

Kant und der Pessimismus.

Von Dr. Eduard von Hartmann.

Privatdozent Dr. Wentscher hat sich in seinem Aufsatz „War Kant Pessimist?“ (Bd. IV. S. 32—49 und 190—201 dieser „Kantstudien“) gegen meine Abhandlung „Kant als Vater des modernen Pessimismus“ gewandt. Er hat dabei leider die 1. Auflage meiner Schrift „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ benutzt, nicht die zweite, in welcher ich auf meinen Aufsatz „In welchem Sinne war Kant ein Pessimist?“ (in den Phil. Monatsheften 1883, Heft 8, wiederabgedruckt in „Philos. Fragen der Gegenwart“, S. 112—120) verwiesen habe. In diesem Aufsatz habe ich die Ergebnisse der Diskussionen zusammengefasst, welche durch die erste Auflage veranlasst waren.

Ich hatte behauptet, dass Kant dem irdischen Leben, am Massstabe der Glückseligkeit bemessen, einen negativen Wert zuerkenne, und in diesem Sinne irdischer eudämonologischer Pessimist sei, dass er diesen Pessimismus für die diesseitige Welt durch einen teleologischen und evolutionistischen Optimismus überwinde, in seinen Hauptwerken für das Jenseits durch einen transscendenten eudämonologischen Optimismus in sein Gegenteil verkehre, im Jahre 1791 aber in einen Zwiespalt zwischen Kopf und Herz gerate, der mit einem non liquet für das Jenseits endigt.¹⁾ Da ich Kants Begründung seines transscendenten Optimismus für misslungen hielt, so blieb für mich als haltbares axiologisches Ergebnis Kants hauptsächlich die Wereinigung von phänomenalem eudämonologischem Pessimismus und teleologischem evolutionistischem Optimismus übrig, wie ich selbst sie vertrete und noch bei keinem anderen Philosophen ausser bei Kant mit gleicher Betonung beider Seiten vertreten gefunden hatte. Deshalb glaubte ich Kant als den Vater des modernen Pessimismus bezeichnen zu können, weil in ihm zuerst das deutliche Bewusstsein

¹⁾ „Zur Gesch. u. Begr. d. Pess.“, 1. Aufl. S. 62—63, 2. Aufl. S. 135—136; „Phil. Fragen der Gegenwart“ S. 113—115.

aufgetreten ist, dass der teleologische evolutionistische Optimismus den eudämonologischen Optimismus keineswegs einschliesst, dass vielmehr der falsche Schein dieses Einschlusses nur durch den Eudämonismus entsteht und mit der Zerstörung des Eudämonismus verschwindet.

Durch diese Feststellung wird die Frage gar nicht berührt, welcher Massstab zur Wertbemessung der Welt den Vorrang habe. Man kann den Weltwert nach allen möglichen Massstäben abschätzen, nach dem intellektuellen, ästhetischen, ethischen, religiösen, evolutionistischen, teleologischen oder nach dem theistischen des blinden Wollens; immer wird man ihn positiv finden, bis auf den einen, den eudämonologischen. Man kann diese Massstäbe als selbständige betrachten, man kann sie auch einander unterordnen.¹⁾ So neigen Kant, Fichte und viele ihrer Nachfolger dazu, den ethischen Massstab als selbständigen und sogar als höchsten zu betrachten, während ich die formalistische Moral Kants durch eine inhaltliche ersetze und den ethischen Massstab dem teleologischen unterordne. Wer irgend einen andern Massstab als den eudämonologischen für den wichtigsten hält, der wird den positiven Weltwert nach diesem Massstabe für wichtiger halten müssen als den negativen Weltwert nach dem eudämonologischen Massstab, also den eudämonologischen Pessimismus für einen untergeordneten Bestandteil in seiner Weltwertung erklären und den absoluten Pessimismus verneinen. Da dies bei Kant der Fall war, so war er keinesfalls absoluter Pessimist, ebensowenig wie er metaphysischer Pessimist war;²⁾ aber dies hindert nicht, dass er in eudämonologischer Hinsicht Pessimist, und als solcher der Vater des modernen, d. h. eudämonologischen Pessimismus war. Wie ich im Gegensatze zu Kant das Verhältnis des teleologischen und eudämonologischen Massstabes auffasse, beide im Absoluten verschmelze und dadurch zu einem absoluten metaphysischen Pessimismus gelange, ist von mir anderwärts ausgeführt worden³⁾ und gehört nicht hierher, da es mir niemals eingefallen ist, für diese metaphysischen Ansichten in Kant einen Vorgänger zu suchen.

Wenn Wentscher mit Kant die Sittlichkeit als Selbstzweck und gegen Kant als Daseinszweck und genügenden Rechtfertigungsgrund der Schöpfung betrachtet, und in dem ethischen Massstab den

¹⁾ „Zur Gesch. u. Begründung des Pess.“ 2. Aufl. S. 3—4, 17.

²⁾ Vgl. meine „Phil. Fragen d. Geg.“ S. 118—115, 120.

³⁾ „Kategorienlehre“ S. 492—495; „Ethische Studien“ S. 185—196; „Phil. Fragen der Gegenwart“ S. 102—112.

absoluten Wertmassstab sieht, aus dem allein der Weltwert schlechthin zu beurteilen ist, so ist das seine Ansicht (S. 35—36), die ich nicht teile. Diese Ansicht mag für ihn wie für Kant ausreichen, um ein Nichtsein der Welt für minder wertvoll als ihr Sein überhaupt zu halten und den absoluten Pessimismus zu verwerfen; aber sie berechtigt ihn nicht dazu, auch den relativen Pessimismus in Bezug auf den eudämonologischen Wert der Welt zu verwerfen, allen andern Leuten den Gebrauch des Wortes Pessimismus in dieser bestimmten, beschränkten Relation zu verbieten, denen, die das Wort doch in dem eingeschränkten, eudämonologischen Sinne brauchen, „grobe Erschleichung“ vorzuwerfen (S. 43, 35), und sie als „unbewusste Eudämonisten“ zu bezeichnen trotz ihrer theoretischen Bekämpfung des Eudämonismus (S. 44, 43). Es ist unrichtig, dass ich den bei Kant nachgewiesenen „eudämonologischen Pessimismus“ als „ethischen Pessimismus“ in Anspruch nehme (S. 43), und es ist ebenso unrichtig, dass ich dieses Quidproquo durch eine eudämonistische Ethik vermittele und zu Wege bringe (S. 35). Beide „Erschleichungen“ werden mir von Wentscher irrtümlich angedichtet, und es ist ebenso irrtümlich, dass ich diese Umdeutungen Kant unterstelle und durch sie Kants relativen Pessimismus zu einem absoluten zu stempeln versuche.

„Ethischer Pessimismus“ kann bedeuten 1. „pessimistische Ethik“, d. h. eine Ethik, die auf dem natürlichen Fundament des eudämonologischen Pessimismus ruht; 2. „moralischer Entrüstungspessimismus“ oder Unwille über das Zurückbleiben der Wirklichkeit hinter dem ethischen Ideal; 3. „evolutionistischer Pessimismus in betreff der Sittlichkeit“, d. h. Unglaube an sittliches Fortschreiten der Menschheit; 4. „eudämonologischer Pessimismus auf dem Gebiete des sittlichen Lebens“, d. h. negative Bilanz der aus sittlicher Bethätigung entspringenden Lust- und Unlustgefühle; 5. „Pessimismus in Bezug auf den ethischen Weltwert“ oder Negativität der Wertschätzung der Welt am ethischen Wertmassstab.

Dass Kants Ethik auf dem antieudämonistischen Grunde eines eudämonologischen Pessimismus ruht, glaube ich gezeigt zu haben, ebenso dass Kant zum ethischen Entrüstungspessimismus hinneigt, den ich für Sache des subjektiven Gefühls, aber nicht der objektiven Wissenschaft halte. Evolutionistischer Pessimist in betreff der Sittlichkeit ist weder Kant noch ich, sondern er vertritt ebenso wie ich einen teleologisch-evolutionistischen Optimismus, der auch den Fortschritt des sittlichen Lebens einschliesst. (Unmittelbar ist freilich

nur der Fortschritt der soziaethischen Einrichtungen, mittelbar auch der der individuaethischen Bethätigung und noch mittelbarer und von geringerem Grade auch der der individuaethischen Anlagen). Eudämonologischer Pessimist auf dem Gebiete des sittlichen Lebens ist sowohl Kant als auch ich, obwohl aus etwas verschiedenen Gründen; die Pflichterfüllung thut einerseits den natürlichen Neigungen Abbruch (nach Kant immer, nach meiner Ansicht nur teilweise), und liefert keine Lustgefühle als Ausgleich (nach Kant darum nicht, weil sie überhaupt keine Gefühle liefert, nach meiner Ansicht darum nicht, weil die Lustgefühle, die sie liefert, im Durchschnitt hinter den Unlustgefühlen, die sie erregt, zurückbleiben). In Bezug auf die Weltbewertung am ethischen Massstabe endlich ist Kant unbedingter Optimist ebenso wie ich, Kant, weil er in der transscendentalen Freiheit die Möglichkeit zur Erfüllung des sittlichen Selbstzwecks sieht, ich, weil ich in der sittlichen Weltordnung einen Ausschnitt der teleologischen sehe und teleologischer Optimist bin. Von diesen fünf möglichen Bedeutungen des Ausdrucks „ethischer Pessimismus“ kommt aber für Wentschers Zweck nur die letzte in Betracht, obwohl er irrtümlich „ethischen Pessimismus“ und „pessimistische Moral“ hierbei als Wechselbegriffe braucht (S. 43).

Wentscher versteht unter Eudämonismus eine Weltanschauung, welche „die Lust oder Glückseligkeit der Geschöpfe zum höchsten und letzten Zweck der Schöpfung erhebt,“ unter „eudämonistischem Pessimismus“ das Urteil, dass die Welt diesem Zwecke nicht angemessen sei; er führt ferner an, dass ich unter „eudämonologischem Pessimismus“ ausschliesslich die Negativität der Lustbilanz in der Welt verstehe (S. 35). Er hätte hinzufügen können, dass ich bei meiner scharfen Unterscheidung zwischen eudämonologisch und eudämonistisch zwar den eudämonologischen Pessimismus vertrete, aber nicht den eudämonistischen.¹⁾ Während er das Überwiegen der Unlust als wahrscheinlichstes Ergebnis der Erfahrung zugiebt, also die thatsächliche Richtigkeit des eudämonologischen Pessimismus nicht bestreiten will (S. 35), bemängelt er nur die Anwendung des Ausdrucks „Pessimismus“ auf dieses negative eudämonologische Werturteil aus den bereits angeführten Gründen als schief (S. 43). Auch das giebt er zu, dass Kant den Wert der Welt nicht in dem suchte, worauf es der Eudämonismus anlegte, sondern in den sittlichen Leistungen, meint aber, dass mit diesem Selbstverständlichen

¹⁾ „Das sittliche Bewusstsein,“ 2. Aufl. S. 9.

im Grunde nichts gesagt sei (S. 43). Doch vielleicht etwas, wenn man beides verbindet, wenn Kant seine Aufforderung, den Wert nicht in eudämonistischen, sondern in ethischen Bestrebungen zu suchen, dadurch unterstützen zu können geglaubt hat, dass er die Negativität der Lustbilanz und durch sie die Verkehrtheit und Thorheit der eudämonistischen Bestrebungen auch ganz abgesehen von ihrer idealen Wertlosigkeit nachwies. Wenn dieser Nachweis bei Kant vorhanden ist, aber bis zum Jahre 1880 unbeachtet geblieben war, so war es doch wohl nicht ganz überflüssig, dass ich auf diese Seite des Kantschen Gedankenzusammenhanges aufmerksam machte.

Nun bemüht sich aber Wentscher auch zu beweisen, dass Kant den eudämonologischen Pessimismus im Sinne einer negativen Lustbilanz gar nicht im allgemeinen angenommen habe, sondern nur insoweit, als unser Sinnen und Trachten auf Glückseligkeit angelegt sei (S. 37), oder als unser Verhalten der Naturordnung folge und pathologisch sei (S. 39). Wentscher tritt damit auf die Seite derer, die den gemeinen Eudämonismus auf dem Gebiete des natürlichen Lebens willig preisgeben, um einen verfeinerten, edleren höheren Eudämonismus auf dem Gebiete des sittlichen Lebens aufrecht zu erhalten, und sucht sich hierfür auf Kant als Gewährsmann zu beziehen, während nach meiner Auffassung Kant auch diesem verfeinerten Eudämonismus, als einer noch gefährlicheren Abart des gemeinen, den Todesstoss hatte geben wollen.

Es wird dabei wenig Gewicht auf das formelle Bedenken zu legen sein, dass Kant die Vergleichbarkeit aller Gefühle nur soweit ausdrücklich anerkennt, als sie sich als Bestimmungsgründe des Wollens geltend machen. Denn dieses Zugeständnis in Verbindung mit der Artgleichheit und blossen Grad- und Vorzeichenverschiedenheit aller (S. 38) dürfte für die Vergleichbarkeit aller ausreichen. Die ganze sachliche Einwendung Wentschers reduziert sich auf das Übergewicht der positiven sittlichen Selbstzufriedenheit über das negative Saldo der natürlichen Gefühlsbilanz (S. 40). Nun wird aber der höhere Wert der sittlichen Selbstzufriedenheit nach intellektuellem, ästhetischem, ethischem, religiösem, evolutionistischem und teleologischem Massstab von mir gar nicht bestritten; dieser höhere Wert kommt jedoch für die eudämonologische Bilanz als solche gar nicht in Betracht, sondern nur dasjenige, was die Sittlichkeit an Lust- und Unlustgefühlen liefert. Dass Kant an verschiedenen Stellen die sittliche Selbstzufriedenheit als ein positives Gefühl nicht empirischen Ursprungs oder als Genuss oder Glückseligkeit bezeichnet,

ist ja richtig; aber er thut dies in einer gewissen Konnivenz gegen das populäre Bewusstsein, um sich seinen Lesern verständlicher zu machen, im Widerspruch mit seinen ausdrücklichen Erklärungen und im Widerspruch mit dem Geist und Kerngehalt seiner ganzen Lehre.

Wentscher sucht diese Erweiterung des Begriffes Glückseligkeit nachträglich dadurch im Sinne Kants zu rechtfertigen, dass er an Kants Definition desselben als eines Zustandes nach Wunsch und Willen erinnert (S. 47—48). Aber hierbei entsteht folgende Alternative: entweder besagt diese Definition bloss, dass das eigne Verhalten und Zustand dem eignen sittlichen Willen gemäss sei; oder sie besagt, dass eine so zustande gekommene Willensbefriedigung als Lustgefühl in die Gefühlsbilanz einzustellen sei. Im ersteren Falle fällt die sittliche Willensgemässheit mit der sittlichen Wertschätzung zusammen, ohne ein Gefühl zu bezeichnen; im letzteren Falle verstösst sie gegen den Geist der Kantschen Philosophie und ihre ausdrücklichen Erklärungen. Die sittliche Selbstzufriedenheit ist im Kantschen Geiste eine intellektuelle und thetische Wertschätzung, die mit Lustgefühl und Glückseligkeit (mit dem Ästhetischen im Sinne Kants) nichts zu thun hat, sondern turmhoch über dieselben erhaben ist, eben wegen ihrer Ungleichartigkeit aber auch nicht in eine und dieselbe Bilanz mit jenen eingestellt werden kann und nicht hinterdrein auch noch mit dem eudämonologischen Wertmassstabe gemessen werden darf. Deshalb bleibt auch der eudämonologische Pessimismus bei Kant von ihr unberührt, weil diese ethische Wertschätzung das Saldo der eudämonologischen Bilanz nicht alteriert.

Die sittliche Selbstzufriedenheit Kants steht als thätiger Zustand der reinen Vernunft von nichtempirischem Ursprung über allen Gefühlen, die nur leidende Zustände der Sinnlichkeit von empirischem Ursprung nach der Ordnung der Natur sind und darum pathologische (leidentliche) Zustände heissen, wobei nicht etwa an etwas Krankhaftes und Anormales im heutigen Sinne des Wortes zu denken ist. Dass die natürlichen Gefühle der Befolgung des Gesetzes vorhergehen (S. 39, 46), kann nicht wohl als Definition der leidentlichen Gefühle angesehen werden, da einerseits oft genug Gefühle auftauchen, wo es zu keiner Willensentschliessung kommt, und andererseits alle Handlungen in nachfolgenden natürlichen Gefühlen ausklingen. Die nicht pathologischen Gefühle aber, vor denen das Gesetz hergehen muss, damit sie empfunden werden (S. 39), sind eben jene uneigentlichen Gefühle sittlicher Ordnung, die mit diesem Namen von

Kant gar nicht belegt werden sollten. Da Kant den natürlichen Gefühlen, die dem sittlichen Verhalten nachfolgen, gar keine Beachtung schenkt, so darf man wohl annehmen, dass sie in seinen Augen auch dann, wenn er sie beachtet hätte, nicht hinreichendes Gewicht gehabt hätten, um die negative eudämonologische Bilanz in eine positive zu verwandeln.

In Bezug auf den transscendenten Optimismus Kants kann ich mich kürzer fassen, da derselbe offenbar seinem Herzen und nicht seinem Kopfe entsprungen ist. Dem ganzen Standpunkte der kritischen Philosophie kann es nur gemäss sein, sich in Bezug auf das Jenseits zu bescheiden und jedes Urteils zu enthalten. Sittliche Postulate dürfen niemals dazu dienen, um eudämonologische Werturteile über Unerkennbares zu erschleichen, sondern nur darauf abzielen, die sittlichen Werturteile von allem eudämonologischen Beigeschmack zu reinigen und dadurch vor jedem unvermerkten Rückfall in eudämonistische Versuchungen zu bewahren. Auf meinen Nachweis, dass Kant diese Konsequenz seiner Philosophie später eingesehen und anerkannt hat, ist Wentscher nicht eingegangen. Es ist mir weder entgangen, dass Kants höchstes Gut Glückwürdigkeit und Glückseligkeit in sich vereinigt (S. 190), noch dass Kant das Postulat der Unsterblichkeit unmittelbar nur auf die Unerreichbarkeit vollkommener Glückwürdigkeit im Diesseits stützt (S. 193). Gerade die Vereinigung beider Seiten im höchsten Gut und die mittelbare Erlangung der vollkommenen Glückseligkeit durch die vollkommene Glückwürdigkeit rechtfertigt meinen Vorwurf, dass Kant in seinen Hauptwerken den fürs Diesseits verworfenen Eudämonismus fürs Jenseits mittelbar wieder einzuführen versuche. Dass der Begriff der Glückseligkeit im Jenseits unvermerkt aus seinem erweiterten uneigentlichen Sinn der sittlichen Selbstzufriedenheit in seinen eigentlichen Sinn als ständiges höchstes Lustgefühl zurückgleitet, wird kaum zu bestreiten sein; denn eine Ewigkeit ohne andere Gefühle als das wandellose der moralischen Selbstzufriedenheit ist doch eine gar zu langweilige Aussicht.

Ich muss daran festhalten, dass nach den Kantschen Voraussetzungen die fortgesetzte Annäherung an Glückwürdigkeit und dadurch auch an Glückseligkeit unmöglich ist. Die Vorlesungen, die er bis in die 90er Jahre gehalten hat, und eine Anmerkung in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (ed. Ros. X, 154—155), zeigen deutlich, dass er an der Unräumlichkeit und Unkörperlichkeit der Seelen im Jenseits festhielt, und dass er ihnen

mit dem äusseren Sinn auch die Fähigkeit absprach, einander zu affizieren.¹⁾ Nun fällt aber mit der Räumlichkeit die Möglichkeit der Individuation und mit der Wirkungsfähigkeit auf andre die Möglichkeit sittlicher Bethätigung hinweg. Es bedarf also, um die Unmöglichkeit sittlichen Fortschreitens im Jenseits zu erweisen, nicht erst des Wegfalls der Zeitlichkeit, in betreff deren Kant allerdings sich schwankend äussert.

Einerseits sollen nämlich die leibfreien Seelen den „inneren Sinn“ behalten, dessen Form die Zeitlichkeit ist, andererseits soll der Zustand nach dem Tode gleich dem vor der Geburt zu denken sein, nämlich als geistiger Schlummer ohne Bewusstsein der Welt, oder doch die Welt nicht mehr so anschauen, wie sie erscheint, sondern so wie sie ist. Auch weiss Kant die Antinomie zwischen der Schrecklichkeit veränderungslosen Fortbestandes und der Unzufriedenheit über das noch unerreichte Ziel bei stetiger Veränderung nicht zu lösen (Werke ed. Ros. X, 420—422). Dies deutet genugsam darauf hin, dass es eine Inkonsequenz von Kant war, den leiblosen Seelen doch noch einen inneren Sinn mit der Erscheinungsform der Zeitlichkeit zuzuschreiben; er gelangte zu dieser Inkonsequenz nur durch die formelle Gegenüberstellung, dass die Tiere bloss äusseren Sinn, die verstorbenen Menschen bloss inneren Sinn haben sollten, eine Gegenüberstellung, deren beide Glieder gleich unhaltbar sind. Kant wäre also besser bei seiner Ansicht v. J. 1766 stehen geblieben, wonach das Jenseits auch die Entfernung der Zeitalter aufhebt. Kant meint, wenn er später, und sei es nach Jahrtausenden, doch sterben solle, so wolle er lieber bald sterben, als noch länger die Komödie mit ansehen („Vorlesungen über die Metaphysik“ ed. Pölitz S. 243). Angesichts der ungelösten Antinomie zwischen Unzufriedenheit und Stillstand hätte er wohl allen Grund, eine unendliche Fortdauer noch mehr zu scheuen als eine solche von einigen Jahrtausenden und statt dessen das Jenseits als zeitlose Ewigkeit zu verstehen.

Wentscher glaubt, dass der ethische Idealismus Kants mit der Annahme oder Verwerfung der Freiheit stehe und falle (S. 201); ich bin dagegen der Ansicht, dass Kants Freiheitslehre, nicht nur in seiner eigenen Fassung, sondern auch in jeder möglichen Modifikation unhaltbar ist,²⁾ dass aber sein ethischer Idealismus ganz

¹⁾ Vgl. meine Schrift „Kants Erkenntnistheorie und Methaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung“ S. 51—57.

²⁾ „Das sittliche Bewusstsein“, 2. Aufl. S. 368—391.

unabhängig von seiner Freiheitslehre ist. Ich bin mit Wentscher darin einverstanden, daß der ethische Idealismus wahr ist, und eine höhere Art der Wertschätzung darstellt als der eudämonologische Pessimismus; ich kann ihm aber weder zugeben, dass der ethische Optimismus die Weltwertschätzung nach dem höchstmöglichen Wertmassstab repräsentiere, noch auch, dass die Wahrheit des eudämonologischen Pessimismus durch ihn irgendwie berührt werde. Ich glaube vielmehr Kants Sinn richtig zu erfassen, wenn ich den eudämonologischen Pessimismus ein Postulat des sittlichen Bewusstseins nenne, weil er für dieses unentbehrliche Voraussetzung einer eudämonistisch ungetrübten Reinheit des ethischen Idealismus ist.
