

KANTS SITTENLEHRE

IM ANSCHLUSS AN DESSEN GRUNDLEGENG
ZUR METAPHYSIK DER SITTEN.

EIN VERSUCH
VON KARL AHLES.

MIT EINEM ANHANG ÜBER KANTS LEHRE VOM RAUM.

Beilage zum Programm
des Grossh. Gymnasiums und Realprogymnasiums in Lörrach
für das Schuljahr 1912/1913

Progr. Nr. 877
:: 1913 ::

LOERRACH
BUCHDRUCKEREI C. R. GUTSCH
1913

q lo (1913)
3



Landes- u. Stadt-Bibl.
Düsseldorf

44. g. 304



Vorwort

Der Deutsche hat Freiheit der Gesinnung, sagt Goethe in einem seiner Sprüche. Er fügt allerdings zu diesem Lob gleich den Zusatz hinzu: daher merkt er nicht, wenn es ihm an Geschmacks- und Geistesfreiheit fehlt. So wünschenswert nun die beiden zuletzt genannten Güter sein mögen, so hat doch gewiß auch Goethe selber gefühlt, daß sie nur Accidentien sind, verglichen mit der Freiheit der Gesinnung, der eigentlichen Substanz des deutschen Charakters. Die Freiheit von Pedanterie wird zur Zuchtlosigkeit, die Freiheit von Vorurteilen zur Skrupellosigkeit in der Wahl der Mittel, wo an die Stelle der Freiheit der Gesinnung die Gesinnungslosigkeit getreten ist. Gesinnung aber beruht auf Ehrlichkeit und läßt sich vielleicht pflegen, aber nie kommandieren, allerdings läßt sich ihre Freiheit, wo sie einmal ist, wohl auch nicht mit äußeren Mitteln vernichten. Dafür hat schon der junge Goethe den jugendlichen Ausdruck gefunden, wenn er seinen Götz, den Mann, dessen letztes Wort der Freiheit gilt, noch ein Hoch auf den Kaiser ausbringen läßt, dessen Soldaten an ihm die Reichsacht vollziehen. Freiheit der Gesinnung spricht aus dem Wort des reifen Mannes: Liebe und Leidenschaft können verfliegen, Wohlwollen wird ewig siegen.

Goethe stand damals mit seinem Ideal nicht allein. Es hat auch der Philosophie der Zeit das beste ihres Gehalts gegeben. Kants Sittenlehre (so sehr auch der bedächtige Philosoph gegen die „Genieschwünge“ der Sturm- und Drangperiode protestiert) predigt und begründet die Freiheit der Gesinnung. Das zu zeigen ist der Inhalt meines Versuchs. Das Ganze ist als Vortrag entstanden und verleunget auch die Schwächen eines solchen nicht; ich habe an manchen Stellen die zitierende Genauigkeit der, wie ich hoffe, nicht mißverstandenen Wahrheit der Gedanken geopfert oder die letzteren weiter zu verfolgen gesucht. Bei Kant ist die schlichteste, volkstümliche Denkungsweise mit dem seltensten Abstraktionsvermögen vereinigt, und er drängt den aufmerksamen Leser unaufhörlich dazu, seine Gedanken nicht nur logisch zu begreifen, sondern ihnen weiter nachzugehen und sie womöglich sich anschaulich zu machen und dadurch den Kontrast in sich selber aufzuheben, der das einfache Gemüt des Philosophen von seiner Gedankenwelt scheinbar trennt. Er ist an Verständnis und Gehalt nicht auszuschöpfen.

Am Schluß habe ich einen Versuch beigelegt, Kant's Raumtheorie gegen Herrn Külpes Einwürfe zu retten, er hängt mit dem vorhergehenden Vortrag zusammen und ist deshalb an seinem Platz.

Motto: Wer sich vor der Idee scheut, hat auch
zuletzt den Begriff nicht mehr. Goethe.

Friedrich von Logau sagt in einem seiner Epigramme: Man kann wohl alle Kirchen schließen, doch nie die Kirche im Gewissen. Dieses Wort mochte für den Dichter, dessen Leben zum großen Teil durch den entsetzlichen 30jährigen Krieg ausgefüllt war, und der deshalb Grund hatte, die Kirchen pessimistisch zu betrachten, ein Trostsprüchlein sein, das ihn nicht an der Zukunft der Menschheit und der Deutschen verzweifeln ließ. Wer das Wort heutzutage liest, dem fallen dabei leicht bei etwas veränderter Deutung moderne Anschauungen ein, die mächtig sind, und mit denen besonders in Deutschland sich jeder gegenwärtig auseinandersetzen muß. Gegenstand des Epigramms ist das sittliche Vermögen im Menschen, das Gewissen, wie es Logau nennt. Darüber gibt es nun heute hauptsächlich zwei Meinungen, mit denen uns das Epigramm im Widerspruch zu stehen scheint.

Die Anhänger der ersten Meinung richten ihren Blick auf die Vergangenheit und die Entwicklung der Sittlichkeit im Schoß der Kirche und später der Kirchen. Ohne die Kirche keine Sittlichkeit, so sagen sie; die letztere ist ohne die erstere unmöglich; schließt man die Kirchen, so schließt man damit auch die Kirche im Gewissen; mit der Institution der Kirche hört auch die Sittlichkeit auf. Sie sind also mit Logaus Spruch durchaus nicht einverstanden, wenn er sagt: Man kann wohl alle Kirchen schließen. — Ganz anders die Anhänger der zweiten Meinung. Sie erklären mit einem gewissen Eifer die Kirchen für überwunden und sind einverstanden mit dem Satze, daß man alle Kirchen schließen könne. Aber zu diesen überwundenen Kirchen sind sie geneigt, in Widerspruch mit unserem Epigramm auch die Kirche im Gewissen zu rechnen. Die Kirchen, so sagen solche Leute, sind menschliche Konvention; sie sind mehr oder weniger willkürlich entstanden, aus sehr gemischten Beweggründen, und so ist es auch mit der Sittlichkeit und dem Gewissen; auch das letztere ist sozusagen menschliche Erfindung. In der Natur, wenn man sie wissenschaftlich und vorurteilslos betrachtet, steht nichts davon. Der Mensch steht eigentlich jenseits von Gut und Böse; er gehorcht überall nur den Naturgesetzen, wie der fallende Körper auch. Einen Stein für sein Fallen verantwortlich zu machen ist eine Narrheit; nicht anders ist's in Wahrheit auch beim Menschen und seinem Handeln.

Welche von den beiden Anschauungen, die ich hier kurz charakterisiert habe, hat Recht? so fragen wir unwillkürlich. Zunächst haben beide das gemeinsam, daß sie auf die allmächtige Notwendigkeit sich berufen, der wir, wie es scheint, nicht entrinnen können. Die erstere betont unsere historische Bedingtheit in der Weltgeschichte, in der wir stehen, die zweite unsere Bedingtheit im Naturzusammenhang, von dem wir nur ein verschwindender Teil sind; die erste Richtung macht uns beim Denken und Handeln bange für unsere Freiheit, die andere stellt die Möglichkeit der Sittlichkeit in Frage. Hinter beiden droht, gleich dem erhobenen Gorgonenhaupt, die Notwendigkeit, und uns ist, als ob bei ihrem Anblick unser Ich erstarren müsse. An beiden Richtungen können wir uns nicht vorbeistehlen, so wenig wir der Natur oder der Geschichte entlaufen können, die uns auf Schritt und Tritt umgeben. Wir müssen uns also auch mit diesen beiden Richtungen täglich bewußt oder unbewußt auseinandersetzen, und uns beim Handeln mit ihnen gut oder schlecht abfinden. Wie soll das geschehen? Soll man von vornherein vor beiden kapitulieren und Freiheit und Sittlichkeit anderen überlassen, da beide als Illusionen erscheinen, in fatalistischer, oft devoter oder zynischer Ergebung? Oder soll man einer dieser Autoritäten

Recht geben und sich unbedingt vor ihr beugen, um der anderen zu enttrinnen, soll man die „Sittlichkeit“ der Freiheit oder die „Freiheit“ der Sittlichkeit opfern? Oder gibt es vielleicht eine dritte Macht, die uns zwischen dieser Scylla und Charybdis hindurchführen kann?

Unser Denken gerät in Verwirrung vor ungelösten Fragen, und darunter leidet auch die Sicherheit unseres Empfindens und die Folgerichtigkeit unseres Handelns. Mit anderen Worten: wir stehen vor einem Problem, dessen Lösung zunächst den Forscher interessiert; diese Lösung ist aber auch besonders heutzutage mittelbar von großer Wichtigkeit für unser Handeln; sie bildet ein Stück von dem, was wir unsere Weltanschauung nennen. Denn zur letzteren gehört auch eine wohlbegründete Ansicht über das Wesen der Sittlichkeit und über ihre Möglichkeit.

Zunächst ist also guter Rat teuer. In Verlegenheiten sieht man sich nach Leuten um, welche die peinliche Situation aus Erfahrung kennen, oder den Fall im Geist gründlich erwogen und sich klar gemacht haben. Man hört auf ihre Ansichten, man beachtet und prüft ihre Resultate, man sucht ihre Einsichten zu benützen und wenigstens das Beste davon für sich zu verwenden. Man sucht, um mich so auszudrücken, einen Nothelfer, in unserem Fall einen philosophischen.

Nicht jeder Charakter ist zum Nothelfer geeignet. Es gehört viel Einsicht, Ehrlichkeit und auch Bescheidenheit dazu, daß der Nothelfer uns wirklich Dienste leiste, aber auch nicht zum Tyrannen werde, der den Geist in spanische Stiefel zwingt. Hat er aber die drei genannten Eigenschaften, so sollte man ihn auf keinen Fall ungehört lassen. Können wir vielleicht auch von seinen Gedanken und Einsichten zunächst wenig oder keinen Gebrauch machen, so werden wir doch sicher wegen seines Charakters an ihm einen wertvollen Freund gewinnen.

Für einen solchen Nothelfer im eben bezeichneten Sinn halte ich nun Immanuel Kant. Ich habe deshalb versucht, Kants Grundgedanken, über das Problem der Sittlichkeit, wie wir sie zuerst in seiner Schrift: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ aus dem Jahr 1785 fast vollständig finden, gemeinverständlich zu entwickeln. Dies ist der Zweck meines Versuchs, mehr nicht. Der Kenner wird dabei bald merken, wie viel ich anderen, namentlich Kuno Fischers berühmtem Werk über Kant verdanke. Kant ist höchst gedankenreich, aber im sprachlichen Ausdruck oft schwerfällig und schwer verständlich. Er hat deswegen von jeher die Interpretation herausgefordert. Sein Stil kommt dabei in gewissem Sinn seiner eigenen Absicht entgegen. Er wollte seinen Schülern nicht sowohl fertige Sätze überliefern, als sie fähig machen selber zu philosophieren und recht zu handeln. Er wollte sie geistig und sittlich auf eigene Füße stellen.

Ich bemerke noch geschichtlich, daß Kants Sittenlehre der Teil seiner Philosophie war, der namentlich durch Schiller zuerst populär wurde, und daß sie in der tiefen Not der Napoleonischen Zeit in erster Linie zur Wiedergeburt der deutschen Nation hat beitragen helfen.

Ich werde nun Kants Schrift folgend zuerst die Frage behandeln: Was ist Sittlichkeit? und dann die Frage: Wie ist sie möglich und unter welcher Voraussetzung? dann werde ich Kants Ethik kurz in ihren wesentlichen Zügen charakterisieren und sie schliesslich mit modernen Anschauungen und Richtungen vergleichen.

Der erste Abschnitt in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten handelt von der gemeinen sittlichen Vernunftserkenntnis. Kant untersucht hier, was Sittlichkeit, oder wie er sagt, Moralität ist. Um diese Frage dreht sich also zunächst die Untersuchung. Um sie zu beantworten, untersucht er das einfache sittliche Urteil, das jeder bei eigenen und fremden Handlungen mehr oder weniger zum Maßstab nimmt. Er läßt das einfache sittliche Gefühl, den gesunden sittlichen Verstand entscheiden. Er fragt sein eigenes Gewissen und sozusagen das Gewissen jedes Deutschen: Was ist moralisch?

Die Antwort lautet: Das Moralische ist eine Art des Guten, und zwar das unbedingt Gute. Fragt man weiter, was das sein kann, so antwortet Kant: Auf der Welt ist gar nichts unbedingt gut, als nur der gute Wille. Bleiben wir zunächst dabei stehen.

Es gibt auch noch eine Reihe anderer Dinge und Eigenschaften, die für gut gelten und es sind; aber sie alle sind es nicht auf alle Fälle. Hören wir darüber Kant selber: „Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustand unter dem Namen Glückseligkeit machen Mut, aber oft auch Uebermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß aufs Gemüt und das ganze Prinzip zu handeln berichtigt; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblick eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zielt, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann. Also scheint der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen.“ Auch Eigenschaften gibts, die den guten Willen befördern und sein Werk erleichtern, und darum die Bezeichnung gut zu verdienen scheinen. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Ueberlegung machen, wie es scheint, einen Teil des inneren Werts der Person aus. Schon die alten Griechen hielten die Besonnenheit für die höchste Tugend. Aber auch diese Eigenschaften können von einem bösen Willen mißbraucht werden; wie oft ist z. B. der Biedermann die Maske, hinter der sich Selbstsucht versteckt, oder man denke an das kalte Blut eines Bösewichts. Es bleibt also dabei: Unbedingt gut ist nur der gute Wille.

Was unbedingt gut ist, ist nicht deswegen gut, weil es sich als Mittel zu irgend einem Zwecke verwenden läßt; denn dann wäre ja der letztere das Gute. So ist auch der gute Wille gut, für sich selber betrachtet, an sich. Er ist höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten einer oder vieler Neigungen oder Absichten zu stand gebracht werden kann. „Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals,“ sagt Kant, „oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich am Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner großen Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe, so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selber hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Wert weder etwas zusetzen noch abnehmen.“ Wir sehen, Kant bemißt Gut und Böse nicht nach dem Erfolg unsres Willens in der Welt, sondern umgekehrt, was man moralisch gut und böse nennt, bekommt diese Eigenschaft erst durch den Willen; er ist der alleinige Ursprung von Gut und Böse. Nennt man die Art, wie wir die Dinge werten, und worin wir das Wertvollste in der Welt erblicken, unsre Weltanschauung, so müssen wir sagen: Kant hat die moralische Weltanschauung; denn er erblickt im guten Willen das höchste Gut, in ihm allein.

Dieser moralischen Weltanschauung aber, die Kant philosophisch begründet hat, widerspricht die landläufige Anschauung vom höchsten Gute, und mit der letzteren setzt sich nun Kant auseinander. Befremdlich, phantastisch, ja der Natur zuwider laufend, sagt er, scheint diese Auffassung zu sein, daß die Richtschnur unseres Handelns nicht, wie bei den übrigen Geschöpfen, die Erhaltung, das Wohlergehen oder die Glückseligkeit sein soll. Weil die übrigen Lebewesen

alle diesem Ziel zustreben, und weil uns unsere eigenen Neigungen (das liebe Ich, wie wir oft sagen) ihm zuführen, so schließen wir voreilig, daß das Wohlergehen oder die Glückseligkeit das Ziel auch unsres Daseins sei, ja das höchste und eigentlich einzige. Dieser Schluß zeigt sich aber bei der Prüfung unserer Anlagen als anfechtbar und unrichtig.

Die Tiere, sagt Kant, erreichen das Ziel des Wohlergehens durch ihren Instinkt, der ihnen das Heilsame und Richtige zeigt, z. B. wann sie genug Nahrung oder Getränk zu sich genommen haben. Diesem Führer folgen sie und erreichen dadurch ihr Ziel, d. h. ihr Wohlergehen, viel sicherer als der Mensch, der die Gabe der Vernunft mitbekommen hat. Durch die letztere wird er dazu geführt, dem leisen Instinkt zu mißtrauen, ihn zum Schweigen zu bringen, statt auf ihn zu horchen. Oft gilt dann von ihm Goethes Wort: das Himmelslicht (der Vernunft) braucht er allein, um tierischer als jedes Tier zu sein. Wäre also das Wohlergehen, die Glückseligkeit, unser letztes, einziges Ziel, so hätte die Natur, so überlegt Kant, uns die Vernunft, das Vermögen klare Begriffe zu haben und nach ihnen zu handeln, nicht geben dürfen. Sie bedeutet, wie man sieht, eine große Gefahr für unsre Glückseligkeit. Das erkennt Kant deutlich mit andern bedeutenden Geistern seiner Zeit, ich meine Rousseau und Schiller. Die Vernunft bringt die Kultur hervor, sie macht dem glücklichen Naturzustand ein Ende und bringt den Menschen in Gegensatz zur Natur; sie macht ihn unglücklich. Darum weg mit Kultur und Wissenschaft, so lehrte ehemals in „Misologie“ ein J. J. Rousseau; kehren wir zur Natur zurück, das war das Feldgeschrei des Genfer Philosophen. Kant nun gibt Rousseau recht, wenn dieser behauptet, die Vernunft habe den glücklichen Naturzustand zerstört, aber er zieht aus dieser Tatsache eine ganz andere Folgerung, nämlich die: Nicht der glückliche Naturzustand unter der Herrschaft der Neigungen und Instinkte ist das Ziel des menschlichen Organismus, sondern die Natur hatte, so sagt Kant, die Absicht, durch die Gabe der Vernunft einen nicht sinnlichen Zwecken dienbaren, sondern einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen. Dies letztere, sagt er, muß man als das Ziel der menschlichen Entwicklung annehmen, wenn überhaupt die Natur auch hier beim Menschen, wie sonst überall, zweckmäßig zu Werk gegangen sein soll. Der gute Wille ist also für uns das höchste Gut, die Glückseligkeit kommt erst in zweiter Linie. Zum guten Willen brauchen wir die Vernunft, aber nicht zum Glück. Dem letzteren wäre mit den gedankenlosen Instinkten besser gedient. Der Gemütszustand, der die Folge des guten Willens ist, ist nicht das sogenannte Glück, sondern eine Freiheit des Gemüts von unklaren und unlauteren Neigungen und Triebfedern unseres Handelns, der Seelenfrieden, den Schiller meint, wenn er sagt: Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt dem Sterblichen die bange Wahl.

Doch zurück zum Thema, zur Frage: Was ist Moralität? Gesehen haben wir mit Kant, daß der Grund von Gut und Böse, das moralische Vermögen, allein in unserem Willen liegt. Aber man muß weiterfragen: Welcher Wille ist denn nun gut? Welches ist der Maßstab, den auch das Bewußtsein des einfachen Mannes an den fremden und eigenen Willen anlegt, um den moralischen Wert der Handlungen danach zu bemessen? Diesen Maßstab nun findet Kant im Pflichtbegriff. Gut sind im volkstümlichen Bewußtsein die Handlungen, die aus Pflichtgefühl getan werden, gut ist nach Kant der pflichtmäßige Wille, der nichts anderes als die Pflicht will, sie um ihrer selbst willen tut. Der Pflichtbegriff ist also nach der volkstümlichen Vorstellung und nach Kants Meinung die Grenze zwischen dem guten Willen und seinem Gegenteil. Ihn müssen wir zunächst untersuchen.

Unter Pflicht verstehen wir zunächst eine Handlungsweise, oder wir sprechen gar von Handlungen als Pflichten, wie z. B. der Schüler seine Aufgabe als Pflicht bezeichnet. Das Wesentliche dabei ist, daß die Pflicht allem anderen, was wir wollen, vorgeht, also auch unseren

Neigungen und Wünschen. Man kann also nicht fragen: Was ist recht, der Pflicht oder der Neigung zu gehorchen? Diese Frage ist eben durch den Pflichtbegriff schon zum Voraus entschieden. Höchstens kann es zu einem Rechtsstreit der Pflichten selber untereinander kommen, welche der anderen vorzuziehen hat.

Sagt man nun, die Pflicht verlangt von uns die oder jene Handlung oder auch äußere Handlungsweise, so sieht man gleich, daß auch eine äußerliche Pflichterfüllung möglich ist, bei der die Handlungen zwar pflichtmäßig sind, der Beweggrund aber keineswegs nur Pflichtgefühl, oder, wie Kant sagt, der gute Wille zu sein braucht. Es bleibt daher nichts übrig als durch eine gründliche Untersuchung der Handlungsweisen der Menschen, soweit sie unter den Pflichtbegriff zu fallen scheinen, das echte Gold vom unedeln Metall zu sondern und die Fälle zu zeigen, wo das Gold an den Tag kommen muß oder wenigstens kann, wenn es überhaupt vorhanden ist. Diese Untersuchung stellt nun Kant an Beispielen aus dem Leben an. Veranlaßt ist er dazu durch den Umstand, daß die gleiche äußerlich pflichtmäßige Handlung aus verschiedenen Beweggründen hervorgehen kann, sein Ziel dabei ist, die Natur des pflichtmäßigen Willens genauer zu bestimmen, damit die echte Tugend nicht mit der unechten verwechselt werde.

Handlungen, bei denen Handlung und Wille pflichtwidrig ist, kommen bei der Untersuchung nicht in Betracht. Aber auch die Handlungen fallen weg, die zwar äußerlich pflichtmäßig sind, aber aus selbstsüchtigen Beweggründen hervorgehen. Hier führt Kant das Beispiel eines Kaufmannes an, der äußerlich die Pflicht der Ehrlichkeit erfüllt, indem er den Käufer nicht überteuert, noch betrügt. Seine Handlungsweise ist also pflichtmäßig; doch übt er vielleicht die Ehrlichkeit nur, weil er die Entdeckung fürchtet und die damit verbundene Schande, Strafe, den Verlust der Kunden und ähnliches. Seine Gesinnung ist also selbstsüchtig, nur die Handlung stimmt mit der Pflicht überein, der gute Wille fehlt. — Setzen wir nun den Fall, auch die natürliche Neigung bei der Handlung, nicht nur die Handlung stimme mit der Pflicht überein. Wir haben die Pflicht der Selbsterhaltung; damit stimmt die natürliche Neigung überein. Ist nun der Wille pflichtmäßig? Handlung und Neigung sind es ja. Es kommt auf die Probe an. Man kann sich vorstellen, daß unter einer Last von Widerwärtigkeiten und hoffnungslosem Gram alle Lebenslust erlischt und die natürliche Selbstliebe den Tod wünscht als eine Erlösung. Jetzt gehen Pflicht und Neigung auseinander. „Wenn nun der Unglückliche stark an Seele über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht, alsdann hat seine *Maxime* einen moralischen Gehalt.“ Hier ist dann also auch der Wille pflichtmäßig. Ein anderer Fall wäre folgender: die Pflicht verlangt Wohltätigkeit gegen andere, wo man kann. Bin ich nicht wohlthätig, so handle ich pflichtwidrig; bin ich wohlthätig aus Eitelkeit, so handle ich pflichtmäßig, aber selbstsüchtig; bin ich wohlthätig, weil mich der Anblick des Notleidenden rührt, weil ich Mitleid empfinde, weil ich mich von dieser schmerzlichen Regung befreie durch meine Tat und mir so einen Genuß verschaffe, so handle ich pflichtmäßig aus natürlicher Neigung. Wahrhaft gut handle ich nur, wenn ich wohlthue, bloß weil die Pflicht es gebietet. Dann bin wirklich ich der wohlthätige, nicht nur meine Handlung.*) Zu einer solchen Handlung kann das Gemüt des Menschenfreundes, wenn es an und für sich von Gram umwölkt ist und die Theilnehmung für andere dadurch zunächst ausgelöscht ist, sich aufschwingen aus der tödtlichen Unempfindlichkeit. Aber auch wenn einem die Natur wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament

*) K. Fischer, dem ich an dieser Stelle wörtlich gefolgt bin, legt Kant, gewiss ganz in dessen Sinn, eine Beurteilung von Schopenhauers Mitleidsmoral in den Mund.

kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht gerade weil er selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen auch bei anderen voraussetzt oder fordert, wenn die Natur einen solchen Mann (wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt) nicht eigentlich zum Menschenfreund gebildet hätte, so würde er doch noch in sich einen Quell finden, sich selber einen weit höheren Wert zu geben, als den eines gutartigen Temperaments, nämlich wenn er die Pflicht der Wohltätigkeit um ihrer selbst willen übt.“ Besonders gut scheint mir, was Kant hier über Stellen der heiligen Schrift sagt, „darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind zu lieben. Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, sogar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzende Teilnahme; jene aber allein kann geboten werden.“

Dies sind die Beispiele, welche Kant an dieser Stelle anführt. Man hat nun oft gemeint, die Tugend fange, eben nach diesen Beispielen, bei Kant erst da an, wo keine natürlichen Neigungen und Wünsche mehr vorkommen. Wer aufmerksam gefolgt ist, wird diese Meinung nicht teilen. Kant will nicht sagen, daß nicht auch in unseren gewöhnlichen Handlungen in Alltagssituationen das Gold des pflichtgemäßen Willens stecken könne, so gut, wie auch sie den Schimmer davon zeigen können. Aber den Beweis erbringen, ob es echt ist, das kann nur die wirkliche Probe des Charakters, „Not oder Anlockung,“ wie Kant sagt, und diese Vorstellung ist es eben, die wir mit dem Worte Pflichtverbinden, daß wir ihr auf alle Fälle treu bleiben sollen, auch in der Versuchung.

Durch den Pflichtbegriff, wie ihn Kant eben an Beispielen erläutert hat, können wir nun den Charakter einer wirklich moralisch guten Handlung noch näher bestimmen und damit auch die Beschaffenheit des guten Willens erleuchten.

Als erster Satz gilt hier folgender: Guter Wille und Neigung sind zweierlei. Die Neigung darf nicht mit dem pflichtmäßigen Willen gleichgesetzt werden, wie die Beispiele zeigen. Wenn wir mit Neigung handeln, handeln wir darum noch nicht sittlich, aber auch nicht, wie man gleich hinzufügen muß, wenn wir mit Abneigung handeln. Schiller hatte über Kants Ethik gespottet in zwei oft angeführten Distichen. Ein Gewissenhafter sagt: „Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung, und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“ Darauf erwidert ein Kantianer: „Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten und mit Abscheu dann tun, wie es die Pflicht dir gebeut.“ Man sieht, wo das Schiefe des Urteils liegt: handle ich nur aus Neigung, so ist mein Wille nicht pflichtmäßig; daraus folgt aber nicht, daß er pflichtmäßig ist, wenn die Handlung mit Abscheu getan wird. Neigung und Abneigung sollen eben vor der sittlichen Forderung verstummen. Es soll darum Schillers im Grund auch gar nicht so ernst gemeinter Spott nicht weiter unser Urteil trüben und uns blind machen gegen die Größe des Kantischen Gedankens. Wohin es führt, wenn wir nur unseren Neigungen gehorchen, hat Kants grosser Zeitgenosse Lessing in seiner Emilia Galotti dargestellt: der Prinz ist ein solcher Charakter. Und andererseits muß man Schiller entgegenhalten, daß es nur natürlich ist wenn wir dazu gelangen, unser Handeln auch in sittlicher Hinsicht nicht von „unseren Gefühlen, sondern von Grundsätzen abhängig zu machen, so wie ein Schiffsmann sein Ziel nicht nur mit Wind und Wetter, sondern mit dem sicheren Kompaß zu erreichen sucht.

Aber nicht nur über die subjektiven Gefühle von Neigung, Furcht etc. soll uns das Pflichtgebot hinausführen. Man könnte ja denken: Sind es nicht die Neigungen, die den Willen gut machen, so sind es vielleicht die Absichten oder Zwecke, die er verfolgt. Wenn ich also den

Zweck kenne, kann ich auch wissen, ob der Wille gut ist: nun gibt es, so schließt man weiter, gewisse Zwecke, bei denen mitzuwirken an und für sich gut und verdienstlich ist. Der Wille wird dann zum Mittel, um diese Zwecke zu erreichen, und da heißt es dann buchstäblich, daß der Zweck das Mittel (hier den Willen) heiligt. Diese Auffassung der Sittlichkeit macht man besonders den Jesuiten zum Vorwurf; sie ist aber überall mehr oder weniger verbreitet. Tief in der menschlichen Natur, wurzelt der Hang, der jederzeit der Herrschsucht eine willkommene Handhabe geboten hat, das Urteil über den moralischen Wert der eigenen Handlungen (die Selbstprüfung) sich zu ersparen und es anderen zu überlassen, ja, sich auch mit gewissen Abschlagszahlungen, Ablaßgeldern im weitesten Sinn, ein günstiges Urteil über sich vor der Welt zu erkaufen. Diesem Hang kommt die Lehre von den guten Zwecken entgegen. Hier wäscht dann eine Hand die andere oder, richtiger gesagt, macht sie schmutzig; der, welcher dem Zweck dient und sich dem Urteil unterwirft, macht irgendwelche Karriere, und der welcher den Zweck als das moralisch Gute hinstellt, ohne nach dem Weg dazu und der Gesinnung zu fragen, wird zur Autorität in Gewissenssachen, der man sich dort unterwirft, wo eigentlich der innere Richter den bescheidenen, aber klaren und bestimmten Spruch fällen sollte. Gilt die Lehre von den guten Zwecken, dann tritt allmählich an die Stelle des guten Willens der brauchbare Wille, an Stelle der eigenen Einsicht ein fremdes Urteil, an die Stelle der persönlichen Leistung der Kadavergehorsam. Dieser Auffassung widerspricht Kants Sittenlehre. Als zweiten Satz stellt er fest, daß der moralische Wert des Willens nicht durch seine Absicht, seinen Zweck bestimmt wird.

Neigungen und Zwecke als Triebfedern unseres Willens sind es also nicht, die ihn gut machen. Beide haben das gemeinsam, daß sie wechseln. Wäre unser Handeln nur durch sie bestimmt, so gäbe es keinen pflichtmäßigen, guten Willen, und wie ich gleich hinzusetzen will, es gäbe für uns auch keinen Zustand der Freiheit von ihnen, da von ihnen allein unser Wille bestimmt wäre. Was ist es nun, wodurch der moralische Wert des Willens bestimmt wird, wenn Neigungen und Zwecke ihn nicht gut machen können? Offenbar kann es nur der Grundsatz oder wie Kant sagt, die Maxime sein, von der wir beim Handeln ausgehen. Denn einen Beweggrund muß der Wille immer haben, wie wir noch sehen werden, und da Neigungen und Zwecke in unsrem Fall ausgeschlossen sind, so kann der Beweggrund des guten oder pflichtmäßigen Willens nur ein Grundsatz sein, der mit ausnahmsloser Geltung die Rücksicht auf Neigungen und Zwecke als ausschlaggebend ausschließt. Solche Sätze mit ausnahmsloser Geltung nennt man Gesetze. Der gute Wille kann also zum Bestimmungsgrund nur ein Gesetz haben, und umgekehrt, nur wenn unser Wille durch ein Gesetz bestimmt ist, können wir frei von unseren Neigungen und Wünschen werden. Diese ausnahmslose Geltung des Pflichtgebots ist nun aber das Wesentliche im Pflichtbegriff, wie ihn auch der gemeine Mann hat. Was Kant hinzufügt, ist nur die klare Einsicht, daß wir, um im eben ausgeführten Sinn frei zu sein, unseren Willen dem Pflichtgebot oder sittlichen Gesetz unterwerfen müssen. Und nun können wir mit Kant sagen, was Pflicht ist: Sie ist die Notwendigkeit einer Handlung nicht aus Neigung oder um eines Zweckes willen, sondern aus Achtung für das Gesetz. Achtung nennt Kant unser Gefühl dem Gesetz gegenüber. Sie zerstört, wie Kant sagt, unsere Selbstsucht (als Neigung), sie tut unserer Selbstliebe Abbruch (führt sie aufs richtige Maß zurück); vor allem aber vernichtet sie durch den Hinblick auf die Majestät des Sittengesetzes unseren Eigendünkel völlig.* Ganz anders sind unsere Gefühle bei der Befriedigung unsrer Neigungen oder beim Erreichen unserer Absichten. Dem Gefühl dieser Achtung gibt Schiller Ausdruck an der bekannten Stelle: Wenn ihr in der Menschheit trauriger Blöße steht vor des Gesetzes Größe, wenn dem Heiligen die Schuld sich naht, da erlasse vor

*) Kritik der prakt. Vern. (Kehrbach) S. 89.

der Wahrheit Strahle eure Tugend, vor dem Ideale fliehe mutlos die beschämte Tat.“ Doch auch erhebend wirkt der Hinblick auf das Gesetz; Neigungen, Wünsche und Befürchtungen kommen zum Schweigen, wir werden von unserem kleinen, beschränkten Ich befreit. „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet,“ sagt Goethe in seinem Religionsgedicht, oder im westöstlichen Divan; „Wenn der alte Mensch zerstäubt, wird der neue wach,“ und er spricht am gleichen Ort von einem: „Stirb und Werde,“ das der Erdengast haben soll. Zu dieser Art von sittlicher Befreiung sollte auch, wie Kant sagt, die Erziehung hinführen, indem sie schon in den heranwachsenden Kindern die Bewunderung für eine nicht durch Neigungen oder Nebenabsichten verfälschte Tugend weckt, die das Rechte tut, weil es recht ist, und die standhaft und echt ist, weil ihr Beweggrund das Gesetz ist. Eine solche Tugend leuchtet, wie Kant hervorhebt, auch schon dem kindlichen Verstand und Sinn ein.

Ich fasse das Gesagte mit Kants eigenen Worten zusammen: „Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf; denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) könnten auch durch andere Ursachen zustand gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingt Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur in vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber erst aus der Wirkung erwartet werden darf.“

Nun erhebt sich eine neue Frage, nämlich die nach dem Inhalt des sittlichen Gesetzes, dem unser Wille sich unterwerfen soll. Ein solcher Inhalt, oder richtiger gesagt, eine genauere Fassung muß gesucht werden; die Pflicht geht allen anderen Forderungen vor; wir haben aber schon gehört, daß es auch zu einem Konflikt der Pflichten kommen kann. In solchen Fällen kann dann nur eine allgemeine und überall anwendbare Fassung der sittlichen Forderung die Entscheidung geben. Diese Fassung gibt nun Kant zunächst in einer Form, die ziemlich bekannt ist, auch bei Leuten, die nicht fragen, warum der Wille ein Gesetz braucht. Kant sagt: Ich soll nie anders verfahren beim Handeln, als so, daß ich auch wollen kann, mein Grundsatz soll ein allgemeines Gesetz werden. Diese Fassung des Gesetzes erinnert an das Wort: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu, und an das andere: Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen. Es ist aber nicht ganz das gleiche, insofern uns Kant ganz über die Rücksicht auf das eigene und fremde, vom Augenblick abhängige Wohlergehen zu erheben sucht. Er zeigt dann an einem Beispiel, dass seine Formulierung des sittlichen Gebotes richtig ist: Es ist etwas ganz anderes, ob ich ein gegebenes Versprechen nur meiner Neigung folgend, oder nur aus augenblicklichen Klugheitsgründen halte, oder ob ich es aus sittlichem Grundsatz erfülle. Im ersteren Fall muß ich meine oder anderer Neigungen und die Verhältnisse immer wieder neu befragen, ob es jetzt angenehm, nützlich oder opportun ist, mein Wort zu halten. Im zweiten Falle gilt das Gebot mit logischer Allgemeinheit als Gesetz des Handelns. Ich persönlich kann für mich die Untreue oder Lüge ganz gut wollen; aber nimmer kann ich wollen, daß sie zum allgemeinen Grundsatz und Gesetz erhoben werde. Also alles Feilschen und Markten ist da ausgeschlossen. *)

*) Ich hoffe nicht mißverstanden zu werden, wenn ich in dieser populären Darstellung dem moralischen Gesetz einen Inhalt gebe, während es eigentlich nur die Form alles sittlichen Handelns bestimmt, wie dieser „Inhalt“ eben zeigt.

Diese Form des sittlichen Gesetzes, wie er es formuliert hat, vergleicht Kant mit dem Kompaß, mit dem in der Hand man sich jederzeit orientieren kann, was gut, böse, pflichtmäßig und pflichtwidrig ist. Er hebt hervor, daß er damit die Menschen nicht etwas Neues lehrt, sondern nur, wie im Altertum Sokrates, ihnen das zum Bewußtsein bringt, wie sie bis jetzt dunkel gedacht haben, sie auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht. „Es bedarf dabei“, sagt er, „auch keiner Wissenschaft oder Philosophie, sondern die Kenntnis dessen, was zu tun ist, was mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, ist Sache eines jeden, auch des gemeinsten Menschen.“ Und merkwürdig ist es, wie die Erkenntnis der Sinnenwelt und die in sittlichen Dingen zu einander in Gegensatz stehen. Verlassen wir in der Wissenschaft den Boden der sinnlichen Wahrnehmung, so verlieren wir dann auch leicht den festen Boden der Erkenntnis unter den Füßen. In sittlichen Fragen dagegen müssen wir gerade umgekehrt uns von der Sinnenwelt, mit der uns unsere Neigungen und Absichten verbinden, freimachen, wenn wir zum sicheren sittlichen Urteil und Handeln kommen wollen, während sonst unser sittliches Urteil und Handeln getrübt und verwirrt wird.

Und nun, nachdem Kant so das Urteil des einfachen, gesunden Menschenverstandes in sittlichen Dingen untersucht und verdeutlicht, nicht etwa etwas Neues an seine Stelle gesetzt hat, sehen wir klar, welche Stellung er zur Sittlichkeit einnimmt. Er will, wie er selber sagt, durch seine Untersuchung dem schlichten, gesunden sittlichen Urteil der Leute zur Hilfe kommen, ihm zu seinem Recht verhelfen und ihm Festigkeit geben, damit es ihm nicht ergehe wie der Unschuld, die eine schöne Sache ist, sich aber nicht wohl bewahren läßt, und leicht verführt wird. Kant denkt wohl dabei auch an damalige frivole Zeitströmungen. Außerdem aber, sagt er, läßt sich die Vernunft nur zu leicht, durch die natürlichen Neigungen im Urteil getrübt, dazu versuchen, die allgemeine Geltung des Sittengesetzes im einzelnen Fall hinweg zu deuteln.

Ich fasse, ehe ich in der Erörterung weiter gehe, die bisherige Untersuchung in ihren Resultaten kurz zusammen: Kant hat zur Beantwortung der Frage: Was ist Moralität? das einfache sittliche Urteil eines jeden, wie es uns im Pflichtbegriff entgegentritt, untersucht, und er hat das oberste Prinzip einer Moralität, die überhaupt diesen Namen verdient, gefunden im Grundsatz des Willens, durch den der letztere allein*) gut wird. Neigung und Absicht hat er beim moralischen Urteil als ausschlaggebend für den moralischen Wert einer Handlung ausgeschlossen, und auch der Grundsatz ist nur sittlich, soweit er geeignet ist, allgemeines Gesetz zu sein. Kant hat diesen Begriff der Moralität nicht etwa erzeugt, sondern im gewöhnlichen moralischen Gefühl und Urteil vorgefunden; er hat ihn nur aufgeklärt und verdeutlicht und damit dem ungeschriebenen Gesetz des Herzens Worte geliehen, nach welchem man die Handlungen anderer und der Gewissenhafte auch die eigenen richtet.

Denken wir uns ein Gemüt, das beständig auf diesen inneren Richter hört und nach der sittlichen Maxime handelt, so haben wir die moralische Gesinnung vor uns, wie sie als Ideal unserem Philosophen und seinem Zeitalter vorschwebte.

Doch schon lange drängt sich die Frage auf: Gibt es denn wirklich in der Welt solche pflichtmäßigen Handlungen, solche pflichtgemäße Gesinnung?

Pflichtgemäße Handlungen, sagt Kant, lassen sich in der Erfahrung nachweisen an Beispielen aus der Vergangenheit; aber ob sie aus Pflicht geschehen, also wirklich moralischen Wert haben, das ist in Wahrheit aus der Erfahrung nicht zu entscheiden. Kant sieht hier völlig klar. Er gibt zu, daß es unmöglich ist, auch nur einen einzigen Fall wirklicher Moralität in der Er-

*) Ueber die, welche mit anderen Zutaten den Begriff der Sittlichkeit versetzen wollen, urteilt Kant, daß sie Jupiter gleichen, der statt der Juno eine Wolke umarmt. (Grundlegung Fritzsche S. 61.)

fahrung mit völliger Gewißheit auszumachen. So geht es uns andern gegenüber, und wir dürfen uns nicht darüber wundern, daß wir nicht „Herz und Nieren greifen“ können. Aber auch die gewissenhafteste Selbstprüfung kann uns unter Umständen noch täuschen; wer kann merken, wie oft er fehle, sagte die Schrift. Wollte man also den Begriff der Pflicht lediglich aus der Erfahrung, aus Beispielen, wie sie uns in ihr gegeben und überliefert sind, ableiten, so würde man „denen einen Triumph bereiten, welche die Tugend als ein Hirngespinnst der dünkelfaften Einbildungskraft verlachen.“ Allein hier, sagt Kant, ist überhaupt nicht von etwas die Rede, von dem uns die Erfahrung in Raum und Zeit durch Beispiele Kunde gibt. Sie kann es auch gar nicht, wie man leicht sieht; denn nur die Taten sehen wir, aber nicht die Gesinnung. Letztere jedoch ist eben das Moralische. Daß aber in der Freundschaft z. B., sagt Kant, reine Redlichkeit verlangt wird, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, davon gibt uns unser Gewissen, oder, um mit Schiller zu reden, unser Herz Kunde. Es wird auch hier nicht eine fertige Tatsache konstatiert, sondern eine Forderung an unser Ich gerichtet. Was sollen auch Beispiele, sagt Kant, im Sittlichen beweisen, wo eigentlich gar keine Nachahmung stattfindet? Sie können nur die Tunlichkeit dessen, was das vernünftige Gesetz in uns gebietet, außer Zweifel setzen (das Wort Tunlichkeit bedeutet hier wörtlich Ausführbarkeit), die Beispiele können uns aber niemals berechtigen, die Stimme des Richters und Gesetzgebers in unserem eigenen Innern beiseite zu setzen, und uns nach ihnen zu richten. Denn nicht die Taten an und für sich sind das Moralische, sondern die Gesinnung aus der sie entspringen, macht sie erst dazu. Hier gilt besonders das Wort: *si duo faciunt idem, non est idem*. Taten lassen sich äußerlich kontrollieren, unter Umständen auch erzwingen, nicht aber die Gesinnung. Das Handeln darf dem moralischen Gebot nicht widersprechen, es ist aber noch nicht der Beweis dafür, daß die moralische Gesinnung da ist. Selbst der Heilige des Evangeliums (Christus), so sagt Kant, muß zuvor mit dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt. So sagt Christus von sich selbst: Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? Niemand ist gut, als der einzige Gott (den ihr nicht sehet). — Auf den Taten beruht im allgemeinen die sogenannte Größe in der Weltgeschichte. Die sittliche Gesinnung ist davon durchaus zu unterscheiden; die Wirkungen der sittlichen Gesinnung sind zwar zweifellos da und treten noch ein; aber sie selber ist etwas „nicht vor Augen“, um das bekannte Wort auf sie anzuwenden.

Solche Betrachtungen zeigen, wie recht Kant damit hatte, den Begriff der Moralität, wie wir ihn nun einmal haben, nicht von in der Erfahrung gegebenen, überlieferten Beispielen und Vorbildern herzuleiten. Diese Beispiele, wie sie uns die Erfahrung gibt und geben könnte, beweisen alle nicht genug und müssen erst von uns interpretiert, d. h. mit dem sittlichen Ideal verglichen werden. Nein, man muß mit ihm den Begriff der Moralität herleiten aus dem Vernunfturteil, das wir beim Handeln als Maßstab anlegen, und das aus der sittlichen Forderung in unserem Innern entspringt. Daß dieses Vernunfturteil, das die Gesinnung und nicht die Tat wägt und die Achtung vor dem Sittengesetz als Triebfeder des Willens fordert, sich aus dem volkstümlichen Pflichtbegriff herleiten ließ, ist der Beweis dafür, daß Moralität existiert, und zwar der einzige. Wer darüber klagt, daß die Erfahrung uns nicht mehr Beweise geben kann, der mache sich klar, daß die Erfahrung mit ihren überlieferten und beobachteten Beispielen diesen Beweis, was sehr wichtig ist, auch nicht widerlegen kann, wenigstens nicht so, daß jemals ein Beispiel aus ihr das Vernunfturteil entbehrlich machen und diesen Beweis ersetzen könnte.

Mit der bisherigen Erörterung ist die Frage, ob es Moralität gibt und worin sie besteht, erledigt. Die Untersuchung schreitet fort zu der Frage: Wie ist Moralität möglich? Diese Frage zu lösen ist eigentliche Aufgabe der Wissenschaft, in unserem Falle der Moralphilosophie, zu der

sich nun Kant wendet. Man könnte diese Frage auch noch so fassen: Wie ist das Sittengesetz mit der Natur unsres Willens vereinbar? oder: Wie kann ein Grundsatz, der allgemeines Gesetz sein kann, der Bestimmungsgrund unseres Willens sein?

Jetzt wird also nicht mehr der sittliche Wille untersucht, — sein Charakter ist erörtert, — sondern es wird die Annahme gemacht, daß der natürliche Wille das sittliche Gesetz zum Bestimmungsgrund habe, und es wird dann untersucht, ob diese Annahme mit der Natur unsres Willens, wie wir ihn an uns und andern aus der Beobachtung kennen, vereinbar ist. Der natürliche Wille ist erkennbar als Neigung und Absicht bei unsern Handlungen, der sittliche aber nicht. Kann der natürliche Wille zum sittlichen werden?, das ist die Frage, die zunächst untersucht werden soll.

Man hat früher den menschlichen Willen aufgefaßt als das Vermögen, ohne eine Ursache Veränderungen in der sichtbaren Welt herbeizuführen, eine Causalreihe von sich aus zu beginnen. Eine solche Veränderung wäre dann die bedingte Wirkung, der Wille die unbedingte Ursache. Da Ursache und Wirkung von einander verschieden sind, so mag ein solcher Wille wohl denkbar sein, aber jedenfalls ein Gegenstand der Erfahrungswissenschaft, die ihre Quelle in der Beobachtung von Vorgängen in Raum und Zeit hat, kann er nicht sein. In der Erfahrung begegnen uns nur Ursachen die selber wieder Wirkungen sind, und ebenso sind alle Wirkungen wieder Ursachen. In ihr gilt also unumschränkt das Causalitätsgesetz. Es gilt auch vom menschlichen Willen als einem Gegenstand der Erfahrung, d. h. vom menschlichen Handeln.*)

Dies erkennt auch das gewöhnliche Bewußtsein an. Nur sprechen wir bei unserem Willen gewöhnlich nicht von seinen Ursachen, sondern von den Beweggründen oder Motiven unserer Handlungen. Was läßt sich allgemeines über die Motive sagen? Wir haben schon gehört: Wir folgen entweder unseren Neigungen, oder wir verfolgen unsere Zwecke beim Handeln, unsre, sage ich, das heißt, jeder seine eigenen. Der natürliche Wille ist zunächst das Allersubjectivste in uns. Neigung und Zweck oder Absicht, wie sie in unseren Handlungen erscheinen, sind bestimmt durch unseren Körper, das sinnliche Ich mit seinen Zuständen, und durch die Dinge der Welt in Raum und Zeit, sie beziehen sich auf Gegenstände der sinnlichen Erfahrung; sie teilen darum auch deren Schicksal, beide wechseln. Wir ändern unsre Neigungen, wir vertauschen unsre Absichten, wenn sie erreicht sind, mit andern. Als Neigung und Absicht ist unser Wille nicht sittlich, wie wir gesehen haben.

Aber selten ist unser Handeln so einfach motiviert. Wir haben nicht nur die Vorstellung von unserem Körper und den Dingen und Vorgängen in Raum und Zeit. Wir bilden uns allmählich auch durch Erfahrung an uns selber eine Vorstellung von den Veränderungen in unseren Neigungen und Absichten, und diese Vorstellung fängt an, unsere Handlungen zu beeinflussen. Wir folgen unseren Neigungen und Absichten nicht mehr unbedingt, sondern nur soweit, als es die Grundsätze zulassen oder fordern, die wir uns aus früheren Erfahrungen gebildet haben. Jetzt bedingen nicht mehr unmittelbar die Dinge und Vorgänge in Raum und Zeit unser Handeln, sie fangen an nebensächlich zu werden; denn eine Maxime allgemeinen Inhalts ist nun der Bestimmungsgrund für unseren Willen geworden, die ursprünglichen Motive verstärkend oder hemmend, je nachdem. Solche Maximen oder Grundsätze, z. B. der der Mäßigkeit, sind aus der Erfahrung geschöpfte Regeln, für den, der sich nach ihnen einrichtet. Sie gelten für eine Mehrzahl von Fällen, auch für zukünftige. Insofern enthalten sie für den, der sie sich gebildet hat, schon ein Soll, aber noch keines von unbedingter Geltung.

*) „Wer kann das Nichtsein einer Ursache aus Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen?“ sagt Kant. (Grundlegung Fritsch S. 53.) Wir müssen uns also wohl oder übel in der Beurteilung aller Erfahrung auf Ursachen einrichten.

Auch durch sie ist unser Wille noch subjectiv bestimmt; dadurch unterscheiden sie sich noch vom Sittengesetz, das mit allgemeinsten Geltung, wie Kant mit wohlüberlegtem Ausdruck sagt, „alle vernünftigen Wesen“ bindet. Aber etwas Wichtiges zeigt sich doch: Es findet allmählich eine Annäherung des natürlichen Willens an den sittlichen statt, dadurch, daß wir uns aus der Erfahrung Grundsätze bilden und uns ihnen unterwerfen. Wir gelangen allmählich zu einer gewissen Freiheit von unseren Neigungen und Absichten, indem wir ihnen gebieten und auf sie verzichten lernen, andererseits aber wird uns durch die wachsende Selbsterkenntnis immer leichter, uns in andre zu versetzen.

Aber auch eine allgemeinere, aber doch im Grund subjective Regel ist noch kein objectiv geltendes Gesetz; eine Annäherung ist noch kein wirkliches Erreichen. Das sittliche Gesetz ist auf dem eben geschilderten Weg immer nur eine erst gesuchte Größe. Kant jedoch behauptet, die Vorstellung des Moralischen ist nicht erst aus der Beobachtung der Veränderungen des natürlichen Willens zu gewinnen, sondern er sagt: Das moralische Gesetz ist uns im Gewissen schon gegeben, und die Achtung vor ihm als Bestimmungsgrund unseres Willens führt Veränderungen in der wirklichen Welt in Raum und Zeit herbei, die wir allerdings nie mit Sicherheit auf den moralischen Bestimmungsgrund unsres Willens zurückführen können. Wir gewinnen alle unsere Vorstellungen und Grundsätze erst aus der Sinnenwelt, so sagt das gewöhnliche Bewußtsein; das Sittengesetz ist ein Grundsatz, welcher die Sinnenwelt gestaltet und ihr Form gibt, so sagt Kant.

Um diesen Widerspruch zu lösen, kehren wir zur Betrachtung unsrer Willensmotivierung zurück. Auf drei Arten konnte der natürliche Wille bestimmt sein: Als Neigung durch unklare Vorstellungen von dem Wohl unsres sinnlichen Ichs und dem Verhältnis der Dinge zu unserem Körper, als Absicht durch klare Vorstellungen, die aus der Sinnenwelt geschöpft sind und sich auf sie beziehen, und schließlich durch Erfahrungsgrundsätze, allgemeine Vorstellungen von den Erlebnissen unsres natürlichen Willens. Alle diese drei Arten von Bestimmungsgründen unsres Willens bezeichnen seine Abhängigkeit von Vorstellungen, ohne welche eine Handlung jedesmal nicht, oder wenigstens nicht in der betreffenden Form eintreten würde. Das Kausalgesetz hat also für den menschlichen Willen folgende Form: Unser Willen handelt immer unter dem Eindruck von Vorstellungen. Insofern er nach Vorstellungen handelt, die uns im Bewußtsein gegeben sind, ist er auf Handeln gerichtete, praktische Vernunft, wie Kant sagt.

Vorstellungen sind uns zunächst in unserem Innern gegeben, im Geist, wie wir sagen, und wir unterscheiden sie von dem, was man gewöhnlich die wirklichen Dinge nennt, d. h. von der Sinnenwelt in Raum und Zeit. Wir fassen dann die Dinge als den Grund der Vorstellungen auf, die wir von den Dingen haben. So denken wir uns die Sonne als den Grund unserer Vorstellung von ihr, die Bewegungen der Gestirne als den Grund unserer Vorstellung von der Massenanziehung, des Gravitationsgesetzes. Ohne den Gegenstand keine Vorstellung von ihm und seinen Gesetzen. Beim moralischen Gesetz nun muß man umgekehrt fragen, ob die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Grund der Dinge in der Sinnenwelt, d. h. richtiger gesagt, ihrer Form und Veränderungen sein kann. Klar ist jedenfalls sofort, daß das Sittliche als Einzelvorstellung nie der Grund von Veränderungen in Raum und Zeit sein kann; denn dann müßte es uns wie die Dinge, von denen wir Einzelvorstellungen haben, materiell in Raum und Zeit gegeben sein. Kant hat aber auch nicht behauptet, daß das Sittliche als Einzelvorstellung unseren Willen bestimme, sondern er hat gesagt: Die moralische Forderung im Gewissen ist ein Gesetz von allgemeiner Geltung. Man muß also fragen: Kann das moralische Gesetz als Naturgesetz gedacht werden, ohne daß eines das andere aufhebt?

Zunächst scheint es unmöglich; denn als eine allgemeine Vorstellung in unserem Innern, und noch dazu als eine solche, die nicht einmal aus Erfahrung an Dingen im Raume geschöpft ist,

erscheint das Sittengesetz himmelweit verschieden von der Sinnenwelt, von der wir Vorstellungen haben und Gesetze erkennen. Diese Kluft zwischen der Sinnenwelt und dem Sittengesetz erschien nun vor Kant unüberbrückbar. Nun hat aber Kant nachgewiesen, und das ist sein unsterbliches Verdienst in der Philosophie, daß das Vorgestelltsein und das Sein in Raum und Zeit nicht zwei himmelweit verschiedene Dinge sind, sondern daß auch die Dinge in Raum und Zeit, die wir gewohnt sind, von den Vorstellungen zu unterscheiden und die wirkliche Welt zu nennen, uns nur als Vorstellungen im Bewußtsein gegeben sind. Wir müssen daher, abgesehen von den Gedächtnisvorstellungen, noch zwei Arten von Vorstellungen unterscheiden, nämlich solche, die unserem Bewußtsein als fertige Einzelvorstellungen gegeben sind (dies sind die wirklichen Dinge in Raum und Zeit), und zweitens solche Vorstellungen allgemeiner Art, die unserem Willen zur Verwirklichung (in Raum und Zeit) aufgegeben sind. Solche unserem Willen aufgegebenen Vorstellungen sind unsere zunächst subjectiven Zwecke, unsre persönlichen, aus Erfahrung abgeleiteten Grundsätze, wie sie unseren natürlichen Willen bestimmen.*) Derartige uns aufgegebenen Vorstellungen, deren Inhalt von unserem natürlichen Willen ganz unabhängig erscheint (ich meine jetzt nicht ihre Verwirklichung), nennt Kant Ideen. Eine Idee in diesem Sinn ist das Sittengesetz, dem Inhalt nach unserem natürlichen Willen nicht zugänglich, so wenig wie das Naturgesetz. An beiden können wir durchaus nichts ändern. In diesem Sinn sind beide als objective Vorstellungen in unserem Bewußtsein gegeben, nur erscheint uns das Naturgesetz als eine Abstraktion, aus der Beobachtung der Sinnenwelt gewonnen, das moral. Gesetz aber läßt sich nicht aus ihr abstrahieren.

Aus diesem letzteren Umstand nun schließen viele: Auch in der allgemeinen Form, wie sie Kant dem moralischen Gesetz gegeben hat, ist es eine unmögliche Vorstellung; es kann darum auch nicht der Bestimmungsgrund unseres Willens sein. Diese Leute hätten recht, wenn die Dinge im Raum, die wir gewöhnlich nur als den Grund unserer Vorstellungen betrachten, nicht selber Vorstellungen wären, Kant hat aber eben bewiesen, daß die ganze Sinnenwelt selber Vorstellung ist,**) und zwar Vorstellung desselben Wesens, das auch die Vorstellung des moralischen Gesetzes hat. Zur Sinnenwelt gehören auch alle unsre Handlungen, in denen unser natürlicher Wille in Raum und Zeit erscheint. Als solche Bestandteile der Sinnenwelt haben sie alle ihre erkennbaren Motive und Bestimmungsgründe, ohne welche sie nicht eintreten würden. Aber deswegen, weil die Sinnenwelt mit ihrem ganzen Inhalt Vorstellung ist, so haben auch alle unsere Handlungen und ihre Bestimmungsgründe, wie sie aus Raum und Zeit stammen, diesen Charakter des Vorgestelltseins, und sie können niemals aus sich vollständig erklärt werden, so viele Ursachen wir für sie auch durch Beobachtung finden mögen; denn seit Kant können wir zur letzten Erklärung der Sinnenwelt und auch der Willensvorgänge, wie wir sie beobachten, diesen Charakter des Vorgestelltseins nicht mehr außer Acht lassen. Mit andern Worten: Naturgesetze können wir zwar wohl aus der Sinnenwelt ableiten; aber die Gesetzmäßigkeit der Dinge in Raum und Zeit muß einen Grund haben, oder richtiger gesagt, sie läßt sich nur denken unter der Bedingung, daß ihr Grund nicht selber in Raum und Zeit, d. h. ein Teil der Sinnenwelt ist. Dieser Grund wäre also keine äußere Ursache, sondern ein innerer Grund, d. h. nicht in Raum und Zeit. Er ist nach Kant unerkennbar für den menschlichen Verstand. Aber das geht jedenfalls aus der Betrachtung hervor, daß auch unser natürlicher Wille mit allen seinen Motiven und

*) Hier erhebt sich die Frage nach den Naturzwecken, dem was Schopenhauer die Ideen nennt. Der Gedanke liegt nahe, sie aufzufassen als stationär gewordene Formen, wenigstens teilweise bewirkt durch Maximen von etwas Subjektivem, das Erfahrungen gemacht und seine Grenzen erkannt hat. Die leitenden Maximen wären da allmählich in Fleisch und Blut übergegangen.

**) Ueber die Objektivität der Sinnenwelt und den Raum handelt der Anhang.

Bestimmungsgründen zum letzten Grund jedenfalls nichts, das in Raum und Zeit ist, haben kann. Da nun das Sittengesetz, wie wir gesehen haben, sich nicht aus der Sinnenwelt ableiten läßt, so ist es jedenfalls möglich, daß es ein Bestimmungsgrund unsres natürlichen Willens ist, umso mehr, da, wie ich gezeigt habe, eine Annäherung des natürlichen Willens an den sittlichen stattfindet. Wir müssen es nach Kant als das Symptom auffassen, an dem wir sehen, daß wir mit unserem Selbst noch einer andern als der Sinnenwelt angehören und angehören sollen.*)

Wir sehen also, daß Naturgesetz und Sittengesetz recht wohl vereinigt gedacht werden können, unbeschadet der Tatsache, daß unser natürlicher Wille seine aus der Sinnenwelt gegebenen Beweggründe, und aus ihr geschöpften Bestimmungsgründe in Form von Grundsätzen hat.

In der Natur sind uns zuerst die einzelnen Dinge und Vorgänge in der Anschauung gegeben, die allgemeinen Vorstellungen von ihnen und ihrem Zusammenhang, das heißt, der Einblick in die Ordnung der Natur und ihre Gesetze ist erst das zweite; das Naturgesetz verwirklicht sich, ehe es erkannt wird. Umgekehrt ist beim Willen; hier sind die Vorstellungen, wenn wir nach Grundsätzen handeln, das erste, und ihre Verwirklichung ist das letzte.

Fassen wir nun den sittlichen Willen beim Menschen noch genauer ins Auge. Hätte der menschliche Wille nicht noch andere Beweggründe außer dem moral. Gesetz, d.h. hätte er nicht seine natürlichen Triebfedern, so wäre er rein und heilig, frei in dem für vernünftige Wesen erreichbaren Sinn. In ihm wäre das Gesetz, das ihn bestimmt, kein Zwang. Seine Handlungsweise würde als eine Naturnotwendigkeit erscheinen; die moralische Gesinnung wäre nicht mehr von der Natur zu unterscheiden, das Sittengesetz wäre zum Naturgesetz geworden. So aber ist der menschliche Wille nicht. Der Mensch hat die Vernunft empfangen und hat darum die Vorstellung vom allgemein bindenden Charakter der sittlichen Forderung, so wie er auch die Vorstellung vom Naturgesetz mit seiner ausnahmslosen Geltung hat. Aber wegen der sinnlichen Natur, die sich in den Neigungen und Absichten zeigt, erscheint das Sittengesetz nicht schon verwirklicht, nicht wie das Naturgesetz als ein Muß (wie in der bewußtlosen Natur), sondern als ein Soll, ein Gebot. Es ist also für uns gleichsam der Wegweiser zur Freiheit von der Knechtschaft unsrer Neigungen und Wünsche, zum „vernünftigen Gottesdienst“.

In der Natur hebt jeder gesetzwidrige Vorgang als eine Ausnahme das Gesetz als solches auf; denn das Naturgesetz ist erst mit Hilfe der Beobachtung der einzelnen Fälle gewonnen. Das Sittengesetz wird durch keine gesetzwidrige Handlung aufgehoben; denn hier ist die Vorstellung vom Gesetz vor seiner Verwirklichung da.

Man sieht also, Kant hat die menschliche Freiheit nicht als eine Fähigkeit, ohne Beweggründe zu handeln aufgefaßt, sondern als die Fähigkeit, der Natur unseres Willens entsprechend, d. h. vernünftig zu handeln. Seine Auffassung der Freiheit ist idealistisch, wenn man auf die hinblickt, welche lehren, der Mensch sei nur ein Spielball seiner Neigungen und Zwecke, dagegen naturalistisch, wenn man ihn mit denen vergleicht, welche dem Menschen die Fähigkeit geben wollen, ohne Beweggrund eine Handlung aus dem Nichts zu beginnen.

Das Sittengesetz ist also für den Menschen ein Gebot, das sich auf sein Handeln bezieht. Handlungen werden geboten, entweder, weil durch sie irgend ein Zweck erreicht werden soll, oder weil sie für sich für gut gelten. Im ersten Fall sind die Gebote durch ihre Zwecke bedingt und heißen darum bedingte (hypothetische) Gebote; sie gelten dann nur für besondere, einzelne Fälle. Im zweiten Fall gelten die Gebote unter allen Umständen und heißen unbedingte (kategorische) Gebote oder Imperative. Das Sittengesetz ist ein unbedingt geltendes Gebot, und zwar das einzige von allen.

*) Grundlegung Fritsch S. 90—93.

Den kategorischen Imperativus fand, das weiß ein jedes Kind, Immanuel Kant, sagt Gustav Schwab.

Betrachten wir nun die hypothetischen Gebote. Kant unterscheidet zwei Arten. Die technischen Imperative, Gebote der Geschicklichkeit, Anweisung zur geschickten Lösung von Aufgaben. Die zweite Art sind die pragmatischen Imperative, Ratschläge der Lebensklugheit im Hinblick auf unser Wohl. Beide Arten von Imperativen fallen weg, wenn ihr Zweck, zu dem sie gegeben sind, erreicht ist; denn sie sind aus ihren Zwecken hergeleitet und nur durch sie begreiflich. Nicht so ist es mit dem sittlichen Gebot, da es unabhängig von allen Zwecken gilt, und aus keinem solchen hergeleitet werden kann.

Kant wirft nun auch noch die Frage auf, ob sich nicht doch aus dem kategorischen Imperativ ein pragmatischer, auf unser Wohlergehen gerichteter machen lasse. Die Versuchung dies zu tun liegt sehr nahe. Man denkt unwillkürlich: Auch das Sittengesetz läuft im Grund auf die Wohlfahrt der menschlichen Gattung hinaus; man gibt ihm dann, modern gesprochen, eine sozialistische Deutung und richtet das Handeln darnach ein. Die einen sagen: Weil das Sittengesetz ein Gesetz ist, so sind es also Gesetze, die der Menschheit zum Glück helfen. An den Gesetzen liegt es, wenn sie ihr Ziel noch nicht erreicht hat. Die rechte Verfassung wäre das Allheilmittel. Nicht genug Gesetze können gegeben werden. Der sozialistische Staat ist das Ideal Kants. Andere wieder schließen so: Wenn, wie Kant sagt, die Achtung vor dem Sittengesetz die Selbstsucht zerstört, so wird die vollständige Selbstlosigkeit und Nächstenliebe die sittliche Gesinnung sein. Sie sagen: Kant hat den Altruismus im modernen Sinn gewollt, wo dann die Tugend nur in der Aufopferung besteht und leicht einen mittelalterlich asketischen Zug ins Gesicht bekommt.

Beide Richtungen dürfen sich, wie ich glaube, nicht auf Kant berufen, weil sie seine Gedanken mißverstehen. Ich habe vorhin hingewiesen auf den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, und darauf, daß das Sittengesetz bei seiner völligen Erfüllung nicht mehr vom Naturgesetz unterscheidbar wird. Dieser letztere Punkt ist, wie ich glaube, sehr wichtig. Das Sittengesetz soll schließlich zum Naturgesetz werden. Damit es das aber kann, muß es als solches schon vor seiner gänzlichen Erfüllung gedacht werden können. Es darf jedenfalls nicht in unvereinbarem Widerspruch mit den Naturgesetzen stehen. Kant formuliert deswegen auch ausdrücklich seinen kategorischen Imperativ noch auf folgende Weise: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte, und er gibt sich die Mühe, noch an mehreren Beispielen aus dem Leben diese Form der Forderung zu prüfen und mit der volkstümlichen Moral zu vergleichen.*) Mit anderen Worten: Weder Selbstliebe noch Nächstenliebe ist ihm die moralische Gesinnung, sondern die Achtung vor dem Gesetz,**) und zwar die Achtung, oder vielleicht richtiger gesagt, der Respekt auch vor dem Naturgesetz. Denn Natur und sittliche Welt müssen doch im Grund eins sein können. Hier zeigt Kant eine Verwandtschaft der Denkungsweise mit Goethe. Auch Schiller hat den Philosophen so verstanden, wie sein Distichon zeigt: Suchst du das Höchste, das Größte, die Pflanze kann es dich lehren; Was sie willenlos ist, sei du es wollend, das ists. Auf diese Einheit von Natur und Sittlichkeit weist auch Kants berühmtes Wort am Schluß der Kritik der prakt. Vernunft hin:

*) Wesentlich Neues im Verhältnis zu den schon früher angeführten Beispielen bietet Kant, wenn er sagt: Man kann nicht wollen, daß die Verwahrlosung der Naturgaben (Talente) allgemeines Gesetz werde. (Fritsch S. 57 und 58).

**) Wie ernst es Kant mit dem Begriff des Gesetzes meint, der unserem Handeln Form geben müsse, beweist eine Stelle wie die (Fritsch S. 60), wo er uns vor den, „wie es scheint unerheblichen und nur abgedrungenen Ausnahmen“ warnt, wodurch wir gern aus der universalitas des Gesetzes eine generalitas machen.

Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Wir sehen hier so recht ins Innerste der Kantischen Philosophie. Die Betrachtung der ausnahmslosen Geltung der Naturgesetze, wie z. B. des Gravitationsgesetzes, das Newton entdeckt hat, zwingt den Philosophen anzunehmen, daß auch der menschliche Wille ewigen Gesetzen unterworfen sein muß, und wenn eine Freiheit unsres Willens möglich sein soll, so kann sie nur darin bestehen, daß wir Gesetze vorstellen und zu Grundsätzen unsres Handelns machen, die selber wieder Naturgesetze sein können. Hier zeigt, wie man sieht, Kants Sittenlehre einen naturalistischen Zug. Zur Sittlichkeit gehört auch die Kenntnis und Beachtung der Gesetze, die in den Dingen selber liegen und wirksam sind. Es ist nur in der Ordnung, daß man sie nicht ungestraft ignorieren kann, wie gesetzgeberischer Dilettantismus oft möchte. Diese sozusagen moralische Seite der Natur empfindet auch Schiller. Er sagt im Spaziergang:

Ewig wechselt der Wille den Zweck und die Regel, in ewig
Wiederholter Gestalt wälzen die Taten sich um.
Aber jugendlich immer, in immer veränderter Schöne
Ehrst du, fromme Natur, züchtig das alte Gesetz.

Ewig wechselt der Wille den Zweck, sagt Schiller. Er spricht damit eine Tatsache aus, die mich zum Thema zurückführt. Es läßt sich nämlich der Wille gar nicht ohne einen Zweck, den er setzt, denken, und auch der sittliche Wille des Menschen muß also einen solchen haben, der als seine Wirkung in die Erscheinung tritt. Wenn dieser Zweck auch, wie schon gezeigt ist, den sittlichen Wert des Willens nicht bestimmen kann, so muß er doch wenigstens als die natürliche Folge des sittlichen Willens mit ihm verbunden gedacht werden. Es entsteht also die Frage nach dem Zweck des sittlichen Willens.

Den Zwecken entsprechen, wie wir gesehen haben, die Gebote, die auf ihre Erreichung hinweisen, und diese Gebote können alle aus ihren Zwecken hergeleitet werden. Es sind deshalb bedingte oder hypothetische Gebote. Hier ist der Zweck zuerst vorgestellt, das Gebot erst nachher gedacht. Wir sehen den Zweck zuerst; er hängt mit unseren subjectiven Neigungen und Wünschen zusammen, und erst nachher finden wir das Gebot, das uns den Weg zum Ziel weist. Umgekehrt ist nun beim kategorischen Imperativ. Auch ihm muß ein Zweck entsprechen; aber hier erkennen wir zuerst das Gebot, und werden erst durch dessen Erfüllung zum Zweck und zu dessen Erkenntnis hingeführt. Was läßt sich nun von diesem Zweck sagen?

Die Zwecke der hypothetischen Gebote wechseln beständig; wenn der eine Zweck erreicht ist, wird er zum Mittel, um einen andern zu erreichen. Die Geschicklichkeit, die ich erreicht habe, wird zum Mittel, um Brot zu verdienen, das verdiente Brot zum Mittel für den Unterhalt der Familie; und mit den Zwecken wechseln auch die ihnen entsprechenden Gebote. Das sittliche Gebot dagegen wechselt nicht und gilt ausnahmslos. Der ihm entsprechende Zweck kann also nicht wieder zum Mittel werden; er muß mit anderen Worten nur Zweck, d. h. Selbstzweck sein, und muß jederzeit seinen einzigen Wert haben; dieser Selbstzweck kann nur der gute Wille selbst sein. Ist nun ein solches Wesen in der Natur denkbar, das Selbstzweck ist, für das aber auch die bedingten Gebote, nicht nur der kategorische Imperativ, Geltung haben? Kant antwortet: Ja, der Mensch, soweit er Person ist.

Alle übrigen Dinge haben ihren relativen Wert. Entweder sind sie mehr oder weniger nützlich oder brauchbar und haben darum einen Marktpreis; es sind dies die Dinge, die in den Handel kommen. Oder es können Dinge für mich einen Affectionswert haben, z. B. ein Andenken an einen lieben Toten und ähnliches. In beiden Fällen ist der Wert relativ; denn er hängt auch von meiner Schätzung, nicht von der Sache allein ab. Anders ist es mit der Person. Weil sie

Selbstzweck ist, hat sie einen absoluten, unveräußerlichen Wert, nur sie allein. Ihr Wert kann mit Nichts aufgewogen werden, so wie das sittliche Gebot durch kein anderes Gebot außer Geltung gesetzt werden kann. Diesen rein sittlichen Wert des Menschen nennen wir die Würde der Person, die Menschenwürde. Sie ist also der Zweck des kategorischen Imperativs. Man könnte darum dem Sittengesetz, von dem wir nun schon zwei Formulierungen kennen gelernt haben, in Rücksicht auf seinen Zweck auch noch folgende Form geben: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst, d. h. achte in dir und andern jederzeit die Würde der Person.

Denken wir uns das Sittengesetz erfüllt, so sehen wir eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen, die sich gegenseitig als Zwecke achten und behandeln, deren keines das andre nur zu seinem Mittel herabwürdigt.

Also eine auf völliger Lauterkeit der Motive beruhende gegenseitige Achtung ist die praktische Gesinnung gegen unsre Mitmenschen, die Kant als moralisch bezeichnet. Eine so geordnete Welt ist die moralische Ordnung der Dinge. Der Zweck des Sittengesetzes im Großen ist also die moralische Weltordnung.

Ich fasse die bisherigen Resultate des zweiten Teils der Untersuchung zusammen. Die Frage war die: Wie ist Moralität möglich? Kant untersuchte die Natur des menschlichen Willens; er war das Vermögen, nach Vorstellungen zu handeln. Die menschliche Freiheit besteht darin, daß wir über Neigungen und Wünsche hinauskommen und nach Grundsätzen handeln. Der Grenzbegriff dieser Grundsätze ist der des Sittengesetzes, dem wir uns durch die Grundsätze nähern. Der gute Wille handelt nur nach dem Gesetz, das wir beim Willen Gebot nennen. Das moral. Gebot ist eine allgemeine Vorstellung mit objectivem Charakter, eine Idee, die unserem Willen aufgegeben ist. Es läßt sich als Bestimmungsgrund unseres natürlichen Willens denken, aber niemals unmittelbar; denn zunächst sind alle unsre motivierenden Vorstellungen aus der Sinnenwelt genommen. Weil aber diese selber Vorstellung ist, kann sie niemals allein aus sich völlig erklärt werden. Das moralische Gebot gilt unbedingt, kategorisch. Es darf nicht im unvereinbaren Gegensatz zum Naturgesetz stehen. Kant gibt seine zweite Formulierung. Auch ein Zweck läßt sich zum kategorischen Imperativ finden, der gute Wille. Er muß Selbstzweck sein; ihn finden wir in der Person, genauer gesagt in deren Würde, die in der moralischen Weltordnung immer geachtet wird. Kant gibt die dritte Formulierung des Gesetzes.

Die Moralität ist also vereinbar mit der Natur des menschlichen Willens, und der moralische Fortschritt ist nichts anderes als die natürliche Entwicklung der Persönlichkeit.**)*)

Wenden wir nun noch mit Kant unsre Aufmerksamkeit dem Verhältnis des Willens zum moralischen Gesetz zu. Es handelt sich um die Frage: Unter welchen Bedingungen ist das moralische Gesetz erfüllbar? Es muß ein Naturgesetz sein können. Ein solches kann erfüllt werden mit blindem Gehorsam, ohne Einsicht, dann kann von einem bewußten Soll keine Rede mehr sein. Die Gedankenlosigkeit ist keine sittliche Gesinnung; das Bewußtsein, daß eine Handlung

*) Goethe sagt: Alle Gesetze sind Versuche, sich den Absichten der moralischen Weltordnung im Welt- und Lebenslaufe zu nähern.

**) Hier lassen sich eine Fülle von geschichtsphilosophischen Betrachtungen anschließen, eine Untersuchung der objectiven Sittlichkeit, wie wir sie großartig bei Kants Nachfolgern finden. Als das ehrwürdigste, weil wohl für die menschliche Kultur wichtigste Beispiel der objectiven Sittlichkeit sei die Institution der Ehe und Familie angeführt, die auf einer Erkenntnis und Anerkennung des Naturgesetzlichen im Naturtrieb und seinen Folgen und (besonders im deutschen Sinn) auf der Regelung und Adeln des natürlichen Verhältnisses im Sinn des kategorischen Imperativs beruht.

die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingt Pflicht, sagt Kant an anderer Stelle. Der andere Fall, den man sich denken kann, ist der, daß das moralische Gesetz genau erfüllt wird, aber aus Rücksicht auf Lohn oder Strafe. Auch da kann die sittliche Weltordnung verwirklicht erscheinen, ohne es zu sein. Aus dem kategorischen Imperativ ist ein hypothetischer geworden. In beiden Fällen wird der Schein der sittlichen Weltordnung erreicht durch eine Heteronomie des Willens, welcher der blinden Notwendigkeit, ohne das Gesetz zu erkennen, oder aber nicht dem Gesetz, sondern eigentlich der äußeren Autorität mit ihren Machtmitteln gehorcht. In beiden Fällen ist die Achtung vor dem Imperativ als solchem im konkreten Fall unmöglich. Beide Mal ist das, was den Willen beeinflußt, nur von außen gegeben, als Notwendigkeit oder als Autorität. Die Triebfeder des Willens ist hier nicht der „edle Herr, der überzeugt, indem er uns gebietet,“ von dem Goethe redet, sondern im einen Fall ein allgewaltiger Despot, im anderen nur der kluge Verstand, „der immer rentiert,“ mit seinen hypothetischen Geboten, wie sie sich allein aus der Erfahrung herleiten lassen. Soll aber die Gesinnung sittlich sein, so muß ein freier Gehorsam möglich sein. Er ist die Bedingung der Erfüllbarkeit des moralischen Gesetzes, und gerade er scheint ausgeschlossen. Es sieht aus, als ob das sittliche Ideal nicht nur ewig unerreicht, sondern überhaupt unerreichbar wäre, also eine Illusion. So ist es und so bleibt es, solange wir das Sittliche von außen durch Verhältnisse oder andere Menschen erwarten. Nur unter einer Bedingung wird das moralische Gesetz erfüllbar, nämlich dann, wenn wir annehmen, daß die praktische Vernunft oder der Wille, der dem Gesetz gehorchen soll, es auch selber gegeben hat. Wir müssen annehmen, daß unser Wille nicht nur Untertan, sondern auch Gesetzgeber in der sittlichen Welt ist. Die nämliche Vernunft, die die Gesetze als das bleibende in der sichtbaren Welt erkennt, gibt sich selber ein Gesetz von kategorischer Geltung, dem sie im Handeln und Entsagen gehorcht. Diese Betätigung des Willens als sein eigener Gesetzgeber und Untertan ist das, was Kant die Idee der Freiheit nennt. Sie läßt sich, wie gezeigt, theoretisch weder beweisen noch widerlegen, sondern nur praktisch betätigen. Sie ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Betrachtung der Naturgesetzlichkeit, als ihr Korrelat, sie zeigt ihren Charakter als Idee auch darin, daß wir sie nie ganz erreichen.*)

Der Wille muß also das von ihm im Gewissen erkannte Gesetz auch gemacht haben, sein eigener Gesetzgeber, wie Kant sagt, autonom sein. Diese Lehre von der Autonomie des Willens unterscheidet Kants Lehre von der aller seiner Vorgänger. Sie haben alle das sittliche Gebot nicht als etwas vom Willen Gemachtes, sondern als etwas aus den Beispielen der Erfahrung Abgeleitetes, als etwas nur Gegebenes aufgefaßt. Sie haben bald die menschliche Vollkommenheit, bald den göttlichen Willen, bald die Glückseligkeit zum Ziel oder Grund der Sittlichkeit gemacht. Ganz zuletzt, sagt Kant, hat man sich aufs moralische Gefühl berufen, das den Willen beeinflusse. Aber nicht das Gesetz macht den Willen, sondern der Wille das Gesetz.

Doch hier stehen wir am Schlusse der Kantschen Schrift, die ich besprechen wollte, und zugleich vor der Frage, die von jeher die Geister beschäftigt hat: Wie können wir ein Glied der Weltordnung sein und doch zugleich sittliche Wesen, die sich selber Gesetze geben, danach handeln und verantwortlich sind. Daß wir jedenfalls den kategorischen Imperativ nicht wegdisputieren können, als ob er als Bestimmungsgrund unsres Willens unmöglich oder unerfüllbar sei, habe ich mit Kant zu zeigen versucht.

Nachdem ich so die Hauptgedanken von Kants Schrift zu entwickeln versucht habe, will ich seine Sittenlehre noch kurz charakterisieren und mit andern Anschauungen vergleichen. Einige Andeutungen habe ich schon in der Darstellung gemacht.

*) Ich bin hier in wesentlichen Zügen der Auffassung Kuno Fischers gefolgt, der allerdings Kant aus dem Ganzen, nicht nur der vorliegenden Schrift interpretiert.

Zwei Charakterzüge scheinen mir bei Kants Sittenlehre von besonderer Wichtigkeit.

Erstens: Die sittliche Forderung ist ein Gesetz. Die Erkenntnis dieses Gesetzes mag sich entwickeln und vertiefen, dadurch daß es auf immer neue Verhältnisse angewendet wird, aber die Form des Gesetzes steht fest. So wenig wir dem Naturgesetz entrinnen können, so wenig können wir in unserem Innern der Forderung, nach einem Gesetz zu handeln, entrinnen. Wie in der Sinnenwelt das Naturgesetz der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht ist, so in der geistigen Welt die Pflichtforderung im Wechsel der Neigungen und Wünsche.

Der zweite Punkt scheint mir folgender zu sein: Die Folge der Unterwerfung unter das sittliche Gesetz, das heißt der guten Gesinnung, ist die Entwicklung der Persönlichkeit. Diese Folge, und das scheint mir wichtig, ist nicht die Erreichung eines von uns gesetzten Zweckes, nicht eine beabsichtigte Wirkung (der gute Wille erfüllt ja das Gesetz um seiner selbst willen), sondern eine natürliche Wirkung, die sich erst allmählich enthüllt. Wir sehen hier, wenn man es überlegt, die Grundzüge der Entwicklung der Moral vor uns.

Von der Betrachtung der Natur geht der Menschegeist aus. An sie ist er zunächst geknüpft durch seine Neigungen und Zwecke, die er verfolgt, und wenn er den letzteren dient, glaubt er die Natur zu meistern. Aber die Erkenntnis dringt tiefer in die Natur ein; hinter der Erscheinungen Flucht enthüllen sich die ewigen Naturgesetze und werden sichtbar. Und diese Erkenntnis ist auch eine Epoche in unsrer sittlichen Entwicklung. Die Welten der Gestirne folgen den ewigen, unwandelbaren Gesetzen, und das Wollen und Handeln des Menschen, dieses Staubes, sollte die Gesetze durchbrechen können? Vor dem Naturgesetz verschwinden die einzelnen Dinge, die Gegenstände unsrer Neigungen und Wünsche, als zufällig, und auch uns scheint der Strudel der Notwendigkeit zu ergreifen und zu verschlingen mit den Dingen der Sinnenwelt, an denen wir uns gehalten haben. Gäbe es kein andres Motiv für unseren Willen als diese Dinge und unsre vergänglichen Neigungen, so könnte man nicht mehr von Moralität, Freiheit und Verantwortung reden. So mochte es eine Zeitlang auch Kant scheinen. Allein sein Auge sah tiefer. Er entdeckte im Pflichtgebot, im kategorischen Imperativ, einen Bestimmungsgrund unsres Willens, der dem Menschegeist seine durch die Entwicklung der Astronomie und Physik, wie es schien, verlorene Freiheit und Würde wieder gibt. Dieser Bestimmungsgrund ist selbst ein Gesetz. Und so wie vor dem Naturgesetz die einzelnen Dinge verschwinden, so vor dem moralischen Gesetz unsre Wünsche und Neigungen, die an den Dingen hängen. Mit anderen Worten: die Kantische Sittenlehre geht hervor aus der naturwissenschaftlichen Weltanschauung. Kant ist der richtige Nachfolger eines Newton, der das Schweregesetz entdeckt hat; man könnte das sittliche Gesetz, so wie es Kant formuliert hat, auch die Gravitation der Geister nennen. Und nun könnte man das Bild noch weiter ausführen. Die Gravitation bewirkt, daß die in der Masse streitenden Kräfte ins Gleichgewicht kommen, und daß gesonderte Himmelskörper, Welten für sich, entstehen. Jeder Stern verfolgt seinen besonderen Weg, und alle gehorchen doch dem gleichen Zug, durch dessen Wirksamkeit aus dem Chaos eine Ordnung, ein Kosmos, hervorgegangen ist. Und dabei geschah mit der Materie nichts, als daß alle ihre Teile dem in ihnen mächtigen Schweregesetz gehorchten. Ähnlich ist in der geistigen Welt. Hier ist der nachhaltigste Bestimmungsgrund unsres Willens, den wir bis jetzt kennen, die Idee des Sittengesetzes, und das nachhaltigste Streben ist das, aus dem Chaos der Wünsche und Neigungen die moralische Weltordnung zu schaffen. Und die natürliche Wirkung davon ist, daß sich besondere moralische Welten bilden, Persönlichkeiten mit eigenem moralischen Gewicht und moralischer Anziehungskraft. Auch sie wandeln ihre eigenen Wege und gehorchen doch der geistigen Gravitation. — Man weiß nicht soll, man bei diesem

Weltbild Kants und seiner Auffassung des Menschenlebens mehr die Freiheit und den Reichtum, oder mehr den Ernst und die Schlichtheit bewundern.

Und nun zur Vergleichung der Sittenlehre Kants mit anderen sittlichen Anschauungen.

Die Verwandtschaft seiner Ansichten mit der Lehre Christi fällt in die Augen, namentlich mit der Lehre der Bergpredigt. Dort lehrt Jesus eine neue Sittlichkeit der Gesinnung, wie jeder weiß, wo nicht nur die Taten, sondern vor allem ihre Beweggründe gewertet werden, ähnlich wie bei Kant. Die Gesinnung macht den moralischen Wert, ohne sie ist die Tat sittlich wertlos.

Der Beweggrund für den Willen soll bei Kant nur die Achtung vor dem sittlichen Gesetz sein. Es tut, wie er sagt, der Selbstliebe Abbruch (führt sie auf ein gerechtes Maß zurück), zerstört aber völlig den Eigendünkel durch seine Majestät. Betrachten wir religiös das Sittengesetz als von Gott gegeben oder in die menschliche Natur hineingelegt, so werden wir mit Kant übereinstimmen, wenn er sagt, seine Sittenlehre habe Verwandtschaft mit dem Spruch: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst. Nun fordert Kant allerdings nicht Liebe in erster Linie, sondern Achtung für die Persönlichkeit des Nächsten und baut darauf seine praktische Sittlichkeit auf. Aber diese Achtung schließt, wie wir gesehen haben, die praktische Menschenliebe, sogar gegen unsere Feinde, durchaus nicht aus. Sie hilft uns aber auch vor Selbsttäuschungen und Täuschungen anderer bewahren, die so leicht eintreten, wenn wir nur aus Gefühlen handeln, sie läutert unsere Leidenschaften und macht unsere Handlungsweise von ihnen unabhängig.

Und auf etwas möchte ich hier besonders hinweisen. Die sittliche Gesinnung ist, wie Kant gezeigt hat, nie völlig unzweideutig erkennbar. Insofern warnt uns seine Sittenlehre vor dem vorschnellen Urteilen und Richten über den sittlichen Wert der Menschen; sie lehrt uns, um wieder einen Ausdruck aus dem neuen Testament zu brauchen, das Reich Gottes nicht mit äußeren Geberden zu erwarten. Seine Lehre weist uns hin, auf „die Gemeinschaft der Heiligen“, auf die unsichtbare Kirche, und sie bewahrt uns davor, die sichtbare mit ihr zu verwechseln. Ueberhaupt gibt es bei Kant kein Werk, das an sich gut wäre. In der Sprache des Paulus: Nicht durch die Werke werden wir gerecht, sondern durch den Glauben, d. h. die Gesinnung. Hier zeigt seine Lehre protestantisches Gepräge. Kants Sittlichkeit ist etwas Inneres, aber doch nichts weniger als vom Belieben des Einzelnen abhängig, denn die sittliche Forderung ist ein Gesetz und leidet keine Ausnahme. Eine Herrenmoral in jedem Sinne ist also ausgeschlossen, mag nun einer auf Macht, Rang und Reichtum pochen, oder auf sein Genie, wie zu Kants Zeit die romantischen Dichter; das moralische Gesetz zerstört jeden Eigendünkel. Aber die sittliche Gesinnung darf auch kein unklares Gefühl, sondern muß die Achtung vor dem Gesetz als solchem sein. Von unklaren Gefühlen leben Schwärmerei und Mystik. Beiden ist Kant abgeneigt, aber nicht deswegen, weil er gefühllos wäre, sondern weil bei ihm das Gefühl durch die Vernunft geläutert und geleitet sein muß. Nicht das Herz, der Kopf gehört oben hin. Hier zeigt er die größte Geistesverwandtschaft mit Lessing, der seinen Nathan, den Mann „so gut wie klug“ sagen läßt: begreifst du nun wieviel andächtig schwärmen leichter als gut handeln ist? Wie gern der schlafste Mensch andächtig schwärmt, um nur — ist er zu Zeiten sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt — um nur gut handeln nicht zu dürfen.

Keine Neigung oder Abneigung soll in sittlichen Dingen den Ausschlag geben. Der Gegenstand unserer Neigung ist die Glückseligkeit, das Wohlergehen. Neigungen beziehen sich auf unklare Vorstellungen davon. So haben wir denn von der Glückseligkeit keinen klaren Begriff, weder bei uns noch bei anderen. Ein Gesetz für den Willen kann sie nicht zum Ziel haben. Deshalb ist aber auch das Mitleid an und für sich bei Kant durchaus nicht die moralische Ge-

mütsverfassung. Er verlangt von sich und andern eine Art anspruchslosen Heroismus. Schopenhauers Mitleidsmoral wäre niemals nach seinem Sinn gewesen. Wir sollen uns nach Kants Meinung so hoch als wir können, über alle subjectiven Triebfedern erheben. Nicht das Glück, nein, die lauterste Gesinnung, unverfälscht durch Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe, und die schlichte Rechtschaffenheit des Lebenswandels, die daraus folgt, ist das Ideal seiner Sittlichkeit.

Die Natur ist Kant nicht etwas Schlechtes, Verwerfliches (der Grund von Gut und Böse ist der Wille), sondern, insofern sie Gesetzen unterworfen ist, denen auch unser natürlicher Mensch sich fügen muß, zugleich das Bild und die Vorstufe der moralischen Weltordnung, die wir schaffen sollen. Wir selber aber stehen nicht ursprünglich jenseits von Gut und Böse, und fügen uns nicht dem Sittengesetz als einem fremden Zwang, wenn wir ihm gehorchen, sondern wir gelangen durch die Sittlichkeit zur höchsten uns erreichbaren Freiheit, zu der wir durch unsere vernünftige Natur organisiert sind.

Fassen wir aber den Inhalt der sittlichen Forderung bei Kant noch einmal ins Auge, so finden wir, daß er eigentlich nicht mehr verlangt, als daß „der Haushalter treu sein soll.“ Keine Taten, keine Gefühle werden vorgeschrieben, nur die sittliche Treue soll allem Fühlen und Handeln zu Grund liegen und ihm die Form geben. Unser größter Denker hat die deutscheste der Tugenden vergeistigt, gewissermaßen den Schatz, der im Herzen seines Volkes verborgen lag, gehoben, „ein Licht, das leuchte allen, die im Hause sind.“

ANHANG

Hat Kant mit seiner Lehre vom Raum recht?

Im Anschluß an: Immanuel Kant von Oswald Külpe, Leipzig 1912 (3. Auflage)

Daß ich mich an Herrn Külpes Buch anschließe und daran meine Betrachtungen über den Raum anknüpfe, hat seinen Grund nur darin, daß in ihm eine Reihe von Einwendungen gegen Kants Theorie zusammengestellt und entwickelt sind. Mein Kritik ist nicht um der Kritik willen geschrieben. Auch weiß ich wohl, daß mein Urteil in manchem der Zeit nachhinkt, und daß auch noch andere Punkte der vorhergehenden Darstellung außer dem behandelten einer genaueren Begründung und Untersuchung bedürften.

Zunächst sei versucht, das Positive, was Herr Külpe über den Raum behauptet, aus seiner Polemik gegen Kant herauszuschälen und kurz wiederzugeben.

Die Raumanschauung ist gegeben unmittelbar nur durch den Gesichtssinn und Tastsinn, vielleicht sogar durch den Gesichtssinn allein, und zwar entweder unmittelbar mit den Empfindungen dieser Sinne oder als miterregte, selbständige Raumempfindung. Ein leerer Raum ist nicht vorstellbar, so wenig wie eine raumlose Farbe, nur denkbar. Wohl aber gibts raumlose Vorstellungen (Klänge eines Orchesters, Gerüche), auf Empfindungen beruhend, deren Neben- und Auseinander für die unmittelbare Erfahrung nicht räumlich ist. Die Eigenschaft des Raumes, daß er als allumfassend vorgestellt wird, gehört zur Gesichtswahrnehmung. In der Wahrnehmung sind uns immer nur einzelne Räume gegeben, über die hinaus wir uns immer wieder Räumliches vorstellen können, ohne bisher ein definitives Ziel gefunden zu haben. Unsere Raumempfindungen

sind nicht frei und selbständig (nach Ort, Form etc.) Die Gegenstände der Naturwissenschaft sind unabhängig vom Individuum gegeben. Bei ihnen schaltet man die subjective Raumauffassung durch Messungen aus und wendet auf sie den Begriff des objektiven Raumes an (etwa: eine Mannigfaltigkeit von 3 Dimensionen = Raum). Von letzterem gelten auch die Merkmale der Unendlichkeit und auch der unendlichen Teilbarkeit jedes seiner Teile.

Dieser Begriff des objektiven Raums ist nicht die im Gemüt bereitliegende Form unserer Sinnlichkeit, sondern ein Gedankending. Er hat aber doch den Anschauungscharakter nicht ganz abgestreift (wie der Unterschied der rechten und linken Hand beweist). Er ist Anschauung und Begriff zugleich, und darauf, sowie auf der Tätigkeit der Einbildungskraft beruht es, daß die Figuren der Geometrie konstruiert werden können und doch auf die Wirklichkeit jederzeit anwendbar sind, wie auch der Künstler Farben und Töne a priori konstruiert. Ob aber die Raumformen „allgemeine empirische Realität haben“, ist fraglich, z. B. der Satz von der Winkelsumme im Dreieck ist für den realen Raum zweifelhaft.

Ich will versuchen, meine Einwendungen kurz zu fassen und dabei dann meine eigene Meinung darzustellen.

Herr Külpe sagt: Nicht alle Empfindungen werden unmittelbar auf etwas außer uns bezogen. Gehör-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen nur mittelbar.

Dies sei zunächst zugegeben. Kant redet übrigens (Kehrbach, Kr. d. reine V. S. 51) nur von „gewissen Empfindungen, die auf etwas außer mir bezogen werden.“ Ich erwidere: Nicht alle Empfindungen (mögen sie nun unmittelbar oder mittelbar auf etwas außer uns bezogen werden), haben ihren Grund in etwas außer uns und vermitteln Erkenntnis; ich denke an die sogenannten Hallucinationen. Und nun frage ich: wodurch unterscheiden sich solche Empfindungen von den objectiven, die eine Erkenntnis eines Gegenstandes vermitteln? Wir sagen: die einen kommen von innen, die andern von außen. Mit Recht. Aber der Inhalt der Empfindung ist bei Macbeth, wenn er den Dolch fassen will, den er zu sehen glaubt, oder wenn er ihn wirklich sieht, der nämliche. Sehe ich den Freund im Traum, ich sehe ihn so gut, wie im Wachen. Der Unterschied dabei in Hinsicht auf das Zustandekommen von Erkenntnis ist der, daß die einen Empfindungen zu Wahrnehmungen führen, die andern nicht. So ists beim Gesichtssinn. Aber auch die Empfindungen, die sich nicht unmittelbar auf etwas außer uns beziehen, haben nur dann Erkenntniswert, wenn sie auf etwas im Raume bezogen sind, ohne das sie nicht zustande gekommen wären, anders gesagt, wenn daraus Wahrnehmungen geworden sind. Daß dies so ist, scheint auch der Hergang beim Riechen zu bestätigen. Ich rieche den Duft der Blume, wenn ich den Atem einziehe; die Empfindung hört sofort auf, wenn ich den Atem anhalte und damit die Bewegung materieller Teilchen im Raum aufhört. Die Bewegung macht erst die Wahrnehmung möglich; die letztere als solche bezieht sich notwendig auf etwas im Raum. Die Empfindung allein kann auch anders entstehen; aber dann hat sie keinen Erkenntniswert mehr. Kants Problem aber, auf die Empfindung angewandt, lautet: Wie ist objectiv begründete Empfindung, das heißt Wahrnehmung möglich, die jeder haben muß, weil der Gegenstand dazu nötigt. Die raumlosen Empfindungen als solche kommen für ihn nicht in Betracht. Wenn sie schon zur Sinneswahrnehmung gehören, insofern sie sie herbeiführen helfen, so können sie allein doch nicht ihren objectiven Charakter begründen.

Von den raumlosen Empfindungen sagt nun Herr Külpe, daß ihr Neben- und Auseinander kein räumliches sei, und führt Beispiele an wie einen Accord, einen zusammengesetzten Geschmack.

Das Außereinander solcher Empfindungen gebe ich zu, schon deswegen, weil die Form aller Empfindungen die Zeit ist. Das Nebeneinander verlangt jedenfalls eine genaue Untersuchung.

Wer beweist mir, daß die ursprüngliche Empfindung von einem Accord ein Nebeneinander ist? Einstweilen nehme ich an, daß er als Empfindung für mich zunächst eine Einheit ist, und daß ich erst durch die Erfahrung darüber, wie er hervorgebracht wird, dazu gelangt bin, ihn als ein Nebeneinander von Tönen, an verschiedenen Orten im Raum erzeugt, aufzufassen. Das Nebeneinander läge dann nicht in, sondern außer mir. Dafür, daß die Empfindung des Accords kein Nebeneinander ist, scheint mir auch die Unfähigkeit von musikalisch nicht Gebildeten zu sprechen, die einzelnen Töne, die ihn bilden, zu unterscheiden. Wäre die Empfindung schon Wahrnehmung, so müßten sich durch bloße Analyse der Empfindung, ohne Zuhilfenahme von Gedächtnisvorstellungen und früheren Wahrnehmungen, ihre Elemente finden lassen. Fasse ich die Empfindung des Accords als Wahrnehmung, so sage ich mit Recht: ich höre die einzelnen Töne heraus; fasse ich sie nur als Empfindung (ohne Beziehung auf frühere Eindrücke), so müßte man mit mehr Recht vom Hineinhören der einzelnen Töne sprechen.

Wieder etwas anders mag der Fall liegen, wenn ich z. B. bittersüß empfinde. Vielleicht ist hier das Nebeneinander ein unbewußtes, rasch aufeinander folgendes Nacheinander. Auch noch Geschmack und Geruch derselben Speise führt Herr Külpe an, die gleichzeitig empfunden werden. Hier sind es zwei Empfindungen verschiedener Sinne, die auf den nämlichen Gegenstand bezogen werden. Man kann daraus wohl nicht ableiten, daß eine raumlose Empfindung ein Nebeneinander enthalten müsse.

Für Tast- und Gesichtssinn, sagt dann Herr Külpe, ist das Gebundensein an die räumliche Form auch dann verständlich, wenn sie mit den Empfindungen dieser Sinne jederzeit gegeben ist, etwa wie die Tonhöhe mit der Tonempfindung, oder wie die Farbe als eine Eigenschaft der Farbenempfindung gilt. Das Gebundensein an die räumliche Form wäre also ein Merkmal der Gesichts- und Tastempfindungen, oder die Raumempfindung eine miterregte, selbständige Empfindung.

Welches von beiden nun der Fall sein mag, in beiden Fällen ist die Gesichts- respective Tastempfindung die *condicio sine qua non* der Raumempfindung. Die Ausgedehntheit kann logisch als ein Bestandteil des Inhalts dieser Empfindungen gedacht werden. Der Raum erscheint als eine Abstraction, und zwar schon der Anschauungsraum als eine allgemeine Vorstellung, der mathematische Raum als ein Begriff. Durch die Empfindungen ist mir das Ding „subjectiv-objectiv“ gegeben, durch sie fasse ich seine Eigenschaften auf, logisch ausgedrückt, als die Merkmale der Vorstellung oder des Begriffs, die ich von ihm habe. Grün ist ein Merkmal des Dings, Ausgedehntheit ein Merkmal von Grün. Der Raum ist ein Merkmal einiger Merkmale des Dings, aber das Ding selber ist mir objectiv nicht nur räumlich, sondern auch durch die raumlosen Empfindungen gegeben. Das wird, wenn ich ihn recht verstehe, Herrn Külpes Meinung sein.

Fassen wir den Raum als Begriff auf, dann ist er gedacht, nicht vorgestellt. „Den leeren Raum,“ sagt Herr Külpe, „die bloße Form des Nebeneinander, der Entfernung, der Gestalt, können wir uns ebensowenig vorstellen wie raumlose Farben und Helligkeiten oder Tasteindrücke. Denken jedoch können wir beides, das eine so gut wie das andere.“

Zunächst stelle ich fest: Es sind zweierlei Dinge, die hier behauptet werden, nämlich 1. die Raumempfindung ist nie allein, ohne eine andere Empfindung gegeben, 2. der leere Raum läßt sich nur denken, nicht vorstellen, ebenso eine raumlose Farbe.

Was heißt nun zunächst: es läßt sich etwas denken? Entweder, so scheint es mir, es läßt sich als Prädikat von irgend etwas aussagen, oder es läßt sich von ihm ein Prädikat aussagen. Ich sehe nun wirklich nicht ein, von welchem Subject man aussagen kann, es sei leerer Raum. Sage ich aber: Der Raum ist leer, so ist der Raum mindestens etwas anderes, als der leere Raum, wenn es nicht eine völlige Tautologie sein soll (wo keine Empfindung ist, ist keine Empfindung);

nehme ich an, es sei keine, so sehe ich, eben wenn man sich die Entstehung der Raumempfindung nach Herrn Külpe denkt, nicht ein, wie das Urteil irgendwie aus der Erfahrung begründet werden soll; denn: ohne andere Empfindungen keine Raumempfindung; wie soll ich nun von der letzteren noch etwas aussagen, was nicht schon mit den ersteren gegeben wäre? Sage ich vollends: das Leere ist Raum, so ist dies Urteil, wenn die Raumempfindung nur mit den anderen Empfindungen gegeben ist, unmöglich; denn das Leere ist dann eben keine Empfindung mehr, also auch keine Raumempfindung. Doch ich will darauf nicht viel Gewicht legen.

Was den leeren Raum betrifft, so bin auch ich überzeugt, daß er nie in der Erfahrung gegeben sein kann. Ob der leere Raum und die raumlose Farbe sich gleich gut denken lassen, wage ich nicht zu untersuchen. Der Hauptunterschied der beiden in erkenntnistheoretischer Hinsicht liegt für Kant wo anders, und wird, wie ich überzeugt bin, auf die Dauer sein Recht fordern. Ich will versuchen, das, was mir das Wesentliche zu sein scheint, auseinanderzusetzen.

Herr Külpe spricht von der raumlosen Farbe; sie ist ihm denkbar, nicht vorstellbar. Ich nehme an, daß er eine Farbe, die im Raum, also an einem bestimmten Ort ist, für vorstellbar hält; jedenfalls hat sie Kant dafür gehalten. Betrachten wir nun zunächst den Unterschied der beiden Begriffe. Ueber die raumlose Farbe kann nicht geurteilt werden (nach dem psychologischen Gesetz: was sich nicht vorstellen läßt, läßt sich auch nicht beurteilen.) Ein Urteil über sie mit einem positiven Prädikat, das Erkenntniswert hat, ist unmöglich. Anders bei der räumlichen Farbe; sie kann blau sein, sich ändern, ihren Ort ändern etc. Was sich vorstellen läßt, läßt sich auch beurteilen, sagt die Psychologie und Logik. Nun haben wir gehört, wie nach Herrn Külpe Farbempfindung und Raumempfindung sich zu einander verhalten: die Raumempfindung ist nie allein gegeben, ihre *condicio sine qua non* ist in unserem Fall die Farbempfindung. Andererseits ist die Farbempfindung ohne den Inhalt oder die Miterregung der Raumempfindung nicht vorstellbar und beurteilbar. Ohne die Farbe kann ich den Raum nicht empfinden, ohne den Raum die Farbe nicht beurteilen. Das Gleiche gilt, wenn wir uns eine Kälte ohne einen Körper vorzustellen suchen. Ob ein Geschmack ohne die Vorstellung der Fläche, ein Geruch ohne die Vorstellung der Annäherung vorstellbar ist und beurteilt werden kann, möchte ich bezweifeln. Aber auch bei Tonempfindungen, die zunächst nur in der Zeit gegeben scheinen, muß man sich fragen, ob man sie ohne Raumvorstellung wirklich beurteilen und nicht nur nachmachen kann (wie die vielen *onomata poetica* in der Sprache beweisen). Betrachten wir den allgemeinsten Begriff der Tonempfindung, den des Schalls (unter den Geräusche und Klänge fallen). Kann man sich wohl einen Schall ohne Schallbereich vorstellen? Ich glaube, sowenig wie eine raumlose Farbe; er muß wohl als gleichzeitig an verschiedenen Punkten des Raumes vorgestellt werden, um überhaupt vorstellbar zu sein. Aber die Musik, wendet man ein, diese reine Zeitkunst? Ich erwidere: Auch vom Ton und Klang gilt das Gleiche, aber hier hat man wohl, da die Ton- und Klangunterschiede für jeden Schallbereich gelten, von ihm abstrahiert; nur kommt uns diese Abstraktion nicht mehr zum Bewußtsein. Das hindert aber nicht, daß jede objective Tonempfindung einen Schall im Raum zum Inhalt haben muß. Aber auch vom musikalischen Ton, bei dem nur auf die Zeitdauer reflektiert wird, kann man wohl nichts von Erkenntniswert aussagen, ohne mindestens die Vorstellung von begrenzten Linien zu Hilfe nehmen; und wie kann ich die Linie wieder vorstellen, ohne daß ich mich oder etwas anderes die Bewegung ihr entlang im Geist ausführen lasse? Und diese Ton-Linie kann dann wieder unterbrochen sein, so daß die Teile in bestimmten Relationen zu einander stehen, die wir nicht anders als an räumlichen Vorstellungen klar machen und ohne sie nicht beurteilen können. Ich spreche von Erkenntnisurteilen. Wenn ich einen Ton als hoch, den andern als tief bezeichne, oder den einen als die Oktave des andern, so sieht

das allerdings wie ein Urteil, das Erkenntnis bringt, aus; jedenfalls wird der Musiker nicht auf eine andere Erkenntnis vom Ton warten; aber für den Physiker ist die Sache damit durchaus nicht entschieden. Eben diese letzte Erwägung könnte doch die Frage nahe legen, ob denn nicht die Bezeichnung der Relationen der Tonempfindungen zu einander nach Höhe und Tiefe in Wirklichkeit Geschmacksurteile sind, die nichts andres ausdrücken als den Grad der Leichtigkeit, mit der wir die objectiven Töne und die Verhältnisse ihrer Schwingungszahlen zu einander vorstellen können. (Dies legt gerade die aesthetische Theorie Kants ganz nahe.)*)

Ich glaube also zusammenfassend sagen zu dürfen: Raumvorstellungen geben erst dem, was man Empfindung nennt, den objectiven Charakter der Sinneswahrnehmung (ob mittelbar oder unmittelbar, wage ich nicht zu entscheiden, ich neige aber dem letzteren mit meinem Urteil zu); ohne sie ist objective Empfindung (Sinneswahrnehmung) unmöglich. Andererseits gibt aber erst das unbestimmte X, das Kant die Materie der Empfindung nennt, (im ersten Fall die „nur gedachte raumlose Farbe“,) der Raumvorstellung den Charakter der Wirklichkeit. Dieses X kann jedenfalls nicht objectiv gegeben sein und beurteilt werden in Wahrnehmungsurteilen, weil ihm dazu die Bedingung fehlt. Das Subjective muß aber in ihm irgendwie enthalten sein, sich betätigen, oder wie man sagen will. Logisch betrachtet muß es als Merkmal mindestens in dem Begriff dieses X gedacht werden.

Weil der Raum die Bedingung ist, die jede Empfindung erst zum Object der Wahrnehmung macht, so erscheint er selber uns als Object, als Anschauung; weil er selber, obwohl alle Wahrnehmung bedingend, nie wahrgenommen werden kann, erscheint er als Abstraction, als nur gedachter Begriff. Raumlose Vorstellungen scheinen mir ausgeschlossen, wohl aber gibt es auch über Hallucinationen auf Grund von Sinneswahrnehmung Urteile, insofern sich räumliche Veränderungen und Relationen, die meßbar sind, als ihre Bedingungen im menschlichen Körper beobachten lassen.

Die Sinneswahrnehmung ist natürlich scharf zu unterscheiden von der inneren Wahrnehmung unserer Gefühls- und Willenszustände.

Die Unmöglichkeit, die Farbempfindung ohne das, was Herr Külpe die Raumempfindung nennt, zu beurteilen, ist zunächst in dem Sinn empirisch gefunden, als man die verschiedenen Wahrnehmungsurteile und Empfindungszustände untersuchte. Die Notwendigkeit von Raumvorstellungen zur Beurteilung der Empfindung ist also in erster Linie eine psychologische Tatsache, die aber eng mit der logischen Urteilsbildung zusammenhängt, wie ich schon oben angedeutet habe; der Raum ist die Bedingung zur Möglichkeit aller Wahrnehmungsurteile.

Ferner: die Raumempfindung ist zwar unzertrennbar immer mit der Empfindung verbunden, aber der Raum ist nie das Object der Empfindung, soviel steht fest. Nun gibts eine ganze Masse von Sätzen mit wissenschaftlicher Geltung, darunter unmittelbar evidente Axiome, die Geometrie. Von was gelten nun diese Sätze? Wenn der Raum selber kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, so bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß diese Sätze von nichts anderem als von der Empfindung selber gelten, sie sind die Gesetze der Empfindung, die Form des äußeren Sinnes, wie Kant sagt. Um den Ausdruck Raumempfindung beizubehalten: Alle Empfindungen müssen Formen der Raumempfindung sein, und der Inhalt aller Empfindungen muß sich in Raumvorstellungen auflösen lassen. Die Gesetze, die für jeden Raum gelten, sind die Gesetze, die für jede Empfindung gelten. Diese Gesetze sind das gemeinsame Merkmal der Raum-

*) Aehnlich mag auch sauer, süß etc. (der Inhalt der Geschmacksempfindungen) zunächst nur eine Beziehung zu unserem subjectiven Lebensgefühl ausdrücken; der objective Inhalt dieser Empfindungen muß in chemischen, also in räumlichen Vorgängen, gesucht werden.

empfindung und der eigentlichen Empfindung, so verschieden sie sonst sein mögen. Nun ist jede Empfindung, wenn man von der Raumanschauung abstrahiert, zunächst subjectiv; dem entspricht die merkwürdige Tatsache, daß wir uns alle geometrischen Sätze nur in Konstruktionen, also durch eine Handlung, verständlich machen können. Ferner: die Raumvorstellungen können 1, 2 und 3 dimensional sein; so brauchen auch in der Empfindung der Sinne uns nicht alle 3 Dimensionen zum Bewußtsein zu kommen, ohne daß die Empfindung des einzelnen Sinnes den Charakter der Anschaulichkeit verliert. Schließlich: zum objectiven Urteil über die Empfindung gehört aber, daß sie auf den 3 dimensional Raum bezogen wird. Denn: die Gesetze des 3 dimensional Raumes sind nun einmal die Gesetze aller Empfindung, und erst, wenn wir sie auf eine Empfindung angewendet haben, können wir sagen, daß wir die Empfindung erschöpfend beurteilt haben. Sind die Linien- und Flächendimension schon die Bedingung der Vorstellbarkeit des Inhalts unsrer Empfindungen, so ist der 3 dimensionale Raum die Bedingung der (objectiven) Wahrnehmung. Warum es gerade 3 Dimensionen sein müssen, bleibt eine offene Frage. Dem was wir als Farbe empfinden, müssen also räumliche Veränderungen zu Grund liegen, wenn anders ein Wissen darüber möglich sein soll.

Diesen Weg hat nun auch die Wissenschaft eingeschlagen, indem sie als Objectives an den Farbenempfindungen Schwingungen im Raum nachweist.*) Den gleichen Weg muß sie aber, wie mir scheint, mit logischer Notwendigkeit auch bei den übrigen Empfindungen gehen und es versuchen, sie unter die Raumempfindung zu subsumieren, d. h., eigenartige räumliche Veränderungen als ihre Bedingung nachzuweisen, um über den bloß subjectiven Charakter der Empfindungen hinaus zu kommen. Mit den Tonschwingungen und ihrem Charakter als Bedingung für die Empfindung von Tonhöhe, Klangfarbe und Tonstärke ist dies auch schon gelungen. Die ursprüngliche Tonempfindung hat sich in die Erkenntnis eines Körpers verwandelt, der sich nach Gesetzen bewegt. Sie war der Erkenntnisgrund, und von ihr ging die Wissenschaft aus und suchte dazu den Realgrund, soweit er erkennbar ist. Der Leitfaden dabei war die Voraussetzung, diese Erkenntnis sei möglich, wenn ich den Grund dieser Empfindung als räumliche Veränderung annehme.

Ich nehme also, wie ich glaube, Kant folgend an, daß die Gesetze des Raumes aller Sinnesempfindung zu Grund liegen, in dem Sinn, daß ohne den Raum Empfindung mit objectivem Inhalt, d. h. Wahrnehmung, nicht möglich ist; er ist ihre Bedingung a priori, wie Kant lehrt, und hat empirische Realität. Dies ist nun allerdings der Anschauungsraum, der uns in der Erfahrung 3 dimensional, allumfassend und in jedem Teil ins unendliche teilbar, mit der Empfindung, so betone ich mit Herrn Külpe, gegeben ist. Weil jede Empfindung noch subjectiv ist, hat ihn Kant mit Recht als subjectiv bezeichnet, insofern er uns durch den Gesichtssinn unmittelbar gegeben ist, hat ihn Kant Anschauung, insofern er von zufälligen Elementen der Anschauung resp. Empfindung frei ist, reine Anschauung genannt. Insofern es auch noch eine innere Wahrnehmung der Gefühle etc. nicht durch die Sinne gibt, heißt er äußere Anschauung, insofern seine Gesetze die Form für die Verwandlung aller unsrer Sinnesempfindungen in Wahrnehmung hergeben, sowie die Kategorien die Form für all unser Urteilen, hat ihn Kant die Form unsrer Sinnlichkeit genannt.

Doch dies sind unnötige Ausführungen. Ich glaube also, um zusammenzufassen, daß der Raum auch mit den sogenannten raumlosen Empfindungen gegeben ist, und ich halte ihn für die *condicio sine qua non* der Sinneswahrnehmung. Wenn Herr Külpe sagt, die Empfindung sei

*) Auch die synthetischen Sätze a priori der Anschauung, von denen Herr von Aster in seiner Kantmonographie (Leipzig 1909), S. 59 und 60 spricht (Notwendigkeiten der Farben- und Tonempfindungen), müssen sich auf mathematische Notwendigkeiten räumlich geformter und geordneter Teile wohl zurückführen lassen.

schon subjectiv-objectiv, so glaube ich hinzufügen zu müssen: letzteres nur, soweit sie sich in Raumanschauung auflösen läßt; zeitlich ist sie immer zuerst subjectiv. Warum uns der Raum als Anschauung und Begriff zugleich erscheint, habe ich zu erklären versucht. Empirische Begriffe entstehen durch zeitliche Auffassung ihrer Merkmale, nicht Teile. Wäre er eine Abstraction, so beruhte auch seine Unendlichkeit und ebenso die unendliche Teilbarkeit jedes seiner Teile auf einem Analogieschluß; denn von beiden Eigenschaften können wir nie eine Wahrnehmung haben. Faßt man aber die Mathematik des 3 dimensionalen Raums als die Form auf, die jede Wahrnehmung (objective Empfindung) haben muß, so wird man nicht den Anschauungsraum als Object der Wahrnehmung gegen den Raum Euklids und Newtons, der ein bloßes Gedankending sei, ins Treffen führen. Herr Külpe will das vielleicht nicht; aber er erweckt jedenfalls den Schein davon, wenn er sagt (S. 52): „Jede Raumanschauung ist als solche begrenzt und somit endlich. Gegeben sind uns immer nur Räume, nicht aber der alle in sich schließende Raum überhaupt. Der unendliche Raum ist keine vorgefundene Tatsache, die von uns in jedem Wahrnehmungsmoment angetroffen werden könnte, sondern eine aus vielen einzelnen Beobachtungen gezogene Schlußfolgerung, ein Gedanke, eine Forderung.“ Man darf nach meiner Meinung nicht sagen: Weil uns Räume gegeben sind, schließen wir, daß der Raum unendlich ist, sondern man könnte höchstens sagen: Weil der Raum allumfassend ist, können wir Objecte wahrnehmen. Die Begriffe vom Anschauungsraum und vom objectiven Raum unterscheiden sich also nicht dem Umfang, sondern nur dem Inhalt nach, insofern bei dem Begriff des Anschauungsraums auch noch zufällige Merkmale mehr oder weniger deutlich mitgedacht werden. Wäre der Raum ein Gegenstand der Sinneswahrnehmung, so müßten wir im ersten Fall von einer Individualvorstellung, im zweiten von einem Individualbegriff reden.

Der Raum ist transcendente Bedingung der Sinneswahrnehmung; seine Gesetze gelten für das ganze Gebiet der Sinnesempfindungen, und ich vermag ihn deswegen vom „realen“ Raum nicht zu unterscheiden.

Zur Bestätigung (natürlich nicht zum Beweis) des Satzes, daß der Raum die Bedingung der objectiven Empfindungen ist auch im Bewußtsein der Leute, bei denen man es am wenigsten erwarten sollte, sei auf die Experimente der Spiritisten hingewiesen, die ihren subjectiven Empfindungen und Einblicken ins Geisterreich immer wieder durch räumliche Manifestationen „der Geister“ bei andern und wohl auch bei sich selber Achtung und Glauben zu verschaffen suchen. Auch sie geben damit zu, daß eine Notwendigkeit für sie nicht eine Notwendigkeit für alle zu sein braucht, und daß der 3 dimensionale Raum, in welchem die Geisterbesuche gleichsam ihre Karte zurücklassen, erst diesem Mißstand abhelfen kann.

schon subjectiv-objectiv, so glaube ich hinzufügen zu müssen: letzteres nur, soweit sie sich in Raumanschauung auflösen lassen. Raumanschauung und Begriff zugleich stehen durch zeitliche Auffassung auch seine Unendlichkeit und Schluß; denn von beiden haben aber die Mathematik des (objective Empfindung) haben Wahrnehmung gegen den Treffpunkt führen. Herr Külpe wenn er sagt (S. 52): „Jede gegeben sind uns immer nur unendliche Raum ist keine angetroffen werden könnte, folgerung, ein Gedanke, ein Räume gegeben sind, schließlich sagen: Weil der Raum allumfassend ist, so muß er auch der Anschauungsraum und vom objektiven Inhalt nach, insofern er mehr oder weniger deutlich wahrnehmung, so müßten wir Individualbegriff reden.“

Der Raum ist transzendent für das ganze Gebiet der Raum nicht zu unterscheiden.

Zur Bestätigung (nach der objectiven Empfindung) warten sollte, sei auf die Erfahrung und Einblicken ins Geistesleben bei andern und wohl auch geben damit zu, daß eine Manifestation und daß der 3 dimensionale Raum lassen, erst diesem Mißstand



activ. Warum uns der Raum als Anschauungsraum versucht. Empirische Begriffe entstehen er eine Abstraction, so beruht es auf einer Analogie der Wahrnehmung haben. Faßt man die Anschauungsraum auf, die jede Wahrnehmung als Object der Anschauungsraum sei, insoweit ein bloßes Gedankending sei, insoweit weckt jedenfalls den Schein davon, daß der Raum begrenzt und somit endlich. Geschlossene Raum überhaupt. Der Raum ist in jedem Wahrnehmungsmoment eine Beobachtung gezogene Schlußfolgerung der Meinung nicht sagen: Weil uns der Raum ist, sondern man könnte höchstens wahrnehmen. Die Begriffe vom Anschauungsraum nicht dem Umfang, sondern nur dem Inhalt nach, insofern er auch noch zufällige Merkmale des Anschauungsraums ein Gegenstand der Sinnenvorstellung, im zweiten von einem

Wahrnehmung; seine Gesetze gelten nicht für ihn deswegen vom „realen“

es, daß der Raum die Bedingung ist, bei denen man es am wenigsten erwarten sollte, die ihren subjectiven Empfindungen entsprechen. Die Manifestationen „der Geister“ zu verschaffen suchen. Auch sie sind notwendig für alle zu sein braucht, die gleichsam ihre Karte zurück-



