

Sammlung Göschen

Geschichte  
der Philosophie

V

Immanuel Kant

Von

Prof. Dr. Bruno Bauch



dc

11. 5. 16.  
1. 9. 1914.  
No 359.

# Sammlung

# Götschen

Unser heutiges Wissen  
in kurzen, klaren,  
allgemeinverständlichen  
Einzeldarstellungen

Jede Nummer in Leinwand gebunden **90 Pf.**

---

G. J. Götschen'sche Verlagshandlung  
G. m. b. H. Berlin W 10 und Leipzig

---

Zweck und Ziel der „Sammlung Götschen“ ist, in Einzeldarstellungen eine klare, leichtverständliche und übersichtliche Einführung in sämtliche Gebiete der Wissenschaft und Technik zu geben; in engem Rahmen, auf streng wissenschaftlicher Grundlage und unter Berücksichtigung des neuesten Standes der Forschung bearbeitet, soll jedes Bändchen zuverlässige Belehrung bieten. Jedes einzelne Gebiet ist in sich geschlossen dargestellt, aber dennoch stehen alle Bändchen in innerem Zusammenhange miteinander, so daß das Ganze, wenn es vollendet vorliegt, eine einheitliche, systematische Darstellung unseres gesamten Wissens bilden dürfte.

---

Ein ausführliches Verzeichnis der bisher erschienenen Nummern befindet sich am Schluß dieses Bändchens

Die außerordentliche Erhöhung der Buchdrucker-, Buchbinder- und Papierpreise, die in den letzten Jahren stattgefunden und die Herstellung aller Bücher in starkem Maße verteuert hat, zwingt uns leider, den Ladenpreis unserer

## Sammlung Götschen auf 1 Mark

für den Band zu erhöhen. Diese Steigerung bedeutet im Verhältnis zum großen Anwachsen der Herstellungskosten einen minimalen Aufschlag, und so dürfen wir wohl hoffen, daß dadurch der andauernde Aufschwung unseres Unternehmens in keiner Weise gehemmt wird, die Bändchen vielmehr eine immer weitere Verbreitung finden und neue Freunde sich gewinnen werden, um so mehr, als angesichts ihres inneren Wertes und aller sonstigen einschlägigen Verhältnisse unsere Bändchen doch immer noch ungewöhnlich preiswert bleiben.

G. J. Götschen'sche Verlagsbuchhandlung

G. m. b. H.

Berlin und Leipzig.



# Philosophische Bibliothek

aus der Sammlung Göschen

Jedes Bändchen in Leinwand gebunden 90 Pfennig

---

---

**Hauptprobleme der Philosophie** von Prof. Dr. Georg Simmel  
in Berlin. Nr. 500.

---

**Einführung in die Philosophie** von Dr. Max Wentscher,  
Professor an der Universität Bonn. Nr. 281.

---

**Psychologie und Logik zur Einführung in die Philosophie**  
von Prof. Dr. Th. Eisenhans in Dresden. Mit 13 Figuren.  
Nr. 14.

---

**Geschichte der Philosophie IV: Neuere Philosophie bis Kant**  
von Dr. Bruno Bauch, Professor an der Universität Jena.  
Nr. 394.

---

**Geschichte der Philosophie V: Immanuel Kant** von Dr. Bruno  
Bauch, Prof. an der Universität Jena. Nr. 536.

---

**Geschichte der Philosophie VI: Die Philosophie im ersten  
Drittel des 19. Jahrhunderts** von Arthur Drews, Prof.  
der Philosophie a. d. Techn. Hochschule in Karlsruhe. Nr. 571.

---

**Geschichte der Philosophie VII: Die Philosophie im zweiten  
Drittel des 19. Jahrhunderts** von Arthur Drews, Prof. der  
Philosophie a. d. Techn. Hochschule in Karlsruhe. Nr. 709.

---

**Grundriß der Psychophysik** von Prof. Dr. G. F. Lipps in  
Zürich. Mit 3 Figuren. Nr. 98.

---

**Ethik** von Professor Dr. Thomas Achelis in Bremen. Nr. 90.

---

**Allgemeine Ästhetik** von Prof. Dr. Max Diez, Lehrer an der  
Königl. Akademie der bildenden Künste in Stuttgart. Nr. 300.

---

---

Weitere Bände sind in Vorbereitung.



Sammlung Göschen

---

Geschichte der Philosophie

V

Immanuel Kant

Von

**Dr. Bruno Bauch**

Professor an der Universität Jena

Zweite, verbesserte Auflage



Berlin und Leipzig

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung G. m. b. H.

1916

1917: 522



4530

Alle Rechte, insbesondere das Übersetzungsrecht,  
von der Verlagshandlung vorbehalten.



87801



Druck  
der Spamer'schen  
Buchdruckerei in Leipzig



## Inhaltsverzeichnis.

---

	Seite
Literatur . . . . .	5
Einleitung . . . . .	7
Erstes Kapitel: Kants Persönlichkeit und Leben . . . . .	11
Zweites Kapitel: Vorkritische Schriften und Entwicklung bis zur kritischen Fragestellung . . . . .	24
Drittes Kapitel: Die Theorie der Erkenntnis . . . . .	41
I. Zum Problem und allgemeinen Charakter der Me- thode der transzendentalen Erkenntnislehre . . . . .	42
II. Die transzendentalphilosophische Erkenntnislehre . . . . .	64
Viertes Kapitel: Die praktische Philosophie . . . . .	132
Fünftes Kapitel: Ästhetik und Teleologie . . . . .	162

---



# Literaturverzeichnis.

## Zur Literatur.

Sollte alle auf Kant und seine Philosophie bezügliche Literatur wahllos aufgeführt werden, so wäre es ein leichtes, eine ganze Anzahl von Bändchen dieser Sammlung bloß mit Christentiteln zu füllen. Man wird mir darum wohl das Recht auf eine engere Auswahl von vornherein zugestehen. Dafür will ich nun aber auch in dieser sogar sehr engen Auswahl einige solche Werke auführen, die, wie die systematischen Hauptwerke D. Liebmanns (den Windelband den „treuesten Kantianer“ genannt hat) und A. Rieths, gerade den Namen Kants nicht einmal auf dem Titel tragen. Denn auf den Namen Kants kommt es ja nicht an, sondern auf seine Sache und den Geist seiner Sache, für die aber gerade die genannten Werke eine dauernde Bedeutung besitzen, nicht bloß etwa hinsichtlich einer historischen Interpretation, sondern auch hinsichtlich eines systematischen Verständnisses und systematischer Weiterbildung. Zunächst aber sei auch hier hingewiesen auf die Darstellungen der Kantischen Philosophie innerhalb der Darstellung der Gesamtgeschichte der neueren Philosophie von W. Windelband, R. Fischer, R. Eucken, E. Cassirer, F. A. Lange uzw., Darstellungen, die man im Literaturverzeichnis meiner eigenen Behandlung der „Neueren Philosophie bis Kant“ in der „Sammlung Götsche“ angegeben findet. Ich wende mich nun der Aufzählung der Literatur in dem engeren auf mein Thema bezügl. Sinne zu, soweit sie für diese selbst engere Auswahl in Frage kommt.

### 1. Allgemeines.

- D. Ewald, Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik.
- R. Fischer, Immanuel Kant und seine Lehre.
- G. Uphues, Kant und seine Vorgänger. Was wir von ihnen lernen können.
- R. Vorländer, Kant, Schiller, Goethe.
- W. Windelband, Immanuel Kant. Zur Säcularfeier seiner Philosophie. (In „Präludien“.)

### 2. Biographisches.

- M. B. Jachmann, Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund.
- L. G. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants.
- E. A. Chr. Wasianski, Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntniss seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm.<sup>1)</sup>
- Fr. Th. Mint, Ansichten Kants.

<sup>1)</sup> Die im Todesjahre Kants (1804) erschienenen Schriften von Jachmann, Borowski und Wasianski sind zur hundertsten Wiederkehr des Todestages in einem Bändchen vereint von H. Schwarz neu herausgegeben worden.

- F. W. Schubert, Immanuel Kants Biographie, zum großen Teil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt.  
 H. Reide, Kantiana, Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften.  
 E. Arnoldt, Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur, im Umriß dargestellt.  
 R. Vorländer, Immanuel Kants Leben.

### 3. Zur Erkenntnislehre.

- E. Abdes, Kants Systematik als systembildender Faktor.  
 Derselbe, Kant-Studien.  
 S. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung.  
 E. König, Kant und die Naturwissenschaft.  
 D. Liebmann, Kant und die Epigonen.  
 Derselbe, Zur Analysis der Wirklichkeit, 1. Abschn.  
 Derselbe, Gedanken und Tatsachen, II. Bd., 1. Abschn.  
 W. Kiehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. I. Bd., 2. Buch, Kap. 1—4.  
 W. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Kritische Darstellung.  
 S. Baehinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.

### 4. Zur praktischen Philosophie.

- B. Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik.  
 Derselbe, Luther und Kant.  
 W. Buchenau, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ.  
 S. Cohen, Kants Begründung der Ethik.  
 D. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, III. Abschn., 3. Kap.  
 Derselbe, Gedanken und Tatsachen, II. Bd., Abschn. 5 u. 7.  
 W. Messer, Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung.

### 5. Zur Ästhetik und Teleologie.

- S. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik.  
 E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik.  
 D. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, III. Abschn., 2. Kap. u. II. Abschn.  
 Derselbe, Gedanken und Tatsachen, II. Bd., Abschn. 4 u. I. Bd., Abschn. 1—4.  
 F. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte.  
 B. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte.  
 W. Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung.

Einzelne Probleme aus dem gesamten Gebiete der kritischen Philosophie behandelt systematisch und historisch die von S. Baehinger und B. Bauch herausgegebene Zeitschrift: „Kant-Studien“. Auch auf die Einleitungen der Herausgeber von Kants Werken in der Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften, insbesondere auf die zu den Hauptwerken Kants, so von B. Erdmann, B. Kantor, W. Windelband, sei hier hingewiesen, sowie auf die zum 100. Todestage Kants (1904) gehaltenen Reden von fast allen bisher genannten Autoren. Dem Anfänger können Mellins „Marginalien und Register“ zu den drei Kritiken Kants manchen guten Dienst leisten. Sie sind von L. Goldschmidt neu herausgegeben und eingeleitet. Von populären Schriften über Kant seien die von W. Apel, E. v. Aster und D. Kälpe hier genannt.

## Einleitung.

Die Geschichte der neueren Philosophie zeigt sich auf dem Wege der Entwicklung zu ihrem Höhepunkte dadurch charakterisiert, daß sie die Bewegungen des allgemeinen Kulturlebens der neueren Zeit in sich bezieht und in sich vereinigt. Das geschieht in ihrem kontinuierlich fortschreitenden Prozesse derart, daß die allgemeinen kulturellen Tendenzen theils sukzessiv, theils zeitlich parallel ihre bestimmende Bedeutung für das philosophische Denken gewinnen<sup>1)</sup>. Der

<sup>1)</sup> Da ich mich auf der einen Seite nicht wiederholen, auf der anderen aber auch den philosophisch noch nicht informierten Leser nicht im unklaren über die Anordnung der neueren philosophischen Tendenzen lassen möchte, so will ich hier nur kurz bemerken, was ich ausführlicher in meiner Geschichte der neueren Philosophie bis Kant (Sammlung Götschen Bd. 394) dargelegt habe, wie nämlich diese neuere Geschichte mit einer ethisch-religionsphilosophischen Epoche anhebt, auf die zunächst sukzessiv eine Epoche dogmatisch-spekulativer Naturphilosophie folgt. An sie schließen sich parallel verlaufend die mit Galilei und Descartes beginnende, mit Wolff und seiner Schule endende rational gerichtete und die mit Bacon beginnende, mit Hume ihre Höhe und ihren Abschluß findende empirisch gerichtete Epoche an. In sie schiebt sich von Newton an eine zweite naturphilosophische Epoche ein, die im Naturalismus und Materialismus der Aufklärung endet und auf die exakte Forschung zurückgeht. Für das Verständnis der (im zweiten Kapitel der hier vorliegenden Schrift behandelten) vor-kritischen Entwicklung Kants selbst ist die neuere Geschichte vor Kant von Bedeutung.

Höhepunkt dieses Prozesses hinwiederum ist dadurch bestimmt, daß er das, was die Geschichte bis zu ihm an allgemeinen Kulturtendenzen in zeitlicher Abfolge oder Parallelität vereinigt, zum System zusammenschließt, daß er also die zunächst bloß historische Einheit zur systematischen gestaltet.

Diesen Höhepunkt der Geschichte der neueren Philosophie bezeichnet die Lehre Immanuel Kants. Sein System unterscheidet sich also von allen anderen, die die neuere Geschichte vor ihm aufzuweisen hat, zunächst durch seine allseitige Tendenz. Aber es überbietet sie alle zugleich an kraftvoller Tiefe der Grundlegung. Der Umfang, wie die Tiefe des Kantischen Denkens haben dieses darum nicht nur zu einem für die kulturelle Entwicklung unaufgebbaren Faktor gemacht, als welchen sich auch die übrigen darstellen, sie haben es auch zu einer Kulturmacht gestempelt, die für unser allgemeines Geistesleben eine Bedeutung gewonnen hat, wie keine zweite philosophische Leistung der neueren Zeit. Man braucht damit weder denen das Wort zu reden, die die bisherige Einteilung des geschichtlichen Lebens umstoßen und die Neuzeit nicht von der reformatorischen Tat Luthers, sondern von der philosophischen Tat Kants ab datieren möchten. Noch auch braucht man darum in einem seltsamen Taumel von Kant-Orthodoxie Kant als unfehlbare Autorität auszurufen und die Geschichte mit einem philosophischen Papste anstatt mit dem römischen zu belasten. Ein Unternehmen, das dem Geiste und Sinn keines so zuwiderlaufen dürfte, als dem Geiste und Sinn des Begründers der Autonomie, also Kants selbst. Man kann getrost wie bisher die Neuzeit von der Reformation ab datieren; man braucht sich ebenso getrost gegen das Menschliche und Vergängliche, das Mangelhafte und Unvollkommene nicht zu verschließen, das neben dem Übermenschlichen und Ewigen dieser Leistung, dem Wahren und Großen in der Kantischen Lehre dieser anhaftet; — und

man wird trotz alledem zunächst als einfache geschichtliche Tatsächlichkeit anerkennen müssen, daß keine zweite philosophische Leistung der neueren Zeit das menschliche Denken so sehr in seinen tiefsten Tiefen aufgewühlt hat, wie das Lebenswerk Kants, daß dieses in mehr als einer Richtung nicht nur zur Grenzscheide der Geister, sondern auch zur richtunggebenden Großmacht im Reiche unserer Geisteskultur geworden ist. Und wer das erkannt hat, der wird weiter anerkennen müssen, daß gerade dieses System der geschichtlichen Forschung eine besondere und eigenartige Aufgabe stellt, daß es, wie Windelband sagt, „eine selbständigere und ausführlichere Behandlung als alle anderen erfordert“.

Und das um so mehr, als es sich nicht auf eine einfache Grundformel, die das Zentrum und den Kern des Ganzen bildete, ziehen läßt. Das gerade ist, wie die geschichtliche Forschung zu wiederholten Malen bemerkt, wie aber insbesondere unsere größten Historiker der Philosophie, Runo Fischer und Wilhelm Windelband, zwar unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten und doch mit der gleichen Kraft der Überzeugung, aufs glänzendste dargetan haben, das Eigenartige dieser Lehre, daß ihr Zentrum nicht in ihr selbst, sondern in der Persönlichkeit ihres Urhebers liegt. Man darf freilich diese bedeutsame Einsicht nicht in dem abgeschmackten Sinne undeuten, als ließe sich der Wahrheitsgehalt der Lehre vermittlels einer individualpsychologischen Analyse der Persönlichkeit Kants herausklauben. Um was es sich hier allein handeln kann, das ist die innige Korrelation von Persönlichkeit und Lehre, das ist die Erkenntnis, daß gerade für dieses System wieder wie für kein anderes, sein Urheber die ganz bestimmte eigenartige Charakterprägung aufweisen mußte, die er in Wahrheit aufgewiesen hat. Ist also der Versuch, Kants System aus seiner Persönlichkeit einfach herauszu konstruieren, ohne weiteres einfältig und für die wissenschaft-

liche Untersuchung irrelevant, so scheint sich aus der Auffassung, die Kant später selbst über sein System geäußert hat, eine Schwierigkeit zu ergeben. Es ist bekannt, wie wenig er in den letzten Jahren seines Lebens von einer Weiterbildung der Vernunftkritik wissen wollte, wie sehr er diese in seiner Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre als in allen Teilen abgeschlossen und vollendet ansah. Allein man wird Kant nicht unrecht tun, wenn man glaubt, daß er zu der Zeit, als er seine Erklärung gegen Fichte schrieb, nicht mehr genau in Erinnerung hatte, was er zur Zeit der Ausarbeitung der Vernunftkritik als deren Aufgabe mit ausdrücklichen Worten erklärt hatte: daß sie nämlich nicht einen allgemeinen Kanon, sondern ein bloßes Organon der Erkenntnis darstellen sollte. Beide Erklärungen widersprechen sich offenbar aufs nachdrücklichste. Aber auch für ihr Verständnis liefert uns Kants Persönlichkeit den Schlüssel: War der alternde Kant nicht mehr in der Lage, dem Fortgang der philosophischen Untersuchung auf allen Wegen zu folgen, so war er vorher in seiner, einen hervorstechenden Zug seines Wesens bildenden Bescheidenheit, in seiner Angstlichkeit, den Schein zu erwecken, als mache seine Lehre „ruhmredige und unbescheidene Ansprüche“, so weit gegangen, daß er die Tragweite seiner Philosophie lieber zu gering, als zu hoch bewertete. Verböte es nicht die Ehrfurcht vor dem Genius Kant, seine Gedanken auch nur da, wo sie sich widersprechen, ins Triviale zu ziehen, so könnte man versucht sein, seinen beiden Erklärungen mit der dritten, zwar richtigen, eben aber trivialen Erklärung zu begegnen, daß die Wahrheit in der Mitte liege. Jedenfalls aber ist seine Vernunftkritik auf der einen Seite mehr als ein bloßes Organon; und auf der andern Seite ist sie so wenig vollendet und abgeschlossen, wie überhaupt je historische Leistungen, auch die größten, vollendet und abgeschlossen sein können. Ja, wir dürfen ohne weiteres sagen: Kants Leistung war für einen



solchen Abschluß selbst schon zu groß. Gerade darum hat er uns keinen solchen Universalschlüssel in die Hand geben können, der alle Tore und Gemächer in dem weiten Bau seines Systems zu öffnen und zu schließen vermöchte, und darum hat er auch keinen univereellen Wegweiser aufgerichtet, der uns eine univereelle Orientierung ohne weiteres in diesem Bau ermöglichte. In diesem Sinne, aber auch lediglich in diesem Sinne der Orientierung, nicht aber im Sinne einer von vornherein gewaltsamen und in ihrem Resultate vergeblichen Konstruktion des Systems kommt uns seine Persönlichkeit zu Hilfe, lediglich also insofern sie in ihrem Leben und Werden das System selbst erlebt und es in ihrer Lebensarbeit werden läßt.

---

## Erstes Kapitel.

### Kants Persönlichkeit und Leben.

Es mag selten sein in der Geschichte, daß, je mehr nach außen die Persönlichkeit vor ihrem Werke zurücktritt, sie doch nach innen um so mehr in ihrem Werke lebt. Denn in der Regel trägt auch schon für den äußeren Blick die wahrhaft geschichtliche Schöpfung den Stempel ihres Schöpfers. Die Werke eines Luther, eines Goethe, eines Bismarck mögen dafür nur die charakteristischsten Zeugnisse sein. Wenn aber nach außen hin die Persönlichkeit sich zunächst dem forschenden Blicke ganz zu entziehen scheint und sich gleichsam vollkommen hinter ihrem Werke verbirgt, wenn sie zu uns nicht anders als in ihrem Werke spricht, so erscheinen wir zunächst mit ihr selbst lediglich in strenger, kühler Sachlichkeit verbunden, und in stiller, schweigsamer Einsamkeit scheint sie alle Vertraulichkeit und eigentlich persönliche Gemeinschaft ablehnen zu wollen.

Sie will nichts anderes als die Sache und immer wieder die Sache. Nur diese will sie darum auch reden lassen, während sie selber schweigt. Indes sobald das Werk uns selbst nicht mehr stumm bleibt und zu uns wahrhaft zu reden beginnt, sobald wir ihm nicht mehr bloß äußerlich gegenüberstehen, sondern ein inneres Verhältnis zu ihm haben, enthüllt sich uns auch das Innere dessen, dem es entsprungen. Wir begreifen seine ursprüngliche Einsamkeit und Schweigsamkeit aus seinem Wesen. Wir verstehen, warum er nichts anderes will als eben die Sache und warum von ihr alles Persönliche abgestreift erscheint; wir verstehen das aus seinem tiefften, und zwar selbst persönlichen Grunde: die Persönlichkeit will die Sache nur um der Sache willen, und die Sache die sie nur so mit vollem Bewußtsein wollen kann, ist die Sache der Idee. Für sie und in ihr lebt sie. Auf sie ist ihr eherner Wille gerichtet, auf sie sind alle Kräfte konzentriert. Dieses Ziel ist es, was uns das Werk für den äußeren Blick unpersönlich erscheinen läßt, weil diesem nicht das Ziel, sondern höchstens die Mittel zugänglich sind. Dieses Ziel ist es aber auch, was dem Werke für den tieferen Blick genau ebenso ein persönliches Gepräge gibt, wie den geschichtlichen Werken sonst: das Gepräge der schlichten Wahrhaftigkeit des Geistes und der unbeirraren Strenge des Willens, die allein der Idee gemäß sind.

Schlichte Wahrhaftigkeit und unbeirrare Strenge des Willens sind der persönliche Boden, aus dem allein ein Werk wie das Kantische erwachsen konnte. Was sich glücklich in der Eigenart des Menschen verband, das fand früh genug in seiner Umgebung die beste Förderung und bald auch die Gelegenheit, sich zu erproben: Förderung in der Kindheit, die Zeit der Erprobung in den Jünglings- und Mannesjahren. Am 22. April 1724 zu Königsberg in Preußen als Kind schlichter, einfacher Handwerksleute geboren, erhielt Kant eine Erziehung, für die er seinem Elternhause sein ganzes Leben hin-

durch den innigsten Dank bewahren konnte und bewahrt hat. Es war besonders die geistige Eigenart der Mutter und deren erzieherischer Einfluß, der in sittlicher Hinsicht für den Menschen wie für den Philosophen Kant bestimmend werden sollte. Sie hing jener sittlich ernstesten und innerlich großen Form des Protestantismus an, der innerhalb der Gesamtheit der protestantischen Lebensauffassung ein so ganz besonderes Gepräge zeigt, daß man ihn nicht selten geradezu als „Königsberger Pietismus“ bezeichnet hat. In ihm hatten der Pietismus des 18. Jahrhunderts und der Rationalismus dieses Zeitalters jene denkwürdige Verbindung geschlossen, auf Grund deren ohne ängstliche Beschränkung mit aller Freiheit der Selbstverinnerlichung und Selbstvertiefung der Kern des Lebens und Glaubens im sittlichen Handeln oder, wie unser Philosoph später selbst lehren sollte, im guten Lebenswandel gesucht wurde. Den Mittelpunkt dieser religiösen Bewegung und ihre treibende Kraft bildete in Königsberg der Professor A. Schulz. Mit der Familie Kant befreundet, hatte er in dieser zuerst einen ebenso nachhaltigen Einfluß auf die Mutter gewonnen, wie er ihn bald auch, und zum guten Teil durch ihre Vermittlung, auf deren Sohn Immanuel gewinnen sollte. In tätiger Nächstenliebe ließ sich Schulz aber nicht bloß das sittliche, sondern auch das intellektuelle Wohl des Knaben angeeignen. Er war es, der diesem den Besuch des Collegium Fridericianum ermöglichte und damit den Weg zum Studium eröffnete. Durch die Erziehung im Fridericianum in seiner vom Elternhause geförderten sittlichen Strenge noch gefestigt, mit den klassisch-philologischen Fächern, soweit sie die Schule, auf der aber freilich die philosophischen und die mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen noch sehr im argen lagen, bot, wohl vertraut, bezog Kant im Jahre 1740 die Universität seiner Vaterstadt. Was die Schule ihm in wissenschaftlicher Hinsicht nicht gewährt hatte, was aber

der Eigenart seines Geistes am meisten entgegenkam, das fand Kant jetzt auf der Universität: eine gründliche Schulung gerade in den philosophischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen. Durch diese Schulung ging der Keim strengen sachlichen Denkens, der von Natur in seinen Geist gelegt war, auf, um sich allmählich herrlich zu entfalten. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Denkrichtung bildet einen entscheidenden Faktor in dem Wesen Kants. Daß diese auf der Universität nachdrucksvolle Förderung erhielt, wurde für seine ganze persönliche Entwicklung von ausschlaggebender Bedeutung. Dadurch erwarb er sich die ersten Rohmaterialien, die er künftig zur Ausgestaltung des einen der beiden großen Seitenflügel seines Systemgebäudes verarbeiten sollte, die ihr ursprüngliches Zentrum zunächst in der Persönlichkeit haben, um von ihr aus auch eine zentrale Vereinigung in der Lehre zu finden. Aber auch die zweite Grundrichtung seines Wesens fand, ursprünglich im Elternhause geweckt, auf der Universität neue Nahrung: Neben der Gesetzmäßigkeit des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens, auf die Kants Erkenntnistrieb gerichtet war, richtete sich sein sittlich-religiöser Ernst auf die Gesetzmäßigkeit des sittlich-religiösen Lebens, und sein Wahrhaftigkeitsdrang trieb ihn, auch diese zu ermitteln. In diesem zweiten, zunächst ebenfalls durchaus persönlichen Grundzuge des Menschen Kant, den uns ebenso wie den ersten später seine Lehre klar und scharf erkennen läßt, finden wir auch schon den Schlüssel des Verständnisses für das Interesse, das bereits der Student Kant an der Theologie nahm. Es war dies ein echtes, ursprünglich-persönliches Interesse an der Sache. Wir dürfen getrost jenem Berichte glauben, der da meldet, daß Kant, befragt, warum er, der doch Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft studiere, denn auch „Theologie“ hören wolle, kurz und bündig geantwortet habe: „aus Wißbegierde“.

Dabei ist die fast ein Jahrhundert hindurch diskutierte Streitfrage, ob Kant auch bei der theologischen Fakultät inskribiert gewesen sei, vollkommen müßig. Emil Arnoldt, einer von Kants gründlichsten Getreuen, hat diese Streitfrage klipp und klar jetzt längst negativ entschieden. Und wenn es danach auch feststeht, daß Kant nie eigentlich Student der Theologie gewesen ist, so steht es doch ebenso fest, daß er Theologie gehört hat; sicherlich bei seinem alten Gönner Schulz, und zwar nicht aus persönlicher Liebenswürdigkeit gegen diesen, sondern — eben „aus Wißbegierde“, d. i. ganz allein aus persönlichem Interesse am Gegenstande. Wie die beiden mächtigsten Tendenzen in der Persönlichkeit Kants, der streng gesetzmäßig bestimmte Erkenntnistrieb und die ebenso gesetzmäßig bestimmte religiös-sittliche Grundstimmung für sein Studium richtunggebend wurden, so wurden sie vermittels dieses Studiums richtunggebend auch für seine ganze Lebensarbeit. In seinem sittlichen Charakter aber lag es, daß er alles, was er ergriff, mit einem heiligen Ernste ergriff: seine Beschäftigung mit den rein theoretischen Wissenschaften nicht minder, wie den Sinn seines Studiums überhaupt. Darum konnte er durch das auch mit einer erstaunlichen Bestimmtheit den Grund legen für seine ganze Lebensarbeit. Diese vollendet kontinuierlich nur, was jenes begonnen: Aus den von dem strengen, rein theoretischen Wissenschaftsdrange ergriffenen mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien wächst in stetigem Fortgange der theoretische Teil der Kantischen Philosophie allmählich hervor. Die ursprüngliche sittlich-religiöse Tendenz, die sich zunächst der Theologie zuwendet, erweitert und vertieft sich selbst kontinuierlich zum Begriffe einer praktischen Philosophie. So bereitet der Student bereits mit einer für den Historiker wunderbar durchsichtigen Klarheit den Boden für seine ganze persönliche Entwicklung. Wir sehen ihn den Raum für den Bau seines

späteren Lehrgebäudes mehr als ein Menschenalter im voraus bezeichnen und ausmessen und dessen beide Hauptteile, die es zu einheitlicher Funktion zu verbinden gilt, mit Bestimmtheit abstecken.

Wohl schon während seiner letzten Studienjahre stieg in Kant der Wunsch auf, dereinst sich selbst dem akademischen Lehramte zu widmen. Was aber sein ernstester Wille sich einmal zum Ziele gesetzt — und aus dem anfänglichen Wunsch war bald ein fester Vorfaß geworden, — das sollte, selbst unter den schwierigsten Bedingungen, durchgeführt werden. Und schwierig waren fürwahr die äußeren Bedingungen. Hatte sich schon der junge Student mit Privatstunden und Repetitorien mühsam durchringen müssen, da ihm aus dem Elternhause nur karge Hilfe zu teil werden konnte, so schwand auch noch diese bald ganz, als Kant im Herbst 1745 seine Studien beendet und schon im folgenden Frühjahr seinen Vater verlor. Da aber die Selbständigkeit und Energie seines Willens eine Abhängigkeit von fremder Hilfe ebensowenig litt, wie sie von dem einmal ins Auge gefaßten Ziele der akademischen Lehrtätigkeit abzulassen vermochte, so sah sich Kant nach einem Arbeitsfelde um, das es ihm ermöglichen sollte, die äußeren Mittel zur Verwirklichung seiner auf die akademische Laufbahn gerichteten Wünsche zu gewinnen. So wurde er Hauslehrer. Wohl mit einigen Unterbrechungen hat er die entflagungsvolle Mühe der Hauslehrertätigkeit neun Jahre hindurch auf sich genommen, um die durch sie gewonnenen Ersparnisse für seine Privatdozentur zur Verfügung zu haben. Von den drei Hauslehrerstellen, die er in dieser Zeit innegehabt hat, ist seine letzte in der Familie des Grafen Keyserling von geschichtlichem Interesse geworden, weil aus ihr bleibende Freundschaftsbeziehungen hervorgingen.

Im Jahre 1755 endlich konnte Kant promovieren und sich habilitieren. Die Ungunst der politischen Verhältnisse

erschwerte sein Fortkommen ungemein. 15 Jahre lang blieb er Privatdozent. Die Einkünfte aus den Vorlesungen waren dürftig; und um seine kärglichen Verhältnisse auch nur einigermaßen aufzubessern, hatte er im Jahre 1766 noch nebenamtlich die mit 62 Talern Jahreseinkommen besoldete Stellung eines Unterbibliothekars übernommen. Erst im Jahre 1770 erhielt er, da fast gleichzeitig bzw. kurz vorher Berufungen nach Erlangen und Jena an ihn ergingen, die so lange vergeblich erstrebte Professur in Königsberg.

Wie Kant als Lehrer wirkte, das hat Herder, der ihn in den sechziger Jahren gehört, anschaulich geschildert. Sein Urteil fällt unsomehr als lebenswahr ins Gewicht, als sonst der konservative Oberhofprediger Herder für den kritischen Philosophen Kant so wenig Vorliebe und günstige Voreingenommenheit bezeigt hat, daß er ihm alles das, was er ihm selbst zu verdanken hatte, nachträglich meist nur mit widerlicher Gehässigkeit und Verständnislosigkeit vergalt. Wir dürfen es also als völlig unboreingenommen ansehen, wenn er seinen Eindruck von Kant als Lehrer in folgenden Sätzen schildert: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greifstes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war der Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebote, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geiste, mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Keplers, Newtons, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer wieder zurück auf die unbefangene Kenntnis

der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswertes war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorurteil, kein Namenssehrgel hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit." Das Bild ist anschaulich, und es ist vollkommen lebenswahr. Kein Künstler hat von sich aus auch nur einen Zug hinzugegeben, es ist an keiner Stelle stilisiert, sondern einfach auf der photographischen Platte gewonnen. Der charakterologische Sinn, die physiognomische Bedeutung der einzelnen Züge wird von Herder ja so wenig ins Gedankliche umgesetzt, daß wir seiner lediglich anschaulichen Schilderung um so rückhaltloser glauben dürfen. Darum ermöglicht uns nun auch diese Anschaulichkeit durch die Umsetzung ins Gedankliche eine leichte Einsicht in Kants Wesen und auch in seine Art der geistigen Selbstentwicklung. Er selbst übt die rückhaltlose Hingabe an die Gegenstände des Wissens jeglicher Art und hält sich freudig und heiter allem Wissenswerten offen. So vermag er sich neben der mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkrichtung, die ihn von der Universität her in der durch Newton, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius bestimmten Gestaltung rationalistisch beeinflusst hatte, auch den empirischen Einwirkungen Humes offen zu halten, um seine theoretische Philosophie derart zu bereichern, daß er in ihr dereinst das rationale und das empirische Moment vereinen und das philosophische Denken über beide hinauszuführen imstande ist. So läßt er Rousseau auf sich wirken, um für seine praktische Philosophie die bedeutsamsten Impulse von ihm zu gewinnen. So entfaltet er seinen von Natur in ihm gelegten unvergleichlichen Wirklichkeitsinn zu einer Höhe, daß er bei aller Abstraktheit des begrifflichen Denkens doch der lebendigen Anschauung



der Wirklichkeit in seinem Inneren die wunderbarste Kraft und Fülle zu geben vermag. Die innere Kraft seiner die Wirklichkeit nachschaffenden Phantasie geht so weit, daß er, der nie in seinem Leben die Grenzen seiner Heimatprovinz überschritten, imstande ist, lediglich aus dem Studium von Schriften sich eine tiefere Einsicht in das Wesen der Länder und Völker, in ihre Einrichtungen, Sitten und Gebräuche zu erarbeiten als gar mancher, der alle Länder durchquert und alle Meere durchsegelt. Reinhold Bernhard Jachmann, einer der ersten Biographen Kants, berichtet u. a. eine scheinbar unbedeutende, aber in Wahrheit Kants die Wirklichkeit bis ins Einzelne nacherlebende Einbildungskraft glücklich charakterisierende kurze Begebenheit aus Kants Leben: „Er schilderte z. B. eines Tages in Gegenwart eines geborenen Londoners die Westminsterbrücke nach ihrer Gestalt und Einrichtung, nach Länge, Breite und Höhe, sowie den Maßbestimmungen aller einzelnen Teile so genau, daß der Engländer ihn fragte, wieviele Jahre er doch in London gelebt und ob er sich besonders der Architektur gewidmet habe, worauf ihm versichert wurde, daß Kant weder die Grenzen Preußens überschritten hätte, noch Architekt von Profession wäre.“ Wie das Wesen und die Einrichtungen der Länder und das Leben der Völker, so erschließt ihm sein offener Sinn für Wirklichkeit und Leben auch das Sein der Individuen, der Persönlichkeiten: Die schöne Geselligkeit wird ihm zum Bedürfnis, in der edlen Gesellschaft ist er ein stets gern gesehener Gast, ein anmutiger, begehrter Unterhalter, und zu Freunden hat er Leute, die selbst im lebendigen, praktischen Leben stehen. Mit einigen wenigen auserlesenen Männern pflegt er auch dann noch einen täglichen Umgang, als er sich, nachdem die Grundgedanken seines umwälzenden Systems ausgereift waren, zu ihrer Ausarbeitung mehr und mehr von der äußeren großen Geselligkeit zurückziehen muß; und er hört auch jetzt

nicht auf, den Gang der Menschheitsgeschichte mit offenem Blicke zu verfolgen, mit eigenem Urteile zu begleiten. Offenen Blick und eigenes Urteil, die der Lehrer betätigte, forderte er auch von seinen Schülern. Nichts liegt diesem akademischen Lehrer ferner, als in kleinlichem Ehrgeiz seine Schüler zu Nachbetern und Nachtretern seiner eigenen Überzeugung zu erziehen und etwa eifersüchtig einen so anerzogenen Geist der Schulkaste zu behüten. Darum hat er nie mehr sein wollen als — wie Kuno Fischer das treffend ausdrückt — „ein einfacher deutscher Professor“, der schlicht und klar seine Überzeugung bekennt und im übrigen die Sache ganz allein für sich sprechen läßt; und eben darum ist er so unendlich viel mehr geworden als ein bloßer Professor, als ein bloßer akademischer Lehrer. Gerade darum allein ist er zum Lehrer der Menschheit geworden, weil es das von ihm selbst bezeichnete Ziel war, nicht etwa Philosophie, sondern philosophieren zu lehren.

So hat Kant seinen Lehrberuf von Anfang an verstanden, und so übte er ihn immerdar, auch dann noch, als sich in der äußeren Form des Lehrens, wie des Lebens gar manches veränderte. Aus einfachen Anfängen heraus reiften ihm allmählich seine große Gedanken. Gewaltig und neu und tief, wie sie waren, forderten sie die ungeheuerste Kraftanstrengung der Erarbeitung, Fixierung und Formung. Mehr als zuvor mußte das Leben geregelt, die Zeit eingeteilt werden, zumal da der schwache Körper nur wenig ausgerüstet war, die ihm von dem gewaltigen Geiste auferlegte Arbeit zu tragen und so die Gesundheit des Philosophen eine strenge Kontrolle erheischte. Darum zog er sich allmählich mehr und mehr auf sich selbst zurück. Er mied eifrig alle größere Geselligkeit, gänzlich ungesellig aber lebte er nicht. Zwar ehelos, hatte er doch ein gastliches Heim; und blieb er auch allen äußeren gastlichen Veranstaltungen von nun an fern, so sah er doch, wie schon be-

merkt, seine Freunde im eigenen Hause. Immer war es freilich nur ein kleiner Kreis, der sich täglich um ihn zusammenschloß: die Zahl seiner Freunde, die sich gewöhnlich bei ihm zum Mittagsmahl versammelten, sollte „nie geringer als die der Grazien und nie größer als die der Mufen“ sein. Wie er sich in ein jahrelanges literarisches Schweigen hüllte, ehe er seine epochemachenden kritischen Werke erscheinen lassen konnte, so entzog er sich schweigend auch den Blicken der äußeren geselligen Welt. Und wie die die ganze wissenschaftliche Welt umwälzenden Gedanken einen anderen neuen Ausdruck suchen mußten, wie die Sprache eine unendliche Mühe hatte, ihren Gehalt zu formen, wie sie an die Stelle der ehemaligen Anmut und Eleganz nun die ernsteste Würde und oft eine fast qualvolle Anstrengung, die Last der Gedanken fortzuwälzen, setzen mußte, so mußte auch das Leben nach einer neuen Form suchen, um die inhaltliche Gedankenarbeit bewältigen zu können. Daher mußte es jene peinliche Regelmäßigkeit annehmen, die die oberflächliche Betrachtung als so fahl und pedantisch ansehen mag. Daher mußte die Zeit so gewissenhaft eingeteilt werden, daß die peinlich bestimmte und befolgte Tagesordnung nach außen hin komisch und schrullenhaft erscheinen mag. Allein hinter alledem verbirgt sich im tiefsten Innern etwas Großes und Erhabenes. Es ist nicht zu leugnen: komisch mag es erscheinen, wenn Kant seinen täglichen Spaziergang mit solcher Regelmäßigkeit unternimmt, daß die Königsberger Bürger ihre Uhr nach seinem Ausgehen stellen können, oder wenn er sich zur Maxime macht, nie in seinem Leben mehr einen Wagen zu besteigen, sofern er selbst nicht gänzlich freie Verfügung darüber hat, bloß weil er einmal infolge einer fremden Einladung zur Wagenfahrt seine rechtzeitige Heimkehr versäumt hat. Indes der tiefere Grund für solche nach außen hin pedantische Maximen sind nicht diese selber, d. h. er macht sich die Maximen nicht um der Maximen

willen, sondern allein um seiner zweckvollen Lebensbestimmung willen, lediglich um sein Leben einer wertvollen Aufgabe dienstbar zu machen. Das gilt es zu bedenken, um ihm gerecht zu werden. Auch das ist nicht zu verkennen: so gewiß in diesem peinlich geregelten Hagestolzenleben manche Gefühlswerte verkümmert sind, daß sie gänzlich getilgt wären, dagegen spricht dieses ganze Leben selbst, spricht vor allem Kants Gesinnung gegen seine Freunde. Was uns zunächst lediglich als ein Ausfall erscheinen mag, seine Maximenhaftigkeit als Ausfall an Großzügigkeit, sein Junggesellenleben überhaupt als Ausfall an Gefühlsmäßigkeit, das ist in Wahrheit ein Opfer. Kant opferte sein ganzes Leben — das ist das Erhabene an diesem Leben — der Idee dieses Lebens. Wie in der Jugend die Entbehrung, so nimmt er noch im hohen Alter für diesen Lebenszweck die Verfolgung auf sich, durch die ihn ein pfäffischer, beschränkter Minister in Sachen der Religion zu knechten sucht. Der Schlag traf Kant schwer: sein ganzes wissenschaftliches Leben war bisher in stiller Ruhe verlaufen; er hatte das Glück gehabt, Bürger eines von einem wahrhaft großen, philosophisch und frei gesinnten König geleiteten Staates zu sein, von dessen bedeutendstem Minister Zedlitz geschätzt und verehrt. Da gewann nach Friedrichs des Großen Tode, da Friedrich Wilhelm II. zur Regierung gelangte, das Dunkelmännertum die Oberhand. Den Minister Zedlitz hatte ein fanatischer Pastor, namens Wöllner, zu ersetzen, ein Mann ohne geistige Fähigkeit und ohne Charakter. Vor der Roheit des Regimentes der Frömmeler schützte unseren Philosophen weder sein über die ganze gebildete Welt verbreitetes Ansehen, noch die Würde seines Alters. Er war in sein siebenzigstes Lebensjahr eingetreten, als der Zensur den Streich nach seiner Religionsphilosophie führte. Obwohl Kant ihm mit Vorsicht und mit der feinen Ironie des in Wahrheit doch Überlegenen begegnete,

traf den Ehrwürdigen der Schlag sehr hart. Aber er trug ihn — jede andere Deutung ist eine Mißdeutung — mit Weisheit und Würde. Die Gewalt hatte Kant Schweigen in allen Dingen der Religion aufgezwungen. Mit der vorsichtigen Wendung als „Ew. Königlichen Majestät getreuester Untertan“ hatte er dem König erklärt, daß er künftig sich der Äußerungen über Religion „sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde“. Diese vorsichtige Wendung brauchte er mit Absicht, um nur dem König persönlich, nicht aber auch seinem etwaigen Nachfolger verpflichtet zu sein. Darin hat man schwächliche Menschenfurcht oder gar jesuitische Reservation erblicken wollen. Allein man übersieht dann gar vielerlei: zunächst Kants ganze Auffassung von der Bedeutung der Staatsgewalt, die sich hier aufs engste mit der Sokratischen berührt. So wenig man Sokrates einen feigen Selbstmörder schelten darf, so wenig darf man Kant etwa schlaue Feigheit des Jesuiten vorwerfen. Man vergißt auch seine strenge Wahrhaftigkeit, die ihn gerade zu dieser Angelegenheit erklären läßt: „Widerruf und Verleugnung seiner Überzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist Untertanenpflicht.“ Man bedenkt endlich nicht die Pflicht, die Kant gegen seine eigene Lebensarbeit hat. Hätte er sich hier in der That einer Mißdeutung ausgesetzt, so hätte er, anstatt etwas für seine Person zu gewinnen, in Wahrheit doch abermals nur seine Person der Sache seines Lebenswerkes und seines Lebenszweckes geopfert. Ihr allein will er dienen und dient er bis zum Zusammenbruch seiner Kraft. Und noch als in den letzten Jahren seines Lebens in fortschreitendem Siechtum das Licht seines Geistes mehr und mehr verglimmt, läßt er nicht ab, in quälender Mühe den Problemen nachzugehen, die seinem ganzen Leben die bestimmende Richtung gegeben haben. Als dieses Leben am 12. Februar 1804 der Tod geendet, da hatte er in langer, reicher Entwicklung ein

großes, kühnes Wort durch die That bewahrheitet, das der Jüngling in seiner Erstlingschrift hoffnungsfroh und mutig gesprochen, ein Wort, dessen Sinn und Inhalt wir auch hinter den scheinbaren Kleinlichkeiten dieses persönlichen Lebens suchen müssen, um es in seiner ganzen Größe zu verstehen — das Wort: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.“ Das Wort des Jünglings ist Wirklichkeit geworden durch des Mannes Werk.

---

## Zweites Kapitel.

### Vorkritische Schriften und Entwicklung bis zur kritischen Fragestellung.

Schon während seiner Studienzeit hatten in das Geistesleben Kants jene beiden Geistesmächte eingegriffen, die eine entscheidende Bedeutung für seine Gesamtentwicklung erhalten und behalten sollten: Leibniz und Newton. Auf den einen wies ihn sein Lehrer in der Philosophie, Martin Knutzen, auf den andern sein Lehrer in der Physik, Teske, hin.

Es ist von vornherein festzuhalten, um die Entwicklung Kants zu verstehen, daß er die rational gerichtete Philosophie in der dieser von Leibniz erarbeiteten Gestalt aufnahm. Man spricht sehr oft von einer Leibniz-Wolffischen Philosophie, als ob Leibniz und Wolff zwei adäquate Größen waren. Nichts ist verfehlter, als das. Wolff hat, darauf haben wir selbst mit Nachdruck hingewiesen, seine unzweifelhaften Verdienste um die Geistesstat des Leibniz. Aber diese liegen wahrlich nicht darin, daß er dessen Lehre in einer ihr ebenbürtigen Weise fortgebildet hätte. Hat er ihr doch nicht einmal ein

ebenbürtiges Verständnis erweisen können. Alles was er vermochte, war ihre systematisierende Gestaltung und Popularisierung, die ihr zu weiterer Verbreitung verhelfen sollte. So dankbar das die Geschichte anzuerkennen hat, so wenig darf sie jedoch verkennen, daß in diesem Popularisierungsversuche der tiefste Gehalt der Leibniz'schen Lehre selbst verloren gegangen war. Das aber ist bestimmend für die geschichtliche Stellung der Kantischen Entwicklung selbst. Mag es immerhin der Wolff'sche Rationalismus sein, den Kant als die allgemeinere geschichtliche Lage der Philosophie seiner Zeit vorgefunden, so ist er es doch nicht, den Kant als solchen sich auch nur auf den ersten Anfängen seines Denkens etwa restlos zu eigen gemacht. Er diente ihm vielmehr nur zur Vermittelung mit Leibniz selbst und gab ihm den Impuls, auf Leibniz' eigene Lehre zurückzugehen, um so mehr, als Kants philosophischer Lehrer Knuken bereits in dieser Richtung wirkte. Dabei macht er sich aber von vornherein keineswegs zum blindgläubigen Anhänger der Leibniz'schen Philosophie. Gerade daß er dieses großen Mannes großem Gegner Newton von Anfang an seine aufrichtige Bewunderung schenkt und sich auch an dessen gewaltiger Leistung selbst heranbildet, beweist, daß er als Schüler beider Männer niemals zum bloßen Nachbeter des einen oder des anderen werden kann. Es ist seinem Wahrheitsstreben vollkommener Ernst damit, wenn er bereits im Vorwort zu seiner Erstlingschrift, den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ im Jahre 1747 erklärt, daß man es „kühnlich wagen“ müsse, „das Ansehen der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte“. In der That tritt er ja hier der Autorität des Leibniz in gewisser Weise entgegen, freilich zunächst nur, um auf Grund scharfer begrifflicher Trennung eine Synthese zwischen der Leibniz'schen und der Descartes'schen Maßbestimmung der Kräfte zu vollziehen. Man ver-

spürt in dieser Schrift schon einen Hauch vom Geiste des kommenden Kritikers. Das scharfe Trennen und Scheiden und das synthetische Verbinden des antinomisch Getrennten geben der Arbeit ein durchaus charakteristisches Gepräge.

Mag auch ihr Resultat keineswegs durchaus annehmbar sein, so ist doch die Schrift unter zwei Gesichtspunkten von prinzipieller Bedeutung. Hinsichtlich des Trennungsgeschäftes ist zunächst die scharfe Bestimmung des Unterschiedes von mathematischer und naturphilosophischer Methode prinzipiell wichtig. Und auf Grund dieser Unterscheidung wird auch das Resultat, wenn es auch dadurch nicht richtig wird, doch von Bedeutung und kommt im Prinzip doch wenigstens derjenigen richtigen Lösung nahe, die d'Allembert in seinem, Kant unbekannt gebliebenen, *traité de dynamique* schon einige Jahre früher (1743) gegeben hatte. Die Antithese des Leibniz'schen und Descartes'schen Kräftemaßes wird in eine Synthese verwandelt, indem Kant — das ist im Prinzip durchaus zutreffend — zeigt, daß der scheinbar analytisch-widerspruchsvolle Maßbegriff beider Schätzungen in Wahrheit nicht analytisch-widerspruchsvoll ist, sondern lediglich antithetisch verschiedene Bestimmungsstücke enthält, die synthetisch vereinbar sind, so daß der Widerspruch auflösbar ist. Es handelt sich, wenn wir den Streit an unseren heute üblichen Ausdrücken orientieren wollen, in letzter Linie um die Vereinbarkeit der bekannten Gleichungen, einerseits der Beschleunigungsgleichung:  $f = a \cdot m$  und andererseits der Impulsgleichung:  $fs = \frac{1}{2} m \cdot v^2$ , die sich ohne weiteres ergibt, wenn

wir für  $a = \frac{f}{m}$  einsetzen und zugleich die Gleichung  $mv = ft$

in die Rechnung einbeziehen. Die erste Position nehmen die Cartesianer ein, die zweite, die der „lebendigen Kraft“, die Leibnizianer. Die Vermittelung und Synthese, die nicht nur logisch möglich, sondern auch logisch notwendig ist, übernahm



Kant. Sein Fehler war die Bestimmung der lebendigen Kraft durch  $m \cdot v^2$  anstatt durch  $\frac{1}{2} m \cdot v^2$ . Im Prinzip war er durchaus auf dem bereits von d'Alembert erreichten Wege der Auflösung des Streites, der sich in der Tat, wie d'Alembert gezeigt hatte, als bloßer Schulstreit ohne eigentliche sachliche Differenz erwies, insofern die Bestimmung der „lebendigen Kraft“ ( $\frac{1}{2} m \cdot v^2$ ) schon, worüber heute jedes Lehrbuch der Physik klare Auskunft gibt, die der Beschleunigung  $a = \frac{f}{m}$

voraussetzt und in sich schließt. Die, uns heute fast gewohnheitsmäßig geläufige, scharfe Unterscheidung von  $v$  und  $a$  ermöglicht, ja fordert ohne weiteres die Synthese. Auf diese Weise kann in der Tat, wie Kant es gewollt, sowohl der Auffassung der Cartesianer, wie derjenigen des Leibniz Gerechtigkeit geschehen. Der Gegensatz beider ist nur ein scheinbarer. Die Wahrheit liegt in der Synthese.

Wie wenig aber Kants positives Verhältnis zu Leibniz, das auch in der Folgezeit bestehen bleibt, auch ein solches zu Wolffs Schule bedingt, das zeigt sich in seiner Habilitationsschrift vom Jahre 1755. Sie hat den Titel: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“. Hinsichtlich dieser ersten „Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis“ trennt ihn zunächst die scharfe Unterscheidung von Grund und Ursache von Wolff, sodann aber auch vor allem die Beschränkung der bei Wolff unbeschränkten Herrschaft des Widerspruchsgesetzes. Daß sich aus dem widerspruchsfreien Begriffe einer Sache nicht auch die Existenz der Sache ergebe, das ist also Kant bereits in seiner ersten erkenntnistheoretisch-metaphysischen Arbeit klar und macht seine Stellung zur sogenannten Leibniz-Wolffischen Philosophie dahin deutlich, daß er bei seinem positiven Verhältnis zu Leibniz doch schon in den „ersten Prinzipien metaphysischer Erkenntnis“ von Wolff getrennt bleibt.

Leibniz aber behält seine Bedeutung auch da, wo Kant scheinbar lediglich den Bahnen von Leibniz' großem Gegner Newton zu folgen scheint. Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes“ ist, wie schon der weitere Titel ausdrücklich bemerkt, „nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt.“ Sie zeigt also auf den ersten oberflächlichen Blick Kant ganz in den Bahnen Newtons. Allein näherer Prüfung enthüllt sich sogleich ein entscheidender Fortschritt. Durch dieses Werk ist Kant zum Begründer jener kosmogonischen Theorie geworden, die nach ihm noch eine gewisse Befestigung durch Laplace erhalten sollte. Man hat darum nach dem Vorgang von Helmholtz lange Zeit schlechtweg von der Kant-Laplaceschen Theorie gesprochen und tut es zum Teil heute noch. Aber doch nicht ganz mit Recht. Trotz mancher Gemeinsamkeiten bestehen doch dafür zu tiefgehende Differenzen, und gerade manches Bleibende in der einen ist ihr mit der anderen nicht gemeinsam und umgekehrt. Doch kommt dieses Verhältnis hier nicht in Betracht. Unsere historische Untersuchung darf zunächst nur das Verhältnis zu Newton interessieren. Mit ihm verbindet Kant das physikotheologische Prinzip der Vereinbarung mechanischer Weltbetrachtung einerseits und teleologischer Betrachtungsweise andererseits. Aber dieses gestaltet sich ihm in bedeutsamer Weise derart um, daß Kant die mechanische Betrachtungsweise strenger zum Ausdruck bringt. Vor allem bedarf er jenes „spiritus subtilissimus“ nicht, der nach Newton die materiellen Dinge durchdringen (*corpora crassa pervadens*) sollte, um ihnen den Antrieb zur wechselwirkenden Bewegung zu geben. Für Kant ist jetzt schon die Materie nicht bloß mehr, indem sie existiert, sondern indem sie wirkt. Und aus den ursprünglichen Kräften der Attraktion und Repulsion, den beiden Grundfaktoren materieller Wechselwirkung, sucht

er den streng „mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes“ derart zu verstehen, daß sich ihm die Welt lediglich aus den materiellen Bestandteilen und jenen beiden Grundkräften, bestimmt nach den Massen und Entfernungen, dem Gravitationsgesetze entsprechend, aufbaut.

Aber außer dem Unterschiede einer strengeren mechanischen Betrachtungsweise liegt ein solcher noch im physikotheologischen Prinzip als solchen, trotz der ebenfalls vorhandenen Übereinstimmung mit Newton. Diesen Unterschied läßt freilich mit voller Bestimmtheit erst die „physische Monadologie“ vom folgenden Jahre erkennen. Aber von ihr fällt ein Licht auch auf die „allgemeine Naturgeschichte“ zurück. Die physische Monadologie zeigt Kant ganz in der Nähe von Leibniz und beweist, wie die beiden großen Antipoden, Newton und Leibniz, sich beständig in das Interesse Kants zu teilen haben. Daraus bestimmt sich nun erst auch sein Verhältnis zu Newtons Physikotheologie genauer: Das physikotheologische Prinzip akzeptiert er unbeschadet der mathematisch-philosophischen Differenz. Aber durch diese erhält jenes eine andere Bedeutung als bei Newton. Dessen Physik macht er sich durchaus zu eigen. Nur hat er einerseits das mechanische Prinzip verschärft. Und andererseits ergibt sich ihm ein Unterschied in metaphysischer Beziehung: weil die Ausdehnung der Dinge der Absolutheit insofern entkleidet ist, als sie nach Leibniz eine Funktion der Kraft ist, darum ist die mechanistische Physik selbst allein als phänomenalistisch zu charakterisieren. Darum erscheint auch das Zusammenstimmen von Mechanismus und Teleologie um so eher möglich, wie denn in der That auch, in einer der Newtonischen ähnlichen Weise, die mechanische Weltbetrachtung ihre Kraft behalten sollte, gerade für die letzte Erklärung der Welt aus einem zweckvollen Untergrunde.

In der im Jahre 1763 erschienenen Schrift: „Der einzig

mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", in der er sogar ausdrücklich der „Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie“ eine besondere „Betrachtung“ widmet, um in einer weiteren „Betrachtung“ (so nennt Kant manchmal die Kapitel in seinen Schriften) jener seine „verbesserte Methode der Physikotheologie“ gegenüberzustellen, statuiert Kant in der allgemeinen mechanischen Naturgesetzmäßigkeit sein eigentliches Argument, den eigentlichen „Beweisgrund“ für das Dasein Gottes. Diese Schrift bildet in gewissem Sinne auch eine Weiterführung des bereits in der ersten erkenntnistheoretisch-metaphysischen Dissertation von 1755 begonnenen Kampfes gegen die rationalistischen Einseitigkeiten des ontologischen Formalismus. Hier wird der ontologische Rationalismus in seinem tiefsten Grunde erschüttert. Ein kleiner Aufsatz vom vorhergehenden Jahre (1762), der „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ behandelt, hatte für dieses Zerstörungswerk bereits eine nicht unerhebliche Vorarbeit geleistet, indem er nachwies, daß aus den bloß formalen Schemata nie ein neuer Inhalt der Erkenntnis gewonnen, sondern stets nur derselbe Inhalt bloßgelegt werden könne.

Damit war Kant von dem einseitigen Rationalismus, wie ihn gerade Wolffs Schule vertreten hatte, mehr und mehr in eine feindliche Ferne abgerückt. Das erklärt sich auch leicht aus seinen wissenschaftlichen Interessen, die ihn von vorherein erfüllten. War doch seine Schrift über die Schätzung der lebendigen Kräfte keineswegs die einzige naturwissenschaftliche Arbeit. Eine Reihe kleinerer Abhandlungen, die die Achsendrehung der Erde, die Erdbebenerscheinungen, die Theorie der Winde, den Begriff der Bewegung und Ruhe, alles also ausgesprochenermaßen Gegenstände der Naturforschung und zum Teil gerade lediglich empirische, behandeln, liegen zwischen seiner Erstlingsarbeit und der Zeit, in der wir jetzt stehen.

Und mit einer Abhandlung über das Feuer hatte er promoviert. Damit war Kant durch seine eigene Entwicklung genugsam vorbereitet, um auch der empirischen Denkweise einen Einfluß auf die Richtung des eigenen Denkens zu verstaten, um endlich jenen denkwürdigen Ausgleich zwischen Rationalismus und Empirismus zu vollziehen, der für die kritische Philosophie charakteristisch ist.

Allein so wenig das selbständige Denken Kants diesen je zu einem Rationalisten im Sinne Wolffs werden ließ, so wenig hat es ihn je dem Empirismus blindgläubige Heeresfolge leisten lassen. Zwar darüber kann gar keine Frage sein, daß der Empirismus, insbesondere derjenige Humes, um diese Zeit einen tiefgehenden Einfluß auf Kant gewann. Kants eigene Worte bezeugen dies noch ungefähr zwanzig Jahre später mit unzweifelhafter Deutlichkeit: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ Allein etwas anderes ist es, durch den Empirismus eine „ganz andere Richtung“ des Denkens zu erhalten, und etwas anderes ist es, der Richtung des Empirismus selbst zu folgen. Und so besitzen wir in Kants eigener Erklärung das zuverlässigste Zeugnis auch für seine eigene Entwicklung. Sie ist eine streng kontinuierliche. Von sich selbst aus ist er auf den Einfluß Humes vorbereitet. Dieser unterbricht seinen „dogmatischen Schlummer“, er entfremdet ihn der alten Metaphysik, bringt die in ihm schon regen Zweifel an dem dogmatischen Rationalismus zu größerer Entfaltung, nährt in Kant, der sich freilich auf dem Felde der Erfahrungswissenschaft schon unvergleichlich mehr betätigt hatte, als Hume selbst es je getan, die empirische Denkweise. Aber zu unbedingter Heeresfolge hat er ihn nie gezwungen. Das alles sind Gesichtspunkte, die

für das Verständnis der vorkritischen Entwicklung streng zu unterscheiden sind, gerade weil sie dafür von entscheidender Bedeutung sind. Wie klar sich Kant über die Unzulänglichkeit der dogmatischen Metaphysik unter dem Einflusse Humes geworden ist, deß zum Zeugnis pflegt man seine „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ vom Jahre 1764 anzuführen. Ganz mit Recht. Jetzt beginnt auch schon Rousseau zu wirken, um bald Kants besonderer Liebling zu werden. Mit ihm wird sich Kant vollkommen darüber klar, daß lebendige Sittlichkeit und Religion in der That nicht von Gnaden der Metaphysik abhängig sind, und mit aller Energie verselbständigt er die lebendige sittlich-religiöse Erfahrung den Annahmen der Metaphysik gegenüber. Und was ihm für das sittlich-religiöse, das galt ihm auch für das ästhetische Leben, wie die in demselben Jahre erschienenen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ zeigen. Ja es währt nicht lange, und er ergießt den allerergößlichsten Spott über die „Träume der Metaphysik,“ gegen die er am energischsten zu Felde zieht in seiner 1766 erschienenen Schrift über die „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“. In der That verspottet er hier nicht bloß in der Person Swedenborgs die Geisterseherei, sondern auch in der Geisterseherei die ihre Grenzen verkennende Metaphysik. Und mit so vielem Rechte man gerade diese drei Schriften — die „Beobachtungen“, die „Grundsätze“ und die „Träume“ — zur Erhärtung der empirischen Denkrichtung Kants in Anspruch nehmen darf, so wenig darf man doch seine empirische Denkrichtung ohne weiteres schon mit einem empirischen Standpunkte identifizieren. Die alte Metaphysik mag für Kant immerhin abgetan sein, so zeigt doch die Schrift über die „Grundsätze“ mit voller Deutlichkeit, wie sehr Kant auf der anderen Seite sich dessen bewußt bleibt, daß auf der Erfahrung

allein die Erkenntnis nicht gegründet werden kann. Das ist freilich zunächst nur eine Negation. Mit ihr ist eine Position noch nicht erreicht. Aber auch die Negation ist wichtig. So wichtig sie systematisch sein mag, und sei es auch nur, um, wie Kant sagt, den Irrtum zu verhüten, so wichtig ist sie auch für das Verständnis der historischen Entwicklung Kants. Sie zeigt sofort, daß seine empirische Denkrichtung ihre Grenzen hat, so bedeutsam auch der Einfluß Humes sein mag.

Überdies aber hat Kant seine beiden größten Lehrer, Leibniz und Newton, auch in dieser Zeit nie vergessen. Zudem wurde, wie seiner Zeit überhaupt, nun auch ihm noch gerade das tiefe Werk Leibniz' der „Nouveaux essais“ bekannt, so daß sich neben dem alten jetzt noch ein erneuter Einfluß auch des Leibniz geltend machte. Es ist besonders dessen Unterscheidung zwischen apriorischer und empirischer Erkenntnis, die für Kant eine tiefe Bedeutung erhält. Aber er erkennt nicht bloß für die Vernunft, sondern auch für die Sinnlichkeit neben deren empirischem Inhalte, der Empfindung, ein „a priori“ an: Raum und Zeit. Der Apriorität der Vernunft verbleibt, wie bei Leibniz, die Erkenntnis des absoluten Seins. Nur besitzt auch die Sinnlichkeit in Raum und Zeit apriorische Grundlagen, insofern diese die Voraussetzungen der Dinge und nicht umgekehrt die Dinge die Voraussetzungen für jene sind, oder insofern „nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegen einander, sondern diese die Folgen von jenen sind“, wie es in der kleinen, aber recht interessanten Abhandlung „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenstände im Raume“ aus dem Jahre 1768 heißt. Auf diese Weise sucht Kant abermals eine Vermittelung zwischen Leibniz und Newton herzustellen. Freilich wird er gerade in dieser Abhandlung der *analysis situs*, von der er nur eine recht unvollkommene Vorstellung hatte und haben konnte (er kannte sie

eigentlich nicht), auch nicht von ferne gerecht. Was Kant bekämpfen möchte, hat Leibniz nie in dem Sinne behauptet, in dem es Kant bekämpft; und was Leibniz eigentlich behauptet, fügt sich in Kants spätere und reifste Theorie so ausgezeichnet, daß es sich von Kants tiefsten Gedanken aus nicht mehr bekämpfen läßt. Die aber hier im Widerspruch auch schon gegen die eigene frühere Raumauffassung gemachte Konzession an den „absoluten und ursprünglichen Raum“, in die die Abhandlung zum Schluß ausklingt, konnte Kant selbst nicht lange aufrecht erhalten. Denn absolute Realitäten konnten ihm Raum und Zeit nicht bleiben. Die Vermittelung zwischen Leibniz und Newton mußte tiefer angelegt werden, und aus ihr mußte selbst eine bedeutendere Leistung Kants emporsprießen.

In seiner Schrift vom Jahre 1770 „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*“, die den Höhepunkt der vorkritischen Zeit bezeichnet, sind für Kant die Dinge freilich, wie Newton gelehrt hatte, nur in Raum und Zeit möglich. Raum und Zeit selbst aber sind ihm, wie Leibniz gezeigt, nicht absolut. Sie sind weiter aber auch nicht Funktionen von Dingen, sondern apriorische Gesetzmäßigkeiten der sinnlichen Erkenntnis. Also sind die Dinge in Raum und Zeit nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen von Dingen an sich. Raum und Zeit sind Bedingungen a priori für die Erkenntnis des mundus sensibilis; die reinen Begriffe sind die Bedingungen a priori für die Erkenntnis des mundus intelligibilis, die hier immer noch angenommen wird. Immerhin kündigt sich jetzt schon das große Programm an, das die eigentlich kritische Periode zur Ausführung bringen sollte; zunächst freilich nur ein Programm, aber als solches denkwürdig und wichtig genug. Die Unterscheidung des mundus sensibilis und des mundus intelligibilis, der sinnlichen und der Verstandeswelt, sowie ihre wechselseitige Aufeinanderbe-



ziehung deutet hin auf die Überwindung des die Geschichte des Denkens bisher beherrschenden Gegensatzes von Rationalismus und Empirismus und die Vereinbarkeit beider gegensätzlicher Glieder. Ist damit bereits das Ziel des kritischen Denkens wenigstens bezeichnet, so finden wir auch die Richtung, den Weg zum Ziele in gewisser Weise schon wenigstens angedeutet. Mag immerhin dem rein begrifflichen Denken noch die Erkenntnis einer Welt von Dingen an sich zugewiesen werden, und mag darum in dieser Schrift auch noch kein Hinweis auf den wichtigsten Teil der Vernunftkritik, die transzendente Logik, gegeben sein, so ist hier doch das Thema ihres einleitenden Teils, der transzendentalen Ästhetik, bereits zur Ausführung gelangt: Die fundamentale Unterscheidung zwischen den reinen „Formen“ und dem „Stoff“ der Sinnlichkeit ist gewonnen. Diese Unterscheidung ist es, die innerhalb der eigentlich kritischen Periode jene Vertiefung erhalten sollte, daß sie zu dem hier nur bezeichneten Ziele der Aufhebung des Gegensatzes von Rationalismus und Empirismus führen konnte. In der That ist sie eben der Weg zu diesem Ziele. Allein dieser Weg bedarf selbst noch mannigfacher Bearbeitung, damit er durchaus gangbar werde. Und hierfür blieb auch nach dieser Schrift noch viel zu tun: „Ich hatte mich in der dissertation damit begnügt, die Natur der intellectualen Vorstellungen bloß negativ auszudrücken: daß sie nemlich nicht modificationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu sehn möglich überging ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt: die sinnlichen Vorstellungen stellten die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellectualen wie sie sind. Wodurch aber werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren, und wenn solche intel-

lectuale Vorstellungen auf unsrer innern Thätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden und die *axiomata* der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne daß diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen. In der Mathematic geht dieses an; weil die *objecte* vor uns nur dadurch Größen sind und als Größen können vorgestellt werden, daß wir ihre Vorstellung erzeugen können, indem wir Eines etlichemal nehmen. Daher die Begriffe der Größen selbstthätig seyn und ihre Grundsätze *a priori* können ausgemacht werden. Allein im Verhältnisse der *qualitaeten*, wie mein Verstand gänzlich *a priori* sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen, wie *er reale* Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß und die doch von ihr unabhängig sind diese Frage hinterläßt immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens, woher ihm diese Einstimmung mit den Dingen komme.“

So schreibt Kant zwei Jahre nach dem Erscheinen seiner Schrift an Marcus Herz (am 21. Februar 1772) in jenem berühmten Briefe, der bei dem für Kants briefstellerische Sparsamkeit ganz erstaunlich großen Umfange an Inhalt den Wert einer wissenschaftlichen Abhandlung besitzt und für des Denkers Entwicklungsgang eines der wichtigsten Dokumente darstellt. Nicht also bloß, um doch auch von Kants Art der Briefschriststellerei, deren Sachlichkeit charakteristisch ist, hier eine Probe zu geben, sondern um der sachlichen Bedeutung willen, die dieser Brief für das Verständnis der Kantischen Entwicklung hat, gehen wir auf diesen ein. Er zeigt, wie jetzt Kant „die Uebellen der Intellektualen Erkenntnis“, „ohne die man die Natur und Grenzen der *metaphysic* nicht be-

stimmen kann“, und damit die Metaphysik selbst im tiefsten Sinne zum Problem geworden sind. Man fühlt er sich „im Stande, eine Critik der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen sowohl als practischen Erkenntnis, so fern sie bloß intellectual ist, enthält vorzulegen wovon ich den ersten Teil der die Obellen der Metaphysic, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen principien der Sittlichkeit ausarbeiten und was den ersten betrifft binnen etwa 3 Monathen herausgeben werde“.

Aus den drei Monaten aber wurden neun Jahre. Immer wieder muß Kant in seinem Inneren die tiefsten gedanklichen Tiefen aufwählen, ehe sich die neuen Gedankenmassen der sprachlichen und schriftstellerischen Form fügen. Zwischen der Schrift über die sensible und intelligible Welt auf der einen Seite und der Kritik der reinen Vernunft auf der anderen liegen elf Jahre. Nicht mit Unrecht hat man diese Periode als die Zeit des literarischen Schweigens bezeichnet. Außer einer Rezension hat sie nur einige kleine Aufsätze gebracht. Kants ganzes Denken gehörte nun der „Transzendentalphilosophie“, wie er seine neue Denkrichtung ebenfalls schon in dem erwähnten Briefe an Marcus Herz bezeichnet. Und wenn er auch nach seinem eigenen Bericht an Moses Mendelssohn die Kritik der reinen Vernunft in wenigen Monaten für den Druck zusammengeschrieben hat, so sind ihm doch ihre Gedanken in einem mehr als ein Jahrzehnt umfassenden Zeitraum gereift. Erst im Mai 1781 kann er wieder seinem Freunde Herz schreiben: „Diese Ostermesse wird ein Buch von mir, unter dem Titel: Critik der reinen Vernunft herauskommen“ . . . . „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfangen, welche wir zusammen, unter der Benennung des mundi sensibilis und intelligib.; abdisputierten.“

Aber wie anders sich ihm das Problem gestaltete, als

in der Schrift über die sensible und intelligible Welt, das deutete bereits der zuerst erwähnte Brief aus dem Jahre 1772 wenigstens schon an. Vollkommen deutlich aber drückt es in aller Kürze ein wenige Tage nach dem zuletzt herangezogenen Briefe abermals an Marcus Herz am 11. Mai 1781 gerichtetes Schreiben aus, in dem es heißt: „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik“ . . . . Damit ist das Thema der kritischen Philosophie auf den prägnantesten Ausdruck gebracht, die kritische Fragestellung aufs glücklichste präzisiert. Wenn eine „Metaphysik der Metaphysik“ gesucht wird, so ist damit mit vollkommener Bestimmtheit das gewöhnliche metaphysische Verfahren als unannehmbar und die Notwendigkeit einer neuen Grundlegung bezeichnet. Hatte sich die alte Metaphysik in dogmatisch behaglicher Selbstzufriedenheit gewiegt und blind an ihr eigenes Können geglaubt, so wird Kant dieses Können zum Problem, er setzt an die Stelle des alten Glaubens die Kritik, er zieht, wie wir es ihn soeben haben selbst sagen hören, „die Natur und Grenzen der metaphysic“ in Frage. Hatte diese in ihrem gut dogmatischen Glauben ihr Können in die Erkenntnis eines mundus intelligibilis übersinnlicher Gegenstände gesetzt, so wird es Kant zum Problem, wie denn überhaupt der „Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen“. Damit gewinnt er die kritische Fragestellung für seine Erkenntnislehre oder theoretische Philosophie, jene Metaphysik der Erkenntnis, die dieser Erkenntnis freilich gerade nur den mundus sensibilis, die Welt der Erfahrung, zuzuweisen vermag. Nichtsdestoweniger kann Kant auch auf die intelligible Welt, den mundus intelligibilis, nicht verzichten. Hier liegt für ihn der Kern des sittlich-religiösen Lebens. Aber das Intelligible gestaltet sich ihm, wenn er hier selbst auch nicht

alle dogmatischen Reste abstreift, aus der transzendenten Dinglichkeit um zur Idee; und er selbst gewinnt von hier aus den Angriffspunkt für das kritische Problem seiner praktischen Philosophie, der Moral- und Religionsphilosophie. Der theoretischen Vernunftkritik, wie sie die „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) darstellt, tritt zur Seite die praktische Vernunftkritik, deren Grundwerk in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) vorliegt. In der einen wird die erkenntnistheoretische Grundlegung der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft vollzogen; und zwar jetzt unter peinlichem Ausschluß des Zweckbegriffs. In der zweiten aber wird gerade die Fundamentierung der Zweckbestimmung gegeben. Beide Hauptteile der kritischen Philosophie liegen also noch getrennt nebeneinander. Zwar hingen beide, wie wir leicht aus den wichtigsten vorhin mitgetheilten brieflichen Äußerungen ersehen können, und wie sowohl Benno Erdmann als auch Paul Natorp und Wilhelm Windelband in ihren Einleitungen zu den Hauptwerken Kants in der Akademieausgabe zutreffend bemerken, im ursprünglichen Plane Kants zusammen. Und wenn auch manches von dem Plane insofern mit in die Ausarbeitung hineingelangte, als die Kritik der reinen Vernunft die Fragestellung der der praktischen Vernunft vorbereitete, so verschob sich doch in der wirklichen Ausarbeitung der Plan. Die Vorbereitung wurde nicht selbst zur Grundlegung. Beide auf diese Weise gesonderten Werke bedurften der Synthese. Und es war gerade der in der Kritik der reinen Vernunft für die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft ausgeschlossene, in der Kritik der praktischen Vernunft für die sittliche Bestimmung des Menschen erhärtete Zweckbegriff, der hier zur Synthese verhelfen sollte. Sie vollzog vermittelst dieses Begriffes, durch den sie, wie Windelband hervorhebt, die „Probleme von Schönheit und Kunst mit denjenigen des organischen Lebens unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt“ behandelte,

die „Kritik der Urteilskraft“ (1790). Die drei Kritiken sind die Grundwerke der kritischen Philosophie geworden. Was ihnen noch zur Seite tritt, das hat teils propädeutische Bedeutung von „Vorübungen“, um Kants eigenen Ausdruck anzuwenden, wie die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783) zur Kr. d. r. V. und die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) zur Kr. d. pr. V., teils ergänzende und fortführende Bedeutung den Hauptwerken gegenüber, wie die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786), die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793), die „Metaphysik der Sitten“ (1797). Um die drei Kritiken aber gruppieren sich die Grundgedanken Kants derart, daß sich seine Philosophie nun ungezwungen gliedert in die theoretische praktische und ästhetisch-teleologische.

### Drittes Kapitel.

#### Die Theorie der Erkenntnis.

Wir konnten das bedeutsam Neue, das die Geschichte eben der neueren Philosophie bereits auf ihren Anfängen charakterisiert, darin sehen, daß sie nicht mehr lediglich in dogmatischem Taumel ihre Erkenntnisse zu erhaschen sucht, daß ihr vielmehr die Erkenntnis, ähnlich wie sie es im Altertum für Platon geworden, wieder selbst zum Problem zu werden beginnt. Das war bereits das unvergleichlich Große der Leistung Descartes', daß er, ohne einem dogmatischen Skeptizismus zu verfallen, die Möglichkeit der Erkenntnis selbst in Frage zog und nach den Grundlagen der Erkenntnis (fundamenta cognitionis) forschte. Hier haben wir wieder die Anfänge einer wahrhaft kritischen Besinnung. Allein so bedeutsam und wirkungsvoll damit das Programm der neueren Philosophie gestellt war, so war dessen Durchführung doch bei weitem nicht erreicht, sei es, daß man, wie gerade die größten Nach-

folger Descartes' und wie auch dieser selbst, bei allen eigenen kritischen Anfängen und sogar trotz deren Weiterführung, doch wieder dogmatisch rückfällig wurde, sei es, daß man, wie es innerhalb derjenigen Gedankenrichtung geschah, die man als die eigentliche Schule Descartes' bezeichnet, von den kritischen Anfängen her, einem haltlosen Skeptizismus anheimfiel.

Das alles aber war bedingt durch den Mangel einer methodischen Durchführung der Arbeit am Erkenntnisproblem selbst. Dieses bedurfte noch einerseits einer genaueren präzisierten Bestimmung, andererseits einer auf Grund dieser Präzisierung selbst bestimmter gefaßten Methode. Was darum der Lehre Kants das Auszeichnende vor allen Vorgängern, auch den größten, gibt, das ist gerade der Umstand, daß in seiner theoretischen Philosophie eine systematisch durchgeführte Theorie der Erkenntnis vorliegt. Kants theoretische Philosophie gibt sich als nichts anderes, nicht mehr und nicht weniger, denn als Erkenntnislehre. Was ihr aber selbst die systematische Durchführung ermöglicht, und darum das sie von allen Systemen vor ihr unterscheidende Gepräge gibt, das ist einerseits die genaue Fassung des Erkenntnisproblems, andererseits die gefestigte Methode, der Kant selbst den Name der transzendentalen Methode gegeben hat, von der aus man seine Philosophie, insbesondere seine Erkenntnislehre, nach ihres Schöpfers eigenem Vorgang als Transzendentalphilosophie bezeichnet hat.

## I. Zum Problem und allgemeinen Charakter der Methode der transzendentalen Erkenntnislehre.

Es mag innerhalb des Gesamtbereichs der philosophischen Terminologie wenig Worte geben, deren begrifflicher Sinn, deren logische Bedeutung in so schwerer und verhängnisvoller Weise mißverstanden worden wäre, wie der Sinn und die Bedeutung des Wortes „transzendental“. Dabei ist die Bedeutung des von ihm bezeichneten Begriffes so wichtig, daß,

wenn er einmal mißverstanden ist, auch das Verständnis der ganzen Vernunftkritik vereitelt ist. Seine ganze Wichtigkeit erhellt schon daraus, daß Kant der Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ vom Jahre 1781 zur Einleitung eine Darlegung der „Idee der Transzendentalphilosophie“ voranschickte, so daß deren Begriff uns bereits im ersten eigentlichen Abschnittstitel seines ganzen theoretischen Werkes begegnet. Das hindert nicht, im Gegenteil erklärt es, daß das ganze Werk von diesem Begriffe beherrscht wird. In ganz bestimmtem Sinne folgen wir also nur dem Beispiele Kants, wenn wir von vornherein eine Darstellung der Bedeutung dieses Begriffes geben, anstatt sie nur etwa nebenbei oder anhangsweise zu behandeln, wie das leider manchmal geschieht. Man mag sich ja dann sicherlich eine gewisse Freiheit Kant gegenüber wahren und mit Kantischen Begriffen nach Gutdünken walten und schalten können. Aber das führt nur allzuoft auch zu einem gänzlichen Freisein von allem Verständnis der Kantischen Philosophie. Ohne einen scharfen Begriff der Transzendentalphilosophie ist diese nun einmal nicht zu verstehen und in der Darstellung kenntlich zu machen. Der Begriff des Transzendentalen führt uns aber *medias in res* sowohl des Problems, wie der Methode der Transzendentalphilosophie, deren Erörterung uns für die Darlegung auch des Inhaltes der Lehre nicht nur mancherlei Schwierigkeiten aus dem Wege räumt, sondern positiv das Verständnis des Lehrinhaltes selbst zu erschließen vermag.

In der Vulgärliteratur, deren Tendenz das Wort „transzendental“ in verzerrender und entstellter Bedeutung auch in die weitesten Kreise getragen, wo dann die Halbbildung damit prunkt, begegnet es uns meist im Sinne des Überschwenglichen. Da reden Musikrezensenten von den „transzendentalen Akkorden Beethovens“, Literaten sogar von der „transzendentalen Magie des Novalis“ (das sind nicht, wie der philosophische Fachmann gern glauben möchte und glauben sollte,



nur des Beispiels wegen erfundene, sondern in unserem Zeitalter wirklich vorgefundene Bildungsbelege), als ob, wer so redet, nicht ebenso gut von seinem eigenen transzendentalen Mißverständnis anstatt richtig von seinem kapitalen Mißverständnis des Transzendentalen sprechen könnte. Stets soll dieses hier doch die Bedeutung des Überschwenglichen, „allem Irdischen Entrückten“ haben, und wenn sich der, der es so versteht, vollends an die Philosophie heranmacht, so kann es für ihn nur noch den Sinn metaphysischer, über alle Erfahrung hinausliegender geheimnisvoller Dinge besitzen. So aber ist seine eigentliche philosophische Bedeutung glücklich auf den Kopf gestellt.

Für Kant bedeutet es gerade das Gegenteil. Transzendental nennt er zunächst sein Verfahren, seine Methode, nicht irgendein geheimnisvolles Ding. Das ist das Erste. Und zweitens ist diese Methode soweit davon entfernt, ohne allen Zusammenhang mit der Erfahrung zu sein, daß sie vielmehr mit ihr in dem innigsten Zusammenhange steht, der überhaupt logisch bestehen kann. Das aber, das über alle Erfahrung hinaus liegt, nennt Kant nicht „transzendental“, sondern gerade zum Unterschiede davon „transzendent“. Darunter fallen ihm alle Gegenstände der alten Metaphysik, die seiner Auffassung nach mit der Erfahrung in der That in keinem logischen Begründungszusammenhange mehr stehen. Der engste logische Zusammenhang aber, der überhaupt möglich ist, liegt eben in der Funktion des Begründens; und in keinem anderen Verhältnisse als in eben dem des Begründens steht zur Erfahrung gerade die transzendente Methode. Schon das bloße Wort „Erfahrung“ hat in den allerersten Sätzen der „Kritik der reinen Vernunft“ beider Ausgaben eine sehr bevorzugte Stellung, in der ersten Ausgabe ist es geradezu das erste Wort des ersten Satzes der Einleitung. Da könnte doch diese Außerlichkeit schon jedem Versuche gegenüber, die Transzendentalphilosophie außer allen Zusammenhang mit der Erfahrung

zu setzen, etwas zu denken geben. Wer aber vollends sich beim Worte nicht beruhigt, sondern zum Begriffe vordringt, der muß finden, daß gerade der Begriff der Erfahrung im Mittelpunkte des Problems der ganzen theoretischen Vernunftkritik steht. Und Kant selbst bezeichnet auch mit eigenen ausdrücklichen Worten die „Möglichkeit der Erfahrung“ als das Problem der Vernunftkritik. Um dieses von Kant immer wieder in gleichen oder ähnlichen Wendungen scharf bezeichnete Problem richtig zu verstehen, muß man aber bedenken, daß dieses nicht die Frage, „ob“ Erfahrung möglich sei, — denn die Erfahrung ist, so sagt Kant, wirklich, und nach dem „ob“ zu fragen, wäre darum sinnlos, — sondern, **wie** sie möglich ist, also die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit wirklicher Erfahrung bedeutet, darum allgemein und prinzipiell an die wirkliche Erfahrung ebenso anknüpft, wie im speziellen z. B. Galilei an das wirkliche empirische Fallphänomen anknüpft, um nach seiner Möglichkeit im Sinne der Bedingungen der Möglichkeit des wirklichen Falles zu fragen. Damit hat Kant das Erkenntnisproblem aus aller Unbestimmtheit befreit, in der es trotz der Bedeutung der Fragestellung seiner Vorgänger, bei diesen im Grunde doch noch verblieben war. Erst jetzt ist jene seine höchste Distinktheit inauguriert, die das kritische Verfahren vollenden sollte. Erfahrung soll begründet werden, und diese Begründung soll die transzendente Methode leisten. Dazu muß sie freilich von dem, was begründet werden soll, fortschreiten zu dem, worauf es begründet werden soll. Sie muß also fortschreiten von der Erfahrung zu den Grundlagen der Erfahrung. Die Grundlagen der Erfahrung und die Erfahrung, sowie die Begründung dieser auf jenen können darum nicht zusammenfallen und müssen streng von einander unterschieden werden, wie überhaupt der logische Grund, das zu Begründende und die Begründung nicht zusammenfallen können, sondern vonein-

ander streng unterschieden werden müssen. In diesem Sinne ist das Fortschreiten über die Erfahrung auch ein unterscheidendes Transzendieren der Erfahrung. Aber dieses unterscheidende Transzendieren bedeutet nicht ein Scheiden zu gänzlicher Zusammenhangslosigkeit, sondern gerade ein Verbinden zum Zusammenhange, insofern nämlich Ununterschiedenes zum Zusammenhange ebenso wenig verbunden werden kann, wie ununterscheidbar Zusammenfallendes. Steht aber die transzendente Methode wegen ihrer Begründungsfunktion mit der Erfahrung im innigsten Zusammenhange, so stehen es auch die Grundlagen der Erfahrung, von denen aus sie eben deren Möglichkeit begründet, mit der Erfahrung selbst, nämlich eben in dem des Grundes als solchen mit dem Begründeten.

Können danach auf der einen Seite die Grundlagen der Erfahrung nicht mit der Erfahrung zusammenfallen, so können sie auf der anderen Seite auch nicht selbst auf der Erfahrung begründet werden, was sich ebenfalls ohne weiteres aus dem soeben Gesagten ergibt; denn es wäre ein offener Zirkel in der Begründung, die Grundlagen von etwas, selbst auf dem, wofür sie eben Grundlagen sind, begründen zu wollen; oder, was dasselbe wäre, etwas zur Grundlage seiner eigenen Grundlage zu machen. Sofern die Grundlagen der Möglichkeit der Erfahrung ihren Grund nicht wieder in der Erfahrung haben können, nennt Kant sie „a priori“. Die transzendente Methode gilt ihm demnach in durchaus klarer, von ihm selbst bestimmt charakterisierter Weise als das Verfahren der Aufdeckung der der Erfahrung a priori zu Grunde liegenden Prinzipien, der „Gründe a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“, wie er auch selbst sein Problem und seine Methode expressis verbis formuliert. Transzendental und a priori sind also nicht etwa ohne weiteres identisch, sondern stehen in ursprünglicher Korrelation. Nicht jede Bestimmung a priori, sondern nur die, daß eine Erkenntnisbestimmung „gar nicht

empirischen Ursprungs sein und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transzendental heißen“, sagt Kant ausdrücklich.

Diese Wendung ist nicht ohne Bedeutung. Hier wird auf der einen Seite das transzendente Moment in der eben bezeichneten Weise vom apriorischen unterschieden und zu ihm im Verhältnis gesetzt; auf der anderen Seite werden beide dem empirischen in entscheidender Unterscheidung gegenübergestellt. In dieser zweiten Hinsicht bleibt uns aber noch einiges zu sagen. Empirisch heißt jede Erkenntnisgründung, „die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung“, hat. So wenig eine Vermengung des transzendentalen und des empirischen Gesichtspunktes nach den vorhergehenden Darlegungen noch möglich ist, so wenig sollte auch eine solche des apriorischen und des empirischen noch möglich sein. Allein was sein sollte, ist nicht immer. Das zeigt, meint man vielleicht, selbst schon die Erfahrung; sie zeigt auch, denkt man, daß tatsächlich jene nicht sein sollende Vermengung des „A priori“ mit dem „A posteriori“, wie das empirische Moment nach der vorhin angeführten Bestimmung Kants noch heißt, doch stattfindet. Allein, um das wirklich zeigen zu können, muß sie selbst schon ein Kriterium voraussetzen, wonach wir kritisch beurteilen und entscheiden können, daß eine solche Vermengung der Gesichtspunkte nicht stattfinden sollte, daß sie ungültig ist. Und damit haben wir schon leise den eigentümlichen Unterschied und zugleich das Verhältnis des „A priori“ und des „A posteriori“ im kritischen Sinne angedeutet; erschöpft freilich bei weitem nicht.

Denn es genügt nicht, daß man das „A priori“ einfach negativ charakterisiert als nicht-empirisch. Daran hindert zunächst schon eine gewisse Unbestimmtheit, mit der diese Begriffe durch eine historische, an sich unzutreffende Unterscheidung leicht belastet werden könnten. Vor Locke nämlich unterschied man ebenfalls Erkenntnisse, die uns die Sinne durch

einmalige oder auch wiederholte Erfahrung zuführen sollten, und solche, die uns keine Erfahrung liefern sollte. Man könnte nun meinen, das wäre dieselbe Unterscheidung, die Kant mit den Begriffen des „A posteriori“ und des „A priori“ bezeichnet hätte. Und da nach der ersten Auffassung die empirischen Erkenntnisse aus den Sinnesindrücken gewonnen, die anderen aber „angeboren“ sein sollten, so könnte man denken, die Kantische Unterscheidung von A posteriori oder empirisch auf der einen Seite und A priori auf der anderen Seite sei dieselbe wie die zwischen sinnlicher einerseits und vermeintlich angeborener Erkenntnis andererseits. Manche haben Kant in der That so gedeutet. Allein, wenn das Kants wahre Meinung wäre, dann wäre er auf einen vorlockeschen Standpunkt herab gesunken, seine Lehre wäre von Locke widerlegt gewesen, noch ehe die Geschichte sie uns beschieden, — ein totgeborenes Kind; und wir selbst dürften über Kant zur Tagesordnung übergehen. Lockes Kampf gegen die vermeintlich angeborenen Erkenntnisse (theoretische, wie praktische) ist eines seiner größten Verdienste. Dieses hat Kant keineswegs rückgängig machen wollen. Angeborene Erkenntnisse, die wir fertig mit auf die Welt brächten, gibt es nicht. Alle unsere Erkenntnisse entstehen uns erst aus der Erfahrung. „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel,“ — so lauten die ersten Worte der „Kritik der reinen Vernunft“ in der zweiten Auflage. Der „Anfang“, der zeitliche Entstehungsurprung aller Erkenntnis liegt also in der Erfahrung. Angeborene Erkenntnis ist auch nach Kant ein Unding. „A priori“ bedeutet darum also nicht etwa angeboren. Selbst wenn es aber angeborene Erkenntnis gäbe, so wäre sie im Kantischen Sinne immer nur empirisch, wir könnten uns ihrer doch immer nur durch Erfahrung, wengleich durch sogenannte „innere“ Erfahrung, die aber doch immer selbst Erfahrung ist, bewußt werden. Solange es sich nur um die Ent-

stehung der Erkenntnis handelte, würde es gleich viel gelten, wann sie entstanden ist, ob nach oder meinethalben vor oder gar während der Geburt. Für die Vernunftkritik aber handelt es sich gar nicht um die Entstehung und das bloße Faktum der Erkenntnis, sondern um die Bedeutung, die die Erkenntnis allererst zur Erkenntnis macht. Die Entstehung ist eine bloß psychologische Angelegenheit, die Bedeutung und objektive Gültigkeit erst die philosophische. „Ich beschäufige mich“, so erklärt darum Kant ausdrücklich, „nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens (alle Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden), nicht mit der Analysis, wie Lambert, sondern bloß mit der objektiven Gültigkeit derselben.“ Wollte man also den Unterschied von „a priori“ und „empirisch“ in dem Sinne von „angeborenen“ und „erworbenen“ Erkenntnissen verstehen, so wäre die Unterscheidung nicht bloß deswegen falsch, weil es angeborene Erkenntnisse nicht gibt, sondern auch deswegen, weil die Unterscheidung selbst im Empirischen verbliebe und sie nur einen faktischen, nicht einen Gültigkeits- und Bedeutungsunterschied beträfe.

Erst mit dieser Unterscheidung des Faktischen von der Bedeutung und Gültigkeit sind wir an den Unterschied zwischen den Begriffen „a priori“ und „empirisch“ herangetreten. „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung“, so unterscheidet Kant selbst das Eigentümliche beider Begriffe. Auf den Unterschied des „Anhebens“ und des „Entspringens“ ist dabei das schärfste Augenmerk zu richten. Die sprachliche Formulierung dürfte sonst leicht mißverstanden werden, so daß sich die logischen Grenzen, die sie gerade ziehen soll, verwischen könnten. Um so strenger ist daher von vornherein der hier bestimmte logische Unterschied festzuhalten. Das „Anheben“ bezeichnet bloß den zeitlich-tatsächlichen Ursprung. Als solchen bestimmt sich das, was wir Kant schon

haben „empirischen Ursprung“ nennen hören. Das „Entspringen“ dagegen bezeichnet ganz und gar nicht etwa einen Entstehungsursprung, sondern ganz allein den eigentümlichen Rechtsursprung, den Rechtsgrund, der der Erkenntnis, wie Kant mit scharfen, klaren Worten sagt, „Gültigkeit und Wert“ verleiht und die tatsächliche Erkenntnis erst zur gültigen, also Erkenntnis im eigentlichen Sinne dieses Begriffes macht. Der Rechtsgrund ermöglicht die „Beurteilung“ und „Prüfung“ der Erkenntnis. Diese Aufgabe des „Beurteilens“ und „Prüfens“ (*κρίνειν*) hat der kritischen Philosophie selbst ihren Namen gegeben, insofern diese den „Probierstein des Wertes oder Unwertes aller Erkenntnisse a priori abgeben soll“, damit das Erkennen selbst „nach seinem Werte oder Unwerte beurteilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden“ vermag, „da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien, beruht“, die die „Beurteilung“ nach „Wert oder Unwert“ ermöglichen. Die Vernunftkritik ist nach ihres Schöpfers eigener Bestimmung selbst eine „Beurteilung der Vernunft“. Dadurch ist zugleich aber die nach dem Rechtsgrunde fragende transzendente Methode selbst als kritische Methode charakterisiert, zum Unterschiede von der psychologischen Methode, die nach Entstehungsgründen fragt und darum später, so besonders von Windelband, als genetisch bezeichnet worden ist.

Die „Gründe a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“ sind also keine Entstehungsgründe (*causae*), sondern im tiefsten und höchsten Sinne Rechtsgründe (*rationes*), Kriterien, nach denen wir über die Geltung aller Erkenntnis erst zu entscheiden vermögen, und die alle Erfahrung bereits logisch voraussetzen muß, um selbst gültig und möglich zu sein. Auf diese Weise vollzieht die kritische Philosophie bereits in ihrer Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung die bedeutsame Synthese jener beiden großen Gedankenströmungen, die vorher als empirisch ge-

richtete Philosophie einerseits und rational gerichtete Philosophie andererseits bei allen gelegentlich notwendigen Annäherungen, doch sich im tiefsten Innern nicht finden und vereinigen konnten, sondern mehr oder minder parallel nebeneinander verliefen. Erst die scharfe Unterscheidung beider Fragestellungen, der „Frage über das, was Rechtens ist (quid juris), von der, die die Tatsache angeht (quid facti)“, ermöglichte die Synthese im Problem der kritischen Philosophie derart, daß beiden Denkrichtungen selbst „Rechtens“ geschehen konnte.

Wird die Erfahrung so zum Problem, so kann sie nicht mehr angesehen werden als ein starres, fertiges Etwas, ein Ding oder ein Wesen, sondern ganz allein als eine Aufgabe, die in Angriff und Arbeit genommen, die gelöst sein will. Das allein wird sie freilich im lebendigen Prozesse der Erkenntnis, und diese ist die stetige Verknüpfung eines Mannigfaltigen zur Einheit im Bewußtsein durch das Urteil. Die Grundlagen der Erfahrung sind also Grundlagen der ein Mannigfaltiges zur Einheit verknüpfenden Erkenntnisfunktion. Wieder haben wir hier aufs strengste den bloß psychologisch=faktischen vom philosophisch=kritischen Gesichtspunkte zu unterscheiden, zumal da nun die Unterscheidung bald an den Kardinalbegriff der ganzen Vernunftkritik heranzuführen hat. Die Verknüpfung zur Einheit als solche ist ein bloßes Faktum. Die Rechtsfrage aber ist: wodurch die für sich genommene bloß faktische Verknüpfung denn Gültigkeit erlangen, wie sie den Rechtsanspruch auf Erkenntniswert erheben könne? Das aber kann sie nur, wenn sie nicht bloß etwa in meinem oder meines Nachbars oder auch aller Menschen Bewußtsein faktisch verläuft, sondern wenn sie so beschaffen ist, daß sie außer ihrer bloßen Tatsächlichkeit noch den Forderungscharakter trägt, als gültig allgemein anerkannt zu werden, weil allein durch sie mit Notwendigkeit ein Gegenstand der Erfahrung bestimmt und so die Erfahrung selbst möglich werden kann, d. h. wenn sie, um mit Kant zu



reden, „allgemeingültig und notwendig“ ist. Um das zu entscheiden, bedürfen wir also Kriterien der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Nichts anderes aber als solche Kriterien der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit sind die „Gründe a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“. Damit hat der Charakter des „A priori“ eine positive Bestimmtheit erhalten und diese gewinnt sogleich noch an Inhalt durch die Überlegung, daß sie eben die Verknüpfung eines Mannigfaltigen zur Einheit als allgemeingültig und notwendig gründen soll. In dem Charakter des „A priori“ muß also die weitere Bestimmung liegen, daß es, wie Kant noch sagt, die „Regel“, die „Gesetzmäßigkeit“ der Verknüpfung eines Mannigfaltigen zur Einheit im Bewußtsein enthält. Das ist die allgemeinste Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, zu der zunächst die transzendente Methode führt, daß die Erfahrung selbst gesetzmäßig ist, daß sie überhaupt einer Gesetzmäßigkeit untersteht, die, weil sie a priori aller Erfahrung zu Grunde liegt, selbst eine Gesetzmäßigkeit a priori ist, und die, weil sie durch die transzendente Methode ermittelt wird, erst jetzt selbst den Namen einer transzendentalen Gesetzmäßigkeit erhalten kann. Wenn Kant sie also mit Rücksicht auf die Methode selbst transzendental nennt, so wird sie damit, um das von Anfang an bloßgestellte Mißverständnis hier noch einmal abzuwehren, nicht zu einem Bereich geheimnisvoller Wesen oder Kräfte, die da ihren Sitz im Himmel, oder um mit Schopenhauer zu reden, in einem mythischen „Wolkenkuckucksheim“ hätten und von da auf die Erde herabstiegen, um als „Mächte“ zu wirken; ebensowenig zu bestimmten Naturgesetzen überhaupt oder zu solchen der Natur der Seele im besonderen. Die transzendente Gesetzmäßigkeit wird nicht außer allen Zusammenhang mit der Erfahrung gesetzt, sondern ist und bleibt in dem erwähnten engsten Zusammenhange der Begründung der Möglichkeit der Erfahrung. Kant hat einmal, um das bereits beim

Erscheinen der Vernunftkritik einsetzende Mißverständnis eines Rezensenten abzuwehren, die nicht bloß gegen jenen Rezensenten, sondern auch noch gegen viele heutige Kantinterpretationen geltenden, denkwürdigen Worte gesprochen: „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort, transzendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Rezensenten nicht einmal gefaßt worden (so flüchtig hat er alles angesehen), bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen.“ Daß das a priori Vorausgehen nicht zeitlich, sondern logisch zu verstehen ist, wie das „Entspringen“ im Unterschiede vom „Anheben“, ist aus den früheren Bemerkungen klar. Die transzendente Gesetzmäßigkeit hat und behält also lediglich und ausschließlich den Sinn der logischen Funktion einer den Rechtsanspruch der Erkenntnis begründenden Regel, die als solche „auf einem Grunde a priori beruht“.

Daß das Mannigfaltige zur Einheit im Bewußtsein verbunden werde, das ist selbst eine Regel, und zwar die „oberste Regel“, die „Regel“ der „Regeln“, oder um einem später auszuführenden Gedanken mit seinen Unterscheidungen im Prinzip schon hier gerecht zu werden, genauer: da die Regel a priori ja nur dadurch a priori ist, daß sie auf einem Grunde a priori beruht, der „Grund“ der „Gründe“, die „Gesetzmäßigkeit“ der „Gesetzmäßigkeit“, die im Begriffe der „Einheit des Bewußtseins“ oder der „synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption“ ihre Fixierung erhalten hat. Dieser Begriff ist der Kardinalpunkt der Kantischen Erkenntnislehre. Aber wohl gemerkt: es ist ein Begriff. Die „Einheit des Bewußtseins“, die „transzendente Apperzeption“ bedeutet nicht ein wirkliches persönliches Bewußtsein, sondern ein „Bewußtsein überhaupt“, und zwar nicht bloß dieses als

solches, sondern insofern es die Voraussetzung aller Erkenntnis ist, also ein rein logisches Bewußtsein; und auch dieses nicht in einer unbestimmten logischen Allgemeinheit, sondern als die Grundlage aller logischen Bestimmbarkeit, so daß alle logische Gesetzmäßigkeit eine bestimmte Form jenes Einen Prinzips ist: daß die Verknüpfung im Bewußtsein eine überhaupt a priori notwendige ist. In ihm handelt es sich also gar nicht um eine bloß faktische Verknüpfung oder bloß um das Vermögen zu einer solchen, sondern in erster Linie um das Gesetz, daß die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit im Bewußtsein einer Gültigkeit verleihenden a priori gegründeten Regel gemäß sei. Wenn also die Erkenntnis a priori nicht von den in der Erfahrung gegebenen Dingen begründet sein kann, weil sie alsdann ja nur empirisch oder a posteriori wäre, und wenn wir darum, wie Kant sagt, „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“, so kann das „wir selbst“ nicht im Sinne des seinerseits empirischen Subjekts und das in „die Dinge legen“ nicht im Sinne eines subjektiven Willfüraktes verstanden werden. Das eine kann allein im Sinne des erkennenden, logischen Bewußtseins überhaupt als des obersten „Prinzips“ und der Einheit und einheitlichen Gesamtheit logischer „Gesetzmäßigkeit“ und das andere nur im Sinne des Erkenntnisvollzuges nach „Regeln“ dieser „Gesetzmäßigkeit“ verstanden werden. „Von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“, heißt also: Die Erkenntnis der Dinge nach allgemeinen und notwendigen, gegenständlichen Gesetzen der Synthesis vollziehen. Welche Grundregeln nun Gültigkeit verleihen, ist damit noch nicht ermittelt. Das ist eine Frage, die den Inhalt der Kantischen Lehre, nicht allein die Methode betrifft; freilich führt diese zu deren Ermittlung. Darum ist es für Kant von vornherein selbst noch eine Frage, mit der er zugleich das Fundamentalproblem bezeichnet: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“

Urteile also, die nicht bloß einen Erkenntnisgehalt zergliedern, analysieren, erläutern — solche heißen „analytische“ oder „Erläuterungsurteile“ —, sondern in Wahrheit eine Verknüpfung von Erkenntnisinhalten vollziehen. Um Inhalte, um Bedeutungen, bzw. um deren Verhältnis zu einander handelt es sich also hier, damit abermals um keine psychologische Unterscheidung, wonach ja für das eine Subjekt analytisch sein könnte, was für das andere synthetisch wäre und umgekehrt, sondern wiederum um eine logische Bedeutung und Rechtsgründung.

Welches nun auch immer die Gründe und Regeln sein mögen, die die transzendente Methode zu ermitteln haben wird, das hat sie im Begriff der synthetischen Einheit als den allgemeinsten Grund der Gründe, die allgemeinste Regel dieser Regeln bereits ermittelt, daß sie „die reinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten“ müssen. „Rein“ heißen sie, wie auch die auf dem Gesetze der Synthesis objektiv begründete Synthesis „reine Synthesis“ heißt, weil sie nicht empirisch, d. h. nicht auf Erfahrung begründet werden können, weil umgekehrt die Erfahrung auf ihnen begründet ist. Wohlgemerkt: wir unterscheiden dabei scharf zwischen dem Gesetze der Synthesis einerseits und der bloßen Synthesis andererseits sowie auch zwischen „reiner Synthesis“ einerseits und der bloßen „Synthesis überhaupt“ andererseits. Zwar kommen wir auf diesen Unterschied später ausführlicher zurück. Insofern er aber schon für Problem und Methode der kritischen Erkenntnislehre von durchgreifender Bedeutung ist, und mit dem zentralen Fundamentalbegriffe der transzendenten Apperzeption zusammenhängt, darf dieser Unterschied von vornherein nicht außer acht gelassen werden. Wenn man gemeint hat, es sei eigentlich schon der Begriff der Synthesis als solcher überhaupt, der an der Spitze des kritischen Geschäftes stehe, so ist das falsch. Denn die Synthesis als solche bedeutet noch gar

nicht einen kritischen, sondern lediglich einen psychologischen Faktor; und von ihr als solcher hat Kant die später noch einmal heranzuziehende, aber auch hier schon zu beachtende Definition gegeben: sie sei „die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind“. Die Synthesis als solche wird also als Wirkung einer „Funktion der Seele“ ausdrücklich ins Psychologische (insbesondere in jene Form des Psychologischen, die bald näher als transzendentalpsychologisch zu charakterisieren ist), gewiesen. Im Begriffe des „Gesetzes“ und des „Reinen“ dagegen ist von Kant die kritische Sphäre bezeichnet, so daß das Gesetz der Synthesis die Instanz und Bedingung darstellt, auf Grund deren die Synthesis „rein“, nicht bloß empirisches Faktum, sondern für die Empirie und deren Möglichkeit selbst objektiv gültige Voraussetzung sein kann. Regeln, die die „reinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung“ enthalten, sind also Formen auch der „reinen Synthesis“. Sind sie selbst also auch „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig“, so ist doch darum nicht umgekehrt die Erfahrung unabhängig von ihnen, eben gerade weil sie die Bedingungen zu deren Möglichkeit enthalten, die Erfahrung ohne sie also gar nicht möglich ist, indem durch die auf einer Allgemeinheit und Notwendigkeit verlehenden a priori gegründeten Regel beruhende Verknüpfung erst der Gegenstand der Erfahrung ermöglicht, die Erfahrung also gegenständlich bestimmt wird. Damit sind die Begriffe des Transzendenten, wie des A priori so weit davon entfernt, den Sinn des Subjektiven zu haben, daß beide vielmehr gerade die Grundlegung der Gegenständlichkeit oder Objektivität bezeichnen, die ja durch eine Regel in allgemeingültiger und notwendiger Weise eben erst bestimmt wird. Die bestimmende Gesetzmäßigkeit, die bedingende „Regel“

für eine allgemeingültige und notwendige Erfahrungsgegenständlichkeit, — das ist der Sinn es A priori; und die Ermittlung dieser gegenständlichen Gesetzmäßigkeit a priori, das ist die Aufgabe der transzendentalen Methode.

Damit ist der Unterschied, wie implizite auch die Beziehung des subjektiven und objektiven Erkenntnisfaktors deutlich geworden. Hinsichtlich der Beziehung wird aber noch eine nähere kurze Explikation notwendig, die sich in der Einzeluntersuchung geltend machen muß, und über die, damit wir im einzelnen nicht immer wieder darauf zurückkommen und die Darstellung mit Wiederholungen belasten müssen, hier bereits folgendes bemerkt sei: Als tatsächlicher Vorgang vollzieht sich auch das Bewußtsein des Apriorischen und Transzendentalen, wie jeder Bewußtseinsvorgang überhaupt in der Sphäre des Psychischen. Schon aus diesem Grunde wird der Psychologie nie und nirgends durch die Transzendentalphilosophie Abbruch getan, so sehr auch der Unterschied beider Disziplinen zu wahren ist und keine die Stelle der anderen zu übernehmen hat. Also auch da, wo der Inhalt des Bewußtseins ein Inhalt a priori und transzendental ist, da ist doch der Bewußtseins-Akt und =Vorgang als Akt und Vorgang ein psychisches Faktum. Und wenn auch der Inhalt des Bewußtseins a priori und transzendental ist, so hört doch das psychische Bewußtsein von ihm — beides ist und bleibt streng von einander zu unterscheiden — darum nicht auf, eben psychisch zu sein und fällt nie mit dem reinen Begriff des transzendentalen Bewußtseins zusammen, das als reiner Begriff vielmehr seine stetige Norm, Richtschnur und Aufgabe bleibt. Mag nun selbst der Bewußtseinsvorgang in der Form der Erkenntnis für ihren transzendentalen, apriorischen Inhalt in der Erfahrung keinen Rechtsgrund finden, so ist sie als Erkenntnis doch auch in diesem Sinne nie angeboren, sondern kann sich genetisch nur aus der

Erfahrung entwickeln. Diese Entwicklung selbst bleibt darum auch ihrerseits psychologisch, wie der transzendente und apriorische Inhalt eben transzendent und a priori bleibt. Da diesem als solchen aber kein Gegenstand der Erfahrung adäquat ist, so muß das Bewußtsein seine Erkenntnis, die als solche ebenfalls von ihrem apriorischen und transzendenten Erkenntnisinhalt zu unterscheiden bleibt, wie Kant sagt, „hervorbringen“. Das besagt auch die Wendung Kants, daß die Erkenntnis a priori „im Subjekte“, oder wie es noch heißt, „im Gemüte bereit liegen“ müsse. Wie dieses „bereit=liegen“ aber kein „Angeboren=Sein“ eines fertigen Erkenntnisbestandes bedeutet, sondern lediglich und ausschließlich die Möglichkeit des Erkenntnisbestandes durch aktuelle Erlangung und Erarbeitung bezeichnet, so ist der zu erarbeitende und zu erlangende Inhalt selbst, wie auch seine Erkenntnis, nicht bloß subjektiv. Denn diese hat sich, wenn sie eben Erkenntnis des A priori sein soll, nach der objektiven Bedingung jenes A priori, das eben gerade als objektive Regel a priori ist, zu vollziehen, so daß darum jenes „Hervorbringen“ selbst zu einem „Hervorbringen“ nach einer objektiven „Regel“ wird. Will man nun das psychologische Interesse an den Bewußtseinsvorgängen transzendenten Inhalts innerhalb der allgemeinen Psychologie als besondere Sphäre abgrenzen, so wäre es als transzendental-psychologische Untersuchung anzusprechen, zum Unterschiede von der Untersuchung des transzendenten Inhaltes schlechthin, die darum transzendental-kritische oder schlechthin transzendente Methode ist. Historisch haben in dieser Unterscheidung zwei Formen der Kant-Interpretation ihren Ausgangspunkt genommen: Die von Fries, Schopenhauer u. a. inaugurierte transzendental-psychologische Interpretation reflektiert, wie sie selbst sagt, auf die „Organisation des Bewußtseins“, oder, speziell anthropologisch gewendet, des „menschlichen In-

tellects" im Sinne der vorhin bezeichneten Möglichkeit des Bewußtseins transzendental-apriorischer Gesetzmäßigkeit, die ihr so zu einer intellektuellen Gesetzmäßigkeit im Sinne von „Intellektualgesetzen“ der menschlichen und jeder der menschlichen gleichartigen Intelligenz wird. Die transzendental-kritische Untersuchung dagegen reflektiert auf die transzendental-kritische Gesetzmäßigkeit selbst als objektiver Gesetzmäßigkeit. Es läßt sich nicht leugnen, daß beide Betrachtungsweisen in Kant ihre historisch berechnete Anknüpfung haben. Zwar legt Kant selbst den Nachdruck der Betonung auf das transzendental-kritische Moment. Immerhin verwebt sich dieses, auch noch innerhalb der kritischen Periode, zunächst noch mit dem transzendental-psychologischen bis es in der Weiterentwicklung dieser Periode — ohne immanente Entwicklung ist auch diese nicht — die Oberhand gewinnt, so daß die transzendente Methode im eminenten Sinne transzendental-kritisch ist.

Dieser eigentümlichen methodologischen Konstellation hat eine historische Darstellung Rechnung zu tragen. Nachdem wir sie von vornherein aufgezeigt haben, können wir uns der weiteren Darstellung zuwenden, in der wir implizite diese Konstellation wirksam finden werden, auch wenn wir nicht jedesmal im Einzelnen, sondern nur bei besonderen Gelegenheiten explizite darauf hinweisen werden, insbesondere dann, wenn die Unterscheidung geeignet ist, Mißdeutungen zu verhüten. Die Grundlegung allgemeingültiger und notwendiger Gegenstandserkenntnis ist, sahen wir, das Ziel der kritischen Philosophie. Diese Erkenntnis aber fordert eine Gesetzmäßigkeit a priori; vollziehen aber muß sie sich in synthetischen Funktionen der Anschauung und in synthetischen Funktionen des Denkens. Sollen diese Geltung haben, so müssen die einen auf einer Gesetzmäßigkeit von Regeln der Synthesis a priori der Anschauung, die anderen auf einer



solchen der Synthesis a priori des Denkens beruhen. Diese Dualität von Anschauung und Denken mag zunächst gewiß von allgemein psychologischem, wie insbesondere von transzendentalpsychologischem Interesse sein. Die eigentlich kritische Aufgabe wird daher erst aus den psychologischen Komplikationen, mit denen sie bei Kant selbst noch durchaus behaftet ist, für die klare und bestimmte Interpretation gelöst werden müssen, ohne daß aber das historische Faktum, daß transzendental-kritisches und transzendentalpsychologisches Moment sich bei Kant innerlich durchdringen, verkannt und gewaltsam hinweginterpretiert werden darf. Denn wenn die kritische Frage auch nicht psychologisch entschieden werden kann, weil sie, wie wir sahen, einen „Probierstein des Wertes oder Unwertes aller Erkenntnisse a priori“ sucht, so weist sie im Begriffe der Erkenntnis als solcher doch in das Psychische im Sinne der „Fähigkeit“ oder, wie Kant noch sagt, des „Vermögens des menschlichen Gemütes“. Und so ist zum mindesten nach einer Seite hin der Ausgangspunkt der theoretischen Vernunftkritik insofern transzendentalpsychologisch bestimmt, als Kant von der zunächst psychologisch gedachten Unterscheidung von „Sinnlichkeit und Verstand“ als den „zwei Stämmen der menschlichen Erkenntnis“ ausgeht, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen“. Dabei wird die Sinnlichkeit geradezu definiert als „die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“ und ihr Verhältnis zur „Spontaneität“ folgendermaßen bestimmt: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite, das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen: (Spontaneität der Begriffe) . . .“ Allein beide bleiben, insofern sie selbst für die Entscheidung

über ihren „Wert oder Unwert“ eines Kriteriums bedürfen, an das transzendental-kritische Moment verwiesen. Das psychologische Moment ist nicht dasjenige, auf dem die Kritik eigentlich insistiert. Insbesondere ist die psychologische Dualität, wie besonders H. Kiehl treffend gezeigt hat, als eine solche „subjektiver Vermögen“, um so weniger dauernd fixiert, als Kant ja gerade die Möglichkeit ihres Ursprungs „aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel“ offengehalten hat. Worauf es der Kritik im eigentlichen Sinne, wie Kiehl bemerkt, mit dieser Dualität ankommt, das ist die Unterscheidung von Arten der Erkenntnis. Aber auch sie ist für die Kritik noch nicht das letzte Wort, sondern nur das erste, nicht Ende, sondern Anfang, wie insbesondere aus der Kritik der Urteilskraft deutlich wird. Die Kritik der reinen Vernunft, die erst das kritische Geschäft eröffnet, geht von der Unterscheidung aus. Die apriorische Gesetzmäßigkeit der Sinnlichkeit untersucht innerhalb der Kritik der reinen Vernunft die Disziplin der transzendentalen Ästhetik. Sie gibt darum nach der Intention Kants die Grundlegung der Mathematik. Sie allein reicht aber zur Begründung der Erfahrungsgegenständlichkeit nicht aus. Diese wird erst vollendet durch die Gesetzmäßigkeit des Denkens, die sich mit derjenigen der Anschauung verbindet und in letzter Linie auch diese von vornherein durch den Begriff der „reinen Synthesis“ beherrscht. Die Ermittlung der transzendentalen Gesetzmäßigkeit des Denkens liegt der transzendentalen Analytik ob, als dem Teile der transzendentalen Logik, der von dem „rechtmäßigen“ Gebrauch des Denkens handelt. Sie erst vollendet die Grundlegung der Erfahrung und eben darum auch die transzendentalen Ästhetik. Wenn diese in der Gliederung der „Kritik der reinen Vernunft“ eine bevorzugte Stellung zu haben scheint und nach dem Urteil manches Kantinterpreten, wie z. B. Schopenhauers, sogar die bevorzugteste wirklich haben soll,

so ist das lediglich dem bloß historischen Umstande zu verdanken, daß Kant ihr in seiner Dissertation von 1770 vorgearbeitet hat und nun deren Standpunkt in der transzendenten Ästhetik als solchen nicht wesentlich fortbildete. Den systematischen Vorzug aber hat die Analytik, denn in ihr liegt der Schwerpunkt des Systems der ganzen theoretischen Vernunftkritik, eben weil der gerade ihr eigentümliche und genuine Begriff des „Gesetzes der Synthesis“, der „reinen Synthesis“ und der „Regel“ erst hier für die reine Anschauung seine bestimmende Bedeutung derart entfaltet, daß die Analytik nicht nur einen unvergleichlichen Fortschritt über die Dissertation darstellt, sondern auch die Ästhetik in einer so entscheidenden Weise überholt, daß das eigentümliche Verhältnis beider Teile als solches schon die bedeutungsvollsten systematischen Impulse für die historische Weiterbildung der kritischen Philosophie gegeben hat; wie auch das Verständnis des ganzen Werkes, seiner Einheit und seiner einheitlichen Problemtendenz sein Zentrum in dem Begriffe des Grundes der synthetischen Einheit a priori findet, der auch — wir werden das später sehen — für die Anschauung seine grundlegende Bedeutung erhält.

Denn erst mit der vollendeten Grundlegung der Erfahrung wird diejenige der reinen Mathematik sowohl, wie diejenige der reinen Naturwissenschaft gewonnen, die sich im Begriffe der mathematischen Naturwissenschaft vereinigen können. Denn die Natur ist nichts anderes, als der „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ und damit „das Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“. Die Natur gilt also der kritischen Philosophie nicht von vornherein als jenes Allwesen, wie die spekulativ dogmatische Naturphilosophie etwa sie faßte; sie wird vielmehr lediglich im Sinne des Problems der Naturwissenschaft genommen; und darum leistet die kritische Philosophie selbst

deren Grundlegung, durch die „die Natur selbst möglich“ wird, eben da diese nichts anderes ist, als der „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“, „die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur“, und da darum die transzendente Methode mit der Gesetzmäßigkeit der Erfahrung die der „Natur selbst“ aufdeckt und insofern: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori.“ Diese „Gesetzmäßigkeit“ unterscheidet Kant aber aufs strengste von den „Gesetzen der Natur“. Die „Gesetze der Natur“ enthalten der allgemeinen „Gesetzmäßigkeit“ gegenüber immer schon bestimmte „Inhalte“, die wir allein aus der Erfahrung durch Empfindung kennen; und die das „Material“ für jene „Gesetzmäßigkeit“ sind, so daß diese den empirischen Inhalten selbst als Form gegenüber steht und für die inhaltlich bestimmten Naturgesetze bereits immer transzendente Voraussetzung ist. Die Naturgesetze sind also der transzendentalen Gesetzmäßigkeit gegenüber schon besondere Gesetze. Nun ist aber die allgemeinste Form der transzendentalen Gesetzmäßigkeit die der synthetischen Einheit der Apperzeption, die da bestimmt, daß überhaupt allgemeingültig und notwendig verbunden werde. Die Kriterien, wonach allgemeingültig und notwendig verbunden werde, das müssen jener allgemeinen Form gegenüber wieder bestimmte Formen transzendentaler Gesetzmäßigkeit sein. Auch sie sind noch nicht „Gesetze der Natur“. Vielmehr stehen sie diesen selbst als ein Allgemeineres gegenüber, wie sie dem Gesetze der reinen Synthesis überhaupt gegenüber ein Besonderes sind, so daß „alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen“ (wie wir mit Kant zunächst ganz allgemein im Hinblick auf das transzendente Prinzip der Regeln zum Unterschied vom Prinzip

der Regel der Regeln sagen können) stehen, die wiederum unter jenem höchsten Prinzip eben dem der transzendentalen Apperzeption stehen. So ergibt sich eine Klimax von der transzendentalen „Gesetzmäßigkeit“ zu den „Gesetzen der Natur“, ausgehend von dem Gesetze der transzendentalen Einheit über die bestimmten transzendentalen Formen dieser Einheit (die wir als solche der Anschauung einerseits und des Denkens anderseits schon erwähnt, die sich aber innerhalb dieser Gebiete wiederum logisch differenzieren) zu den „Gesetzen der Natur“. Nehmen wir ein einfaches, beliebiges Beispiel: das Gesetz von Boyle und Mariotte lautet: „Bei konstanter Temperatur steht der Druck, den eine gegebene Gasmenge ausübt, im indirekt proportionalen Verhältnis zu ihrem Volumen und im direkt proportionalen zu ihrer Dichte.“ Das ist eines der „Gesetze der Natur, die wir nur aus der Erfahrung wissen können“. Was Temperatur, Druck, Gas, Gasdichte, Gasmenge usw. ist, kenne ich ohne Erfahrung ebenso wenig wie ihr Verhältnis zueinander. Aber in allen diesen Begriffen stecken schon mannigfache Voraussetzungen: z. B. in dem des Druckes der der Kausalität, in dem des Volumens der des Raumes, in dem des Gases und der Gasdichte der der Substanz, in dem des proportionalen Verhältnisses und der Menge der des Quantums usw. Ohne unserer späteren Darstellung vorgreifen zu wollen, kann das Beispiel wenigstens zur Illustration des Verhältnisses von apriorischer Form und empirischem Inhalt dienen, in welchem eben der Begriff der Substanz zu dem empirischen des Gases (der einem einzelnen Gase, etwa dem Sauerstoff gegenüber ein selbst allgemeinerer, aber nur abstrakt nicht ermöglichend allgemein ist), der der Kausalität zu dem empirischen des Druckes usw. stehen. Transzendentale Gesetzmäßigkeit war von vornherein als Inbegriff von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit verleihenden Erkenntnisbedingungen deutlich, und dieser ist nun als Form

der Erfahrung im Verhältnis zum Inhalt, der immer ein empirischer bleibt, bestimmt.

Wenn Kant darum das Thema der Vernunftkritik in die Fragen kleidet: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ und: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“, so kann er es, weil beide Erkenntnisgebiete „synthetische Urteile a priori“ zur Voraussetzung haben. Aber er kann und darf das nicht bloß etwa tun, vielmehr ist diese Formulierung der Ausdruck sachlicher Notwendigkeit, durch die das Problem der Erkenntnislehre sich in seiner ganzen Bestimmtheit, die es im Begriffe einer „möglichen Erfahrung“ erlangt, erst vollendet. Aber nicht bloß reine Mathematik und reine Naturwissenschaft machen die Voraussetzung synthetischer Urteile a priori. Das tut auch die Metaphysik. Darum muß sich auch auf sie die kritische Untersuchung richten in der Frage: „Wie ist Metaphysik möglich?“ Sie erörtert in der „Kritik der reinen Vernunft“ die transzendente Dialektik, als Lehre vom unrechtmäßigen Verstandesgebrauch.

## II. Die transzendentalphilosophische Erkenntnislehre.

Jede Erkenntnis ist die Erkenntnis eines zu erkennenden Gegenstandes durch ein erkennendes Subjekt. Im Begriff der Erkenntnis ist rein logisch die Korrelation zwischen Subjekt und Gegenstand der Erkenntnis gesetzt. Insofern Kant davon ausgeht, daß zur Erkenntnis „uns der Gegenstand gegeben“ sein müsse, ist in dem „uns“ einerseits und in dem „Gegeben“=Sein des „Gegenstandes“ andererseits zunächst nichts anderes als die bezeichnete logische Korrelation von Subjekt und Objekt der Erkenntnis gesetzt, und diese kritische Ausgangsposition, die aber eben nur Ausgangsposition ist, ist selbst rein logisch zu fassen. Wenn nun weiter das Gegeben=sein des Gegenstandes nach Kant „nur dadurch möglich“

sein soll, „daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere“, und wenn, wie wir schon wissen, diese „Fähigkeit . . . affiziert zu werden“ als „Sinnlichkeit“ bestimmt wird, so verbinden sich hier im Ausgangspunkte der transzendentalphilosophischen Erkenntnislehre das transzendentalkritische und das transzendentalpsychologische Moment, um sich zugleich deutlich gegen einander abzuheben. Als Möglichkeit des Gegebenseins ist die Sinnlichkeit transzendentalkritisch, als Fähigkeit, affiziert zu werden, ist sie transzendentalpsychologisch bestimmt. Wenn endlich die Gegebenheit des Gegenstandes in der Sinnlichkeit gewiesen sein soll, durch die „Empfindung“, so wird dieser auf der einen Seite selbst transzendentalkritisch in der logischen Sphäre der Erkenntnis ihr logischer Ort gewiesen, weil sie als Hinweis auf den Gegenstand gedacht wird, wie sie andererseits als „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden“, psychologisch bestimmt wird. In ihrer Allgemeinheit dürfen wir ihr selbst einen transzendentalpsychologischen Anspruch zuweisen, in ihrer besonderen Beziehung auf den besonderen Gegenstand stellt sie den empirisch-psychologischen Grundfaktor dar. In der Empfindung liegt also zwar schon eine „Beziehung auf den Gegenstand“. Allein sie vermag für sich diesen nicht zu bestimmen. Sie ist nun unter kritischem Betracht der Hinweis auf den noch unbestimmten Gegenstand, die Anzeige — Cohen sagt: „der Index“ — seiner „Erscheinung“. Für diese bedeutet sie „die Materie“, das materielle Mannigfaltige. Zur Erkenntnis des Gegenstandes aber gehört, daß das Mannigfaltige der Empfindung zur Einheit geordnet werde. Da die Möglichkeit der Ordnung der Empfindungen „nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben“ — „Form der Erscheinung“ aber nennt Kant „dasjenige, welches macht, daß das Mannig-

faltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann" — „aber muß zu ihnen im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abge sondert von aller Empfindung können betrachtet werden", . . . „im Gemüte a priori angetroffen werden", . . . „stattfinden" können. Diese Form der Sinnlichkeit aber wird bestimmt als Raum einerseits, als Zeit andererseits. In dem „a priori" ist ihre kritische Bedeutung für die Erkenntnis, in dem „im Gemüte bereitliegen", „angetroffen werden", „stattfinden" ihr transzendental-psychologischer Charakter bezeichnet. Insofern die Form ohne Empfindung „angetroffen" wird, heißt sie „rein"; insofern sie reine Form der Sinnlichkeit ist, heißt sie „reine Anschauung"; wie die durch Empfindung auf den Gegenstand bezogene Anschauung empirische Anschauung heißt.

Raum und Zeit, selbst die Grundformen der Anschauung, können nicht empirische Begriffe bedeuten. Damit nämlich etwas empirisch räumlich und zeitlich angeschaut, die Empfindung auf ein Etwas bezogen werden kann, sind sie selbst schon vorausgesetzt. Man kann sich denken, daß im Raume keine Dinge existierten und sich in der Zeit keine Vorgänge abspielten, aber den Raum und die Zeit selbst kann man in der Vorstellung „nicht aufheben"; sie sind also, obwohl nicht empirisch, doch notwendig. Die Begriffe von Raum und Zeit sind weiter nicht bloß abstrahierte Gattungsbegriffe, sondern Anschauungen. Denn die einzelnen Räume sind nur Teile eines und desselben Raumes, die einzelnen Zeiten nur Teile einer und derselben Zeit; und zum Gattungsbegriffe verhält sich niemals das Exemplar als ein Teil. Man kann von keinem einzelnen Menschen sagen, daß er ein Teil des Begriffes Mensch und von keinem einzelnen Hause sagen, daß es ein Teil des Begriffes Haus sei, wie man von jedem einzelnen Raume sagen kann, daß er ein Teil des einen unendlichen Raumes und von jeder einzelnen Zeit sagen kann,



daß sie ein Teil der einen unendlichen Zeit ist. Die Unendlichkeit aber ist eine wesentliche Bestimmung sowohl des Raumes, wie der Zeit. Es ist erst „die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“, die die unendliche Menge des Zugleich und Nebeneinander der Teile des Raumes ermöglicht, wie die einzelnen Zeiten nur als „Einschränkungen“ der einen und darum selbst „uneingeschränkten“ also unendlichen Zeit möglich sind.

Wenn aber Raum und Zeit „Bedingung“ der Gegenstände der Erkenntnis, der Dinge, wie der Geschehnisse sind, und wenn wir sie von diesen nicht bloß abstrahieren und herleiten, so folgt mit Notwendigkeit, daß die Erkenntnis der Gegenstände, wie sie allein durch Raum und Zeit möglich ist, keine Erkenntnis von Dingen-an-sich ist. Die Annahme, daß Raum und Zeit eine Erkenntnis von Dingen an sich vermittelten, würde in mehr als einer Hinsicht ins Absurde führen. Wären uns in ihnen Dinge an sich gegeben, so wäre ja diese Erkenntnis selbst nur empirisch und zufällig, darum nicht aber allgemeingültig und notwendig, so daß wir gerade, wenn sich uns Dinge an sich in ihnen darstellten, wir es eigentlich gar nicht als allgemeingültig und notwendig einsehen könnten, daß eine solche Erkenntnis von Dingen an sich vorläge. Dabei bliebe es auf der anderen Seite doch ebenfalls schlechterdings etwas Absurdes, wie bei einer solchen Erkenntnis von Dingen an sich deren Eigenschaften in unsere „Vorstellungskraft hinüberwandern können“. Wie absurd eine solche Annahme wäre, das geht am schlagendsten wohl daraus hervor, daß wir etwa im besonderen gerade hinsichtlich der im Raume befindlichen Dinge zu der Forderung geführt würden, daß das „an sich“ Ausgedehnte in die selbst doch nicht ausgedehnte Vorstellung eben „hinüberwandern“ müßte. Die Gegenstände der Erkenntnis sind also nicht selbst „Gegenstände an sich“. Diese Folgerung ist zwingend. Daß aber da-

bei überhaupt noch solche „Dinge-an-sich“ oder „Gegenstände-an-sich“ übrig bleiben, das liegt freilich noch keineswegs darin. Allerdings ist Kant dieses Glaubens gewesen, und den Begriff des Dinges-an-sich — so sehr der Weiterführung des Kantischen Kritizismus daran liegen mag, darüber hinauszukommen — müssen wir zunächst in einer rein historischen Kantexegese eben selbst als historisches Faktum hinnehmen. Aus der Kantischen Lehre, wie sie zunächst wenigstens in der Kr. d. r. V. vorliegt, selbst, läßt er sich jedenfalls — es sei denn durch äußerste Gewaltmittel der Interpretation — nicht hinwegdeuten. Kants Meinung ist jedenfalls die gewesen: Weil Raum und Zeit nicht von den Dingen abstrahiert sind, ist die Erkenntnis selbst keine Erkenntnis von Dingen an sich. Dagegen ist gar nichts einzuwenden; und das um so weniger, als Kant vollkommen scharf gesehen hat, daß, auch selbst wenn Raum und Zeit von den Dingen abstrahiert wären, wir erst recht einer empirischen Zufälligkeit im Erkennen anheimfielen, die zu einer Notwendigkeitserkenntnis — nun Raum und Zeit selbst gegenüber — nicht ausreichte und von einem „An sich“ der Dinge erst recht nichts auszumachen vermöchte. Freilich hat Kant in der Kr. d. r. V. — und das ist ein für seine Erkenntnislehre entscheidendes Moment, das als historische Tatsache von der historischen Forschung nicht übersehen werden darf — geglaubt: Weil jede Erkenntnis die Erkenntnis eines zu erkennenden Gegenstandes mit logischer Notwendigkeit sein muß, weil sie aber die Erkenntnis eines „Gegenstandes-an-sich“ oder eines „Dinges-an-sich“ nicht sein kann, also der Gegenstand der Erkenntnis und der Gegenstand an sich selbst nicht identisch sein können, so müsse auch dem Gegenstande, soweit er zu erkennen ist, ein „Gegenstand-an-sich-selbst“ und unabhängig von der Erkenntnis entsprechen. Weil aber Raum und Zeit als Bedingungen der Gegenstände der Erkenntnis erkannt werden, also selbst nicht Gegen-

stände an sich sein können, weil sie aber auch nicht von den Dingen an sich abstrahiert und darum „keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich“ sein können, so folgt, daß Raum und Zeit keine „absolute Realität“ haben, sondern subjektive Bedingungen sind, unter denen allein wir die Dinge erkennen, daß der Raum, wie die Zeit eine „Form der Sinnlichkeit“ ist, „die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde“. Insoweit deckt sich die Ansicht Kants mit derjenigen philosophischen Auffassung, die man als Phänomenalismus zu bezeichnen pflegt.

Das Wesen der Apriorität von Raum und Zeit ist aber damit noch nicht erreicht, geschweige denn erschöpft. Kant nennt die Vorstellungen von Raum und Zeit „Vorstellungen a priori“, weil alles empirische Anschauen nur möglich ist unter der Voraussetzung von Raum und Zeit und diese bereits die Bedingung dafür sind, daß die Empfindung auf Etwas bezogen werde, also Raum und Zeit selbst niemals in der Empfindung und durch die Empfindung gegeben sein können. Das aber soll nicht heißen, daß die Empfindung an der Entstehung der Vorstellungen von Raum und Zeit nicht beteiligt, und daß uns etwa diese Vorstellungen angeboren wären. Denn das „A priori“ betrifft nie die Entstehung, sondern immer die Bedeutung. Das „A priori“ der „Vorstellungen“ von Raum und Zeit ist nichts anderes als der Wertindex für die Bedeutung der Erkenntnis des Gegenstandes. Ausdrücklich erklärt Kant auf dem Höhepunkte der kritischen Epoche: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an.“ Und wenn Kant, worauf Bahinger mit besonderem Nachdruck aufmerksam macht, auch eine „ursprüngliche Erwerbung“ einräumt und die Fähig-

keit bestimmten Vorstellens, „den Grund“, „der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen“, für „angeboren“ erklärt, so ist doch diese Fähigkeit, der „Grund“ der Entstehung bestimmten Vorstellens von fertigen Vorstellungen selbst zu unterscheiden. Da, wo Kant die angeborenen Vorstellungen ablehnt, macht er diese Unterscheidung gerade mit Rücksicht auf den Raum in lapidarer Kürze klar: „Die Möglichkeit einer Raumanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst.“ So wenig man jenes transzendentalpsychologische Moment des „Angeboren“ im Sinne einer Potenz bestimmten Vorstellens als historischen Faktor im Systeme Kants verkennen darf, ebensowenig darf man seinen Unterschied zum Angeboren im Sinne aktueller Vorstellungen verkennen. Und so wenig diese Unterscheidung den Ergebnissen der Einzelforschung, insbesondere der Psychologie und Entwicklungslehre widerspricht, insofern Kant jenes potentielle Moment einfach als typisches Gattungscharaktermerkmal faßt, ebensowenig hindert jene Kantische Auffassung, z. B. gerade hinsichtlich der Entstehung der Raumvorstellung die Wirksamkeit der Inhalte von Farben- oder Taft-Empfindungen anzuerkennen. Ja, es ist zu betonen, daß vom Standpunkte des Kritizismus aus, der „schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellungen erlaubt“, die Anerkennung der Wirksamkeit der empirischen Empfindungsinhalte für die Entstehung jeglichen Vorstellens die einzig mögliche Konsequenz ist. Das aber ist nicht erst eine Konsequenz, die wir hier aus der Kantischen Grundposition ziehen; vielmehr hat sie Kant selbst mit unzweideutiger Schärfe ausgesprochen. Unmittelbar im Anschluß an seine Unterscheidung der allein angeborenen „Möglichkeit einer Raumanschauung“ einerseits und der nicht angeborenen „Raumvorstellung selbst“ auf der anderen Seite erklärt er mit dem Nachdruck der Begründung:

„Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnisvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objekts (die jederzeit eine eigene Handlung ist) zu bestimmen.“ Weiter aber ist nicht nur das empirisch-psychologische Moment der aktuellen Vorstellung vom transzendentalpsychologischen Moment der Potenz, der Möglichkeit und Fähigkeit zu bestimmten Vorstellungen zu unterscheiden, sondern beide sind ferner von dem von Anfang an berührten transzendental-kritischen Moment der Bedeutung der Vorstellung für den Gegenstand der Erkenntnis und die Erkenntnis des Gegenstandes zu unterscheiden.

Auf dieses geht eigentlich die Kritik. Insofern sie aber nach der Bedeutung für den Gegenstand fragt, können, wenn auch die Vorstellungen von Raum und Zeit subjektiv sind, Raum und Zeit selbst „nicht bloß subjektiv“ sein, weil sie eben gegenständliche, objektive Bedeutung haben sollen. Wenn nun freilich diese Objektivität nach allen früheren Ausführungen nicht mehr im Sinne einer „absoluten Realität“ verstanden werden kann, Raum und Zeit also nicht etwa selbst absolute Gegenstände sein können, die wir einfach in unserer Vorstellung widerspiegeln, weil, was für die Erkenntnis jedes Gegenstandes überhaupt, so für sie ganz besonders zur Sinnlosigkeit führte, daß sie nämlich, wer weiß, auf welchem mystischen Wege der „Eingebung“ in unser Bewußtsein „hinüberwanderten“, so wird dadurch hier doch eine weitere dreifache Unterscheidung deutlich, nämlich die zwischen erstens Raumvorstellung und Zeitvorstellung, zweitens Vorstellungsraum und Vorstellungszeit, drittens Raum und Zeit selbst. Dieses letzte Begriffspaar ist dasjenige, was den beiden anderen selbst erst ihre Bedeutung gibt. Es ist der Raum und die Zeit im mathematischen Sinne, der Raum und die Zeit, auf denen die Möglichkeit der Mathematik selbst beruht; die Bedingung

dafür, daß die Sätze der Mathematik „nicht etwa Bestimmungen eines bloßen Geschöpfes unserer dichtenden Phantasie, und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern daß sie notwendigerweise . . . gelten“. Wären Raum und Zeit in der transzendentalpsychologischen Möglichkeit räumlichen und zeitlichen Vorstellens beschlossener, und als solche einfach ein Faktor der Organisation des menschlichen Intellektes, dann wären in Wahrheit die Sätze der Mathematik Geschöpfe der menschlichen Phantasie, freilich nicht der Phantasie des einzelnen Menschen, sondern der menschlichen Gattungsphantasie von bloß psychologischer, nicht aber von kritischer Notwendigkeit. Diese aber muß ihnen zukommen, soll die Wissenschaft der Mathematik möglich sein. Da Raum und Zeit aber nicht selber absolute „Gegenstände“ sein und „absolute Realität“ haben können, so muß ihre objektive und notwendige Geltung, zum Unterschiede von der gegenständlichen Existenz, darin liegen, daß sie den Inbegriff von „Regeln“ der Synthesis der Anschauung bedeuten, die dieser Synthesis der Anschauung selbst erst ihre Geltung geben und, insofern diese sich in mathematischen Sätzen darstellt, diese mathematischen Sätze als wissenschaftlich selbst erst möglich machen. Sie sind für diese also notwendige „Regeln“. Eine Regel von objektiver Notwendigkeit aber definiert Kant als „Gesetz“. „Gesetz“ hinwiederum kann ihm hier nicht mehr im psychologischen Sinne genommen werden, da ihm die Notwendigkeit hier selbst eine solche „objektiver Gültigkeit“ bedeutet. Das ist die transzendental-kritische Bedeutung von Raum und Zeit. Insofern diese also nicht eine „absolute Realität“ von Gegenständen bezeichnet, weil ja einem Inbegriff von objektiven „Regeln“ nicht Existenz, sondern Geltung zukommt, ist die Bedeutung von Raum und Zeit selbst ideal; insofern sie im transzen-

dentalkritischen Sinne Bedingungen der Erkenntnis sind, ist ihre Idealität des näheren bestimmt als „transzendente Idealität“. Insofern diese die Voraussetzung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis in der Anschauung ist, ist ihre Geltung selbst gegenständlich oder objektiv im Sinne der Geltung nicht als Gegenstand, sondern für den Gegenstand als Bedingung eines Gegenstandes in der Anschauung überhaupt. Das besagt ihre „objektive Gültigkeit“. Diese fordert, damit in der Anschauung ein „Gegenstand uns vorkommen kann“, die Realität der Raum- und Zeit-Anschauung selbst, die aber, weil Raum und Zeit selbst keine „absolute Realität“ bezeichnen, ihrerseits lediglich „empirische Realität“, in Beziehung auf den Gegenstand der Erfahrung bedeutet und die „transzendente Idealität“ von Raum und Zeit als ihr Korrelat zur Voraussetzung a priori im eigentlichen und höchsten Sinne hat. Es ist darum, wie Kant sagt, erst der mathematische Raum — und das Analoge gilt von der Zeit, insofern Kant von einer „transzendenten Zeitbestimmung“ erklärt, daß sie „auf einer Regel a priori beruht“ — in dem erörterten transzendentalkritischen Sinne, der „den physischen“ . . . „selbst möglich mache“, der mathematische Raum, der für den Vorstellungsraum und die gültige Raumbildung bereits Voraussetzung ist und von dem die „Vorstellung a priori“ eben den Charakter des „A priori“ erhält.

Wie „transzendente Idealität“, „objektive Gültigkeit“ und „empirische Realität“ von Raum und Zeit sich zu einander verhalten und sich wechselseitig fordern, das mag zum Abschluß über Kants Raum- und Zeit-Problem auch noch aus folgender Bemerkung erhellen, die nun noch einmal über das Verhältnis des transzendentalpsychologischen und des transzendentalkritischen Moments die letzte zusammenfassende Aufklärung für die Fragen der transzen-

dentalen Ästhetik geben kann. Weil Raum und Zeit nicht absolute „Wesen“ oder deren absolute Eigenschaften sein können, also keine „absolute Realität“ haben, so folgt, daß sie als „Formen der Sinnlichkeit“ „im Gemüte a priori bereit liegen“. Als „Formen“ ist aber ihre Bedeutung nicht in dem „Bereit-liegen“, das seinerseits nun und nimmer den Sinn fertiger Vorstellungen hat, beschlossen und erschöpft. Als „Formen“ haben sie die transzendental-kritische Bedeutung, Gültigkeitsregeln gegenständlicher Erkenntnis, die den Gegenstand der Erkenntnis selbst erst möglich machen, zu sein. Weil sie dessen transzendental-kritische Bedingungen sind, gerade darum können sie nicht selbst Gegenstand oder vom Gegenstande „geborgt“ sein. Wenn sie nun deshalb im Subjekte „bereit liegen“ sollen, so heißt, das jetzt genau: Soll das Subjekt den Gegenstand erkennen, so muß es imstande sein, sich der gegenständlichen Bedingungen der Erkenntnis zu bemächtigen, indem es sie in seinem Bewußtsein — da es sie ja vom Gegenstande außer ihm nicht lehnen kann — herstellt. Dadurch hören aber jene gegenständlichen Bedingungen der Erkenntnis nicht auf, gegenständlich zu sein und ihre „objektive Gültigkeit“ als „Regeln“ zu bewahren und von ihrer Herstellung als Erkenntnisbedingungen im Bewußtsein verschieden zu bleiben.

Der Begriff der Regel, wie der der Synthesis erhält freilich seine volle Fruchtbarmachung erst eigentlich in der transzendentalen Logik. Aber auch schon die transzendental Ästhetik kann ohne jene Begriffe ihren tiefsten Sinn nicht entfalten. Denn ohne sie sind in letzter Linie auch die mathematischen Bestimmungen nicht möglich. Kant selbst betont darum, daß auch schon in der einfachen Bestimmung einer Geraden eine Synthesis liegt, wie er hinsichtlich der geometrischen Begriffe auch sonst, wie z. B. dem des Dreiecks von einer „Regel der Synthesis in Ansehung reiner Gestalten im



Raume“ spricht, ja den Raum überhaupt als „bloße Möglichkeit des Beisammen“ und das „Substratum aller auf Objekte bestimmbarer Anschauungen“ erklärt, deren „Einheit“ darum „lediglich durch den Verstand bestimmt“ werden kann; und endlich auch hinsichtlich der Zeit bemerkt, daß „eine transzendente Zeitbestimmung . . . auf einer Regel a priori beruht“. Um den Sinn der transzendentalen Ästhetik in seiner tieferen Bedeutung zu verstehen, mußten wir also die Begriffe der Regel und der Synthesis vorwegnehmen. Die in der Kant-Literatur vielfach bemerkte dualistische Diskrepanz zwischen transzendentaler Ästhetik und transzendentaler Logik beruht darauf, daß Kant zum mindesten in der Kr. d. r. V. den Begriffen der Regel und der Synthesis erst in der Logik zu vollerer Entfaltung verhilft, wohingegen sie aber bereits in den Prolegomena als „Bestimmungen“ auch für das ästhetische Gebiet schon eine gewisse Bedeutung erlangen. Die innige Beziehung der Prolegomena und der Kr. d. r. V. gestattet es aber wohl, daß wir jene Begriffe im Kantischen Sinne auch schon für die transzendente Ästhetik nutzbar machten, da so die nicht zu leugnende dualistische Diskrepanz innerhalb der Kantischen Erkenntnislehre doch auch mit deren eigenen Mitteln ausgeglichen werden kann. Dadurch wird die Synthesis der Anschauung nicht etwa der Synthesis des Denkens gleichgestellt. Denn die transzendentalen Gesetzmäßigkeiten des Denkens, oder die „Regeln des Denkens“ sind doch zugleich mehr als Regeln, sind, paradox gesprochen, Regeln für Regeln, d. h. sie bezeichnen nicht bloß „Regeln a priori“, als von welchen wir auch hinsichtlich der transzendentalen Ästhetik sprechen durften, sondern „enthalten die Bedingung zu Regeln a priori“ und vermögen als Grund der „Einheit“ solchen Regeln „einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen“, so daß z. B. wie soeben bemerkt, die „bloße Möglichkeit des Beisammenseins“, als welche sich das A priori des Raumes als Ord-

nung für die Anschauung darstellt, zur Einheit, eben „reiner Gestalten im Raume“ bestimmt werden kann. So erhält die transzendente Ästhetik ihre tiefste Fundamentierung selbst in der transzendentalen Logik. Das ist die immanente Tendenz der Vernunftkritik. Wenn sie hier auch schärfer beleuchtet ward, als es die transzendente Ästhetik tut, so ist es doch nur mit dem Lichte geschehen, das die transzendente Logik selbst auf dieses Verhältnis wirft.

Wir wissen, welche Funktion für die Erkenntnis in der „Gegebenheit“ die „Sinnlichkeit“ übernommen hat. Die transzendente Gesetzmäßigkeit der Anschauung ist danach zwar Bedingung dafür, daß „uns ein Gegenstand vorkommen“ kann. Aber wir vermögen durch sie noch nicht den Gegenstand zu bestimmen. Bestimmt kann er nur werden durch transzendente Gesetzmäßigkeit des Denkens. Beide aber, Anschauen und Denken, sind auf einander verwiesen. Ein Gegenstand kann nicht einheitlich bestimmt werden, ohne daß er uns „vorkomme“, und er kann uns als solcher Gegenstand, von dem wir sagen dürften, daß er uns überhaupt als Gegenstand vorkomme, eben nicht vorkommen, ohne daß er schon in gewisser Weise bestimmt wird. So werden Anschauung und Denken von vornherein auf einander bezogen; und zwar im Denken, ohne das ja die Beziehung selbst nicht sein kann. Erst durch das Denken erhält die durch die apriorischen Anschauungsbedingungen ermöglichte Gegebenheit des Materials der Sinnlichkeit ihre gegenständliche Bedeutung und kann überhaupt erst gegenständlich bestimmt werden, wie uns jenes „vorkommen“ muß, um bestimmt werden zu können. Diese gegenseitige und wechselseitige Beziehung von Anschauen und Denken bezeichnet Kant in dem Satze: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Ein Satz, durch den die Wechselbeziehung von Denken und Anschauung aber im Denken selbst gefordert ist. Ohne

gegenständliche Bestimmungen des Denkens, allein auf die Erkenntnisweise der Sinnlichkeit gestellt, wären „Erfahrungsurteile“ im Sinne der Naturwissenschaft und damit naturwissenschaftliche Erfahrung und Naturwissenschaft selbst nicht möglich. Diese gründet sich also im eigentlichsten und tiefsten Sinne erst auf gegenständliche Bestimmungen des Denkens. Ohne sie wären zwar durch die raumzeitlichen Gesetzmäßigkeiten bedingte „Wahrnehmungsurteile“ möglich. Allein diese vermöchten nie und nimmer „Natur“ im Sinne der Naturwissenschaft als des Daseins der Dinge, „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ und als „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ und damit nicht Naturwissenschaft zu begründen. Die „Wahrnehmungsurteile“ könnten nur eine zwar in Raum und Zeit transzendental bedingte, aber in gegenständlicher Wahrnehmungsbeziehung doch durchaus zufällige Abfolge von Wahrnehmungserlebnissen einzelner Subjekte, die für jedes dieser Subjekte selbst eine andere wäre, bezeichnen. Jedes Subjekt könnte in Wahrnehmungsurteilen nur ausdrücken, was es unter den als solchen zwar objektiven Formen von Raum und Zeit aber innerhalb der subjektiven Sphäre seines Wahrnehmens eben bloß empfindend erlebt, wenn anders freilich es dann überhaupt noch von sich und seinem Empfindungserlebnis reden könnte. Wenn also die Naturwissenschaft allgemeine Sätze, wie etwa die Gesetze der Energetik, oder die Gesetze des Falles, oder das Gesetz der multiplen Proportionen usf. ausspricht, so drückt sie damit etwas aus, das nicht bloß heute oder gestern oder vorgestern in meinem subjektiven Erleben einmal stattgefunden hat, sondern etwas, das „jederzeit und ebenso für jedermann gültig sein solle“. Es ist nicht bloß ein Scherzwort, sondern hat einen guten und tiefen Sinn, wenn man gesagt hat, eine naturwissenschaftliche Disziplin sei um so exakter, je mehr und je genauer sie auch die Zukunft zu bestimmen ver-

möge. Das will nichts anderes sagen, als die Notwendigkeit und Voraussetzung von über das bloße, wenn auch in den Formen der Sinnlichkeit gehaltene Wahrnehmungserleben hinaus geltenden Sätzen. Diese bedürfen darum auch über die transzendenten Sinnlichkeitsbedingungen hinausliegender transzendentaler Erkenntnisbedingungen des Denkens, auf denen sich die „Erfahrungsurteile“ der Naturwissenschaft erst gründen. Sie sind es, die in letzter Linie auch erst in die Wahrnehmung „Einheit“ bringen und sie für gegenständliche Naturerkenntnis verwertbar machen. Daß dabei die „Natur“ nicht mehr als ein „Ding an sich“ in dem aus ihrem Namen entspringenden etymologischen Sinne einer „Allmutter“, „Allgebärerin“, eines „Allwesens“, und wie die schönen Worte einer metaphysischfröhlichen Naturmystik alle heißen mögen, genommen wird, das ergibt sich bereits aus der transzendenten Ästhetik, nun aber auch aus der ausdrücklichen Beziehung des Problems auf die Naturwissenschaft, deren Möglichkeit in Frage steht, und in deren Sinne allein das Problem die Natur in den soeben erwähnten Definitionen bestimmte. Eine Natur als „Ding an sich“ aber wäre weder a priori, noch a posteriori erkennbar; a priori nicht, weil sie als „an sich“ und damit vom Denken unabhängig eben nur a posteriori erkannt werden müßte; a posteriori nicht, weil eine solche Erkenntnis gar nichts über das „außer meiner Erfahrung“, also gerade über das „an sich“, zu ermitteln vermöchte.

Wie wir in Raum und Zeit die apriorischen Gesetzmäßigkeiten der Anschauung ermittelt haben, so fragt es sich, welche „Regeln des Denkens“, welche „Gesetze des Verstandes“ eben als „Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung“ sich ermitteln lassen. Um diese Frage präzise entscheiden und die Entscheidung einleuchtend machen zu können, gilt es, die Grundhandlung des Denkens an die Spitze der Untersuchung zu stellen. Diese Grundhandlung

des Denkens aber ist die „Synthesis“ als „Funktion der Einheit“ ein Mannigfaltiges in einer Erkenntnis zusammenzufassen. Sie ist es auch, die, wie Kant freilich erst in der transzendentalen Logik ausführt, sofern sie selbst nach Gesetzen der „Reinheit“ bestimmt ist, Einheit in die Anschauung bringt und dem Denken selbst Macht über die Anschauung, der Logik also die grundlegende Bedeutung für die Sinnlichkeit sichert und so in immanenter Tendenz über den ursprünglichen Antagonismus beider Gebiete hinaus innerhalb des Kantischen Systems selbst Einheit herstellt. Freilich ist die Synthesis als solche selbst noch nicht eigentlich transzendentallogischer Faktor, sondern zunächst nur transzendentalpsychologisches Werkzeug zur Erkenntnis. In diesem transzendentalpsychologischen Sinne definiert sie Kant, wie schon erwähnt, als „die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind“. Sie ist als solche danach zwar das unentbehrliche Aktionsmittel zur Erkenntnis, aber macht noch nicht Erkenntnis selbst aus. Sie kann zu solcher nur werden, wenn sie „auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht“ durch den allein es möglich ist, „diese Synthesis auf Begriffe zu bringen.“ Dann erst stehen wir vor der reinen Synthesis und dem Gesetze der Synthesis. Der Grund der synthetischen Einheit a priori und die Synthesis als solche sind also wohl von einander zu unterscheiden. Als Grund a priori ist jener transzendentalkritisch, als Wirkung einer bloßen Funktion der Seele ist diese transzendentalpsychologisch. Jenes ist der Grund, der der Synthesis selbst erst gültige Einheit gibt, so daß wir von einer „reinen Synthesis“ sprechen können. An die Synthesis sind also, streng genommen, vier, von einander aber scharf zu unter-

scheidende Momente geknüpft, nämlich: erstens das Mannigfaltige, das in der Synthesis verbunden wird, zweitens die Synthesis als verbindende Funktion, drittens die die Synthesis charakterisierende Regel der Synthesis des Mannigfaltigen und viertens der transzendentallogische Grund der Einheit der Regel der Synthesis des Mannigfaltigen. In dem letzten Moment vollendet und gründet die transzendente Logik erst die transzendente Ästhetik, der auch die drei ersten Momente angehören, durch die Forderung eines Einheitsgrundes a priori. Mit ihm also sind Bestimmungen gesetzt, von denen es ausdrücklich heißt, daß sie nicht bloß „Regeln a priori“ sind, sondern „die Bedingung zu Regeln a priori enthalten“; wodurch das Verhältnis von der transzendentalen Gesetzmäßigkeit des Denkens zu der der Anschauung geradezu im Sinne des Bedingens deutlich wird, da wir hinsichtlich einer transzendentalen Bestimmung der Anschauung ja Kant auch davon reden hörten, daß sie „auf einer Regel a priori beruht“, während nun hier „die Bedingung zu Regeln a priori“ selbst hinzutritt zu den „Regeln a priori“ als solchen.

Diese fundamentalen Erörterungen und Distinktionen sind notwendig für die Entscheidung der Frage nach den „Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung“. Denn damit ist erst der Sinn dieser Bedingungen als „Gründe der synthetischen Einheit a priori“ und als „Bedingungen zu Regeln a priori“ deutlich geworden. Um sie nun zu ermitteln, bedarf es eines Prinzips der Ermittlung. Darüber ist sich Kant vollkommen klar, und daß er sich darüber klar geworden und zum ersten Male eine solche prinzipielle Ermittlung angestrebt hat, darauf ist der bescheidene Mann sogar stolz gewesen. Mögen wir auch heute selbst noch mitten in der Erörterung des Kategorienproblems stehen, mag im einzelnen Kants Kategorienlehre unstritten sein, mag er den

einen seiner Kritiker zu viel, den anderen zu wenig Kategorien aufgestellt haben, dem allem mag sein, wie ihm wolle. Wenn aber manche Kritiker behaupten, Kants Vorwurf gegen Aristoteles, daß dieser die Kategorien nur „aufgerafft“ und nicht planvoll ermittelt habe, falle auf Kant selbst zurück, und Kant selber sei ohne Prinzip an die Aufstellung der Kategorien gegangen, so sprechen solche Kritiker ein Urtheil aus, das nicht nur „vor der Untersuchung“, sondern selbst vor dem oberflächlichsten Einblick auch nur in das erste Hauptstück der Analytik der Begriffe in der Kr. d. r. V. vorhergeht, vom zweiten gar nicht zu reden. In Wahrheit rollt Kant folgendermaßen einen „Zeitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“ auf: Einheitsgründe sollen ermittelt werden. Dazu müssen wir von der Grundform der Einheitsbehandlung des Denkens selber ausgehen. Diese Grundform aber ist das Urtheil. Im Urtheile also müssen die Einheitsfunktionen des Denkens selber zum Ausdruck und zur Darstellung gelangen. „Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann.“ Nun liegt freilich in dem Begriffe eines „Vermögen zu urtheilen“ wieder ein transzendentalpsychologisches Moment. Allein dieses „Vermögen“ setzt, damit es wirklich ein Vermögen „zu urtheilen“ sei, eine logische Gesetzmäßigkeit des Urtheilens selber voraus. Diese nun ist der Verstand im transzendentallogischen Sinne, in dem er selbst die Bedeutung des „Gesetzes“ hat. In diesem Sinne ist er „der reine Verstand“, der von Kant als nichts Geringeres bezeichnet wird, denn als „das Gesetz der synthetischen Einheit“ selbst. Der Verstand in diesem Sinne ist es, der den Verstand als „Vermögen“ selbst erst möglich macht und nicht bloß das Vermögen, sondern die Möglichkeit zu urtheilen bedeutet. Daraus aber folgt, daß, „wenn man die Funktionen der Einheit in den Urtheilen

vollständig darstellen kann", man damit die Funktionen des „Gesetzes der synthetischen Einheit" selbst, die sich eben in jenen ausdrücken, darstellen kann. Denn dieser höchste Einheitsgrund, der „den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt", gibt auch der „bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit" und bringt in sie einen „transzendentalen Inhalt". Aus den „Funktionen der Einheit in den Urteilen" müssen sich also die Gründe der synthetischen Einheit a priori erkennen lassen, die als solche reine Verstandesbegriffe oder Kategorien heißen und die Bedingungen der Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in der Erscheinung sind. So kann vom reinen Verstande ausgemacht werden: „Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich." Darum selbst nicht empirisch, müssen die Kategorien „aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein".

„Auf solche Weise, also meint Kant, entspringen gerade soviel reine Verstandesbegriffe . . . als es . . . logische Funktionen in allen möglichen Urteilen" gibt. Solche liegen aber vor in der Quantität, der Qualität, der Relation und Modalität der Urteile. Der Quantität nach zerfallen diese in 1. allgemeine, 2. besondere, 3. einzelne Urteile. Der Qualität nach gliedern sie sich in 1. bejahende, 2. verneinende, 3. unendliche oder limitative, d. i. solche Urteile, die den Inhalt der „logischen Bejahung" vermittels eines bloß verneinenden Prädikats" derart zum Ausdruck bringen, daß sie durch Aufhebung einer einzelnen Bestimmungsmöglichkeit eine unendliche Sphäre der Bestimmbarkeit aufthun. (Kant braucht als Beispiel dafür den Satz: „Die Seele ist unsterblich", der zum Unterschiede von der bloßen Bejahung und Verneinung der Sterblichkeit die Seele in eine unendliche Menge



von Bestimmbarkeiten verweisen soll, „die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesamt wegnehme“). Der Relation nach lassen sich die Urteile unterscheiden in: 1. kategorische, die lediglich Subjekt und Prädikat zu einander in Verhältnis setzen, 2. hypothetische, die nicht etwa bloß bedingterweise gelten, sondern das Bedingungsverhältnis des Grundes zur Folge bezeichnen, 3. disjunktive, die zwei oder mehrere Urteilsbestimmungen derart zu einander in Beziehung setzen, daß sie zusammen eine gemeinsame Erkenntnisphäre umfassen, in der sie zugleich einander in solcher Weise ihren logischen Ort anweisen, daß innerhalb der gemeinsamen Erkenntnisphäre die besondere Sphäre der einen Bestimmung die der anderen ausschließt. (Z. B. ein Dreieck ist entweder gleichseitig oder gleichschenkelig oder ungleichseitig, wo die gemeinsame Erkenntnisphäre „Dreieck“ eingeteilt ist in einzelne Sphären mit Rücksicht auf die Seiten. Mit Rücksicht auf die Winkel ließe sie sich einteilen in spitzwinkelige, rechtwinkelige und stumpfwinkelige. Kant braucht das Beispiel: „Die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit oder durch eine äußere Ursache“ und er bemerkt, jede dieser Bestimmungen „nimmt einen Teil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Dasein der Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre“.) Die Kategorie der Modalität endlich geht nicht die Urteilsbeziehung als solche, „sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt an.“ Sie zerfällt in problematische, d. i. solche Urteile, die weder bestimmt bejahen noch verneinen, sondern Bejahung oder Verneinung „als bloß möglich“ annehmen, 2. assertorische oder strikte logische Geltung aussagende, 3. apodiktische oder logische Notwendigkeit bezeichnende Urteile.

Aus diesen „Funktionen der Einheit in den Urteilen“ müssen sich also die „Kategorien“ oder „reinen Verstandes-

begriffe" als die Funktionen der Einheit des Verstandes als des Gesetzes der synthetischen Einheit a priori ihrerseits erkennen lassen. Denn das gerade ist die Bedeutung und Leistung des „reinen Verstandesbegriffs“, daß er wie Kant sagt, „nichts tut, als einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann“. Und eben darum muß sich diese Bestimmung vollziehen in der „Form des Urteilens überhaupt“. Aus deren Bestimmungen also lassen sich die Kategorien ermitteln und wir erhalten unter dem Prinzip der Quantität: 1. Einheit, 2. Vielheit, 3. Allheit; unter dem Prinzip der Qualität: 1. Realität, 2. Negation, 3. Limitation; unter dem Prinzip der Relation: 1. Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens), 2. Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), 3. Gemeinschaft oder Wechselwirkung; endlich unter dem Prinzip der Modalität: 1. Möglichkeit — Unmöglichkeit, 2. Dasein — Nicht-Sein, 3. Notwendigkeit — Zufälligkeit. Das sind also nach Kant die ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis a priori. Sie sind also nicht bloß Synthesis, auch nicht bloß objektive Regeln der Synthesis, was auch die Regeln der Raum- und Zeitanschauung sind, sondern „reine Begriffe der Synthesis“, „ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann“. In diesem Sinne sind sie selbst „Grund der Einheit der Synthesis“, Einheitsgrund der Regel der Synthesis und geben auch erst der Anschauung ihre Bestimmtheit. So bestimmt, wie Kant ausführlich dardut — innerhalb der Kant-Forschung hat auf diese Tendenz der Kategorien am nachdrücklichsten und, wie ich glaube, zwingendsten Hermann Cohen hingewiesen —, die Quantität die Anschauung überhaupt, die Qualität gibt dem durch die Quantität anschaulich Bestimmten seine Eigentümlichkeit, die Relation setzt das quantitativ anschaulich Bestimmte in seiner qualitativ charakterisierten Eigentümlichkeit auf ein-

ander in Beziehung, die Modalität endlich bringt das quantitativ Bestimmte, in seiner Eigentümlichkeit Charakterisierte und auf einander Bezogene in seinem „Verhältnis“ für die Erkenntnis zum Ausdruck. Das also sind die „ursprünglichen reinen Begriffe der Synthesis“, die „reinen Verstandesbegriffe“ oder Kategorien, die nicht nur dem Urteile, sondern auch der Anschauung Einheit geben und so diese auch zu Urteilen überhaupt erst verwendbar und verwertbar machen. Sie sind der Einheitsgrund dafür, daß die Synthesis „die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinigt“.

Darin liegt ihre Leistung, daß sie den Gegenstand der Erkenntnis ermöglichen, und so muß die gegenständliche, d. i. „objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach), möglich sei“, „daß vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann“.

Damit werden das Problem des Gegenstandes und das Problem der Erfahrung miteinander selbst in Beziehung und zwar in Eins gesetzt. Erfahrung ist wissenschaftlich-gegenständliche Erkenntnis. Diesem Problem des Gegenstandes gegenüber scheinen zunächst zwei Möglichkeiten offen zu stehen, insofern nur unter zwei Bedingungen „synthetische Vorstellung“ und „Gegenstand“ „zusammentreffen“ können, daß nämlich entweder „der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand möglich macht“. Im ersten Falle aber wäre die Beziehung nur empirisch und beträfe gar nicht die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung selbst und des Gegenstandes. Im zweiten Falle allein wäre sie apriorisch; und sie allein betrifft die Möglichkeit der Gegenständlichkeit selbst und die Grundlegung der Erfahrung. Wenn Kant nun in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. zur Erklärung der Beziehung auf den Gegenstand zunächst

auch bloß die „subjektiven Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transzendentalen Beschaffenheit“ erörtert, so tut er es doch nur, um die Betrachtung von diesen „subjektiven Bedingungen“ zur höchsten „objektiv gültigen“ Bedingung fortzuführen, die in der zweiten Auflage der Kr. d. r. B. im Mittelpunkte steht, und von der aus die gegenständliche Bedeutung der Kategorien in der transzendentalen Deduktion ihren letzten und tiefsten Rechtsgrund erhält. Wenn darum also zunächst auch jene Erörterung der „subjektiven Quellen“ transzendentalpsychologisch zu verstehen ist, so wird sie doch zwecks Ermittlung des letzten Grundes der Gegenständlichkeit transzendentallogisch erweitert. Das ist der Sinn der Abschnitte, die handeln von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung, der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung und der Synthesis der Recognition im Begriffe. Die Apprehension faßt ein bestimmtes „Angeschautes“, die Reproduktion eine „Reihe der Vorstellungen“ zur Einheit zusammen, was beides eine transzendente Bedingung erfordert, damit das eine Mal ein „Angeschautes“ eben als bestimmt, das andere Mal eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen als einer Reihe zugehörig betrachtet werden kann. Dafür, daß nicht „der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer“ sei, um also überhaupt „bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in Gedanken zu bekommen“, dafür muß ein „Grund a priori einer synthetischen Einheit“ als etwas, „was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht“, angenommen werden. Ohne einen solchen wäre es nicht möglich, „daß das, was wir denken, dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten“, und daß das in der Apprehension zunächst „Angeschaute“ und in der Reproduktion eben „dann auch Reproduzierte in eine Vorstellung

vereinigt" würde. Diese Vereinigung aber leistet die Recognition im Begriffe, die also die Synthesis der Apprehension und die Synthesis der Reproduktion erst vollendet und im tiefsten Sinne gründet. In ihr erfordert die Erkenntnis einen Begriff, der „seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines und was zur Regel dient“, ist. Er „macht notwendig“, daß wir ein Mannigfaltiges überhaupt zur synthetischen Einheit verknüpfen können. Von dieser Bestimmung aus aber gelangt Kant zu dem zentralen Kardinalpunkte seiner Erkenntnislehre, und er gelangt dazu in einer so scharfen Präzisierung, daß wir ihm, wie auch bei den vorhergehenden wichtigen Bestimmungen im Einzelnen, so besonders hier ausführlicher auch im Wortlaute folgen müssen. Der Begriff ist es, sahen wir soeben, der die Verknüpfung eines Mannigfaltigen zur Einheit notwendig macht. „Aller Notwendigkeit“ aber, so führt Kant wörtlich aus, „liegt jederzeit eine transzendente Bedingung zum Grunde. Also muß ein transzendentaler Grund der Einheit des Selbstbewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unseren Anschauungen einen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit ausdrückt. Diese ursprüngliche transzendente Bedingung ist nun keine andere als die transzendente Apperzeption.“

In dieser ist also in letzter Linie der Gegenstand als das Etwas, dessen Begriff die Notwendigkeit der Synthesis enthält, gegründet. Denn der Gegenstand ist, wofern er wirklich Gegenstand der Erkenntnis sein soll, nicht beschossen in dem gegebenen Mannigfaltigen, auch nicht bloß in der Synthesis dieses Mannigfaltigen zur Anschauung, sondern

er stellt sich erst dar in der Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen. Diese Einheit aber fordert für ihre notwendige und eben gegenständliche Bedeutung einen Einheitsgrund a priori. Das besagt der Satz Kants, in dem er das Objekt definitiv bestimmt, als „das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt wird“. Auf zwei Momente gilt es in diesen kurzen, aber inhaltsschweren Worten zu achten. Es kommt für das Objekt nicht bloß an auf die Vereinigung des Mannigfaltigen der Anschauung, sondern auch und im tiefsten Sinne auf die Vereinigung im Begriff. Diese aber fordert eine Bedingung a priori der Möglichkeit einer Vereinigung überhaupt. Diese Bedingung a priori aber ist die Einheit des Bewußtseins im Sinne der transzendentalen Apperzeption, als transzendente Einheit der Apperzeption. Aus dieser gegenstands begründenden Bedeutung der transzendentalen Apperzeption nun verstehen wir, wie nicht der Gegenstand die synthetische Vorstellung, sondern die Vorstellung den Gegenstand möglich machen kann; und aus ihr werden nun zwei Bestimmungen deutlich, die Kant von der transzendentalen Einheit der Apperzeption trifft. Auf der einen Seite ist deutlich, was es heißt, wenn er sie bestimmt als „eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde“. Weil durch diese Vereinigung also auch erst das vorhin bezeichnete Moment des Begriffs in seiner Bedeutung für das Objekt seine Entfaltung erlangt, so wird auf der anderen Seite auch eine zweite Bestimmung Kants deutlich, die er folgendermaßen formuliert: „Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche

alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Objekt vereinigt wird."

Kant nennt darum die transzendente Apperzeption zum Unterschiede von der subjektiven Einheit des empirischen Bewußtseins selbst „objektiv“. Wir haben über diesen fundamentalen und zentralen Begriff von Kants Erkenntnislehre bereits handeln müssen, um von vornherein auch schon deren Problem und Methode scharf und bestimmt fassen zu können. Hier hat uns das Problem der Erfahrungs- und Gegenstandsmöglichkeit von neuem an diesen Kardinalbegriff der Transzendentalphilosophie herangeführt, indem dieser sich als die Grundbedingung aller Objektserkenntnis nicht nur, sondern auch des Erkenntnisobjektes selbst erwies. Was wir früher also in Hinsicht auf das Problem und die Methode der Transzendentalphilosophie ausführten, das erhält jetzt seine Erweiterung und Bedeutung für deren Inhalt selber: Weil die transzendente Apperzeption sich als die Bedingung des Objektes der Erkenntnis darstellte, eben darum muß sie von der bloß subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, die Kant als eine bloße Bestimmung des inneren Sinnes definiert, wodurch das Anschauungsmannigfaltige bloß empirisch gegeben wird. Die subjektive Einheit des Selbstbewußtseins ist also selbst nur empirisches Faktum und als solches durch empirische „Umstände“ bestimmt und bedingt. Um also als empirisches Subjekt den Objekten selbst gegenständlich gegenübergestellt werden zu können, ist die transzendente Apperzeption immer schon vorausgesetzt. Wenn Kant darum „das empirische Bewußtsein einem Bewußtsein überhaupt“ gegenüberstellt, so ist dieses „Bewußtsein überhaupt“ nicht im Sinne eines bloß psychologischen Abstraktionsbegriffes zu verstehen, in dem man etwa von einem menschlichen Gattungsbewußtsein reden könnte. Wollte man in solcher Bedeutung von Be-

wußtsein überhaupt reden, so würde das in keinem anderen Sinne zu nehmen sein, wie wenn man vom Menschen überhaupt, von der Bewegung überhaupt, vom Leben überhaupt oder von der Vegetation überhaupt, dem pflanzlichen oder animalischen Dasein überhaupt spräche. Das heißt: man hätte es immer nur mit empirischen Abstraktionsbegriffen zu tun. Ein solcher wäre auch der Begriff eines empirischen Bewußtseins überhaupt. Wenn nun aber Kant empirisches Bewußtsein und Bewußtsein überhaupt in ausdrücklichen Gegensatz bringt, so ist vom Bewußtsein überhaupt jede empirische Bestimmung ausgeschlossen. Es kann also nie und nimmer die Bedeutung, die man auch mit der Bezeichnung eines empirischen Bewußtseins überhaupt verknüpfen könnte, worüber neuerdings Amrhein recht zutreffende Bemerkungen geliefert hat, haben, sondern bedeutet schlechterdings die logische Transzendentalvoraussetzung aller Erkenntnis, also die Forderung, daß jede Erkenntnis ein Bewußtsein überhaupt zur Voraussetzung hat. Es ist also selbst allgemeinstes „Gesetz“ der Erkenntnis und bedeutet den „reinen Verstand“, „das reine Denken“ als Inbegriff transzendentallogischer Gesetzmäßigkeit schlechthin zum Unterschiede vom empirischen Verstande, dem empirischen Denken. Insofern aber alle Erkenntnis objektiv synthetische Einheit fordert, bestimmt sich das Bewußtsein überhaupt zur „objektiven Einheit der Apperzeption“. Unter ihr steht darum ebenso die Anschauung und kann nur durch sie „zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht werden“, wie auch das eine Mannigfaltigkeit von Anschauungen verknüpfende Urteil unter ihr steht, so daß es „nichts anderes“ ist, „als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“.

Das also ist die „logische Funktion der Urteile“, daß ein Mannigfaltiges von Vorstellungen „unter eine Apper-



zeption überhaupt gebracht wird". Da weiter aber zur Möglichkeit der Urteile selbst auch das „Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung unter Kategorien“ steht, als den „Bedingungen unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammenkommen kann“, so daß diese nichts Anderes sind, als „Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe der Erscheinungen (*natura materialiter spectata*) Gesetze a priori vorschreiben“, also von ihnen „die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet) als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit (als *natura formaliter spectata*) abhängt“, ebendarum „ist der reine Verstand also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich“. Weil aber im Gesetze Einheit liegt, so ist die „Einheit der Apperzeption“ . . . „der transzendente Grund der notwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung“, und darum sind die Kategorien selbst „Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption“.

So führen die Kategorien auf die transzendente Apperzeption als den höchsten transzendentalen Einheitsgrund, der sich in ihnen und durch sie selber darstellt, zurück und gründen sich in ihm als seine „Arten“. Sie sind darum aber nichts neben und außer der transzendentalen Apperzeption, denn deren „Gesetz“ ist es ja, das sich in ihnen entfaltet, also in ihnen selber zur Darstellung gelangt. Aber eben darum ist auch die transzendente Apperzeption nichts neben und außer den Kategorien; denn gerade in diesen, nicht noch außer und neben ihnen gelangt ihre Gesetzhlichkeit zur bestimmenden Geltung. Die transzendente Apperzeption bezeichnet nur den letzten Einheitsgrund jener Gesetzhlichkeit, die als Gesetzhlichkeit des „reinen Verstandes“ charakterisiert ist, und die sich in den Kategorien als „reine Gesetze des Ver-

standes" darstellt, so daß alle empirischen Gesetze „nur besondere Bestimmungen" dieser „reinen Gesetze", diese aber, wie Kant sagt, die „Norm", d. h. die Vorschrift und die Geltungsgrundlage für die empirischen Gesetze sind.

Das will der berühmte, viel zitierte und ebenso viel mißverständene Satz besagen: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor." Das ist der Verstand nicht im Sinne irgend eines subjektiven, persönlichen Erkenntnisvermögens, auch nicht im Sinne eines psychologischen, allgemeinen Gattungsvermögens, sondern eben der „reine Verstand", der nach Kant selbst „Gesetz" ist, Gesetz der kategorialen Bestimmung schlechthin.

Weil aber die Kategorien ohne die Anschauung und deren Material bloß reine Form ohne Inhalt wären, so haben die Kategorien nur Bedeutung für die Anschauung und deren Material, das sie gegenständlich machen, also für die Gegenstände der Erfahrung, die sie möglich machen, können also in der Erkenntnis auch nur auf solche bezogen und angewendet werden. Darin liegt „ebensowohl die Grenze des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe", wie ihre positive Bedeutung als „Begriffe, welche den Erscheinungen . . . Gesetze a priori vorschreiben", so daß von ihnen „die Natur . . . abhängt". Nun fragt es sich, wie die Verstandesbegriffe auf Erscheinungen anzuwenden sind. Das ist die Frage nach dem objektiven Gebrauch der Kategorien. Die Anwendung verlangt also gewisse Prinzipien der Anwendung oder „Regeln des objektiven Gebrauchs" der Kategorien. Als solche aber definiert Kant die Grundsätze. „Die Verstandesbegriffe, welche die Bedingungen zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden", erfordert also eine besondere Disziplin, die sich als Analytik der Grundsätze zum Unterschiede von der die Kategorien ermittelnden Analytik der Begriffe darstellt.

Um diese neue Aufgabe zu verstehen, müssen wir der soeben gegebenen Bestimmung des Wesens der Grundsätze zwei weitere Bestimmungen zur Seite stellen, die Kant unzweideutigerweise folgendermaßen gibt. Auf der einen Seite sind die Grundsätze, das liegt in ihrer Bedeutung für die Anwendung der Kategorien, „nichts anderes, als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäß gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reinen Verstandesbegriffe subsumieren“. Auf der anderen Seite sind die Grundsätze, das liegt im Wesen des Grundsatzes, Prinzipien, die „die Gründe anderer Urteile in sich enthalten“ und also selbst „nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind“. Wenn wir mit diesen Bestimmungen noch jene wichtige Bedeutung der Kategorien verbinden, daß sie nicht bloß Regeln a priori sind, als welche sich auch die Anschauungsgesetzmäßigkeit darstellte, sondern „die Bedingung zu Regeln a priori enthalten“, wodurch sie ihre grundlegende Funktion auch für die Anschauung erweisen, so wird von hier aus ebenso das Verhältnis von transzendentaler Logik und transzendentaler Ästhetik in den Anfang der Analytik der Grundsätze gerückt, wie auch gleich von Unbeginn volles Licht auf das Verhältnis von Kategorie, Grundsatz und Urteil fällt. Insofern nämlich die Urteilsarten zurückgeführt werden auf ihnen zu Grunde liegende Formen einheitlicher Verknüpfung, die zugleich die Bedingungen möglicher Erfahrung sind, werden die Kategorien als Grundlagen der Urteilseinheiten erkannt. Insofern die Kategorien aber nicht bloß Regeln a priori sind, sondern die Bedingung zu solchen enthalten, so daß durch sie sowohl das Mannigfaltige der Vorstellungen im Urteile, wie auch das in diesen liegende Mannigfaltige der Anschauung zur „objektiven Einheit“ gebracht werden kann, so müssen aus den „reinen Verstandesbegriffen“ auch die Bedingungen „herfließen“, die „allen übrigen Erkenntnissen a priori zu

Gründe liegen“, also nicht nur die Form der Urteile überhaupt, sondern eben in dieser Form auch die Art, das Mannigfaltige der Anschauung, das unter den Kategorien steht, im Urteil selber zur Einheit des Bewußtseins zu bringen, betreffen, d. h. also „die Gründe anderer Urteile“ oder die Grundsätze selbst, die also zwischen Kategorien und Urteilen ihren logischen Ort haben und in der Anwendung vermitteln. Die Grundsätze sind also im eigentlichsten und unmittelbarsten Sinne diejenigen „synthetischen Urteile a priori“, die allen Urteilen als solchen zu Grunde liegen und darum die Erfahrungsurteile eben zu Erfahrungsurteilen machen, also die „Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung“ selbst.

Da sie, wie wir schon gesehen haben, Regeln der Subsumption der Wahrnehmungen unter Kategorien sind, so gewinnt von hier aus nun die Analytik der Grundsätze ihre weitere Präzision. Wie der Verstand „überhaupt als das Vermögen der Regeln“ erklärt wird, so wird als das „Vermögen unter Regeln zu subsumieren“ die Urteilskraft charakterisiert. Insofern nun die transzendenten Bedingungen der Anwendung der Kategorien — als Bedingungen zu Regeln a priori — auf Erscheinungen, die die Urteilskraft zu erfüllen hat, zur Erörterung stehen, haben wir es mit einer „transzendenten Doktrin der Urteilskraft“ zu tun, als welche sich die Analytik der Grundsätze näher bestimmt und präzisiert. Hier entfaltet sich also — auf das transzendentalpsychologische Moment des Vermögens brauche ich hier wohl kaum noch einmal hinzuweisen; der Unterschied vom transzendental-kritischen dürfte aus den früheren einfachen Unterscheidungen endlich klar genug sein — eine transzendental-kritische Gesetzmäßigkeit für die Urteilskraft. Diese nun handelt zunächst von der sinnlichen Bedingung des Gebrauches der Kategorien überhaupt, „d. i. dem Schematismus des reinen Verstandes“; dann aber von den aus den „reinen Verstandesbegriffen“

unter dieser schematischen Anwendungsbedingung „herfließenden“ synthetischen Urteilen a priori, „d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes“ als solchen.

Der Schematismus ist es, der Denken und Sinnlichkeit mit einander verknüpft. Diese Vermittelung leistet das „transzendente Schema“. Es ist „ein Drittes, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht“. Es muß „rein“ und doch „sinnlich“, also reine Sinnlichkeit, d. h. Form der Sinnlichkeit sein. Wir kennen aber bereits zwei Formen der Sinnlichkeit: Raum und Zeit. Von beiden kann nun das Schema nur in der Zeit liegen. Denn es ist „eine transzendente Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist“. Dieses „in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten“ ist das unterscheidende Charakteristikum der Zeit als der Form des inneren Sinnes, vom Raume als der Form des äußeren Sinnes. Die Zeit ist die „formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“, während der Raum „als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt“ ist. „Rein“ wie die „reinen Verstandesbegriffe“, Form der gesamten Erscheinung ist also nur die Form des inneren Sinnes. Die Form des inneren Sinnes aber ist mehr als der innere Sinn als solcher. Sie ist das transzendentalkritische Gesetz für diesen. Wenn Kant daher den Schematismus psychologisch bezeichnet als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“, so ist das transzendente Prinzip des Schematismus für diesen selbst schon vorausgesetzt. Das transzendente Schema eines reinen Verstandesbegriffes, das den sinnlichen Begriffen

also — etwa dem Begriff eines Dreiecks, wie er von allen Dreiecken, den spitz-, recht-, stumpfwinkligen gelten müßte — zu Grunde liegt, kann „darum kein bloßes Bild“ von diesen sein — ein solches wäre in dem Beispiele vom Dreieck immer nur für eine beschränkte Sphäre des Begriffs möglich. — Es kann also nur „die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt“, bedeuten. Diese Bestimmung ist von der größten Wichtigkeit. Sie macht mit einem Schlage das Recht deutlich, mit dem wir von Anbeginn auf die scharfe Unterscheidung zwischen der „Bedingung zu Regeln a priori“, welche Bedingung in den Kategorien enthalten ist, und den „Regeln a priori“ als solchen so nachdrücklich drangen. In der reinen Synthesis des Schemas nun wird es deutlich, daß sie gemäß einer Regel der Einheit und daß diese Regel der Einheit nach Begriffen bestimmt ist. So wird der Begriff zum einheitsgrundlegenden Bestimmungsprinzip für die Anschauung, das Schema zu dem der Vermittelung dieser Bestimmung und der Schematismus zu ihrer Darstellung. Die Schemata sind also „Zeitbestimmungen a priori nach Regeln“ und diese selbst sind bestimmt „nach der Ordnung der Kategorien“.

Nun fragt es sich, welche Grundsätze unter dieser sinnlich-schematischen Anwendungsbedingung „aus den reinen Verstandesbegriffen herfließen“. Als Grundsätze können sie nicht in höheren und allgemeineren Sätzen „gegründet“ sein. Ihr Beweis kann allein „aus der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt“ geführt werden. Als synthetische Urteile a priori kann ihr Prinzip nicht im Satze des Widerspruchs liegen, der nur das Prinzip aller analytischen Urteile ist. „Das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile“ kann mit Rücksicht auf ihre bedingende Funktion der Möglichkeit der Erfahrung nur besagen: „ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des

Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung". Die Möglichkeit der Erfahrung ist es also, die den Erkenntnissen a priori objektive Geltung gibt. Denn „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“. Wie sich also die transzendentaler Apperzeption zu den Kategorien, so verhält sich das oberste Prinzipium der synthetischen Urteile zu den Grundsätzen, und darum diese zu den Kategorien wie das oberste Prinzipium der synthetischen Urteile zur transzendentalen Apperzeption und beides in entsprechender Weise umgekehrt. So entwickelt Kant nach der Reihenfolge der Kategorien die Reihenfolge der Grundsätze.

Der erste der Kategorie der Quantität entsprechende Grundsatz handelt „von den Axiomen der Anschauung“ und ist das „Prinzipium der Möglichkeit der Axiome überhaupt“. Er besagt: „Alle Anschauungen sind extensive Größen.“ Es ist der Begriff der Größe, der die Form der Vereinigung des Mannigfaltigen zu einem Gegenstande in der Anschauung überhaupt bedingt. Wie sehr nun dieses Mannigfaltige in der Empfindung seiner Beschaffenheit nach auch nur immer empirisch gegeben sein mag und allein empirisch gegeben sein kann, so ist a priori doch auch für dieses eine Voraussetzung notwendig, nämlich die: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.“ Das ist der Grundsatz der Antizipationen der Wahrnehmung. Die intensive Größe ist der Grad der Qualität. *Quantitas qualitatis est gradus* — dieser Satz ist in den Prolegomena im Sinne der intensiven Größe zu verstehen. In dem Grundsatz der Antizipationen der Wahrnehmung wird der „kontinuierliche Zusammenhang“ der „Synthese der Größenerzeugung“, die von der Größe als

solcher wohl zu unterscheiden ist, ausgesprochen. Das Gesetz der Synthesiz der Größenerzeugung ist das Prinzip der logischen Erzeugung der Größe überhaupt. Aller extensiven Größe liegt der kontinuierliche Zusammenhang intensiver Größenerzeugung, in der ein „Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist“, schon zu Grunde. So ist die „Kontinuität“ die fundamentale, ja „einzige Qualität“, die wir an aller Größe, oder die „intensive Quantität“, die einzige Quantität, die wir an aller Qualität als a priori zu erkennen vermögen. Im zweiten Grundsatz ist also das Gesetz der Kontinuität selbst ausgesprochen.

Während diese beiden ersten Grundsätze „auf die Anschauung gehen“ und darum mathematisch heißen, gehen die beiden noch zu besprechenden Grundsatzformen „auf das Dasein einer Erscheinung“ und heißen darum dynamisch. So ergibt zunächst die Kategorie der Relation die eben die Relationen der Erscheinungen bezeichnenden Analogien der Erfahrung, als diese in ihren zeitlichen Erscheinungsverhältnissen ermöglichend. Solche setzen zunächst als Grundsatz ein Beharrliches voraus, an dem sie sich ja überhaupt nur darstellen können, da an einem solchen überhaupt nur Relationen möglich sind. Dieses Beharrliche ist für die transzendente Logik Grundsatz, nicht Wesen, also lediglich das Gesetz, daß überhaupt etwas konstant und unter quantitativem Gesichtspunkte weder vermehrt noch vermindert werden kann. Als was dieses Konstante auch immer bestimmt werden mag, ob als Materie, als Energie usw., diese Bestimmung ist selbst Aufgabe und Problem, nämlich für die Einzelforschung. Aber diese setzt darum den Grundsatz eines Konstanten und Beharrlichen immer schon voraus. Lediglich im Sinne eines solchen konstant Beharrlichen als der Grundlage aller Relationen und damit aller Einzeldinge und ihrer Verhältnisse sprechen wir von Substanz. Die erste Analogie der Erfahrung ist also der Grund-



satz der Beharrlichkeit der Substanz. Dieser besagt: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“ Das bei allem Wechsel der Erscheinungen Beharrliche ist also die „Bedingung“ aller Verhältnisse, darum aber „nicht selbst ein Verhältnis“. Wenn aber nun überhaupt zwischen den Erscheinungen Beziehungen und Verhältnisse bestehen sollen, die gegenständliche Bedeutung für die Wissenschaft und Erkenntnis oder mit einem Worte: für die wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis haben sollen, so muß auch der Wechsel der Erscheinungen in der Zeit an dem Beharrlichen selbst einer Regel unterstehen, die auf einem Gesetze a priori beruht, so daß, was geschieht, etwas voraussetzt, worauf es auch mit Notwendigkeit folgt. Das besagt der der Kategorie der Kausalität entsprechende „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“, der als zweite Analogie der Erfahrung lautet: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.“ Ohne dieses Gesetz wäre, wie wir das auch schon bei der Unterscheidung von Erfahrungsurteilen und Wahrnehmungsurteilen bemerkt haben, Erfahrung nicht möglich. Anstatt ihrer stünde eine bloße zeitliche Abfolge von Wahrnehmungen, die als solche ohne allen wissenschaftlichen Wert wäre. Soll also die Abfolge der Wahrnehmungen überhaupt im gegenständlichen Sinne wissenschaftlich verwertet werden können, so muß die Abfolge der Erscheinungen selbst der von der Kategorie der Kausalität bestimmten Regel des Kausalgesetzes unterstehen. Allein, damit nicht bloß die Abfolge der Wahrnehmungen, sondern auch das Als-Zugleich-Sein=Wahrnehmen objektiv verwertet werden kann, muß auch zwischen den zugleich seienden Erscheinungen, die im Raume mit einander gleichzeitig existieren, ein einheitlicher Zusammenhang bestehen. Das besagt die der Kategorie der Gemeinschaft oder

Wechselwirkung entsprechende dritte Analogie der Erfahrung als „Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetz der Wechselwirkung oder Gemeinschaft“, der da lautet: „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“ Ohne diese Voraussetzung wäre es gar nicht möglich, verschiedene Erscheinungen als gleichzeitig zu bezeichnen, da das Als-Zugleich-Sein-Wahrnehmen ja nichts anderes bedeutet, als daß die Wahrnehmung des Einen der Wahrnehmung des Anderen folgen kann und umgekehrt. Stünde hier nicht über der Wahrnehmung ein objektives Gesetz, so wären wir ja wieder nur auf ein Abfolgen von Wahrnehmungen verwiesen, ohne daß wir sagen dürften, daß die Wahrnehmung des Einen der des Anderen und umgekehrt folge, und ohne daß wir überhaupt von dem Einen oder dem Anderen, das wahrgenommen wird, sprechen dürften. Wir hätten überhaupt nur Wahrnehmungen, die entweder inhaltlich verschieden oder inhaltsgleich wären. Wie wir sie ohne das Kausalgesetz nicht in eine notwendige Verknüpfungsordnung ihrer Abfolge bringen könnten, so könnten wir sie ohne das Wechselwirkungsgesetz nicht in das Verhältnis einer solchen Umkehrbarkeit der Ordnung bringen, von dem wir sagen könnten, daß ein wahrgenommenes A dasselbe A sei, ob es vor oder nach dem wahrgenommenen B und dieses wahrgenommene B dasselbe B sei, ob es vor oder nach dem wahrgenommenen A wahrgenommen werde. Wir hätten statt dessen nur die Wahrnehmungen  $W_1, W_2, W_3, W_4$ , von denen  $W_1$  und  $W_3$  einerseits,  $W_2$  und  $W_4$  andererseits sich inhaltsgleich, jedes Paar aber vom anderen verschieden wäre, ohne daß wir aber jene inhaltsgleichen auf ein identisches Wahrgenommenes beziehen dürften.

Wie die kategorialen Formen der Modalität das auf einander Bezogene in seinem „Verhältnis“ zur Erkenntnis zum Ausdruck bringen und „keine Bestimmung mehr im Objekt“

bezeichnen; so sind auch die Grundsätze der Modalität als „Postulate des empirischen Denkens“ — Postulate nennt sie Kant, wie er sagt, im Sinne der Mathematik, als Sätze, die die Synthesis bezeichnen, „wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen“ — „nichts weiter als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche“. Eben darum aber sind sie doch dynamisch und betreffen „das Dasein der Dinge seiner Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit nach“. So bezeichnet das erste Postulat nicht etwa bloß die analytische Möglichkeit im Sinne des Widerspruchsgesetzes aus dem „Begriff allein“, sondern ganz und gar im Sinne „der formalen und objektiven Bedingungen der Erfahrung“ selbst, bleibt also auf die Möglichkeit der Erfahrung gerichtet. Es lautet: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.“ Das zweite Postulat betrifft die Wirklichkeit selbst, die in ihm auf die materialen Erfahrungsbedingungen verwiesen ist. Es besagt: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“ Mit diesem Postulate der materialen Erfahrungsbedingungen ist Kants transzendentaler Idealismus selbst als formal, objektiv und kritisch charakterisiert, der materiale Idealismus dagegen, für den die Gegenstände zu „bloßen Einbildungen“ werden, als subjektiv erkannt und abgewehrt, weil, um mir subjektiv auch nur meines eigenen „Daseins, als in der Zeit bestimmt, bewußt“ zu werden, schon ein Beharrliches außer mir objektiv vorausgesetzt ist, da ein solches auch schon Voraussetzung der Zeitbestimmung ist. Eine Bedingung, die nicht in mir selber liegen kann, weil sie eben für mein selbst in der Zeit bestimmtes Dasein auch schon Voraussetzung ist. Endlich betrifft auch das dritte Postulat nicht eine bloß analytische Notwendigkeit, sondern jenes „Kriterium“ der Notwendigkeit, das

„in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liegt“. Es besagt daher: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.“

Wenn so die Gesetze der Synthesis die Erfahrung derart ermöglichen, daß die transzendente Apperzeption sich in den Kategorien als in ihren „Arten“ darstellt, die sich vermittels des reinen Schemas der Sinnlichkeit zu synthetischen Grundsätzen erweitern und in diesen, als den „reinen Gesetzen“ der Natur, das Material der Erkenntnis bestimmen, so ist damit die Aufgabe der Möglichkeit der Erkenntnis als der Erkenntnis eines von einem erkennenden Subjekte zu erkennenden Objektes durch die Unterscheidung von Form und Material der Synthesis dahin gelöst, daß dieses Material zur Einheit des Gegenstandes vermittels der Formen der Synthesis verknüpft werde. Form und Materie der Synthesis bleiben aber unterschieden, wenn sie auch Momente einer Korrelation sind. Denn Ununterschiedenes kann selbst nicht in Korrelation zu einander stehen. Die Korrelation aber ist die von Prinzipien der Synthesis einerseits und dem in der Synthesis zu Verknüpfenden andererseits. Aus dem Problem des Verhältnisses von Form und Materie der Erkenntnis entspringen eine Fülle von Komplikationen, die die Kantische Lehre in den Begriffen der Erscheinung, des Noumenons, des transzendenten Objekts und des Dinges an sich mit nicht unerheblichen Schwierigkeiten belasten. So bedenklich, ja widerspruchsvoll auch manches hier erscheinen oder aber in der Tat sein mag, so muß es uns hier in erster Linie doch darauf ankommen, die eigentlichsten und tiefsten positiven Denkmotive als solche bloßzulegen, um aus ihnen vielleicht auch diejenigen logischen Impulse zu gewinnen, die über jene Schwierigkeiten wenigstens in gewisser Weise hinauszuführen geeignet sein können. Darum werden wir die erwähnten Begriffe, die uns zu diesen

Schwierigkeiten führen, die Begriffe der Erscheinung, des Noumenons, des transzendentalen Objektes, des Dinges an sich, von denen auch die drei letzten keineswegs, wie es nach mancher Interpretation der Kantischen Lehre scheinen könnte, zusammenfallen und sich restlos decken, von vornherein scharf von einander zu unterscheiden haben, um auf Grund der Unterscheidung eine Einsicht in ihr Verhältnis zu gewinnen. Weil Form und Materie als Momente der Korrelation von Prinzipien der Synthesis einerseits und dem in der Synthesis zu Verknüpfenden andererseits unterschieden bleiben, ebendarum bleibt auch — davon müssen wir ausgehen, um die Weiterentwicklung der Kantischen Gedanken verstehen zu können — zugleich die Vereinigung der Formen des Denkens und derjenigen der Anschauung im Begriffe der Erkenntnis gefordert und diese selbst auf die Erfahrung, die aber für Kant immer Erfahrung der Erscheinungen bedeutet und also die Welt der Erscheinungen bezeichnet, eingeschränkt. Man meint Kant: „Es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist.“ Dieses Etwas, das der Erscheinung entsprechen soll, das da erscheint, ohne daß es Erscheinung ist, das nicht selbst sinnlich ist, wenn auch seine Vorstellung sinnlich ist, das also für sich selbst lediglich ein Gegenstand des Denkens ist und nur einer nichtsinlichen Anschauung gegeben werden könnte, führt nun zu dem Begriffe des Noumenons. Dieser Begriff aber ist nach Kants ausdrücklicher Erklärung „gar nicht positiv“. Er ist am kürzesten in dem vorhin zitierten Satze durch die Worte „nicht Erscheinung“ charakterisiert. Er besagt nur, daß die Erscheinung ihrem Begriffe nach etwas fordert, das seinem Begriffe nach „nicht Erscheinung“ ist. Der Begriff des Noumenons ist also lediglich der Begriff der „Nicht-Erscheinung“, „bloß ein Grenzbegriff“ und als solcher „nur von negativem Gebrauche“, um die Erkenntnis

auf Erscheinungen einzuschränken. Die Unterscheidung von Erscheinungen und Noumena betrifft darum überhaupt keine Gegenstände und ist in dieser „positiven Bedeutung gar nicht zuzulassen“; sie ist lediglich eine Unterscheidung der Begriffe. So ist der Begriff des Noumenons im eigentlichsten Sinne „ein Begriff ohne Gegenstand“ und der Gegenstand dieses Begriffs also „= Nichts“, weil ihm „gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert“. Trotzdem bleibt dieser Begriff als ein rein problematischer Begriff zulässig, ja mit Rücksicht auf die Einschränkung der Sinnlichkeit notwendig, ja „unvermeidlich“. Nur ist er eben streng in problematischer Bedeutung zu nehmen. In dieser bezeichnet er also nicht etwa einen „intelligiblen Gegenstand für unseren Verstand“; das Noumenon in diesem Sinne würde einen Verstand fordern, der „selbst ein Problema“ wäre.

Von dieser Bestimmung und Unterscheidung aus läßt sich auch ein Licht von vornherein auf die Weiterführung dieses Gedankens bei Kant werfen. Die Unterscheidung zwischen „unserem Verstand“ und dem Verstand, der „selbst ein Problema“ wäre, ist wichtig. Dafür muß bemerkt werden, daß dieser Verstand, der ein Problema wäre, nicht etwa, weil er nicht bloß „unser Verstand“ ist, auch nicht etwa der „reine Verstand“ sein kann. Denn dieser ist nicht „selbst ein Problema“ mehr, sondern, wie wir ihn von Kant selbst eindringlich genug kennen gelernt haben, „Gesetz“. Indem Kant aber hier auf „unseren Verstand“ rekurriert, ist er selbst auch aus der Sphäre des „reinen Verstandes“ und damit aus dem transzendental-kritischen in das transzendentalpsychologische Gebiet hinübergetreten. Damit aber hat er die für den reinen Verstand — der Anschauung und Denken ja selbst in Korrelation setzte und dadurch dem Denken die grundlegende Einheitsbestimmung für die Anschauung sicherte — eben geltende grundlegende Einheitsbedeutung für die Anschauung „unserem Verstand“

gegenüber eingeschränkt. Damit aber ist die nur unter transzendental-kritischem Betracht nicht geltende Selbständigkeit der Anschauung dieser unter psychologischem Betracht, sofern hier die „gemeinsame Wurzel“ nicht ausdrücklich in Frage kommt, wieder vindiziert. Das ist unter dem Gesichtspunkte der Unterscheidung von Form und Materie der Erkenntnis, soweit er auf „unseren Verstand“ angewandt wird, auch ganz konsequent. Ob es mit Rücksicht auf den „reinen Verstand“ angängig ist, das ist eine andere Frage. An sie führt uns Kant hier aber zunächst nicht heran. Vielmehr dringt er nun noch einmal mit besonderem Nachdruck auf die schon gewonnene Einsicht, daß die Gegenstände der Erkenntnis nicht Gegenstände an sich sind, was sowohl für „unseren Verstand“, wie für den „reinen Verstand“ gilt, um aber die „Gegenstände an sich“ auch als seiend den Gegenständen der Erkenntnis gegenüberzustellen, was für „unseren Verstand“ zwar gilt, aber für den „reinen Verstand“ als die oberste Bedingung aller Gegenständlichkeit zum mindesten auch hier schon fraglich gemacht werden könnte.

Diese eigentümlichen Denkmotive, die in dem Verhältnis von Form und Materie der Erkenntnis ihren Angelpunkt haben, gründen für Kant die weitere Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, die aber mit derjenigen von Erscheinung und Noumenon nicht zusammenfällt. Denn, wie Niehl sehr richtig hervorgehoben hat, sind Noumenon und Ding an sich keineswegs dasselbe. Das Noumenon hat gar keine Beziehung auf Erscheinung, sondern besagt bloß Nicht-Erscheinung. Das Ding an sich ist zwar auch „nicht Erscheinung“, aber doch nicht bloß nicht Erscheinung; sondern es ist nur insofern nicht Erscheinung, als es nach Kant die Bedingung der Erscheinung ist. Wenn Kant also auch die Noumena für nichts „als bloße Vorstellungen einer Aufgabe“ erklärt, so darf man in einer historischen Darstellung der Kan-

tischen Lehre nun nicht auch die Dinge an sich, weil man sie systematisch mit den Noumena identifiziert, in „bloße Aufgaben“ verwandeln. Wenn man das unter systematischen Gesichtspunkten tut, so mag man es tun, darf es aber doch nicht für Kants Auffassung ausgeben. Freilich scheint es, als ob Kant Noumenon und Ding an sich selbst ganz ausdrücklich identifiziere, indem er vom „Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst“ . . . spricht, so daß er durch die Buchstaben „d. i.“ Noumenon und Ding an sich geradezu identifiziert. Indes geschieht das aber nur in der negativen Beziehung: „nicht Gegenstand der Sinne“; oder wie er selbst ausdrücklich sagt, dadurch, daß er Dinge an sich selbst, insofern sie „nicht als Erscheinungen betrachtet“ werden, Noumena nennt. So dient ihm in der theoretischen Philosophie das „nicht Erscheinung“ des Noumenons lediglich zum Aufstieg zum Begriff des Dinges an sich, wie ihn für die praktische Philosophie, für die die Dinge an sich ihre volle Geltung behalten, das Ding an sich zum Noumenon im positiven Sinne, aber lediglich zum praktischen Gebrauche führt. In der theoretischen Philosophie dient ihm das „nicht Erscheinung“ nur dazu, die Erscheinung auf etwas zu beziehen, das nicht Erscheinung, weil Bedingung der Erscheinung ist. Dieses Etwas in seiner allgemeinsten Bedeutung nun heißt ihm „der transzendente Gegenstand“ oder „das transzendente Objekt.“ Daß dieser transzendente Gegenstand aber nicht das Noumenon ist, erklärt er ausdrücklich, indem er sagt: „Dieser kann nicht das Noumenon heißen.“ Er ist für Kant zunächst aber nur ein „Etwas = x“, auf das wir als „den Gegenstand der sinnlichen Anschauung“ unsere Vorstellungen beziehen und das „nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittels deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegen-



standes vereinigt". Ausdrücklich heißt es von ihm — und das unterscheidet ihn auf das zwingendste vom Noumenon —, daß er „sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern läßt“, weil dann kein Gegenstand übrig bliebe. Er ist darum zwar „kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist“. In den hier zitierten Worten Kants liegt eine Mannigfaltigkeit feiner und subtiler Unterscheidungen. Der transzendente Gegenstand dient als Einheitskorrelat der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen. Darum aber ist er nicht bloß etwa die gegenständlich vollzogene Synthesis dieses Mannigfaltigen. Auf diesen Unterschied ist streng zu achten, um das Verhältnis des transzendentalen Objektes zum Ding an sich verstehen zu können. Dafür aber ist weiter wichtig, daß er zwar kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst ist, aber doch die Vorstellung der Erscheinung unter dem durch das Mannigfaltige bestimmten Begriffe eines Gegenstandes überhaupt. Er ist das, was es ermöglicht, daß überhaupt ein Mannigfaltiges von sich selbst her zur Einheit der Apperzeption gebracht werden kann. Darum steht er zur Einheit der transzendentalen Apperzeption in Korrelation. Wie die transzendente Apperzeption die Einheit des Bewußtseins überhaupt ist, so ist der transzendente Gegenstand die Einheit eines Gegenstandes überhaupt. Darum nennt ihn Kant geradezu die „Ursache der Erscheinung“. Welches Mannigfaltige in dieser vereinigt wird, das liegt ebensowenig, wie in der transzendentalen Apperzeption, im transzendentalen Gegenstand. Darum ist dieser überhaupt bloß „= x“. Seine Bedeutung kann nur aus den beiden Bestimmungen zugleich erhellen, daß er das eine Mal als Vorstellung der Erscheinung unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, das andere Mal als Ursache der Erscheinung bezeichnet wird. Darum kann

er als Vorstellung der Erscheinung nicht „bloß“ Vorstellung bedeuten. Er ist Vorstellung der Erscheinung heißt, daß er „durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar“ ist, als  $x$  ist er aber nur bestimmbar, nicht bestimmt. Und eben darum ist er Vorstellung der Erscheinung als vorgestellte Erscheinung, d. i. nicht als das Vorgestellte der Erscheinung, sondern als das in der Vorstellung Erscheinende. Darum also ist er „die Ursache der Erscheinung“, die „mithin selbst nicht Erscheinung“ ist. Die Erscheinung ist seine Funktion in der Vorstellung; er selbst also das der Erscheinung zu Grunde liegende  $x$ , so daß die Erscheinung im Verhältnis zu ihm sich als seine Funktion ausdrücken und etwa auf die Form bringen läßt  $E = f(x)$ . Ohne die Bestimmung, daß das transzendente Objekt „Ursache der Erscheinung“ ist, läßt sich also die andere nicht verstehen, daß es die Vorstellung der Erscheinung unter dem durch das Mannigfaltige zu bestimmenden Begriffe eines Gegenstandes überhaupt ist; denn es ist das eine, indem es zugleich das andere ist und umgekehrt. Und wenn es auch „kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst“ ist, so führt sein Begriff doch selbst zu dem eines „Gegenstandes an sich selbst“. „Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst“ und „Gegenstand an sich selbst“ sind abermals aufs strengste voneinander zu unterscheiden. Denn der „Gegenstand an sich selbst“ soll ja gerade niemals Gegenstand der Erkenntnis sein können. Dieses ist nach Kant immer nur die Erscheinung. Diese aber ist immer die Erscheinung eines Gegenstandes an sich selbst. Und so führt der Begriff des transzendenten Gegenstandes zu dem des Gegenstandes an sich selbst oder des „Dinges an sich“. Wie aber früher weder das transzendente Objekt noch das Ding an sich mit dem Nomenon ohne weiteres gleichgesetzt werden durften, so dürfen auch jetzt transzendentes Objekt und Ding an sich nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden. Der Begriff des Dinges an sich hat seinen logischen Ursprung gerade nicht in

dem unbestimmten Mannigfaltigen überhaupt, das unter dem von ihm zu bestimmenden Begriffe eines Gegenstandes überhaupt zu stehen kommt, sondern gerade in der Bestimmtheit eines Mannigfaltigen. Daß wir gerade dieses Mannigfaltige zu diesem Gegenstande, jenes Mannigfaltige zu jenem Gegenstande kategorial und anschaulich synthetisch verknüpfen und in eine bestimmte Erscheinung zusammenfassen, das erfordert nach Kant nun eine bestimmte „Ursache der Erscheinung“. Sie aber ist das Ding an sich, das durch seine bestimmte Affektion die bestimmte Erscheinung ursächlich bestimmt. Es teilt mit dem transzendentalen Objekt den Charakter „Ursache der Erscheinung“ zu sein. Aber es ist das nicht als ein bloßes unbestimmtes  $x$ , obwohl es auch an sich unerkennbar ist. Vielmehr ist es Ursache der Erscheinung, indem es diese wenigstens als solche bestimmt. Man könnte also sagen: Ganz allgemein gesprochen ist das Ding an sich das schon bestimmte transzendente Objekt, während dieses an sich höchstens gerade umgekehrt das unbestimmte Ding an sich wäre. Während das transzendente Objekt als bloßes „ $x$ “ gerade „für alle Erscheinungen einerlei ist“, hat der Begriff des Dinges an sich für Kant gerade darin seinen Grund, daß etwa bestimmte Mannigfaltigkeiten  $M_1, M_2, \dots, M_n$  zu bestimmten Erscheinungsgegenständen  $E_1, E_2, \dots, E_n$  kategorial=anschaulich=synthetisch zusammengeschlossen werden können, wofür in dem der Erscheinung zu Grunde liegenden Dinge an sich,  $D$ , eben der Grund liegen müsse, so daß wir hinsichtlich des Dinges an sich auch von Dingen an sich reden dürfen, ja müssen, während korrekterweise hinsichtlich des transzendentalen Objektes gar nicht von transzendentalen Objekten, sondern immer nur von dem transzendentalen Objekt, dem „ $x$ “, das „für alle Erscheinungen einerlei ist“, gesprochen werden kann. Kann also das transzendente Objekt lediglich als die „Ursache der Erscheinung“ überhaupt gelten, so würde sich das Ding an sich als Be-

stimmungsgrund der bestimmten Erscheinung darstellen. An Stelle der für das transzendente Objekt geltenden Formel  $E = f(x)$ , würde für das Ding an sich der Ausdruck zu treten haben:  $E_b = f(D)$ , wo  $D$  die Bedeutung des Dinges an sich und  $E_b$  die der bestimmten Erscheinung bedeutet, so daß nun hinsichtlich der Dinge an sich  $D'$ ,  $D''$ ,  $D'''$  usw. die Ausdrücke  $E_{b'} = f(D')$ ;  $E_{b''} = f(D'')$ ;  $E_{b'''} = f(D''')$  usw. zu treten hätten.

Freilich erheben sich von hier aus eine Reihe von Schwierigkeiten. Wie die Anschauungsgesetzmäßigkeit von Raum und Zeit, so soll auch die Gesetzmäßigkeit des Denkens in der Form der Kategorien nur auf Erscheinungen anwendbar sein. Denn als Bedingungen einer möglichen Erfahrung können sie auch nur auf Gegenstände der Erfahrung, und darum, „da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann“, nur auf Erscheinungen, niemals aber auf Dinge an sich angewendet werden. Nun ist es aber nicht gerade schwer zu bemerken, daß Kant dieser Einschränkung der Kategorien auf Erscheinung selbst widerspricht, wenn er erstens sowohl vom Dinge an sich, wie von den Dingen an sich spricht, wenn er zweitens ihr Dasein behauptet und wenn er drittens lehrt, daß sie durch ursächliches Affizieren die Erscheinung bedingen. Er hat so im ersten Falle sowohl Quantitätskategorien, wie die Kategorie der Realität, im zweiten die des Daseins und im dritten die der Kausalität auf sie angewendet. Das hat man seit den ersten Zeiten des Erscheinens der Vernunftkritik bis auf den heutigen Tag immer und immer wieder gegen Kant eingewendet. Es scheint dabei nur der eine Umstand verwunderlich zu bleiben, daß nämlich ein Denker von dem Range Kants einen so simplen Widerspruch nicht selber bemerkt haben sollte, wo doch wahrlich nicht viel Kritikerscharfsinn dazu gehört, auf ihn hinzuweisen. Aber vielleicht hätte es solchem

Kritikerscharfsinn mehr Ehre gemacht, hinter dem scheinbar simplen Widerspruch die logischen Impulse aufzufuchen, die ein sehr bemerkenswertes Ringen mit einem fundamentalen Problem bezeichnen, als sich an ihrem leichten Triumphe der Konstatierung eines simplen Widerspruchs zu weiden. In der That steckt in dem scheinbar so simplen Widerspruche des Dinges an sich wieder das fundamentale Problem von Form und Materie der Erkenntnis, das sich von Anfang an in der Vernunftkritik durch den Begriff des „Gegeben“-Seins ankündigt: Wenn Kant es auch in der Kr. d. r. V. nicht restlos aufgelöst hat, so gibt er doch auch hier schon, ganz abgesehen von der Art, wie es die Kritik der Urteilskraft weiterführt, alle Mittel an die Hand, die zu seiner Auflösung dienen können: Indem Kant im Begriffe der Erkenntnis fordert, daß „uns der Gegenstand gegeben“ sein müsse, und daß er nur „gegeben sein“ könne, indem er uns auf „gewisse Weise affiziere“, wodurch uns das „Mannigfaltige“ geliefert werde, das wir durch die Formen der Sinnlichkeit und des Denkens zur Erscheinung verknüpfen, ist das Gegebensein des Gegenstandes im Mannigfaltigen für uns selbst als eine transzendente Bedingung der Erkenntnis gefordert. Das „Mannigfaltige“, überhaupt wie der „Gegenstand“, wie „wir“ sind also selbst im „reinen Verstande“ gegründet. Das heißt: es ist selbst transzendentes Gesetz des „reinen Verstandes“, daß „uns“ ein „Mannigfaltiges“ „gegeben“ werde, das einen transzendentalen Grund des Gegebenseins fordert, und daß dieser, wie das Mannigfaltige überhaupt und in seiner besonderen Bestimmtheit von „uns“ unabhängig sein muß, weil wir sonst zu einem subjektiven Idealismus geführt würden, daß er also nicht aus „unserem Verstande“ fließen darf, aber auch nur aus dem „reinen Verstande“ fließen kann, weil er sonst überhaupt nicht als bestimmender Grund gedacht werden könnte. Wenn wir so streng die Kantische Unter-

scheidung zwischen dem „reinen Verstande“ und „unserem Verstande“ durchzuführen, das kausale „Affizieren“ der Dinge an sich, die kategorialen Quantitäts-, Realitäts- und Daseins-Bestimmungen der bestimmten Mannigfaltigkeitsverhältnisse in Beziehung auf „unseren Verstand“ setzen und nicht in Beziehung auf den „reinen Verstand“, in diesen aber als das „Gesetz“ der transzendentalen Gründung überhaupt den durch jene Bestimmungen geforderten transzendentalen Grund — als ein transzendentes Gesetz — verlegen, so kann der Ding-an-sich-Begriff seine Anstößigkeit verlieren. Das Ding an sich wäre danach das vom reinen Verstande für das empirische Subjekt geforderte Gesetz des Einheitsgrundes von Form und Inhalt der bestimmten Erscheinung, wonach wir gerade diese Erscheinung nicht für ein absolutes, vom reinen Verstande unabhängiges Ding an sich ausgeben dürften, wiewohl sie nicht bloß „meine Vorstellung“ etwa im Sinne Schopenhauers, d. h. Vorstellung eines subjektiven Bewußtseins, sondern vielmehr Bestimmung des transzendental-kritischen „Bewußtseins überhaupt“ als „Gesetzes“ der transzendentalen Bestimmung überhaupt wäre. Der Ausgangspunkt der Vernunftkritik, daß der Gegenstand der Erkenntnis nicht ein Gegenstand an sich wäre, bliebe, nur in unendlich vertiefter Bedeutung, gewahrt. Das nämlich nicht deshalb, weil dem reinen Verstande ein Gegenstand an sich gegenüberstünde, sondern gerade weil dieser in jenem gegründet wäre; und er wäre in ihm gegründet, nicht als — was ja infolge dieses Gründungsverhältnisses widersinnig wäre — von ihm, dem „reinen Verstande“, sondern als von „unserem Verstande“ unabhängig, der selbst nur durch jenen „möglich“ ist. Als unabhängig von unserem Verstande hätte er seinen logischen Ort und Ursprung im reinen Verstande für unseren Verstand.

Ich behaupte nicht, daß diese letzten Bemerkungen dem

Buchstaben nach Kantisch sind. Aber das behaupte ich, daß sie die Tendenz bezeichnen, die der Geist der ganzen Kantischen Erkenntnislehre inne hat, und die in dieser selbst noch zu vollerer Entfaltung gelangt, und daß das Anstößige des Ding-an-sich-Begriffes abgemildert werden kann, wenn wir in der Interpretation Kant das Recht zubilligen, das er selbst Platon zubilligt, und anerkennen, daß seine hinsichtlich des Dinges an sich — nicht zwar, wie Kant von Platon sagt, „hohe“, sondern — harte „Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung wohl fähig ist“. Auch das dürfte sich wohl auf Kant durchaus in seinem Sinne anwenden lassen, was er selbst mit Rücksicht wieder auf Platon bemerkt, nämlich: „daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im allgemeinen Gespräche, als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte“. In der That sind ja diese Worte Kants innerhalb der Kant-Forschung bereits vielfach gerade hinsichtlich einer „milderen Auslegung“ des Ding-an-sich-Begriffes geltend gemacht worden, und ich bin keineswegs der erste, der das tut.

Mit diesen letzten Bemerkungen ist zugleich die Erörterung der transzendentalen Analytik, der ersten Abteilung der transzendentalen Logik, beschlossen. Wir haben ihr von vornherein, Kant folgend, die transzendente Dialektik als zweiten Teil der transzendentalen Logik gegenübergestellt. Indes, wenn wir zum Zwecke der Gliederung mit Kant selbst die Analytik als Lehre vom rechtmäßigen, die Dialektik als Lehre vom unrechtmäßigen Verstandesgebrauch charakterisierten, so war damit nichts als eine Unterscheidung für die

Gliederung und für die Dialektik selbst nur eine negative Bestimmung gewonnen. Ihre positive Bedeutung, die allein auch aus dem positiven Verhältnis zur Analytik bestimmt werden kann, war, wie dieses Verhältnis selbst, noch keineswegs damit charakterisiert. Ohne diese Bestimmung aber läßt sich die transzendente Dialektik und, weil sie ein integrierender Faktor im Systeme Kants ist, auch dieses System nur halb, d. i. aber einem Systeme, wie dem Kantischen gegenüber, überhaupt nicht verstehen; was wohl ein Erklärungsgrund dafür sein mag, daß in der kaum noch übersehbaren Fülle der Kant-Literatur nur die wenigen, wirklich grundlegenden Arbeiten auch wirklich dieses Zusammenhangsverhältnis bezeichnen, während die Regionen der andern leichten Fußes darüber hinweghuschen oder es ganz umgehen. Wir verstehen das, worauf es ankommt, am besten aus dem Ergebnis der bisherigen Untersuchung, insofern dieses Ergebnis zugleich auf eine neue Aufgabe hinweist; und haben diesen Zusammenhang aus der Kantischen Vernunftkritik selbst zu belegen.

Die Verstandesgesetzlichkeit hat sich erwiesen als gegenständliche Einheits- und einheitliche Gegenstandsgesetzlichkeit, die das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe zu bringen hat. Dadurch allein vollendet sich die wissenschaftliche Erfahrung als Möglichkeit der Erfahrung. Allein die „systematische Einheit“ der Erkenntnis oder kurz: „das Systematische der Erkenntnis“ fordert weiter, daß die als solche selbst mannigfaltige Verstandeserkenntnis einheitlich und in Zusammenstimmung und Zusammenhang gebracht werde. Diese Einheit, die in das Mannigfaltige der Verstandeserkenntnisse selbst systematische Einheit bringt, die „systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse“ fordert, ist die „Vernunftseinheit“. Sie betrifft also ganz allein den Verstand selbst und als solchen, nicht aber die allein vom Verstande bedingten



Gegenstände. Das besagen die Worte Kants von der Vernunft: „Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunftseinheit heißen mag und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.“ Es kommt also auf der einen Seite zwar sehr darauf an, Vernunftseinheit und Verstandeseinheit von einander zu unterscheiden: „Vernunftseinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser als der Verstandeseinheit wesentlich unterschieden.“ Aber über dieser Unterscheidung darf auf der anderen Seite das positive Verhältnis nicht übersehen werden, das darin liegt, daß die Vernunft selbst weiter eine Forderung der Einheit aufstellt, „um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, sowie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauungen unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt“. Die „Vernunftseinheit“ bezieht sich also nur auf den Verstand als solchen, „um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben“, so daß er „mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird“. Diese Bestimmungen Kants sind von der größten Bedeutung und Eindringlichkeit.

Wie die Verstandeseinheit geleistet wird vom reinen Verstandesbegriff, so wird die Vernunftseinheit geleistet vom „reinen Vernunftbegriff“, der als solcher Idee heißt. Nun haben wir aber die Verstandesgesetzlichkeit kennen gelernt als Gesetzlichkeit von Bedingungen a priori. Wenn im Vernunftbegriff aber die Einheit und der durchgängige Zusammenhang der Verstandesbedingungen gefordert wird, so folgt, daß der Vernunftbegriff „die Totalität der Bedingungen“ fordert. Da aber die Totalität der Bedingungen selbst nicht bedingt ist und damit der Begriff des Unbedingten selbst gesetzt ist, so wird dieser im Vernunftbegriff selbst aufgestellt

oder wie Kant sagt: „Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.“ Also „um die Einheit des Verstandes, wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen“, dazu sind „die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen, wenigstens als Aufgaben . . . notwendig“. Sie sind notwendig als Aufgaben! — Darauf ist zu achten. Sie sind Aufgaben, die die Vernunftgesetzlichkeit dem Verstande stellt. In der Aufgegebenheit der Idee liegt ihr Sein. Wird die Aufgegebenheit zu einer Gegebenheit, die Idee zu einem Gegenstande hypostasiert, so erhebt sich von hier aus der transzendente Schein. Bezeichnet man aber den Inhalt der Idee selbst als Gegenstand, so darf dieser nicht im Sinne der Realität verstanden werden, als welche nicht von der Idee, sondern kategorial bedingt ist. Darum kann Kant sagen: „Wenn man eine Idee nennt, so sagt man, dem Objekte nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes), sehr viel,“ denn als solcher Gegenstand ist sie die im Unbedingten liegende unendliche Aufgabe für den Verstand; und ebendarum kann Kant fortfahren: „dem Subjekte nach (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) ebendarum sehr wenig, weil sie, als Begriff eines Maximum, in concreto niemals kongruent kann gegeben werden“, d. i. weil sie als das absolut Aufgegebene überhaupt aller Gegebenheit entrückt und als ideal niemals realiter gegenständlich darstellbar ist. In diesem Sinne ist der Gegenstand der Idee Problem, nicht aber Gegenstand im Sinne der Analytik. Er ist nicht durch die Verstandesbegriffe bedingt, weil er im Unbedingten liegt, so daß man mit Kant ebenso gut sagen

kann: „der Gegenstand einer bloßen transzendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat“, obwohl die Idee nach den „ursprünglichen Gesetzen“ der Vernunft notwendig ist; wie man sagen kann, daß wir vom Gegenstande der Idee „keine Kenntnis, obzwar einen problematischen Begriff haben können“. Die transzendente Dialektik hat nun die Aufgabe, die transzendentalen Ideen als solche aufzudecken und zugleich den transzendentalen Schein, durch den wir den Ideen „objektive Realität geben“, aufzulösen. Daß der Schein als solcher durchschaut wird, darin liegt seine Auflösung; daß er unvermeidlich ist, darin liegt seine Notwendigkeit. Daß an die Stelle der „objektiven Realität“ die Idee tritt, darin liegt der Wert der Auflösung seiner Notwendigkeit, durch die die Idee als solche, d. i. im ideellen, nicht im objektiv realen Sinne bestehen bleibt.

Was nun die Ermittlung der Ideen anlangt, so bemerkt Kant selbst: „Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Funktionen aller Urtheile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu suchen.“ Man hat darin allenthalben nur eine Art architektonischer Schematisierungssucht Kants gesehen. Dazu aber ist folgendes zu bemerken: Man mag darüber streiten können, ob in der Einteilung der Schlüsse in kategorische, hypothetische und disjunktive selbst eine vollständige disjunktive Gliederung erreicht sei und ob es ihrer nicht mehr oder weniger geben könne und ob die Art und Weise, wie Kant die Entsprechung der drei transzendentalen Ideen zu den drei Schlüssen durchaus auch im einzelnen bestimmt habe, zutreffe, oder nicht. Daß er aber prinziplos verfahren sei und lediglich einer subjektiven Schematisierungstendenz gefolgt sei, sollte man nicht behaupten. In Wahrheit liegt diesem Ermittlungsversuch ein durchaus logisches Motiv zu Grunde. Der Schluß

hat in Wirklichkeit die eigene logische Funktion dem Urteil gegenüber, daß er „synthetische Erkenntnisse aus Begriffen“ allein gewinnt. Das ist seine eigene prinzipielle Bedeutung, die auch ein eigenes Prinzip fordert. Prinzip des Schließens aber ist nicht etwa der „Obersatz“, als von dem aus geschlossen wird. Einer solchen Gleichstellung von Prinzip und Obersatz beugt Kant mit allem Nachdruck vor. Denn Obersatz kann jeder allgemeine Satz sein. Wäre er Prinzip, so müßte es soviele Prinzipien geben, als es Obersätze und damit als es Schlüsse gibt, so daß überhaupt keine prinzipielle Einteilung gewonnen wäre. „Ein jeder allgemeine Satz“ —, damit schneidet Kant die Gleichsetzung von Obersatz und Prinzip strikte und bündig ab — „er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induktion) hergenommen sein, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Prinzipium.“ Es kann sich nur um ein Prinzip handeln — wenn dieses seinen Namen mit Recht in Anspruch nehmen will —, das das Schließen selbst und damit die im Schluß vereinigten Sätze, also auch den Obersatz als Regel nunmehr der Vernunft einheitlich und einigend beherrscht. Dadurch steht das Prinzip über den Gesetzen des Verstandes, „um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben“. Diese Einheit ist „Vernunftseinheit“. Von ihr also müssen sich so viele Arten erkennen lassen, als es Arten des Schlusses gibt. Die „Vernunftseinheit“ aber heißt „Idee“. Also muß dasselbe logische Prinzip, das sich im Schließen darstellt, sich auch in der Idee darstellen, und es muß soviele Ideen geben, als es Arten des Schließens gibt. Die drei Schlußarten: 1. des kategorischen Schlusses als lediglich „die Beziehung aufs Subjekt“ betreffend, 2. des hypothetischen Schlusses als die bedingende Synthesis einer Reihe betreffend, 3. des disjunktiven Schlusses als die disjunktive Synthesis der Teile einer begrifflichen Gesamtsphäre be-

treffend führen nach Kant zu den drei transszendentalen Ideen: 1. der unbedingten Einheit des denkenden Subjekts, 2. der unbedingten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, 3. der unbedingten Einheit der Bedingung aller Gegenstände überhaupt; damit also führt die Vernunft zur Idee: 1. der rationalen Psychologie, 2. der rationalen Kosmologie, 3. der rationalen Theologie.

Der transszendentale Schein nun stellt sich für die rationale Psychologie in Paralogismen der reinen Vernunft dar. Wie der logische Paralogismus ein Fehlschluß der Form nach, ohne Rücksicht auf den Inhalt, ist, so ist der transszendentale Paralogismus ein auf einem „transszendentalen Grunde“ beruhender Fehlschluß der Form nach. Die transszendentale Seelenlehre nimmt das „Ich“ der Einheit des Bewußtseins als Seele und baut ihr ganzes rationales System auf diesem Satze: „Ich als denkend bin Seele“, auf. Den Kategorien entsprechend ergeben sich vier Paralogismen: 1. der Paralogismus der Substantialität, 2. der der Einfachheit, 3. der der Personalität, 4. der des Verhältnisses des Zusammenhanges mit den Körpern. Der erste Paralogismus schließt daraus, daß, was nicht einem anderen Dinge als Bestimmung anhaften kann, Substanz ist, und daß das Ich nicht Prädikat eines anderen Dinges sein kann, weil es vielmehr die von aller Prädizierung vorausgesetzte Beziehung alles Denkens ist: also ist das Ich Substanz. Er begeht den Fehler, die „logische Bedeutung des Ich“ zu einer substanzialen zu machen, wendet also die Kategorie der Substanz ohne „die mindeste Anschauung“ an, und zwar auf die Grundbeziehung des Denkens überhaupt, deren „Arten“ doch bloß die Kategorien sind. Ganz analog liegt der Fehler beim zweiten Paralogismus, der darauf beruht, daß für die „bloß logische Einheit“ des Ich diejenige dinglicher Einfachheit untergeschoben wird, wie im dritten Paralogismus mit der „logischen Identität

des Ich" die „Identität der Person“ gleichbedeutend gebraucht wird. Der vierte Paralogismus, der die Wahrnehmung äußerer Gegenstände dem seelischen Leben gegenüber als von einer bloß mittelbaren Sicherheit ansieht, läuft auf den dogmatischen Idealismus hinaus, der bereits durch die transzendente Analytik abgewehrt ist. Damit sind zugleich die dogmatischen Ansichten über das Verhältnis von Seele und Leib, als „zween Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten“, wie sie in den verschiedenen Standpunkten „des physischen Einflusses, der vorher bestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz“ vorliegen, abgeschnitten. An ihre Stelle tritt die Beziehung der Gesetzmäßigkeiten des inneren und des äußeren Sinnes.

Als das Grundgebrechen der rationalen Psychologie stellt sich somit heraus, daß sie die Beziehungen reiner Gesetzmäßigkeit der transzendentalen Apperzeption „zu Sachen macht und sie hypostasiiert“, daß die logische Grundbestimmung des Denkens „fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten“ wird. „Also wird per Sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugschluß die Konklusion gefolgert.“ Was als „Idee der Vernunft“ Geltung behauptet, das wird mit einem „denkenden Wesen“ verwechselt. Es wird mit diesem ein Objekt der transzendentalen Psychologie gesetzt, ohne daß bedacht wird, daß ein solches „Objekt aber nur eine Idee ist“. „Es gibt also keine rationale Psychologie als Doktrin“. Sie ist höchstens eine „Disziplin“, um einerseits den Materialismus, andererseits den Spiritualismus abzuwehren, um „von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche“ zu führen; so daß unsere theoretische Selbsterkenntnis auf Erfahrung beschränkt bleibt und nur das praktische „Verhalten“ so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche“.

Unter diesem praktischen Gebrauche aber bestimmt sich nun auch positiv das Noumenon als Objekt der Vernunft, „welches Objekt aber nur eine Idee“ ist, um diese Worte Kants noch einmal zu wiederholen, d. h. es tritt in Funktion nicht als Gegenstand im Sinne der Analytik — in welcher Bedeutung es auch jetzt von lediglich negativem Gebrauche ist —, sondern als Idee.

„Auf die objektive Synthesis der Erscheinungen“ hinsichtlich deren Bedingungs-zusammenhanges angewandt, gerät die Vernunft in einen antinomischen Zwiespalt. Für diesen Bedingungs-zusammenhang stellt die Vernunft den Grundsatz auf: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war“. Der antinomische Zwiespalt nun besteht darin, daß Satz oder These einerseits und Gegensatz oder Antithese andererseits mit dem gleichen beweisbaren Geltungsanspruch auftreten. Er kann, wie Kant mit klassischer Schärfe das Verhältnis formuliert, seinen Grund in einer zweifachen Quelle haben, einmal „darinne, daß, was sich widerspricht . . . als vereinbar“, das andere Mal „darin, daß, was vereinbar ist, als widersprechend“ dargestellt wird. So erhalten wir zwei allgemeine Klassen von Antinomien. Im einzelnen nun stellen sie sich nach den Formen der Reihe einer Synthesis des Mannigfaltigen hinsichtlich des Begriffs des Weltganzen, der als solcher „selbst nur eine Idee ist“, dar gemäß der vier Grundgesichtspunkte der Kategorien. So ergeben sich vier Formen des kosmologischen Zwiespalts oder vier kosmologische Ideen: 1. die absolute Vollständigkeit der Zusammenfassung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen, 2. die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung, 3. die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, 4. die absolute Voll-

ständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung. Unter die erste der vorhin genannten allgemeinen Klassen fallen die beiden ersten der hier bezeichneten Antinomien, unter die zweite allgemeine Klasse dagegen die beiden letzten Antinomien. Die beiden ersten beruhen darauf, daß wir uns entweder die Sinnenwelt selbst oder die Erscheinungen in dieser als absolut und an sich denken, also direkt Widersprechendes zu vereinigen suchen. Die beiden letzten beruhen darauf, daß wir nicht auseinanderhalten, daß an sich als Idee und Aufgabe gelten kann, was nicht von den realen Erscheinungen zu gelten braucht, und umgekehrt; so daß, was unter diesen verschiedenen Gesichtspunkten vereinbar ist, als unvereinbar hingestellt wird.

Die These der ersten Antinomie besagt, daß die Welt einen zeitlichen Anfang habe und räumlich begrenzt sei (womit aber — das wäre ein Mißverständnis, das den ganzen Sinn dieser Antinomie verwirrt — der Raum nicht etwa selbst als begrenzt angesehen wird). Bewiesen wird diese These aus der Unmöglichkeit einer unendlichen, aber in der Zeit abgelaufenen Weltreihe und der Unmöglichkeit, eine sukzessive Synthese der räumlichen Teile einer unendlichen Welt als vollendet und damit die unendliche Zeit als abgelaufen anzusehen. Die Antithese, die da besagt, daß die Welt keinen zeitlichen Anfang und keine Grenzen im Raume habe, wird bewiesen aus der Unmöglichkeit des Entstehens in einer leeren Zeit und aus der Unmöglichkeit einer Begrenzung durch den leeren, als solchen aber unendlichen Raum allein. Die These der zweiten Antinomie, daß jede zusammengesetzte Substanz aus einfachen Teilen besteht und nur das Einfache und das aus ihm Zusammengesetzte existiert, wird bewiesen aus der Unmöglichkeit, das Zusammengesetzte auch nur „in Gedanken“ aufzuheben, ohne daß Einfaches übrig bliebe. Denn dünkte man sich das Zusammengesetzte auf-



gehoben, ohne daß einfache Teile übrig blieben, so gäbe es weder Zusammengesetztes, noch Einfaches. Es kann also die Zusammensetzung entweder gar nicht aufgehoben werden; dann aber wäre das Zusammengesetzte überhaupt nicht substantiell, weil „die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist“, und das Zusammengesetzte wäre in Wahrheit auch nicht einmal ein Zusammengesetztes. Oder es bleibt nur übrig, daß das Zusammengesetzte aus einfachen Teilen besteht. Die Antithese, daß nichts Zusammengesetztes aus Einfachem besteht und überhaupt nichts Einfaches existiert, wird daraus bewiesen, daß, weil alles im Raume Befindliche schon ein Mannigfaltiges in sich schließt, „das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes sein“ müßte; „welches sich widerspricht“. Dieser Widerstreit ist zugleich der zwischen „transzendentaler Atomistik“ und des „dynamischen Verhältnisses von Substanzen überhaupt“. Auch er hat seinen Grund darin, die phänomenologische Bedeutung absolut zu setzen, so daß eben darum umgekehrt Atomismus wie Dynamismus phänomenologische Ansprüche mit Recht behaupten dürfen.

In der dritten Antinomie, die an der Spitze der zweiten Antinomienklasse steht, besagt die These, daß die Kausalität nach Naturgesetzen zur Erklärung der Erscheinungen nicht die einzige sei, sondern dafür noch eine Kausalität durch Freiheit angenommen werden müsse. Den Beweis für sie führt Kant folgendermaßen: Gerade die allgemeine Naturkausalität besagt, daß „ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe“. Wenn aber alles nur nach Naturgesetzen geschähe, so käme man in der Reihe der Naturursachen immer nur von einem Kausalzustand auf den für ihn „vorigen“, von diesem auf „einen noch älteren“ usw., aber niemals auf die gerade im Gesetze der allgemeinen Kausalität geforderte kausale Bestimmtheit des Geschehens überhaupt, immer nur auf einen

„subalternen“, niemals aber auf einen „ersten Anfang“ im Sinne der Vollständigkeit der kausalen Bestimmtheit des Naturgeschehens als solchen. Die Annahme der naturgesetzlichen Kausalität müßte also entweder sich selbst widersprechen oder sie fordert eine Kausalität des Geschehens im Sinne einer „absoluten Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendente Freiheit“. Der Beweis der Antithesis, daß es keine Freiheit gebe, sondern alles in der Welt nur nach Naturgesetzen geschehe, wird daraus geführt, daß überhaupt die Kausalität durch Freiheit „dem Naturgesetze entgegen“ ist, weil bei einer absoluten Spontaneität ja „nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei“, und weil jeder Zusammenhang der Erscheinungen, wofür sie angerufen werde, gerade durch sie unmöglich würde und die Natur als solche kaum noch zu denken wäre. Die These der vierten Antinomie, die ein schlechthin notwendiges Wesen als zur Welt gehörig, sei es als deren Teil, sei es als deren Ursache setzt, wird bewiesen aus der Notwendigkeit, zur eindeutigen Bestimmtheit jedes Bedingten eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthin-Unbedingten oder absolut-Notwendigen voranzusetzen. Der Beweis der Antithesis, daß es weder in noch außer der Welt ein unbedingt notwendiges Wesen gebe, zerfällt deren eigener Struktur nach in zwei Teile: erstens die Welt selber oder in der Welt kann kein schlechthin notwendiges Wesen sein. Denn das würde einen ursachlosen Anfang oder eine anfangslose Reihe von Veränderungen fordern, deren jede einzelne bedingt, und die dennoch in ihrer Gesamtheit unbedingt wären. Zweitens außer der Welt kann es erst recht keine unbedingte Weltursache geben, weil ja deren Kausalität die Weltveränderungen bedingen sollte, also gar nicht außerhalb der Welt sein könnte.

Um die Auflösung des kosmologischen Vernunftzwiespaltes in Angriff nehmen zu können, hat man sich an den Ausgangspunkt der transzendentalen Dialektik und seine Unterscheidung zwischen Gegebenem und Aufgegebenem zu erinnern, wonach die Idee eben nicht Gegenstand im Sinne der Analytik, sondern Aufgabe war, oder, was dasselbe ist, der Gegenstand der Idee nicht außer der Idee anzutreffen ist. Daher kann auch „die Beantwortung der transzendentalen kosmologischen Frage außer der Idee sonst nirgend liegen“, eben weil ihr Gegenstand „außer unserer Idee nirgend angetroffen wird“.

So behält der kosmologische Grundsatz: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“, seine Gültigkeit, sobald man die Gegebenheit des schlechthin Unbedingten faßt als Gegebenheit in der Idee, d. i. als Aufgegebenheit der Idee. Die Totalität der Reihe von Bedingungen in der Sinnenwelt ist dann nicht gegeben im gegenständlichen Sinne, sondern „im Regressus derselben aufgegeben“. Dieser Vernunftgrundsatz ist also das Gebot dieses Regressus, eine Regel, die „einen Regressus gebietet“, nicht in der Reihe der Erscheinungsbedingungen bei einer einzelnen als letzten und schlechthin unbedingten stehen zu bleiben, sondern vielmehr die unendliche Möglichkeit des Regredierens aufstellt. Diese Regel konstituiert keinen Gegenstand der Erfahrung, ist also kein konstitutives Prinzip; sie regelt — das ist die Bedeutung der transzendentalen Idee — bloß die „größtmögliche Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung“, indem sie dem vorbeugt, daß je eine empirische Grenze als absolute Grenze gesetzt werde. Sie ist also ein „regulatives Prinzip“ und verhindert als solches, daß man „einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objektive Realität beimesse“. Es liegt also hier nicht in Wirklichkeit „ein Rückgang ins Unendliche“ vor,

sondern — beides unterscheidet Kant aufs strengste als regressus in infinitum und regressus in indefinitum — das ins=Unendliche=Zurückgehen=„Können“. Oder, wie Kant es auf das Allerbestimmteste selbst einleuchtend macht: „Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe seiner inneren Bedingungen zurückzugehen. Ist jenes aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kann ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen.“

Damit löst sich die erste Antinomie so auf, daß „wir von der Weltgröße an sich gar nichts sagen“, sie „weder als endlich noch als unendlich annehmen können“, weil die „Weltgröße an sich“, wie aus der transzendentalen Ästhetik und Analytik folgt, ein sich widersprechender Begriff ist. Es wird uns in dieser Idee auf der einen Seite „nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten“ und auf der anderen Seite gefordert, daß, „soweit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgend eine absolute Grenze annehmen sollen...“. Die Auflösung der zweiten Antinomie gipfelt darin, „daß das Ganze nicht an sich selbst schon eingeteilt ist“, daß aber „die Dekomposition des Ausgedehnten“ aufgegeben, jedoch „niemals für schlechthin vollendet zu halten“ ist.

Ungleich schwieriger und verwickelter ist die Auflösung der dritten Antinomie. Man hat in ihr ein ganzes Nest unentwirrbarer Widersprüche gesehen. Da Kant zunächst die Auflösung mit der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich begründet, so scheint eine solche Ausdeutung auf den ersten oberflächlichen Blick nur allzu berechtigt zu sein. Ja, es scheinen hier nicht nur alle die schon früher am Begriff des Dinges an sich bemerkten Schwierigkeiten und Widersprüche von neuem aufzutreten, sondern diesen auch noch weitere sich

beizugesellen. Solche kämen auch wirklich zu jenen hinzu, wenn einmal das Ding an sich nicht jene mildere Deutung zuließe, die wir von ihm gegeben haben und wenn sodann etwa, wie jene Auffassung, die in der Freiheits- und Naturnotwendigkeits-Antinomie ein bloßes Nest von Widersprüchen sieht, den Sachverhalt annimmt, die Freiheit ein Vermögen der Dinge an sich, die Naturgesetzlichkeit eine Bestimmung der Erscheinungen wäre, in die die Freiheit der Dinge an sich eingriffe. Dann wäre das Wunder in Permanenz erklärt, die von Kant angestrebte Grundlegung der Wissenschaft wäre eine Illusion und die ganze Vernunftkritik der abenteuerlichste Irrweg. Einer solchen Ausdeutung aber beugt Kant selber expressis verbis vor. Er will „nicht die Wirklichkeit der Freiheit als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten“, dazun, ja „nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit“ im Sinne eines solchen „Realgrundes“. Zunächst nur kommt es ihm darauf an, zu zeigen: „Sind Erscheinungen Dinge an sich: so ist Freiheit nicht zu retten“. Denn der Naturgesetzlichkeit der Erscheinungen darf nie und nirgends Abbruch geschehen, soll Wissenschaft möglich sein und bleiben. Aber der Begriff der Erscheinung hatte schon von Anbeginn an zu seiner Gegensetzung: „nicht Erscheinung“, geführt, als welche sich das Noumenon im negativen Verstande darstellte. Hier erhält das Noumenon nun seine positive Bedeutung, aber lediglich im Sinne einer „transzendentalen Idee“, als welche sich die Freiheit darstellt. Diese also ist weder ein Vermögen, noch eine Eigenschaft von Dingen an sich, sondern Idee und bezeichnet lediglich ein „Sollen“. „Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist.“ Wie aber von vornherein Ding an sich und Noumenon nicht gleichgesetzt werden durften, so tut sich jetzt hier ihr Unterschied, wie ihr Verhältnis noch einmal,

und zwar im ganzen Umfange, auf. Wären Erscheinungen Dinge an sich, so wäre die Freiheit auch als Idee, als Noumenon nicht möglich. Ihre Möglichkeit liegt darin, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich sind, und weil die Erscheinungen in ihrer naturgesetzlichen Bedingtheit auch die Idee der Freiheit nicht zulassen, so sind die Dinge an sich die Möglichkeitsgrundlage auch der Idee der Freiheit, können also darum nicht selbst Freiheit und darum nicht Noumenon sein. Hinsichtlich des Dinges an sich aber hat sich gezeigt, daß es seinen kritischen Charakter nur wahren konnte als transzendentaler Einheitsgrund der bestimmten Erscheinung, also, wie wir früher ausgeführt haben, nicht weil dem „reinen Verstande“, auf den Kant auch in diesem Zusammenhange recht bezeichnenderweise zurückkommt, ein Gegenstand an sich selbst gegenüberstünde, sondern gerade weil er in diesem als in der Einheit transzendentaler Gründe überhaupt unserem Verstande als an sich gegenübergestellt wurde. Insofern nun, wie Kant sagt, „jede Ursache einen Charakter haben“ muß, kann man, wenn man nur auch bei dem Worte Ursache in bezug auf das Ding an sich jene mildere Bedeutung nicht außer acht läßt, wonach es lediglich die transzendente Bestimmung der durch diese bestimmten Erscheinung bezeichnet, der Erscheinung einen „empirischen“, dem Ding an sich einen „intelligiblen Charakter“ beimessen, aber nur in dem Sinne, daß dieser letzte „nur durch den empirischen, als das sinnliche Zeichen desselben, angegeben wird“. Nichts anderes bedeutet Kants Unterscheidung zwischen dem „Charakter . . . des Dinges in der Erscheinung“ und dem „Charakter des Dinges an sich selbst“, als daß dieser jenen bestimmt. Gerade weil also in der Erscheinung nichts Absolutes vorliegt, weil diese, wie die Analytik gezeigt hat, bestimmt ist in letzter Linie durch die Einheit des Begriffes, welche Bestimmung aber im besonderen in dem Begriffe des Dinges an

sich als transzendentalen Einheitsgrund konkretisiert, ebendamit ist diese Bestimmung in der Erscheinung eine streng naturnotwendige, die als solche selbst rekurriert auf den Begriff. Eben darum ist das Sollen selbst möglich als die Idee der Notwendigkeit einer Handlung, „davon der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist“. Nicht als ob im Noumenon selbst etwas geschähe, „da in ihm sofern es Noumenon ist, nichts geschieht“, nicht, als ob im intelligiblen Charakter etwa eine Handlung anfinge oder aufhörte, denn in diesem kann „keine Handlung entstehen oder vergehen“, sondern nur insofern das Noumenon eine Aufgabe bezeichnet, die durch den intelligiblen Charakter als Bedingung des empirischen für diesen in der Erscheinung selbst Geltung erhält und lösbar ist, weil, wenn auch im intelligiblen Charakter keine Handlung entsteht und vergeht, dieser doch den empirischen mit seinem Handeln bestimmt, sodaß sich ihm ein Sollen als Geltung bezeichnen kann, insofern er, wie beim Menschen, sich selbst, d. i. ein Selbstbewußtsein auf eine solche Geltung zu beziehen vermag. Darauf beruht die „Imputabilität“ der Handlung. Ob diese auch in der Reihe der Naturerscheinungen gar nicht anders sein könnte, als sie ist, wird sich dennoch sagen lassen, ob sie so oder anders sein sollte, als sie ist; nicht weil ein empirischer Charakter, wenn er einmal als empirischer Charakter gegeben ist, auch als solcher anders sein könnte, als er ist, sondern weil „ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben“.

Die Auflösung der dritten Antinomie hat derjenigen der vierten im gewissen Sinne bereits vorgearbeitet. Wenn nämlich auch die These als zur Welt gehörig etwas fordert, das „ein schlechtthin notwendiges Wesen ist“, so bedeutet nun auch hier dieses Sein nicht, „daß das unbedingt notwendige Dasein eines Wesens zu beweisen oder auch nur die Möglichkeit einer bloß intelligiblen Bedingung der Existenz der Er-

scheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen" wäre. In der Reihe der Erscheinungen vermögen wir immer nur von Bedingung zu Bedingung fortzuschreiten, ohne an ein Unbedingtes anders zu gelangen, denn als regulatives Prinzip dieses Fortschreitens, bei keiner Erscheinung als einer ursprünglichen stehen zu bleiben. Nicht das Dasein des in der These geforderten Wesens ist unbedingt notwendig, sondern das Wesen selbst. Insofern aber damit nicht sein unbedingt notwendiges Dasein gefordert wird, ist es selbst unbedingt notwendig als Idee. Das also unterscheidet den kritischen Idealismus von allem Dogmatismus: Ist dem Dogmatismus die Idee ein unbedingt notwendiges Wesen, so ist dem Idealismus das unbedingt notwendige Wesen Idee.

Wird diese Idee „hypostasiert“, so werden wir zu der rationalen Theologie geführt, zu der also die vierte Antinomie den Übergang bildet und für die die Idee Gottes als des „Wesens aller Wesen“ die unbedingte Einheit aller Gegenstände überhaupt bedeutet. Die Hypostasierung beruht darauf, daß „wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches dann, vermittels der schon gedachten transzendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt“. Es ist die Tendenz der rationalen Theologie, die notwendige Idee Gottes als des Wesens aller Wesen in einen existierenden Gegenstand umzudeuten. Während das Wesen aller Wesen in Wahrheit Idee ist, wird ihr die Idee zum Wesen aller Wesen, dessen gegenständliche Existenz, die mit dem idealen Sein verwechselt wird, sie zu beweisen sucht. Die Be-



weise der rationalen Theologie sind folgende drei: 1. der ontologische, 2. der kosmologische, 3. der physikotheologische. Die Kritik dieser Beweise durch Kant richtet sich nicht gegen den Beweisinhalt, sondern nur gegen die Vorstellungsweise dieses Beweisinhaltens und das von dieser abhängige Beweisverfahren: Der erste Beweis beruht auf dem Fehler, daß er versteckterweise den „Begriff seiner Existenz“ in den Begriff Gottes, dessen Existenz er doch gerade erst beweisen will, schon „hineinbringt“. Der ontologische Beweis ist heimlich auch in den beiden übrigen Beweisen schon vorausgesetzt, und was diese noch an eigenen Argumenten hinzubringen, hat selbst keine beweisende Kraft. Wenn der kosmologische Beweis das Dasein Gottes als eines unbedingt notwendigen Wesens aus der eigenen Bedingtheit jeder einzelnen Bedingung in der Welt zu beweisen sucht, so ist dieser vermeintliche Beweisgrund bereits durch die letzte Antinomie entkräftet worden. Der physikotheologische Beweis, dem Kant auch auf der kritischen Stufe seines Denkens eine gewisse persönliche Sympathie bewahrt hat (er „verdient“, sagt Kant, „jederzeit mit Achtung genannt zu werden“) hält einer sachlichen Kritik ebensowenig stand, wie die beiden anderen, da er diese ja in gewisser Weise schon voraussetzt. Wenn er von der „Ordnung und Zweckmäßigkeit“ der Welt auf die Existenz Gottes schließt, so gelangt er übrigens auch höchstens zum Begriffe eines „Weltbaumeisters“, nicht zu dem eines „Welterschöpfers“, da Ordnung und Zweckmäßigkeit, die dabei einfach hingenommen, aber nicht selbst bewiesen werden, nur auf die Form, nicht aber auch auf die Materie der Welt gehen. Um aber den „Weltbaumeister“ zugleich als „Welterschöpfer“ zu denken, muß der physikotheologische Beweis in den kosmologischen, und da der den ontologischen versteckterweise voraussetzt, auch in diesen „überspringen“, wird also von derselben Kritik getroffen, die die beiden anderen trifft.

So unzulänglich darum auch die transzendente Theologie sein mag, das theologische Ideal eines unbedingten Wesens bleibt als solches dennoch bestehen, war ja auch von vornherein die Kritik nicht gegen den Beweisinhalt, sondern gegen die Darstellungsweise dieses Beweis Inhaltes und das auf diese gehende Beweisverfahren gerichtet. Dem Atheismus wird damit in gleicher Weise der Boden entzogen, wie der rationalen Theologie. Jener kann das Dasein Gottes ebensowenig widerlegen, wie diese es beweisen kann; und beide begehen denselben Fehler, nur in der entgegengesetzten Richtung. Beide können die Idee nicht anders, denn als Sache denken. Darum hypostasiert die rationale Theologie die Idee zur Sache, und weil die Idee nicht Sache sein kann, der Atheismus aber als echter „Pöbel der Vernünftler“ sich ebenfalls zu einer anderen, als sachhaften Darstellungsweise nicht zu erheben vermag, verwirft er die Idee als bloße illusorische, weil nicht sachhafte Vorstellung und verwechselt Vorstellung und Idee selbst.

Ideen sind also nicht Sachen, noch konstituieren sie Gegenstände; sie sind aber auch nicht bloße subjektive Vorstellungen, sondern objektive Vernunfteinheiten und als solche von „regulativem Gebrauche“ für „die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse“.

## Viertes Kapitel.

### Die praktische Philosophie.

Das Problem der theoretischen Philosophie war die Erkenntnis selbst, die sich im Sinne der „Möglichkeit der Erfahrung“ bestimmte und begrenzte. Aber gerade indem die Erkenntnis im Sinne möglicher Erfahrung zum Problem

wurde, konnte durch die Methode der Auflösung des Problems klar werden, daß die „Gründe a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“ nicht wieder selbst empirische Entstehungsgründe, sondern allein kritische Rechtsgründe sein konnten, und daß darum die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis sich zur Frage nach „Gültigkeit und Wert“ der Erkenntnis kritisch präzisierte. Die transzendente Methode bestimmte sich als kritische Methode der „Beurteilung“ und „Prüfung“, die Vernunftkritik als „Beurteilung der Vernunft“, so daß die kritische Philosophie für das Erkennen „den Probierstein des Wertes oder Unwertes aller Erkenntnisse a priori abgeben“ soll, damit das Erkennen selbst „nach seinem Werte oder Unwerte beurteilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden“ vermag. Nach Kants ausdrücklicher Erklärung rückt also von vornherein Problem und Methode der theoretischen Philosophie so sehr unter den Gesichtspunkt des Wertes, daß unerachtet die Möglichkeit der Erfahrung ihr Problem ist und bleibt, gerade sie dieses Wertgesichtspunktes nie entraten kann. Denn „was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen, selbst in Ansehung unserer Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsezen?“ So bemerkt Kant selbst in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft. Darum betrachtet er die „reinen Gesetze“, die die Erfahrung allererst möglich machen, geradezu als die „Norm“ der empirischen Gesetze und bestimmt auch das Verhältnis dieser zu den reinen Gesetzen dahin, daß „nach deren Norm jene allererst möglich sind“. Denn wir sehen, daß die „systematische Einheit“, die die Wissenschaft als Wissenschaft erst charakterisiert und von einem bloßen Aggregate zusammenhangsloser Einzelkenntnisse unterscheidet, in der Idee liegt, die ein „Sollen“ und den Zweck und die Aufgabe der Wissenschaft selbst bezeichnet. Das Ganze der Wissenschaft in seiner architektonischen Einheit wird nach Kants ausdrücklicher Er-

klärung erst durch den Begriff des Zweckes selbst möglich. Denn, so führt er aus, nur „von einem einigen obersten Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen“, und nur von ihm aus ist die notwendige und „architektonische“ Gliederung der Wissenschaft, „die Einteilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäß“, möglich. So führt die Möglichkeit der Wissenschaft selbst zur Idee des Zweckes und damit das theoretische Gebiet selbst zum praktischen hinüber, indem ja der Zweck der Erkenntnis selbst innerhalb der Sphäre des Begriffes des Zweckes überhaupt nur eine bestimmte Stelle bezeichnet. In diesem übergreifenden Momente der Zweckbestimmung auf das theoretische Gebiet liegt nach Kant das, was er selbst den „Primat der praktischen Vernunft“ nennt. Ihn will freilich Kant nicht so verstanden wissen, als ob nun das Erkennen etwa abhängig wäre von willkürlichen und beliebigen Zwecken, die sich ein subjektiver Wille setzte. Denn die Zwecke sind gesetzt in der Vernunft selbst und sind wie diese objektiv, und von der objektiven Vernunftbestimmung sagt er darum, daß es „eine und dieselbe Vernunft“ sei, die im Praktischen und im Theoretischen sich geltend erweise. Nur also im Sinne der umfassenderen Zweckphäre als des Inbegriffes der Zweckbestimmung überhaupt führt die praktische Vernunft den Primat über die theoretische, als welche den bestimmten Zweck der Erkenntnis in sich faßt. Wenn also Kant darum auch sagt: „In der Verbindung der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat“, so fügt er mit gutem Grunde und gleichsam, um jedes Mißverständnis abzuschneiden, hinzu: „vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern auf der Vernunft selbst gegründet, mithin notwendig sei.“ Diese Notwendigkeit aber liegt in der Idee des Zweckes, so daß „alles Interesse

zuletzt praktisch ist“, auch das theoretische; nicht im Sinne eines subjektiv-persönlichen, sondern des objektiven der Erkenntnis selbst. Ebendarum ist diese selbst in der allgemeinen praktischen Sphäre eingeschlossen, und theoretische und praktische Vernunft sind einander nicht bloß „beigeordnet“, sondern sind in der die „systematische Einheit“ bezeichnenden Idee des Zweckes, selbst eine systematische Einheit, „eine und dieselbe Vernunft“.

Wenn also der „theoretische Gebrauch der Vernunft“ auf die Erkenntnis ging, die in ihrer höchsten Bestimmung „systematischer Einheit“ selbst, wie es in der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomena übereinstimmend hieß, auf ein „Sollen“ sich richtet und in ihm als Aufgabe und Idee ihr „regulatives Prinzip“ findet, so ist der praktische Gebrauch auf die ganze Sphäre des Sollens gerichtet. Da aber das Sollen seine Darstellung nicht in einer konstitutiven Bestimmung von Gegenständen der Erkenntnis findet, sondern sein Korrelat hat im Wollen, so „beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens“ in ihrem „praktischen Gebrauche“. Wie im Theoretischen die Wissenschaft und Erkenntnis als theoretischer Wert zuletzt verankert wurde in Grundsätzen, so wird auch aller praktische Wert verankert in Grundsätzen, die hier in expliziter Bestimmung als „praktische Grundsätze“ auftreten.

Diese drücken, wie Kant sagt, „eine allgemeine Bestimmung des Willens“ aus, die eine Mehrheit von Regeln unter sich fassen. Sie sind bloße Maximen oder nur subjektiv, wenn sie lediglich für ein einzelnes Subjekt gültig sein können. „Praktische Gesetze“ und als solche „objektiv“ aber sind sie, wenn sie „für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig“ sind. Auch im Praktischen also ist es das „Gesetz“, in dem die Objektivität und Allgemeingültigkeit liegt.

Objektive Bestimmungen nun, die sich an Wesen richten,

deren Wille nicht von der Vernunft allein bestimmt wird, stellen sich als Imperative oder allgemeine Gebote dar. Den Imperativ definiert Kant als „eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird“. Wie der Imperativ durch die objektive Gesetzmäßigkeit von der bloß subjektiven Maxime unterschieden ist, so ist innerhalb der begrifflichen Sphäre des Imperativs selbst noch eine Unterscheidung notwendig. Entweder nämlich kann ein Imperativ den Willen „nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen“ und objektiv lediglich eine allgemeine Vorschrift der Gesetzmäßigkeit, die begehrte Wirkung zu verwirklichen, bezeichnen. Oder aber der Imperativ kann den Willen „schlechthin“ bestimmen, „er mag zur Wirkung hinreichend sein oder nicht“. Die erste Art von Imperativen ist „hypothetisch“, die zweite ist „kategorisch“. Der hypothetische Imperativ ist, weil er seinem Inhalte nach objektiv ist, mehr als bloße Maxime; aber weil dieser objektive Inhalt, insofern die Wirkung nicht vom Willen allein abhängig ist, sich nicht an den Willen jedes vernünftigen Wesens richten und so nicht den Willen schlechthin und als solchen bestimmen kann, ist der hypothetische Imperativ zugleich weniger, als praktisches Gesetz. Praktisches Gesetz kann also nur ein kategorischer, jeden vernünftigen Willen ohne Rücksicht auf die Wirkung bestimmender Imperativ sein.

Alle Rücksicht auf die Wirkung ist bedingt durch ein Objekt des Willens, das uns, wenn wir darauf sollen handeln können, immer nur empirisch gegeben sein kann. Diese Rücksicht auf die Empirie betont Kant auf das strengste, um gerade durch sie den Empirismus in der Ethik abzuwehren. Was sich nämlich so für das empirische Wechselverhältnis von Wollendem und Gewolltem ergeben würde, ließe sich nie als praktisches, wiewohl als empirisch-psychologisches Gesetz ansprechen. Hier könnte nichts, das „für den Willen eines jeden vernünftigen

tigen Wesens gelten müßte, abgeleitet" werden. Wir kämen nur auf eine psychologische „Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar womöglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird". Aber „das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, sofern sie auf empirische Gesetze gegründet ist". Wir erhielten ein solches empirisch-psychologisches Naturgesetz, „nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenngleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre", wie es ein objektives Gesetz im praktischen Sinne, auf das allein es hier ankommt, fordern müßte. Ein solches empirisch-gesetzmäßiges Wechselverhältnis von Wollendem und Gewolltem liegt in der That vor in den psychologischen Bestimmungsmomenten von Lust und Unlust. Als das empirische Gesetz der motivierenden Bestimmung enthüllt sich das „Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit", d. i. das Prinzip, sich durch die Rücksicht auf den Glückseligkeitserfolg des Handelns zu diesem zu bestimmen. Das ist ein empirisches Naturgesetz, das für die naturwissenschaftliche Disziplin der Seelenlehre seine volle Geltung und seinen guten Sinn hat, als praktisches Gesetz aber seinen Sinn vollkommen verlieren müßte. Denn es besagt, wie jedes Naturgesetz, etwas das notwendig geschieht, während das praktische Gesetz doch ein „Sollen" ausdrückt, also besagt, was geschehen sollte, „ob es vielleicht gleich niemals geschieht". Das Naturgesetz der Glückseligkeit als ein praktisches Gesetz ausgeben, hieße also, die Absurdität begehren, etwas ohnehin Geschehendes noch gebieten zu wollen.

Darum sagt Kant: „Ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will.“ Es heißt den wissenschaftlichen Sinn der Erfahrung in sein Gegenteil verkehren, wenn man auf ihr praktische Gesetze zu gründen sucht. Denn das gerade ist das die Erfahrung wissenschaftlich Auszeichnende und Charakterisierende, daß sie auf Grund der transzendentalen Gesetzmäßigkeit uns lehren kann, daß etwas notwendig ist oder notwendig geschieht. Ebendarum aber kann sie uns nicht sagen, was sein oder geschehen sollte. Wenn nun eine ethische Theorie etwa, um dieser Absurdität zu entgehen, nicht das allgemeine Glückseligkeitsprinzip allein und für sich zum praktischen Gesetze machen wollte, sondern es auf bestimmte Einzelinhalte der Glückseligkeit abfähe und sie als praktische Gesetze aufstellen wollte, wenn sie also, weil sie das selbst als Absurdität anzuerkennen bereit sei, nicht fordern wollte, daß man sich glücklich zu machen suche, sondern vielmehr bestimmen wolle, wie man sich glücklich mache und was man tun solle, um glücklich zu sein, zu werden und zu bleiben, so würde sie der Schylla zu entgehen suchen, um sich nicht bloß etwa der Charibdis, sondern beiden in die Arme zu werfen. Denn erstens würde das allgemeine Glückseligkeitsprinzip schon immer als praktisches Gesetz vorausgesetzt, um einzelnen seiner Inhalte praktischen Geltungscharakter zusprechen zu können. Zweitens aber ließen sich gerade die Einzelinhalte nie als für alle Menschen, geschweige denn als für alle vernünftigen Wesen für gültig erkennen. Eine solche empirische Tendenz müßte scheitern gerade an der empirischen Tatsächlichkeit, an der konkreten Bestimmtheit, dem Individuellen aller empirischen Tatsächlichkeit. „Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und dem-



selben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnis nach den Abänderungen dieses Gefühls.“ Wie also vorhin das Glückseligkeitsgebot unsinnig wurde, weil es ohnehin schon Geschehendes forderte, so wird es jetzt noch außerdem deshalb sinnlos, weil es zugleich etwas fordert, das nie geschehen kann. Und diese Unerfüllbarkeit seiner Forderung erhellt nicht nur aus der individuellen Bestimmtheit aller Wirklichkeit, sondern auch — und das ist der dritte Grund für die gänzliche Hinfälligkeit der empirischen Glückseligkeitsmoral — daraus, daß wir nie und nimmer imstande sind, die Glückserfolge für unser ganzes Leben, worauf es doch ankommen müßte, wenn dieses durch jene seinen Wert erhielte, zu berechnen. „Was aber wahren und dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel gehüllt.“ Ein Gebot kann aus zwei Gründen sinnlos sein, entweder weil es etwas gebietet, das sowieso geschieht, oder etwas, das niemals geschehen kann. Beide Absurditäten hängen der empirischen Glückseligkeitstheorie an.

Aus dem empirischen Korrelationsverhältnis von Wollendem und Gewolltem läßt sich also ein praktisches Gesetz nicht herleiten. Dieses hat in dem gewollten Gegenstande nur seine „Materie“. Da nun die materiale empirische Bestimmung keine praktische Gesetzgebung ermöglicht, aber „von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig bleibt, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung“, so kann es allein die Form sein, die das praktische Gesetz eben „für sich allein zum praktischen Gesetze macht“. Damit wird aber, wie wir aus der Auflösung der dritten Antinomie bereits wissen, eine Handlung gefordert, „davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist“. Darin liegt aber die Forderung der Freiheit, die in der theoretischen

Philosophie als Idee aufgestellt ist. Auf den Willen bezogen, bedeutet sie die Autonomie des Willens. Sie ist auf der einen Seite die Unabhängigkeit von den empirischen materialen Bestimmungsgründen, das andere Mal jene Willensbestimmung, die ihren „Bestimmungsgrund in dem Gesetze“ als solchen hat. Hier erhebt sich die Idee eines „reinen Willens“, die im Praktischen ebenso die „Absonderung aller empirischen Bedingungen“ bedeutet, wie der Begriff des „reinen Verstandes“ dies im Theoretischen bedeutete. Zum Unterschiede von der allein in der Form des objektiven Gesetzes liegenden Autonomie ist alle von den materialen empirischen Bestimmungsgründen bedingte Willensbestimmung Heteronomie. Die durch Neigung bestimmte materiale Bestimmung reicht zwar zum sittlichen Prinzip nicht aus, ist aber nicht, wie Kant vielfach mißverstanden worden ist, ohne weiteres unsittlich. Die Neigungen sind, wie Kant ausdrücklich betont, „an sich unschuldig“. Sie können nur nicht als praktisches Prinzip dienen; und nur, wenn die materiale Bestimmung dem praktischen Gesetze entgegenwirkt, ist sie „verboten“. Eine auf materialen Bedingungen beruhende Willensbestimmung kann, wenn sie dem praktischen Gesetze nicht entgegenwirkt, „legal“ sein, obwohl sie nicht an und für sich gesetzmäßig und geboten ist, wie sie, wenn sie auch an sich nicht geboten ist, doch potentiell geboten sein kann, insofern sie das Prinzip in sich als Materie aufnehmen kann, ohne daß darum aber die Materie selbst zum Prinzip würde<sup>1)</sup>. Denn das praktische

---

1) Es ist ein grobes Mißverständnis, wenn seit Schillers selbst auf einem Irrtum seiner Kant-Auffassung beruhendem Irrtum immer wieder betont wird, Kant habe die Neigung als unsittlich und das Streben nach Glückseligkeit als verwerflich erklärt. In meinen im Literaturverzeichnis angeführten Schriften habe ich diese irrtümliche Auffassung eingehend zurückgewiesen. Hier sei, anstatt vieler, nur eine Stelle aus Kants Kritik der praktischen

Prinzip als solches kann auf alle materialen Bestimmungen übergreifen, gerade weil es, für sich selbst genommen, nicht material bestimmt ist und es von allen materialen Bestimmungen „abgesondert“ ist. Selbst nicht empirisch bestimmt, stellt es darum im „reinen Willen“ ebenso die „Norm“ für die empirischen Bestimmungen im Praktischen auf, wie im Theoretischen das Prinzip der Möglichkeit der Erkenntnis in der „Norm“ des „reinen Verstandes“ die Bedingung der Möglichkeit der wissenschaftlichen Empirie aufstellte. Denn der „reine Wille“ ist der nicht empirische Wille, insofern er für diesen als Aufgabe, Gesetz und Bedingung der Möglichkeit jenes Handelns aufgestellt ist, das praktisch in dem eminenten Sinne heißen kann, der hier allein in Frage steht. Darum lautet das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ folgendermaßen: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Der praktische Wert wird hier freilich in die Maxime des Willens und nicht in das Objekt des Willens gelegt. Aber — darauf ist zu achten, wenn man subjekt-

---

Vernunft angeführt, die das Verhältnis von Pflicht und Neigung, von Sittlichkeit und Glückseligkeitsstreben in dem auch hier im Texte erörterte Sinn klar und deutlich darlegt. Kant sagt: „Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen: teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils, weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein.“ — So hat Kant das Verhältnis in einer Weise dargelegt, die jedem ohne weiteres einleuchten muß.

vistischen Mißdeutungen vorbeugen will — es ist gerade nicht die subjektive persönliche Maxime, die den Wert realisiert; das vermag allein diejenige, die das allgemeine Gesetz selbst zur Darstellung bringt. Kant drückt den Inhalt des praktischen Grundgesetzes, der als Gesetzesinhalt also auf das strengste durchaus von dem Inhalt der einzelnen Handlung, weil der von jenem ja erst seinen Wert empfängt, zu unterscheiden ist, durchaus adäquat aus, wenn er sagt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille.**“ Daß aber auch damit dem praktischen Subjektivismus nicht Vorschub geleistet, sondern gerade vorgebeugt wird, das liegt doch unmittelbar darin, daß nicht jeder Maxime das Wertprädikat beigelegt wird, sondern ganz allein dem „guten Willen“. Die Worte „guter Wille“ hat Kant nicht umsonst selbst gesperrt. Darauf zu achten ist der subjektivistischen Mißdeutung gegenüber wohl am Platze. Der gute Wille ist selbst das objektive Gesetz. Ausdrücklich heißt es auch: „Es ist von der größten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde.“ Gerade weil alle materialen Inhalte, die aus dem empirischen Korrelationszusammenhange des Wollenden und des Gewollten fließen, subjektiv sind, kann die praktische „Notwendigkeit“ nur „aus Pflicht und Achtung fürs Gesetz“ folgen. „Aus Pflicht und Achtung fürs Gesetz“ zu handeln, das liegt also selbst im Inhalte des praktischen Grundgesetzes und ist objektive Bestimmung. Das ist die Autonomie des Willens als Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft. Weil sie nicht Zwang

des vernünftigen Willens ist, ist sie doch auch nicht subjektive Willkür. Denn der Wille ordnet sich selbst dem Gesetze unter, das die praktische Vernunft aufstellt, und darum ist seine Maxime nicht Willkür, sie ist die „dem Gesetze sich unterwerfende Gesinnung“; und weil der Wille die Gesetzgebung nicht außer der Vernunft findet, gründet sich seine Maxime nicht auf Zwang. Zwang, wie Willkür sind, weil auf empirische materiale Bedingungen irgendwelcher Art gegründet, gerade Formen bloß heteronomer Bestimmung. Und das Handeln auf Grund eines Zwanges ist selbst nur ein Nachgeben dem Zwange gegenüber und damit selbst Willkür, so daß Kant kurzweg sprechen kann von der „Heteronomie der Willkür“. Für alle Heteronomie gibt es immer nur ein „wozu Gutes“, das in den Mitteln zur Annehmlichkeit und Lust besteht. Ein schlechthin Gutes besteht nur für die Autonomie. „Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen.“

Da das praktische Gesetz Unterwerfung des Willens des handelnden Subjekts fordert, richtet es sich vor diesem zugleich auf als ein Gegenstand der Achtung. Weil aber das Gesetz für seine Darstellung das „Subjekt des moralischen Gesetzes“ eben auch selbst fordert, insofern es durch dieses allein darstellbar wird, erhält dieses Subjekt vom moralischen Gesetze her selbst seinen Wert und stellt auch sich seinerseits als Gegenstand der Achtung dar. Subjekt des moralischen Gesetzes aber kann nie eine Sache, sondern immer nur eine Person sein. Denn sie allein vermag im Selbstbewußtsein sich auf das Gesetz zu beziehen und im Wollen sich dem Gesetze unterzuordnen. Darum heißt es bei Kant: „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen.“ Weil also die Person Subjekt des moralischen Gesetzes ist, eben darum ist sie in Einem zugleich selbst Objekt der Achtung. Auf dieser Beziehung von Subjekt des Gesetzes und Objekt der Achtung

in der Einheit der Person gründet sich in letzter Linie auch schon für Kant die Idee der sittlichen Gemeinschaft. Wie er aber schon in seiner Formulierung des praktischen Grundgesetzes, weil es für dieses „nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht“, weil der gute Wille also „nicht durch das, was er bewirkt und ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesezten Zwecks, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut“ ist, den Grundgedanken der christlichen Ethik, wie er namentlich wieder durch die reformatorische Tat Luthers in der Geschichte wirksam geworden ist, die auch nach Luthers eigenen Worten in allem Tun „den, der nicht getan wird, wie die Werke, sondern den Selbsttäter und Werkmeister“, also „allerwege die Person“ sucht, seine philosophische Fundamentierung gegeben hat, so weiß er auch die Bedeutung der Achtung vor der Person selbst in Eins zu setzen mit der Bedeutung der christlichen Liebe. Diese ist eine gebotene, darum tätige („praktische“) Liebe und von der bloß leidentlichen („pathologischen“) Liebe, die mit der subjektiven Neigung identisch, an der Besonderheit der bestimmten Einzelperson haftet, also nicht auf die Person schlechthin geht und gar nicht geboten werden kann, zu unterscheiden. Vielmehr ist die praktische Liebe, d. i. die „Christenliebe“, wie Luther sie zum Unterschiede von der „Weltliebe“, der subjektiven Neigung nennt, gegründet auf den „unendlichen Wert der Menschenseele“ schlechthin, um die spezifisch christliche Formulierung hier zu gebrauchen. Dieser Wert geht aber seinerseits zurück auf das praktische Grundgesetz, in dem sich also auch nach Kant die Liebe als das „Gesetz der Gesetze“ für die Gemeinschaft gründet. Darum gebührt die Achtung als praktische Liebe nicht etwa dieser oder jener Person, sondern der Person schlechthin als dem Subjekte des moralischen Gesetzes schlechthin. „Der Mensch ist zwar un-

heilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.“ So hat Kant mit klassischer Klarheit diesen Rechtsanspruch der Person und damit die Pflicht von Person zu Person formuliert, wonach sie „niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck“ zu behandeln ist. In dieser Forderung ist das Grundgesetz des Gemeinschaftsverhältnisses im Sinne der Idee der Menschheit aufgestellt.

Das praktische Grundgesetz aber fordert, wie wir gesehen haben, ein Handeln, „davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist“. Damit aber ist, wie wir aus der theoretischen Philosophie wissen, die Idee der Freiheit gesetzt. Diese aber erhebt uns als „Wesen an sich selbst“ in eine „intelligible Ordnung der Dinge“ und „soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft) die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu tun“. Auch hier macht sich eine Unterscheidung im christlichen Sinne geltend, die Luther einmal dahin ausgedrückt hat: „Ein Christenmensch ist zweierlei Natur, geistlicher und leiblicher.“ Kant aber macht mit der Unterscheidung des Intelligiblen und des Sinnlichen, der Freiheitsgesetzlichkeit und der mechanischen Gesetzmäßigkeit, die er beide im strengsten Sinne aufrechtzuerhalten sucht, einen so vollkommenen Ernst, daß er sagt, man könnte, wenn man alle Triebfedern und äußeren Veranlassungen des Handelns kennen würde, „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen“ . . . „und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei“.

Die Vereinigung beider Gesichtspunkte, desjenigen der „Freiheit“ mit dem des naturnotwendigen „Mechanismus“ und damit die „Befugnis der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen nicht möglich ist“, sieht Kant, wie aus der Freiheitsantinomie be-

reits folgt, in der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung. Nun aber wirft Kant selbst die Frage auf, wie es denn mit der Anwendung der Kategorie der Kausalität und auch der der übrigen Kategorien auf Dinge an sich stehe, da er die Kategorien doch hat „nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduzieren können“. Dabei gibt Kant ohne weiteres zu, daß die eigentliche „Bedingung der Anwendung“, nämlich die Anschauung, fehle. Den Dingen an sich gegenüber kommen also auch nach Kant ohne weiteres nicht der Schematismus und die Frage, in deren Sinne dieser das Problem der Anwendung behandelt, und damit nicht die Grundsätze in Betracht. Wenn Kant dennoch hier von einer möglichen Anwendung der Kategorien auf Dinge an sich handelt, so wird ohne weiteres klar, daß hier nicht von einer eigentlichen Anwendung im schematisierten Sinne die Rede sein kann. Und weil er sie zuletzt auf den „Platz im reinen Verstande“, oder wie es auch hier noch heißt, auf den „Sitz im reinen Verstande“ gründet, so wird zweierlei deutlich: einmal daß Kant in der Tat die Schwierigkeiten im Verhältnis der Kategorien zu den Dingen an sich nicht nur nicht übersehen, sondern gerade ausdrücklich hervorgehoben hat, und sodann, daß er sie nur für lösbar halten konnte, wenn er mit dem Begriffe des Dinges an sich nicht jene grobe Auffassungsweise verband, die zwar sein Wortlaut nahelegen mochte, die aber dem Geiste seiner Philosophie selbst zuwider wäre, so daß unsere darauf gehende Darstellung des theoretischen Teils seiner Lehre durch den praktischen selbst die beste Bestätigung erhält und sich zeigt, daß Kant eben nur verstanden werden kann, wenn er aus dem „Ganzen“, der „systematischen Einheit“ auch seiner eigenen Lehre, d. h. aber nach Kant selbst systematisch und mit Vernunft, nicht aber rhapsodisch und aphoristisch interpretiert wird. Das Ding an sich kann also zur Erscheinung nicht im Kausalverhältnis im Sinne des Ge-



gesetzes der Zeitfolge stehen, es kann nur, wie wir das früher ausgeführt haben, den Sinn des transzendenten Einheitsgrundes der bestimmten Erscheinung, nicht also als bestimmtes Ding neben einem bestimmten Ding stehend, und damit selbst seinen „Sitz im reinen Verstande“, freilich nicht in „unserem Verstande“ haben. Ebendarum ist es auch für „unseren Verstand“ nicht bestimmbar, als wozu Anschauung gehörte. Aber eben weil es im transzendenten Sinne durch den reinen Verstand als bestimmender Grund der Erscheinung gesetzt wird, läßt sich im praktischen Sinne diese bestimmende Funktion als „Kausalität durch Freiheit“ fassen, als welche im Mechanismus nicht nur nichts ändert, sondern ihn erst gründet. So leer für den theoretischen Erfahrungsgebrauch der Begriff einer „causa noumenon“ auch immer sein mag, und so wenig es etwa — es ist von der allergrößten Bedeutung, daß Kant auch im Praktischen, wo er doch von der Freiheit als einer „Beschaffenheit des Willens“ redet, die gegenständliche Bedeutung dieser „Beschaffenheit“ ausdrücklich abwehrt — auf die Erkenntnis einer gegenständlichen „Beschaffenheit“ einer solchen causa noumenon, die ja nur eine Hypostasierung bedeuten würde, ankommt, da eine solche ja nur in der vom bestimmenden Grunde bestimmten Erscheinung vorliegen kann, während die Grundlage der bestimmten Eigenschaftlichkeit als diese bestimmend, nicht selbst eigenschaftlich bestimmt sein kann, so ist es unter praktischem Gesichtspunkte „genug, es doch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze als Bestimmungsgrunde derselben) zu verbinden“, so daß die Freiheit „die Bedingung des moralischen Gesetzes“ im Sinne der „ratio essendi“ ist, während „das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit“ ist. Die Freiheit im Sinne einer „psychologischen Beschaffenheit“ bleibt aber nach Kants

eigenen Worten auch im Praktischen ebenso ein „Blindwerk“, wie im Theoretischen. Denn in der Natur, auch in der seelischen, gibt es nur Mechanismus und Naturnotwendigkeit, die mit der Freiheit entgegengesetzt ist und bleibt; denn jede Handlung in der Zeit ist und bleibt bestimmt durch die „Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, so daß ich in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei bin“. In der Behauptung einer empirisch-psychologischen Freiheit kann nur der „Empirismus in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit“ deutlich werden. Wenn Freiheit möglich ist, kann sie nur in dem bezeichneten transzendentalen Sinne möglich sein. Freilich ist dabei scharf zu unterscheiden zwischen dem „Wie“ und dem „Daß“ der Möglichkeit. Denn sonst könnte man Kant leicht uneinstimmig und mit sich selbst im Widerspruch zu finden meinen, da er sowohl behauptet, daß die Freiheit „wenigstens ihrer Möglichkeit nach eingesehen“, wie daß sie „ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden“ kann. Es gilt beides, nämlich unter verschiedenen Gesichtspunkten. Daß die Freiheit möglich sei, kann eingesehen werden; aber wie sie möglich sei, kann nicht eingesehen werden, wie auch eingesehen werden kann, daß sie als „psychologische Eigenschaft“ unmöglich sei, und daß die Auffassung, die die Freiheit auf der Unterscheidung von inneren Gründen und äußeren Veranlassungen basieren will, nicht nur ein „elender Nothbehelf“ ist, sondern auch zu nichts Besserem als der „Freiheit eines Bratenwenders“ gelangt. Eingesehen werden kann indes eben nur die Möglichkeit der Freiheit in dem oben bezeichneten Sinne. Unter praktischem Betracht aber kommt es „darauf an, daß dieses Können in ein Sein verwandelt würde“. Und das leistet das praktische Gesetz in seiner unbedingten Notwendigkeit. Sobald aber „dieses Können in ein Sein verwandelt“ wird, muß die Bedeutung der Idee konstitutiv werden und kann nicht mehr bloß regulativ bleiben. Das

ist nun nach Kants ausdrücklicher Erklärung in der Kritik der praktischen Vernunft auch der Fall. Hieraus ergeben sich für ihn aber nicht unbedenkliche Schwierigkeiten. Nach der Kr. d. r. V. sollte die Idee lediglich einen regulativen Gebrauch haben. Wenn man nun auch insofern von einer konstitutiven Bedeutung der Idee auch nach der theoretischen Vernunftkritik sprechen könnte, als die Idee die systematische Einheit der Wissenschaft als eines Ganzen und die Einheit der Verstandesgesetzlichkeit selbst bestimmt, so war und blieb doch ihr Gebrauch für die Gegenstandserkenntnis lediglich regulativ und der gegenstandskonstituierende Gebrauch — Bedeutung und Gebrauch der Idee müssen dann aber streng von einander unterschieden werden — allein der reinen Verstandesgesetzlichkeit als solcher vorbehalten. Im Praktischen sieht Kant die Ideen an als „konstitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das notwendige Objekt der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen“. Darin sieht nun Kant den eigentlichen Primat der praktischen Vernunft. Könnten wir diesen in dem anfänglich bezeichneten Sinne lediglich der umfassenderen Wert- und Zweckphäre, in dem er durchaus unbedenklich und einwandfrei wäre, mathematisch nennen, so wird dieser Primat, sobald er zu einer objektkonstituierenden Tendenz gelangt, dynamisch. In diesem dynamischen Sinne aber erwachsen ihm Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, weil nämlich Kant hinsichtlich des allgemeinen Objekts der praktischen Vernunft in besondere Bestimmungen kategorialer Art einfach hinübergleitet und doch hier noch nicht zu einer Synthese von theoretischer und praktischer Vernunft im höchsten Sinne vorzudringen vermag. Zwar betont Kant, daß „es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft sei, die in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt“ und er fordert im Interesse der systematischen Einheit der Vernunft, daß im Praktischen und

im Theoretischen „die Prinzipien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen“; aber ob diese Forderung bei der lediglich regulativen Absicht der theoretischen Vernunft hinsichtlich der Idee und bei der konstitutiven Absicht der praktischen Vernunft erfüllbar sei, das dürfte zum mindesten fraglich erscheinen. Wirklich erreicht wird die Synthese doch erst in der letzten und tiefsten seiner drei Kritiken, in der Kritik der Urteilkraft. Die Freiheitsidee wird von dieser Schwierigkeit freilich am wenigsten gedrückt. Denn ihre Bedeutung in der praktischen Philosophie entwickelt Kant im engsten Anschluß an die Ermittlungen der theoretischen Philosophie und mit dieser in unvergleichlich engerem Zusammenhang, als das hinsichtlich der beiden noch zu erörternden Ideen in der Postulatenlehre mit Bezug auf das höchste Gut geschieht. Da ihm ja auch im Praktischen die Freiheit nicht zu einer „psychologischen Beschaffenheit“ wird und also gar nicht zu einer gegenständlichen Bedeutung sich verdichtet, bleibt der Zusammenhang und die Einheit mit der theoretischen Vernunftkritik leichter zu wahren. Nach dieser ist ja die Natur nur möglich auf Grund transzendentaler Bedingungen, die in der Einheit der Verstandesgesetzlichkeit selbst ihre Einheit haben. Weil die Naturgesetzlichkeit, die in ihrer Gesamtheit den Mechanismus der Natur bezeichnet, bedingt ist von der reinen Verstandesgesetzlichkeit, die darum nicht umgekehrt von jener bedingt sein kann, so gewinnt Kant im Begriffe des „reinen Verstandes“ selbst Raum für die Freiheitgesetzlichkeit; nicht aber als ob in dieser eine Welt neben die Welt der Natur träte, da es ja im Wesen der Verstandesgesetzlichkeit ebenso liegt, die Naturgesetzlichkeit zu bestimmen, wie es im Wesen dieser liegt, von jener bestimmt zu werden, und weil das Ding an sich ebenso bestimmender Grund der Erscheinung ist, wie die Erscheinung in ihrer Bestimmtheit eben bestimmt ist vom Ding an sich. Wenn wir also nach Kant als

„reine Verstandeswesen“ in eine intelligible Ordnung durch Freiheit verwiesen werden, so dürfen wir dafür nach den ausdrücklichen Erklärungen auch seiner praktischen Philosophie „nicht außer uns hinausgehen“, denn die intelligible Ordnung ist hinsichtlich der Freiheit eine Ordnung „in der wir schon jetzt sind“. Hier ist das Konstituens lediglich im Verhältnis des intelligiblen Charakters zur Erscheinung, wie es auch die theoretische Vernunftkritik bezeichnet hatte, zu nehmen, wonach der transzendente Idealismus zugleich empirischer Realismus, das Reale im Idealen, worauf Kant auch im Praktischen hinsichtlich der Idealität namentlich der Zeit hinweist, bedingt ist. So kann er im Praktischen von der Handlung des Menschen sagen: „sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft“. „Denn das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligiblen Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, sofern es bloß Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht (von dem Charakter), enthält.“ Darum verstatet es der Begriff der Freiheit, „daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen“. Und indem er die Person im empirischen Sinne zur Persönlichkeit im intelligiblen Sinne in Verhältnis setzt, kann Kant erklären, daß „die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört“, worunter aber nach Kants eigenem Ausspruch immer zu denken ist die „unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind“. Darum läßt sich die praktische Tendenz der Idee der Freiheit mit der theoretischen Grenzbestimmung auf Grund der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, so wie wir im theoretischen Teile diesen Begriff genommen, einheitlich fassen, da das Sein der Idee hier im Idee-Sein beschlossen liegen kann, ohne daß das Idee-Sein durch psycho-

logische Vereignenschaftlichung zugleich im Sinne der theoretischen Analytik vergegenständlicht wird.

Schwieriger gestaltet sich für Kant die Problemsituation, sobald er nun zur besonderen konstitutiven Bestimmung auf praktischem Gebiete übergeht. Konstituiert sollte zunächst allgemein, wie schon gesagt, als „notwendiges Objekt der reinen praktischen Vernunft“ das höchste Gut werden. Dieses aber soll nun im besonderen in der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit liegen, da Tugend als solche zwar das „oberste Gut“, darum „aber noch nicht das ganze und vollendete Gut“ sei, als zu welchem auch Glückseligkeit gehöre. Begründet wird diese Vereinigung damit: „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuch denken, gar nicht zusammen bestehen.“ Ganz davon abgesehen, daß man fragen könnte, warum das „gar nicht zusammen bestehen“ können sollte, kompliziert sich auch der weitere Lösungsversuch, den die Postulate liefern sollen, nicht unerheblich. Unter einem Postulate nun versteht Kant hier „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“. Dabei zeigt sich nun sofort die Schwierigkeit, daß nach der strengen Trennung von praktischem und Glückseligkeitsprinzip dieses doch auch wieder jenem „anhängen“ soll, um darauf die Postulate zu gründen. Das Postulat der Unsterblichkeit aber, von dem hier zunächst die Rede sein muß, erfährt bei Kant, genau besehen, eine doppelte Begründung. Das eine Mal wird die Unsterblichkeit der Seele darauf gegründet, daß in der Sinnwelt, wie sich von vornherein gezeigt hat, die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit weder notwendig, noch in angemessener Proportion möglich ist. Wenn darum

nun die „Verknüpfung in einer intelligiblen Welt“ und die „Dauer“ der Seele in dieser, diese also selbst nun als eine besondere Welt gesetzt wird, so wird man fragen dürfen, was denn in einer reinen Verstandeswelt die doch lediglich für Sinnenwesen in Betracht kommende Glückseligkeit für einen logischen Ort habe. Wenn Kant darum das Unsterblichkeitspostulat, womit aber eigentlich eine zweite Begründung gesetzt ist, „aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes“ herleitet, so wird man nicht verkennen dürfen, daß in dieser zweiten Begründung die praktische Grundtendenz in größerer Reinheit festgehalten wird als in der ersten. Nur erhebt sich hier, wie es scheint, gleich eine neue Schwierigkeit, die sich in dem Begriffe der „Dauer“ ankündigt, insofern als in einem ins Unendliche gehenden progressus die „in diesem Leben“ nicht erreichbare Angemessenheit zum moralischen Gesetze gefordert wird. Mit dem Begriffe der Dauer scheint der Begriff der Zeit und mit dem ins Unendliche gehenden Fortgang der Angemessenheit die unendliche Zeit in das Intelligible hineingeschoben. Überdies aber scheint die Angemessenheit dann auch in einem unendlichen Zeitprozeß auch nicht gewährleistet. Denn soll sie erreicht werden, dann könnte sie es doch nur in einem bestimmten Zeitpunkte jenes Progresses werden, dieser wäre also nicht von unendlicher Dauer; oder wäre er von unendlicher Dauer, so würde die Angemessenheit eben nicht erreicht, da die Erreichung ein Ende bedeuten müßte. Indes ist hier zu bemerken, daß in der That diese Dauer als „Größe der Existenz“ bei Kant nicht bloß zeitlich verstanden wird; denn er sagt von ihr, daß sie „aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel uns Dasein als Größe vorzustellen, stattfindet“. So schwierig und unausgeglichen hier auch manches sein mag, eines ist sicher: der Vorwurf, daß er Ewigkeit und unendliche

Zeit ohne weiteres gleichgesetzt habe, trifft Kant nicht, wenn auch auf der anderen Seite die Unsterblichkeit nicht im rein ideellen Sinn praktischer Bestimmung gefaßt sein mag, sondern jene Art der konstitutiven Bedeutung behält, die sie in die Sphäre des Gegenständlichen bannt.

Durchaus auf der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit im Begriffe des höchsten Gutes aber ist das Postulat vom Dasein Gottes basiert. Es fließt daraus zunächst, daß diese Verbindung keine analytische ist, d. h. daß weder, wie die Stoiker meinten, das Bewußtsein der Tugend schon Glückseligkeit, noch, wie die Epikureer meinten, das Bewußtsein nach Glückseligkeit zu streben, schon Tugend sei. Eine solche Gleichsetzung ist für Kant bereits durch die ersten Ansatzpunkte seiner praktischen Philosophie unmöglich. Ebenso unmöglich aber ist danach auch die Auffassung eines synthetischen Verhältnisses derart, als ob Tugend die Ursache der Glückseligkeit oder das Glückseligkeitsstreben die Ursache der Tugend sei. Darum muß ein besonderer synthetischer Grund „dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit“ postuliert werden, der, weil dieser Zusammenhang durch die Natur allein nicht möglich ist, und dennoch „Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie“ bringt, nur „eine oberste Ursache der Natur . . . die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat“, sein kann: also Gott als „intelligibler Urheber der Natur“. Auch hier mag gerade die Verbindung der rein moralischen mit der Glückseligkeitsbestimmung erhebliche Schwierigkeiten machen, die Idee des „Wesens aller Wesen“ wird dadurch nicht berührt.

Damit hat Kant den Übergang zur Religionsphilosophie gewonnen, die als solche aber nicht etwa bloß ein Anhängsel zur Moralphilosophie ist, sondern mit dieser selbst im engsten Zusammenhange steht. Zwar die Moral „bedarf keineswegs der



Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug". Aber trotzdem „führt sie unumgänglich zur Religion“, indem sie „aus sich die Idee der Gottheit erzeugte“. Wie aber zu ihr führte das eigentliche Fundament der Ethik, das Prinzip der Autonomie, so erweitert sich dieses auch zum eigentlichen Fundamente der Religion und lehrt uns diese zugleich verstehen als den Inbegriff „aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Göttliche Gebote also sind keine Glaubensgebote — denn „das Glauben verstatet keinen Imperativ“ —, sondern Pflichtgebote. Damit ist die Religion zugleich abgegrenzt gegen die Theologie als Inbegriff gewisser Glaubenssätze. Wahrhafte Religion kann uns also nicht irgendwelche Lehren und Glaubenssätze gebieten, sondern ganz allein die Erfüllung unserer Pflicht in einem guten Lebenswandel als echten Gottesdienst. Aber „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Austerdienst Gottes“. Kann uns aber auch die Religion keine Glaubenssätze und keine Lehren gebieten, so enthält sie doch Glaubenssätze und Lehren, sofern sie ja in dem Prinzip der Autonomie „überhaupt auf Vernunft gegründet“ ist. Sie hat damit selbst einen Wahrheits- oder einen Vernunft-Gehalt. Aber es ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Glauben an diesen und diesem selbst, wie zu unterscheiden ist zwischen dem, was geboten und nicht geboten werden kann. Pflichten können geboten werden, aber von der Wahrheit kann sich das vernünftige Wesen lediglich überzeugen. Insofern Religion selbst eine „Gesetzgebung der Vernunft“ ist, kann ihr Gehalt lediglich durch Vernunft erreicht werden. Insofern sie weiter auf der praktischen Vernunftbestimmung gegründet ist, kann nur von dieser aus ihr Gehalt ermittelt werden. Diese praktische Vernunftgesetzlichkeit aber richtet sich in der Form des Imperatives an Wesen, deren Wille nicht allein ver-

nünftig bestimmt ist, also immer hinter dem Gesetze zurückbleibt. Daraus entspringt das Bewußtsein seiner Unvollkommenheit, das zugleich die Erlösung fordert. Das Böse aber das sich in dem Widerspruch gegen die Vernunftgesetzgebung manifestiert, liegt nicht allein in unserer sinnlichen Natur und unseren Neigungen, die ja „an sich unschuldig“ sind. Noch weniger kann es liegen in unserer sittlichen Natur, da diese ja von sich aus der Vernunft gerade nicht entgegen, sondern allein konform sein kann. Es kann also nur in der Verbindung beider liegen, die ihren letzten Grund im intelligiblen Charakter hat, als welcher den empirischen bestimmt. In ihm kann auch allein, freilich auf unerklärliche Weise, die „Wiedergeburt“ stattfinden, indem der absolut gute und darum göttliche Mensch über das Böse im Menschen, den bösen Menschen, obsiegt. Das ist die Erlösung des bösen und sündigen Menschen durch den göttlichen Menschen, der zum sündigen herabsteigt und in ihm als Gott leidet. So sucht Kant die Dogmen des Christentums, in dem allein er Vernunftreligion, d. i. echte Religion, sieht — die gerade in der letzten Zeit viel ventilirte Frage, ob Kant dem Judentum, dem er allen Religionswert abspricht, und dem er lediglich eine stammliche hierarchische Verfassung zuspricht, gerecht geworden ist oder nicht, kann hier unerörtert bleiben —, in ihrem religiösen Sinne zu deuten. Aber nicht darin, daß, wie gelegentlich von theologischer Seite, so z. B. von Titius, behauptet worden ist, nach Kant „die Vernunft christlich bestimmt ist“, sondern darin, daß das Christentum vernünftig bestimmt ist, liegt die Übereinstimmung der Kantischen Religionsphilosophie mit dem Christentum. Und wenn er in den christlichen Dogmen zeitliche Vorstellungsweisen religiöser Wahrheiten sieht, so gelten ihm diese als solche doch keineswegs im Sinne von Sachen und Dingen oder historischen Ereignissen, sondern im Sinne von Formen der religiösen Idee überhaupt.

Die Darstellung der religiösen Aufgabe als die Erfüllung seiner Pflichten als göttlicher Gebote fordert die Idee der Gemeinschaft. Sie ist als ethische Gemeinschaft bereits gegründet auf dem Wechselverhältnis der Person als Subjekt des moralischen Gesetzes einerseits und als Objekt der Achtung andererseits. Aber unter religiösem Betracht gewinnt die Gemeinschaftsidee noch eine nachhaltigere Bedeutung. Weil allein „durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit“ das Böse, auf dessen Überwindung die Religion dringt, eben nicht überwunden werden kann, so erhebt sich hier als Pflicht nicht „der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechtes gegen sich selbst“ die Aufgabe eines „ethischen gemeinen Wesens“, das nach „bloßen Tugendgesetzen“ regiert wird, um „Tugend in der Welt zu verbreiten“. Dieser Aufgabe können wir uns nur nähern in der Form der Kirche, die als solche streng genommen selbst eine Aufgabe bleibt, also eine unsichtbare, nicht eine sichtbare Kirche ist. Die sichtbare Kirche „verkleinert“ freilich „unter menschlichen Händen“ durch „Beten, Kirchengehen, Sakramente“, durch einen „ganzen Kram frommer auferlegter Observanzen“, „durch Bekenntnisse eines Lohngläubens“ nicht nur die Idee der ethischen Gemeinschaft, sondern auch die der Religion selbst zum „Wahnsinn der Schwärmerei“ und zum „Blödsinn des Aberglaubens“. So sehr sie als zeitliche Veranstaltung auch notwendig sein mag, um der Idee der Gemeinschaft nach Tugendgesetzen zur Darstellung zu dienen, so ist sie doch von den Schladen der Zeitlichkeit zu befreien, um das Ewige der Tugendgesetzgebung in die Zeit zu führen. Die Kirche ist zu reinigen von allem „Frohn- und Lohndienst“, der die Kirche nicht zu einer durch Freiheitsgesetzgebung, sondern durch „Pfaffentum“ regierten Gemeinschaft macht. In der ethischen Gemeinschaft kommt alles auf das Prinzip der Freiheits- und Tugend-Gesetzgebung an.

Der Unterschied in der sichtbaren Kirche nach der bloßen Manier hat darum hinsichtlich ihres Wertes nichts zu besagen. Dieser gründet sich allein auf das Verhältnis zu der Forderung „Tugend in der Welt zu verbreiten“, auf das Prinzip des guten Lebenswandels: „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loreto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen oder, wie der Tibetener (welcher glaubt, daß diese Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch etwas, z. B. auf Flaggen geschrieben, durch den Wind, oder in eine Büchse eingeschlossen, als eine Schwungmaschine bewegt werden, ihren Zweck ebenso gut erreichen) es durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert.“ Das heißt: es ist alles gleich wertlos. Wert hat allein der moralische Gottesdienst, den die Kirche zu erfüllen hat. Ein so notwendiges „Behikel“ also auch die sichtbare Kirche sein mag, um den Vernunftglauben zu „introduzieren“, so entfaltet dieser sich doch eigentlich erst da, wo die sichtbare Kirche ihr Ende erreicht, wo sie in die unsichtbare übergeht und sich ganz zu deren Organ und Werkzeug macht.

Das damit berührte Problem der Beziehung der reinen praktischen Bestimmung, der Idee praktischer Gesetzmäßigkeit zu den zeitlichen Verhältnissen des Lebens ist die zentrale Frage einer Metaphysik der Sitten überhaupt. Sie muß scharf unterscheiden zwischen den unmittelbaren Bestimmungen nach dem praktischen Grundgesetze als solchen und den bloß mittelbaren, diesem Grundgesetze zwar gemäßen, aber nicht allein „aus Achtung fürs Gesetz“, wenn auch mittelbar in Rücksicht auf das Gesetz stattfindenden Bestimmungen. Die Unterscheidung von Moralität und Legalität bleibt also in Kraft und steht an der Spitze einer Sittenmetaphysik. Die

Verhältnisse und Ordnungen, die Forderungen und Aufgaben im Zusammenhange des Lebens können moralisch sein, wenn sie unmittelbar im sittlichen Gesetze ihren Grund haben, sie können legal sein, wenn sie nicht zwar unmittelbar in diesem fundiert, aber ihm auch nicht entgegen sind. Indes können sie — damit ist zugleich eine besondere Form der Legalität bezeichnet — auch im letzten Falle mittelbar doch auf das praktische Grundgesetz zurückweisen, und das ist die die Sittenmetaphysik eigentlich inauguurierende Unterscheidung, die den Unterschied von Tugendpflichten und Rechtspflichten als Tugendlehre einerseits und als Rechtslehre andererseits darlegt. Tugendpflichten sind alle Forderungen, die unmittelbar aus dem Sittengesetze fließen. Sie alle sind gerichtet auf den Inhalt freier sittlicher, d. i. autonomer Bestimmung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft, die das Zentrum aller Pflicht ist. Darum aber ist zugleich diese Selbstbestimmung auch das sittliche Recht des Einzelnen im Zusammenhange der allgemeinen Lebensgemeinschaft, und diese muß so gestaltet und geregelt werden, daß in ihr „eines jeden Freiheit mit der aller übrigen muß zusammenbestehen können“. Diese Forderung ist das Grundgesetz der Gestaltung der Gemeinschaft. Alle aus ihm fließenden Pflichten sind Rechtspflichten, die das Recht autonomer Selbstbestimmung ermöglichen. Sie beziehen sich also auf jene Formen der bloßen Gestaltung der Gemeinschaft, die nur die Bedingungen zur Freiheit sind, als solche Bedingungen aber selbst erzwingbar sein, also die Form des Rechtszwanges haben müssen. Das ist die eigentümliche Dialektik im Begriffe des Rechtes, daß die Freiheit in der Gemeinschaft selbst durch Zwang möglich werden kann; nicht als ob ein freies Handeln als solches je erzwungen und ein erzwungenes Handeln als solches je frei sein könnte, sondern so, daß die Bedingungen der Möglichkeit eines freien Handelns selbst durch Zwang möglich werden. Nicht wird die Freiheit einge-

zwängt und der Zwang in Freiheit gesetzt, vielmehr wird die Willkür des Einzelnen eingezwängt, auf daß die Freiheit aller möglich werde, die Freiheit, die das Gesetz der Freiheit gibt, nicht die Freiheit, die sich die Willkür des Einzelnen nimmt. Das Recht ist demnach der Inbegriff der Bedingungen, durch die die Willkür eingeschränkt wird, damit die Freiheit in der Gemeinschaft darstellbar werde, damit eines jeden Freiheit mit der Freiheit aller anderen vereinbar werde. Darum ist das Recht nur möglich im Staate, da nur er Gesetze erzwingen kann; und zwar unter seinem höchsten Prinzip der Gerechtigkeit, die das Recht zugleich gerecht macht durch legislative, exekutive und richterliche Instanzen. Der Staat ist in letzter Linie der Bürge dafür, daß die ideelle sittliche Bestimmung des Menschen auch wirklich werde. Darum ist er selbst ethisch fundamentiert.

Damit gewinnt aber zugleich auch die Geschichte ihren zweckbestimmten Sinn und Inhalt. Sowenig die Glückseligkeit das Prinzip sittlicher Bestimmung sein konnte, ebenso wenig kann sie der Inhalt und der Sinn der Kultur sein. Es ist das unvergängliche Verdienst Rousseaus gewesen, das aufgewiesen zu haben, daß, käme es für den Menschen auf die Glückseligkeit an, der bloße Naturzustand wertvoller sein müßte, als jede, auch die höchste, Kultur, ja daß die Kultur, um so höher sie wäre und um so weiter sie uns vom bloßen Naturzustande abführte, auch um so wertloser sein müßte. Und in dieser Einsicht ist Kant Rousseau gefolgt. Für ihn kann darum der Sinn und Inhalt der Kultur allein in der zeitlichen Annäherung an die überzeitliche sittliche Bestimmung und in deren historischer Darstellung liegen, und der Sinn der Geschichte kann allein sein, daß die Geschichte den Prozeß der Realisierung der Vernunftbestimmung der Menschheit in der Gemeinschaft sei, daß die Vernunft selbst geschichtlich und die Geschichte vernünftig werde. Da aber dafür die Möglichkeit im Staate liegt, ist der Staat selbst das Regulativ der Geschichte. Daß der Staat das

sein kann, also für die Möglichkeit der Erfüllung der sittlichen Aufgabe des Staates selbst, ist die Forderung eines die Besonderheiten der Einzelstaaten zwar nicht aufhebenden, aber sie über den Zustand der bloß naturhaften gegenseitigen Gefährdung des allgemeinen Kampfes hinausführenden Bundes aller Staaten notwendig, die in einer allgemeinen Verfassung die Bedingung eines „ewigen Friedens“ darstellen müßte. So erreicht die praktische Philosophie in der Idee eines „ewigen Friedens“ ihre sozialpolitische Regulation. Damit ist aber keineswegs die politische Träumerei einer Kosmopolis aufgestellt. Denn diese Idee ist, so wenig der allgemeine Kampf ein offener und aktueller Krieg, sondern der bloße Zustand der Möglichkeit eines solchen ist, selbst wieder kein bloßer Zustand, sondern eine Aufgabe, nichts Gegebenes, sondern ein Aufgegebenes. Sie ist die Richtlinie der politischen Bestimmung des Volkstums, auf daß dieses der Repräsentant der Menschheit in der Geschichte werde, auf daß der Mensch in der Idee, das ist: die Menschheit als Aufgabe, in der historischen Erscheinung des Staates zur Darstellung gelange. Damit in ihm die Freiheit aller zusammenbestehen, muß jeder an der Gesetzgebung seinen Anteil haben können. Das ist der soziale Zug der Kantischen Staatslehre, die, weil für diese die allgemeine Mitwirkung an der Gesetzgebung nur in der „republikanischen“ Staatsform möglich ist, zugleich selbst eine Tendenz ins Republikanische erhält. Indes wäre es verfehlt, nun Kant einfach als Sozialisten und Republikaner, ohne alle Einschränkung, bezeichnen zu wollen. Von vornherein ist sein politischer Sozialismus ethisch, nicht etwa rein ökonomisch bestimmt. Wie aber in seinem Moralprinzip Individualismus und Sozialismus als Gegensätze aufgehoben und zur Einheit verbunden sind, insofern ganz allein das Grundgesetz der kritischen Ethik, weil es keine materialen Bestimmungen in sich aufnimmt, auf die unendliche Fülle aller konkreten und indi-

viduellen Wirklichkeitsinhalte anwendbar wird und zugleich von der autonomen Persönlichkeit als Subjekt und als Objekt des Gesetzes aus die Idee der ethischen Gemeinschaft sich aufrichtet, so fundamentiert gerade diese auch den politischen Sozialismus selbst ethisch. Ebendarum aber kann das sozialpolitische Moment nicht rein ökonomisch, sondern muß selbst ethisch bestimmt sein, und eben deshalb werden die ökonomischen Bestimmungen des Besitzes, wie des Eigentums selbst ethisch fundamentiert. Darum aber bezeichnet auch die republikanische Forderung nichts anderes als das Recht des allgemeinen Anteils am Gesetze, der aber nach Kant gerade am besten gesichert werden kann durch monarchische Zentralisierung des Allgemeinwillens. Alles persönliche und absolutistische Regiment wird dadurch ausgeschaltet, ebenso aber alles Pöbelmännertum. Als Monarchosozialismus wäre die politische Tendenz der praktischen Philosophie vielleicht am ehesten zu bezeichnen. Und so läßt sich auch die Bewunderung verstehen, die Kant dem Staate seines Königs, des größten Preußenkönigs, entgegenbringt.

## Fünftes Kapitel.

### Ästhetik und Teleologie.

Theoretische und praktische Philosophie sind in ein Verhältnis zu einander gebracht, das als solches auch schon ein neues Problem heraufführt: „Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur.“ Die Kr. d. r. V. hat die Möglichkeit des bloßen Zusammenbestehens aufgedeckt. Insofern aber die Freiheitsgesetzgebung auch in der Wirk-



lichkeit dargestellt werden soll, erhebt sich ein neues Problem. Denn insofern „muß die Natur folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“. Damit ist aber selbst ein Prinzip der Möglichkeit des Zusammenstimmens gefordert, das nicht mehr selber bloßes Zusammenstimmen ist, sondern den Zusammenhang beider Gebiete begründet. Diesen Zusammenhang ermittelt die Kritik der Urteilskraft, die im Systeme Kants also die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft zur Einheit verbindet, das System selbst und als solches, wie am nachdrucksvollsten wohl Windelband betont hat, also erst selbst zur Einheit vollendet. Zunächst geht Kant dabei von der überlieferten Vermögenspsychologie aus, indem er die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft, bzw. das Gefühl zwischen Erkennen und Wollen Zusammenhang stiften läßt. Das ist aber von vornherein nur der äußere Impuls, der über die antagonistisch-dualistische Diskrepanz, sowohl zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, wie aber auch zwischen Denken und Anschauung, zwischen Ding an sich und Erscheinung zur Einheit hinaufführt, der aber über das bloß Psychologische hinaus seine transzendental-kritische Bedeutung entfalten soll. Den transzendental-kritischen Gesichtspunkt der apriorischen Gesetzgebung gewinnt auch Kant sogleich in der einerseits bestimmenden, andererseits reflektierenden Funktion der Urteilskraft. Bestimmend ist die Gesetzgebung der Urteilskraft, wenn sie die Bedingungen angibt, unter denen unter „das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz)“ das Besondere subsumiert werden kann. Wenn aber das Besondere gegeben ist, und die Urteilskraft das Allgemeine zu diesem finden soll, ist sie reflektierend.

Die bestimmende Urteilskraft ist aber insofern zugleich nur

subsumierend, als ihr die allgemeinen Gesetze, unter die subsumiert werden soll, bereits vom Verstande gegeben sein müssen. Indes bedarf sie auch für diese ihre Funktion eines transzendentalen Prinzips, insofern die allgemeinen Verstandesgesetze die „mannigfaltigen Formen der Natur“ noch „unbestimmt lassen“, so daß für die Bestimmung des Besonderen nun auch noch besondere Gesetze erfordert werden, die zwar „nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekanntem Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen“. Sie sind also auch für die reflektierende Urteilskraft erfordert, damit sie zum Allgemeinen fortgehen könne. Weil das Prinzip nicht aus der Erfahrung entlehnt sein kann, da ja durch dieses Prinzip allein die systematische Einheit aller Erfahrungsprinzipien selbst möglich wird, und weil die bestimmende Urteilskraft, insofern ihr das Allgemeine bereits immer gegeben ist, nicht das Gesetz selbst geben kann, so muß die gesetzgebende Funktion der Einheit der reflektierenden Urteilskraft zustehen, „als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unserige), sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte“. Dieser Verstand, der „nicht der unserige“ ist, ist lediglich „Idee“ und „Prinzip“ der reflektierenden Urteilskraft, die sich damit selbst, aber nicht der Natur ein Gesetz gibt. Der Verstand, der hier eingeführt wird, ist aber auch nicht jener „reine Verstand“, den die Kr. d. r. B. ermittelt hat, denn der schreibt ja der Natur selbst die Gesetze vor. Insofern aber der hier eingeführte Verstand als Idee zugleich systematische Einheit der Erfahrungsprinzipien selber ist, ist er zugleich Einheitsprinzip der reinen Verstandesgesetzlichkeit überhaupt als zugleich das Gesetz der Besonderheit darstellend und

als solches die Kontinuität der Natur ermöglichend. Damit aber ist die Beziehung auch zum reinen Verstande und, um das schon hier zu bemerken, zum Ding an sich bezeichnet. Dieses war zwar bereits im reinen Verstande, nicht in unserem, aber für unseren Verstand gesetzt. Weil es darum auch nicht für unseren Verstand, wie die Kategorien als konstitutiv erkannt werden konnte, wird hier seine Bedeutung als Prinzip der Urteilkraft reflexiv: Gesetz der Besonderheit in einem Verstande, der selbst Idee ist und als solche „archetypisch“ heißt. Weil er Idee ist, so ist das Ding an sich als Grundlage des Realen zwar weder selbst Idee noch selbst real, sondern in der Idee als Grundlage des Realen gesetzt. Durch das Gesetz des Besonderen wird der Begriff eines Dinges als zugleich dessen Grund enthaltend gesetzt. Darum ist dieses Gesetz zugleich auch das Prinzip der Zweckmäßigkeit, als welches ja den „Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält“, bedeutet. „Die Zweckmäßigkeit der Natur“ ist also Prinzip der Urteilkraft.

Die „Gründe der Möglichkeit einer Erfahrung“, unter die die Urteilkraft subsumiert, sind nur „die allgemeinen Gesetze, ohne welche die Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann“. Die unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze aber, die „für unsere Einsicht dennoch zufällig sind“, muß, damit die Natur als Einheit möglich sei, nach der *lex continui* selbst einen einheitlichen Zusammenhang darstellen. Nur so kann auch eine zusammenhängende Erkenntnis der Natur als eines „Systems nach empirischen Gesetzen“ selbst möglich werden. Darum müssen wir „die Natur in Ansehung der letzteren nach einem Prinzip der Zweckmäßigkeit denken“, das, weil es Einheit der empirischen Gesetze allererst ermöglicht, selbst kein empirisches, sondern ein transzendentes Prinzip ist. Da dieses zwar nicht demonstriert werden kann, aber doch für die Möglichkeit eines syste-

matifchen Naturzusammenhanges angenommen werden muß, so stellt es sich für uns als ein „glücklicher Zufall“ dar, „wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen“. Dadurch wird das Zusammenstimmen des Materials der Wahrnehmungen mit den gesetzmäßigen Formen der Erkenntnis selbst derart möglich, daß ein allgemeiner Zusammenhang nicht nur der „Naturdinge überhaupt“, sondern auch der „besonderen Naturwesen“ als „eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten“ und „damit ein Übergang von einer zu der anderen“ erkennbar wird. Ohne diesen kontinuierlichen Zusammenhang, der sich „objektiv als zufällig“ und nur „in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen des Subjekts“ als „transzendente Zweckmäßigkeit“ darstellen mag, gäbe es keinen „Zeitfaden“ für methodisch anzustellende Erfahrung und Naturforschung. Die „Zufälligkeit“ der „transzendenten Zweckmäßigkeit“ gilt aber als Zufälligkeit selbst nur für unser Erkenntnisvermögen, da ja die Objektivität selbst schon bedingt ist durch transzendente Gesetzmäßigkeit. Damit wird ein „Gesetz der Spezifikation der Natur“ aufgestellt, das, weil es „objektiv zufällig“ ist, die Urteilskraft nicht der Natur, sondern sich selbst für ihre Reflexion über die Natur vorschreibt, und durch das sie nicht Autonomie, sondern „Heteronomie“ beweist.

Da dadurch das Objekt der „Fassungskraft“ des Subjekts „angemessen“ und der Zweck der Erkenntnis erreicht wird, ergibt sich hinsichtlich des Subjekts ein neuer Gesichtspunkt. Weil nämlich die Erreichung eines Zweckes mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, so wird hier „das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für Jedermann gültig bestimmt“. Diese aber liegt lediglich in der „Beziehung des Objekts auf das Erkenntnisvermögen“, nicht in der Rücksicht auf das Begehrungsvermögen. An sich, meint Kant — und das ist eine in psychologischer, wie in entwicklungsgeschichtlicher

Hinsicht gleich interessante Bemerkung —, müßte diese Lust „an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen“, auch in rein theoretischer Hinsicht als logisch-teleologisches Moment stattfinden. Und wenn wir sie „nicht mehr spüren“, so ist sie doch „gewiß zu ihrer Zeit gewesen“. Immer aber findet sie statt, wenn die Beziehung nun gar nicht auf einen Begriff des Objectes geht und sich bloß in der Auffassung eines Objectes und dem in dieser wirksamen zweckmäßigen Zusammenspiel der Erkenntniskräfte: Einbildungskraft und Verstand hält, ohne daß eine objektive Beschaffenheit des Gegenstandes auf den Ausdruck logischer Gültigkeit gebracht wird. Dann ist nämlich lediglich eine ästhetische Beschaffenheit des Gegenstandes in der Vorstellung zum Ausdruck gebracht und diese, wie die mit ihr verbundene Lust, lediglich ästhetisch bestimmt. Was dem Gegenstande in eigenschaftlicher Beziehung objektiv zukommt, wird damit nicht ausgemacht, so daß die ästhetische Bestimmung „zum Erkenntniß ihrer Gegenstände nichts beiträgt“. Danach haben wir hinsichtlich der Naturzweckmäßigkeit selbst eine ästhetische und eine logische Seite zu unterscheiden. Jene bezeichnet „dasjenige Subjektive aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntniß werden kann“, also „die mit ihr verbundene Lust oder Unlust“; diese dagegen das, was unmittelbar „nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung derselben zu thun“ hat. Und so haben wir rücksichtlich der Urteilskraft selbst eine ästhetische und eine teleologische Funktion zu unterscheiden, die sich der Kritik als Ästhetik einerseits und als Teleologie andererseits darstellen.

Wenn das ästhetische Urteil auch schon dadurch, daß es keine Erkenntnis des Gegenstandes ausdrückt, negativ sich als ein nicht logisches Urteil ausweist, so wird es dadurch aber

ebensowenig, wie etwa früher das praktische, in die Sphäre der psychologischen Bestimmung eingefügt. Es bezeichnet dieser gegenüber ebenso ein eigenes Bereich, wie das theoretische und das praktische, wie es auch diesen gegenüber selbst eine Eigenbedeutung vertritt, die im Verhältnis zum psychologischen Moment aber sich nur analog der theoretischen und praktischen Bestimmung darstellt. Wie im Theoretischen und im Praktischen freilich die psychologischen Faktoren zur Anwendung theoretischer und praktischer Gesetzmäßigkeit gefordert waren, aber doch dieser gegenüber nur das Material darstellten, das der „Prüfung“ auf „Wert oder Unwert“ zu unterwerfen war, so sind auch im Ästhetischen die psychologischen Materialien gefordert, um auf Wert oder Unwert geprüft zu werden. Aber hier hat die Kritik nicht den theoretischen Wert der Erkenntnis oder den praktischen Wert des sittlichen Verhaltens zu ermitteln, sondern den Wert der ästhetischen Bestimmung als solcher darzustellen. Sie geht also, wie es in der Kr. d. U. selbst heißt, das „Sollen im ästhetischen Urteile“, das „Seinsollende“ im Ästhetischen an. In diesem Sinne also ist die Kritik der ästhetischen Urteilskraft zu verstehen, daß sie also das im Begriffe der Urteilskraft freilich liegende psychologische Moment selbst an eine apriorische Gültigkeits- und Wert-Instanz, an ein „Seinsollendes“ verweist. Wenn also das Urteil darüber, „ob etwas schön sei oder nicht“, auf das Gefühl der Lust oder Unlust bezogen ist, so fordert doch die Frage nach dem spezifisch ästhetischen Werte auch dieses Gefühls schon ein besonderes Kriterium, nach dem das ästhetische Wohlgefallen erst als solches charakterisiert werden kann. Dieses bestimmt Kant aber durch den Begriff der Interessellosigkeit hinsichtlich des Begehrens. Das das ästhetische Geschmacksurteil charakterisierende Wohlgefallen ist also, wie Kant sagt, „ohne alles Interesse“, wobei er unter Interesse die „Beziehung auf das Begehungsvermögen“

versteht. Sofern aber im Ästhetischen ein Wert vorliegt und man die Bewußtseinsbeziehung auf diesen Wert selbst als Interesse bezeichnen kann, wäre das ästhetische Interesse selbst als „interesseloses Interesse“ zu charakterisieren. So vermag Kant das ästhetische Wohlgefallen als „uninteressiertes Wohlgefallen“ sowohl vom Wohlgefallen am Angenehmen, wie von dem am Guten, dem „an sich Guten“, wie dem „wozu Guten“ oder dem Nützlichen zu unterscheiden, die sich zwar dadurch, daß das Interesse das eine Mal an der Empfindung, das andere Mal am Begriff hängt, das eine Mal sinnlich, das andere Mal praktisch ist, unterscheiden, aber darin übereinstimmen, daß sie eben überhaupt interessiert, d. i. auf das Begehren bezogen sind. Während das Angenehme also vergnügt, das Gute geschätzt wird, hat das Schöne das Eigentümliche an sich, daß es „bloß gefällt“<sup>1)</sup>. Darum kann Kant sagen: „Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. für tierische, aber doch vernünftige Wesen (aber auch nicht bloß als solche [z. B. Geister], sondern

---

1) Hier sei auch für alles Folgende gleich das Mißverständnis abgewehrt, als ob, da in Kants Ästhetik die Beziehung auf Lust oder Unlust sehr stark betont wird, diese etwa einen eudaimonistischen oder hedonistischen Einschlag habe. Dieser bleibt aus der kritischen Ästhetik ebenso verwiesen, wie er aus der kritischen Ethik verwiesen ist. Kant selbst hat ja eigentlich jedem eudaimonistischen und hedonistischen Schein bereits hinlänglich vorgebeugt, sowohl durch die Abgrenzung der ästhetischen Lust gegen alles Begehrensinteresse, wie auch durch die scharfe Trennung des Schönen vom Angenehmen. Und das „bloß gefällt“ macht es vollkommen klar, daß es sich in dem Gefallen bloß um die Beziehung auf das handelt, was wir schon als das „Seinsollende“ im Ästhetischen kennen gelernt haben; und mit unzweideutiger Bestimmtheit stellt Kant auch das ästhetische Wohlgefallen oder Mißfallen als „mit der Billigung oder Mißbilligung einerlei“ dem „Wohl- oder Übelbefinden“, die lediglich „Vergnügen oder Schmerz“ bedeuten, entgegen.

zugleich als tierische), das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt.“ Es ist derselbe Kantische Grundgedanke, der das Verhältnis des Schönen nur ins Kunstschöne gewendet zu den bloß animalischen Funktionen und der begrifflichen Funktion, diese nur ins rein Theoretische gewendet, bei Schiller also bezeichnet:

„Im Fleiß kann dich die Biene meistern,  
In der Geschicklichkeit ein Wurm dein Lehrer sein,  
Dein Wissen teilest du mit vorgezogenen Geistern,  
Die Kunst, o Mensch, hast du allein.“

Weil das Wohlgefallen am Schönen aber ohne alles Interesse ist, sich weder auf eine subjektive Neigung der Annehmlichkeit, noch auf ein begrifflich „überlegtes Interesse“ gründet, sich also dem schönen Gegenstande gegenüber „völlig frei“ fühlt und alle „Privatbedingungen“ von ihm ausgeschaltet sind, so muß es jedermann ebenso zugemutet werden können, „als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (durch Begriffe vom Objekte eine Erkenntnis derselben ausmachen) wäre“. An Begriffen aber kann das ästhetische Urteil und Wohlgefallen nicht hängen, eben weil jenes keine beschaffentliche Erkenntnis ausdrückt und weil die in diesem liegende Lust keine Beziehung auf einen Begriff hat. Schön kann also nur der Gegenstand eines allgemeinen uninteressierten und nicht auf Begriffe gegründeten Wohlgefallens heißen.

Darauf beruht das eigentümliche Verhältnis, daß man sich durch Gründe und Begriffe nicht aufreden läßt, ob etwas schön sei oder nicht, sondern daß man es mit seinen Augen zu sehen oder mit seinen eigenen Ohren zu hören verlangt, um es seinem eigenen Urteile unterwerfen zu können, wodurch zunächst das Geschmacksurteil sich als rein subjektive Instanz darstellt, daß man aber, sobald man etwas gesehen oder gehört,



und als schön oder nicht schön beurteilt hat, mit diesem Urteil eine allgemeine Forderung aufstellt, in der sich das ästhetische Urteil von der bloß subjektiven Instanz zur Allgemeingültigkeit und die bloß subjektive Bedingung zur „allgemeinen Mitteilungsfähigkeit“ des ästhetischen Zustandes des Zusammenspiels der das Mannigfaltige der Anschauung zusammensetzenden Einbildungskraft und des das Zusammengesetzte als Einheit denkenden Verstandes erweitert. Immerhin charakterisiert diese „allgemeine Mitteilungsfähigkeit“ die ästhetische Zweckmäßigkeit doch nur als subjektiv, wenn sie gleich das ästhetische Urteil als solches über die bloß subjektive Sphäre hinaushebt. Ästhetische Zweckmäßigkeit und ästhetisches Urteil fallen ja nicht zusammen, und gerade ihr Unterschied erklärt jenes eigentümliche Verhältnis. Gerade weil das ästhetische Urteil trotz seines übersubjektiven Wertanspruchs keine gegenstandsinhaltliche, gegenständlich-eigenschaftliche Bestimmung ausdrückt, ist auch der inhaltliche Zweck als „Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem . . . angesehen wird“, seinem Bereiche entrückt. Trotz der Allgemeingültigkeit, die ihm zukommt, fehlt ihm hinsichtlich der Zweckmäßigkeit der objektive Inhalt. Es bleibt also allein die „Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung“ als das übrig, was die spezifisch-ästhetische Zweckmäßigkeit als solche charakterisiert. Diese ist darum, wie Kant sagt, „subjektiv“ und „formal“, eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“. Es muß aber aus allem, was Kant über den Unterschied des Schönen vom Angenehmen, sowie vom Guten und Logischen und sein Verhältnis zu diesen Bestimmungen, was er über die allgemeine Zumutbarkeit und Mitteilungsfähigkeit, wie über die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils, wie endlich über den eigentümlichen Charakter des ästhetischen Interesses ausgeführt hat, auch hinsichtlich der Subjektivität der ästhetischen Zweckmäßigkeit deutlich werden, daß „subjektiv“ hier nicht so

viel bedeuten soll, wie etwa individuell. Es bleibt der theoretischen und praktischen Objektivität ebenso gegenüberstehen, wie etwa der individuellen Beliebigkeit und bezieht sich auf das „Spiel der Erkenntniskräfte des Subjekts“ überhaupt. So wenig darum ästhetische Zweckmäßigkeit und ästhetisches Urteil auch restlos zusammenfallen, so liegt in der Eigentümlichkeit jener doch die „Reinheit“ von diesem begründet, und charakterisiert diese Reinheit als „von Reiz und Rührung unabhängig“, ebenso wie das Schöne als von der Vollkommenheit des Gegenstandes unabhängig, die auf der inhaltlichen Zwecksetzung des Zusammenstimmens eines Mannigfaltigkeitsinhaltes in und zu seinem Begriffe als dem Grunde der Möglichkeit seines in ihm gesetzten Gegenstandes beruht. Die Vollkommenheit würde die Schönheit immer an einen objektiven, inhaltlichen Zweck als an einen Begriff binden, der den Grund der Möglichkeit des Gegenstandes enthielte, die Schönheit nie „rein“ und „frei“ zur Darstellung gelangen lassen, sondern zur bloß „anhängenden Schönheit“ machen, während allein die Zweckmäßigkeit ohne Zweck die Schönheit „frei“ — das will Kants Unterscheidung zwischen „freier Schönheit“ und „anhängender Schönheit“ besagen —, wie das Geschmacksurteil „rein“ erhält. Damit bestimmt sich nun weiter auch die Schönheit eigentlich und für sich genommen lediglich als „Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird“.

Wenn man nun für das ästhetische Urteil, weil es mit allgemeinem Geltungsanspruch auftritt, d. h. kurz, wenn man wie Kant sagt, „für das Sollen im ästhetischen Urteile“ und seine Notwendigkeit nun als subjektives Korrelat und „subjektives Prinzip“ einen „Gemeinsinn“ in Anspruch nimmt, so darf dieser nicht als „gemeiner Verstand“ genommen werden. Denn in ästhetischer Bedeutung kann der Gemein-

sinn „nur durch Gefühl, nicht durch Begriffe“ das Wohlgefallen oder Mißfallen bestimmen, um die Mitteilbarkeit der ästhetischen Stimmung zu ermöglichen. Und für die „Kritik des Geschmacks“ kann er freilich nicht einen auf Erfahrung gegründeten psychologischen Befund bedeuten, sondern lediglich, insofern „er will zu Urteilen berechtigen, die ein Sollen enthalten“, „eine bloße idealische Norm“, nach der als schön etwas „ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird“.

Hat die Ästhetik im Begriffe der Vollkommenheit bereits über die freie und reine Schönheit hinausgeführt, so wendet sie nun im Begriffe des Erhabenen die Vollkommenheit vom Objekt ins Subjekt und dessen moralische Bestimmung. Das unterscheidet das Erhabene nicht bloß von der Vollkommenheit in der objektiven Sphäre, sondern auch vom eigentlich Schönen. Das Erhabene liegt nicht in einem „Grunde außer uns“, sondern „bloß in uns“ und unserer „Denkungsart“ und stellt keine eigentümliche Art der Zweckmäßigkeit in der Natur dar, sondern nur einen „zweckmäßigen Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht“. Mit dem Schönen teilt das Erhabene die Eigentümlichkeit, daß es keine eigenschaftliche Bestimmtheit des Gegenstandes bedeutet und rein für sich gefällt. Aber es unterscheidet sich vom Schönen doch dadurch, daß wenigstens der Grund für das Schöne außer uns zu suchen war, wir also immerhin einen Gegenstand wenigstens schön nennen durften, obgleich die Schönheit keine gegenständliche Eigenschaft war, während das Erhabene seinen Grund lediglich in unserer eigenen sittlichen Anlage haben soll, so daß wir die erhabenen Gegenstände nur im uneigentlichen Sinne erhaben nennen dürfen, da sie eigentlich nur „erhebend“ sind, insofern sie uns am Sinnlichen die Überlegenheit unserer sittlichen Bedeutung zum Bewußtsein bringen. Kant teilt dabei — und dadurch

wird der Sinn des Erhabenen überhaupt vollkommen deutlich, ohne daß wir unsere Darstellung mit Beispielen, an denen es Kant selbst nicht fehlen läßt, weiter zu belasten brauchen — das Erhabene ein in das Mathematisch-Erhabene und das Dynamisch-Erhabene. Jenes bietet den Sinnen eine Größe dar, die sie als solche nicht zu fassen vermögen, die allein die außersinnliche Funktion des Denkens zu bewältigen vermag. Dieses hält der Sinnlichkeit eine Naturmacht entgegen, vor der wir als Sinnenwesen unserer ganzen Ohnmacht inne werden und gleichsam ins Nichts versinken, über die wir uns aber als Vernunftwesen selbst ins Unvergleichliche erheben. So wirkt das Erhabene einerseits in uns als Sinnenwesen beide Male Unlust und drückt uns nieder, erhebt uns aber andererseits als Vernunftwesen in Selbstachtung und moralischer Schätzung und ordnet in uns selbst den sinnlichen Menschen dem sittlichen Menschen, den Menschen der Menschheit unter.

Kants größter Schüler auf dem Gebiete der Ästhetik, Schiller, hat einmal von sich bemerkt, daß ihn die Theorie des Schönen auch auf die Untersuchung der „von aller Theorie unabhängigen Erzeugung des Originalschönen durch das Genie“, d. i. der Kunst, geführt habe. Damit bezeichnet er auch den weiteren Weg der Untersuchung Kants, seines „unvergleichlichen Lehrers“ selbst, und er gibt zugleich den Schlüssel für das Verständnis von Kants Theorie der als solcher von aller Theorie unabhängigen Kunst, von der dem Denker, wie dem Dichter gilt: „Alle Kunst ist Kunst des Genies, oder es ist keine Kunst“. Denn deren Produkt hat zwar so zu wirken, daß wir es als Kunst erkennen und nicht für Natur halten, aber es muß sich zugleich von allen Regeln der Willkür frei darstellen und, wie Kant sagt, so „erscheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei“. Sie ist nur schön, „wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst und sie uns doch als Natur

ausieht". So sehr darum auch das Kunstwerk ein Werk des künstlerischen Willens und der Absicht ist, so darf es sich doch nicht als ein Werk der Willkür darstellen. Wenn es dann gefiele, so gefiele es entweder durch den Begriff oder durch Empfindung und Interesse, nicht aber „in der bloßen Beurteilung“, hätte also gar nicht den Charakter des Schönen. Weil von der bloßen Willkür, wie von der begrifflichen Theorie unabhängig, muß das Kunstwerk wirken als Natur. Das aber kann es nur als Werk des Genies, das als Naturgabe „der Kunst die Regel gibt“ und durch das darum „die Natur der Kunst die Regel gibt“. An dem Verständnis dieser Regelgebung hängt auch das Verständnis für Kants ganze Theorie der Kunst, und es ist gleichsam nur der oberste Satz dieser Theorie der Kunst, daß die Kunst selbst von der Theorie im Sinne wissenschaftlicher Begriffarbeit unabhängig ist, insofern Kunst Erzeugung des Schönen ist. Es mag paradox klingen, wenn man trotzdem von einer Theorie der Kunst überhaupt redet. Indes verliert dieser Begriff sofort seinen paradoxen Schein, wenn man bedenkt, daß es sich in ihm nicht um eine Theorie der Kunsterzeugung, sondern der Kunstbeurteilung handelt, die als solche eben die Kunsterzeugung über alle Theorie hinaushebt. Mit Recht will Kant darum von einer sogenannten Kunstwissenschaft nichts wissen, er bescheidet sich mit einer Kunstkritik, wobei er den Begriff der Kritik selbst in dem von ihm geprägten „kritischen“ Sinne, nicht im Sinne jenes ebenso in den Salons üblichen, wie üblen räsonnierenden Kunstgeschwäzes nimmt. Und wer weiß, wie sehr dem echten Künstler das vermeintlich wissenschaftlich-theoretische Räsionieren zuwider ist — wer am wenigsten inneren Anteil an der Kunst nimmt, der glaubt oft am meisten über Kunst zu wissen und pflegt dann am meisten über sie zu reden; so ungefähr hat Goethe einmal gesagt —, der weiß auch, daß Kant hier alle echten Künstler auf seiner Seite hat.

Unabhängig also von aller Theorie ist das künstlerische Wirken. Regeln im Sinne von „Vorschriften“, die uns in den Stand setzen könnten, denen des Künstlers „gleichmäßige Produkte hervorzubringen“, gibt es nicht. Das Wirken des Künstlers beruht auf einem glücklichen Verhältnis der Erkenntniskräfte, „welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann“, auf jenem nicht weiter theoretisch erklärbaren glücklichen „Zusammenspiel“ von Einbildungskraft und Verstand, in dem die Einbildungskraft dem Verstande zwar eine reiche Fülle von Stoff bietet, die sich aber der Einheitsgesetzgebung des Verstandes leicht fügt, einem Zusammenspiel, in dem darum weder die Einbildungskraft dem Verstande etwas darzubieten hätte, das sich seiner Synthesis nicht fügte, noch der Verstand die Einbildungskraft in leere Schemen und Formen zwingen dürfte. Kant weiß diese glückliche Funktion nicht besser zu bezeichnen, denn als „Eingebungen“ durch den „Genius“, um aus dem Wortursprunge des Begriffes vom Genie zugleich das anzudeuten, was Körner im künstlerischen Wirken „etwas Übermenschliches (*θεῖον τι*)“ nennt. Und seltsam! So scharf Kant im Ästhetischen Wirksamkeit und Werk, Tätigkeit und Produkt unterscheidet, der Wissenschaft gegenüber begeht er einmal eine Gleichsetzung von beiden, und auf dieser beruht es, daß er ein Genie nur in der Kunst, nicht in der Wissenschaft gelten läßt, er, in dem das wissenschaftliche Genie, wie kaum in einem zweiten Menschen verkörpert, in dem das Übermenschliche des wissenschaftlichen Genius gleichsam selbst Mensch geworden ist. Um den Versuch Kants, den Begriff des Genies aus der Wissenschaft auszuschließen und auf die Kunst einzuschränken, zu verstehen, mag es angebracht sein, ihn hier etwas ausführlicher zu Worte kommen zu lassen. „So kann man alles,“ sagt Kant, „was Newton in seinem unsterblichen Werke der Prinzipien der Naturphilosophie,

so ein großer Kopf auch erforderlich war dergleichen zu erfinden, vorgetragen hat, gar wohl lernen, aber man kann nicht geistreich dichten lernen, so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst und so vortrefflich auch die Muster derselben sein mögen. Die Ursache ist, daß Newton alle seine Schritte, die er von den ersten Elementen der Geometrie an, bis zu seinen großen und tiefen Erfindungen zu tun hatte, nicht allein sich selbst, sondern jedem Andern ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen könnte; kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor- und zusammenfinden, darum weil er es selbst nicht weiß und es also auch keinem Andern lehren kann. Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligen Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, den die Natur für die schöne Kunst begabt hat, spezifisch unterschieden." Den Unterschied zwischen künstlerischem und wissenschaftlichem Genie zu leugnen, wird freilich keinem beikommen. Er ist so deutlich, wie der zwischen den Werken der Kunst und denen der Wissenschaft, wie der zwischen der Unabhängigkeit von aller Theorie und der Theorie mit ihrem inhaltlichen Begründungszusammenhange, an den Kant hier immerfort denkt, selbst, da ja eben die Wissenschaft begründetes Wissen und also Theorie ist. Allein dagegen, daß es in der Wissenschaft überhaupt kein Genie geben solle, wird man doch im Hinblick auf den Unterschied zwischen dem im wissenschaftlichen Werke vorliegenden und als solchem darstellbaren Begründungszusammenhange einerseits und seiner in der Produktion erreichten Entdeckung fragen dürfen: Mag Newton und mag auch ein Kant im wissenschaftlichen Werke und dem in ihm vorliegenden und darstellbaren Zusammenhange der Begründung uns verständlich sein — das sind doch übrigens die

Künstler auch, da wir sonst an ihrem Werke keinen Anteil nehmen könnten, wengleich ihre Sache nicht die theoretische Begründung ist —, wissen darum Newton und Kant und wären imstande uns anzugeben, wie in ihrem Kopfe ihre Ideen sich „hervor- und zusammenfinden“ konnten und vermögen sie uns zu lehren, den ihrigen „gleichmäßige Produkte“ in wissenschaftlicher Tätigkeit hervorzubringen? Was wäre das doch herrlich! Aber so wahr es ist, daß, wie Schiller sagt, das Genie „immer sich selbst ein Geheimnis“ ist, so wahr sind Newton und Kant — vom Genie, wohlgemerkt, nicht vom genialen Produkt ist die Rede! — Genies auf dem Gebiete der Wissenschaft, wie Shafespeare und Goethe Genies sind auf dem Gebiete der Kunst. Und ihre geniale Tätigkeit „kann keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen“. Nur ist — und das bestimmt auch den hier nicht ausführlich und im Einzelnen zu erörternden Unterschied der genialen Wirksamkeit, auf den implizite aus dem folgenden aber doch noch einiges Licht fallen kann — die Wirksamkeit eines Newton und Kant in der Sphäre der Theorie selbst, die eines Shafespeare und Goethe in der Sphäre der von aller Theorie unabhängigen Kunst gelegen, mit der allein wie es hier zu tun haben.

Wenn sich nun auch der künstlerischen Produktion keine Regeln und Gesetze vorschreiben lassen, so ist sie doch nicht etwa Sache der Willkür, der Gesetzlosigkeit und Regellosigkeit. Kant so auffassen hieße ihn absolut mißverstehen. Ausdrücklich sagt er: „eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Produkt, wenn es künstlich heißen soll, als möglich vorgestellt wird“. Wie die Möglichkeit der Erkenntnis, so beruht also auch die Möglichkeit der Kunst auf „Regeln“ der „Grundlegung“. Wir haben also auf das Wesen der Regel sorgfältig zu achten und dürfen wichtige Unterschiede nicht verkennen. Regeln als äußere Vorschriften



gibt es für den Künstler und die Kunst im Sinne des eigentlichen Kunstschaffens nicht. Aber das Genie gibt seinem Werke selbst die Regel, es ist, wie die Urteilskraft selbst, heautonom. Wie im Praktischen die Autonomie nicht Willkür und Gesetzlosigkeit, sondern höchstes Gesetz ist, so ist auch jene Heautonomie im Ästhetischen höchstes Gesetz. Darum gibt das Genie das Gesetz nicht willkürlich und empfängt es nicht von außen, sondern entdeckt es in seinem Innern und ebendarum ist jedes echte Kunstwerk eine Offenbarung des ewigen Gesetzes der Schönheit selbst. Weil aber die vom Genie in sich entdeckte und der Kunst gegebene Regel keine wissenschaftlich-theoretische oder begriffliche ist, so kann sie „in keine Formel abgefaßt“ werden. Weil sie aber im echten Kunstwerk zur Darstellung gelangt, so kann sie doch von des Künstlers „Tat, d. i. vom Produkt abstrahiert werden“; aber nicht als Begriff, sondern als ästhetisches „Muster“. Hier aber ist im Wesen der Regelgebung abermals gleich zunächst zweierlei zu unterscheiden. Das Genie gibt der Kunst die in sich entdeckte Regel. Damit aber ist noch nicht gesagt, daß seine Kunst auch schon „schöne Kunst“ sei. Wenn es auch im Kunstwerke schöpferisch ist, so kann es zunächst in seiner schöpferischen regelgebenden Funktion doch nur „den Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergeben“. Damit der Stoff nicht bloß Stoff zu Produkten der schönen Kunst bleibe, sondern selbst zum schönen Kunstwerk geformt werde, ist außer der stoffschöpferischen Regelgebung auch die Gesetzmäßigkeit des Geschmacks gefordert, die beide keineswegs identisch sind, da wir ebenso Genie ohne Geschmack, wie Geschmack ohne Genie in der Kunst zu finden vermögen. Also erst wenn die schöpferisch originale Regelgebung mit der Regelgebung des Geschmacks im Kunstwerk sich verbindet, dann ist in diesem zugleich ein „Muster der schönen Kunst“ vom Genie aufgestellt, das als Vorbild nicht zur „Nachmachung“, die nicht Sache

des Künstlers, sondern des bloßen „Pinselfs“ ist, sondern zur „Nachahmung“ dienen kann für den Nachfolger und als Richtpunkt für die Kunstkritik. Zu der stoffschöpferischen Regelgebung durch die Originalität des Genies und derjenigen des Geschmacks tritt endlich aber noch eine dritte im schönen Kunstwerk: „Ob zwar mechanische und schöne Kunst, die erste als bloße Kunst des Fleißes und der Erlernung, die zweite als die des Genies, sehr von einander unterschieden sind, so gibt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefaßt und befolgt werden kann, und also etwas Schulgerechtes die wesentliche Bedingung der Kunst ausmache.“ Und es wird immer ein Zeichen des Genies im höchsten Sinne als Schöpfers schöner Kunst sein — Kant drückt hier einen Gedanken aus, den Goethe selbst künstlerisch dargestellt und in seinem Leben erlebt und gelebt hat —, daß es durch seine schöpferisch originale Regelgebung zwar „reichen Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergebe“, daß es aber, weil „die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft bestehen kann“, zugleich sich bilde durch Geschmack und Technik. Alle drei Formen der Regelgebung, die der Originalität, des Geschmacks und der Technik wird das echte Genie zu vereinen suchen, um im Kunstwerke, wie Schiller sagt, als „ewiges Musterbild“ „das Zeitlose in die unendliche Zeit zu werfen“. Die Originalität mag also zwar ein wesentliches, ja das wesentlichste Merkmal des Genies als ursprünglichen Schönheitschöpfers sein; aber sie ist nicht das einzige. Das ewig tätige Streben nach Vollendung und Bildung sieht ein Goethe genau wie ein Kant als unerläßliches Merkmal dessen an, der Ewiges in der Zeit darzustellen hat. Unablässige Arbeit und Geschmack konstituieren im Verein mit der Originalität für Kant und für Goethe und ebenso für Schiller,

ja für jeden Künstler von wahrhafter Größe den Charakter des Genies und grenzen dieses dauernd ab gegen alle feichte Originalitätshascherei. Kant hat die trefflichen Worte gesprochen: „Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht, so glauben feichte Köpfe, daß sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen und glauben, man paradiere besser auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde.“ So produzieren sie ihren „originalen Unsinn“, während das Genie uns ein ewiges originales Musterbild vor die Seele stellt, in dem es seine schöpferische Kraft in Schönheit auswirkt.

Von der Kunst überhaupt schreitet Kant fort zu den Künsten im besonderen, die er in systematische Verbindung zu bringen, zu gliedern und einzuteilen sucht. Es ist dabei aber von vornherein zu beachten, daß es sich nach Kants eigener Erklärung um nichts, als eben einen bloßen „Versuch“ handelt. Ausdrücklich heißt es: „Überhaupt wird der Leser dieses nur als einen Versuch, die Verbindung der schönen Künste unter einem Prinzip, welches diesmal das des Ausdrucks ästhetischer Ideen . . . sein soll, beurteilen und nicht als für entschieden gehaltene Ableitung derselben ansehen.“ Auf Grund des Einteilungsprinzips der „Art des Ausdrucks“ also gliedert Kant die Künste nach „Wort, Gebärde, Ton“ in die „redende, die bildende und die des Spiels der Empfindungen“. Zur redenden rechnet Kant die Beredsamkeit und Poesie, beides im weitesten Wortsinne, zur bildenden die Plastik, unter die wiederum die Bildhauerkunst und Baukunst fallen, und die Malerei, die er merkwürdigerweise in die „eigentliche Malerei“ und die „Luftgärtnerie“ (!!) einteilt. Ganz seltsam aber steht es mit der Einteilung hinsichtlich der „Kunst des schönen Spiels der Empfindungen“.

Sie sollte ursprünglich doch dem Ausdrucksmittel des Tones entsprechen. Nun fällt aber nach Kant unter sie nicht etwa bloß die Musik, sondern „Musik und Farbenkunst“, wobei die Farbenkunst aber keineswegs etwa mit der ja bereits unter die bildende Kunst fallenden Malerei gleichgesetzt wird, sondern wirklich bloß die „Form im Spiele der Empfindungen“ sein soll. Mit ihr wird also die Musik in eine Linie gestellt! In der That entspricht das auch der Schätzung, die Kant in einer „Vergleichung des ästhetischen Wertes der schönen Künste unter einander“ gibt, bei der er der Dichtkunst die Siegespalme reicht. Indes, so bedeutsam auch schon der bloße „Versuch“ einer systematischen Verbindung und Gliederung der Künste sein mag, und so bedeutsam er auch bleiben mag trotz des seltsamen und darum auch verständlicher Weise in der ästhetischen Literatur vielfach bekämpften speziellen Einteilungsgesichtspunktes unter dem „schönen Spiele der Empfindungen“, so indiskutabel bleibt doch im Grunde die Wertgraduierung der Künste als solcher, nicht etwa bloß der Kunstwerke. Wer wollte es einem Goethe verargen, wenn ihm seine Kunst als die höchste gilt, und wer einem Dürer, wenn er die seine über alle anderen stellt, und wer endlich einem Beethoven, dem begreiflicherweise die Musik mehr ist als alle anderen Künste und mehr offenbart, als alle Philosophie! Bewundern wir es doch geradezu als ein Zeichen ganz erstaunlicher Objektivität, wenn einem Künstler, wie Robert Schumann der Sinn und Wert, damit die Wertbeurteilung „die Ästhetik der einen Kunst die der anderen ist“, daß er nicht einen Unterschied im Werte, sondern „nur“ im „Material“ anerkennt! Denn in der That stehen wir schließlich gegenüber den echten Künsten als Künsten — wohlgemerkt: hier ist von den Künsten als solchen und nicht von den Kunstwerken die Rede! — nicht auch objektiv jenseits aller Graduierung nach Werten, und sind sie am Ende nicht die

Werte selbst, nach denen im Ästhetischen allein graduiert werden kann? Und ist die Höchstwertung der eigenen Kunst im subjektiven Künstlerbewußtsein in letzter Linie nicht bloß selber der psychologisch-subjektive Ausdruck dafür?

In gewissem Sinne scheint diese Frage, ohne daß sie eigentlich und explizite als solche gestellt wird, doch implizite aus dem Teile der Kritik der Urteilskraft ihre bejahende Antwort erhalten zu können, der als „Dialektik der ästhetischen Urteilskraft“ auf den bisher als Analytik behandelten Teil in freilich unvergleichlich geringerem Umfang und Inhalt folgt. Denn die Dialektik hat hier im wesentlichen, um das doch wenigstens kurz anzudeuten, zum Ausgangspunkte die beiden durch die ganze bisherige Untersuchung selbst schon involvierten Sätze, daß sich einerseits über den Geschmack nicht disputieren, daß sich andererseits aber über den Geschmack streiten läßt. Das sind nach Kant selbst zwei Gemeinplätze. Sie involvieren die Antinomie des Geschmacks, deren These lautet: „Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputieren (nach Begriffen entscheiden)“, während die Antithese besagt: „Das Geschmacksurteil gründet sich auf Begriffen; denn sonst ließe sich, unerachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die notwendige Einstimmung anderer mit diesem Urteil Anspruch machen).“ Die Auflösung der Antinomie erfolgt durch die Unterscheidung der verschiedenen Funktionen des Begriffs vom Begriff in beiden Sätzen. Danach gründet sich in der That das Geschmacksurteil nicht auf einen Begriff, sofern dieser selbst bestimmt wäre und ein Objekt zu bestimmen vermöchte. Wohl aber gründet es sich auf einen Begriff, der selbst nicht bestimmt ist und auch das Objekt nicht bestimmt, sondern, wie gleich bei der Erörterung der transzendenten Funktion der Urteilskraft erkannt ward, lediglich der Begriff eines Grundes überhaupt von der

Zweckmäßigkeit der Natur für die Urteilskraft, also ein „unbestimmter Begriff“ vom „übersinnlichen Substrate der Erscheinungen“ ist.

Mit diesem Begriffe sind wir aber bereits an die eigentliche Teleologie herangetreten, wie sie ihrem Problem nach schon am Eingang dieses Kapitels gekennzeichnet war. Denn dieser Begriff weist zurück auf und erweist sich zuletzt identisch mit der in der Kritik der reinen Vernunft bezeichneten Idee der „absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt“, d. i. der dritten transzendentalen Idee und ebenso auch wieder zu dieser vorwärts als dem „höchsten Verstande als Weltursache“, wie ihn die Kritik der Urteilskraft bezeichnet. In der Idee war ja die systematische Einheit der Erfahrung selbst schon aufgegeben. Aber die Kritik der reinen Vernunft hatte eben doch nur bis zur Aufgabe als solche herangeführt und die Richtung der Lösung, aber nicht auch schon die Lösung selbst bezeichnet. Das im Erkenntnisbegriff liegende Problem der Beziehung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis fand seine Auflösung durch die Unterscheidung von „Form“ oder „Gesetz“ einerseits und „Materie“ oder „Inhalt“ der Erkenntnis andererseits. Das Subjekt konnte ein Objekt erkennen, indem das Material nach den Formen der Synthesis zur Einheit des Gegenstandes geordnet wurde. Aus dieser Lösung erhebt sich aber gleich ein neues Problem. Nun fragt es sich nicht mehr, wie überhaupt ein Subjekt ein Objekt erkennen könne, eine Frage, die in ihrer Allgemeinheit eben durch die weitere Unterscheidung von Form und Inhalt beantwortet ward. Jetzt fragt es sich vielmehr, wie Form und Material selbst zur Einheit der Synthesis auf einander bezogen werden können, derart, daß das besondere Material der Wahrnehmungen sich auch zu jener Besondergesetzlichkeit füge, durch die allein die systematische Einheit der Erfahrung möglich wird. In der Kritik

der reinen Vernunft war die Idee selbst schon als das Prinzip der Einheitsgebung der Erfahrung zum systematischen Ganzen erkannt worden. Dieses Prinzip kann seine tiefste Bedeutung aber erst durch die Erörterung der neuen Frage nach dem Verhältnis und dem Zusammenstimmen von Form und Inhalt selbst entfalten, insofern es für sie nicht mehr ankommt auf jene Allgemeingeseßlichkeit der Naturerkenntnis, die der „reine Verstand“ konstitutiv garantierte, sondern auf jene Besonderegeseßlichkeit, die wir als empirische Gesetze selbst fordern müssen, damit das „Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen“ kann, „um darunter subsumiert werden zu können“, also um Einheit und Zusammenhang der Natur und Naturforschung als möglich denken zu können. Die Möglichkeit auch der besonderen empirischen Gesetze bedarf also für sich schon eines Prinzips, das darum selbst nicht empirisch, sondern allein transzendental sein kann, durch das die in der Idee zunächst geforderte systematische Einheit der Erfahrung möglich werde. Ohne ein solches Prinzip würde es ganz zufällig sein, „wenn sich besondere Wahrnehmungen einmal glücklicherweise zu einem empirischen Gesetze qualifizierten“. Ohne ein solches Prinzip würde darum die Natur absolut unbegreiflich sein. Darum ist die „systematische Einheit“ der Natur, nach der „besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen“, „nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur“ selbst und als solches ein transzendentes Prinzip der Begreiflichkeit der Natur. Daß die notwendige „Voraussetzung der Begreiflichkeit“ der Natur gerade im Zusammenhange mit der größten physikalischen Leistung der letzten hundert Jahre eindringlich betont worden, daß gerade Helmholtz diese erstmals von Kant aufgerichtete Grundlage und Grundvoraussetzung aller Naturwissenschaft auch seiner

Zeit, und zwar schon auf den ersten Seiten seiner Schrift „Über die Erhaltung der Kraft“, zum Bewußtsein zu bringen gesucht hat, darauf ist ebenso glücklich, wie gründlich A. Stadler des näheren eingegangen. Die Faßlichkeit und Begreiflichkeit der durch die reinen Verstandesgesetze lediglich überhaupt ermöglichten Natur wird zur eigentlichen Grund- und Kernfrage der Kritik der teleologischen Urteilkraft. Denn das durch die Unterscheidung von Form und Stoff ermöglichte Zusammenstimmen der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande überhaupt führt zur Frage nach dem Zusammenstimmen von Form und Inhalt selbst, das sich zunächst bloß als „glücklicher Zufall“ darstellt. Wenn nun auch, wie schon gesagt, die Richtung der Auflösung dieser Frage bereits in der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet wird, so bleibt die Auflösung selbst doch der Kritik der Urteilkraft vorbehalten, die in dieser Auflösung den tiefsten Gehalt des ganzen Kantischen Systems birgt.

In der Aufgabe der systematischen Einheit der Erfahrung liegt die Auflösung aber wenigstens vorgezeichnet. Denn für jene Einheit wird die „Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen von der Urteilkraft, zum Behufe ihrer Reflexion über dieselbe nach empirischen Gesetzen, a priori vorausgesetzt“. Die empirischen Gesetze der Natur haben also selbst eine Voraussetzung a priori, „daß es in ihr eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe, daß jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei“. Ohne eine solche Ordnung der Natur wäre diese für uns selbst nicht faßlich, und jene fordert für diese Faßlichkeit selbst transzendental-prinzipielle Bedingungen, damit sowohl „im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten“ der geforderte „systematische Zusammenhang“



sich vollziehen könne. Die Möglichkeit des Aufsteigens vom verschiedenen Einzelnen zum Gleichartigen „bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpunkte des höchsten Begriffs bestimmt wird und alle Mannigfaltigkeit als Gattungen, Arten, Unterarten unter sich befaßt“ wird gewährleistet durch das Gesetz der Homogenität. Jener „höchste Begriff“ aber ist kein bloß abstrakter Begriff, weil er nicht bloß die Gattungen, Arten und Unterarten unter sich faßt, sondern zugleich, wie Kant ausdrücklich hervorhebt, selbst „das Prinzip der ganzen Klassifikation in sich enthält“. Hier stehen Umfang und Inhalt nicht, wie in der formalen Logik, in der bekannten umgekehrten Proportion, sondern werden, wovon uns auch die Mathematik unzählige Beispiele liefern kann, wechselseitig direkt durch einander bestimmt. Es handelt sich hier ja nicht um formale, sondern um transzendente Gesichtspunkte. Das Prinzip des Hinabsteigens aus der Gleichartigkeit zur Varietät ist das selbst „transzendente Gesetz der Spezifikation“, das der „empirischen Spezifikation“ bereits zu Grunde liegt. Die Vereinigung beider Gesetze liegt in dem Gesetze der „Kontinuität“, das die schon erwähnte Forderung des Überganges von einer Gattung, Art usw. zur anderen folgendermaßen aufstellt: „es gibt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isoliert und voneinander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannigfaltigen Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung und aus diesem Grundsatz<sup>1)</sup>, dessen unmittelbare Folge datur continuum formarum, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Übergang zu

---

<sup>1)</sup> Der Grundsatz: „non datur vacuum formarum“ ist gemeint.

einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleineren Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann; mit einem Worte, es gibt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten möglich, deren Unterschied von der ersten und zweiten kleiner ist, als dieser ihr Unterschied von einander." Aber eine „oberste und allgemeinste Gattung“ ist ebenso, wie der vorhin bezeichnete „höchste Begriff“ nicht bloß abstrakt. Vielmehr bezeichnet dieser höchste Begriff in jener obersten und allgemeinsten Gattung den „einen Stamm“, aus dem auf dem Wege „zu den Individuen“ durch „stufenartigen Übergang“ in Kontinuität die Spezies selbst „entsprossen“ sind.

Das ist es, was die Natur „für uns faßlich“, für unser Erkennen zweckmäßig macht. Diese Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt und als solcher bleibt aber, obwohl sie die Qualifikation des Materials der „besonderen Wahrnehmungen“ zu der Form der „Gesetze“ bezeichnet, selbst formal, insoweit sie lediglich „in der Spezifikation ihrer Formen durch empirische Gesetze“ liegt. Ist diese Zweckmäßigkeit nun auch ein transzendentes Prinzip, so werden darum doch jene empirischen Gesetze nicht selbst zu transzendentalen Gesetzen, weil das ihrer Einheit zugrunde liegende Gesetz ein transzendentes ist. Darum können auch die empirischen Gesetze immer nur empirisch bestimmt werden, und das Gesetz der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist nicht Sache der bestimmenden, sondern der reflektierenden Urteilskraft, nicht von konstitutivem Gebrauch, sondern nur regulativ. Und wenn sich die Zweckmäßigkeit der Natur auch in der Spezifikation ihrer Formen bekundet, so werden doch dadurch „diese Formen nicht selbst als zweckmäßig gedacht, sondern nur durch das Verhältnis derselben zu einander, und die Schicklichkeit, bei ihrer

großen Mannigfaltigkeit, zu einem logischen Systeme empirischer Begriffe". Das macht das Wesen der formalen Zweckmäßigkeit von neuem deutlich und charakterisiert sie als formal insofern sie nicht für die Zweckmäßigkeit wieder „einen Zweck oder irgend einen anderen Grund derselben unterlegen“ müßte. Weil sie eben nicht auch die Formen der Natur selbst zweckmäßig, sondern nur in ihrem Verhältnis zu einander so zu denken fordert, läßt sie auch den Nützlichkeitsabsichtsstandpunkt, besonders denjenigen anthropozentrischer Objektivanz, hinter sich; und anstatt dem Einzelnen etwa besondere Absichten unterzuschieben, fügt sie das Einzelne dem Systeme des Ganzen der Natur ein, um es als zweckmäßig aus dem Inneren der systematischen Einheit der Erfahrung selbst in ihrer „durchgängigen Bestimmung“ und „in ihrem ganzen Zusammenhange“, in dem, was für sich „zufällig“ ist, sich als gesetzlich darstellt, zu verstehen.

Die Klassifikations- und Spezifikations-Prinzipien, so wichtig und folgenreich sie für das gesamte System der Natur und Naturforschung sind, entfalten ihre intensivste Bedeutung doch angesichts des Problems des Lebens und des Organischen, wofür Kant sie auch besonders fruchtbar gemacht hat. Stadler hat das hohe Verdienst, ihren Zusammenhang mit der modernen Abstammungslehre wohl nicht bloß am schärfsten, sondern auch mit dem tiefsten Verständnis beleuchtet zu haben. Ich möchte aber die von ihm mit Beziehung auf das Prinzip der Homogenität zitierte Stelle aus Darwins „Entstehung der Arten“ hier lieber in Parallele setzen zu der von mir soeben (S. 187—188) herangezogenen Bemerkung über das Homogenität und Spezifikation vereinende Prinzip der Kontinuität. Die innige Übereinstimmung springt dann, wie ich glaube, wohl noch deutlicher in die Augen. Es sind Worte Darwins, die eine respektable philosophische Bedeutung haben, aber abgesehen von der ausgiebigen und tiefgehenden

Interpretation Stadlers, verhältnismäßig wenig beachtet worden sind, und die ich hier zum mindesten anführen will: „Es ist“, sagt Darwin, „eine wirklich wunderbare Tatsache, obwohl wir das Wunder aus Vertrautheit damit zu übersehen pflegen, daß alle Tiere und Pflanzen zu allen Zeiten und überall so mit einander verwandt sind, daß sie Gruppen bilden, die anderen subordiniert sind, so daß nämlich, wie wir allerwärts erkennen können, Varietäten einer Art einander am nächsten stehen, daß Arten einer Gattung weniger und ungleiche Verwandtschaft zeigen und Untergattungen und Sektionen bilden, daß Arten verschiedener Gattungen einander noch weniger nahe stehen, und daß Gattungen mit verschiedenen Verwandtschaftsgraden zu einander Unterfamilien, Familien, Ordnungen, Unterklassen und Klassen bilden.“ Es muß für uns hier genügen, Darwin bis zu diesem Punkte zu Worte kommen zu lassen. Aber zweierlei wird daraus schon deutlich sein: einmal nämlich wie sehr das, was Darwin hier als „wunderbare Tatsache“ oder geradezu als „Wunder“ bezeichnet, dem entspricht — auf diese Entsprechung ist Stadler merkwürdigerweise nicht eingegangen —, was Kant einen „glücklichen Zufall“ nennt; sodann aber auch, wie sehr die Darwinsche Klimax der „Verwandtschaftsgrade“ und der „Subordination aller organischen Wesen in Gruppen unter Gruppen“ sowohl mit dem von Stadler hervorgehobenen Prinzip der Homogenität, wie aber auch mit dem der „Kontinuität“ des „stufenartigen Überganges“ nach „Graden“ und der „Unterordnung von Gattungen und Arten“, so „daß jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen“ möglich sei, zusammenstimmt; wie ja Kant selbst von „einer wirklichen Verwandtschaft“ und einer „stufenartigen Annäherung einer Tiergattung zur anderen“, vom „Menschen bis zum Polyp, von diesem

sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie“ spricht. Daß Kant den auch von Darwin so oft zitierten und das Pendant zu dem Prinzip: *datur continuum formarum* bildenden Grundsatz: *natura non facit saltum* auch zu vielen Malen anführt, sei hier nur nebenbei erwähnt. Nur daß wir angesichts des Problems des Lebens und des Organischen aus der Sphäre der formalen Zweckmäßigkeit in die der materialen eintreten. Auf deren Begriff führt uns die Erfahrung, meint Kant, dann, „wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen“. Diese Unterlegung des Zweckbegriffs hat also — darauf ist von vornherein zu achten — ausgesprochenermaßen einen durchaus subjektiven Ursprung, insofern eben nur wir uns zu einer gesetzlichen Beurteilung des in Rede stehenden Kausalverhältnisses nicht anders vermögend finden, als durch jene Unterlegung. Aber der subjektive Ursprung entscheidet auch hier nicht über die objektive Bedeutung. Eine solche erwächst aus der Beziehung eben auf ein Objekt. Und ein solches Objekt liegt vor im Organismus. Aber es ist weiter zu beachten, daß diese Beziehung auf ihn von dem fraglichen Kausalverhältnis her von vornherein nicht in einer Erklärung, sondern, wie Kant ausdrücklich schon jetzt betont, in einer Beurteilung zum Ausdruck gelangt. Wir beurteilen also ein Ding, erklären es nicht als Naturzweck, wenn wir sagen: „Ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist“; welche Bestimmung auf „organisierte Wesen“ zutrifft, die wir als „Naturzwecke“ ansprechen, weil ein Naturzweck „sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung ver-

halten" muß und ein organisiertes Wesen das ist, „in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“, in dem also alle Teile für ihr Dasein im Ganzen in Wechselzusammenhang stehen — was die Biologie heute „Korrelativität“ oder besser auch „Korrelation der Teile“ nennt — und das sich bei allem Wechsel des Stoffes, bei dessen Abgabe und Erneuerung, oder wie Kant sagt, bei dessen „Scheidung“ und „Bildung“ oder „neuer Zusammensetzung“, als bestimmtes Individuum zu erhalten vermag, das also bei aller stofflichen Teilbarkeit ein — das sagt der Name des Individuums — organisch Unteilbares ist. Diese beiden Momente, das des Wechselzusammenhanges der Teile in der Einheit des Ganzen im Sinne der jetzt „Korrelation“ genannten Beziehung und das der Erhaltung des Individuums bei „Scheidung“ und „Bildung“, d. i. „neuer Zusammensetzung seiner Bestandteile“ — die Physiologie hat teilweise, so bei Hering, Tschermak u. a. dafür die recht glücklichen und treffenden Bezeichnungen des „Abbaus“ und „Aufbaus“ gewählt — bilden mit der Fortpflanzungsfähigkeit nach Kant die Fundamentalcharaktere des Organischen.

Wenngleich nun in diesem „alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“, so ist darum die Natur doch nicht als ein bloßes Analogon der Kunst zu denken. Als solches würde sie einen Künstler außer ihr fordern, der sie organisierte. Ein solcher aber hätte, was bereits aus der Kr. d. r. B. folgt, in der Naturwissenschaft keine Stelle. Für diese kann also nur die Möglichkeit bleiben: die Natur „organisiert sich vielmehr selbst“. Diesen Satz darf sie aber, wenn sie nicht aller phantastischen Schwärmerei Tür und Tor öffnen will, nicht so verstehen, als ob die Natur nun zu einem „verständigen Wesen“ gestempelt werden sollte, das mit Absicht und Bewußtsein bestimmte Zwecke verfolgte. Denn „ein Ding seiner inneren Form selber als Naturzweck beurteilen, ist ganz etwas ande-

res, als die Existenz dieses Dinges für den Zweck der Natur halten". Und wenn immerhin „eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproductes zu Grunde liegen“, so will jene Beurteilung keine „übernatürliche Ursache“ unterschieben. Vielmehr ist sie so zu verstehen, daß sie überhaupt „keinen besonderen Grund der Kausalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufügen, um die Unzulänglichkeit der letzteren, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besonderen Gesetze der Natur, zu ergänzen“, eben weil die Natur nicht als ein absolutes Ding oder „verständiges Wesen“ gedacht werden darf.

Wenn wir also die Dinge als zweckmäßig beurteilen, so soll das nicht bedeuten, daß sie ein reales verständiges Wesen nach bestimmten Absichten geschaffen habe, sondern daß wir, weil wir sie nicht anders zu denken vermögend sind, sie lediglich so betrachten, als ob ihnen eine solche Absicht zu Grunde läge. Auf dieses ausdrückliche „als ob“ oder „als wenn“ Kant ist also streng zu achten. Denn damit ist die Zweckbetrachtung, ebenfalls ausdrücklich, als bloß „regulativ“ charakterisiert, Kant formuliert den von uns hier mit der Gegenüberstellung von dem „daß“ und dem „als ob“ berührten Unterschied selbst folgendermaßen: „Es ist doch etwas ganz anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesamten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich, oder: ich kann nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes, produktiv ist.“

Darum kann „die Ursache der Möglichkeit“ eines Natur-

zwecks „nur in der Idee liegen“, derart, daß „ihre Folge in der Natur gegeben“ ist. Es liegt nun, bereits nach den Ergebnissen der Kr. d. r. W., auf der Hand, daß wir es in der Idee als Ursache lediglich mit einer Ursache als Idee zu tun haben. Hier tritt also gar nicht die kategorial-konstitutive Form der Ursächlichkeit in Kraft, die etwas gegenständlich bestimmt, während gerade die Idee außerhalb der Sphäre gegenständlicher Bestimmung liegt. Die Ursächlichkeit der Idee, die hier in Funktion tritt, kann darum für theoretische Fragestellungen nie konstitutiven, sondern allein regulativen Gebrauch haben. Diese Idee, auf die wir zum Schluß noch eingehender zurückzukommen haben, bezeichnet die Möglichkeit des Zusammenstimmens von Form und Inhalt der Erkenntnis, von der die Teleologie ausgegangen war, und als solche wieder bezeichnet sie einen „intuitiven Verstand“, einen „anschaulichen Verstand“ als die Möglichkeitsgrundlage der Erkenntnis, insofern in ihm Form und Inhalt zugleich gesetzt sind: einen „intellectus archetypus“ als den Einheitsbegriff der Begreiflichkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit überhaupt, der allein den „glücklichen Zufall“ des Zusammenstimmens von Form und Inhalt gesetzlich macht, und der darum das, was Darwin das „Wunder“ in der Subordination der Verwandtschaft der Naturformen nennt, verständlich macht und aufklärt, somit aber auch als „Wunder“ annulliert. In Rücksicht auf ein organisches Wesen macht also die Idee nicht etwa „die mechanische Erzeugung eines solchen unmöglich“, sondern gerade möglich, so daß wir das, was in der Natur „als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstand der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Prinzipien



beurteilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart, durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird". Die mechanische Erklärung darf also prinzipiell nicht aufgegeben werden. Denn ohne das „Prinzip des Mechanismus der Natur“ würde es überhaupt, so bemerkt Kant scharf und bestimmt, „keine Naturwissenschaft geben“. Aber auch das teleologische Prinzip ist rücksichtlich des Verständnisses (nicht der Entstehung) gewisser Naturprodukte insofern unentbehrlich, als es, „wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Prinzip ist, den besonderen Gesetzen der Natur nachzuforschen“. Es ist von der allergrößten Bedeutung für das Verständnis der kantischen Teleologie des Organischen, daß das teleologische Verfahren lediglich im Sinne eines „heuristischen Prinzips“ zur Geltung gelangen soll, daß es über die Entstehung des Organischen keinen Aufschluß geben soll, also im eigentlichen Sinne erklärend auch weder sein soll, noch sein kann, noch sein will. Es soll nur das mechanische Prinzip „ergänzen“, ohne sich je an seine Stelle setzen zu dürfen. Beide Prinzipien müssen zusammengehen, aber ohne sich miteinander vermengen zu dürfen, weil es sich bei einer solchen Vermengung nicht vermeiden ließe, daß dem Problem des Lebens gegenüber der „bloße Mechanismus ebenso phantastisch“, wie eine „bloß teleologische Erklärungsart“ nur „schwärmerisch“ würde. Aber auch diese „Vereinigung beider Prinzipien“ ist nicht Sache der Erklärung, sie dient nur der „Exposition“ für die reflektierende Urteilskraft. Was diese Vereinigung der Wissenschaft aber geleistet hat, das ist ja durch die moderne Entwicklungstheorie, die, ob sie es Wort haben will oder nicht, nicht bloß schon in ihrem Namen und Problem, sondern auch in ihrer Ausführung und in der Tat ja beide Prinzipien vereinigt, genugsam bekannt. Es mag uns hier im voraus, ohne den Bemerkungen über die

allgemeine Entwicklungslehre jetzt schon vorgreifen zu wollen, gestattet sein, die Vereinigung beider Gesichtspunkte an einem einzelnen, konkreten Beispiele, einer bestimmten biologischen Erscheinung, die übrigens in der biologischen Wissenschaft hinlänglich oft — so von Darwin, Haeckel, Weismann — erörtert worden ist, so daß wir daran gleichsam ein biologisches Schulbeispiel haben, zu erläutern: Der dicke Haarpelz von Säugetieren, die im rauhen Klima leben, ist ohne Zweifel eine äußerst zweckmäßige Erscheinung. Diese an sich zweckmäßige Naturtatsache darf die Naturwissenschaft aber nicht etwa aus teleologischen Zweckmäßigkeitsgründen, sondern lediglich mechanisch erklären. Die Tatsache und die Erklärung der Tatsache sind also von vornherein scharf von einander zu unterscheiden. Wenn also jene auch zweckmäßig ist, so darf doch diese nicht selber teleologisch sein. Wenn wir uns also die in Rede stehende Tatsache erklären wollen, so genügt es nicht, zu sagen: sie sei eine Anpassungserscheinung, denn die Anpassung ist ja selbst schon ein eminent teleologischer Begriff (viele wissen oder verstehen das bloß nicht), aber kein Erklärungsfaktor. Als teleologisches, für die Erhaltung irgendeiner Tierart zweckmäßiges Moment gibt sie uns jedoch zugleich Richtpunkte, um die mechanischen Bedingungen für ihre zweckmäßige Daseinsweise zu suchen. Diese können entweder in einer direkten Einwirkung des Klimas und in dadurch hervorgerufenen Einflüssen auf das Keimplasma liegen, oder auch nur indirekt vom Klima abhängig sein und auf von ihm bedingter natürlicher Selektion beruhen. Ja, es wäre möglich, daß, wie etwa bei den Schafen und Ziegen von Tibet und Angora, künstliche Selektion im Spiele wäre. Diese wäre ihrerseits auch nicht ohne Zusammenhang mit dem Klima, insofern die Wolle und die Felle dem Menschen zum Schutze wie in jenen Gegenden als eines der Hauptvermittlungsmittel dienten, so daß die Zweckmäßigkeit für die Tiere

hier freilich nur eine mittelbare wäre, weil sie ihnen selbst nur im Zusammensein mit dem sie gebrauchenden, dafür aber auch erhaltenden Menschen zugute käme, in welchem Zusammenleben die mechanischen Bedingungen letztlinig lägen. Das sind Gesichtspunkte — mit eben solcher Deutlichkeit könnten sie etwa an den Erscheinungen der Mimicry und der Schutzfärbung erläutert werden —, auf die uns die zweckmäßige Anpassung hinweist. Diese selbst erklärt zwar nicht, aber — und darin liegt ihr heuristisch-teleologischer Wert auch für die Forschung — sie eröffnet Richtlinien, in denen wir dann nicht teleologische, sondern Erklärungsgründe zu suchen haben, so daß die an sich zweckmäßige Anpassung dadurch selbst mechanisch verständlich wird. Wenn Kant für die mechanische Erklärung die teleologisch-heuristische Betrachtungsweise zur Ergänzung fordert, so soll damit also keineswegs die „Erzeugung“ des Organischen „im bloßen Mechanismus“ abgelehnt sein. Eine solche Ablehnung bezeichnet er selbst geradezu als „vermessen“. Nur kann, meint Kant, die „Erklärung“ der Entstehung — Erklärung der Entstehung und Entstehung als solche sind aber selbst doch streng von einander zu unterscheiden —, die für sich selbst unbeschränkt rein mechanisch zu verfahren hat, ohne Zuhilfenahme teleologischer Gesichtspunkte, die aber für die exakte Wissenschaft nie eine andere, als lediglich heuristische Bedeutung haben und nicht etwa selber erklären können, die mechanischen Bedingungen für sich allein nicht restlos bloßlegen; wohl aber kann sie auf deren Ermittlung gerade durch teleologisch-heuristische Überlegung geführt werden, so wie wir das an unserem Beispiele erläutert haben. Das meint Kant, wenn er sagt: „die Befugnis auf eine bloß mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte auszugehen, ist an sich unbeschränkt“; aber die Möglichkeit, mit dieser Erklärung allein durchzukommen, sie restlos durchzuführen, sei „nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deut-

lich begrenzt"; begrenzt nämlich am Organismus, am Leben, das für die mechanische Betrachtungsweise darum selbst einen „Grenzbegriff“ bezeichnet und die heuristische Überlegung fordert. Das ist auch der Sinn seiner viel zitierten und fast ebensoviele mißverständenen Worte von der Unmöglichkeit eines dereinstigen „Newton“ . . . „der auch nur die Erzeugung eines Grasshalms“ rein mechanisch und ohne Hilfe teleologisch-heuristischer Gesichtspunkte „begreiflich machen werde,“ — trotzdem Kant doch die Möglichkeit zugibt, daß es dereinst dem „Chemist in seinem Laboratorio“ gelingen könnte, organisierte Materie mechanisch zu erzeugen. Aber in dieser prophetischen Vorausschau einer Möglichkeit, die inzwischen die exakte Wissenschaft in bestimmter Weise zur Wirklichkeit bewahrheitet hat, ist abermals zwischen Erklärung und Entstehung zu unterscheiden. Wer diese Unterscheidung nicht macht, der mag glauben, in Darwin sei der „Newton des Grasshalms“ wirklich erstanden. Aber wer das glaubt, der verkennet dann nicht bloß die Tat Darwins ebenso, wie diejenige Kants, er verkennet auch alle Ansprüche, die die Wissenschaft an eine wahrhaft wissenschaftliche Erklärung zu stellen berechtigt und verpflichtet ist, obwohl man im übrigen das Kantische Wort von der Unmöglichkeit eines „Newton des Grasshalms“ keineswegs bedingungs- und restlos zu unterschreiben braucht.

Was Kant in letzter Linie mit seinem vorsichtigen, allen hylozoistischen Schwärmereien und Phantastereien vorbeugenden Einschränkungen meint, das ist im Grunde dies: Es ist keineswegs an sich „unmöglich, auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammenzutreffen“, sondern restlos ist das nur „für uns Menschen“ nicht möglich, weil dazu ein intuitiver Verstand gehörte, für den aber gerade das Zweckmäßige in mechanische Bedingungen restlos aufgelöst werden könnte, weil in ihm Form und Inhalt, Gesetz und Besonderheit der Erkenntnis zugleich gesetzt

wären. Für ihn wäre das Außer-Zweckmäßige zugleich das Inner-Mechanische, weil er selbst umgekehrt die innere Zweckbedingung des Außer-Mechanischen wäre, insofern durch ihn allein überhaupt die Totalität des Gesamtzusammenstimmens von Form und Inhalt der Erkenntnis zu einem System der Natur und Naturforschung möglich wird. Das, aber auch nur das, will der Satz von der leztlinigen Unterordnung des mechanischen Prinzips unter das teleologische besagen, insofern ja die mechanische Begreiflichkeit der Natur für die Erkenntnis selbst ein Telos ist. Und die Idee als Ursache des speziellen Organischen ist nicht ein Ding oder Wesen außer diesem, sondern liegt in ihm als Kontinuitätsprinzip der Gestaltung alles Wirklichen und hat mit der Fiktion einer besonderen Lebenskraft nicht das mindeste zu schaffen, die eben bloße Fiktion ist und bleibt.

Man sieht deutlich, wie die kritische Philosophie sich in ihrem weiteren Ausbau nicht auf eine Grundlegung der reinen Mathematik und mathematischen Physik beschränkt, wie sie die Kr. d. r. B. in der Hauptsache unternommen hatte; aber eben auch nur in der Hauptsache. Gerade in dem, zunächst freilich mathematisch bestimmten, Kontinuitätsprinzip bereitete sie, selbst kontinuierlich, auch schon jene Grundlegung der Gesamtheit der empirischen Naturwissenschaften vor, die die Kr. d. U. mit ganz besonderer Rücksicht auf die Wissenschaft vom Leben weiterbildet. Und hier findet auch das Kontinuitätsprinzip seine empirische Anwendung, so streng die reine Kontinuität von ihrer empirischen Anwendung auch unterschieden ist und bleibt. Schon haben wir ja Kant von „einer wirklichen Verwandtschaft“ und einer „stufenartigen Annäherung einer Tiergattung zur anderen“, vom „Menschen bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie“ sprechen

hören. Und ausdrücklich erklärt er in demselben Zusammenhange: es stehe „dem Archäologen der Natur frei“, die „große Familie von Geschöpfen“ mechanisch durch Gesetze der Umbildung zu erklären und in dieser Erklärung schließlich auf einen „Urstamm“ zurückzugehen. So wäre es, meint er, z. B. möglich, daß nach bloßen Naturgesetzen „gewisse Wassertiere sich nach und nach zu Sumpftieren und aus diesen, nach einigen Zeugungen zu Landtieren ausbildeten“, bis die Natur „ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte“.

Es wirkt befremdlich, daß Kant hier die Variabilität und Konstanz der Spezies, wie es scheint, in gleicher Weise behauptet. Und so hoch man ihm die Betonung der ersten anrechnen mag, so wenig wird man sich mit seiner Stellungnahme zur zweiten zufrieden geben können. Indes darf man doch die bedeutsamen logischen Impulse, die in dieser eigentümlichen Stellung liegen, nicht verkennen. Ehe ich aber diesen hier nachgehe, ist das erste Moment, das für die Abstammungs- und Entwicklungslehre von unmittelbarer Bedeutung ist, wie Kants Bedeutung für diese selbst, erst kurz zu behandeln: Es ist bemerkenswert, wie er schon, besonders freilich im Hinblick auf domestizierte Tiere, nicht nur das Prinzip der Variabilität überhaupt, sondern auch das der Selektion bezeichnet. So betont er nicht nur, worauf ja schon vielfältig hingewiesen worden ist: „wenn man unter den vielen Küchlein, die von denselben Eltern geboren werden, nur die aussucht, die weiß sind, und sie zusammentut, bekommt man endlich eine weiße Rasse, die nicht leicht anders ausschlägt“. Damit ist zunächst freilich nur die Variabilität überhaupt und die künstliche Selektion durch den Menschen berührt. Aber Kant stellt auch Überlegungen darüber an, „wie die verschiedenen Rassen der Hunde aus einem Stamm entsprungen sind, und welche Veränderungen sich mit ihnen vermittelst

der Verschiedenheit des Landes, des Klimas, der Fortpflanzung usw. durch alle Zeiten zugetragen haben". Hier ist nicht nur die Variabilität, sondern auch durch den Hinweis auf Klima und Land die natürliche Selektion und im Begriffe der Fortpflanzung das Fundamentalproblem der Vererbung involviert. Und wenn wir weiter bedenken, daß Kant nicht nur die Veränderungen der Spezies auf Land, Klima, Nahrung usw., kurz auf die ganze äußere Umgebung ursächlich bezieht, sondern mit dieser Ursachsbeziehung zugleich auch diejenige der Fortpflanzung als „Ausarten“ und „Anarten“ in Verbindung bringt, so erkennen wir, wie erstaunlich nahe er auch dem modernen Prinzip der Anpassung gekommen ist. Ja, selbst den Kampf ums Dasein hat Kant als „Mittel“ zur „Perfektionierung“ in Betracht gezogen, wie übrigens auch Haeckel hervorhebt, der sich überhaupt in bemerkenswerter Weise um eine Würdigung der in diesem Zusammenhange behandelten Momente der Kantischen Lehre bemüht und außer auf das Moment des Kampfes ums Dasein auch auf die Faktoren der Selektion, Vererbung und Anpassung bei Kant hinweist. Der allgemeinen Teleologie gegenüber hat Haeckel dennoch nicht den richtigen Gesichtspunkt gewinnen können. Er faßt sie so auf, — und darum verwirft er sie und hätte recht, sie zu verwerfen, wenn sie in der Tat so aufzufassen wäre, — als ob sie nicht bloß regulativ=heuristisch, sondern vielmehr konstitutiv=erklärend im Einzelnen sein sollte, und als habe Kant insbesondere die Entstehung des Organischen teleologisch erklären wollen. Daß hier bei Kant der Sachverhalt in Wahrheit ein ganz anderer ist, haben wir bereits gesehen. In dem Kant nun vollends die teleologische Erklärung der Entstehung des Organischen als „faule Teleologie“ und diese als den „Tod aller Naturphilosophie“ ansieht, steht er dem Naturforscher Haeckel sehr viel näher, als dieser selbst meint. Mit dem Philosophen Haeckel würde Kant wohl einige nicht

ganz unwesentliche Differenzen bemerken können. Ich glaube aber: der Naturforscher Haeckel würde Kants volle und gerechte Anerkennung finden. Es ist befremdlich, daß Haeckel, der sich doch gern — und wer täte das nicht mit gutem Grund und Recht?! — auf Goethe beruft, ganz übersehen zu haben scheint, daß die warme Sympathie für und die hohe Bewunderung vor der Sr. d. U. nicht zuletzt ihren Grund bei Goethe darin hat, daß er, wie er selbst bekennt, durch dieses Kantische Werk gerade „seine Abneigung gegen die Endursachen geregelt und gerechtfertigt“ gesehen hat.

So offenbar hier bei Kant der Deszendenz- und Entwicklungs-Gedanke wird, ebenso offenbar haben wir es ihn doch aussprechen hören, daß die Umbildung nur bis dahin gehen solle, bis die Natur „ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte“. Damit wird der Umbildung eine, wie es scheint, ganz willkürliche Grenze gesetzt, und die Spezies werden, nachdem sie eine gewisse Entwicklungsreihe durchlaufen haben, als beständig und nicht fernerhin variabel angenommen. Das ist eine offenbare Inkonzinnität in der Kantischen Organologie: auf der einen Seite steht die Variabilität, auf der anderen die Beharrlichkeit der Spezies, als unvermittelter Gegensatz, worauf ja auch in der Literatur schon mehrfach hingewiesen worden ist. Indes, ich habe das schon gesagt, sind hinter der Behauptung der Beharrlichkeit der Spezies recht bedeutsame logische Motive vorhanden, die unvergleichlich viel wertvoller sind, als jene Behauptung der Artenkonstanz selbst, und die für die Wissenschaft ihren Wert ebenso sicher behalten werden, wie jene Behauptung den ihrigen bereits längst verloren hat, obwohl sie aus den jetzt gleich näher zu bezeichnenden wertvollen logischen Motiven wenigstens verständlich und begreiflich wird. Ich biete also für jene befremdliche und hinfällige Behauptung hiermit folgende Erklärung an, indem



ich ihre logisch-wertvollen und als solche selbst nicht hinfälligen, sondern bleibend bedeutsamen Motive bloßzulegen suche: Einmal kommt darin bei Kant — und das ist auch der Sinn seiner Berufung auf Blumenbach — die Bestimmung auf die funktionelle Eigenbedeutung des Organischen in seinem Verhältnis zur Umgebung zum Durchbruch; eine Eigenbedeutung, die die Wissenschaft vom Lebendigen, wenn sie nicht selber gegen die mechanischen Grundgesetze, insbesondere gegen das Gesetz der Wechselwirkung verstoßen will, nie außer Acht zu lassen hat. Und so unzulänglich uns heute der Gedanke einer „Konstanz der Spezies“ erscheinen mag, so wird doch der bei Kant dahinterstehende tiefere Gedanke jener funktionellen Eigenbedeutung gerade für die moderne Deszendenzlehre von unendlicher Fruchtbarkeit, ohne daß man auch bei ihm an eine mythische und mystische Lebenskraft zu denken hätte. Das großartigste Beispiel dafür liefert heute die selbst in biologischen Fachkreisen in ihrer ganzen Tiefe und Tragweite keineswegs voll und ganz gewürdigte Keimplasmatheorie Weismanns. Das zweite logische Motiv, das sich hinter dem an sich unannehmbaren Kantischen Gedanken einer Speziesbeharrlichkeit verbirgt, bildet die Einsicht, daß die Spezies selbst weder ein geheimnisvolles oder offenbares existierendes Ding oder Wesen, noch etwa gar bloß eine unwissenschaftlich schwankende Vorstellung ist, sondern — und an diesem Punkte hat wohl keiner die Kantische Lehre vom Organischen so tief gefaßt und zugleich fruchtbar weitergebildet, wie Otto Liebmann — den Inbegriff bestimmter Lebensgesetze und Lebensbedingungen selbst bedeutet; und daß damit zwar keineswegs gesagt ist, daß immer und überall diese Lebensgesetze und Lebensbedingungen erfüllt sein müßten, daß aber immer wann und wo sie erfüllt sind, stets auch dann und dort die vom Begriff einer Spezies in ihrer Totalität umfaßten Lebewesen gegeben sein müßten, und daß andererseits diese so-

dann, wann und wo sie gegeben sind, nicht ohne die Voraussetzung ihrer allgemeinen Speziesgesetzmäßigkeit erforscht werden könnten. Darum ist auch das reine Kontinuum der Entwicklung, das in seiner Reinheit an jeder Stelle den Schnitt zum Diskreten erlaubt, im Empirischen nie restlos darstellbar, wiewohl jedem empirischen Diskretum im reinen Kontinuum sein logischer Ort angewiesen werden kann, so daß wie Kant bemerkt, die „Kontinuität der Formen eine bloße Idee ist“, aber nicht selbst ein empirisches Faktum, für die Erforschung des Empirisch-Faktischen der Entwicklungsreihe indes die Forderung enthält, die „Zwischenglieder“ der Entwicklung „zu suchen“, die als „wahre Unendlichkeit“ selbst nicht empirisch gegeben sein können. Ich meine nun: auch das ist ein eminent wertvoller Gedanke für die biologische Wissenschaft. Daß ihr die „Zwischenglieder“ nicht ohne weiteres gegeben sein sollen, darin liegt zunächst die echt kritische Rücksicht auf das Tatsächliche, die der empirischen Forschung unerläßlich ist. Daß sie die „Zwischenglieder“ aber „zu suchen“ hat, das bezeichnet eine ihrer vornehmsten Aufgaben. Wenn die heutige Naturwissenschaft über andere Mittel zur Aufsuchung der „Zwischenglieder“ verfügt, als diejenige zur Zeit Kants — man denke doch nur an die paläontologischen Errungenschaften! —, so ändert das an dem Werte der prinzipiellen Forderung, die „Zwischenglieder“ zu suchen, nichts zu seinen Ungunsten, sondern setzt diesen Wert eigentlich erst ins rechte Licht. Das kann jedem auch schon ein erster Blick auf die Arbeit unserer führenden Biologen, eines Darwin, Weismann, Haeckel, Hertwig, Klaatsch usw. zeigen.

So ist Kant von seiner Teleologie und dem Problem der Besonderheit aus bis in die einzelnen Fragen der Biologie hineingeführt worden. Und die Besonderheit ist und bleibt als Frage nach dem Zusammenstimmen von Form und Inhalt der Erkenntnis und damit nach der Begreiflichkeit der Natur

das Zentralproblem der Kr. d. U. Aufgelöst kann dieses nur werden durch ein Prinzip der Begreiflichkeit, in dem und durch das Form und Inhalt in gleicher Weise gesetzt sind. Das leistet weder „unser Verstand“, noch der „reine Verstand“, der ja gerade das „Gesetz“ der Allgemeingesetzlichkeit war. Das kann vielmehr nur ein Verstand leisten, der nicht bloß Gesetz des Allgemeingesetzlichen, sondern auch des Anschaulich Konkreten ist, also ein „intuitiver Verstand“, der die Fülle des Konkreten umfaßt als „intellectus archetypus“. In diesem Sinne spricht Kant geradezu „von einem höchsten Verstande als Weltursache“. Wie diese Ursächlichkeit zu verstehen ist, wissen wir bereits. Der „höchste Verstand“ ist und bleibt für die theoretische Philosophie Idee. Die „Ursache der Möglichkeit“ der Natur und, sofern diese überhaupt begreiflich sein soll, der Naturwissenschaft, kann auch hier „nur in der Idee liegen“. Das ist die „konstitutive“ „Bedeutung“ der „Idee“ für das „Naturganze als System“ (das ja nichts Anderes ist, als „systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse“), ob auch der „Gebrauch“ der Idee in der wissenschaftlichen Erklärung der kategorial-konstituierten Naturgegenstände im Einzelnen auch immer nur regulativ ist und bleibt. Nur müssen wir uns des Unterschiedes zwischen Bedeutung und Gebrauch der Idee bewußt bleiben, um jetzt zu verstehen, wie in Kants Teleologie die Synthese von theoretischer und praktischer Vernunft wirklich gewonnen wird. Regulativ ist zwar der „Gebrauch“ der Idee als „systematischer Einheit der Verstandeserkenntnisse“ hinsichtlich der einzelnen Erklärung, für die die Idee nie konstitutiv gebraucht werden kann. Aber wenn der „Gebrauch“ der Idee als systematische Einheit auch nur regulativ ist, so braucht doch die Idee selbst nicht bloß regulativ zu sein, was sofort einleuchtet, wenn wir nur den Unterschied zwischen der Idee als „systematischer Einheit der Verstandeserkenntnisse“ und ihrem Gebrauch festhalten. In ihrer

systematischen Einheitsfunktion bedingt ja die Idee eben die „systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse“ und weil diese logisches Konstituens der Erfahrung und Natur ist, auch das Ganze der Erfahrung und Natur, die ja nicht Dinge oder Wesen, sondern logische Konstitute sind. Nur den kategorial bestimmten Gegenständen der Erfahrung und Natur gegenüber ist der Gebrauch der Idee bloß regulativ. Dem Ganzen der Erfahrung und Natur (welche letztere ja selbst „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ ist) gegenüber hat die Idee aber selbst einheitbedingende Funktion und damit konstitutive Bedeutung, deren Sinn so vom bloß regulativen Gebrauch der Idee angesichts der Naturgegenstände für die Naturwissenschaft deutlich unterschieden wird. Der höchste Verstand wird freilich gedacht als derjenige eines „allerrealsten Wesens“. Aber — so streng bleibt die unaufgebare Position des Kritizismus gewahrt — das ist auch jetzt nicht so zu verstehen, als ob die „Idee“ als „allerrealstes Wesen“, sondern so, daß das „allerrealste Wesen“ als „Idee“ zu denken ist, wie die Idee als Ursache lediglich eine Ursache als Idee bezeichnete. Der „höchste Verstand als Weltursache“ ist also lediglich die Idee des „intellectus archetypus“, insofern in ihr Form und Inhalt der Erkenntnis in Eins gesetzt sind, wodurch erst die Natur als System verständlich wird kraft der „Kontinuität der Formen“; und insofern ist er selber das „Substrat der Erscheinungen“. Insofern aber weiter, nach Kants ausdrücklicher Erklärung, auch diese „Kontinuität der Formen“ selbst „Idee“ ist, und insofern die Natur kein „verständiges Wesen“ oder sonst ein absolutes Ding, sondern lediglich ein „Inbegriff“, und zwar der „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ ist, kontinuirt sich die Idee selbst zu den Formen der Natur, so daß die Selbstkontinuation der Idee zugleich die Diskretion zum Konkreten bedeutet, und die Idee so den „einen Stamm“ bezeichnet, aus

dem auf dem Wege „zu den Individuen“ durch „stufenartigen Übergang“ in Kontinuität auch die Spezies in ihrer Mannigfaltigkeit „entsprossen“ sind. Das ist die Kausalität der Idee, die zugleich den „Mechanismus der Natur“ wahrt, indem sie selbst als Prinzip seiner Begreiflichkeit ihn zweckvoll für die Erkenntnis fundamentiert, so daß von ihm aus gesehen der Zweck das Äußere und der Mechanismus das Innere, von der Idee aus gesehen der Mechanismus das Äußere und der Zweck das Innere ist. Nun verstehen wir endlich auch im tiefsten Grunde, warum im „reinen Verstande“ der „transzendente Gegenstand“ als transzendentaler Einheitsgrund der Erscheinung überhaupt und das „Ding-an-sich“ als transzendentaler Einheitsgrund der bestimmten Erscheinung für „unseren Verstand“ notwendig gesetzt werden mußten, und wie nun der im „reinen Verstande“ für „unseren Verstand“ gesetzte transzendente Gegenstand in der Idee eines „höchsten Verstandes“, in der Form und Inhalt überhaupt zur Einheit gesetzt sind, aufgehoben werden muß, insofern er nunmehr „kein reales Objekt oder gegebenes Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben“, ist, und wie ebenso das Ding an sich in jener Idee eines „höchsten Verstandes“, weil in ihm auch die besondere Form, d. i. das besondere Gesetz und der besondere Inhalt, d. i. das ebenfalls notwendig für „unseren Verstand“ als „gegeben“ vom „reinen Verstande“ selbst Gesetzte, abermals zugleich gesetzt sind, aufgehoben werden muß. Oder ganz genau: Um das Objektive und Gegenständliche zu sichern und um keinem haltlosen Subjektivismus anheimzufallen, mußte für „unseren Verstand“ im „reinen Verstande“ die Gegebenheit in ihrer Allgemeinheit, wie in ihrer Besonderheit und darum der transzendente Gegenstand, wie das Ding-an-sich gesetzt sein, während nun, weil in ihm Form, wie Inhalt zugleich gesetzt sind, im „intellectus archetypus“, nicht bloß die

allgemeine und besondere Gegebenheit, sondern das Besondere und Gegebene selbst gesetzt, das Besondere gegeben und das Gegebene als Begriff in Kontinuität besondert wird. So bewahrt der Kantische Idealismus zugleich seine „Reinheit“, und so bewährt er sich selbst als kritisch. Der Idealismus des „Reinen“ ist allein „kritisch“. Alles Andere ist Dogmatismus.

Darum ermöglicht auch der Kritizismus ganz allein eine philosophische Grundlegung der sittlichen Bestimmung des Menschen und der Kultur der Menschheit. Darum auch läßt sich, wenn die Idee des höchsten Verstandes, für sich selbst genommen, auch eben Idee ist und bleibt, so daß auch, wie Kant sagt, die Ursache der Natur und ihrer Möglichkeit in der Idee liegt, doch für die praktische Bestimmung diese Idee nur als „allerrealstes Wesen“ vorstellen. Aber wir haben auch hier die Idee und die Vorstellung der Idee, die Idee als solche und die Idee in der Vorstellung aufs strengste von einander zu unterscheiden. Für sich genommen ist das „allerrealste Wesen“ Idee, für die Vorstellung ist die Idee „allerrealstes Wesen“ zum Behufe der vernünftigen Bestimmung im Praktischen. So verbindet die Teleologie theoretische und praktische Philosophie an ihrem gemeinsamen und tiefsten Fundamente, insofern sie an die höchste Spitze der natürlichen Zweckmäßigkeit die kulturelle Zweckbestimmung des vernünftigen Wesens selbst zu stellen ermöglicht, so daß wir in dem, was für sich genommen Idee ist, zugleich „Etwas, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen, dieses aber, nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können“. Das aber können wir nur denken, insofern wir die Welt selbst als in der Idee begründet setzen, oder insofern, wie

Kant sagt, „die Welt als aus einer Idee entsprungen“ gedacht werden muß.

In diesem tiefsten Gedanken, der in der theoretischen Philosophie bereits durchklingt, in der Teleologie aber erst seinen systematischen Gehalt gewinnt, vollendet sich eben erst auch das Kantische System zur Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie. Und wie sich in ihm das Kantische System vollendet, so liegt in ihm zugleich auch ein Anfang und ein Programm zur Weiterführung des übergeschichtlichen Gehaltes des Ganzen der Kantischen Philosophie in der Geschichte der Philosophie als solcher.



87901









ROTANOX  
oczyszczanie  
I 2009



Coll. Wf 1.9.1914

**KD.3396.5**  
**nr inw. 4530**

