz von Freiheit und Natur, des absolut ethischen Geistes und seiner Manifestation in der Mannigfaltigkeit sinnfälliger Erscheinung nicht auf selbstständigem Wege metaphysischer Spekulation ausgeglichen ist, so lange wird auch der Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung in der „transzendentalen Logik“, Erkenntnis- oder Wissenschaftslehre weiter spuken. Nur eine Naivität sondergleichen kann sich auf jenen Gegensatz als eine endgültige Lösung des Welträtsels berufen wollen und die verdächtige Hast, mit welcher die Neukantianer aller Bekenntnisse alle Probleme, die sie nicht zu lösen vermögen, die Ideen, das Übersinnliche, die Freiheit, die Religion, den Gottesbegriff, in das asyllum ignorantiae des unerkennbaren Dings an sich flüchten, beweist so recht klar, dass die Kritik für sie nur die Ruhekissen zurechtgelegt hat, auf dem ihr faules Denken eine dogmatische Siesta halten kann.

10. Dasselbe Problem kehrt in einer andern Wendung in der Kritik der Urteilskraft wieder, sofern hier der Gegensatz der mechanischen und der teleologischen Weltanschauung ausgeglichen werden soll. Der Fortschritt, den Kant in dieser Schrift gemacht hat, ist folgender. In den beiden vorausgehenden Kritiken erscheint die Natur schlechthin als das Gebiet mechanischer Kausalität, sinnlicher Erscheinung. Jede Erscheinung ist durch eine andere bedingt und die Kette der Bedingungen darf nirgends durchbrochen oder abgerissen werden. Doch stehen wir mit dem Begriff eines Naturgesetzes,

einer Naturordnung bereits auf einem Boden, [158] der mit dem Inhalte des Sinnlichen große Verwandtschaft hat. Kant drückt diese Verwandtschaft des Naturgesetzes mit dem Sittengesetze durch den Satz aus: die Natur der Sinnenwelt sei durch die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt als Typus einer intelligiblen Natur (der sittlichen Freiheit) anzusehen. Jede sittliche Handlung, sofern sie in die Erscheinung trete, müsse daher diesem Typus entsprechen, sie müsse die allgemeine Form gesetzmäßiger Ordnung an sich tragen, da sie sonst die Ordnung und den Zusammenhang der Dinge aufhebe. Wenn die Maxime einer Handlung so beschaffen sei, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt nicht die Probe halte, so sei sie auch sittlich verwerflich. Nach dieser Regel sind z. B. alle bösen, selbstsüchtigen Handlungen schon darum unzulässig, weil sie konsequent von allen Menschen ausgeführt die Ordnung des natürlichen und gesellschaftlichen Lebens aufheben würden (E. p. V. S. 84 fg.). Damit hat Kant den starren Dualismus zwischen Natur und Sittengesetz durchbrochen und in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der ersteren das Bindeglied (Schema, Typus, Zeichen) erkannt, welches die Natur zu Gesichtspunkten ethischer Betrachtung überführt. Mit dieser Annäherung der Natur an das ethische Gebiet aber hat letzteres selbst eine universellere Gestalt angenommen. Wenn die Natur in der Form gesetzmäßigen Zusammenhanges Spuren einer sittlichen Ordnung aufweist, wenn Sittlichkeit in ihrer äußeren Erscheinung als praktische Freiheit (dem Zeichen und Typus der transzendentalen K. r. V. S. 621) nur in Gestalt kausaler Verknüpfung auftreten kann: so ist ja die Folgerung außerordentlich nahegelegt, dass Natur und Freiheit nicht mehr als starre Größen einander gegenüberstehen, dass sie auch nicht bloß wie Ding an sich und Erscheinung gleichgültig und beziehungslos neben einander stehen, sondern dass ein Punkt gefunden werden kann und muss, in welchem beide divergierenden Linien zusammentreffen. Diese Folgerung hat die Kritik der Urteilskraft gezogen und jenen Punkt in der teleologischen Weltbetrachtung aufgewiesen. Zwar wird auch in dieser letzten Kritik wiederholt und mit Recht eingeschärft, dass die Erklärung der Natur aus mechanischen Ursachen in [159] ihrem Gebiete eine berechtigte und notwendige Seite des Naturerkennens sei; die abschließende, umfassende und letztinstanzlich allein befriedigende Naturbetrachtung aber beruht auf der Anwendung des teleologischen Gesichtspunktes allein. Dieser teleologische Gesichtspunkt aber besteht darin, dass wir über den mechanischen Kausalzusammenhang der Dinge zum Übersinnlichen vordringen, das über alle mögliche empirische Naturvorstellung hinaus liegt (K. U.S. 300 nach der Ausgabe von Kehrbach). Gemäß der Anwendung dieser höchsten Idee auf das gesamte Dasein muss dasselbe als ein teleologisches System angesehen werden, welches auf einen letzten Endzweck hin gerichtet ist. Der Inhalt dieses Endzweckes aber ist der Mensch als Subjekt der Moralität, als freies moralisches Wesen (ebendasselbst S. 329). Mithin ist die Freiheit, welche in den früheren Kritiken der Natur als Ding an sich gegenüberstand, hier die Substanz und der Endzweck aller natürlichen Entwicklung geworden. Die Natur, die gesamte Welt der Erscheinung, ist ein System von Endursachen, welche in letzter Instanz alle auf die Hervorbringung des Menschen als eines ethisch-freien Wesens hin angelegt sind. Dieses System der Endursachen, die ethische

Freiheit als Substanz und Endzweck der Naturentwicklung aber ist der Schlussstein des gesamten kritischen Gebäudes, auch in spekulativer Hinsicht, insofern dadurch alle anderen Ideen von Gott und Unsterblichkeit, die als bloß regulative Ideen in der Vernunftkritik ohne Halt und Stütze waren, durch die Freiheit und den ethischen Endzweck objektive Realität bekommen (K. p. V. Vorrede, K. ü. S. 377). Somit würde das letzte Wort, welches Kant als kritischer Philosoph gesprochen, dahin lauten: in Gott als dem übersinnlichen Substrate der Natur sei die Verknüpfung der mechanischen und der teleologischen Weltansicht, der Einheitspunkt von Natur und Freiheit, das Prinzip einer abschließenden ethischen Weltanschauung gegeben. Die Ethikotheologie ist der vernünftige Abschluss des gesamten kritischen Unternehmens (K. U. S. 337 — 343).

Man würde sich jedoch täuschen, wenn man glaubte, Kant habe diesen Sätzen eine streng wissenschaftliche und einheitlich durchgeführte Begründung zu geben vermocht. Was wir [160] am Anfang dieser Erörterung von der ethischen Untersuchung unseres Philosophen im Allgemeinen bemerkt haben, das gilt in erhöhtem Maße von der Vollendung derselben in der teleologischen und ethikotheologischen Würdigung des Daseins. Nicht nur hat sich Kant von seinem alten Aberglauben, dass wir allgemeine Begriffe in die Welt der sinnlichen Anschauung hineinragen, nicht zu befreien vermocht und danach auch das teleologische Prinzip für einen bloß subjektiven, regulativen oder heuristischen Grundsatz erklärt, von dem man nicht einsieht, wie denn die Erscheinungen demselben korrespondieren sollen; er hat auch die unvereinbaren Gedanken beibehalten, dass wir von dem übersinnlichen Substrat der Natur nichts bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloß die Erscheinung kennen (K. U. S. 312), während er sonst ein so großes Gewicht darauf legt, dass die Idee der Freiheit die objektive Realität Gottes möglich macht und unsere Vernunft über diejenigen Grenzen erweitert, innerhalb deren jeder (theoretische) Naturbegriff ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben musste (K. p. V. S. 2. K. U. S. 377). Er hat endlich, statt als Philosoph die Rechte der Vernunft auf alle Gegenstände ohne Ausnahme auszudehnen, welche nur irgendwie, sei es als Tatsache, sei es als Bestandteil unserer ethisch-praktischen Weltanschauung, sei es endlich als Prinzip unseres Wissens selbst gegeben sein können, seine letzte Zuflucht zum Glauben genommen, der, ohne Einsicht in die dialektische Vermittlung zwischen Natur und Freiheit, Ding und Erscheinung sich entschließt und zum beharrlichen Grundsatz macht, die Bedingungen des höchsten moralischen Endzweckes als wahr anzunehmen (E. U. S. 373).

Wir erhalten so das für die Philosophie und für den Kritizismus befremdliche Schauspiel, dass die Vernunft sich selbst aufgibt, ihre Rechte schmälert, das Wissen aufhebt, um dem Glauben Platz zu machen (Vorr. z. 2. Aufl. d. E. d. r. V. S. 36) und damit die ganze wissenschaftliche Arbeit, insbesondere die kritische Feststellung des Freiheitsbegriffes und einer ethischen Weltanschauung in ihren Grundfesten zu erschüttern droht. Trotz alledem aber bleibt es Kants unsterbliches, solange es eine menschliche Vernunft gibt, unvergängliches Ver-[161]dienst, dass er als kritischer Philosoph die Einseitigkeit der vor ihm aufgetauchten philosophischen Standpunkte auf dem

Gebiete der reinen und praktischen Vernunft aufgedeckt und der Philosophie zum ersten Mal ihre wahre Aufgabe, eine abschließende Weltanschauung vom Standpunkte einer ethischen Teleologie aus zu leisten, klar und unzweideutig gestellt hat. Nicht als Subjektivismus, nicht als Empirismus, nicht als Skeptizismus, nicht als Illusionismus, nicht als Positivismus, nicht als Pessimismus, sondern als Ethizismus ist Kant's Philosophie in diese Welt eingetreten und von seinen ebendaher wahrhaft kritischen und wahrhaft spekulativen Nachfolgern im philosophischen Denken aufgenommen und weitergebildet worden. Erst wenn das moderne Denken von allen diesen peripherischen Irrfahrten, die alle unter der stolzen Fahne des Kritizismus segeln, zu Kant, dem Vater einer absolut ethischen Weltansicht zurückgekehrt sein und die Fortbildung dieser ethischen Weltansicht in Fichte, Schelling und Hegel nicht ignoriert, belacht oder beklagt, sondern verstanden und in sein innerstes Wesen und Leben aufgenommen haben wird: dann wird für die Philosophie eine neue Epoche beginnen und der Inhalt und die Aufgabe dieser neuen Epoche wird das alte Problem sein, die von den Vertretern unseres klassischen deutschen ethischen Idealismus ausgestreuten Strahlen aus einem neuschöpferischen Impulse heraus in ein einheitlicheres, befriedigenderes Weltbild zusammenzufassen.

Zurzach. J. Kreyenbühl.

Philosophische Monatshefte, Bd 18, 3. Heft, Heidelberg 1882 S. 129-161.