

VI. Das Ding an sich.

In vollkommener Übereinstimmung mit Kant selbst habe ich im vorigen Abschnitte nachzuweisen gesucht, dass sich der empirische Realismus desselben nicht auf die Annahme des Dings an sich gründe. Nun aber wird man mir entgegenhalten, dass doch nach Kant's ausdrücklicher und wiederholter Erklärung die Empfindung, welche das Kriterium der Wirklichkeit sein soll, ihrerseits bedingt sei durch die Affection unserer Sinnlichkeit seitens der Dinge an sich. Die Frage, sagt man, sei zu beantworten, woher die Empfindung stamme, denn nur dann könne in dieser der Hinweis auf etwas Wirkliches gefunden werden, wenn sie selbst als die Wirkung eines von dem vorstellenden Subjecte unabhängigen Dings sich begreifen lasse. Auf diese Frage aber lässt sich keine Antwort geben, wenn nicht zunächst festgestellt wird, was denn das für Dinge an sich sind, die unsere Sinnlichkeit afficieren sollen. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass der Begriff des „Dings an sich“ ein schwankender ist, selbst wenn man ganz absieht von dem Gebrauche, den Kant mit Rücksicht auf die Lösung des Freiheitsproblems von demselben gemacht hat. Auch in rein erkenntnistheoretischer Beziehung, die ich, wie ich schon oben bemerkt habe, ausschliesslich im Auge behalten werde, tritt er uns in verschiedenen Bedeutungen entgegen.

Wenden wir uns zuerst an das Capitel, welches „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ handelt. (K. p. 249—267.) In diesem erinnert zunächst Kant an das Ergebnis seiner bisherigen Untersuchung, wornach von allen Grundsätzen a priori nur ein empirischer Gebrauch zulässig ist, dass sie also nur auf Erscheinungen, d. h. Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen werden dürfen, denn ohne diese Beziehung ist der Begriff völlig leer an Inhalt, weil ihm kein Gegenstand entspricht. Einen solchen aber kann er nur durch die Anschauung, und zwar die empirische, erhalten, da selbst die reine Anschauung nur insofern objective Gültigkeit hat, als sie die blosse Form der empirischen Anschauung ist. Auch den Grundsätzen a priori der reinen Mathematik käme keine objective Gültigkeit zu, wenn ihre Bedeutung nicht an empirischen Gegenständen dargelegt werden könnte. Und zwar geschieht dies „durch die Construction der Gestalt,

welche eine den Sinnen gegenwärtige (ob zwar a priori zustande gebrachte) Erscheinung ist“. (K. p. 253.) Um übrigens die Bedeutungslosigkeit der Kategorie ohne die Bedingung der sinnlichen Anschauung einzusehen, genügt die einfache Erwägung, dass sie, wie wir oben gesehen haben, nichts ist als der Ausdruck für die Notwendigkeit der einheitlichen Synthesis der sinnlichen Data. Nachdem Kant dann die Erscheinungen, insofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, Phaenomena genannt hat, wirft er die Frage auf, ob wir berechtigt seien neben diesen noch Dinge anzunehmen, „die bloss Gegenstände des Verstandes“ sind. Er gelangt aber, wie zu erwarten war, schliesslich, freilich nach mannigfach verschlungenen Wendungen, zu dem Ergebnis, dass diese Frage verneint werden müsse. Man kann allerdings sagen, dass die Sinne uns die Gegenstände vorstellen wie sie erscheinen, der Verstand aber wie sie sind, dies hat aber nur die empirische Bedeutung, dass der letztere sie so auffasst, „wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen müssen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen“. (K. p. 266.) Es bleibt dabei: Verstand und Sinnlichkeit können nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. „Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können“. (K., p. 266.) Mit Recht sagt Kant, dass man entweder von jedem Gegenstände abstrahieren oder, wenn man einen annehme, ihn unter den Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse. (K., p. 281.) Demnach kann von einer Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena wenigstens in positiver Bedeutung schlechterdings keine Rede sein. (K., p. 264.) Der Grund aber, warum wir überhaupt uns veranlasst sehen ausser den Phaenomena noch Noumena als eine besondere Klasse von Gegenständen anzunehmen, ist in dem Begriffe der Erscheinung zu suchen. Wohlverstanden, in dem Begriffe derselben; denn aus diesem folgt allerdings mit logischer Notwendigkeit, dass ihr, da sie ja nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellung ist, etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung, sondern ein von der Vorstellung unabhängiges Ding an sich selbst sein muss. Aber ein solches Ding ist lediglich ein Gedankending, ein Noumenon, das „nur das Denken von etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere“. (K., p. 260.) Ein solches Ding lässt sich zwar ohne Widerspruch denken, aber die reale Möglichkeit desselben folgt niemals aus dem blossen Nichtwidersprechen seines Begriffs. (K., p. 264.) Der Begriff eines Noumenon hat also nur negative Bedeutung, dieses darf nicht als Gegegenstand betrachtet werden, weil ein solcher nur durch die Anschauung gegeben werden kann, von der hier gerade abstrahiert worden ist. (K., p. 264.) Nur in dem Falle also könnte das Noumenon eine positive Geltung haben, oder einen wahren, von allen Phaenomenen zu unterscheidenden Gegenstand

bedeuten, wenn wir Grund hätten eine andere Anschauung als die sinnliche, eine nichtsinnliche oder intellektuelle anzunehmen. (K. p. 262 u. 263.) Eine solche besitzen wir jedoch nicht, ja wir können uns nicht einmal den Begriff von einer solchen machen. Da nun Gegenstände nur möglich sind unter Voraussetzung der Anschauung, so ist das Noumenon in positiver Bedeutung lediglich ein problematischer Begriff, der sich zwar nicht widerspricht, dessen objective Realität aber auf keine Weise sich nachweisen lässt. Auch das „transscendentale Object“, welches nicht mit dem Noumenon zusammenfällt, hat nicht die Bedeutung eines positiven Gegenstandes. Denn es ist der Begriff von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen „einerlei“ ist. (K. p. 261.) Da nämlich „Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung. Dieses Etwas ist aber = x und dient nur als Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung. Dieses transscendentale Object lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil sonst nichts übrig bliebe, wodurch es gedacht würde. Es ist also auch kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt“. (K. p. 259.) Man sieht, dass Kant genau das transscendentale Object von dem Noumenon unterschieden hat. Denn während dieses in positiver Bedeutung eine solche nur als Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung haben könnte, in negativer Bedeutung aber nur durch Abstraction von aller Anschauung entsteht, kann das transscendentale Object von den sinnlichen Datis gar nicht getrennt werden.

Es scheint mir nun keinem Zweifel zu unterliegen, dass weder unter dem Noumenon — mag dieses nun in positiver oder in negativer Bedeutung gefasst werden — noch unter dem transscendentalen Object das „Ding an sich“ verstanden werden darf, durch dessen Affection die Empfindung bewirkt werden soll. Dass dem Noumenon in negativem Sinne diese Bedeutung nicht zukommen kann, scheint mir selbstverständlich und keiner weitläufigen Beweisführung zu bedürfen. Denn wie sollte die sehr positive Function des Afficiens auf ein rein negatives Gedankenging zurückgeführt werden dürfen? Um diese Function leisten zu können, müsste das Noumenon doch selbst offenbar etwas Positives sein und nicht das blosse Erzeugnis der Abstraction, als welches es sich nach Kant's Erklärung herausstellt. Mit dem Noumenon in positiver Bedeutung verhält es sich aber nicht anders. Denn auch von diesem kann eine positive Wirkung nicht ausgehen, da ja seine positive Existenz selbst nur eine problematische ist, da ihm der Charakter der Wirklichkeit, wie wir gesehen haben, in keiner Weise zugeschrieben werden darf. Das transscendentale Object endlich darf schon deshalb nicht als die die Empfindung bewirkende Ursache angesehen werden, weil es von den „sinnlichen Datis“ gar nicht getrennt werden kann, weil es ohne diese nichts ist, weil das offenbar nicht die Ursache der sinnlichen Data sein kann, was diese schon voraussetzt und ohne sie sich nicht einmal denken lässt. An diesem Sachverhalt

wird nichts geändert durch die nicht wegzuleugnende Thatsache, dass allerdings einzelne Stellen in der „Kritik der reinen Vernunft“ sich finden, in denen dem Noumenon sowohl wie dem transscendentalen Object die Rolle des die Empfindung durch Affection der Sinne bewirkenden Dings an sich zugewiesen ist. (Vergl. z. B. K. p. 410 u. Proleg. § 32.) Und diese Stellen sind es denn bekanntlich auch gewesen, auf die sich bis auf den heutigen Tag die Gegner Kant's berufen, um seine Theorie als eine unhaltbare, weil sich selbst widersprechende, anzufechten. Im Widerspruch mit der Lehre, dass der Grundsatz der Causalität nur auf Erscheinungen anwendbar sei, werde er hier thatsächlich auf Dinge an sich bezogen, insofern auf diese als ihre Ursache die Empfindungen zurückgeführt seien. Und in der That, scheint es mir, sind alle diese Einwände, die seit Jacobi in dieser Beziehung erhoben worden sind, und die ich nicht wiederholen will, berechtigt und unwiderleglich. Übrigens constatiere ich, dass in dem ganzen Capitel, in welchem Kant den Unterschied zwischen Phaenomena und Noumena erörtert, mit keiner Silbe davon die Rede ist, dass die letzteren angenommen werden müssten, um den Ursprung der Empfindungen zu erklären. Dass er aber auch keine Veranlassung hatte aus diesem Grunde seine Zuflucht zu den Noumena zu nehmen, wird sich zeigen, wenn wir nun, um Aufklärung darüber zu erlangen, was denn das für Dinge an sich sind, durch welche die Empfindung bewirkt wird, die transscendentale Aesthetik befragen.

Nachdem Kant seine Lehre von der Idealität des Raumes entwickelt hat, warnt er uns diese durch unzulängliche Beispiele zu erläutern. „Wenn wir nämlich Farbe, Geschmack u. s. w. nicht als Beschaffenheit der Dinge, sondern bloss als Veränderungen unseres Subjects, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachten, so gilt in diesem Falle das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung, z. B. eine Rose: im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches jedoch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann“. Dagegen lehrt die transscendentale Aesthetik, „dass überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich ist, und was wir äussere Gegenstände nennen, nichts anderes als blossе Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind. (K. p. 80.) Ebenso werden wir belehrt, dass, wenn wir bei den Erscheinungen das, was der Anschauung wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, unterscheiden, dieser Unterschied nur empirisch sei. Wenn wir aber bei dieser Unterscheidung stehen bleiben, so „glauben wir alsdann doch Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine blossе Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber

dieses Empirische überhaupt und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinn zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transscendental, und nicht allein die Tropfen sind blossе Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts für sich selbst, sondern blossе Modificationen oder Grundlagen unserer Anschauung“. (K. p. 92.) Kant hat also, wie wir gesehen, von dem transscendentalen Ding an sich, welches das von jeder Vorstellung Unabhängige, nicht Vorgestellte und Unvorstellbare bedeutet, ein (empirisches) Ding an sich unterschieden, welches zwar im letzten Grunde selbst nur Erscheinung ist, aber im empirischen Gebrauche als Ding an sich behandelt wird. Wenn daher Kant im ersten Paragraphen der transscendentalen Aesthetik (K., p. 71) von Gegenständen spricht, die das „Gemüt“ auf gewisse Weise afficieren, so müssen offenbar unter diesen Gegenständen die empirischen Dinge an sich verstanden werden, da ja dem Ding an sich in transscendentaler Bedeutung der Charakter der Gegenständlichkeit gerade abgeht. Sollte aber die „transscendentale Aesthetik“ darüber einen Zweifel übrig lassen, so wird dieser durch die in den Prolegomenen gegebenen Erklärungen beseitigt. Ich führe in dieser Beziehung zwei Stellen an. Die erste lautet: „Es ist nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit der Gegenstände vorhergehe und als Erkenntnis a priori statfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen möglichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen der Sinne afficiert werde. Denn dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich a priori wissen“. (Proleg., § 9.) In der zweiten Stelle heisst es: „Es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren“. (Proleg., p. 40.) Demnach sind es Gegenstände der Sinne, durch welche wir afficiert werden, und diese sind offenbar gleichbedeutend mit den empirischen Dingen an sich, da das transscendentale Ding an sich gerade das Gegenteil von einem Gegenstande der Sinne bedeutet. Auch wenn Kant von „Sachen“ spricht, die wir uns durch Sinne vorstellen, und denen er ihre Wirklichkeit lässt (Proleg., p. 44), meint er ohne Zweifel die empirischen Dinge an sich, da diese allerdings durch Sinne vorgestellt werden können. Noch deutlicher ergibt sich dies aus folgender Stelle, in der Kant sich dagegen verwahrt, dass man seinen transscendentalen Idealismus mit dem empirischen zusammenwerfe. Um kein Idealist zu heissen, „müsste ich sagen, dass die Vorstellung vom Raume nicht bloss dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäss sei, denn das habe ich gesagt, sondern dass sie sogar dem Objecte völlig ähnlich sei, eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann,“ so

wenig als dass die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinnober, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe“. Dieser Zinnober nun kann uns als Beispiel dienen für den Begriff des empirischen Dings an sich, welches als „Ursache“ der Empfindung angenommen werden muss. Der Zinnober ist insofern ein Ding an sich, als wir uns sagen müssen, dass er nicht an sich rot ist, sondern nur sofern er die Empfindung des Roten in uns erregt, oder mit anderen Worten, insofern er angeschaut wird. Da aber dieses Ding an sich als Gegenstand der Sinne immerhin von uns vorgestellt wird, ist es empirisches Ding an sich und darf als solches nicht mit dem transcendentalen, welches weder vorgestellt wird, noch vorgestellt werden kann, verwechselt werden. Und von diesem empirischen Ding an sich allein kann man auch mit Schopenhauer sagen, dass Kant es von Locke überkommen habe.¹⁾ Dagegen ist diesem die tiefere Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung gänzlich fremd. Kant stellt die Erscheinungen überhaupt als das Vorgestellte dem Dinge an sich als dem Nichtvorgestellten und Nichtvorstellbaren gegenüber. Auf seinem transcendentalen Standpunkte kann also von einem empirischen Ding an sich keine Rede sein, und man würde sich daher sehr täuschen, wenn man glauben wollte, mit dem Nachweise, dass es die empirischen Dinge an sich seien, durch welche die Empfindungen bewirkt werden, seien die Schwierigkeiten beseitigt, die mit dem Begriffe des Dings an sich in dem System des transcendentalen Idealismus verknüpft sind. Denn nach den Voraussetzungen des letzteren ist auch das empirische Ding an sich im letzten Grunde nichts als Erscheinung, als solche aber setzt sie die Empfindung schon voraus und kann daher nicht zugleich als ihre „Ursache“²⁾ betrachtet werden. Also auch auf diesem Wege versuchen wir vergeblich die Lehre Kant's in Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen; aber wir sind jetzt wenigstens in der Lage uns zu erklären, wie er dazu kam sich überhaupt in den erwähnten Widerspruch zu verwickeln. Um es kurz zu sagen: Indem Kant die Empfindung aus der Affection der empirischen Dinge an sich entstehen lässt, begegnet es ihm, dass er selbst die Eigentümlichkeit des von ihm zu lösenden Problems vergisst, dass er, mit anderen Worten, den Fehler der *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* begeht, indem er unvermerkt seine transcendentale Betrachtungsweise mit der empirisch-physiologischen vertauscht. Damit aber hat er, meines Erachtens, einen Knoten geschürzt, der nur gelöst werden kann, wenn wir consequent daran festhalten, dass die Frage nach der Genesis des Erkennens nicht den Gegenstand seiner kritischen Untersuchung bildet. Denn wenn dies der Fall wäre, dann erforderte allerdings auch die Entstehung der letzten Elemente der Erfahrung eine Erklärung, und die Frage nach dem Woher der Empfindungen könnte nicht umgangen werden. Nun habe ich aber schon oben die

¹⁾ Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, zweite Aufl. I, p. 96. Vgl. auch Lehmann, a. a. O., p. 33.

²⁾ Dass die Ursache überhaupt nicht als ein Ding aufgefasst werden darf, kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht.

Stellen aus Kant angeführt, in welchen er die Frage nach der Entstehung der Erfahrung von seiner Untersuchung abweist. Und in der That, er müsste kein Bewusstsein von seiner besonderen Aufgabe gehabt haben, wenn er dies nicht gethan hätte. Denn die Entstehung der Erfahrung ist ein Problem, welches der psychologischen, in letzter Instanz aber, soweit es sich um die Empfindungen handelt, der physiologischen Forschung anheimfällt, auf dem Wege philosophischen Denkens aber überhaupt nicht gelöst werden kann. Ich erinnere bei dieser Gelegenheit daran, wie Kant gleich im ersten Paragraphen seiner Prolegomena die Notwendigkeit betont das Unterscheidende einer Wissenschaft, was sie mit keiner anderen gemein hat, genau zu bestimmen, weil sonst „die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann“. (Proleg. § 1.) Diesem durchaus richtigen Grundsatz ist er aber untreu geworden, indem er durch seine Lehre von dem afficierenden Dinge an sich auf die Frage nach der Ursache der Empfindungen eine Antwort geben zu müssen glaubte, während er dazu weder ein Recht noch eine Pflicht hatte. Auf empirischem Standpunkt hat es keine Schwierigkeit die Empfindung als die Wirkung eines Dings an sich aufzufassen. Auf empirischem Standpunkt können die Erscheinungen, wie Kant selbst bemerkt hat, als Dinge an sich angesehen und behandelt werden. „Aber anders ist der Gang der Vernunft in einer empirischen, anders in einer transscendentalen Untersuchung“. Kant hat zwar die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären versucht, er hat auch, wie wir gesehen haben, die Geltung aller Grundsätze a priori auf die Erfahrung beschränkt, aber gleichwohl oder vielmehr gerade deshalb hat er selbst nicht innerhalb des Empirismus seine Stellung genommen. Wie hätte er auch auf diesem Wege zu seiner Entdeckung der reinen Formen der Anschauung und des Denkens gelangen sollen? Empirisch-psychologisch sind diese so wenig nachzuweisen als das transscendentale Ding an sich, welches schon seinem Begriffe nach uns in keiner Erfahrung begegnen kann. Wenn aber der Standpunkt Kant's überhaupt nicht der empiristische war und sein konnte, so brauchte er auch die Frage nach der Entstehung der Empfindung nicht zu beantworten, weil er zur Lösung seines Problems gar keine Veranlassung hatte sie überhaupt aufzuwerfen. Und wenn wir daher auch die Widersprüche, in die Kant durch die Annahme des afficierenden Dings an sich geraten ist, nicht vertuschen dürfen, so kann ich doch nicht zugeben, dass damit der „Panzer“ seines Systems selbst erschüttert sei, und es besteht keine Nötigung deshalb principiell seinen Standpunkt aufzugeben. Denn dieser Widerspruch folgt nicht mit innerer Notwendigkeit aus dem Systeme selbst, sondern ich bestreite entschieden, dass Kant ihn begehen musste, dass er durch seine Grundannahmen gefordert wird. Die Empfindung aus dem afficierenden Ding an sich entstehen zu lassen, war allerdings ein Missgriff; aber dieser ist von der Art, dass er sich leicht corrigieren lässt, ohne Kant's Gesamtleistung zu beeinträchtigen. Ist doch das Verständnis seiner Erkenntnistheorie so wenig bedingt durch die Einführung afficierender Dinge an sich, dass, wenn dieser mit keiner Silbe gedacht wäre,

sich uns doch das Bewusstsein von einer Lücke in der Theorie nicht aufdrängen würde. Wenigstens dann nicht, wenn wir ohne Vorurteil an dieselbe herantreten und keine Forderungen an dieselbe stellen, zu denen uns ihre Tendenz keine Berechtigung gibt. Dem erkenntnistheoretischen Skepticismus gegenüber musste Kant nachweisen, dass es synthetische Urteile a priori gebe, da gerade die Möglichkeit solcher von jenem bestritten wird. Wenn man nun von der Voraussetzung ausgeht, dass die Erkenntnis sich auf von der Vorstellung gänzlich unabhängige Dinge an sich beziehe, so ist nicht einzusehen, wie wir über solche auch nur ein einziges Urteil mit dem Anspruch der Notwendigkeit und Gewissheit fallen können. Dass aber diese Voraussetzung falsch ist, hat Kant in der „transscendentalen Aesthetik“ zu zeigen unternommen. Denn nur wenn Raum und Zeit als selbständige Wesen für sich gelten dürften, wären auch die Dinge in denselben unabhängig von unserer Vorstellung und bildeten gleichsam eine Welt für sich, die getrennt von uns eine absolute Existenz hätte. Sind aber Raum und Zeit ursprüngliche Formen unserer Anschauung und kann unserem Bewusstsein nichts gegeben werden als in diesen Formen, dann stehen die Dinge uns nicht fremd gegenüber, sind sie nicht jenseits unserer Anschauung anzutreffen und darum auch den Bedingungen dieser unterworfen. Und da ferner das in diesen Formen Gegebene das Object unseres Bewusstseins nur sein kann, insofern es sich dessen Gesetzen fügt, so kommt diesen Gesetzen selbst auch eine objective Bedeutung zu, weil sonst überhaupt die Vorstellung einer objectiven Welt unmöglich wäre. Also nur, weil unsere Erkenntnis sich lediglich auf eine vorgestellte Welt bezieht, d. h. eine Welt, die uns in den Formen von Raum und Zeit, die nicht ausser, sondern in uns sind, thatsächlich gegeben ist, ist die Möglichkeit notwendiger und allgemeiner Urteile nicht von vornherein ausgeschlossen. Und zwar haftet nur den Urteilen dieser Charakter der Notwendigkeit an, welche die Bedingungen ausdrücken, unter denen allein die Welt unser Object werden kann. Also nur auf dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus, auf welchem Vorstellungen die einzigen Gegenstände der Erkenntnis sind, war die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu begründen. Dabei muss nachdrücklich betont werden, dass es Kant's Aufgabe nicht war und nicht sein konnte die Möglichkeit der ganzen Erfahrung zu erklären, sondern er musste sich darauf beschränken, die letzten Bedingungen oder das A priori derselben festzustellen. Und schon daraus folgt, dass die Frage nach der Entstehung der Empfindungen, welche nur auf dem Wege empirischer Forschung beantwortet werden kann, ganz ausserhalb des Bereichs seiner Untersuchung lag. Kant ging von der unleugbaren Thatsache aus, dass wir Vorstellungen haben, die wir auf Objecte beziehen. Innerhalb der Vorstellung aber unterscheidet er Form und Materie. Die letztere ist uns gegeben, und zwar in der Empfindung, die, wie sich früher gezeigt hat, das Kriterium der Wirklichkeit ist. Das Wirkliche aber allein haben wir ein Bedürfnis zu erkennen, während das Ding an sich, als nicht gegeben, uns nichts angeht, weil die auf dasselbe sich beziehende Erkenntnis gegenstandslos sein würde. Ich kann daher der Behauptung Riehl's, Kant lehre die Existenz der Dinge an sich, und das Dasein dieser sei

nach ihm unabhängig vom Bewusstsein gegeben, nicht beistimmen.¹⁾ Die gegebenen Dinge an sich könnten nur unserem Bewusstsein gegeben sein. Allein es ist klar, dass ein dem Bewusstsein gegebenes Ding an sich sich selbst widerspricht. Denn in dem Begriffe des Dings an sich als eines von der Vorstellung unabhängigen liegt es eben, dass es nicht gegeben ist und nicht gegeben sein kann. Darum eben geht Kant in seiner Untersuchung überall von der entgegengesetzten Voraussetzung aus, dass Dinge an sich nicht gegeben sind. Seine Auffassung lässt sich in Kürze so formulieren: Dinge an sich, weil sie uns nicht gegeben werden, sind keine Gegenstände der Erkenntnis. Das in der Empfindung gegebene Wirkliche aber ist gerade deshalb zu erkennen möglich, weil es uns gar nicht gegeben sein könnte, wenn es nicht in die reinen Formen der Anschauung ohne Widerstreben eingegangen wäre. Aber ist nicht die Empfindung etwas lediglich Subjectives, und wie kommen wir, wenn diese Frage bejaht werden muss, über das Bereich des Subjectiven hinaus, müssen wir nicht, wenn jener die Stütze des „Dings an sich“ entzogen wird, für immer darauf verzichten der transsubjectiven Wirklichkeit gewiss zu werden? Unter Verweisung auf das im vorigen Capitel Gesagte antworte ich, dass nur derjenige mit diesen Bedenken sich den Kopf zerbrechen kann, der an die Philosophie die seltsame Zumutung richtet, sie solle beweisen, dass ausser dem vorstellenden Subjecte etwas Wirkliches existiere, oder, mit anderen Worten, wer die absurde Frage nach der Möglichkeit der Wirklichkeit selbst aufwirft. In dieser Beziehung stimme ich vollkommen mit Riehl überein, der mit Recht bemerkt, dass wir nicht zu fragen haben, ob die „Kritik“ die Existenz der Dinge bewiesen habe, sondern nur, ob durch ihre Ergebnisse die Existenz der Dinge zweifelhaft oder gar widerlegt werde.²⁾ Nun lässt sich aber keine einzige Stelle anführen, die richtig ausgelegt in diesem Sinne verwertet werden könnte. Man müsste denn gerade in der wiederholten Erinnerung Kant's, dass die äussere Welt lediglich unsere Vorstellung sei, die Leugnung ihrer Existenz entdecken. Schon oben aber ist gezeigt worden, dass eine solche Auslegung nur möglich ist, wenn man den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt der „Kritik“ vergisst und infolge dessen annimmt, Kant habe in metaphysischer Beziehung die Vorstellungen für das einzig Wirkliche erklärt. Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, dass er keine metaphysische Ansicht über das Wesen der Dinge seiner Theorie zu Grunde legte. Darum ist es auch eine ganz schiefe Wendung, wenn man Kant von der Anerkennung einer Welt von Dingen an sich ausgehen³⁾ und ihn dann zu dem Resultate kommen lässt, dass wir nur ihre Erscheinungen zu erkennen imstande seien. Bei dieser Auffassung hätte man freilich ein Recht das Ergebnis seiner Kritik für vollendeten Skepticismus zu halten; denn in diesem Falle wäre uns ja die Erkenntnis gerade dessen verschlossen, was wir zu

¹⁾ Riehl, a. a. O. I., p. 423.

²⁾ Riehl, a. a. O. I., p. 433.

³⁾ Vaihinger a. a. O., p. 140.

erkennen begehren, weil ja dann die Dinge an sich gleichbedeutend wären mit dem Wirklichen. Geradezu unverständlich aber, ja sinnlos wäre die Vernunftkritik, wenn wir mit Benno Erdmann annehmen dürften, dass Kant seine Dinge an sich nach der Analogie der Leibnizischen Monaden gedacht habe.¹⁾ Denn dann würde das Ding an sich erscheinen, eine Auffassung, gegen die sich Kant entschieden verwahrt hat, die er an Leibniz tadelt (K. p. 275) und durch welche in der That der transscendentale Idealismus in seinem Fundament erschüttert würde. Ein erscheinendes, also vorgestelltes Ding an sich ist auf Kantischem Standpunkte ein Unding, denn es ist ja nur deshalb ein Ding an sich, weil es nicht erscheint, d. h. vorgestellt wird. Wenn das Ding an sich als ein erscheinendes aufgefasst werden dürfte, so könnten wir der Frage, was es denn abgesehen von seiner Erscheinung eigentlich sei, nicht aus dem Wege gehen. Aber diese Frage ist unberechtigt, weil Erscheinungen die einzigen Gegenstände der Erfahrung sind, denen gegenüber die Dinge an sich, wie wir oben gesehen haben, keine besondere Classe von Gegenständen (wenigstens in positiver Bedeutung) bilden. Und gewiss, wir wären unrettbar dem Skepticismus preisgegeben, wenn es das erscheinende Ding an sich wäre, welches den Gegenstand der Erkenntnis ausmache. Denn dann müssten wir immer wieder fragen, ob denn die Erscheinungen, resp. unsere Vorstellungen auch den vorgestellten Dingen entsprechen. Diese Frage lässt sich aber gar nicht beantworten, weil wir sonst in der Lage sein müssten, unsere Vorstellungen von den Dingen mit diesen selbst, sofern sie nicht vorgestellt werden, zu vergleichen. Dass aber dies unmöglich ist, liegt auf der Hand und braucht nicht weitläufig bewiesen zu werden. Darum eben macht Kant in den verschiedensten Wendungen immer wieder darauf aufmerksam, dass wir es einzig und allein mit Vorstellungen zu thun haben, dass Dinge an sich uns nichts angehen, weil sie uns niemals begegnen können. Die Welt, die wir zu erkennen haben, ist ausschliesslich die vorgestellte, und als solche ist sie auch unserer Erkenntnis zugänglich. Ich finde diese Lehre so wenig paradox, dass ich mich vielmehr wundere, dass man, um die transsubjective Wirklichkeit nicht einzubüssen, sich an das Ding an sich, als die einzige Garantie derselben, glaubt anklammern zu müssen. Und doch ist dieses Ding an sich, durch welches die Wirklichkeit verbürgt werden soll, lediglich ein Product der Abstraction, dem der Character der Realität am wenigsten anhaftet. Der Wirklichkeit können wir allein durch die auf Empfindung beruhende Wahrnehmung gewiss werden: ein anderes Kriterium gibt es nicht, eines anderen bedarf es nicht. Mit dem Ding an sich bemächtigen wir uns derselben so wenig, dass sie uns vielmehr durch die Annahme desselben geradezu entschwindet, indem wir in eine Region des abstracten Gedankens geführt werden, wo alle Wirklichkeit aufhört.

Aber wozu, wird man fragen, hat denn Kant das Ding an sich überhaupt eingeführt,

¹⁾ Kant's Prolegomena, herausgegeben von Benno Erdmann, p. LXV u. LXVI.

warum hat er es den Erscheinungen gegenübergestellt, wenn ihm keine positive Bedeutung für die Erkenntnis zukommt, wenn es nicht dazu dienen soll, der Vorstellungswelt eine reale Unterlage zu geben? Nun hoffe ich zwar schon durch die ganze bisherige Darstellung diese Frage beantwortet zu haben; um aber über diesen Punkt keinen Zweifel übrig zu lassen, will ich noch einmal in Kürze an das Problem erinnern, welches in der „Kritik der reinen Vernunft“ zu lösen unternommen worden ist. Das A priori in unserer Erkenntnis oder, was damit gleichbedeutend ist, die „reine Vernunft“ nicht als ein zufälliges Produkt empirischer Entwicklung, sondern als die letzte, ursprüngliche, und daher nicht weiter ableitbare Bedingung der Vorstellung einer objectiven Welt und damit dieser selbst deduciert zu haben, betrachte ich als die verdienstlichste Leistung Kant's, die um so höher anzuschlagen ist, weil er zu seinem rationalistischen Ergebnisse auf einem vorher nicht betretenen Wege gelangt ist. Denn darin bewährte er seine Originalität, dass er bei seiner Deduction der synthetischen Urteile a priori weder auf eine psychologische Voraussetzung über die Seele, noch auf eine metaphysische Voraussetzung über das Wesen der Dinge sich stützte. Ohne vielmehr die Sphäre des Bewusstseins zu überschreiten, ging er lediglich von der Tatsache aus, dass die zu erkennende Welt unser Object oder unsere Vorstellung ist, weil ihm nur so ihre Begreiflichkeit nachzuweisen gelingen konnte. Damit hatte er aber den Standpunkt des Dogmatismus definitiv überwunden. Oder hätte er etwa, um sich des letzteren nicht schuldig zu machen, auch noch beweisen sollen, dass wir thatsächlich eine Welt vorstellen? Seine Aufgabe war doch offenbar nur den Nachweis zu liefern, dass die vorgestellte Welt als solche unserer Erkenntnis zugänglich sei, während heute noch vielen der einfache Gedanke nicht einleuchtet, dass wir über das nicht Vorgestellte und nicht Vorstellbare, d. h. das Ding an sich, niemals zu einem allgemeingültigen Urteil befähigt und berechtigt wären. Wenn demnach Kant die Höhe seines transscendentalen Standpunktes überhaupt nicht erreichen konnte, wenn er nicht den durchgreifenden Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich betonte, so ist damit auch die Frage erledigt, wodurch die Einführung des letzteren motiviert sei. Es ist aber auch klar, dass man die erkenntnistheoretische Tragweite dieser Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gründlich verfehlt, wenn man dieses in positiver Bedeutung der ersteren als das wahre Sein oder die objective Wirklichkeit gegenüberstellt. Denn unter dieser ganz unzulässigen Voraussetzung muss man freilich zu der schiefen Auffassung kommen, dass auf dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus „das objective Element von dem subjectiven derart verhüllt und verdunkelt werde, dass ein Erkennen desselben unmöglich, dass die scharf sondernde Reflexionskraft diese Hülle niemals durchbrechen könne, um zu der Erkenntnis desselben vorzudringen“.¹⁾ Ein solches Resultat würde uns allerdings unbefriedigt lassen. Sobald man sich aber klar gemacht hat, dass das Ding an sich überhaupt kein Gegenstand, und folglich auch kein Gegenstand der Erkenntnis ist, so wird man schwer verstehen, welche objective Welt

¹⁾ Münz, die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnistheorie, zweite Auflage, p. 83.

durch die Grundannahmen der Kantischen Kritik uns verschlossen sein soll. Wenn wir daher die erkenntnistheoretische Beseitigung des Dings an sich nicht in der denkbar verkehrtesten Weise interpretieren, so werden wir auch wissen, was wir von der Phrase zu halten haben, dass Kant „das Universum zur subjectiven Bestimmung des einzigen, einsamen Ich herabgesetzt habe“, und dass die letzte Consequenz seiner erkenntnistheoretischen Principien Solipsismus oder gar absoluter Illusionismus sei.¹⁾ Interessant ist übrigens die Thatsache, dass T. Pesch, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft aufzudecken, sich vollständig die Auffassung Hartmann's angeeignet und mit seinen Argumenten operiert hat.²⁾ Auch für ihn ist der Nihilismus die letzte Station der Kantischen Philosophie und er begreift nicht, wie ein Mensch mit gesundem Verstande sich bei einem solchen Ergebnisse beruhigen könne. „Oder zweifelt wohl irgend ein Kantianer daran, ruft er pathetisch aus, dass er, sein Freund und sein wissenschaftlicher Gegner, nicht eine, sondern drei Substanzen sind, so sehr auch Kant durch die Grundsätze seiner Kritik es jedem Menschen unmöglich gemacht hat, von der Existenz anderer Menschen auch nur Kunde zu erhalten?“ Und nachdem er diese niederschmetternde Frage aufgeworfen, beruhigt er uns durch die Versicherung, „dass wenn wir uns mit zwei Freunden unterhalten, es wirklich zwei sind“. Zu unserer Beschämung erfahren wir endlich, „dass ihm das Ding an sich kein unbekanntes x sei“. Kein Wunder daher, dass das ganze „moderne Wissen, insofern es mit Kant'schem Denken bewusst oder unbewusst beseelt ist, in seinem innern Wesen Täuschung und Humbug birgt“, und dass Pesch es für seine Pflicht hält es als ein verderbliches Vorurteil zu bezeichnen, dass man aus Kant irgend etwas lernen könnte. „Wir müssen uns darüber klar werden, dass Kant's „vielgerühmte Kopernikusthat den grössten Albernheiten der Menschengeschichte zuzurechnen ist“, ja wir dürfen uns nicht verhehlen, dass sie nichts weiter ist als die „Inspiration jenes genialen Allzermalmers, der von Anbeginn der Widerpart Gottes war.“³⁾ Diese Verdächtigung des Königsberger Denkers kommt freilich auf Pesch's eigene Rechnung; sonst aber ist er in der That mit den Waffen Hartmann's auf die Mensur gegangen. Überhaupt hat dieser die Ansicht, wornach der Kantische Idealismus nicht bloss auf die Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern auf diese selbst soll verzichten müssen, zum schroffsten Ausdruck gebracht. Diesem Vorurteile, von welchem eingenommen niemand Aussicht hat dem Gedankengange Kant's zu folgen, habe ich nicht für überflüssig gehalten entgegenzutreten. Und zwar habe ich das Bewusstsein dem Dogmatismus keinerlei Concessionen

¹⁾ E. v. Hartmann, a. a. O. p. 44.

²⁾ T. Pesch, die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft“, eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik, p. 103: „Wir werden uns nach Kräften bemühen, diesen Schriftsteller (Hartmann) hier zu Wort kommen zu lassen, denn es ist höchst interessant zu gewahren, dass sogar ein Hartmann da, wo er moderne Irrtümer bekämpft, nicht umhin kann, in die grossen Gedanken der Scholastik des Mittelalters zurückzufallen.“

³⁾ T. Pesch, a. a. O. (p. 118, 119, 120 u. 125.).

gemacht zu haben. Ohne vielmehr den transcendentalen Idealismus „zur Gemächlichkeit herabzustimmen“, hielt ich consequent an seinen Principien fest, indem ich meine Zuflucht nicht zu dem Ding an sich nahm, um ihn für das populäre Verständnis mundgerecht zu machen. Dabei habe ich mich strenge innerhalb der Betrachtungsweise Kant's gehalten, der, wie schon oben bemerkt worden, von keiner metaphysischen Grundansicht bei seiner Untersuchung ausgegangen ist. Ob wir freilich nicht durch die Ergebnisse derselben zuletzt dazu gedrängt werden, auch ihre metaphysischen Consequenzen zu ziehen, insofern es allerdings in dem Wesen der Wirklichkeit selbst begründet sein muss, dass wir sie überhaupt vorstellen können, ist eine andere Frage, deren Beantwortung aber ausserhalb der Aufgabe fällt, die ich mir bei meinem Versuche einer unbefangenen Würdigung des erkenntnistheoretischen Idealismus gestellt habe.



