

seiner transscendentalen Überzeugungsbegründung der Träger der Religion. Das aber führt in die allgemeinen Probleme der Kantischen Ethik und Religionsphilosophie, die Kalweit nur gestreift hat. Soweit, wie sein Thema reicht, hat er die Untersuchung vortrefflich geführt. Es sind nur vielleicht Kants Konzessionen an den Offenbarungsgedanken zu ernst genommen. Aber allerdings lässt sich das Thema im Kern erst fassen, wenn jenes Grundproblem des Verhältnisses des Apriorischen zum Psychologischen in Kants praktischer Philosophie prinzipiell aufgeworfen wird. Kalweit hat sich hier mit Andeutungen begnügt (S. 81), die zeigen, dass er den eigentlichen Sitz des Problems kennt.

Troeltsch.

Simmel, Georg. Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität. Leipzig 1904. Dunker & Humblot. (181 S.)

Ein Buch von Simmel ist immer interessant. Es regt zum Nachdenken auch dort an, wo man geneigt ist zu widersprechen. Und selbst wenn man mit Tendenz und Inhalt nicht einverstanden ist, wird man dem geistreichen Scharfsinn, den auch dieses Werk Simmels zeigt, seine Anerkennung nicht versagen. Wollte ich sein Buch loben, so brauche ich nur zu schildern, welche Freude mir auch die wiederholte Lektüre der Schrift gemacht hat, und ich könnte mich mit der Konstatierung der Thatsache begnügen, dass in vielen Punkten eine wesentliche Förderung und Klärung der Anschauungen zu erblicken ist. Ich glaube aber, mit einem solchen blossen Lobe würde man einem derartigen Werke nicht gerecht werden. Es ist nicht eine der Mode- und Durchschnittsschriften, es ist etwas Eigenes und Eigenstes, was uns Simmel hier giebt. Es ist Kant, wie er sich in Simmels Geist abspielt.

Wir haben es hier mit einem philosophischen Werke zu thun, nicht mit Philologenarbeit. Es kann unsere Aufgabe daher nicht sein, im Einzelnen daran herumzuflicken, hie oder da die Auffassung mit all der peinlichen Genauigkeit eines Philologen auf den Urtext zurückzuführen. Auf den Sinn des Werkes soll es uns ankommen. Schon äusserlich ladet Simmels Buch dazu ein; fast keine Citate, keine Litteraturangabe, aus einem Kopf fliesst alles. Und um es kurz zu sagen, es scheint aus einem Kopf zu fließen, in dem das Kantproblem noch in Entwicklung begriffen ist. S. hat sich dem Gedanken der transscendentalen Methode wohl genähert, aber er hat ihn noch nicht erreicht. Dies scheint mir der Fehler des Buches zu sein, den man bedauern muss, auch wenn man nicht Kantianer ist. Es ist interessant, zu bemerken, dass S. das Transscendentale, das er doch noch immer zu transscendent auffasst, an Kant lobt; dass er aber die transscendenten Umbiegungen, die er doch erst selbst in Kants Philosophie hineinträgt, in überzeugendster Weise als unbegründete und widerspruchsvolle Lehren zurückweist. Schade nur, dass S. diese Umbiegungen als solche nicht zu Bewusstsein gekommen sind, dann würde die transscendentale Seite — der er immerhin von allen Gesamtdarstellungen noch am meisten gerecht wird — eine ganz andere Kraft erhalten haben.

Bei Kant spielen ja gewiss auch die transscendenten Motive eine gewisse Rolle. Die Metaphysik des Übersinnlichen, nach der er so lange gesucht hat, lässt sich nicht so leicht abstreifen. Aber man wird zugestehen, dass in diesen Fragen und Anschauungen nicht die Besonderheit Kantischer Denkarbeit gegenüber der anderer Philosophen bestehe; und wer in diesen Punkten das Wesen und Ziel der Bestrebungen Kants sieht, kann in Simmels Buch ein treffliches Kathartikon finden. Hier sieht er, wie wenig geklärt und geint sich diese Vorstellungen gegenüberstehen.

Weil ich S.s Werk für wertvoll halte, weil ich glaube, dass es den Durchschnitt durchaus überragt, glaube ich mich nicht mit einer kurzen Empfehlung oder Ablehnung begnügen zu dürfen. Das Buch drängt eher zur Mitarbeit, denn zu Lob oder Tadel.

Suchen wir uns zunächst mit dem Zweck des Buches vertraut zu machen.

„Die Absicht dieses Buches ist keine philosophie-geschichtliche, sondern eine rein philosophische. Es gilt ausschliesslich, diejenigen Kerngedanken, in denen Kant ein neues Weltbild gegründet hat, in das zeitliche Inventar des philosophischen Besitzes . . . einzustellen, unabhängig von allen Anwendungen und Ergänzungen, die zwar innerhalb des Kantischen Gesamtsystems, nicht aber nach inneren und für die Weltanschauung entscheidenden Gesichtspunkten mit jenen Hauptsachen verbunden sind.“

Es „sollen die Kantischen Lehren hier durch Analyse und Kritik mit den überhistorischen Lebensfragen der Philosophie konfrontiert werden“. Das Buch „will die fachmässig sachlichen Sätze Kants nach ihrem eigentlich philosophischen Wert darstellen, nämlich als die Antwort einer Seele von vorbildlicher Weite und Tiefe auf den Gesamteindruck des Daseins; mit einer Kantischen Formel; es möchte den ‚Schulbegriff‘ seiner Philosophie durch ihren ‚Weltbegriff‘ interpretieren“.

Auf Vollständigkeit sieht es S. nicht ab. Sein Buch enthält im Wesentlichen eine Analyse des Gedankengehalts der drei Kritiken, auch hierin ist die Vollständigkeit nicht sehr weitgehend, die Ideenlehre und die Teleologie in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis sind z. B. kaum angedeutet. Beschränkt man sich aber auf das enge Gebiet, was lag dann näher, als der Versuch, das zu zeichnen, worin Kant selbst die Besonderheit seiner Philosophie gesehen hat, was sich überall und an allen Enden, als seine Intention zu erkennen giebt, nämlich die transscendentale Methode. Auf sie hätte S. mehr Wert legen sollen, und sich nicht so sehr auf die Feststellung des Weltbildes, der Stellung des Individuums zur Gesellschaft etc., versteifen sollen, diese Probleme würden dann, in ihrer Selbständigkeit erfasst, gerechter und vorurteilsloser behandelt worden sein. Die Fragen der theoretischen Weltauffassung sind für die Wissenschaft nur von sekundärem Interesse, wenn nicht irrelevant.

Wenn ich einmal kurz mir erlauben darf, den Gegensatz der Auffassung Kants, der zwischen S.s Werk und der diesem Referat zu Grunde liegenden Anschauung besteht, zu erläutern, so möchte ich es an einem Problem thun, das mir in Deutschland seit Leibniz im Vordergrund des Philosophierens zu stehen scheint, das schon in Plato und Aristoteles von wesentlicher Bedeutung war, an der Frage nach der Möglichkeit einer Einstimmigkeit zwischen Teleologie und Mechanismus, die sich beide anscheinend ausschliessen. Wie beide als Erklärungsgründe der Wirklichkeit auftraten, so schien man auch beide durch eine metaphysische Weltanschauung, in die sie als Teilgebiete eingingen, in Einklang setzen zu können; ihren bestrickendsten und tiefsten Ausdruck fand diese Tendenz in Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie; oder man ging an das Problem mit Hilfe des psychologischen Rasonnements heran, und suchte diese Tendenzen als Inhalte oder Strukturen der Psyche — oder wie S. es thut, als geistige Energien — nachzuweisen. Beiden ist die Tendenz gemein, die Facticität des Kausalgesetzes und der Teleologie zu finden, die eine im Weltzusammenhange, die andere in der Psyche. Und wie die erste in Kants kritischem Werke aufgelöst wurde, so löste die zweite in Humes Untersuchungen sich selbst auf. So war der Thatbestand bis Kant, und es ist die Eigenart gerade dieses Denkers, diese Versuche als Versuche mit untauglichen Mitteln nachgewiesen zu haben, und an die Lösung solcher philosophischer Probleme mit einer ganz neuen Fragestellung heranreten zu sein. Er fragt, *quid iuris*. Er sucht die logische Berechtigung, nicht den thatsächlichen Grund, die geistigen Energien, deren Existenz man füglich bezweifeln kann; da nur das, was angeblich „ihr Produkt“ ist, wissenschaftlich als Objekt gelten kann, geistige Energien aber eine verzweifelte Ähnlichkeit mit geheimen Kräften haben. Kants Frage schliesst in ihrer Lösung den

Nachweis des logischen Grundes und der Grenzen der Anwendbarkeit der problematischen Begriffe, nicht aber den Nachweis der ihnen zu Grunde liegenden geistigen Energien und der Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit ein. Wenn er auch an der *quaestio facti* nicht vorbeigehen kann, so ist doch ihre Stellung in seinem Systeme eine andere, ihre Auflösung überlässt er der Psychologie.

Von hier aus kann ich auch sofort meine Stellung zu dem fixieren, was S. als Kern der kritischen Philosophie ansieht. Er stellt sich der Auffassung gegenüber, die als das Wesen der Philosophie Kants die Entrechtung und Entwertung des Erkennens gegenüber den Rechtsamen der praktischen Vernunft ansieht; nach ihr erkennen wir die übersinnlichen Urgründe der Welt nicht, zu ihnen vermittelt uns nur die praktische Vernunft den Zugang; die Frage nach dem Werte des Lebens ist einzig in der Provinz der Wollungen heimisch, das Erkennen ist in den Umkreis der Erscheinungen gebannt, das Ding an sich bleibt uns verschlossen. Demgegenüber betont S. „Kant und sein System sind völlig intellektualistisch, sein Interesse, wie es aus dem Inhalt seiner Lehre hervorleuchtet, ist: die für das Denken gültigen Normen, als auf allen Lebensgebieten gültig zu erweisen.“ Hieraus erklärt sich auch die unnachlässliche Strenge seiner Moral; sie „stammt aus seinem logischen Fanatismus, der dem gesamten Leben die Form mathematischer Exaktheit aufdrängen möchte.“

Ich kann mir diesen Gegensatz sehr wohl vereinheitlichen. Man muss festhalten, dass Kants Untersuchung eine *metalogische*, keine *That-sachenerkenntnis* ist. Er sucht die Idee der Erfahrung, die Idee der Sittlichkeit etc. logisch zu rechtfertigen; damit ist die Logik die bestimmende Macht seiner Untersuchungen; eine ganz andere Frage ist die Wertung der verschiedenen Provinzen menschlicher Thätigkeit; sie bilden so wenig einen unvereinbaren Gegensatz wie „hart“ und „weiss“.

Anders freilich verhält es sich, wenn man, wie S. es thut, Kant die „geistigen Energien“ bestimmen lässt, dann kann freilich nur das eine oder das andere gelten. Wir werden es aber zu prüfen haben, wie weit S. im Rechte ist, denn sein Wort, dass Kant zu den ganz grossen Geistern gehört, die mit dauernd der Entwicklung eingefügt, mit dem Wandel der Geschichte sich selbst wandeln, und nicht eindeutig sagen, wie sie verstanden sein wollen, sondern jeden Geist berechtigen und auffordern, „sein eignes Sein und Können an ihrer Deutung zu bewähren“; diese Bemerkung also hat ihre Gerechtsame doch nur innerhalb der Grenzen möglicher, d. h. durchführbarer Variationen und Deutungen. Zeigt es sich, dass eine Deutung nur gezwungen und unter Annahme einer Reihe von Inkonssequenzen, die sonst in Wegfall kommen, sich aufrecht erhalten lassen, so kann sie wenigstens nicht für eine ‚philosophische‘ gelten, die den bestmöglichen Sinn festzuhalten hat.

In der Erkenntnistheorie hat Kant nach S. von der in Mathematik und Erfahrung vorliegenden Erkenntnissen auf die geistigen Energien, die sie bilden, zurückgeschlossen. Die Wahrnehmungen bilden den Stoff der Erfahrung, der vom Intellekt mit Hilfe der ihm eigenen Formen zu Erfahrung geformt wird. Damit wird die Einseitigkeit des Empirismus und des Rationalismus überwunden: „das wahre Weltbild entsteht durch das Zusammenwirken sämtlicher geistiger Energien, die Einseitigkeit aller Lehren, die eine derselben auf Kosten der andern zum Träger der Wahrheit machen, ist überwunden, während die Wertung der geistigen Energien überhaupt als Quell der Welt, von der wir sprechen können, erhalten bleibt. Wenn Objektivität heisst, subjektive Ansprüche ausgleichen und sie in eine höhere Einheit jenseits ihrer Einseitigkeiten überzuführen, so spiegelt sich die Objektivität des Ausgangspunktes, den Kant nahm, in der Objektivität dieses schliesslichen und entscheidenden Gedankens.“

Kurz gesagt, die Erfahrung ist vom Subjekt abhängig, das den Stoff, die Wahrnehmungen, auf Grund *a priorischer* Formen zu objektiven

und damit wahren Erkenntnissen macht. Wollten wir einmal die transcendenden Umbiegungen S.s eliminieren, so würden wir sagen, **Erfahrung** ist gewisslich vom Subjekt abhängig, denn sie wird nicht vorgefunden, sie ist eine Idee, die das Subjekt zu realisieren sucht. Die Ergebnisse geistiger Thätigkeit, das Resultat der Verarbeitung der Wahrnehmungen werden nur dann Erfahrungen sein, wenn sie die Bedingungen des Begriffs der Erfahrung erfüllen. Die begrifflichen Voraussetzungen des Erfahrungsbegriffs sind die Bedingung *sine qua non*, was ihr nicht genügt, kann unter den Begriff der Erfahrung nicht subsumiert werden, kann Erfahrung nicht genannt werden. So wenig aber irgendwo in der Wissenschaft sonst aus einem allgemeinen Begriff das Besondere in seiner Besonderheit deduziert werden kann, ebenso wenig kann aus der Idee der Erfahrung, aus dem „Begriff der Erfahrung überhaupt“ die Einzelerfahrung erschlossen werden; denn die in der Idee der Erfahrung liegenden Elemente machen nicht die Objektivität, sie drücken sie nur aus. In der Erkenntnis dieses Umstandes schied Kant die reine Synthesis von der empirischen. Auf Grund welcher geistiger Energien sie zustande kommen, ist irrelevant, festzustellen aber, welchen Forderungen sie zu genügen haben, dürfte die unausweichbare Aufgabe der Erkenntnistheorie sein.

Drei Schwierigkeiten hebt S. an der Aprioritätslehre hervor:

1. „Der Gedanke, dass die Beschaffenheit des erkennenden Subjekts selbst die Bedingung des Erkennens ist, dass man also von jedem erfahrbaren Gegenstande von vornherein und ohne ihn zu untersuchen, diejenigen Bestimmungen aussagen kann, die die Erkenntniskräfte des Subjekts, der Prozess des Erkennens selbst ihm aufträgt, — dieser Gedanke ist zwar in seiner Einfachheit — unmittelbar einleuchtend, allein die unbedingte Gültigkeit irgend eines bestimmt formulierten Satzes folgt daraus nicht so unmittelbar, wie Kant meint.“ Meinte das Kant? „Niemand wird behaupten, dass das Kausalgesetz als ein bewusstes Prinzip in uns wirkte, wenn wir unsere Wahrnehmungen ihm gemäss deuten.“ Kant würde gewiss der Letzte gewesen sein, der dies behauptet hätte. Also die psychische Funktion ist das a priori, nicht der Satz, der sie ausdrückt. Dass Kant an der Hand der Urteilsformen jene psychischen Funktionen a priori in ihrer Vollständigkeit herleiten wollte, das ist wahrhaft „wunderlich und abstrus“ und wenig befriedigend. „Die Schwäche dieser Methode liegt heute auf der Hand“; dazu wäre es noch gar nicht einmal vonnöten gewesen, „den Geist in den Fluss der Entwicklung zu ziehen“, zu wie schönen Bemerkungen auch diese Betrachtung Anlass geben mag.

2. „Unser Geist hat nicht diese Formen, sondern er ist sie.“ „Die Gesetze der Geometrie sind die abstrakten Formeln für diejenigen Energien, die regelmässig unsere Sinneseindrücke zu Raumgestalten bilden. Aber Unsicherheiten, Alterationen, Täuschungen gehen doch auch hier vor sich. . . . Ganz unzweideutig sind bei einer anderen apriorischen Form, der Kausalität, die Fälle, in denen sie eben nicht herrscht, in denen wir, unfreiwillig aber gelegentlich auch freiwillig, keineswegs dem Kausalgesetz gemäss denken. Wie vereinigt sich dies nun mit der Allgemeinheit und Notwendigkeit dieser Denkformen, und damit, dass unser Geist sie a priori in sich trägt und sie dadurch seinen Einzelinhalten unvermeidlich aufträgt?“

Gar nicht vereinigt sich das, absolut gar nicht. Man kann die Undurchführbarkeit der Deutung S.s gar nicht besser beleuchten, als S. es selber gethan hat. Sind Kausalität etc. Funktionen a priori der Seele, sind sie unser Geist, dann in der That stehen wir hier vor einem unlösbaren Räthsel. Aber wir brauchen, ja wir dürfen sie nicht so betrachten. Kants eigene Auslassungen verbieten das. Das a priori bezieht sich niemals auf unseren Geist, sondern stets nur auf die Erfahrung,¹⁾ als die „Form“ der

¹⁾ Der Unterschied kann kaum treffender gekennzeichnet werden, als durch die von der Marburger Schule getroffene Scheidung von Bewusstsein und Bewusstheit.

Erfahrung, nicht als „das die Erfahrung Formende“; als Begriff, nicht als Sache. S. gräbt seinen Gedanken tiefer und seine weiteren Ausführungen sind ebenso ein Beweis für seinen Scharfsinn wie für die Undurchführbarkeit seiner Interpretation.

S. meint, Kant würde auf den von ihm skizzierten Einwand „sehr einfach antworten: das Apriori ist eben nur ein Apriori des Erkennens, wo wir es nicht anwenden, erkennen wir nicht, sondern vollziehen nur irgend welche subjektiven seelischen Prozesse, die aber nicht Erfahrungen sind. Dass diese Formen unserem Geiste immanente Energien sind, bedeute doch nicht, dass sie fortwährend funktionieren müssen . . . Das Apriori werde durch die Mängel seiner Anwendung . . . seiner gesetzlichen Gültigkeit [nicht] beraubt . . . Dies ist durchaus richtig, aber es führt, wie mir scheint, zu einem verderblichen Zirkel. Jene Normen beherrschen nur die gültige Erfahrung. Aber woher wissen wir denn, was gültige Erfahrung ist, ausser dadurch, dass wir diese Normen in ihr geltend finden?“ [das klingt nach Fichte]. Die Normen „sind also sozusagen in eigener Sache Richter und der Wahrheitsbegriff dreht sich im Kreise“. Nota bene wenn für Kant die Begriffe a priori geistige Energien sind, die die Wahrnehmungen zu Erfahrungen und damit zu Wahrheiten um-bilden.

Auch die Einheit der Vorstellungen biete keine hinreichende Legitimierung, da diese sich „nach jenen formenden Kategorien“ richtet, „für die wir erst nach einer Bestätigung suchten“ . . . „Der Kantische Zirkel, unsere Erkenntnisse sind wahr, weil und soweit sie von apriorischen Normen bestimmt sind, — und diese sind gültig, weil jene von ihnen normierte Wissenschaft unbezweifelt gilt — dieser Zirkel ist der unmittelbare Ausdruck des absolut theoretischen Charakters der Kantischen Philosophie, den ich hervorhob.“

3. Die dritte Schwierigkeit liegt für S. darin, dass der Umschwung, die Umwandlung des Wahrnehmungsurteils in ein Erfahrungsurteil nicht hinreichend dargethan ist. Es ist dies ohne Zweifel eine Frage von grossem psychologischen Interesse; dass hierin aber für die Erkenntnis-kritik ein Problem nicht vorliegt, da sie nicht zur Aufgabe hat, die Entstehung der Erfahrung zu erklären, habe ich bereits vor einigen Jahren ausführlich dargethan, und ich kann es mir um so eher ersparen, meine damaligen Auseinandersetzungen zu wiederholen, weil S. auf den beiden Seiten, die er dem Problem widmet, sich mit einer Erläuterung des betreffenden Kapitels der Prolegomena und der Konstatierung der Schwierigkeit begnügt, die die Psychologie bis heute noch nicht überwunden hat.

Erfahrung kann durch Erfahrung umgestossen werden. Wie kommt das, wenn sie, durch apriorische geistige Energien gebildet, Objektivität, d. h. Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit besitzt? Die blossen Kategorien geben uns nur ein blutloses Schema der Erkenntnis, als dessen Gegensatz das Wahrnehmungsurteil gilt. Die Erfahrung ist ein Gemischtes aus beiden, ein Mittleres zwischen beiden, eine Entwicklung von dem einen zum anderen. Darin liegt die Möglichkeit ihrer Korrigierbarkeit. Die Wahrnehmung wird in unendlicher Reihe von den Normen geformt, und diese Formung ist eine Thätigkeit des Subjekts, das ist der Sinn von Kants Idealismus. „Der objektive Gegenstand entsteht, indem die einzelnen Sinnesempfindungen zu einer Einheit, die sie aneinanderhält, kristallisieren; dadurch werden sie das, was man die Eigenschaften des Dinges nennt.“ Zu dieser Einheit können sie sich zusammenschliessen, weil unsere Seele ein Ich bildet. „Das Ich ist — die Einheit, in der alle meine Vorstellungen sich zusammenfinden; ja die einzige, absolute Einheit innerhalb unsres Wesens, gegenüber der Extensität und Vielseitigkeit der Materie unsres Seelenlebens. und als solche einzig geeignet, jene Vereinheitlichung von Elementen, in der das Objekt und seine Erkennbarkeit erwächst, in sich und durch sich zu vollziehen“. Hierin liegt die Macht unserer Seele über die Dinge und „weil es der Gipfelpunkt alles menschlichen Thuns

ist, leuchtet in ihm am sichtbarsten Kants grosser Gedanke auf, dass die Objektivität der Dinge unserer Seele gegenüber in jener Einheit ihrer liegt, die unsere Seele selbst ihnen verleiht und mit der sie deren eigene Form wiederholten“.

Treffend weist S. den Versuch zurück, aus dem formalen Idealismus Kants einen materialen zu machen. Die Welt ist nur meine Vorstellung, ist ein Kant mit Unrecht untergeschobenes Theorem. „Es giebt dem Kantischen Idealismus eine Bedeutung für das subjektiv-persönliche Leben und sein Verhältnis zum Dasein überhaupt, die völlig über die Absicht Kants hinausgeht. Das Ich, das die Welt zusammenhält und sie dadurch als objektives Sein schafft — dieses Ich . . . ist durchaus kein persönliches, ist durchaus nicht die Seele, der das Gewährtsein oder Versagtsein der Welt ausser ihr eine Frage des Lebenswertes wäre. . . „Was wir das Ich nennen, ist nichts als die Einheit, zu der die einzelnen Inhalte der vorgestellten Welt sich zusammenfinden: es giebt keine Einheit ohne Elemente, die von ihr oder zu ihr geformt werden, zum mindesten nicht in den Grenzen der erkennbaren Welt.“ S. erläutert diese These am Raumproblem ganz vorzüglich und seine Ausführungen scheinen mir bei weitem eher mit der von mir skizzierten Auffassung der transscendentalen Methode zu harmonieren, als mit den transscendenten Umbiegungen S.s. Diesen gegenüber erscheinen sie eher als eine Inkonsequenz. Hier bricht auch eigentlich die Auffassung durch, dass es sich für Kant darum gehandelt habe, das bestehende Wissen in der Erfahrung und mathematischen Naturwissenschaft „zu analysieren und aus seinen Elementen zu erklären“; aus seinen Elementen, d. h. doch aber offenbar nicht aus letzten geistigen Energien.

Mit Recht weist S. den fruchtlosen Streit zurück, wie sich die Vernunftkritik zu den absoluten Dingen an sich stelle; die empirische Realität der Aussendinge hat Kant in keiner Weise in Zweifel gezogen, sie sind ihm um so weniger bloss Vorstellungen, als ja auch das Seelenleben nur Erscheinung ist. „Diese Koordination, die die Aussen- und die Innenwelt von der Frage nach ihrem Erkenntwerden aus gewinnen, ergiebt als weiteres Resultat für Kant die Lösung eines Hauptproblems alles neuzeitlichen Philosophierens: der Wechselwirkung von Geist und Körper.“

„Was die Metaphysik für die der Erklärung bedürftige Thatsache gehalten hatte: die unausgedehnte Substanz der Seele, die von dem Geistigen unabhängige Raumeswelt und irgend eine Art Vereinheitlichung zwischen ihnen, — eben das erklärt Kant für eine naive und willkürliche Annahme. Denn gerade jene Substanzen sind nicht gegeben, sondern nur körperliche und seelische Erscheinungen, deren Einheit darin liegt, dass sie eine einheitliche, d. h. allenthalben die gleichen Regelmässigkeiten aufweisende Erfahrung bilden.“

Damit wird aller Materialismus und Spiritualismus beseitigt und aus einer metaphysischen Schwierigkeit eine empirische gemacht. Es giebt nur eine einheitliche Welt, wie es nur eine Erfahrung giebt.

Kants Ethik hat den Freiheitsbegriff vertieft; zeigt aber auch die ganze naturwissenschaftliche Denkgewohnheit des Philosophen, die Gesetze der Sittlichkeit sind allgemein, d. h. für jedermann etc. gültig. Diese beide Gedanken finden darin ihre Einheit, dass nicht das pflichtmässige Handeln, sondern allein das Handeln aus Pflicht dem sittlichen Anspruch genügt. Kants Formulierung der ethischen Grundgesetze will nicht eine neue Sittlichkeit schaffen, sie enthüllt sich „als blosses Mittel für die Klärung und Auseinanderlegung von anderweitig — durch sittlichen Instinkt oder sonst — schon anerkannten sittlichen Werten. Wie in der Erkenntnislehre die Thatsache der Erfahrung, wird hier die Thatsache der Sittlichkeit als das zu erklärende Problem vorausgesetzt. Die Analyse der ethischen Probleme, ein Gebiet, auf dem sich S. auch sonst schon als Meister erwiesen hat, gehört zu den besten und trefflichsten Partien des Buches. Man kann sie nicht lesen, ohne dem eindringenden Scharfsinn

S. seine Bewunderung zu zollen. In ihnen scheint sich S. gegenüber früheren Ausführungen Kant sehr genähert zu haben. Ich hätte nur gewünscht, dass er in der Kritik der Kantischen Lehren dem neuerdings mit Eifer ausgefochtenen Streit zwischen formaler- und Inhalts-Ethik einige Aufmerksamkeit zugewandt hätte. Auch die Ethik scheint er mir nicht hinreichend formal aufzufassen. Der kategorische Imperativ schafft nach ihm die sittlichen Werte analog wie die Kategorien die Erfahrung schufen. Ich halte diesen ethischen Gedanken für transscendent, für Metaphysik. Kant hat freilich aus seinem formalen Prinzip ethische Inhalte abgeleitet; in harter Inkonsequenz gegen seine erkenntnistheoretischen Anschauungen.

So spricht denn nicht wenig für die Auffassung S.s. Wie er aber den Freiheitsbegriff, den Begriff der Tugend, des Sittengesetzes, des Verhältnisses von Tugend und Glückseligkeit, die Rolle, die das Ding an sich in Kants Ethik etc. spielt, bespricht, der geistvolle Scharfsinn, den er dabei bekundet, die ernste Eindringlichkeit und Sachlichkeit, alles das bedeute eine wertvolle Klärung ethischer Begriffe, auch für den, der andere Bahnen zu gehen gewohnt ist.

Geistvoll sind auch die Erörterungen der ästhetischen Probleme.

In der Schlussvorlesung fasst S. seine Ausführungen in einer Art soziologischen Würdigung Kant zusammen. „Die prinzipiellen Lebensprobleme der Neuzeit bewegen sich im Wesentlichen um den Begriff der Individualität.“ Kants Begriff der Individualität ist die philosophische Sublimierung des Begriffs vom Individuum, wie ihn das 18. Jahrhundert hervorgebracht hat, er drückt das aus, „was eben allein allen gemeinsam ist“, er ist der Ausdruck „des Allgemein-Menschlichen in uns, des überhistorischen, überindividuellen ‚Menschen überhaupt‘, der sich zu allen einzelnen verhält, wie der Allgemeinbegriff zu seinen Exemplaren“. Die Romantik brachte uns den Menschen in seiner Besonderheit, die Würdigung des Menschen in seiner qualitativen Bestimmtheit; und darin liegt gewiss ein Fortschritt. Aber Kants „Deutung des menschlichen Daseins, die von der Idee der Freiheit und Gleichheit getragen ist, ist nicht in dem Sinne historisch, dass die Veränderung der Umstände sie einfach antiquierte. Ich glaube vielmehr, dass sie ähnlich gewissen Gedanken des Griechentums und des Christentums als dauerndes Element der Lebensdeutung und der Idealbildung die Zeit ihrer Alleinherrschaft überleben wird“.

Es wird niemand an Simmels Buch vorbeigehen können, der sich ein wirklich gutes Buch nicht entgehen lassen will. Und ich glaube, es wird auch niemand dazu Lust haben. Es ist ein durchaus philosophisches Buch, das auf jeder Seite die Eigenart des Verfassers zeigt. Und solche Werke sind selten, doppelt selten, wenn sie zum Thema die Schilderung der Philosophie einer so überragenden Persönlichkeit wie die Kants haben. So wertvoll aber auch ein solches Werk nach dieser Richtung sein mag, so wird doch die Kritik auch nach einer anderen Seite hin, nach der philosophischen, ihre Aufmerksamkeit zu richten haben; denn die Arbeit ist eine Variation des Thema Kant und sie hat sich als solche innerhalb der Grenzen möglicher Variationen zu halten: Kant bedeutet uns eine notwendige Stufe der Entwicklung der philosophischen Einsicht. Erst wenn seine Lehren seinen Absichten nach in möglichst vollkommener Klarheit dargestellt sind, wird ein dauernder Fortschritt über ihn hinaus möglich sein. Und am Fortschritt der Wissenschaft wünschen wir doch alle zu arbeiten. Daher muss auch Kant gegenüber der Wunsch individueller Deutung stumm bleiben. Hiergegen muss die wissenschaftliche Kritik Front machen. Es ist daher auch natürlich, dass in meinem Referat die Kritik vorwaltet. Es wäre aber gegen alle meine Absichten, wenn dies den Anschein erwecken würde, dass meine Darlegungen den Wert des Buches schmälern sollten. Ich möchte daher meine Besprechung ausdrücklich mit dem Ausdruck des Dankes für die vielfachen Belehrungen und Anregungen von Simmels Buch schliessen.

Berlin-Charlottenburg.

Hugo Renner.