

Zum Kantjubiläum

Autor(en): **Gloszner, M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **19 (1905)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762017>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ZUM KANTJUBILÄUM.

VON DR. M. GLOSZNER.



1. Dr. Falckenberg, Gedächtnisrede auf Kant. Erlangen 1904.
2. Windelband, Imm. Kant und seine Weltanschauung. Heidelberg 1904.
3. Valentiner, Kant und die platonische Philosophie. Heidelberg 1904.
4. Cohen, Rede zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Imm. Kant. Marburg 1904.
5. Dr. Freudenthal, Immanuel Kant. Rede. Breslau 1904.
6. Dr. L. Busse, Ansprache. Leipzig 1904.
7. Dr. P. Deussen, Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantschen Philosophie. Berlin 1904.
8. Revue de Metaphysique et de Morale. Mai 1904.

Der auf den 12. Februar 1804 gefallene hundertste Jahrestag des Todes Immanuel Kants gab einer Reihe hervorragender Anhänger der modernen Philosophie, darunter bedeutender Kenner speziell der Kantschen, Gelegenheit, sich über Bedeutung und Wert derselben für Gegenwart und Zukunft auszusprechen. So sehr dieselben im allgemeinen den Charakter des Panegyrischen an sich tragen und den Königsberger Philosophen als den größten, wenigstens unter den deutschen Philosophen feiern, so fehlt es doch nicht an kritischen Bemerkungen, in denen die inneren Widersprüche des Kantschen Systems zugestanden werden, so daß die gewünschte Sammlung aus der herrschenden philosophischen Verwirrung um den kritischen Philosophen in einem sehr eigentümlichen Lichte sich präsentiert und vielmehr die Frage sich erhebt, wie eine solche auf einem Punkte möglich sei, von welchem aus gerade die Zerstreung nach allen Richtungen der philosophischen Windrose ursprünglich erfolgt ist.

Diesen Eindruck erweckt zunächst schon die an erster Stelle genannte Gedächtnisrede auf Kant, gehalten von Dr. Richard Falckenberg. Im Sinne Kants, doch nicht in dem der christlichen Ethik läßt der Vf. die Seele des Philosophen vom Leibe sich trennen, um „in einem höheren Dasein die unvollendete und unvollendbare (!) Wanderung zum Ziele der sittlichen Vollkommenheit fortzusetzen“ (S. 3).

Der Vf. hebt die Vielseitigkeit der Impulse hervor, die der Philosoph aussandte, versteht aber darunter die Vieldeutigkeit seiner Ergebnisse, in der er nichts weniger als einen Mangel erblicke (S. 4). Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen.

Als Wahrzeichen des Kritizismus werde vom Wanderer begrüßt der transzendente Idealismus in der Erkenntnislehre und der kategorische Imperativ in der Sittenlehre (S. 5). In der ersteren Beziehung gehe Kant aus von der Tatsache allgemeingültiger Erfahrungserkenntnis, die mathematische Naturwissenschaft Newtons als Beispiel wählend; eine solche setze gewisse apriorische Formen voraus. — In der Vernunftkritik verschlingen sich drei Grundgedanken: der Transzendentalismus, der nicht vom Sein, sondern vom gesetzgebenden (der Natur Gesetze vorschreibenden) Wissen ausgeht, der Apriorismus, zufolge dessen im Erfahrungswissen Elemente sich finden, die nicht aus Erfahrung stammen, endlich die „schmerzliche Einschränkung“, der Empirismus.

Als psychologische Grundlage dieser Verbindung erscheint die Kantsche Annahme eines zweifachen Stammes unseres Erkennens, nämlich von Verstand und Sinnlichkeit, wiewohl letztere das Material gibt, also auch in Verbindung mit ihren apriorischen Formen von Raum und Zeit und den Verstandeskategorien wirkliches (reales) Erkennen ermöglicht, das demnach nur auf eine (sinnliche) Erscheinungswelt, nicht aber auf das „Ding an sich“ gerichtet ist.

Ein solches nämlich glaubt Kant nicht entbehren zu können, da das Wissen nicht schöpferisch, wenn auch gesetzgeberisch sei. Es existiere ein Etwas, das auf die Sinnlichkeit wirke, nach seiner Beschaffenheit aber uns unerkennbar sei, da wir überhaupt nur in den apriorischen Formen, zu denen auch die Ursache gehöre, zu erkennen vermögen, diese aber rein subjektiv seien. Der Widerspruch, der in der Annahme liegt, daß die Dinge an sich unsere Sinnlichkeit „affizieren“ und die Empfindungen „bewirken“, obgleich der transzendente Gebrauch der Kategorien ungültig sein solle, wird vom Vf. auf eine Weise „gelöst“, resp. entschuldigt, die für den großen Kant in keiner Weise schmeichelhaft ist: es sei „das nicht dogmatisch gemeint, sondern ein laxer, populärer und unverständlicher Ausdruck, der eigentlich nur besagen

will: woher die Empfindung stammt, wissen wir nicht.“ Die Wahrheit ist, daß in diesem Falle bei Kant die Macht der natürlichen Überzeugung sich geltend machte und ihn zwang, den Widerspruch zu „verschlucken“. *Naturam expellas furca, tamen usque redibit.* Der kühnere Fichte wagte es, der Natur zu trotzen und das Erkennen nach Form und Materie als Werk des Menschengenies hinzustellen, so daß sein Schüler, der nachmalige Meister Schelling sagen konnte: die Natur erkennen heißt sie schaffen.

Die Mannigfaltigkeit der Auslegungen, die Kants Erkenntnislehre erfahren hat, soll den schlagendsten Beweis für die Größe Kants enthalten (S. 9 f.). Es ist das die schon früher erwähnte Vieldeutigkeit. Wir bestreiten die Kraft dieses Beweises. Der Theologe könnte an die Mehrfachheit des Sinnes der Hl. Schriften hingewiesen werden. Aber erstens sind die Schriften Kants noch nicht als Gottes Wort anerkannt. Zweitens bedeutet der mehrfache Sinn nach den Theologen, daß in den Hl. Schriften nicht nur die Worte, sondern auch die Tatsachen bedeutsam seien. Tatsachen wie Worte gebrauchen ist nun aber ein göttliches Vorrecht; denn Gott allein bringt sie als *c. prima* in seinen Werkzeugen, den zweiten Ursachen, hervor. Die Vergleichung, deren sich der Vf. bedient, ist ebenso schief und unzutreffend, wie die Berufung auf die sokratischen Schulen, von denen die platonische und in noch vollkommenerer Weise die peripatetische den ganzen und vollkommenen Sokrates repräsentieren, während die von Kant ausgegangenen Richtungen mit gleichem Rechte die widersprechenden Elemente in Kants Philosophie zur Geltung zu bringen suchen. Wir haben also auf der einen Seite einen Vervollkommnungs-, auf der andern einen Zersetzungsprozeß. Was aber die Vergleichung mit der Fülle der Deutungsversuche betrifft, die für die Tiefe der Hamletdichtung spreche, so bietet diese Dichtung eine Reihe der wirksamsten Szenen dar, die in dem obligat letzten, dem fünften Akte einen gewaltigen Abschluß finden. Dem Dichter war es offenbar um den tragischen und theatralischen Zweck zu tun, er gab nach Goethes bekanntem Worte, das Stück in Stücken, und überließ es den deutschen Professoren, nach tiefsinnigen Ideen zu forschen. Der Segen also, der „dem kinderlosen Manne“ (Kant!) wie keinem andern Philosophen

an verschieden gearteten Kindern beschieden war, ist von sehr zweifelhaftem Werte (S. 10).

Sollte Volkelt (S. 12) das Richtige getroffen haben, daß die Motive, die das Kantsche Denken regieren, einem ganzen Parlament gegeneinander wirkender und Kompromisse schließender Parteien zu vergleichen seien, so können wir hierin unmöglich einen Vorzug der Kantschen Philosophie entdecken. Die in der nachkantschen Philosophie herrschende Zerfahrenheit hat ihren direkten Grund in diesem widerspruchsvollen Charakter der kritischen Philosophie, die einen theoretischen Empirismus mit einem praktischen Spiritualismus mühsam zusammenschweißen versuchte.¹

„In der Ethik vertritt Kant die Autonomie der Vernunft.“ Indem er aber als den Gegenstand des sittlichen Urteils nicht das Gewollte, sondern die Güte und Reinheit des Willens selbst erkennt, macht er den Kern der christlichen Moral zum Mittelpunkt der philosophischen Sittenlehre (S. 14).

Darauf ist zu sagen, daß eine autonome Moral nicht christlich ist, nicht christlich sein kann; denn die christliche Moral leitet die unbedingte Geltung des Sittengesetzes vom gesetzgeberischen göttlichen Willen ab, nicht aber von einer abstrakten, in der Luft schwebenden gesetzgebenden Vernunft, und läßt in der allein haltbaren Auffassung das An-sich-Gute im Wesen Gottes gründen, nicht in einer unpersönlichen Vernunftordnung, „der einen allgemeinen Vernunft“ (S. 15). Der Wille aber ist gut und rein durch Hingabe an die gottgewollte und gottgesetzte, durch den göttlichen Willen unbedingt verpflichtende Ordnung. Trotz der gegenteiligen Behauptung ist in der Kantschen Ethik die so sehr betonte Pflicht nichts weiter als ein leeres Wort. In der Behauptung des Vf. aber, die „deutsche Moralphilosophie“ sei Gesinnungsethik gegenüber der Erfolgsethik des Auslandes, liegt eine nicht zu billigende chauvinistische Überhebung (a. a. O.).

Einer Einschränkung will der Vf. den Kantschen

¹ Nach Kant ist unser Erkennen ganz auf die Sinnenwelt eingeschränkt; gleichwohl sollen wir uns durch das Sittengesetz als Bürger einer Geisterwelt erkennen. Kann ein Widerspruch schärfer sein? Oder ist der Kantsche Schluß von der Tatsache des Sittengesetzes auf eine intelligible Welt kein Erkennen?

Widerstreit von Pflicht und Neigung unterwerfen, meint aber, ohne diese Einseitigkeit wäre der Kantschen Moral die ungeheuerere Wirkung nicht beschieden gewesen, die sie auf das Zeitalter ausgeübt; ohne sie hätte Kant die Menschheit nicht auf ein höheres Niveau der Sittlichkeit erhoben. Was sollen doch Überschwenglichkeiten von der Art, wie sie der letzte Satz enthält? Oder hat die Kantsche Moral auch nur den „matten Geist“ des Zeitalters aufgerüttelt, des Zeitalters der Dreimännerfrauen, der Wertherschen Sentimentalität, der Lucinde, zu der ein Theologe den Kommentar schrieb? Oder sollen wir die Begeisterung der Freiheitskämpfe als ein Produkt der Kantschen Moral betrachten? Leider nicht! Wir mußten erst mit Skorpionen gezüchtigt werden, um aus der moralischen Erschlaffung aufgerüttelt zu werden.

Im angeführten Falle räche sich die Geringschätzung der Psychologie; wäre Kant dem psychologischen Wirken der Grundsätze nachgegangen, so wäre er auch nicht zu der widerspruchsvollen Gegenüberstellung eines intelligiblen und empirischen Charakters gelangt. — Die Wendung von theoretischer Resignation und praktischem Aufbau sei einer der Punkte, über welchen die Urteile am weitesten auseinandergingen. Nicht der Glückshunger, sondern das Sittengesetz erschließt die der Theorie verschlossene Welt. Die Art aber, wie Kant diese übersinnliche Welt bevölkere, zeige seine geschichtliche Bedingtheit; die heraufbeschworenen Gestalten seien die Ideale der deutschen Aufklärung: der persönliche Gott, die individuelle Unsterblichkeit und die Freiheit des Willens.

Die Erhabenheit des Sittengesetzes mit seinen Annexen, den „Idealen der deutschen Aufklärung“, dürfte so ziemlich an den der Kantschen Epoche folgenden Geschlechtern spurlos vorübergegangen sein, umsomehr nachdem Fichte den ganz unverständlichen Apriorismus Kants in seinen idealistischen Pantheismus umgedeutet hatte. Der kategorische Imperativ gestaltete sich zur absoluten Souveränität des Ich, das sich über Gesetz und Pflicht erhaben dünkt und, wie sich die Sache in der Romantik auswuchs, mit der moralischen Ordnung ein ästhetisches Spiel treibt. Man hielt sich daher statt an die Kritik der praktischen Vernunft an die der Urteilskraft, an die „Leistungen ersten Ranges“ in der Ästhetik (S. 20). Schelling knüpfte hieran sein Identitätssystem und setzte an die Stelle des innerlich

unmöglichen Fichteschen Pantheismus mit seinem kantisch-moralischen Aufputz den konsequenteren und verständlicheren naturalistischen Spinozas, den er mit Kantscher Teleologie zu verquicken suchte.

Dieser Entwicklung gegenüber wird man begreifen, daß wir vom Erbe Kants nichts wissen wollen. Seinem Apriorismus setzen wir die aristotelisch-thomistische Abstraktionstheorie, seiner autonomen Moral das durch Vernunft erkennbare objektive Sittengesetz entgegen. Mit dem objektiv Seienden und Guten vereint sich dann auch das Schöne als ein Objektives, ein Geschautes, d. h. durch Vernunft Erkanntes, sofern es Wohlgefallen erregt: quae visa placent. Ob das Geschlecht der Urenkel nach aber 100 Jahren den Manen Kants ein Dankopfer bringen wird (S. 21), bleibe dahingestellt; in jedem Falle würde ein solches von zweifelhaftem Werte sein, nachdem die eben verflossene Jubelfeier trotz alledem und alledem gezeigt hat, daß vom echten und alten Kant im Grunde schon heutzutage niemand mehr wissen will.

Zeugnis für die Tatsache, daß schon die Kant nächste Generation für seine echte Lehre kein Verständnis besaß, gibt W. Windelband in seiner Gedenkrede: Immanuel Kant und seine Weltanschauung, indem er erklärt: „Er (Kant) ist niemals der Meinung gewesen, daß sich damit (mit dem Teleologischen und Ästhetischen) die Kluft zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem wirklich schließe; er hat nie gewollt, daß das schöne Spiel über den Ernst der Wirklichkeit für immer hinwegtäuschen dürfe. Erst nach Schillers Ausgestaltung der kantischen Kunstlehre haben die Philosophen der Romantik, wie Schlegel, Schelling, Solger und Schopenhauer, daraus den Grundstein ihrer Metaphysik gemacht und sind damit zu jener aristokratischen Ästhetisierung der Welt- und Lebensanschauung gelangt, die in dem willenlosen Schauen sich zu erlösen hofft, nicht nur von den Leiden des Lebens, sondern auch von dem harten Ernst der Arbeit an der Wirklichkeit.“

Auch Windelband rühmt den unvergleichlichen Reichtum der Kantschen Ideen, worau seine bunte Mannigfaltigkeit philosophischer Lehren erwachsen sei, von denen aber bezeichnenderweise keine lebenskräftig sich erwies. Daher der Ruf: Zurück zu Kant, der eine Bewegung hervorrief, aus welcher an die Entwicklungen in Kants

erster großer Schule erinnernde Gestaltungen hervorgingen (S. 3 f.). Übersetzen wir diese geschraubten Wendungen in einfaches Deutsch, so besagen sie, daß die durch Kant hervorgerufene Verwirrung mit dem Rückgang auf ihn sich erneuerte. Das Heil der Philosophie ist eben nicht von Kant zu erwarten und der angebliche Stamm von Kants eigener Lehre, der seine urlebendige Triebkraft durch die Zeiten bewährt habe und bewähren werde (S. 4), dürfte sich schwer aufweisen lassen, wie die folgenden Ausführungen des Vf.s selbst beweisen; denn eine Philosophie, die nichts anderes ist, als die auf die Wirklichkeit projizierte Eigenart der Individualität des Philosophen (a. a. O.), kann unmöglich auf mehr als ephemere Bedeutung Anspruch erheben. Die Wissenschaft will, wie ja der eigene Ausgangspunkt der Kantschen Kritik feststellt, allgemeingültiges und notwendiges Erkennen sein. Wie soll also eine rein individuelle Weltanschauung, die „aus dem intimsten und konzentriertesten Wesen der Persönlichkeit“ hervorging (a. a. O.), den Wert und die Macht wirklicher Wissenschaft besitzen? Nicht die geschichtliche Stellung, sondern der Wahrheitsgehalt macht den Wert einer Philosophie aus, und es ist für den wissenschaftlichen Gewinn völlig indifferent, wie eine aus der Persönlichkeit heraus gelöste (?) Aufgabe dem Philosophen eine hervorragende Stellung in der Geschichte verschafft hat. Nur wenn die Wissenschaft mit ihrer Geschichte zusammenfällt, mag das Windelbandsche Kriterium Geltung besitzen, aber dann gibt es nur ein Werden, nicht ein wirkliches Bestehen der Wissenschaft, die zur unlösbaren Aufgabe herabsinkt.

Die Kantsche Lösung ist eine Auflösung — nicht eine solutio, sondern dissolutio, eine Zerstörung des Wissens. Der Vf. selbst fragt: „Wie wenn es Kant buchstäblich Ernst gewesen wäre mit den bekannten Worten, er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (S. 6)? Wohl soll dieser Glaube aus den innersten Notwendigkeiten des menschlichen Lebens herausgelöst sein (S. 7), und tatsächlich haben die „Ideen“ von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die tiefsten Wurzeln in der Vernunft. Im Kantschen System aber sind sie so äußerlich dem Ganzen eingefügt, daß es für die Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer ein leichtes war, sie aus dem Zusammenhang „herauszulösen“.

Als Kernpunkt der Kantschen Weltanschauung wird der Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt bezeichnet. Welchen Wert aber kann die Überzeugung von der Existenz der übersinnlichen Welt haben, wenn alles Erkennen auf die sinnliche eingeschränkt sein soll? Dieser Widerspruch erklärt die nicht bloß scheinbare Unbestimmtheit und Dehnbarkeit der letzten Prinzipien, die der Vf. an dem Gegensatz von Fries und Hegel in dem einen Heidelberg illustriert (S. 11).

Bezüglich der Kantschen Moral soll „niemals von der Würde der Persönlichkeit höher gedacht und niemals härter ihr Leben unter ein unpersönliches Gesetz gebeugt“ worden sein (S. 18). In dieser Verbindung widersprechender Bestimmungen enthüllt sich der latente Pantheismus des Kantschen Systems, der auf der einen Seite den Menscheng Geist zu unnatürlicher Höhe emporschraubt, um ihn auf der andern Seite zu einem Bestandteil im Räderwerke einer blinden Macht und Notwendigkeit herabzudrücken. Derselbe Widerspruch tritt in der Unterscheidung des intellegiblen und empirischen Charakters zu Tage, indem der letztere Erscheinung der wahren, freien Persönlichkeit sein soll. Also ein Freies, das, indem es erscheint, in Notwendigkeit sich verwandelt (S. 19).

Die Kantsche Moral (im umfassenden, die Politik einschließenden Sinne) kennt nur unerfüllbare Ideale. „Die Herbeiführung der besten Staatsverfassung, der ewige Friede der Völker, der vollkommene Sieg der sittlichen Gesinnung, die Herrschaft der unsichtbaren Kirche, die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, sie liegen alle auf demselben Punkte: an dem Schneidepunkte der Parallelen“ (S. 30).

Darum ist „vielleicht das Höchste von Kants Weisheit“, daß er kein Grübeln darauf verwendet hat, den Dualismus zu „überwinden“ (S. 31), also: Resignation, die auf die philosophische Lösung der wichtigsten Fragen des Menscheng Geistes verzichtet und sich mit einem, jedem Windstoß weichenden Glauben begnügt.

Das Verhältnis der Kantschen Philosophie zur platonischen bildet den Gegenstand der Schrift von Th. Valentiner „Kant und die platonische Philosophie“. Gewisse Übereinstimmungen der Kantschen mit der platonischen Philosophie sind auch von anderen, z. B. von Zigliara, hervorgehoben worden. Ungefähr dieselben

Grundsätze, die Kant, um dem skeptischen Empirismus Humes zu entgehen, adoptierte, hatten Platon, um den skeptischen Sensualismus Heraklits und anderer zu vermeiden, zum Idealismus geführt. (Zigliara, Summa Philos. Logica n. 56. III.) Ferner: Kant, an Platon sich anschließend, zog daraus, daß das Allgemeine und Notwendige sich vom einzelnen unterscheidet und das der Wissenschaft eigentümliche Element ausmacht, fälschlicherweise den Schluß, daß das Allgemeine und Notwendige auf keinerlei Weise im einzelnen sei, und fügte dem bei, daß es nicht aus der objektiven Realität, sondern aus dem denkenden Subjekte stammt (L. c. Psychologia n. 36. III).

Das Unfertige, Mehrdeutige des Kantschen Apriorismus ist von dem scharfsinnigen Kardinal in folgender Stelle treffend hervorgehoben, die wir uns nicht versagen wollen, dem Leser mitzuteilen. „Kants Verfahren weicht von der Wahrheit mehr ab als das Platos. Dieser nämlich nahm zwar in der Seele intellegible Formen a priori (d. h. vor aller Erfahrung) an, hielt aber an dem von uns so oft eingeschränkten Prinzip höchstverständigerweise als der Grundlage unserer gesamten Wissenschaft fest, nämlich an dem Prinzip der Passivität unseres Verstandes in der Ordnung zu dem Intellegiblen. Hieraus folgt klar und notwendig, daß die platonischen Formen wesentlich objektive sind, deren Gegenstand (terminus) getrennte oder für sich bestehende Formen bilden oder solche, die als urtypische Ideen im göttlichen Verstande sich finden. Dagegen setzt Kant Formen a priori in der Seele, sei es nun Kategorien oder Ideen. Woher aber stammen diese Formen? Zweifels- ohne entweder von den Objekten der Erfahrung, d. h. von den Dingen selbst immanenten Universalien, oder von einem äußeren Prinzip (das nur Gott sein kann), das jene Formen unserer Seele einprägt, oder von einer das Intellegible selbst bewirkenden intellektiven Seelenkraft, oder endlich die Formen sind bloße logische Gebilde (entia logica). Behauptet man das erste,¹ . . . so sind die genannten Formen wesentlich objektiv und drücken die Dinge, wie sie an sich selbst sind, ideell aus, da sie nur von den Dingen selbst in uns hervorgebracht werden.

¹ Das Innesein der Universalien im einzelnen ist indes, wie Z. anderwärts ausführt, nicht ein formelles; denn das Allgemeine existiert als solches weder über noch in den Dingen; die letztere (Hegelsche) Annahme macht die Dinge zu bloßen Erscheinungen.

Wenn das zweite, so sind wiederum die apriorischen Formen objektiv, weil von Gott nicht zu unserer Täuschung, sondern zur Erkenntnis der Dinge an sich uns eingeprägt. Wenn das dritte, so verletzt Kant den Grundsatz von der Passivität unseres Intellekts, und es ist ihm unmöglich, einen Grund anzugeben, warum jene Formen unserem Geiste innewohnen oder innewohnen können. Wenn endlich das letzte, so setzen logische Entia, da sie nur Modi oder Beziehungen sind, die vom Geiste zur Realität der Dinge hinzugefügt werden, diese Realität voraus, daher dieses letzte Glied Kants eigenen Beifall nicht findet. Daher ist es in jedem Betracht absurd, unseren Ideen, oder den ideal ausgedrückten intellegiblen Objekten die entsprechende objektive Realität in den außer uns existierenden Dingen abzusprechen“ (Psych. I. c.).

Kant unterscheidet zwar die logische von der ontologischen Ordnung; der letzteren gehören die Kategorien an, durch welche uns Gegenstände gegeben sind; indem er aber auch die ontologische Ordnung als Produkt des Subjektes (der Gattungsintelligenz) betrachtet, ohne indes dem Denken Schöpfermacht zuschreiben zu wollen, gestaltete sich ihm die erkennbare Wirklichkeit zu einer Welt der Erscheinungen, der ein theoretisch unerfaßbares Sein zugrunde liegen soll. Selbstverständlich verliert in dieser Auffassung das „Ontologische“ seinen natürlichen Sinn. Kant bedient sich der Ausdrücke: empirische und transzendente Realität. Dem Verhältnis von Ursache und Wirkung kommt nach seiner Redeweise empirische, nicht transzendente Realität zu.

Kehren wir zu Kants Verhältnis zu Platon zurück, so läßt sich kurz sagen, alle Übereinstimmungen und Differenzen seien darauf zu reduzieren, daß Kant die platonische Idee aus dem Objektivistischen ins Subjektivistische übertrug. Die Bestätigung ist in der vorliegenden Schrift auf jeder Seite zu finden. Darin liegt aber auch für uns die Quelle der Kant eigentümlichen Irrtümer. Von dem Werdegang des Kantschen Denkens müssen wir hier absehen. Auf Kants Verhältnis zur Geschichte der Philosophie wirft ein ungünstiges Licht die Bemerkung des Vf.s, Kant habe die platonische Philosophie nie so eingehend studiert, daß er sie von der neuplatonischen zu trennen vermocht hätte (S. 2 Anm. 3). Hier liegt eine der schwächsten Seiten Kants; auch das Verständnis der

aristotelischen Philosophie ist dem Königsberger Denker verschlossen geblieben.

Als seine Aufgabe bezeichnet der Vf., den Verwandtschaftsgrad und die Gegensätze in den Punkten festzustellen, in denen sich Kant mit der platonischen Philosophie berührt (S. 4). In erster Linie kommen erkenntnistheoretische Gesichtspunkte in Betracht. Kant verließ die (Leibnitz-Wolffsche) Unterscheidung der Erkenntnisse in klare und verworrene und setzte an ihre Stelle die in sinnliche und intellektuelle (S. 7). Dem entspricht die Unterscheidung der Phänomene und Noumena. Kant unterscheidet scharf zwischen Begriff und Gegenstand, Platon kenne einen solchen Unterschied nicht (S. dageg. S. 17).¹

Von der Meinung Kants, Platon habe, indem er die Sinnenwelt verließ, keinen Widerhalt gefunden, urteilt der Vf., sie sei nicht historisch, da Platon vielmehr im Begriff als dem Beharrlichen, wahrhaft Seienden den Widerhalt fand, auf den er sich stützen konnte (S. 11). Für Kant war eben die Begriffswelt ein leerer Raum, den er durch den Vernunftglauben seiner praktischen Ideen auszufüllen suchte.

Die Differenz bezüglich der Seele ist in dem Satze ausgedrückt: „Die Seele steckt nicht in dem Leibe wie in einem Kerker, sondern dieser ist vielmehr in ihr.“

Während man nach Platon die Ideen „sich ohne Wesen denken könnte“, die sie schauen, da sie das Sein sind (S. 17), ist bei Kant das Schwergewicht in den Subjektbegriff gerückt; „von dem erkennenden Ich aus muß man die Erscheinungswelt begreifen, und die intellegible Welt ist nicht ohne ein Wesen zu denken, das sie anschaut“ (S. 18). „Völlig fremd ist Platon die Anschauung, daß die Körperwelt wegfiel, sobald das vorstellende Subjekt aufgehoben wäre“ (a. a. O.). „Dachte sich nun Platon die Erscheinung aus Sein und Nichtsein entstanden, so liegt für Kant der Grund der Erscheinungen in der Einrichtung unserer Vernunft“ (S. 20).

Zur Bestätigung des obigen Urteils über Kants Unkenntnis der Geschichte der Philosophie dient seine S. 22 zitierte Äußerung über Aristoteles, er könne als Haupt

¹ Platon lehrt zwar die Gleichartigkeit von Begriff und Gegenstand, nicht aber deren Einheit; die Ideen bestehen nach ihm unabhängig vom Gedanken, der sie vorstellt.

der Empiristen angesehen werden, dem Locke gefolgt sei, wie Leibnitz dem Platon. Ein wertvolles Geständnis liegt in den Worten: „Die Anschauung von einer Tätigkeit des Erkenntnisvermögens an einem ihm gegebenen Gegenstand ist dem platonischen Denken völlig fremd“ (S. 25).¹

Wiederum wird das Gemeinsame berührt S. 30: „Das Problem klingt an Platon an, der entsprechend gefragt hatte, wie wir zu dem Wissen der Begriffe kommen, die uns nicht die Sinne geben, während doch die Sinnendinge an ihnen teilhaben.“

Zur weiteren Bestätigung der Differenz sei angeführt: „Es ist einmal der Gedanke einer notwendigen Beziehung der Dinge auf ein Subjekt, das dieselben vorstellt, und dann die Anschauung von der Tätigkeit eines Bewusstseins, durch das die Dinge entstehen, Platon gänzlich fremd. Auf diesen beiden Punkten ruhen dann weiter die wesentlichsten Unterschiede des objektiven Idealismus Platons und des transzendentalen Kants“ (S. 32 f.).

Als eine kolossale Täuschung müssen wir es bezeichnen, wenn der Vf. sagt: „Von dem Bewußtsein des Wissens bis zur Erkenntnis der Prinzipien der Erweiterung des Wissens in den rationalen Wissenschaften ist ein weiter Weg; zweitausend Jahre stetig fortschreitender (!?) Entwicklung philosophischen und (?) wissenschaftlichen Denkens liegen dazwischen“ (S. 35). Also vor Kant besaß man nur ein Bewußtsein vom Wissen; erst Kant lehrte uns die Prinzipien der Erweiterung des Wissens. Als ob nicht gerade die absurde Fassung des Wissensproblems in die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? zur Leugnung jeder wirklichen Erweiterung des Wissens — nämlich über die sinnliche Erfahrung hinaus, was allein für uns Wert besitzt — bei Kant selbst schon geführt hätte!

Indem der Vf. den objektiven Idealismus Platons mit dem transzendentalen Kants auf beider Inhalt — ihr entsprechendes Weltbild — vergleicht, geht er von der Darstellung im Timäus aus (S. 36 ff.). Folgendes sei hervorgehoben: „Wenn die gewordenen Dinge nach Platon durch das

¹ Nach einem Zitat S. 25 Anm. 3 ließ die Gebundenheit des antiken Denkens die Vorstellung von einer schöpferischen Energie des Bewußtseins nicht aufkommen. Mit vollem Rechte! Diese „schöpferische Energie“ ist ein Grundirrtum der modernen Erkenntnistheorie.

Schauen der Götter an dem Intellegiblen teil bekommen haben, so bekommen, wie man bei Kant sagen möchte, die Erscheinungen durch eine Handlung des Intellekts des Menschen (actio mentis) an dem Begrifflichen teil“ (S. 42).

Gelegentlich gesteht der Vf., daß auch der transzendente Idealismus unseren heutigen Anschauungen ferner gerückt sei (S. 43). Was entspricht wohl „unserer“ heutigen Anschauung? Etwa der nackte Positivismus und Phänomenalismus? Wozu dann der Aufwand mit Kant?

In folgenden zwei Sätzen des Vf.s widerspiegelt sich die ganze Misere des widerspruchsvollen Kantianismus. „Menschliches und göttliches Erkennen ist bei Kant völlig getrennt und verschieden voneinander.“ Dagegen: „Die Vernunft (gemeint ist die menschliche) ist selbst der Realgrund (!) der angeschauten und erkannten Welt“ (S. 44 f.).

Hier setzt die Kritik des Vf.s ein. Wenn Kant die Antwort, die Platon auf die Frage nach dem Grund der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand gibt, das ungereimteste genannt hat, was man wählen kann: so findet der Vf., daß Kants Antwort unnatürlich, zum mindesten unwahrscheinlich ist (S. 45). Es finde sich in ihr derselbe Fehlschluß, den Kant in den Sätzen der Metaphysik aufgedeckt (?), indem das Erkenntnisvermögen als Realgrund der Form und Ordnung der Welt, nicht bloß als Erkenntnisgrund gesetzt wird, worin sich ein ontologisches Argument verstecke. „Das körperlich ohnmächtige Geschöpf soll durch seinen äußeren und inneren Sinn die Kraft haben, die Körperwelt in Raum und Zeit zu ordnen!“ (S. 47). „Es ist ein rein logischer und ein die reale Welt der Erfahrung möglich machender Faktor in dem Erkenntnisvermögen, wie es Kant deduziert, ebenso für uns zu unterscheiden, wie Kant in den Platonischen Ideen . . . neben dem begrifflichen Element ein ihm entsprechendes Objekt oder Sein entdeckt hatte, das mit ihm zugleich . . . gegeben sein sollte“ (S. 48). Beide, Platon und Kant, knüpfen an die Seelenvermögen metaphysische Hypothesen, und in anderer Bedeutung taucht die Platonische Idee im Kantischen System wieder auf (S. 49). Die Idee bei Kant bildet dementsprechend den Gegenstand eines weiteren Kapitels (S. 50 ff.).

Vollendung im empirischen Vernunftgebrauch, Vollkommenheit der Gesinnung im sittlichen Handeln, subjektive

Zweckmäßigkeit der Naturschönheit und objektive der Naturzwecke spiegeln in neuer Perspektive die Platonische Idee wider. Der Quell ihrer Wirksamkeit aber ist die Vernunft, der Mensch selbst, und der glänzenden Ideenwelt Platons stellt Kant einen schemenhaften mundus intelligibilis gegenüber. Nur ein praktischer Weg führt ins Gebiet des Übersinnlichen und nur von der praktischen Vernunft geforderten Ideen kommt die Realität zu, die allerdings auch Platon in ganz hervorragender Weise den ethischen Begriffen zuerkennt.

Charakteristisch ist die beiderseitige Auffassung der Idee des Guten. Bei Platon ist das ansich und schlechthin Gute, ob nun mit der Gottheit eins oder davon verschieden, objektiv real; bei Kant aber ist es ein bloßer Vernunftbegriff, der erst durch unser vernunftgemäßes Handeln und ein notwendiges Handeln des Urwesens einen Gegenstand erhält (S. 60).

Alle Ideen sind (für Kant) Erzeugnisse der eigenen Vernunft, wir legen die Zweckursache in die Dinge hinein; der Mensch ist Urheber der Ideen. Andererseits ist der Begriff des Guten bei Kant zur Persönlichkeit geworden, indes unter Platons Ideen sich keine Personen finden, so daß unter den vielen Platonischen Idealen die beiden von Kants Metaphysik aufgestellten keine bevorzugte Stellung einnehmen (S. 61 f.). Täuschen wir uns, wenn wir in dieser Parrallelisierung eine vollständige Verkehrung des richtigen Verständnisses zu finden glauben? Platons Lehren werden verständlich, wenn wir mit Augustin und Thomas die Ideen als göttliche Gedanken auffassen. Dagegen bleibt Kants Ideenlehre absolut unverständlich und läßt schließlich die absurde Deutung zu, daß die Idee Gottes eben nur ein Produkt der Vernunft und die Gottheit, wie die Hegelsche Linke erklärte (nachdem Idee und Gegenstand ein und dasselbe sein sollen), ein Geschöpf des Menschengeistes sei. Das ist das Ende, zu dem ein konsequentes Denken den Kantschen Subjektivismus trotz aller Betonung des Sittengesetzes führen mußte.

Der Abgrund, der Platons und Kants Ansichten trennt, öffnet sich vollends dem Blick in dem Abschnitt: Vernunft und Moral, wo die Differenz in die Worte gefaßt ist: „Nicht ein außerweltlicher Gott ist die Ursache von dem Schönen, Zweckmäßigen und Guten in der Welt, sondern der Mensch selbst . . . Und kein Demiurg hat mit dem

νοῦς das Gute in die Welt- und Menschenseele gepflanzt; wir selbst als vernünftige Wesen sollen es erst in die Welt bringen und wirklich machen“ (S. 64). Der Mensch ist durch seine Vernunft der Grund aller Begriffe und des Guten (S. 65).

Wie eine Bestätigung unseres obigen Urteils, dem Kantschen Idealismus falle die Konsequenz zur Last, die Gottheit sei ein Produkt der Vernunft, klingen die Worte des Vf.s: „Eine das Sein der Dinge ermöglichende Fähigkeit zeichnet.. die spekulative wie die praktische Vernunft aus; erstere macht die Gegenstände der natürlichen, letztere die der sittlichen Welt möglich.“ In einer Anmerkung bemerkt der Vf. hierzu, Kant lege nur dar, was die Vernunft leistet; daß diese Leistung in gar keinem Verhältnis zu den realen Lebensäußerungen und Willensakten steht, erscheine uns erst heute so (S. 73).

Als erster kardinaler Gegensatz der Platonischen und Kantschen Moral ist angegeben, daß nach der letzteren von dem Guten, das in der Welt geschieht, der Mensch selbst vermöge seiner Vernunft letzter und einziger Urheber sei, nicht der Begriff des Guten, der sich in Welt- und Menschenseele abgebildet hat (S. 80 f.). Auf der einen Seite also ein ausschließlich subjektives Prinzip der Sittlichkeit, auf der anderen (Platons) objektive Gründe. Die einzige objektive Realität der Idee des Guten besteht für Kant darin, daß es in einer unendlichen Zeit wirklich wird (S. 82). Wird denn das überhaupt wirklich, was in einer unendlichen Zeit wirklich wird? Und gibt es noch Zeit in einem überempirischen Dasein, wenn sie nur subjektive Anschauungsform der Sinnlichkeit ist?

Der Mensch, der das sittliche Gesetz selbst vorschreibt, ist Endzweck seines Handelns und Endzweck der Schöpfung überhaupt (S. 87).

Mit dem Gegensatz des Objektiven und Subjektiven hängt die verschiedene Betrachtungsweise, die paradigmatische Platons und die genetische Kants zusammen. Platon stellt den Begriff als Ursein den Einzeldingen der sinnlichen Welt gegenüber, Kant läßt ihn gewissermaßen zu einem ihm (sic) an Vollkommenheit immer näher kommenden Sein fortschreiten (S. 88 f.). Der Mensch wächst im Guten, ist also uranfänglich nicht gut — daher

die Kantsche Annahme eines radikal Bösen (S. 92). Das sittliche Gemeinwesen hat für Kant sein Ziel vor sich, in Platons *πολιτεία* aber ihr Vorbild im Himmel (S. 93).

Fassen wir das Thema: Platon und Kant kurz zusammen, so ist beiden ein gewisser Idealismus sowohl als eine Unabgeschlossenheit des Systems gemeinsam. Der erstere steht auf objektivem, der letztere auf subjektivistischem Boden; der eine fand seinen Vollender, seinen Systematiker in Aristoteles, der andere in Hegel. Sollen beide nach den Früchten beurteilt werden, so ist das Kantsche System geschichtlich gerichtet; denn die absurden Konsequenzen der nachkantischen Systeme sind seine legitimen Kinder.

Die Marburger Richtung des Neukantianismus bringt H. Cohens Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von I. Kant zum Ausdruck. In schwärmerischen Worten wird hier Kant gefeiert. „Man hat Kant nicht zu lesen, sondern sich in ihn zu versenken. An ein größtes Kunstwerk muß man sein Leben setzen“ (S. 30). Der Redner wirft die Frage auf, wie es zu begründen sei, daß Kant der Philosoph des deutschen Volkes (?) sei. Kant habe zuerst ein System der Philosophie errichtet, was allerdings paradox klinge (S. 9). Es sei der Vorzug Newtons, zuerst ein System der Prinzipien entworfen zu haben, und Kant sei vorzugsweise ein Schüler Newtons geworden. Kant wurde zum ersten Systematiker der Philosophie, weil jetzt erst ein System der Prinzipien erreicht worden sei. In Nachahmung der Methode Newtons habe Kant den Gedanken der Prinzipien von der mathematischen Naturwissenschaft auf das Problem der Geisteswissenschaften übertragen.

Wie wurde also Kant der Philosoph des deutschen Volkes? Er trat in die Fußstapfen des Kardinals Nikolaus von Cues. Dieser „deutsche Mann“ hatte nach Platons Vorgang Logik mit Mathematik verbunden (S. 9). Nach ihm knüpfte Descartes an die Mathematik an; wiederum ein deutscher Mann, Leibniz, ein Protestant, der die geschichtliche Tendenz des Protestantismus fortführte, in dem das Recht der Vernunft wieder erglühte, wird zum Wiederentdecker des Idealismus (S. 10 f.). Sammlung der Probleme unter dem idealistischen Begriffe des Bewußtseins: das ist sein Protestantismus. Wissenschaft auf Grund der

Mathematik für sich allein (S. 11). — Der erste Teil der Kritik Kants bildet den positiven Grund des Lehrgebäudes; er enthält die Begründung der mathematischen Naturwissenschaft. Dieser platonische Anfang wurde sein Anker. Die Vernunft wird bei ihm vorerst als die wissenschaftliche Vernunft in Reinheit dargestellt (S. 12). Die Dialektik zeigt die Widersprüche auf, die den Inhalt der Metaphysik bilden. Dagegen sollte durch die positive Leistung der Ethik die Metaphysik, die Philosophie des Mittelalters entsetzt und ersetzt werden (S. 14 f.).

Die Autonomie stellt als das Prinzip des Vernunftglaubens eine Fortführung der Methode des reinen Idealismus dar (S. 19). In der ethischen Autonomie ist der politische Inhalt gegründet, der die Konsequenz der protestantischen Staatsidee bildet (S. 20). — Man sollte nun, wie uns scheint, erwarten, daß das rein formale ethische Prinzip Kants aus dem Staatswillen seinen Inhalt schöpfe. Dies wäre konsequent, würde aber auch beweisen, daß die Kantsche Ethik auf Vergötterung des Staates hinauslaufe und sich ebenso mit dem Materialisten Hobbes als mit dem Pantheisten Hegel berühre. Kant aber, wie der Vf. bemerkt, legte den Inhalt seines formalen Sittengesetzes in einer erweiterten Ausdehnung dar. Im Geiste seines Jahrhunderts ist es die Menschheit, auf die er seinen kategorischen Imperativ anlegt (S. 21). Die Schwäche dieser Position — des Humanismus der Aufklärung — zeigte sich alsbald darin, daß an die Stelle der Menschheit bald die Nationalität, bald das Individuum (der Einzige Stirners) trat. Der kategorische Imperativ vermochte, obgleich er „im Gerüchte“ stand, daß „in ihm etwas Großes sich offenbart habe“ (S. 21), weder der liberalökonomischen Theorie schrankenloser Konkurrenz noch den mächtig aufstrebenden sozialistischen und kommunistischen Ideen einen Damm entgegenzusetzen.

Ungebrochener Zusammenhang der Kunst mit der Natur und der Sittlichkeit ist der in der Kritik der Urteilskraft geoffenbarte deutsche Geist (!) der Kunst (S. 24). „Gegenstand und Inhalt des ästhetischen Bewußtseins ist das ästhetische Gefühl selbst“ (S. 25). Die Gesetze des Schönen zu entdecken ist das Werk des Genies. Schillers vorkritischer Irrtum war, daß er ein objektives Geschmacksprinzip forderte, glücklicherweise (!) aber nicht fand (S. 26). Es ist der höchste Triumph der Methode

Kants (in den Grundlagen des Bewußtseins die Gesetzlichkeit aufzusuchen), daß Natur und Sittlichkeit, die Vorbilder der Gesetzlichkeit, in das Gefühl (!) des Schönen verwandelt werden (S. 27). Erste Vorbedingung der wissenschaftlichen Dankbarkeit und der nationalen Pietät ist, den Genius zu erkennen, das Distanzgefühl für den Genius immer tiefer auszubilden. Also Geniekult, aprioristischer Subjektivismus im theoretischen, Autonomie (Selbstgesetzgebung einer unpersönlichen Vernunft) im praktischen, endlich absolute Willkür des Genies im ästhetischen Gebiete: das ist die Summe der Weisheit des Marburger Neukantianismus. Demsetzen wir entgegen die vom menschlichen Geiste unabhängig bestehende Naturordnung, die für den menschlichen Willen bestimmende Norm eines objektiv Guten und die Elemente des Schönen im Seienden, Einheit im Mannigfaltigen, Lichtfülle des Intellegiblen, überhaupt was das Wohlgefallen des geistig Anschauenden erregt.

Auch Freudenthal in seiner zu Breslau gehaltenen, „Immanuel Kant“ betitelten Rede bleibt an Hochschätzung Kants und seines Einflusses nicht hinter Cohen zurück. Genannt werden Herder, Goethe und Schiller; von dem ersten wird jedoch konstatiert, daß er zum unterschiedenen Gegner Kants geworden sei. Zeugnis seine Metakritik, die den Geist Leibniz' atmet. Die zitierte Äußerung Goethes, des Pantheisten, hat wenig zu bedeuten, Schiller endlich konnte nicht umhin, in dem bekannten Xenion Kants bodenloses, neigungsfeindliches Moralprinzip zu persifflieren. Kants Einfluß auf die Wissenschaften, auf Theologie, Rechtsauffassung, Physiologie der Sinne, auf die Theorie der Sprache ist nicht zu leugnen, kann aber keineswegs als ein günstiger bezeichnet werden, es sei denn, daß man in der Rationalisierung der Theologie, in der Trennung von Recht und Moral, in dem Subjektivismus der Sinnentheorie einen Fortschritt ersieht. Der große Sprachforscher W. v. Humboldt ließ sich durch Kants Urteilstheorie zur Annahme einer synthetischen Funktion des Satzes verleiten, durch die das Ideelle in ein Objektiv-Reales sozusagen umgesetzt werde. Auch für die „neue Raumtheorie“, die man in Gegensatz zur idealistischen Auffassung Kants bringen zu sollen meinte, dürfte Kant verantwortlich gemacht werden; denn ist der Raum eine subjektive Anschauungsform, warum sollen sich dann nicht Wesen denken lassen, die ein-, zwei- und

mehr dimensional „anschauen“. Allerdings übertrifft eine Auffassung, die n-dimensionale Räume als möglicherweise unabhängig vom Subjekt bestehend annimmt, noch weit die Absurdität des Kantschen Raumbegriffs.

Fr. gesteht die Schwächen und Irrtümer Kants zu, meint aber, es gebe keine absolute Philosophie, keine, die für alle Zeiten und für die Wandlungen der Wissenschaft gültig wäre (S. 29). Ich meine, wandelbar seien Meinungen, nicht aber Wissen und Wissenschaft; soll es also eine wissenschaftliche Philosophie geben, so wird sie zwar fortbildungs- und erweiterungsfähig, nicht aber wandelbar sein dürfen. Wenn Kant selbst „anerkennt“ (a. a. O.), daß es keinen klassischen Philosophen gebe, so hat er diese Ansicht alsbald gegenüber Fichte verleugnet.

Eine Schlußbemerkung betrifft die neukantischen Forschungen, deren Ergebnisse abzuwarten seien. Liegen sie denn noch nicht, fragen wir, bereits deutlich vor Augen? Bieten sie nicht das Schauspiel neuer Verwirrung und Zerfahrenheit? Bei der Würdigung des Philosophen Kant handelt es sich aber nicht um persönliche Eigenschaften, um die vom Vf. hervorgehobenen Tugenden (S. 30), sondern um den Wahrheitsgehalt und den wissenschaftlichen Wert seiner Philosophie, und über diesen hat die Kritik der Geschichte für jeden Vorurteilsfreien bereits gerichtet. Auch dürfte es kaum mehr einen Kantianer geben, der die Grundlehren des alten Kant noch aufrecht erhielt.

Im Verlaufe der Rede sind die für Kant charakteristischen Einflüsse, der Pietismus, die Leibniz-Wolffsche Philosophie, Newtons mathematisch-mechanische Naturforschung hervorgehoben. Der Philosoph des Protestantismus tritt nach Ritschl in seiner Erkenntnismethode der Ethik zutage, welche die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus habe (S. 11).

Wenn Kant die Geschichte aus dem Kreise der eigentlichen Wissenschaften ausschließt, weil sie der mathematischen Grundlage entbehre (S. 13), so hat er in der Sache recht, doch die Begründung ist verfehlt. — Den Vitalismus betreffend erklärt Fr., diesem Problem stehe die Naturwissenschaft heutzutage nicht anders gegenüber als zur Zeit Kants, und bekennt sich selbst zum „Ignoramus“. Wir unsererseits wissen, daß die mechanische Erklärung des Lebens unmöglich ist (S. 15).

Daß in der Wahrnehmung unmittelbar die Tätigkeit des

Denkens stecke: diese vermeintliche Wahrheit eingeschränkt zu haben, sei eine der wichtigsten philosophischen Taten Kants (S. 18). Nicht, wie der Vf. glaubt, hat Kant die Einseitigkeiten der Empiristen und Rationalisten überwunden, sondern deren Irrtümer verschärft, indem er die Erfahrungserkenntnisse auf Erscheinungen einschränkt und die Vernunftkenntnisse als „rein formale“ auffaßt (a. a. O.). -- Den Begriff des „Dinges an sich“ erklärt der Vf. als den unklarsten der gesamten Vernunftkritik (S. 19). Gleichwohl ende die Bestimmung der Grenzen wissenschaftlichen Erkennens in einer neuen tief sinnigen Weltanschauung (S. 20).

Die Wirkung der Kantschen Lehre auf seine Zeitgenossen war sicherlich keine nachhaltige; denn rasch wurden die „Kantianer“ durch die Fichtianer und Schellingianer verdrängt. Über die ethische Wirkung haben wir uns bereits ausgesprochen und bezweifeln stark, daß Kant durch seinen Pflichtbegriff der Erzieher des „eisernen Geschlechts“ geworden, das für die Rettung des Vaterlandes alles dahingab.

An ein von Kant „geprägtes“ Wort: „Der Lehrer im Ideal“ (d. h. der Philosoph, dessen Aufgabe es ist, das Ideal aller Erkenntnis mitzuteilen, was aber auch im Sinne des idealen Lehrers gedeutet werden kann S. 6) anknüpfend, richtet Kants Nachfolger auf dem philosophischen Lehrstuhl der Universität Königsberg, Dr. L. Busse, in seinem „Immanuel Kant“, begeisterte Mahnungen an die Königsberger Studentenschaft. Dr. Busse erklärt die Kantsche Lehre, daß die ganze empirische Wirklichkeit von unserem Bewußtsein abhängige Erscheinung sei, für die eine große Wahrheit, die sich zu eigen machen müsse, wer sich über die Grundlagen seines wissenschaftlichen Erkennens Klarheit verschaffen will. Sie mache jeden Versuch, das geistige Leben selbst als Ergebnis des Spiels der Naturkräfte anzusehen, für immer unmöglich. Wer diese Wahrheit erkennt, sei gefeit gegen den öden, geisttötenden Materialismus (S. 5). Die Botschaft hör' ich wohl — möchten wir da ausrufen — doch ach! mir fehlt der Glaube. Abgesehen von dem indirekten Zusammenhang des Kantschen Phänomenalismus mit dem Materialismus, der durch das Zwischenglied des modernen sensualistischen Positivismus hergestellt wird, weisen wir auf die Konzession hin, die Kant der mechanischen Naturauffassung gemacht hat, indem er nicht allein die mechanische

Erklärung der Naturvorgänge als die ausschließlich wissenschaftliche gelten läßt, sondern auch das empirische Bewußtsein der mechanischen Kausalität unterwirft. Sinken da nicht sowohl das Ding an sich als auch die intellegible Freiheit zu leeren Schemen herab, so daß sich die „Wirklichkeit“ schließlich doch auf das „Empirische“, die Sinnenphänomene reduziert?

Wir gestehen zu, daß das „hehre Gebot der Pflicht“ wie ein ernster Mahnruf in das wüste Getön vom Übermenschen hineinklinge (S. 5), vermögen aber auch das Auge nicht zu verschließen gegen den nagenden Wurm der Autonomie im Kantschen Pflichtbegriff, der schon bei Fichte zur Vergötterung der Vernunft, bei den Ästhetikern zum genialen Spiel mit den Forderungen der Sittlichkeit und dann schließlich — doch wohin? ja zum Übermenschen führte mit dem sophistischen Satze: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt. Fürwahr die geschichtliche Konsequenz trieb mit den Kantschen Lehren ein grausames Spiel. Wir werden deshalb aus der letzten zu besprechenden Kantbroschüre entnehmen, wie die atheistische Philosophie Schopenhauers die Kantschen Grundlehren zur Vollendung geführt haben soll. Einer Ethik ohne Gott aber fehlt allen theoretischen Sympathien für christliche und brahmanische Aszese zum Trotz die Sanktion, damit aber auch der Ernst und das Fundament selbst.

Die Erinnerung, daß die Universität keine bloße Fachschule sei, und die Aufforderung, über den engen Kreis der Spezialwissenschaft den Horizont zu erweitern (S. 6 f.), sind umsomehr am Platze, als heutzutage die philosophischen Studien lgeringgeschätzt und vernachlässigt werden auf Kosten einer wahrhaft allgemeinen Bildung und logischen Schulung. Ein Zwang philosophischer Vorbildung besteht nur mehr für die Theologen, aufrechterhalten von den kirchlichen Behörden, soweit nicht das Einjährig-Freiwilligen-System auch hier zu einer in jedem Falle bedauernswerten Nachsicht geführt hat.

Die Forderung der Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und die unbedingte Achtung vor der Wahrheit, die der Vf. am Schlusse betont, halten wir gleich hoch; was die Freiheit der Wissenschaft anbetrifft, unter Voraussetzung der von der Vernunft selbst geforderten Schranken, unter anderem der Rücksicht auf das öffentliche

Wohl und die Grundlagen des sittlich-sozialen Lebens, eine Rücksicht, die der Wahrheit nicht widerstreiten kann, weil sie in der Natur der Dinge begründet ist. Wir nehmen dieselbe auch für uns in Anspruch; wie wir glauben mit größerem Rechte als jene, welche an die Stelle der Wissenschaft die „Weltanschauung“ setzen, d. h. Willkür mit Freiheit verwechseln, indes die wahre Freiheit der Wissenschaft darin besteht, nichts aufnehmen zu müssen, was nicht mit Gewißheit aus ihren Prinzipien hervorgeht.

Dr. P. Deussens Schrift: Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantschen Philosophie ist noch mehr als der Kants der Verherrlichung Schopenhauers gewidmet. In der Kantschen Philosophie habe der Gedanke: „Die Welt ist Erscheinung, nicht Ding an sich“ den klarsten Ausdruck gefunden. Deussen bewundert die Besonnenheit (?), mit der Kant zeige, wie alle Organe und Funktionen des intellektuellen Apparates unverkennbar nur (!) dazu bestimmt und befähigt seien, den Erfahrungsstoff zu verarbeiten. Als positives Resultat aber erklärt Deussen „die größte Entdeckung, welche die Geschichte der Philosophie zu verzeichnen habe“, den Nachweis, daß gewisse Bestandstücke der uns umgebenden Wirklichkeit angeborene Anschauungsformen unseres Intellektes seien, nämlich der unendliche Raum, die unendliche Zeit und die von den zwölf Kantschen Kategorien allein aufrecht zu haltende Kausalität. Hierin liege die von Kant und seinem großen Vollender, Schopenhauer, unwiderleglich bewiesene Fundamentalwahrheit aller Philosophie (S. 3).

Der Bewunderer der indischen Philosophie und Schopenhauers versteigt sich zu der horrenden Behauptung, die „höchsten Güter der Religion“: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, seien nur aufrecht zu halten, wenn Raum, Zeit und Kausalität subjektive Anschauungsformen seien, während aus der Existenz einer unabhängig vom Bewußtsein vorhandenen Welt das Nichtsein Gottes als unabwendbare Folgerung erscheine. Warum? Weil in einer realen raumzeitlichen Welt nur für die Materie, nicht aber für Gott Platz sei, ferner, weil was in der Zeit einen Anfang, in ihr notwendig auch ein Ende hat, endlich weil, wo das Kausalverhältnis stattfindet, von einer Freiheit nicht die Rede sein könne. Im letzten Falle sei allerdings nicht zu begreifen,

wie physische Unfreiheit mit metaphysischer Freiheit in derselben Handlung zusammenbestehen könne. Fürwahr! Methode ist in diesem Unsinn. Denn wie schön entsprechen die drei höchsten Güter den drei Anschauungsformen! Selbst Kant, Meister im Konstruieren, hätte nicht schöner konstruieren können.

Wie hoch steht über diesen willkürlichen Behauptungen die Begriffstheorie des Stagiriten, dessen Unterscheidung von *λόγοι ἐνυλοὶ* und *λ. ἄνυλοι* allein geeignet ist, den Kantschen Apriorismus über den Haufen zu werfen. Es gibt, abgesehen von den entia rationis der Logik Begriffe, die nur auf die Körperwelt Anwendung finden, aber auch Begriffe, die keine notwendige Beziehung darauf haben, also geeignet sind, über sie hinaus zur Erkenntnis des Intellegiblen und Gottes zu führen.

Als Vorläufer Kants und Schopenhauers sind genannt die Lehren vom Brahman und vom Âtman, denen erst der Genius Schopenhauers durch die Auffassung des Subjektes (des Âtman) als in der Welt sich ausbreitenden Wollens und als möglicherweise in einer anderen, uns unbekanntem Gotteswelt zur Erscheinung kommenden Nichtwollens (sic S. 12) zur letzten Tiefe verholfen habe; ferner der Pantheismus des Parmenides (S. 15), sofern dieser die Kantsche Lehre vorwegnahm, daß die Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich sei, endlich die Ideen Platons, die dieser fälschlich mit den Begriffen verwechselte, deren tieferer Sinn aber in der Schopenhauerschen Philosophie zur Geltung gelangte (S. 21). (Die platonischen Ideen lassen sich nur rechtfertigen als göttliche, vorbildliche Gedanken, denen die spezifischen Formen in den Dingen entsprechen. Diese hinwiederum werden in den Wesensbegriffen vom menschlichen Geiste erfaßt. Im Systeme Schopenhauers sind sie eine augenfällige Inkonsequenz; denn ist das „Ding an sich“ Wille, so mag sich dieser in Willensakten, in Strebungen, in Anziehungen und Abstößungen äußern, kurz in allem, wozu eine Sinnliches und Geistiges vermischende Phantasie den Willen zu gestalten geneigt ist, für Ideen ist in einer Welt von Willensobjektivationen kein Raum. Die Strebungen und Begehungen würden sich wie Kraftpunkte verhalten, deren mannigfaltige Verhältnisse den Schein spezifischer Verschiedenheit erzeugen würden, was einer dynamischen Atomistik äquivalierte, in keiner Weise aber eine objektivreale,

nach Ideen gestaltete, von spezifischen Formprinzipien durchdrungene Welt ergäbe.)

Ein umfangreiches Heft widmet die in Paris erscheinende *Revue de Metaphysique et de Morale* der Kantschen Philosophie (Mai 1904 p. 279—620). In dem Artikel von Natorp: „Zur Erinnerung an Kant“ wird die Bedeutung Kants in die Probleme gesetzt, die er der Philosophie neu vorlegte, und die Methoden, die er erfand, sie zu lösen. Errungenschaften, welche die Menschen auf eine höhere Stufe erhoben haben (?) S. 283. Wenn Hume durch seine berühmte Kritik des Kausalbegriffs irgend einen Punkt aufgedeckt habe, so sei es der, daß die Kausalität nicht gegeben sein könne: eine Einsicht, die konsequent zum kritischen Idealismus führe und die dauernde Errungenschaft der Kantschen Erkenntniskritik bilde (S. 289). Nietzsches Antinomie sei keineswegs die Konsequenz von Kants Autonomie; denn im Kampfe zwischen Gesetz und Willkür wird immer das Gesetz siegreich sein. S. 294 f. (Es handelt sich aber doch hier um Theorien und fürwahr: die Autonomie führt konsequent zur Antinomie!) Kant vollendete die Laisierung oder Humanisierung der Religion, die Luther begonnen hatte (S. 295). An Kant hat die Sozialphilosophie anzuknüpfen; seine Philosophie ist eminent pädagogisch, Philosophie der Geistesbildung, wobei der Vf. das Studium der Werke H. Cohens empfiehlt. Seit Kant und durch Kant (?) wissen wir, daß die Theorie dem Leben, dem goldenen Leben, der Menschenbildung zu dienen hat (S. 301).

F. Paulsen (Zur Jahrhundertfeier des Todestages Kants) unterscheidet im Kantschen Idealismus drei Momente, den praktischen Idealismus, den der theoretischen Erkenntnis und den metaphysischen Idealismus. Kants Philosophie charakterisiere sich als Lösung des tiefsten Problems: des Begriffs der Notwendigkeit in der Wirklichkeit als einer rationellen Notwendigkeit (S. 303 f.).

C. Cantoni behandelt die Apriorität des Raumes in der Kantschen Kritik (S. 305—319). Die Hauptpunkte der Kantschen Theorie vom Raume lassen sich auf drei reduzieren: 1. Der Raum ist a priori; 2. er ist formell; 3. er ist subjektiv. „Obgleich Kant die Natur der Erkenntnisse a priori tief erforschte, unterließ er doch, eine Unterscheidung von großer Wichtigkeit zu machen; diese Unterlassung zog Zweideutigkeiten nach sich, die einen

bedeutenden Einfluß auf seine Gedanken hatten, besonders auf die Lösung des ersten und dritten Punktes.“ Die angedeutete Unterscheidung ist die des psychologischen und des logischen Apriori (S. 307). „Zweifellos ist Kant in seiner ganzen Erörterung über die Apriorität des Raumes und der ihn betreffenden Erkenntnisse überzeugt und setzt immer voraus, daß eine allgemeine und notwendige Erkenntnis nicht nur in sich, logisch a priori, d. h. nicht nur a priori demonstrierbar, sondern daß sie auch psychologisch a priori ist, daß sie nur aus der Aktivität des Geistes stammen, nur eine Funktion desselben sein kann, wenn nicht effektiv, so doch der Potenz nach eingeboren und unabhängig von den sensiblen Daten gegeben“ (S. 309). Kant — führt der Vf. weiter aus — hatte zwar in der Psychologie einen durchdringenden Blick, gab sich aber keine Mühe, seine psychologischen Erkenntnisse zu systematisieren. Ungenügend sei seine Unterscheidung psychischer und physischer Fakta. Der Unterschied bestehe darin, daß jene sich auf ein Objekt beziehen (S. 315). Psychologisch betrachtet bilden wir die Idee des unendlichen (?) Raumes mittels des Gesichtsinnes und der freien Bewegung nach allen Richtungen und wenn ein solcher Raum nicht a priori gegeben ist psychologisch, so wird er es sicherlich logisch. — Ein näheres Eingehen auf diese Theorie liegt nicht in unserer Absicht; der Grundgedanke Kants ist hier offenbar preisgegeben.

L. Couturat stellt an die Spitze seines Artikels (S. 321—383) als Motto die Worte Zimmermanns: „Wenn die mathematischen Urteile nicht synthetisch sind, so fehlt Kants ganze Vernunftkritik der Boden.“ Zunächst wird der Unterschied analytischer und synthetischer Urteile dahin bestimmt, daß in den ersteren das Attribut einen Bestandteil der Definition ausmacht, während die Verifizierung der letzteren weitere Daten außer den logischen Prinzipien und den Definitionen erheischt (S. 327 ff.). Gelegentlich macht der Vf. einen Ausfall gegen die „formale“ Logik, die ausschließlich auf einem Prinzip, dem der Identität beruhe, was zu ihrer Unfruchtbarkeit führen mußte, während die neuere Logik auf ungefähr zwanzig (une vingtaine) unabhängigen Prinzipien beruhe (? !). Die Unterscheidung analytischer und synthetischer Definitionen, führt der Vf. ferner aus, habe kein Fundament,

die Definition sei überhaupt nur ein Mittel der Abkürzung. Im folgenden polemisiert der Vf. gegen die Kantsche Auffassung der mathematischen Erkenntnisse, die auf rein logischem Wege ohne Rücksicht auf Anschauung, sei es reine oder empirische, gewonnen würden, und faßt das Resultat seiner Kritik in die Konstatierung der angeblich notorischen Tatsache zusammen, daß die Mathematik seit einem Jahrhundert ungeheuere und ungeahnte Fortschritte gemacht habe, nicht nur in dem Sinne der umfassenderen Anwendung, sondern auch in dem Sinne der Prinzipien und ihrer Vertiefung, so daß, wollte man sich inbezug auf Mathematik an die Theorien und Formeln Kants halten, dies einen Rückschritt um ein Jahrhundert bedeuten würde. Kants Irrtum bestehe in einem zu engen Begriff des Mathematischen, nicht darin, daß er die Mathematik ausschließlich zur Basis seiner Kritik genommen habe. Die Mathematik in ihrer modernen Vervollkommnung sei die wahre Logik der Naturwissenschaften; auf sie bauesich die der Mathematik coextensive Logik, die deduktive auf, die wie die Mathematik einer unendlichen Entwicklung fähig sei (S. 382).

Wir haben keinen Grund, für die Kantsche Theorie der arithmetischen und geometrischen Erkenntnisweise einzutreten. Was aber der Vf. an die Stelle setzt, die sublimierte Mathematik, die von aller Rücksicht auf Größe (kontinuierliche wie diskrete) losgelöste, rein hypothetische, die mit Möglichkeiten, mit „ n “dimensionalen Räumen u. dgl. operiert, so kann ihr der Wert einer Wissenschaft nicht zuerkannt werden, denn eine solche hat es mit Realitäten (was übrigens nicht mit Wirklichkeiten identisch ist) zu tun. Reale Mathematik wird sich nie zur Universalität der Logik erschwingen, sie müßte sich denn an die Stelle der Ontologie setzen, was einer Erneuerung des längst überwundenen Pythagoreismus gleichkommen würde.

Die Wurzel des pythagoreischen Irrtums hat der heil. Thomas aufgedeckt in der Verwechslung der ontologischen Einheit mit der quantitativen, die Element der Zahl ist. Man hat daher die quantitative Zahl von der transzendentalen zu unterscheiden, indem man unter jener die Zahl versteht, die aus der Zusammenfassung von Einheiten resultiert, welche aus der Teilung des Kontinuierlichen entstehen. Die Zahl in diesem Sinne bildet den Gegenstand der Arithmetik. Völlig anderer Art ist die

Vielheit der Merkmale eines Begriffs, die sich nicht wie Einheiten verhalten, sondern als die successiv konkreteren Bestimmungen ein und derselben Einheit. Man ersieht aus diesem Beispiel, daß die aristotelische Logik keineswegs so „mesquine“ ist, wie sie der Vf. hinstellt. Bietet sie doch den Schlüssel für die richtige Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit von notwendigen Urteilen, in denen das Prädikat nicht formell in der Definition enthalten ist, durch ihren Begriff des *proprium*, das notwendig mit dem Wesen zusammenhängt, ohne einen Bestandteil der Definition zu bilden. Als Beispiel dienen die Attribute des Geraden und Ungeraden der quantitativen Zahl, deren das eine oder andere jeder Zahl notwendig zukommt, deren keines aber in die Definition der Zahl eingeht.

Um wenigstens eine Einzelheit zu berühren, so meint der Vf. 1, die Gleichung $\sqrt{4} = \sqrt{4}$ beruhe nicht auf dem Prinzip der Identität, da eine solche Annahme zu der absurden Formel führe: $+ 2 = - 2$. Der Vf. täuscht sich, da vielmehr logisch folgende Gleichungen sich ergeben $\pm \sqrt{4} = \pm \sqrt{4}$, $+\sqrt{4} = +\sqrt{4}$, $-\sqrt{4} = -\sqrt{4}$, also entweder $+ 2 = + 2$ oder $- 2 = - 2$, keineswegs aber: $+ 2 = - 2$ (S. 347 f.).

Über das mathematische Erkennen und den transzendentalen Idealismus handelt G. Milhaud (S. 385—400). Der Vf. rühmt an Kant, sich nicht ausschließlich mit Philosophie, sondern auch mit Wissenschaft (*science*, nach einem bekannten, englisch-französischen Sprachgebrauch auf die sog. exakten Disziplinen bezogen) durchdrungen zu haben; dies genüge, die Frage nach den Beziehungen des wissenschaftlichen Gedankens zur Philosophie bei Kant zu stellen. Er setzt das Wesen der mathematischen Erkenntnis in die Konstruktion der Begriffe in der Anschauung. Klarheit und Evidenz begleiten nicht die abstrakte Idee, sondern was man *in concreto*, in der Intuition gewahre. Die Synthese der mathematischen Postulate sei aufs engste an die Konstruktion der Begriffe *in concreto* geknüpft. Dagegen scheint die reinigende (*épuratoire*) Bewegung der Mathematik heutzutage keine Grenzen zu kennen. Sie läuft in eine riesige, logische Konstruktion aus, aus der die konkrete Intuition ausgeschlossen ist. Es machte sich hierin der Einfluß der berühmten „Prinzipien“ Newtons geltend. Indes drängte das Problem der Kausalität die Sorge um Feststellung der mathematischen

Erkenntnis in den Hintergrund. „Wäre aber Kant je zur Lösung dieses Problems gelangt, wenn ihm auf seinem Wege nicht das des Raumes und der Geometrie begegnet wäre?“ Hierauf antworten wir, daß die Ansicht Kants von dem Gewißheitsgrunde der mathematischen Erkenntnisse allerdings konsequent zu der Annahme einer rein formellen Bedeutung des Begrifflichen (Intellegiblen) führte, das seine Realität erst durch Anschauung gewinnen müsse.

Über „die Prinzipien des reinen Verstandes, deren Grund und Bedeutung in der Kritik der reinen Vernunft“ handelt A. Hannequin. Das Resultat der Untersuchung ist in den Worten zusammengefaßt, daß die Beweglichkeit und Relativität der Wissenschaft nicht legitim sein würden ohne Anerkennung der fundamentalen Gesetze des Geistes, welche die Bewegungen regeln und trotz allem in gewisse Grenzen einschließen. Solche Gesetze soll Kant nachgewiesen haben. Speziell von den Analogien der Erfahrung ist der Nachweis versucht, daß sie zwar an die Newtonschen Begriffe der Masse, Bewegung und allgemeinen Attraktion (bei Kant, Substanz, d. h. Beharrliches, Kausalität und Wechselwirkung) anknüpfen, jedoch als Prinzipien des reinen Verstandes zuweilen in bezug auf Präzision die wissenschaftlichen Theorien übertreffen, die ihnen anfangs zur Illustration dienten (S. 417). Wir bemerken kurz, daß eine bewegliche und relative Wissenschaft eine *contrad. in adjecto* ist. Gesetze des Geistes vermöchten derselben keinen Bestand zu geben, es sei denn, daß man sie im Sinne Leibnitz' als Ausdruck einer der realen parallel laufenden idealen Ordnung auffaßt, was von Kant entschieden abgelehnt wird und zwar mit Recht, da die Übereinstimmung paralleler Ordnungen stets fraglich bliebe. Was Kant an die Stelle setzte, nämlich die Ansicht, die Analyse des Verstandes fördere nur zu Tage, was er unbewußt in das Erfahrungsmaterial hineingelegt, entspricht der Wahrheit so wenig als der Leibnitzsche Dogmatismus der parallelen Ordnungen.

Die „Rolle der Einbildungskraft in der Kantischen Erkenntnistheorie“ bildet den Gegenstand einer Abhandlung von V. Basch. Diese Rolle ist von prinzipieller Tragweite, denn der Verstand scheint nach dem wahren Gedanken Kants nur in bewußter Weise die Arbeit zu vollziehen, welche spontan und

die meiste Zeit (sic) unbewußt von der schöpferischen Aktivität der Einbildungskraft vollbracht worden ist (S. 427). Ohne die Wirkung der Einbildungskraft kommt weder die Vorstellung noch jenes Ganze von Vorstellungen, das wir Objekt nennen, zu stande. Die produktive Einbildungskraft schafft sozusagen Entwürfe, Skizzen, Schemen — um den richtigen Ausdruck zu gebrauchen, obgleich sich Kant desselben nur für die Synthesen der Zeit bedient —, durch welche die empirische Einbildungskraft in der Konstruktion der Sinnbilder geleitet wird“ (S. 433).

„Die transzendente Apperzeption setzt voraus oder schließt immer ein eine Synthese, und diese Synthese wird offenbar von der transzendentalen, der produktiven Einbildungskraft geschaffen . . . Dieses Problem ist zweifellos das ‚delikateste‘ der gesamten kantischen Erkenntnistheorie.“ „Ohne die produktive Einbildungskraft wäre die transzendente Apperzeption selbst unbegreiflich“ (S. 434).

In noch höherem Maße — fügen wir zu den Erörterungen des Vf. hinzu — macht sich die produktive Einbildungskraft geltend im System Fichtes, der die Erkenntnis nach Form und Stoff aus der Tätigkeit des Subjektes entspringen läßt. An Schellings sog. intellektueller Anschauung aber hat die Phantasie einen größeren Anteil als der Intellekt und im Hegelschen System geschieht der dialektische Fortschritt mehr durch die Phantasie als den reinen Gedanken; denn jene ist es, die in den leeren Raum des logischen Begriffs die Bestimmungen wie Figuren hineinzeichnet.¹

Eine kurze Abhandlung R. Euckens: Die Seele, wie sie Kant geschildert, hebt rühmend hervor, daß Kant nicht nur das Bild der Seele bereichert, sondern in ihrem Wesensgrunde verändert habe; er habe den Menschen in seinen eigenen Augen erhöht und ihn gelehrt, etwas Größeres in ihm zu sehen. — Ob hierin ein Fortschritt liegt? Wir bestreiten es. Die Überschätzung des menschlichen Geistes, die theoretisch in der Ableitung der Naturordnung aus seiner eigenen Tätigkeit und praktisch in der

¹ Man vgl. unsere Schrift: „Der moderne Idealismus“, wo die der Phantasie in den nachkantischen Systemen eingeräumte Rolle hervorgehoben ist.

Autonomie liegt, enthält den pantheistischen Irrtum, der konsequent denselben Geist zu einer Erscheinungsform des „Absoluten“, ja zur Scheinexistenz herabsetzt.

Ausführlich verbreitet sich B. Erdmann über die kantische Erkenntniskritik als Synthese von Rationalismus und Empirismus (S. 445—475). Geschichtlich knüpft Kant an den Leibnitz-Wolffschen Rationalismus und den Empirismus Humes an. „Kant erweitert den Rationalismus im engen Sinne (denjenigen, der von jeder Erfahrung unabhängige Bedingungen zur Grundlage der intellektuellen Erkenntnis macht) in einen Apriorismus der Vernunft oder Spontaneität und der Sinnlichkeit oder Rezeptivität“ (S. 646).

Schlecht verstanden wurde der transzendente Idealismus von Jacobi und Fichte, der darin einen die unerkennbaren Dinge an sich der kantischen Lehre in reine Gedankendinge auflösenden Idealismus erkannte. Die Mißverständnisse begreifen sich geschichtlich, indem man nur auf die Resultate, nicht auf die Prinzipien sah.

In der kantischen Kritik handelt es sich nicht um eine Synthese zwischen dem Leibnitz-Wolffschen Rationalismus und dem Empirismus der in einen Idealismus der Lehre von den Dingen an sich erweiterten Humeschen Gedanken, sondern um eine kritische Synthese, die den Dogmatismus der metaphysischen Naturwissenschaft bekämpft (S. 469).

Am Schlusse fragt der Vf., wie sich der fast beispielelose Einfluß der kantischen Philosophie erkläre. Da dieser überhaupt die verschiedene Deutung betrifft, die sie erfuhr, so ist die Antwort für uns nicht zweifelhaft. Nicht, wie der Vf. meint, die Originalität, die Tiefe, die systematische Einheit des kantischen Kritizismus enthalten den Schlüssel zur Lösung, sondern die disparaten Elemente, Rationalismus und Empirismus, Idealismus und Realismus in unnatürlicher Verbindung, die eine Fortbildung im verschiedensten Sinne gestatteten. Nicht zum Heile aber geriet es der Philosophie, wenn das bisher von den verschiedenen Richtungen festgehaltene Postulat, nämlich die Überzeugung, die Realität an sich könne erkannt werden, von Hume und Kant in ein Problem verwandelt wurde. Das phänomenalistische Resultat seiner Lösung erklärt der Vf. selbst als nicht entscheidend, meint aber doch, Kant habe eine außerordentliche Gedankenarbeit

vollbracht, und hierin liege die historische und Welt-Bedeutung seiner Philosophie.

H. Blunt: „Die kantische Widerlegung des Idealismus“ (S. 477 ff.) drückt den leitenden Gedanken Kants in der folgenden Weise aus: „In der Analyse der Erfahrung finde ich eine reale Welt (phänomenal reell) in der Zeit und im Raume, die ich direkt wahrnehme, wovon und mittels welcher ich viel später meine eigenen Erkenntnisprozesse unterscheiden lerne. Diese Welt ist rationell, die Rationalität reflektiert sich in gewisser Weise in mir, und ich begreife sie, weil ihre Rationalität in gewisser Weise in mir ist. Wenn dies schöpferische Aktivität dem Gedanken zuschreiben und in mir ein göttliches Bewußtsein bestimmen (définir) heißt, in Ausdrücken, die mich vom Dinge an sich befreien, um so besser. Aber die Analyse der Erfahrung, in dem Sinne, in welchem die Erfahrung analysierbar ist, autorisiert solche Folgerungen nicht. Und was die Erfahrung nicht autorisiert, ist Schein“ (S. 491).

Für Kant bleibt es also dabei, daß die Erfahrungstatsachen ohne ein Ding an sich, dessen Existenz wir annehmen müssen, ohne es irgendwie zu erkennen, nicht begriffen werden können. Für uns aber ist dieser zwischen dem Dogmatismus des Leibnitz und dem pantheistischen Idealismus Fichtes und seiner Nachfolger unhaltbar schwankende kritische Standpunkt unannehmbar und nur insofern von Bedeutung, als er uns lehrt, daß die vor- wie nachkantische Philosophie im Irrtum ist.

Hat Kant die Existenz der Pflicht festgestellt? fragt A. Fouillée und gibt, auf die Widersprüche zwischen theoretischer und praktischer Vernunft in der kantischen Kritik hinweisend, auf die Frage eine verneinende Antwort. „Das Gesetz einer numenalen Kausalität kann weder durch ein Beispiel dargestellt noch durch Induktion oder Deduktion bewiesen, noch als Erfahrungs- oder Vernunftstatsache aufgezeigt werden, weder denkbar als mögliches noch erkennbar als gegebenes Gesetz, noch fähig, praktisch Gegenstände zu erzeugen, denn es müßte zuvor erst ein Objekt haben und an sich objektiv sein . . . Ohne Evidenz und ohne Beweis schreibt Kant einen objektiven Wert der reinen praktischen Vernunft und ihr allein zu: es ist dies das notwendige Postulat, wenn es eine auf ein rein und ausschließlich rationelles Gesetz, auf ein Gesetz von ganz

formeller Universalität zurückführbare Pflicht geben soll. . . . Statt einen kategorischen Imperativ anzurufen, hat Kant nur das Recht, an unseren guten Willen zu appellieren, um der reinen Vernunft und ihren Befehlen praktisch einen absoluten Wert zu verleihen Den rationalen Formen Kants muß man die Erfahrung substituieren, aber zur radikalsten und totalsten Erfahrung fortschreitend. Der kantischen Theorie des Selbstbewußtseins, das Kant sei es als inneren Sinn oder als intellektuelles Bewußtsein von einer einfachen leeren Form hinstellt, muß man die des Bewußtseins als tiefster Erfahrung des Reellen entgegensetzen . . . Wir müssen aber voraus durch das ideale Objekt des Gesetzes überzeugt sein, um uns als verpflichtet zu erklären oder uns selbst zu verpflichten“ (S. 520 ff.).

An dieser Kritik ist richtig, daß in einer formellen Universalität ein Verpflichtungsgrund nicht gelegen sein kann. Das Gesetz bedarf eines Inhalts, der erst theoretisch erkannt werden muß, um praktisch zu werden, nach dem scholastischen Grundsatz, das Theoretische werde durch Ausdehnung praktisch. Um aber wirkliche Verpflichtung zu erzeugen, muß die intellegible Ordnung als gewollt erkannt werden, gewollt von einem höheren, dem göttlichen Willen, der allein unbedingt verpflichten kann, indes der kantische Begriff einer rein formalen verpflichtenden Vernunft eine leere Abstraktion ist und den pantheistischen Gedanken einer unpersönlichen Vernunftordnung, dessen sich bekanntlich Fichte bemächtigte, in sich schließt.

Im Gegensatz zu der eben besprochenen Abhandlung sucht E. Boutroux unter dem Titel: „Die Moral Kants und die Gegenwart“ der Kritik der praktischen Vernunft wenigstens einige haltbare Seiten abzugewinnen: eine Apologie, die nicht geeignet ist, Eindruck zu machen, da der Maßstab unbestimmt ist, denn die Gegenwart weist verschiedene ethische Richtungen auf, und der Objektivität entbehrt, indem, was der „Gegenwart“, den herrschenden Meinungen entspricht, nicht notwendig auch wahr ist. Im Namen der Gegenwart versichert der Vf.: „Unter dem Stachel der Idee der Pflicht bestreben wir uns, unsere Pflichten zu bestimmen. Bei diesem Bemühen halten wir uns allerdings nicht an die sehr allgemeinen Formeln Kants und versuchen namentlich enger, als er getan hat, das natürliche Leben an das moralische anzuknüpfen.“ „Wenn aber die kantische Moral mit einigen der hervorspringendsten

Charaktere des modernen Geistes harmoniert, so folgt keineswegs, daß sie uns in allen Punkten genügt. Vollständig geprüft, zeigt sie dieselbe schwache Seite wie die gesamte Philosophie Kants. Diese ist synthetisch, d. h. sie beginnt damit, als heterogen begriffene Termini, die ohne innere Beziehung sind, zusammenzubringen; dann verbindet sie dieselben äußerlich durch die Tätigkeit der Vernunft Die Verbindung bleibt aber eine äußerliche und gleicht mehr einer Juxtaposition von Dingen als einer gegenseitigen Durchdringung lebendiger Realitäten“ (S. 533 f.). Als Beispiel ist angeführt die Synthese des sittlichen Willens und der Sinnlichkeit mittels des Begriffs der Achtung. „Kann man sagen, daß der Mensch wirklich besser werde, wenn seine Sinnlichkeit nur gezügelt wird von seiner Vernunft, ohne sich mit ihr verschmelzen und identifizieren zu können?“ (A. a. O.) Die letztere Äußerung deutet auf eine monistische Tendenz des Vf. hin.

„Ist Kant Pessimist?“ fragt T. Ruyssen (S. 535 ff.). Die Antwort lautet im wesentlichen verneinend. „Obgleich nicht das „Glück“ nach Kant des Menschen letztes Ziel ist und daher von einem eudämonistischen Pessimismus bei ihm geredet werden kann, so ändert dies doch nichts an seinem moralischen und sozialen Optimismus“ (S. 540). Der Begriff des „radikal Bösen“, obgleich eine Erinnerung aus dem Glauben seiner Jugend, erscheint in seiner Philosophie spät und ein einziges Mal als eine theoretische Ansicht, als eine notwendige, aber nicht verifizierbare Hypothese, die sich auf folgende Schlüsse zurückführen läßt: Es gibt ein moralisch Böses, und weil moralisch, kann dieses Böse nur das Werk der Freiheit sein . . . ; es ist also „radikal“ in dem Sinne, daß man seinen Ursprung einer außerzeitlichen Entscheidung des freien Willens zuschreiben muß (S. 544).

„Die Harmonien des kantischen Gedankens nach der Kritik der Urteilskraft“ betitelt sich eine Abhandlung von Delbos, der am Inhalt der dritten unter den Kritiken die umfassendere und „konziliantere“ Inspiration sowie ihre größere Popularität rühmt. Über das Verhältnis des Zweckbegriffs im Organischen zur mechanischen Erklärungsweise nach kantischer Ansicht spricht der Vf. sich dahin aus, daß wir das unbegrenzte Recht besitzen, eine mechanische Erklärung aller Naturereignisse ins

Unbestimmte zu verfolgen; das Interesse der Wissenschaft gebiete dies sogar. Ein Grund nur widersetze sich der Erwartung, daß dies uns je gelingen werde, nämlich die Unmöglichkeit, in der wir uns Menschen befinden, das Prinzip zu bestimmen, aus dem diese Einheit der partikulären Erfahrungsgesetze, ohne welche das Leben unverständlich erscheint, abzuleiten wäre (S. 553). — (Teleologie und mechanische Erklärung würden sich indes nicht ausschließen, wenn nicht der Organismus eben etwas anderes wäre als ein Mechanismus; was den Organismus zum Organismus macht, ist die Beseeltheit, die sich in Ernährung usw. kundgibt, nicht der zweckmäßige Bau desselben, der auch einer Maschine zukommt. Folglich würde auch ein Prinzip (princ. cognitionis) nicht genügen zur Erklärung des organischen Lebens, aus dem die „Einheit der empirischen Gesetze“ abgeleitet werden könnte.)

Als Harmonien des kantischen Gedankens nach der Kritik der Urteilskraft zählt der Vf. auf: die Verbindung von Mechanismus und Finalität, Natur und Freiheit, Schönheit und Moralität, Gefühl und Gesetz, Antagonismus der Energien und juristische Vereinigung, Glück und Pflicht, Individualität und Persönlichkeit; entgegengesetzte Begriffe, zwischen welchen die Kritik Zusammenhang und Übereinstimmung entdecke. Diese Harmonie bestehe aber nur im urteilenden Menschengenosse, dessen Intellekt das Absolute nicht erreichen könne, jedoch die hinreichende Fähigkeit besitze, in einer harmonischen Ordnung, nach einer regelmäßigen Hierarchie alles das zu begreifen, was ihm theoretisch zugänglich sei, und alles, was ihn praktisch interessiere (S. 557).

Das Thema: „Kant und Swedenborg“ bildet den Vorwurf der folgenden Abhandlung von H. Delacroix. Es soll aber nicht Swedenborg, sondern Kant, d. h. sein Verhalten gegenüber Swedenborg ins Auge gefaßt werden. In den „Träumen eines Geistersehers“ tritt die Prüfung der Tatsachen in den Hintergrund gegenüber der Bekämpfung des Geistbegriffs der vorkritischen Metaphysik, worauf als ihrer theoretischen Grundlage die Visionen Swedenborgs beruhen und mit dem ihnen zugleich der Boden entzogen werde.

„Gleichzeitig entdeckte Kant eine innige Verwandtschaft zwischen der Lehre Swedenborgs und der Wolffschen Schulphilosophie. Im Grunde beruht nach beiden

der Begriff des Geistes auf demselben Prinzip, und beide leiten aus diesem Prinzip eine vollständige, die Erfahrung überschreitende Metaphysik ab . . . mit dem einzigen Unterschiede, daß Swedenborg an einen reellen, empirischen Verkehr zwischen sinnenfälliger und intellegibler Welt glaubt, während die gewöhnliche Metaphysik nur die Möglichkeit dieses Verkehrs annimmt“ (S. 566). (Kant täuschte sich, wenn er meinte, durch seine Beschränkung des menschlichen Erkennens auf Erfahrung der „Schwärmerei“ Einhalt zu tun, da er im Gegenteil, indem er dem Menschengeste den natürlichen Weg vernünftiger Erkenntnis zu einer übernatürlichen Welt versperrte, denselben bei dessen unausrottbarem Verlangen nach einer höheren die sinnliche Erfahrung überragenden geistigen Welt gerade auf den Weg der Erfahrung hindrängte. Positivismus und Spiritismus sind ungleiche Brüder derselben erkenntnistheoretischen Richtung, die nur durch Erfahrung Realität erkennen zu können glaubt.)

Eine ausführliche Studie A. Riehls (S. 579 — 603) betitelt sich: „Helmholtz und Kant“. Riehl rechnet es Helmholtz als Verdienst an, die Aufmerksamkeit wieder auf Kant gelenkt und das Band zwischen Philosophie und Wissenschaft (!), das durch die spekulativen Systeme Schellings und Hegels zerrissen worden war, erneuert zu haben (S. 579). Bei Joh. Müller wandelte sich die kritische Erkenntnistheorie in eine nativistische Theorie vom Ursprung unserer Vorstellungen um, soweit es sich um die Vorstellung des Raumes handelte; Helmholtz neigt sich der entgegengesetzten Seite zu, bleibt aber Kant in dem einen Punkte treu, daß er jede transzendente Metaphysik verwirft und das Bereich der theoretischen Philosophie begrenzt. Er warnt die Gelehrten davor, mit den unberechtigten Ansprüchen der Identitätsphilosophen auch die rechtmäßigen Ansprüche der Philosophie über Bord zu werfen, namentlich den Anspruch, an den Ursprüngen der Erkenntnis Kritik zu üben, um die Norm der intellektuellen Arbeit festzustellen (S. 582).

In der Auffassung des Kausalitätsprinzips wandte sich Helmholtz später einer Ansicht zu, die mit Hume und Mill nähere Verwandtschaft zeigt als mit Kant, was sich aus der physiologischen Auffassungsweise der kritischen Philosophie seitens Helmholtz erklärt.

Eine bemerkenswerte Äußerung Riehls, welche das

richtige Verständnis des kantischen Apriori betrifft, möge hier angeführt werden. „Die Charaktere der Apriorität: strikte Universalität und Notwendigkeit sind innere Charaktere gewisser Erkenntnisse selbst, nicht einfache Konsequenzen der Tatsache, daß sie aus dem Subjekte entnommen sind. Apriori im Sinne Kants bedeutet nicht ein zeitliches Verhältnis, sondern ein ideales gegenüber der Erfahrung“ (S. 585). Nur an dieses Apriori konnten die nachkantischen spekulativen Systeme anknüpfen; ohne dies wären sie geschichtlich unverstänlich.

Ein anderer, die Anschauungsformen und deren Verhältnis zu den Arten der Sinnlichkeit (den spezifischen Sinnesenergien) betreffender Ausspruch verdient hervorgehoben zu werden. Die Anschauungsformen werden von Kant nicht mit den Arten der Sinnlichkeit zusammengeworfen, sondern davon unterschieden. Denn zu diesen Formen gelangen wir präzise dank der Tatsache, daß wir von den Sensationen abstrahieren. Die Absicht Helmholtz' aber geht dahin, die theoretische Auseinandersetzung Kants in dem Maße zu bestätigen, als sie ihm durch der Physiologie der Sinne entlehnte Erklärungen gerechtfertigt erscheint, und sie erscheint ihm so in dem Maße, als sie sich durch dergleichen Erklärungen aufhellen läßt. Damit aber knüpfte er sie an empirische Anschauungen, die nie vollkommen gewiß sind. Das Müllersche Gesetz, das ihm als Stütze dienen sollte, ist nicht unbestritten geblieben, und gerade Helmholtz selbst ist es, der es in einer Weise vervollkommnete, die einer Aufhebung gleichkommt. Man kann die Modalität eines Sinnes nicht für ausschließlich subjektiv erklären und zu gleicher Zeit jede besondere Qualität auch als abhängig von dem äußeren Reize betrachten. Denn die Modalität ist eine Abstraktion. Es gibt kein Sehen im allgemeinen, sondern nur das Sehen dieser oder jener bestimmten Farbe, kein Hören, das nicht Hören dieses oder jenes bestimmten Geräusches oder eines Tones von einer bestimmten Höhe wäre.

Bezüglich des von Helmholtz angenommenen unbewußten Schlusses in der Wahrnehmung fragt Riehl: „Müßte nicht ein unbewußtes Raisonement über die Existenz des Objektes, wie es H. versteht, im Grunde, physiologisch betrachtet, ein Sophisma sein, das uns zwingen würde, die Wirkung für die Ursache zu nehmen. Die Physiologie lehrt uns, daß die Sensation von blau z. B. ein

Erregungszustand unseres optischen Nervs ist; diese Induktion macht daraus ein blaues Ding. Unsere Erkenntnis der äußeren Phänomene könne nur eine unmittelbare sein. (Wir würden sagen: In der Wahrnehmung findet nicht ein Übergang, am wenigsten ein solcher mittels eines unbewußten Schlusses, vom subjektiven Eindruck auf einen einwirkenden äußeren Gegenstand statt, sondern der durch den äußeren Eindruck modifizierte Sinn ist unmittelbar auf den einwirkenden Gegenstand gerichtet. Das Auge, d. i. der Gesichtssinn, nimmt nicht den Zustand des Nervs, sondern den blauen Gegenstand wahr.)

Es war — so faßt R. das Resultat seiner Untersuchung zusammen — das außerordentliche Verdienst Helmholtz', zur Zeit der Hegemonie, wir können vielleicht sagen der Tyrannei der Naturwissenschaften (von 1860 bis 1880), mit dem ganzen Gewicht seiner Autorität die Rechte der Philosophie und ihre Bedeutung auch für die Naturwissenschaften selbst vertreten zu haben Durch seine auf die Erkenntnistheorie bezüglichen Arbeiten sah er sich zudem auf eine unmittelbare Berührung mit der Philosophie hingewiesen. Es handelte sich darum, genau das Werkzeug kennen zu lernen, mit dem der Gelehrte arbeitet. Wenn er die Kritik Kants mit den Augen des Physiologen las, so war es nicht schwer für die seinen Wegen nachgehende philosophische Forschung, seine Auffassungsweise zu berichtigen. In der allgemeinen Richtung, die er der letzteren gab, erscheinen seine Arbeiten noch heutzutage als „orientiert“. Auch wir halten darauf, eine wechselseitige und fruchtbare Verbindung und Einfluß zwischen Philosophie und Wissenschaft, zwischen Kritik und experimentaler Untersuchung herzustellen (S. 602).

Die letzte Abhandlung: Die Kritik der kantischen Kategorien bei Ch. Renouvier von D. Parodi sucht wenigstens teilweise die kantische Kategorientafel gegenüber den Einwendungen Renouviere aufrecht zu erhalten. Renouvier rühmt zwar Kant als das erste „kategorische“ Genie der modernen Ära und rechnet es ihm zur hohen Ehre, den Ternar von Thesis, Antithesis und Synthesis entdeckt zu haben, erklärt aber die in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellte Liste der apriorischen Begriffe für willkürlich und unlogisch. Vor allem habe Kant die wesentliche Rolle der Idee der Relation verkannt. Dann frage es sich, warum die Persönlichkeit für ihn keine

Kategorie bilde; ob denn das Gesetz des Bewußtseins nicht eine Form unserer Urteile sei, da sich alle und stets notwendig auf die urteilende Person beziehen?

Parodi gesteht zu, daß heutzutage niemand die kantische Kategorientafel für einwandfrei und definitiv halte; man werde Ren. nicht bestreiten können, daß die übertrieben systematische Tendenz des kantischen Denkens und seine Vorliebe für Symmetrie, die oft eine künstliche sei, fast auf jeder Seite sich zeige. Vom geschichtlichen Standpunkt aber liege vor allem daran, die Absicht Kants zu verstehen und zu sehen, ob die gerügten Fehler in zufälligen Unaufmerksamkeiten und Verwirrungen oder in dem Zwecke, den sich Kant vorgesetzt, ihren Grund haben. Demnach sucht der Vf. den veränderten Sinn, welchen Kant den Terminus Quantität und Qualität unterlegt, indem er sie aus der formal-logischen in die ontologische Sphäre überträgt, mit der Bemerkung zu entschuldigen, daß die Analytik und Dialektik einen Teil der transzendentalen Logik bilden, die sich von der allgemeinen Logik dadurch unterscheidet, daß sie nicht von jeder Materie der Erkenntnis abstrahiert, sondern den Inhalt des Urteils selbst betreffe, sofern er durch die notwendigen Gesetze der Erkenntnis der Objekte von vornherein bestimmt ist. Auch sie sei, wenn man wolle, formell, wie jede Logik es sein müsse; es sei aber sozusagen die Form der Objekte, insofern sie erkannt sind, nicht die Form unseres Gedankens, sofern er sie erkennt, was sie (die transzendente Logik) untersucht; ihr Wert ist wesentlich objektiv (S. 611).

(Der Grundirrtum der Kritik ist eben der, daß Kant nicht bloß die Formen, welche das Denken in die Objekte einträgt, für subjektiv erklärt, sondern auch jene Begriffe, welche der Konstitution der Objekte als solcher zukommen, wie Substanz, Qualität als bloß logisch und in seinem Sinne als formal betrachtet und somit das Ontologische mit dem Logischen vermischt und daraus den Schluß zieht, daß nicht allein die künstliche logische Ordnung, sondern auch die natürliche, intellegible Ordnung das Werk des denkenden Geistes sei.)

„Die Deduktion der Kategorien der Möglichkeit, Existenz und Notwendigkeit, unter dem Namen von Postulaten des empirischen Denkens im allgemeinen, scheint uns besonders dunkel und zweideutig. Einerseits erinnert sich

Kant seiner Definition der Kategorie, die uns a priori einige der für das Objekt, um erkennbar zu sein, notwendige Bedingungen offenbaren, andererseits aber erklärt er, daß Möglichkeit, Existenz und Notwendigkeit nicht den Begriff an sich selbst, sondern sein Verhältnis zum Erkenntnisvermögen betreffen“ (S. 613).

Renouvier vermißt in der Kategorientafel die Begriffe der Veränderung und der Finalität. Dagegen meint der Vf. bezüglich des letzteren, Kant habe denselben nicht zum Range einer Kategorie erhoben, da er bei ihm wenigstens implicite an die Ideen der Vernunft geknüpft sei. — Den Vorwurf, die Bedeutung der „Relation“ verkannt zu haben, sucht der Vf. dadurch zu entkräften, daß dasjenige, was Renouvier vermisse, in der synthetischen Einheit der Apperzeption enthalten sei. Andererseits entspreche diese synthetische Einheit der Apperzeption allem, was in der „Persönlichkeit“ Renouviere wesentlich und vielleicht haltbar ist; sie läuft darauf hinaus, daß die Vorstellung: „Ich bin“ das Bewußtsein ausdrücke, das jeden Gedanken begleiten könne. Die genannte Vorstellung ist aber bei Kant nur eine logische Relation, während Renouviere „Persönlichkeit“ die lebendige Person, das Bewußtsein, der Schauplatz sei, auf welchem sich die Phänomene der intellektuellen sowie der Gefühls- und Willensordnung mischen und durchkreuzen. Kants und seines französischen Kritikers Begriffe der Kategorie seien eben verschieden; der letztere verstehe darunter die allgemeinsten Gesetze der Erfahrung, die sich höchstens verifizieren, nicht aber deduzieren lassen; der erstere betrachte sie als die notwendigen maßgebenden Regeln, von demonstrierbarer logischer Notwendigkeit, von denen sich a priori feststellen lasse, daß außerhalb ihrer keine Erfahrung möglich sei.

Unter den Referaten aus Zeitschriften findet sich in dem vorliegenden Hefte der Revue de Metaphysique ein solches über das Festheft der Kantstudien (Bd. IX. H. 1 u. 2). Um nicht die Geduld des Lesers zu sehr in Anspruch zu nehmen, der auszurufen geneigt sein möchte, Kant und kein Ende! glauben wir, dem Interesse des Jahrbuches sei genügend gedient durch ein Referat über das Referat, indem wir zur Annahme streng objektiver Berichterstattung der Revue vollen Grund zu haben glauben. Als bewußter oder unbewußter Hauptzweck des „Dutzend von Arbeiten“ ist angegeben, zu bestimmen, unter welchen

Bedingungen und in welcher Form die kantische Lehre von uns fortgeführt werden könne und wie sie sich mit dem modernen Charakter der Wissenschaft in Übereinstimmung bringen lasse (Supplément, p. 17). Windelband dringt unter der Aufschrift: „Nach hundert Jahren“, darauf, daß man Kants Methode und Resultate auf die neuen Domänen der Geschichte ausdehne, welche die Menschheit zur Zeit, als Kant starb, erst zu entdecken begann. Was die Erkenntnistheorie betreffe, bleibe der modernen Philosophie nicht viel zu tun. Nach der Verdunklung, die Kants Ideen bis 1860 erfuhren, und nach der übertriebenen Reaktion des positivistischen Agnostizismus hat der Neukantianismus die Dinge nahezu richtiggestellt (?). Riehl zeigt in einer kurzen Studie, wie Helmholtz den Ideen Kants seit 1855 huldigte. Der Mittelpunkt der kantischen Lehre liege jedoch in der Kritik der praktischen Vernunft und noch mehr der Urteilskraft, die Windelband das gewaltigste Werk Kants nennt. Die Werttheorie, wie Kant sie auffaßte, ist für uns zu mathematisch, zu logisch. Oder vielmehr Kant hat überhaupt eine Theorie der Werte nicht aufgestellt. Er konstruierte ein Reich der Gesetze, deren abstrakten Charakter wir umbilden und sozusagen materialisieren müssen, indem wir uns auf die neuen Wissenschaften stützen; auf diese Weise werden wir bei unserem Bemühen, Logik und Geschichte in Übereinstimmung zu bringen, die ersten Versuche Hegels, Schellings und Schleiermachers wiederfinden (S. 17).

Wie Kant selbst dieses geschichtliche Studium vorausah oder begriff, sucht Tröltzsch in einem Artikel über das Historische in der Religionsphilosophie Kants nachzuweisen. Kant unterscheidet den religiösen Glauben vom Kirchenglauben, der nur geschichtliche und psychologische Bedeutung habe. Schon bei Kant findet sich ein Übergang vom Quasihistorismus zur wahren kritischen Geschichte und zur analogischen Rekonstruktion. Kühnemann setzt diesen Unterschied ins Licht, indem er vielleicht zu kurz von Herder und Kant handelt, von denen jener die erfinderische Einbildungskraft, dieser das logische Bewußtsein repräsentiert.

Heman aus Basel macht Fichte für die Abweichung von den kantischen Ideen verantwortlich; er gab sich nicht die Mühe, Kant zu verstehen, und zog es vor, ihn einen „Dreiviertelskopf“ zu nennen. Kant ist der Feind

jedes absoluten Idealismus; sein Phänomenalismus ist nur relativ, und wir können aus seinem letzten Werke (dem Manuskript über den Übergang von der Metaphysik zur Naturphilosophie) die großen Linien eines Systems ziehen, das an Schönheit und Umfang das Spinozas selbst übertrifft; dies ist der Weg, den wir einzuschlagen haben (?).

Staudinger behandelt Kants Verhältnis zur modernen Pädagogik, Runze den indirekten Einfluß, den Kant auf einen Emerson, der ihn nie zitierte, haben konnte. Endlich Paulsen gibt einige Seiten, die als Vorrede einer neuen Ausgabe seines Kant dienen sollen. An die sachlichen Artikel schließen sich Notizen über Kants Persönlichkeit (Bauch) und seine Korrespondenz (Schmid).

Der Stand der Sache Kants ist nicht geeignet, uns in der Wahl zwischen Thomas und Kant schwankend zu machen. Der Neukantianismus hat sich zur Lösung der Widersprüche in der kritischen Philosophie unfähig erwiesen. Kant legt das Hauptgewicht auf die beiden Kritiken der theoretischen und praktischen Vernunft, während die der Urteilskraft wie ein Lückenbüßer erscheint, der nicht leistet, was er leisten soll, da die Finalität doch nur regulative, nicht konstitutive Bedeutung haben soll, die Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit im „Schönen“ aber mehr Schein als Realität ist.

So sehr es anzuerkennen ist, daß Kant gegen Leibniz die Sinnlichkeit als einen der Stämme menschlichen Erkennens geltend macht, ebenso sehr ist darauf hinzuweisen, daß es Kant nicht gelang, Verstand und Sinnlichkeit ins richtige Verhältnis zu setzen, daher ihr Auseinanderstreben in absoluten Idealismus und Positivismus. Theoretisches und praktisches Erkennen aber stehen trotz der Urteilskraft in unversöhnlichem Widerspruche.

Anders im thomistischen System. Die Vernunft erhebt sich hier mittels einer Abstraktion, die im Sinnlichen das Intellegible erfaßt, zur Erkenntnis einer übersinnlichen Ordnung, die dem Willen gegenüber als maßgebende Norm sich geltend macht, und als Ausfluß einer transzendenten Intelligenz und eines höheren gesetzgebenden Willens dem geschöpflichen verpflichtend gegenübertritt. Der Zweck aber ist ein konstitutives Prinzip, und endlich hat der Schönheitsbegriff in der harmonischen, lichtvollen Ordnung einen objektiven Grund.

