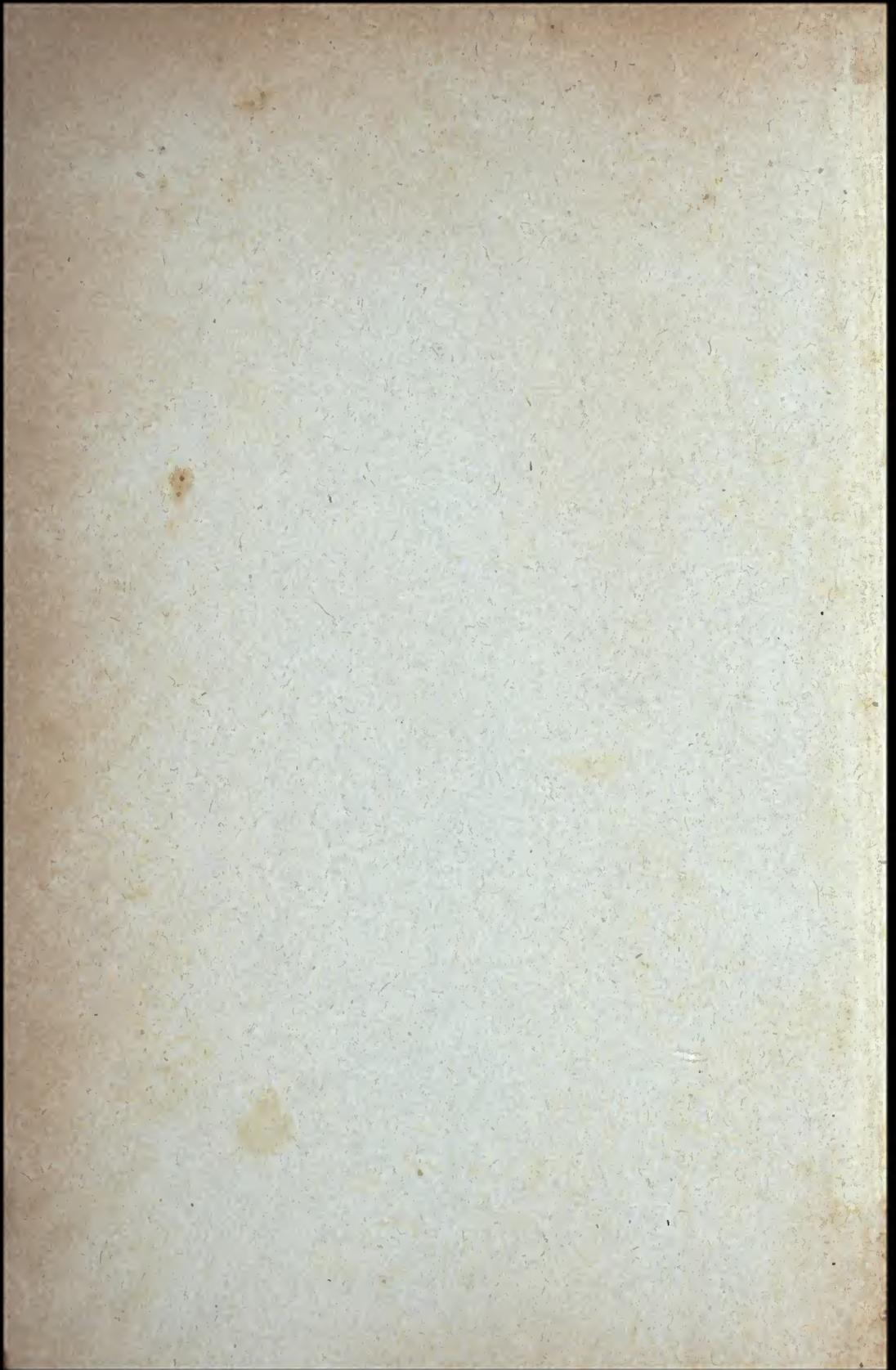
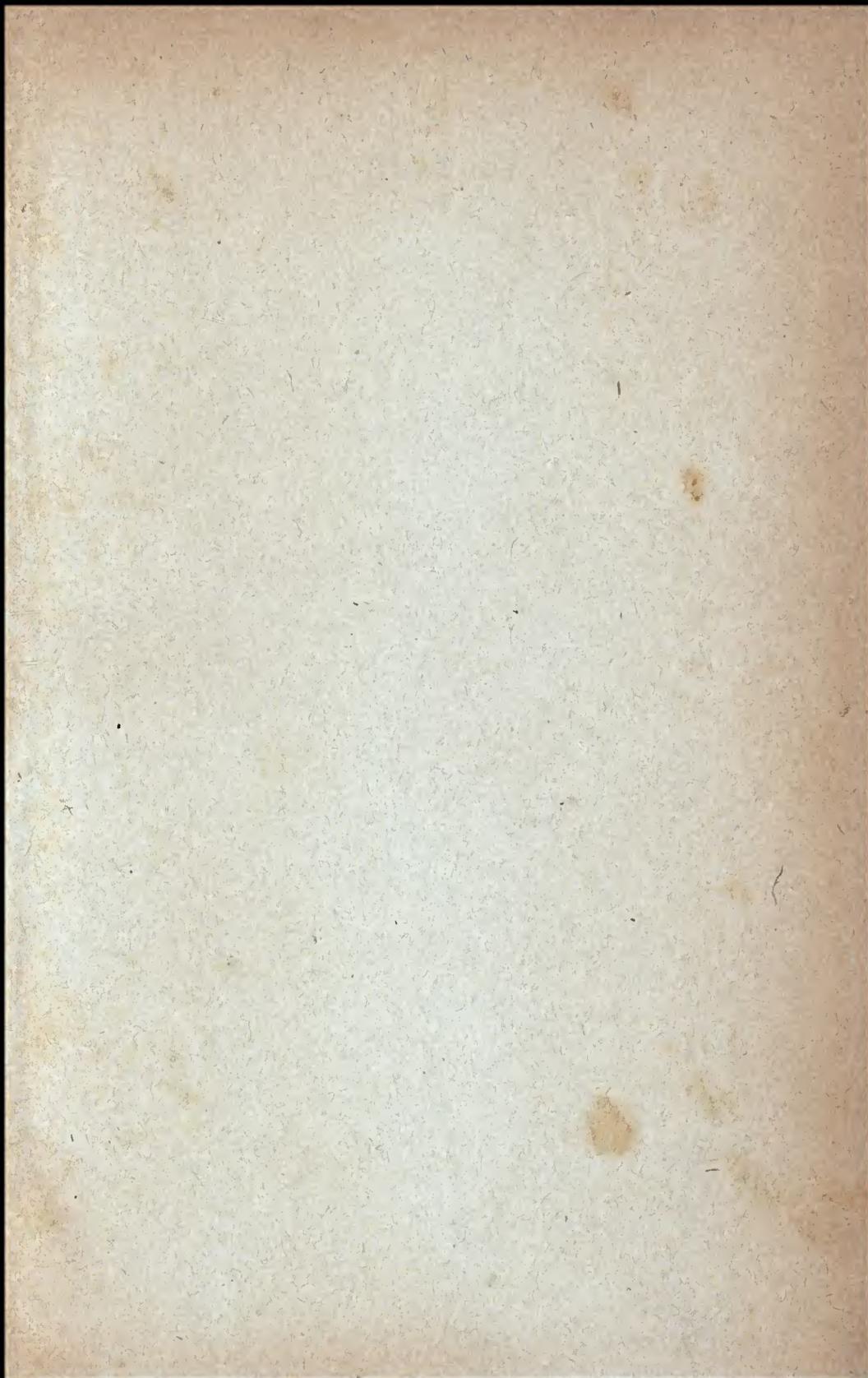


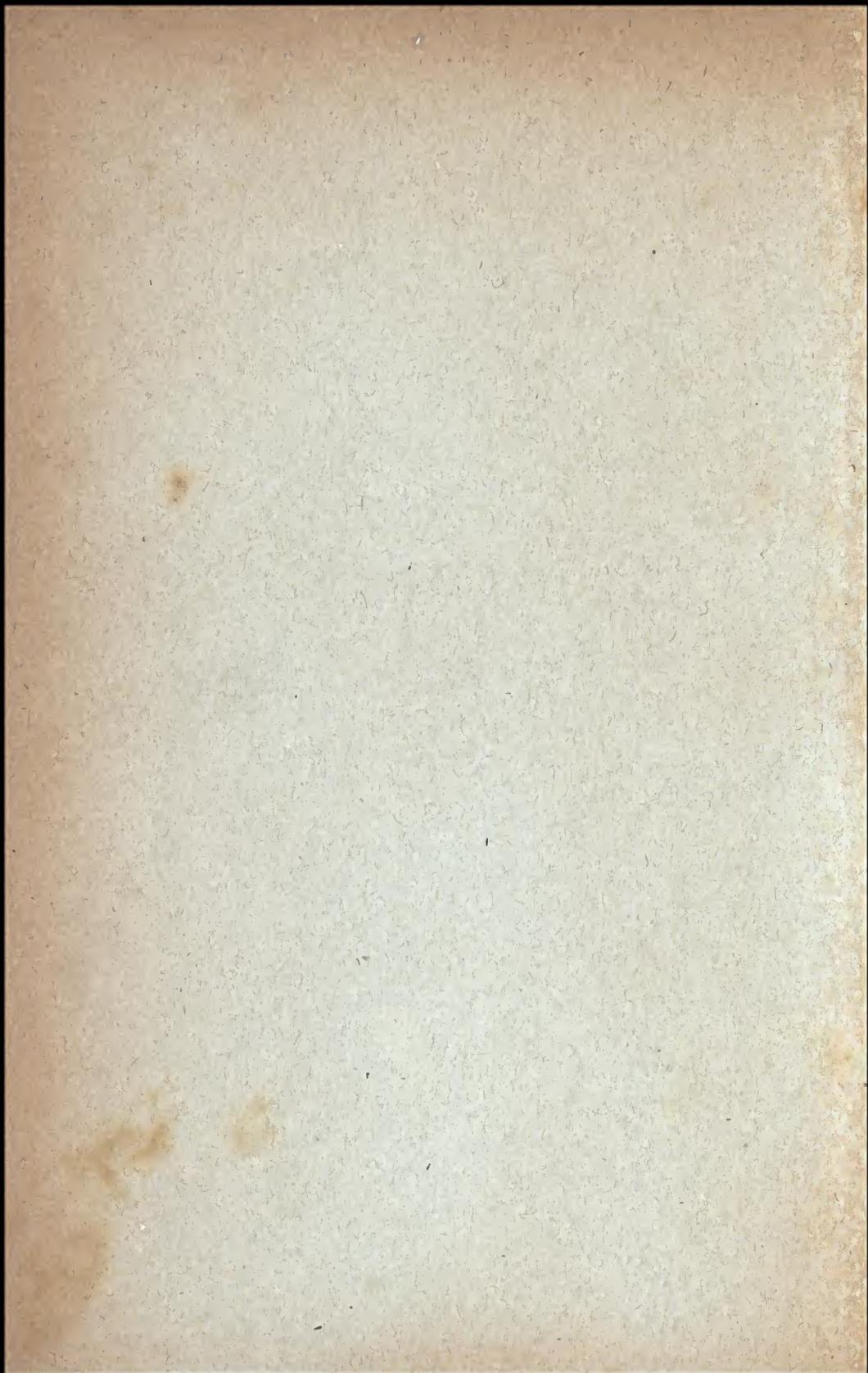
Bruno Bauch

Immanuel Kant











Geschichte der Philosophie

dargestellt

von

Bruno Bauch, Oscar Ewald, Nicolai Hartmann,
Richard Höningwald, Walter Kinkel, Fritz Medicus,
Johannes M. Verweijen, Max Wundt

Band 7

Immanuel Kant

von

Bruno Bauch



1923

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.
Berlin und Leipzig

Immanuel Kant

Von

Bruno Bauch

Dritte, um einen Nachtrag vermehrte Auflage

0701015602



1923

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

Berlin und Leipzig

BIBLIOTECA
"PROF. DR. ANTONIO PIETRO DE CARVALHO"
F. F. C. L. - ASSIS

15602



Geschichte der Philosophie

Die einzelnen Bände behandeln folgende Epochen:

- | | |
|----------------------------|-------------------------------|
| Band 1: Frühantike | *Band 6: Vorkantianer |
| *Band 2: Klassische Antike | *Band 7: Kant |
| Band 3: Spätantike | *Band 8: Deutscher Idealismus |
| a) Ethische Systeme | Band 9: Hegel |
| b) Neuplatonismus | Band 10: Positivismus |
| *Band 4: Mittelalter | Band 11: Neuidealismus |
| Band 5: Renaissance | |

Die mit * bezeichneten Bände sind erschienen.

Alle Rechte, insbesondere das Übersetzungsrecht, von dem Verlag vorbehalten.

Copyright 1923 by Walter de Gruyter & Co. in Berlin und Leipzig

Druck von Anton Vietinetti in Berlin.

193
K16B

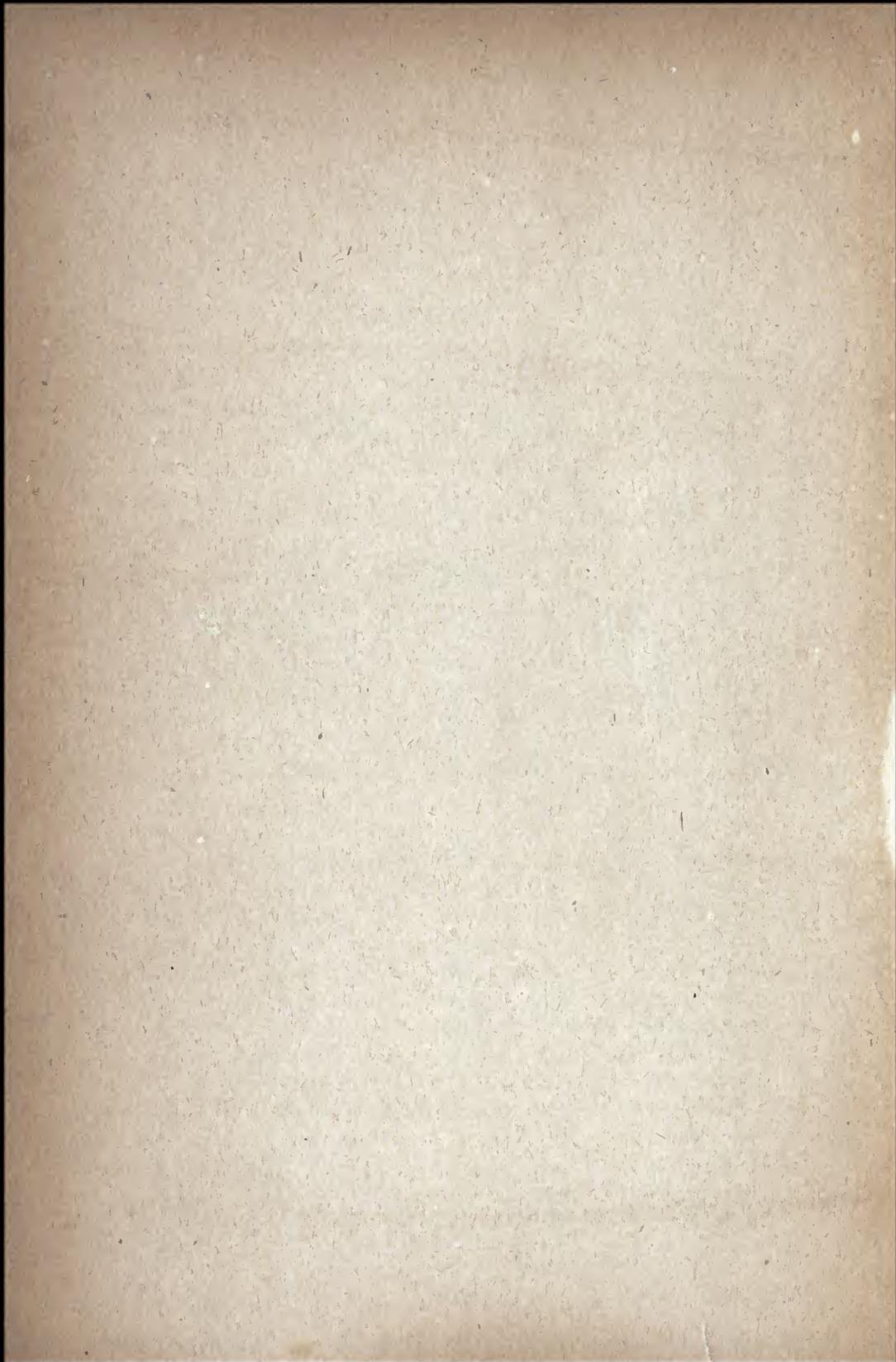


Meiner Frau

Adelheid

zugeeignet





Vorwort.

Es sind nun fast zwanzig Jahre verflossen, seit ich meine Beschäftigung mit der Kantischen Philosophie begann. Keine geschichtliche Erscheinung hat mich in dieser Hälfte meines bisherigen Lebens so in Anspruch genommen, wie Kant. Wenn ich nun auf diese meine Arbeit im Dienste der Kantischen Philosophie nach zwei Jahrzehnten zurückblicke, so will es mir als ein besonders glücklicher Umstand erscheinen, daß nach anfänglichen tastenden Versuchen meine erste streng disziplinierte Beschäftigung mit Kant gerade an seinem tiefsten und reifsten, freilich auch schwierigsten, aber zugleich das eigentliche Ziel der Kantischen Lehre klar vor Augen stellenden Werke, an der Kritik der Urteilskraft, einsetzte. Zu dem Wagnis, damit zu beginnen, wird man freilich nicht allgemein raten dürfen. Ich selbst glaube allerdings, gerade diesem Wagnis sehr viel sowohl für das ganze Verständnis der Lehre Kants, wie auch für meine eigene ganze philosophische Entwicklung schuldig zu sein. Jedenfalls war die Kritik der Urteilskraft das Werk, das ich in den ersten philosophischen Seminarübungen, an denen ich unter der Leitung Heinrich Rickerts überhaupt teilnahm, kennen lernte. Und bevor ich meinen Studien wiederum bei Rickert durch die Promotion (bis zu der ich inzwischen alle Werke Kants, zum mindesten einmal, durchgearbeitet hatte) in Freiburg einen vorläufigen Abschluß gab, hatte sowohl im Straßburger philosophischen Seminare Wilhelm Windelbands wie in dem Heidelberger Seminare Paul Hensels, abermals die Kritik der Urteilskraft als Gegenstand der Behandlung vorgelegen, so daß diese mich bereits als Studenten dreimal eindringlich beschäftigt hatte. Das war, wie ich dankbar bekenne, entscheidend für meine Stellung zu Kant. Und es ist auch entscheidend gewesen für dieses Werk, dem als Vorläufer bereits die kurz gefasste Darstellung der Kantischen Philosophie in der „Sammlung Götschen“ vorangegangen ist; jetzt schon zum zweiten Male. Ich will und darf gewiß auch der Anregungen meines Lehrers



Runo Fischer nicht vergessen, dessen Werk über Kant ja das Grundbuch der ganzen modernen Kantforschung gewesen ist, soweit diese auch in dem halben Jahrhundert seit dessen erstem Erscheinen fortgeschritten ist. Ich selbst verdankte ihm das erste einführende Gesamtbild der Kantischen Lehre, noch bevor ich meine philosophischen Studien in streng geregelte Bahnen lenken konnte. Von der größten Bedeutung aber wurde für mich doch gerade das Ausgehen von der Kritik der Urteilskraft. Das wird mir um so klarer, wenn ich bedenke, daß noch ein so hervorragender Kantforscher, wie Cohen, dessen Verdienste um Kant gewiß kein gerecht Urteilender verkennen wird, seine Untersuchungen gerade vor der Teleologie, dem Hauptteile der Kritik der Urteilskraft also, enden ließ. Mir selbst aber erschloß sich nun gerade in dieser das eigentliche Telos Kants, das eigentliche Ziel der philosophischen Entwicklung der Kantischen Lehre. Die klare Vorstellung des Zieles der Kantischen Philosophie ließ mich in aller Einzelarbeit sodann auch den Weg zum Ziele immer genauer finden und immer deutlicher übersehen. Im Hinblick auf dieses Ziel also vermochte ich, was Kant als „systematische Einheit“ der Erkenntnis bezeichnet, fordert und aufdeckt, auch in seinem eigenen Denken, in seiner Lehre und in deren Entwicklung zu finden, vermochte ich im Laufe meiner weiteren Arbeit das Ganze der Kantischen Philosophie eben in seiner Ganzheit selbst erst ganz zu verstehen. Das „Problem der Erfahrung“ rückte mir von vornherein in ein neues Licht. Ich sah es nicht ausschließlich im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft. Wenn mir auch deutlich war, daß es in der Kritik der reinen Vernunft größtenteils noch darauf beschränkt war, so ward mir doch ebenso deutlich, daß diese es aus ihrer Selbstbeschränkung zugleich hinausdrängte, um es in der Kritik der Urteilskraft auch auf die biologische Erfahrung zu erweitern. Und nachdem die Prolegomena bereits die Natur als „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ zu verstehen gelehrt hatten, konnte mir in der Teleologie der Kritik der Urteilskraft auch der Zusammenhang zwischen der theoretisch-wissenschaftlichen Erfahrung im Sinne der Kritik der reinen Vernunft und der praktisch-sittlichen Erfahrung im Sinne der Kritik der praktischen Vernunft, kurz der Zusammenhang von Wissenschaft und lebendigem Leben innerhalb des Systems Kants erst vollständig aufgehen. Die Erfahrung, auf die von Anfang an das Unternehmen Kants abzielt,

erschien mir gerade im Hinblick auf das Ziel nicht, wie Cohen meint, als die in gedruckten Büchern vorliegende, sondern gerade als die nie bloß gedruckte und nie bloß vorliegende, sondern in wirklicher lebendiger Arbeit eben stetig zu erarbeitende, wirkliche lebendige Erfahrung der ewig lebendigen Vernunft, sodaß nur so Kant selbst als der Überwinder von dogmatischem Empirismus und dogmatischem Rationalismus verstanden werden kann, der beide dadurch überwindet, daß er sie im Kritizismus zu synthetischem d. i. nicht eklettischem, sondern sachlich systematischem Ausgleich bringt. Dabei traten mir auch im einzelnen die wichtigsten Grundbegriffe der Kantischen Lehre erst im Lichte des vollen systematischen Zusammenhanges selbst in volle Beleuchtung. So sah ich, um nur auf ein Beispiel hinzuweisen, das ich nun auf Grund meiner kürzeren Darstellung der Kantischen Lehre in gewissem Umfange als bekannt voraussetzen darf, im „Ding an sich“ nicht bloß eine existente Realität, wie der Realismus und die realistische Kant-Interpretation. Ich verkannte deren historisches Recht nicht. Aber im Hinblick auf die Gesamtentwicklung Kants bis zur Kritik der Urteilskraft konnte ich hier bei Kant selbst doch nur einen zwar historisch verständlichen, systematisch aber doch dogmatisch verbliebenen Rest aus seiner vorkritischen Position sehen. Darum ward mir aber doch, weder historisch noch systematisch, das „Ding an sich“ zu einer bloßen Aufgabe im Sinne der im übrigen freilich viel tiefer, als die realistische, gehenden Auffassung der „Marburger Schule“. Das „Ding an sich“ ist für den historischen Kant nicht bloß Aufgabe, aber auch nicht bloß dogmatisch existente Realität. Es ist mehr als dieses beides. Es ist in seiner wichtigsten und eigentlichen Funktion, und erst damit wird der Realismus oder Dogmatismus („kritischer Realismus“ ist eine *contradictio in adjecto*) von Kant selbst im Kritizismus überwunden, nämlich logisch: transszendentallogischer Einheitsgrund der bestimmten Erscheinung. Im Zusammenhange damit lernte ich wiederum im Hinblick auf Kants Gesamtziel den eigentlichen Sinn aller der Probleme, die in den Begriffen der Form und Materie der Erkenntnis, des transszendentalen Gegenstandes, des Noumenons, der Erscheinung usw. bezeichnet sind, erst eigentlich verstehen, lernte ich die Probleme aus dem Ganzen des Kantischen Geistes heraus in Angriff nehmen und innerhalb des Ganzen des Kantischen Geistes sie ihrer Lösung entgegenzuführen helfen.

Den Kantischen Geist habe ich freilich immer über den Kantischen Buchstaben gestellt. Gewiß habe ich zur Eruiierung des Kantischen Geistes auch den Kantischen Buchstaben nicht gering geachtet. Hatte doch schon Hermann Cohen vor fast einem halben Jahrhundert mit Recht betont, daß die philologisch genaue Arbeit, die für Aristoteles so reiche Frucht getragen, Kant zugewendet, keine geringeren Ergebnisse zeitigen würde; derselbe Cohen also, der einen guten Teil seines arbeitsreichen Lebens doch auch in den Dienst des Kantischen Geistes gestellt hatte. Die Hingabe an das geschichtlich urkundliche Material und seine Verarbeitung bis in die einzelnen Einzelheiten ist demgemäß für alle Kant-Forschung eine so selbstverständliche Pflicht geworden, daß darüber heute kein Wort mehr verloren zu werden braucht. Und ich selber brauche darüber wohl um so weniger ein Wort zu verlieren, als ich viele Jahre hindurch die „Kant-Studien“ herausgegeben habe, die ich allen Detailfragen ebenso offen gehalten habe, wie den prinzipiellen Fragen der kritischen Philosophie. Immer aber muß doch betont werden, daß jene selbstverständliche Voraussetzung nur das Mittel sein kann zu dem Zwecke, den Geist und Gehalt der Kantischen Philosophie in lebendiger geistiger Arbeit eben zu erarbeiten. Durch den Geist und Gehalt seines Wertes ist ja Kant zum Gegenstande und zur Aufgabe historischer Forschung geworden. Wenn irgendeiner, so ist Kant geradezu ein Musterbeispiel dafür, daß das Individuum nur durch die Hingabe an seine Sache geschichtliche Bedeutung erlangt. Wer also in der Geschichte nur die Reize des Persönlich-„Interessanten“ sucht, wird bei Kant nicht auf seine Rechnung kommen. Ich lasse gern der Erforschung auch der persönlichen „Bezüge“ ihr Recht. Aber ich beanspruche, daß gerade einem Kant gegenüber der Erforschung der Sache auch ihr Recht gelassen werde. Vollends aber ist für bloßes Literaten- und Ästhetenum in der Geschichte der Philosophie überhaupt kein Raum. Nachdem auf den Gebieten der Mathematik und Naturforschung die sachgeschichtliche Untersuchung ihre volle Bedeutung entfaltet hat, sollte sie nach dem historischen Hauptwerke des größten Historikers der Philosophie unserer Zeit, Wilhelm Windelbands, auch auf dem Gebiete der Philosophie nicht erst noch um Erlaubnis zu fragen haben. Sollte also über dieses mein Werk ein Kritiker wieder mit demselben Urteile zu Gericht sitzen wollen, mit dem er das gegen-

über meinem Buche über die antike Philosophie getan hat, mit dem Urteile nämlich, daß er für derartige philosophiehistorische Forschung kein Verständnis habe, so lasse er es sich von vornherein gesagt sein, daß ich darin kein Urteil über mein Werk, sondern nur ein Bekenntnis seines eigenen wissenschaftlichen Unvermögens gelten lassen kann.

So ist denn ausgesprochenermaßen auch dieses Werk über Kant zwar historisch, aber historisch durchaus im Dienste des Systems des kritischen Idealismus. Wie es ganz unmöglich ist, etwa Geschichte der Mathematik oder Physik zu erforschen, ohne selbst von der Sache der Mathematik und Physik ein systematisches Verständnis zu haben, so ist es auch ganz unmöglich, die Geschichte der Philosophie zu erforschen, ohne von der Sache der Philosophie systematisches Verständnis zu haben. Gerade auf dem Gebiete der Philosophie ist die geschichtliche Entwicklung der systematischen Probleme von so inniger Kontinuität, daß es sich von ihr aus auch allein versteht und rechtfertigt, daß die Geschichte der Philosophie als eigene, selbst philosophische Disziplin bearbeitet wird und als solche auch im Lehrplan unserer Hochschulen eine besondere Pflege erfährt. Man kann gerade unter systematischen Gesichtspunkten die Geschichte der Philosophie als die allseitigste Einführung in das System der Philosophie selber ansprechen. Vollends kann man einer so übertragenden geschichtlichen Erscheinung, wie derjenigen Kants, gar nicht anders beikommen, als sachlich und systematisch. Wenn also dieses mein Werk für Kant Verständnis zu wecken sucht, so sucht es damit dem Leser zugleich den Weg in die Sache der Philosophie selbst zu ebnen. Darum zielt es in erster Linie ab auf den positiven sachlichen Ertrag der ganzen Kantischen Lebensarbeit. Bloßer Mörgeleien und Ariteleien sind genug und übergenug im literarischen Betriebe unserer Zeit geschrieben worden. Ihnen gegenüber vertrete ich durchaus das Positive. Vor dem Verdachte eines unkritischen und blinden Anhängers Kants dürfte ich trotzdem sicher sein auf Grund aller meiner bisherigen Arbeiten. Auch in diesem Buche werde ich die geschichtlich bedingten Unzulänglichkeiten und Schwächen der Kantischen Lehre deutlich genug hervortreten lassen. Aber darüber darf doch das Große und Bleibende der positiven Leistung nicht nur nicht vergessen werden, sondern muß in vollem Umfang und Inhalt und in erster Linie herausgearbeitet werden,

so daß sogar aus dem an sich Unzulänglichen sich zum mindesten neue Problemantriebe im Dienste der positiven und bleibenden Leistung erkennen lassen können. In diesem positiven Sinne möchte meine Arbeit für das Werk Kants selber wirken, das ja ein Stück unseres nationalen Geisteslebens, ja des Kulturlebens der Menschheit ist.

Der Druck dieses fast vollständig schon vor dem Kriege geschriebenen, im Manuskript auch bereits in den ersten Junitagen 1915 dem Verlag übergebenen Werkes erfolgte während des gegen unsere nationale Existenz gerichteten Krieges. In welchem Maße die Kraft deutschen Geistes aber der kulturellen Existenz des ganzen Menschengeschlechts zugute kommen kann, das vermag neben all den großen Namen auf den übrigen Kulturgebieten, neben den Namen eines Luther, Dürer, Bach, Goethe, und wie die herrlichen Helden deutschen Geistes alle heißen, auf dem Gebiete der Philosophie wohl kein Name deutlicher zu bezeugen, wie der Name Immanuel Kants.

Bei der Drucklegung hat mich durch Lesung der Korrektur und Herstellung des Personenregisters Herr cand. philos. et math. Arthur Hoffmann in hingebender Weise unterstützt. Dafür spreche ich ihm auch hier meinen herzlichsten Dank aus.

Jena, im Juli 1916.

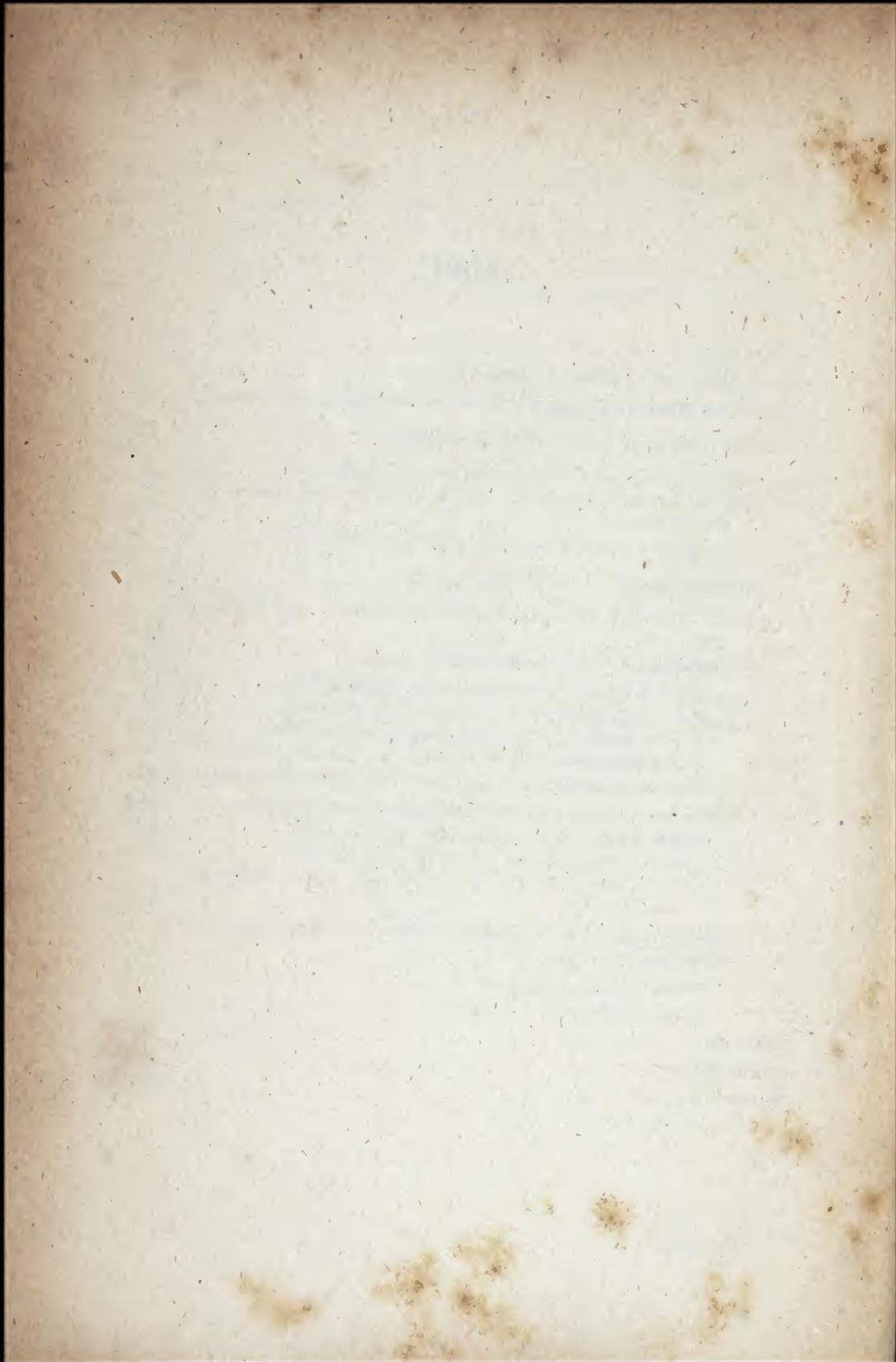
Bruno Bauch.



Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Kants Leben und persönliche Entwicklung	7
Allgemeine Grundzüge von Kants wissenschaftlichem Werdegang	35
Erster Hauptteil: Die vorkritische Epoche	37
Erstes Kapitel: Die naturwissenschaftliche Forschungsarbeit	38
Zweites Kapitel: Die Arbeit auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie	63
Drittes Kapitel: Die Ansätze zur praktischen Philosophie	93
Zweiter Hauptteil: Die kritische Epoche	103
Erstes Kapitel: Die unmittelbare Vorbereitung der kritischen Philosophie.	105
Zweites Kapitel: Die kritische Erkenntnislehre	119
Erster Abschnitt: Das Problem der Erkenntnislehre	120
Zweiter Abschnitt: Die transzendente Methode.	130
Dritter Abschnitt: Die Prinzipien der Sinnlichkeit	152
Vierter Abschnitt: Die Prinzipien der Verstandeserkenntnis	183
Fünfter Abschnitt: Die Prinzipien der Vernunftserkenntnis	271
Drittes Kapitel: Die praktische Philosophie des Kritizismus	300
Erster Abschnitt: Die Prinzipien der Sittlichkeit	303
Zweiter Abschnitt: Die Grundlagen der Religion	338
Dritter Abschnitt: Die Prinzipien von Recht, Staat und Geschichte	355
Viertes Kapitel: Die systematische Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie	368
Erster Abschnitt: Ästhetik	378
Zweiter Abschnitt: Teleologie	413
Nachtrag	467
Sachregister	476
Personenregister	480





Einleitung.

Taten des Geisteslebens von geradezu weltumwälzender Bedeutung bezeichnen jene Epoche, von der ab wir das Zeitalter der „Neuzeit“ datieren. Auf dem Gebiete der Wissenschaft richtet ein deutscher Kardinal, Nikolaus von Cues, die menschliche Erkenntnis zum mathematischen Begriffe des Unendlichen auf, um ihm zugleich kosmische Anwendung und Geltung zu sichern. Ein deutscher Domherr, Nikolaus Copernicus, zertrümmert mit der Kraft des wissenschaftlichen Denkens das sinnenfällige Weltbild; um im sieghaften Triumphe des Denkens über die Sinnlichkeit unser mathematisch-astronomisches Weltbild aufzurichten. Auf dem Gebiete der Sittlichkeit und Religion bringt ein deutscher Mönch, Martin Luther, der ganzen Kultur Menschheit jene „Freiheit des Christenmenschen“, die gerade dadurch allein den Menschen befreit, daß sie ihn im tiefsten innerlichsten Gotteserlebnis an die Gottheit bindet.

Alle drei Männer, der Cusaner, Copernicus, Luther sind Deutsche. Alle drei sind aber auch Priester gewesen. Das bezeichnet genugsam die Bedeutung Deutschlands und seiner Führerstellung in der mit diesen Männern und in ihnen heraufsteigenden neuen Geisteskultur, bezeichnet aber zugleich die innere, die neue junge Zeit durchzitternde und durchmürbende Tragik. Denn schon ein Blick auf dieser drei Männer Geist und Stellung zugleich macht es verständlich, daß gerade Deutschland den Kampf zwischen dem neuen Leben und der mittelalterlich-kirchlichen Tradition am schwersten und innerlich erregtesten auszukämpfen hatte. Es wird verständlich, daß gerade das Land und das Volk, das über alle Kulturländer und Kulturvölker der Erde ein neues Kulturleben heraufgeführt, die Früchte des Samens, den es über alle Welt ausgestreut hatte, zu allerlezt ernten durfte, weil es im Innern durch religiöse und politische Kämpfe gleich im Anfang der neuen Zeit zerrissen ward. Zwar Führer ebensowohl

auf dem Gebiete der Wissenschaft, wie auf dem der Religion und Sittlichkeit, im Eusaner, Copernicus und vor allem in seinem deutlichsten Manne, in Luther, über die ganze Kulturmenscheit ein neues Zeitalter heraufführend, mußte doch durch die gerade mit seinen neuen Errungenschaften mitgegebenen politischen und religiösen Partierungen das junge Mutterland neuer Kultur in innerer Tragik auf lange Zeiten hinaus zurücktreten und abseits stehen. Fremde nahmen sein Kulturerbe zunächst auf, bis der Führer endlich selber die höchste Höhe erklimmte und wiederum die anderen mit sich hinaufziehen suchte. Die Geschichte der neueren Philosophie, in der sich die Gesamttendenzen der neueren Zeit vereinigen, macht das deutlich¹⁾: Nach den grundlegenden Leistungen des Nikolaus von Cues und des Copernicus verläuft die Entwicklung der Wissenschaft überhaupt und der Philosophie im besonderen zunächst vorwiegend in den romanischen Ländern und in England, bis endlich wieder Deutschland seiner ursprünglichen Führerrolle entsprechend seine Entwicklung auf die großartigste Höhe emporträgt.

Wie sehr die Renaissance geschichtlich außer auf dem Rückgange zur Antike auch auf den bezeichneten Leistungen des deutschen Geistes ruht, das beleuchten sofort zwei Namen, die zugleich typisch für zwei philosophische Problemrichtungen sind: die Namen der beiden Italiener Giordano Bruno und Galilei. Bruno, der genialste unter den Vertretern der dogmatischen Naturphilosophie der Renaissance, weiß selber sehr genau, daß die beiden kräftigsten historischen Quellen seines Gedankenstromes jene beiden von ihm ja auch aufs höchste bewunderten Deutschen, Eusanus und Copernicus, sind; aber ebenso auch, daß er ohne die deutsche Reformation kaum den Ausgang aus seiner Klosterzelle in die Welt gefunden haben würde. Und das traurige Schicksal Galileis, der philosophisch an der Spitze des neueren Rationalismus steht, ist bekannt: er ist so auf die copernicanische Weltanschauung eingeschworen, daß er sie vor der Kirche abschwören muß, meineidig gegen seine eigene Überzeugung. Be-

¹⁾ Vgl. dazu und zum folgenden die Einleitung zu meiner Geschichte der neueren Philosophie (Sammlung Göschen, S. 7 ff.) und jetzt vor allem W. Wundt, Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg. Wundt kennzeichnet hier in ausgezeichnete Weise den Zusammenhang zwischen Nationalcharakter und Philosophie der modernen Kulturvölker.



zeichnen Bruno und Galilei nun auch den hervorragendsten Anteil, den Italien in der ganzen neueren Zeit überhaupt an der Entwicklung der Philosophie genommen, so bezeichnen sie gerade in ihrer Größe auch die Grenze dieses Anteils. Bruno, der Mann wahrhaft genialer künstlerischer Intuition, vermag seinen Anschauungen weder einen streng wissenschaftlichen Ausdruck, noch einen streng wissenschaftlichen Inhalt zu geben. Galilei, der Mann strenger Wissenschaft, vermag seine wissenschaftlich philosophische Stellung doch nicht über die Schranken der bloßen Methodologie zu erweitern, und so bleiben, wie W. Wundt treffend gezeigt hat, in Italien die künstlerische Spekulation der dogmatischen Naturphilosophie und die in den Grenzen der Methodologie gehaltene, wenn auch streng wissenschaftliche Denkart unverföhnt und unvermittelt nebeneinander stehen.

Der Rationalismus findet seine Fortsetzung zunächst in Frankreich. Hier erwächst ihm eine wahrhaft großartige Vertretung in Descartes, dem hervorragendsten Denker, den Frankreich je gehabt hat. Er vereinigt die allgemeinsten im Formalen liegenden Vorzüge des französischen Geistes überhaupt mit der gerade ihn persönlich besonders auszeichnenden Gründlichkeit und Klarheit, ist mit einem Worte sowohl hervorragender Schriftsteller wie hervorragender Denker. Und doch ist er als solcher wenig ausgeglichen. Auf der einen Seite zeigt er echte und strenge Kritik in seinem Denken, auf der anderen verharret er nach vielfacher Hinsicht im Dogmatismus, nicht allein im Dogmatismus einer starren Seins- und Substanzlehre, sondern auch, damit zusammenhängend, in einer Art theologischen Dogmatismus. Seine Kritik nagt ja allenthalb selbst an seinem eigenen Dogmatismus. Aber so glänzend, klar, scharf und gründlich sein Denken ist, jene höchste systematische Kraft ist ihm doch versagt, den Antagonismus in ihm selber zu überwinden. Mit Recht sieht Wundt in diesem Antagonismus von Kritik und Dogmatismus den Grundzug des französischen Geistes überhaupt und darum in Descartes dessen glänzendsten Vertreter. Und in der That erklärt sich daraus auch der eigenartige geschichtliche Umstand mühelos, daß an Descartes die schärfste Skepsis ebenso anknüpfen konnte, wie der ausgesprochenste Dogmatismus und beide in mannigfachster Ausgestaltung der rationalistischen Form. Auch die Tatsache wird erklärlich, daß hier die von Deutschland mit der Er-

neuerung des sittlich-religiösen Lebens einsetzende Erneuerung der Ethik und Religionsphilosophie nicht die Velleitäten der landläufigen Moral der Außenseiten des Lebens zu verdrängen vermochte.

Hier scheint zunächst der Empirismus ergänzend einsetzen zu fallen. Zeitlich verläuft er dem Rationalismus ziemlich genau parallel. Seine örtliche Domäne aber ist England. Mit dem dem englischen Volke eigenen praktischen Wirklichkeitsfinn ist er vor allem der Erfahrung zugewendet. Darin liegt seine Bedeutung und seine Stärke. Allein ebendarin hat er auch seine Grenze und seine Schranke. Kann man schon vom Rationalismus lernen, daß die Erfahrung ebensowenig vernunftfremd, wie die Vernunft erfahrungsfremd ist, weshalb gerade der Geschichte des philosophischen Rationalismus eine Reihe hervorragender empirischer Forscher angehört und jene in Galilei geradezu von einem solchen eröffnet wird, so wird gerade der Empirismus der Vernünftigkeit, dem vernünftigen Sinn der Empirie nicht gerecht. Es ist gleichsam ein tragikomisches Schicksal, daß er trotz seines Drängens auf Empirie eben — Empirismus bleibt. Aller praktische Wirklichkeitsfinn hindert Bacon nicht, sondern veranlaßt ihn, den wahren und wirklichen Charakter der Wissenschaft so von Grund aus zu verkennen, daß er vom Eigenwert und der Eigenwürde der Wissenschaft sich nicht einmal eine auch nur schwache Vorstellung bilden kann und er in der Wissenschaft nichts als ein bloßes Mittel zum Zwecke menschlichen Nutzens und menschlicher Macht zu sehen vermag. Denn dieser ganze empiristische Wirklichkeitsfinn ist, so sehr man ihn auch anerkennen mag, im letzten Grunde doch immer ein ganz krasser Nützlichkeitsfinn. Daher kommt es, daß, wie Justus von Liebig gerade am Beispiel Bacons gezeigt hat, das Verständnis des Empirismus gerade für die Empirie nicht groß und tief genug ist, um seine Verbindung mit den obwohl von ihm versuchsweise bekämpften, mythischen und dogmatischen Anthropomorphismen zu verhindern. Ja, obwohl er sie bekämpft, fällt er oft genug in sie zurück und begünstigt sie. Selbst da, wo, wie in Hume, seinem hervorragendsten Vertreter, der Empirismus sich selbst zu überwinden beginnt, bleibt seine Kraft und seine Stärke in der Psychologie beschloffen, für die sein praktischer Wirklichkeitsfinn in der That von fruchtbarer Bedeutung ist. Daß er aber mit den psychologischen Mitteln seines praktischen Wirklichkeitsfinnes auch der tiefsten Wertprobleme von Erkenntnis und Lebens-

führung glaubt Herr werden zu können, das führt ihn zum Psychologismus, der an eben jenen Problemen mit Notwendigkeit scheitern muß. Daß ein Denker, der doch gerade um die Psychologie so grundlegende Verdienste hat, wie W. Wundt, dieses Scheitern des Psychologismus historisch am englischen Empirismus darlegt, das ist historisch wie systematisch von charakteristischem Werte.

Während innerhalb Deutschlands die sittlich-religiöse Erneuerung auch allmählich zu einer Erneuerung der Ethik und Religionsphilosophie führt, wächst im Auslande, zunächst wiederum in England, eine neue Naturphilosophie empor, die, im Gegensatz zu den dogmatischen Spekulationen der Renaissance, anknüpft an die Naturforschung als solche. Das Programm stellt ihr der große englische Chemiker Boyle, die glänzendste Durchführung des Programms gibt ihr der große Physiker Newton. Beide hervorragenden Vertreter der Empirie stehen dem englischen Empirismus gänzlich fern. Ihr Ziel ist es, eine Einheit zwischen Naturforschung und religiösem Glauben durch die Naturphilosophie zu gewinnen. Newton, der dieses Ziel mit der größten wissenschaftlichen Kraft verfolgt, bleibt allerdings sowohl im Wissenschaftlichen, wie im Religiösen, bei aller Größe seines Denkens, noch tief in dogmatischen Vorstellungen befangen. Trotzdem kann sich nichts von alledem, was in der sogenannten Aufklärungsphilosophie an ihn anknüpft und, wie in Voltaire, Newtonsche Gedanken zu popularisieren unternimmt, mit ihm an Bedeutung vergleichen.

Sittlich-religiöse Probleme, zwei naturphilosophische Problemrichtungen, der Rationalismus und der Empirismus sind die geistigen Bewegungen, die nun in ihrer Gesamtheit das philosophische Geistesleben der neueren Zeit charakterisieren. Aber sie laufen mehr oder minder nebeneinander her, berühren sich oft, aber nur mehr gelegentlich, ohne sich bisher zu tieferer Einheit zu durchdringen. Da ist es nun ein deutscher Geist von universeller Kraft und Fülle, Leibniz, der, obwohl selbst in erster Linie noch dem Rationalismus zugehörig, alle die verschiedenen sachlichen Tendenzen in seinem persönlichen Geiste zu vereinigen beginnt, sogar schon ehe sie ihre historisch reichste Ausgestaltung erfahren haben. Darauf aber beruht es wohl auch, daß er, trotz der ungeheuren Kraft der Universalität seines Geistes, diese Universalität doch noch nicht zur systematischen Einheit fortzuführen vermocht hat.

Keine der großen wissenschaftlichen Erscheinungen der neueren Zeit, außer Newton, hat nun für Kant eine so tiefe Bedeutung gehabt wie Leibniz. An universeller Fülle der Erkenntnisinhalte und Reichtum persönlichen Erlebens steht Kant hinter Leibniz ohne Frage zurück. Aber er überragt ihn an der Kraft einheitlich systematischer Grundlegung. Darum vermag er, was Leibniz nicht vermocht hat, in langer Lebensarbeit alle Quellen der philosophischen Arbeit der neueren Zeit zu systematischer Einheit zusammenmünden zu lassen, die nun als mächtiger Strom der Ewigkeit entgegenfließt.



Kants Leben und persönliche Entwicklung.

Immanuel Kant ist in der Morgenröthe des 22. April 1724 zu Königsberg i. Pr. geboren. Sein Geburtshaus steht in der zur Zeit seiner Geburt „Sattlergasse“ benannten Straße, in der auch sein Vater das Sattlerhandwerk ausübte. Ihm hatte bereits sein Großvater angehört. Die väterliche Linie führte ihre weitere Genealogie übrigens auf schottische Herkunft zurück¹⁾. Seine Mutter Regina ist eine geborene Neuter und entstammt demselben Berufskreise.

So war denn unser größter deutscher Denker von sehr einfacher Herkunft. Der Geist, der in seiner Familie geherrscht hatte, blieb aber bestimmend für sein ganzes Leben. Und noch als er die Höhe seines Weltruhmes erklommen, gedenkt er mit inniger Dankbarkeit seiner Eltern. Zu wiederholten Malen betont er, wie sie ihm in jedem Augenblicke vorbildlich gewesen seien und er niemals auch nur ein unwürdiges Wort aus ihrem Munde vernommen hätte. Er hat stets gestanden, „daß vielleicht nur wenigen Kindern . . . der Rückblick auf die Eltern in der Folge so wohlthuend sein dürfte, als er ihm immer war und noch ist“. So berichtet Borowski, einer der ersten Biographen Kants²⁾. Und er erzählt auch: „Der Vater forderte Arbeit und Ehrlichkeit, besonders Vermeidung jeder Lüge:

¹⁾ In einem Briefe Kants findet sich übrigens die Äußerung, daß sein Großvater aus Schottland „emigriert“ sei. Und die älteren Darstellungen des Lebens unseres Philosophen vertreten ebenfalls diese Ansicht, die aber auf Grund der neueren Forschung wohl berichtigt werden muß. Denn schon sein Urgroßvater war in Deutschland ansässig: Karl Vorländer hat in seiner liebevoll und anziehend geschriebenen, auf alle neuerschlossenen Quellen gestützten und besonders verdienstvollen Biographie allerdings die nicht abzuweisende Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß der Großvater in ganz jugendlichen Jahren mit seinem Vater aus Schottland eingewandert wäre. Vgl. Karl Vorländer, Kants Leben, S. 2.

²⁾ Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Ludwig Ernst Borowski, S. 153. (Nach dem 1902 in Halle erschienenen Neudruck: Immanuel Kant nach Darstellungen der Zeitgenossen Sachmann, Borowski, Wasianski.)

die Mutter auch noch Heiligkeit dazu¹⁾. Dieser rühmt Borowski auch „einen mehr ausgezeichneten Charakter“²⁾ nach. Die bescheidene Sattlersfrau muß in der That ein außergewöhnlicher Mensch gewesen sein. Wie ihr der Sohn im Äußeren glich, so hat er von ihr die nachhaltigsten Eindrücke für sein ganzes inneres Leben und Erleben empfangen. Zu Zachmann³⁾ hat er sich selbst in folgender Weise über sie ausgesprochen: „Meine Mutter war eine liebevolle, gefühlvolle, fromme und rechtschaffene Frau und eine zärtliche Mutter, welche ihre Kinder durch fromme Lehren und durch ein tugendhaftes Beispiel zur Gottesfurcht leitete. Sie führte mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. Ich werde meine Mutter nie vergessen; denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden Einfluß auf mein Leben gehabt.“

Also sowohl nach der sittlich-religiösen, wie nach der intellektuellen Seite hin muß die Frau eine tiefe Wirkung auf ihren Sohn geübt haben. Es war ein kindlich frommer Sinn, der aus ihr zu ihm sprach, und von strenger Wissenschaftlichkeit mögen die Belehrungen, die sie ihm auf gemeinsamen Spaziergängen über Pflanzen und Tiere, ja das Himmelsgebäude und die Natur im allgemeinen gegeben hat, weit entfernt gewesen sein. Aber wie im sittlich-religiösen Sinn die lauterste Innerlichkeit aus ihrem Herzen geströmt sein muß, so muß auch auf intellektuellem Gebiete ein offener, klarer, keineswegs gewöhnlicher Verstand ihr zu eigen gewesen sein; ja sie muß selbst eine für ihre Zeit und ihren Stand nicht gewöhnliche Bildung besessen haben. Darin stimmen alle Berichte überein. Das beste Zeugnis dafür aber ist doch wohl der nachhaltige Eindruck, den sie einem Menschen von Kants Art hinterlassen hat. Und dessen Stärke muß, wie Zachmann ganz richtig hervorhebt, um so größer gewesen sein, als Kant bereits

¹⁾ a. a. D., S. 152.

²⁾ a. a. D., S. 151.

³⁾ Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund von Reinhold Bernhard Zachmann, S. 69.

im Alter von dreizehn Jahren seine Mutter verlor, „nur bis zum dreizehnten Jahre ihren lehrreichen Umgang genöß“¹⁾).

Es war der fromme Sinn der Mutter, der ungewollt dem Knaben die Wege zu einer weiteren Bildung ebnete, die ihm wohl sonst bei den bescheidenen Lebensverhältnissen der übrigens kinderreichen Familie — Kant hatte acht Geschwister, von denen freilich einige früh starben — immer verschlossen geblieben wären: die Form ihrer religiösen Betätigung vollzog sich in den Bahnen jener eigenartigen Ausgestaltung des Protestantismus, die gerade in Königsberg eine so charakteristische Prägung zeigte, daß sie häufig genug ausdrücklich als „Königsberger Pietismus“ angesprochen worden ist. Hatten sich in Halle, der Wirkungsstätte eines Wolff, ebenso wie eines Franke, Rationalismus und Pietismus aufs heftigste bekämpft, so gingen dieselben Geistesmächte der Zeit in Königsberg jene bedeutame Vereinigung ein, die in der „Übereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben“ ihr eigentliches Ziel und ihren tiefsten Inhalt suchte. Die stärkste und wirkungsvollste Persönlichkeit, um die sich in Königsberg nun diese religiöse Bewegung formierte, und von der sie ihre kräftigsten Antriebe erhielt, war Franz Albert Schulz. Er hatte eine Synthese von Wolffischem Rationalismus und frommem Pietismus, selbst von Halle ausgehend, zu vollziehen verstanden, die für das ganze Geistesleben Königsbergs von entscheidender Bedeutung wurde. Als Pfarrer und Professor der Theologie, als Direktor des Collegium Fridericianum, des heute „Agl. Friedrichskollegium“ genannten Gymnasiums, wie als Generalinspekteur der ganzen Kirchen- und Schulangelegenheiten sowie des Armenwesens Ostpreußens entfaltete er einen ebenso weitreichenden, wie tiefgehenden Einfluß. Er ist es gewesen, der die „Übereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben“ nicht nur in einer so betitelten Abhandlung pro venia legendi wissenschaftlich zu begründen suchte, sondern vor allen Dingen in jener „Übereinstimmung“ den Leitstern seiner praktischen Wirksamkeit sah. In erster Linie wohl als Pfarrer mag er der Familie Kant näher getreten sein. Zunächst erstreckte sich hier sein Einfluß auf die Mutter und durch deren Vermittelung auch auf Immanuel. Wie er auf das sittliche und geistige Wohl der

¹⁾ a. a. O., ebenda.

Familie bedacht war, so hat er sich auch dieser in den wirtschaftlichen Nöten, die der kinderreichen Handwerkersfamilie ja nicht erspart blieben, angenommen. Wohl mag seinem fürsorglichen Blick dabei schon sehr früh die Schwierigkeit aufgegangen sein, die über des kleinen, schwächlichen Immanuel Zukunft schwebte, wenn er bei seiner zarten Konstitution ebenfalls hätte ein Handwerk erlernen müssen. Und sehr früh mag der Menschenkenner wohl auch bemerkt haben, daß die Seele des Kindes stärker wäre, als sein Körper, daß in ihm eine besondere Anlage ruhte. Jedenfalls ist er es gewesen, der dem Knaben ermöglicht hat, das *Friedericianum* zu besuchen, und der so auch sein späteres Studium in die Wege leitete. Dafür hat sich ihm Kant sein Leben lang zu tiefstem Danke verpflichtet gefühlt.

War Schulz selbst zwar Rationalist und Pietist in gleicher Weise, so war der allgemeine Schulbetrieb mehr pietistisch als rationalistisch. Die philologischen Fächer, insbesondere das Latein, waren recht einseitig bevorzugt. Hatte es diesem Umstande auch Kant zu verdanken, daß er stets ein ganz leidliches Latein schrieb, auch die römischen Dichter sehr gut kannte¹⁾, so waren doch die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer, die Kants geistiger Eigenart besonders lagen, in einer Weise vernachlässigt, daß unser Philosoph später nicht ohne ein freundlich-mitleidiges Lächeln an diese Seite des Schulunterrichts zurückdenken konnte. Und so dankbar Kant auch stets der echt religiösen Seite des Pietismus gedacht hat, so konnte er den manchmal geradezu an Drill grenzenden Religionsübungen der Schule doch kein zu freundliches Andenken bewahren. Und manches harte Urteil über „Frondiens“ der Kirche, über Beten und andere statutarische Gebräuche erklärt sich durchaus aus den pietistischen Schulgebräuchen, die nach dem Urteil Borowski's, des einzigen evangelischen Bischofs in Preußen, nicht selten zur bloßen „Frömmelei“ führten²⁾.

Im Herbst 1740 bezog Kant die Universität seiner Vaterstadt. Zwar war der Königsberger Universitätsunterricht keineswegs so, daß er hätte den aufstrebenden Studiosus in jeder Beziehung befriedigen können. Allein der junge Kant fand hier doch einen

¹⁾ Vgl. Borowski, a. a. D., S. 154.

²⁾ Borowski, a. a. D., ebenda.



Lehrer, der für ihn von entscheidender Bedeutung werden konnte und wurde. Das war Martin Knuzen. An Kants Verhältnis zu Knuzen wird in geradezu grandioser Weise die Kontinuität in der Entwicklung unseres Philosophen deutlich. Wie unter den Königsberger Theologen F. A. Schulz die Synthese von Rationalismus und Pietismus geradezu verkörperte, so vertrat diese nun auch philosophischerseits Knuzen. Dieser war aber eben auch ein philosophischer Kopf und betätigte sich zugleich philosophisch auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiete. Darum repräsentiert er uns als Lehrer Kants in dessen Entwicklung jenen tiefen inneren Zusammenhang, der zwischen den praktischen, sittlich-religiösen Interessen auf der einen Seite und andererseits den theoretischen, vorwiegend auf die Verbindung des philosophischen mit dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken gerichteten Interessen Kants vom Anfang bis zum Ende seines philosophischen Werdegangs bestanden hat¹⁾. Da Knuzen von seinem Schüler ein nicht gar großer Altersunterschied trennte, ergab sich auch ein für den Studenten sehr förderlicher persönlicher Verkehr über die Vorlesungen hinaus, und wie Borowski sagt, „galt Knuzen ihm doch vor allen seinen Lehrern am meisten“²⁾. Er hat auch sehr früh schon Kant auf das Studium Newtons hingelenkt. Seinen eigenen religiösen und wissenschaftlichen Interessen folgend, aber wohl durchaus ohne an ein theologisches Fachstudium und an einen künftigen Theologenberuf zu denken³⁾, hörte er doch auch theologische Vorlesungen bei Schulz.

¹⁾ Über Knuzen vgl. die immer noch lesenswerte Schrift von Benno Erdmann, Martin Knuzen und seine Zeit. Es will mir gerade besonders wertvoll erscheinen, daß Erdmann für Kants Verhältnis zu Knuzen auch auf die bei diesem vorliegende Vereinigung von Rationalismus und Pietismus nachdrücklich hingewiesen hat. Und daß darin auch ein entscheidender Einfluß auf Kant vorliegt, möchte ich nicht mit R. Vorländer, a. a. D., S. 22, für fraglich halten. Es ist gewiß Vorländer darin beizupflichten, daß sich Kant „durch die Verbindung der Philosophie mit mathematisch-naturwissenschaftlichen Problemen“ von seinem Lehrer angezogen fühlte. Aber dieses schließt jenes nicht aus.

²⁾ Borowski, a. a. D., S. 158.

³⁾ Die früher viel gepflogene Erörterung, ob Kant Fachtheologe auf der Universität gewesen sei, lassen wir hier beiseite. Ein Anhalt, die Frage positiv zu entscheiden, besteht nicht. Eher sprechen viele von der neueren Kantforschung erhobene Gründe dagegen. Vgl. jetzt vor allem — außer den früheren Biographien — R. Vorländer, a. a. D., S. 18 ff.

Es war, wie Kant selbst erklärt haben soll, lediglich „Wißbegierde“, was ihn dazu führte. Und wir dürfen das glauben: Den streng wissenschaftlich gerichteten Geist Kants hat es eben getrieben, auch seine praktischen Interessen zu begrifflicher Klarheit zu erheben. So hat er bereits in den Universitätsjahren die Vorbereitungen getroffen für die beiden großen Arbeitsgebiete seines philosophischen Lebens. In seinen philosophischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien, die der wissenschaftlichen Geistesverfassung des Denkers schlechterdings homogen waren, liegen die ersten Keime zur künftigen philosophischen Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft. Seine sittlich-religiöse Innerlichkeit, die er wohl durch den Besuch der Schulgesellen Dogmatik „wißbegierig“ klären wollte, enthält die tiefsten persönlichen Wurzeln seiner praktischen Philosophie. Die Lebensgeschichte des Jünglings ist wie eine antizipierende Vorahnung seines künftigen Lebenswerkes.

Im Herbst des Jahres 1745 hat Kant, so dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen, seine Studien abgeschlossen, obwohl verschiedene Umstände darauf hindeuten, daß er noch einige Zeit länger in Königsberg geblieben ist. Was für Zukunftspläne die Seele des jungen Mannes bewegt haben mögen, darüber fließen uns leider keine Quellen zu. Daß er an das praktische Schulamt gedacht, erscheint uns nicht glaublich. Einmal war Kant dafür viel zu wenig praktisch-pädagogisch veranlagt; und zweitens war er sich, wie wir gleich sehen werden, dieses Mangels seiner Veranlagung auch zu deutlich bewußt. Viel wahrscheinlicher ist es, daß er sehr früh, wohl noch während der letzten Zeit seines Studiums, daran gedacht hat, einmal selbst akademischer Lehrer zu werden. Freilich die Aussichten auf diese Laufbahn waren für den jungen Kant nicht gerade günstig. Er war schon als Student darauf angewiesen, sich, zum mindesten bis zu einem gewissen Grade, seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Die materielle Hilfe, die ihm von seinem Elternhause hat zuteil werden können, war sicherlich, falls sie ihm überhaupt noch zuteil wurde, äußerst gering. Gewiß aber versiegten diese vorher wenigstens möglichen Hilfsquellen ganz, als zu Beginn des Frühjahr 1746 sein Vater starb. So hatte denn Kant seine fernere Zukunft ganz auf sich selbst zu stellen. Allein, er war nicht bloß arm, sondern auch bedürfnislos. Er hatte zugleich eine Energie, die bei seiner intellektuellen Fähigkeit das sich gesteckte



Ziel gar wohl zu erreichen imstande war. So mag denn Kant gleichsam als Zwischenstation und Vorstufe für den akademischen Beruf sich zunächst jene Stellung gewählt haben, die mancher junge Gelehrte zu Kants Zeiten noch häufiger wählen mußte, als das heute der Fall ist: Kant wurde Hauslehrer, wohl in der Absicht, sich dadurch eine wenn auch geringe Ersparnis zur Erleichterung seines ferneren äußeren Durchkommens — in der äußeren Lebensökonomie war er stets ein sehr geschickter Rechner — zu erwerben. Was wir über seine Hauslehrerzeit wissen, ist wiederum äußerst dürftig. Borowski schreibt: „Kant ward, durch die Lage seiner Umstände¹⁾ genötigt, Hauslehrer, und zwar zunächst in einem Predigerhause²⁾ außerhalb Königsbergs, zu werden, dann unterrichtete er einen jungen Hülßen auf Arnsdorf, einige Zeit auch einen Grafen von Reiserling³⁾.“

Daß Kant auch als Hauslehrer äußerst gewissenhaft gewesen ist, daran kann gar kein Zweifel sein. Daß er aber auch ein geschickter und erfolgreicher Kindererzieher gewesen sei, das ist schwer zu glauben. Auch nur die Möglichkeit, „eine Nachwirkung Kantischen Einflusses darin zu erblicken, wenn später unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. sein einstiger Zögling Georg Friedrich von Hülßen (Hüllsen) seinen Gutsuntertanen die Freiheit schenkte, wofür er von dem König in den Grafenstand erhoben wurde“⁴⁾, scheint mir gewagt. Von den Versuchen, hier einen apodiktischen Zusammenhang zu konstruieren, will ich gar nicht reden. Jedenfalls widerspricht eine so nachhaltige erzieherische Wirkung Kants auf die Hülßensche Kindesseele durchaus der Art, wie für Kant selbst sich in der Erinnerung seine erzieherische Tätigkeit darstellte. „Er

¹⁾ Borowski, a. a. D., S. 157. Kant selbst hat an dieser Stelle — Borowski hatte ihm die Biographie zur Durchsicht vorgelegt — die Worte eingeschoben: „auf einige Jahre“. — Im ganzen waren es aber wohl doch acht bis neun Jahre.

²⁾ Gemeint ist das Predigerhaus in Judtschen i. Pr. Der Prediger, in dessen Diensten Kant stand, hieß Andersch.

³⁾ Neuere Darsteller des Lebens Kants, so auch Vorländer, bezweifeln, daß Kant im Reiserlingischen Hause Hofmeister war. Ich kann die Bedenken gegen diese von Kant gelesene und gerade an dieser Stelle kommentierte Darstellung Borowskis aber nicht teilen. Die historischen Daten lassen die Möglichkeit durchaus zu, ja legen sie nahe.

⁴⁾ R. Vorländer, a. a. D., S. 33.



pflegte über sein Hofmeisterleben zu scherzen und zu versichern, daß in der Welt vielleicht nie ein schlechterer Hofmeister gewesen wäre als er“; so berichtet Sachmann von ihm¹⁾). Hier zeigt sich deutlich, worauf vorhin schon hingewiesen wurde, daß er selbst sich des Mangels an schulgemäßer Erziehungskunst durchaus bewußt war.

Für sein eigenes Leben und Wirken waren aber seine Hauslehrerjahre jedenfalls viel förderlicher und erspriesslicher, als für seine Höglinge. Ganz abgesehen nun von der wirtschaftlichen Subsistenz gingen daraus einmal persönliche Beziehungen fürs Leben hervor; jedenfalls sowohl mit der Hülfsenschen Familie, wie auch mit der Reiserlingischen Familie. Besonders die Gräfin Reiserlingk scheint ein geistig vornehmer, feiner Mensch gewesen zu sein, dem Kant persönlich nahetrat. Zwischen beiden scheint jenes edle persönliche Verhältnis der gefelligen Formen bestanden zu haben, auf das Kant sein Leben lang hielt, und das Schiller als „Schöne Geselligkeit“ philosophisch zu begründen unternehmen sollte. Sodann aber war die Hauslehrerzeit, die ihm jedenfalls sehr viel Muße zur Ausgestaltung seiner Gedanken ließ, auch in wissenschaftlicher Beziehung fruchtbar. Auch darüber sagt Borowski in unmittelbarer Fortsetzung der zuletzt zitierten Stelle: „Der stille, ländliche Aufenthalt diente zur Förderung seines Fleißes. Da wurden schon in seinem Kopfe die Grundlinien zu so manchen Untersuchungen gezogen, manches auch beinahe vollständig ausgearbeitet, womit er (wie wir weiter unten zeigen werden) in den Jahren 1754 und folgenden zur Überraschung vieler, die das von ihm wenigstens nicht in dem Maße erwartet hatten, auf einmal und schnell nacheinander hervortrat. Da sammelte er sich in seinen Miscellaneen aus allen Fächern der Gelehrsamkeit das, was ihm fürs menschliche Wissen irgend erheblich zu sein schien — und denkt heute noch mit vieler Zufriedenheit an diese Jahre seines ländlichen Aufenthalts und Fleißes zurück“²⁾).

Im Frühjahr 1755 erfolgte Kants Promotion und im Herbst desselben Jahres seine Habilitation als Privatdozent an der Königsberger Universität, nachdem er sich längst vorher durch schriftstellerische Arbeiten erfolgreich in die wissenschaftliche Welt eingeführt hatte.

¹⁾ Sachmann, a. a. D., S. 9f.

²⁾ a. a. D., S. 157f.



Als Universitätslehrer hielt Kant Vorlesungen über die verschiedenen Disziplinen der Philosophie; im ersten Jahrzehnt auch über Mathematik und Physik. Er gehörte überdies auch zu denjenigen akademischen Lehrern, die die Geographie in den akademischen Unterricht einführten, und er hat die physische Geographie dauernd in sein Vorlesungsgebiet aufgenommen. Wenn man etwa von Kants philosophischen Hauptwerken aus auf seine Lehrtätigkeit schließen wollte, so würde man sich vom Universitätslehrer Kant ein wenig zutreffendes Bild machen. Aufmerksamkeit und Denken haben gewiß seine Vorlesungen verlangt. Auch vom wissenschaftlichen Menschen verlangte er Autonomie. Zu Nachbetern und Nachtretern wollte er seine Studenten nicht machen. Weil er selbst nicht Philosophie, sondern Philosophieren lehren wollte, so sollten seine Hörer eben zur Selbständigkeit des Denkens angeregt werden. Eigenes Nachdenken konnte und wollte er ihnen also nicht erlassen. Allein man darf sich doch den Unterricht Kants, bei aller Sachlichkeit und Strenge, nicht etwa trocken und pedantisch denken. Von den verschiedensten Seiten, von Borowski, seinem ehemaligen Schüler und späteren Freunde, von Herder, ebenfalls seinem einstigen Schüler, aber später verbitterten und verbissenen Gegner, und vielen anderen wird uns das Gegenteil bezeugt. Ja, sie rühmen übereinstimmend den fröhlichen geistreichen Witz, den humorvollen heiteren Scherz, der bei aller strengen Sachlichkeit Kant zur Verfügung stand und den Unterricht anmutig belebte. Auch außerhalb seiner Vorlesungen nahm sich Kant gern derjenigen seiner Hörer an, die seiner bedurften zu tieferer sachlicher Verständigung. Er ließ ihnen gern sein Ohr, sie durften ihm persönlich näher treten und seine Unterstützung durch Rat und Tat erfahren, wenn sie dessen würdig waren. Denn charaktervolle Zuverlässigkeit forderte er, wie von jedem Menschen, auch von den Studierenden. Und gegen Unverlässlichkeit kannte er, namentlich von Amtes wegen, keine Nachsicht.

Welch nachhaltigen Eindruck gerade die Persönlichkeit Kants als Lehrer auf die besseren unter den Studierenden machte, das bekundet vielleicht am besten ein Bericht Herders, den dieser mehr als ein volles Menschenalter, nachdem er Kants Zuhörer gewesen war, von Kants Lehrweise gibt. Dieser Bericht hat um so höheren sachlichen Wert, als er gewiß von keiner Voreingenommenheit

diktirt ist. Denn der Theologe Herder hat für die kritische Philosophie Kants wahrlich sehr wenig Liebe und Verständnis besessen. Ja, er hat wohl auch sehr viel von dem vergessen, was er sachlich dem Philosophen selbst zu verdanken hat. Wenn er trotzdem Kant gerade als Lehrer mit der „größten Dankbarkeit“ nach einer Reihe von Jahrzehnten gedenkt, so muß er von diesem schon einen unvergessbaren Eindruck empfangen haben, und wir dürfen seinem Bericht vollkommen trauen. Dieser lautet: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greiftestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein 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 Geist, 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 zurück auf 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 Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vortheil, kein Namens Ehrgeiz hatte für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüt fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant¹⁾.“

Diese Bemerkung Herders ist nach der sachlichen, wie nach der persönlichen Seite hin interessant. Sachlich lehrt sie uns, welche Wissenschaftsprobleme Kant behandelte, und wie er sie behandelte. Die Verbindung des mathematischen-naturwissenschaftlichen mit dem philosophischen Denken, die in Kepler, Newton, Leibniz, Wolff,

¹⁾ Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität. (Hempelsche Ausgabe, Bd. XIII), S. 350f.

Baumgarten, Crusius eine charakteristische Ausprägung erfahren hatte und sich im sogenannten Rationalismus niederschlug, führt er fort. Dabei verschließt er sich auch nicht den Einwirkungen des Humeschen Empirismus, um so die künftige Synthese¹⁾ zwischen Rationalismus und Empirismus im Umfange der kritischen Philosophie vorzubereiten. Und dafür macht er auch nach seiten der praktischen Philosophie die Wirkung Rousseaus fruchtbar. Seine Vorlesungen werden ihm in seiner Persönlichkeitsgeschichte zu Vorstufen seiner weltgeschichtlichen philosophisch-schriftstellerischen Werke. Den persönlichen Unterricht als Universitätslehrer belebt er aus der Fülle seiner Menschen-, Völker- und Länderkenntnis, zu der ihm eine Kraft der die Wirklichkeit nachbildenden Anschauung verhilft, die ihresgleichen nicht hat. Zwar hat er nie seine Heimat verlassen. Lediglich aus dem Studium gedruckter Bücher hat er sich Völker- und Länderkenntnis erwerben können. Aber kraft seiner unvergleichlichen Anschauungsfähigkeit entwickelt er eine derartige Anschaulichkeit und Deutlichkeit, daß es einem ihm fernstehenden Fremden gar nicht glaubhaft erscheinen mag, daß Kant die Länder, Völker und ihre Einrichtungen, die er so bis ins einzelste genau darzustellen vermöge, gar nie mit eigenen Augen gesehen haben solle. Zachmann erzählt davon mehrere Beispiele, deren eines hier erwähnt sein möge: „Er schilderte“, so berichtet Zachmann²⁾, „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 ein Architekt von Profession wäre“. Daß Kant so nach Herders Urteil durch „Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung“ seinen „Vortrag und Umgang beleben“ konnte, läßt sich leicht verstehen.

Kant hatte ein eminent scharfes Auge für die ganze Wirklichkeit und das Leben. Und wie er sich für die „Menschen- und Völkergeschichte“ aufs innigste interessierte, so nahm er auch teil

¹⁾ Dafür sind die von Herder aufgezählten Namen eminent charakteristisch.

²⁾ a. a. D., S. 14.

am Leben des einzelnen. Kant war, wie Kuno Fischer sehr richtig gesagt hat, stets ein „einfacher, schlichter Mensch“¹⁾, der nie mehr sein wollte als ein bescheidener deutscher Professor. Nur darf man sich diesen Professor nicht zu „professoral“ vorstellen. Ohne alle Gelehrtenpose suchte er weder durch Nachlässigkeit im Äußeren, jenes typische Merkmal der Gelehrten eiteltätigkeit in der sogenannten guten alten Zeit, auszufallen, noch war er linksisch und hölzern in der Gesellschaft, oder gar geradezu ungesellig. Die Menschen interessierten ihn, ja der Mensch war für ihn, wie für Goethe, eigentlich Gegenstand des höchsten menschlichen Interesses, die Völker, wie die einzelnen. Darum liebte er auch die Geselligkeit. Er verkehrte keineswegs bloß mit Fachleuten oder anderen Gelehrten. Seinen näheren Verkehr hatte er mit Menschen aus dem praktischen Leben, mit Kaufmännern, Generälen und anderen Offizieren, einem Oberförster, einem Bankdirektor, adeligen Großgrundbesitzern und anderen Männern praktischer Berufe. Er hielt es nicht unter seiner Würde, ins Kaffee- oder Wirtshaus zu gehen, eine Partie L'Hombre oder Billard zu spielen²⁾; und seine Kleidung war eher elegant und gewählt, als schäbig und nachlässig. Von jener Eitelkeit, die durch unmoderne Kleidung auffallen will, mochte er so wenig etwas wissen, daß er davor sogar seine Studenten warnte³⁾. In der guten Königsberger Gesellschaft war er ein vielbegehrter Gast und ausgezeichnete Unterhalter. Dabei verstand er sich, obwohl selbst unverheiratet, glänzend mit den Damen. Kluge Frauen, die Kopf und Herz auf dem rechten Fleck hatten, schätzte er sehr. Von zweien bekommt er sogar einmal einen Kuß; freilich einen sehr harmlosen und ungefährlichen; nämlich von beiden in demselben Briefe und, wie es darin heißt, durch die „Lust“⁴⁾. So sehr Kant geistig hochstehende, kluge und charaktervolle Frauen schätzte, so hat er doch von den gelehrten Frauen nicht viel wissen wollen. Diese werden aber auch heute schwerlich darin bei einem Kant ein Zeichen von

¹⁾ Kuno Fischer, Immanuel Kant und seine Lehre. I. S. 129.

²⁾ Er nahm sein Mittagessen bis nach Mitte der 80er Jahre im Wirtshaus ein.

³⁾ Borowski, a. a. D., S. 215.

⁴⁾ Briefe I, S. 37. — R. Vorländer hat das allerliebste, harmlose Briefchen, das dem Kant-Jacobischen Freundeskreise angehört und von Frau Jacobi geschrieben ist, in seiner Biographie ganz abgedruckt.



Konkurrenzneid sehen. Es war eben seine Überzeugung, daß die Frau auf anderem Arbeitsfelde mehr leisten könne, als auf dem der Wissenschaft. Darum hat er in seiner Anthropologie jenes berühmte, aber heute wohl selbst den eingeschworensten Gegnern des Frauenstudiums zu hart erscheinende Urteil über die gelehrten Frauen geschrieben: „Was die gelehrten Frauen betrifft, so brauchen sie ihre Bücher ebenso wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben“¹⁾.

Neben seiner akademischen Lehrtätigkeit entfaltete Kant eine reiche schriftstellerische Wirksamkeit, die sich eine beträchtliche Reihe von Jahren hindurch in erster Linie auf naturwissenschaftliche Gegenstände bezog, immer aber doch auch auf die Ausgestaltung seiner Philosophie hinzielte. Als nun Kant an die Ausarbeitung seiner allmählich zu unwälzender Bedeutung heranreisenden philosophischen Gedanken ging, da bedurfte diese einer einzigartigen Konzentration. Nun mußte er sich von größerer Geselligkeit mehr zurückziehen. Allein es wäre verfehlt, zu glauben, daß Kant darum ein einsiedlerischer Sonderling geworden wäre. Sein Geselligkeitsbedürfnis ist nie erloschen. Es hat in der Folgezeit nur eine andere Form angenommen, vielleicht kann man sagen: es sei wählerischer geworden. Mit einer Reihe von Persönlichkeiten blieb Kant in regstem täglichen Verkehr. Er nahm den innigsten Anteil an ihrem Wohl und Wehe. Zwar ist er ehelos geblieben, und es ist richtig, daß er für die Ehe, das zarteste Band menschlicher Gemeinschaft, weder ein tieferes Verständnis noch ein tieferes Bedürfnis besessen hat. Aber ebenso richtig ist es, was Kuno Fischer sagt: „Gegen die Fähigkeit gemüthlicher Teilnahme ist übrigens Kants der Ehe ungünstige und gleichgültige Stimmung kein Zeugnis, denn er hatte für Freundschaft die lebhafteste und wärmste Empfindung. Der tägliche vertraute Verkehr mit einigen zuverlässigen Freunden entsprach ebenso sehr seinem gemüthlichen Bedürfnis als seinem Lebenssysteme“²⁾.

System allerdings mußte er auch in sein Leben bringen, sobald sich das System seiner Philosophie konsolidierte und zur Gestaltung drängte. Dieses war von so grundlegender und so um-

¹⁾ Kant, Anthropologie in pragmatischer Absicht. S. 307. Ich zitiere Kants Werke, wenn nicht ausdrücklich anders bemerkt, nach der Akademie-Ausgabe.

²⁾ Kuno Fischer, a. a. O., S. 123.

wälzender Bedeutung, daß es alle Kräfte des Menschen in Anspruch nahm. Und weil Kant sein Leben ganz in den Dienst seiner Sache stellte, so mußte dieses Leben in seiner Einrichtung eben nach seiner Sache geregelt werden. Und je mehr diese reifte und seine Kraft forderte, um so mehr mußte nun auch die Regelung des äußeren täglichen Lebens fortschreiten, bis es allmählich von der äußersten Konzentration der geistigen Kräfte in feste und strenge systematische Formen gebracht war. Mögen darum gewiß auch manche Gefühlswerte unterbunden sein, so sind diese doch, wie gerade Kants Freundschaft beweist, die in diesem Lebenssystem sehr wohl Raum fand, keineswegs gänzlich ausgeschaltet. Es mag uns weiter an diesem Leben, wenn wir es bloß von außen und von der Oberfläche besehen, manches Kleinlich, ja pedantisch anmuten. All die Anekdoten, die seine ersten Biographen schon berichten, rücken aber doch in ein anderes Licht, wenn wir nur den innersten Lebensgehalt darüber nicht außer acht lassen. Daß ihn das ewige Krähen eines Hahnes, dem der Besitzer kein Ende machen wollte¹⁾, weil er nicht begriff, „wie ein Hahn einen Weisen stören konnte“, daß ihn das so verdroß, daß er auszog, konnte der Hahnbesitzer wohl nur deswegen nicht begreifen, weil er selbst kein Weiser war. Wessen Lebensarbeit aber geistige Konzentration und nichts als geistige Konzentration ist, der wird das ebenso begreifen, wie den Ärger Kants, den er darüber empfand, daß die Gefangenen in dem nahe bei seiner Wohnung liegenden Gefängnisse ihre Andacht gar so schrecklich laut brüllten, weswegen er den Bürgermeister bat, „wegen der stentorischen Andacht der Heuchler im Gefängnisse abhelfen zu wollen“²⁾. Wenn er in seiner Tageseinteilung so peinlich war, daß sich die Königsberger Bürger nach seinem Ausgehen und seiner Heimkehr hätten die Uhr stellen können³⁾, oder wenn er die „Mazime sagte, nie wieder in einen Wagen zu steigen, den er nicht selbst gemietet hätte, auch sich nie von jemandem zu einer Spazierfahrt mitnehmen zu lassen“⁴⁾, bloß weil er einmal nicht zur gewohnten Zeit nach Hause kam, so mag das, rein äußerlich betrachtet, komisch wirken. Allein man versteht die Regelmäßigkeit und die Maximen-

¹⁾ Borowski, a. a. D., S. 217.

²⁾ Briefe I, S. 368. Vgl. auch Borowski, a. a. D., ebenda.

³⁾ Sachmann, a. a. D., S. 49.

⁴⁾ Sachmann, a. a. D., S. 57.



haftigkeit des Kantischen Lebens nicht, wenn man darin etwa persönliche Launen sehen wollte. Kant lebt so regelmäßig nicht um der Regelmäßigkeit willen, sondern er stellt die Regelmäßigkeit in den Dienst seiner Lebensaufgabe. Weil er sich ganz seiner Sache hingibt, ganz in ihr aufgeht, gestaltet er sein Leben nach Regeln und Maximen, um es so fruchtbar wie möglich für seinen Zweck zu machen. Daß dieses Leben äußerlich einen Zug ins Kleinliche erhält, um seinem inneren Werte nach der größten Aufgabe zu dienen, daß Kant individuelle Seiten seiner Persönlichkeit, namentlich in Rücksicht auf das Gefühl, verkürzt um eines überindividuellen Wertes willen, daß er seine ganze zeitliche Person hingibt an eine ewige Idee, das ist das Große und Erhabene an seinem Leben.

Ja, es ist vielleicht um so größer und erhabener, je stiller und unscheinbarer es sich nach außen abgespielt hat. Fünfzehn Jahre lang blieb Kant Privatdozent. In Königsberg lagen die Verhältnisse, zum Teil auch durch die politische Konstellation bedingt, ungünstig für ihn; und mehrere Berufungen nach auswärts¹⁾ lehnte er, aus Liebe zu seiner Heimat, ab. Da er von Hause aus unbemittelt war, mußte er sich also wacker durchschlagen. Zwei Bewerbungen um eine Professur in Königsberg blieben zunächst erfolglos, eine ihm nebenamtlich übertragene Unterbibliothekarstelle warf im Jahre nur 62 Taler ab. So war Kant lange Zeit nur auf sein Honorar angewiesen. Und wenn er die Behauptung, daß er Not gelitten habe, auch selbst abgelehnt hat, so hat er wenigstens doch ebenfalls selbst gelegentlich der einen Bewerbung bei Friedrich II. seine „sehr mißliche Subsistenz auf der hiesigen Academie“ betont²⁾. Seine äußeren Verhältnisse waren jedenfalls nicht gerade üppig. Er mußte sehr sparsam sein und genau rechnen. Freilich konnte er das auch. Und wenn er sogar einmal einen Teil seiner Bibliothek in finanzieller Bedrängnis veräußert haben soll, so ist er doch „nie

¹⁾ Nach Kants eigenhändiger Eintragung in Vorowski's Biographie ist er außer nach Halle noch „nach Jena, Erlangen, Rietau und abermals Halle“ berufen worden. Falls Kant, der übrigens auch sonst noch von einer viermaligen Berufung nach auswärts spricht, das Gedächtnis nicht täuscht, kann nur die erste Halle'sche Berufung vor seine Ernennung in Königsberg fallen. Die zweite, wie die nach Rietau ans Gymnasium, fällt aber erst in die 70er Jahre.

²⁾ Briefe I, S. 46.



in seinem Leben irgendeinem Menschen einen Heller schuldig gewesen“¹⁾. Endlich, im Jahre 1770, wurde Kant ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität Königsberg.

Mit diesem Zeitpunkte beginnt nun die Vorbereitung seiner eigentlich epochemachenden philosophischen Tat. Zwar ist das nächste Jahrzehnt, während Kant bis dahin eine rege schriftstellerische Tätigkeit entfaltet hatte, an Veröffentlichungen sehr arm. Es hat nur einige wenige kleinere Abhandlungen bzw. Rezensionen aufzuweisen. Allein es ist eben gerade der Ausarbeitung der neuen grundlegenden Gedanken gewidmet, die selbst einen ganz neuen modus philosophandi heraufführen und in einem weiteren Jahrzehnt in den eigentlichen kantischen Hauptwerken der Öffentlichkeit übergeben werden sollten. Nun beginnt aber für Kant die Zeit, von der wir vorhin schon sprachen, die Zeit, in der er sich mehr und mehr auf sich selbst von einer breiteren Öffentlichkeit zurückziehen muß, in der er auch seinem gesellschaftlichen Leben, ohne die Geselligkeit als solche preiszugeben, doch einen neuen, intimeren Charakter geben muß, in der er nur den Kreis seiner Allervertrautesten aufsucht, aber auch mehr seine Freunde bei sich sieht, als sich bei seinen Freunden sehen läßt. Nach wie vor bewahrte Kant aber auch sein Interesse für die Studierenden. Galt er auch für nicht „leicht“ im Examen, weil er mehr auf Verständnis als auf fürs Examen zusammengestoppeltes Wissen Wert legte, so war er doch ein ungemein beliebter Lehrer, den namentlich die besseren unter den Studenten innigst verehrten. Er nahm sich nicht nur allgemein der echt und tief verstandenen akademischen Freiheit, die er freilich von Willkür und Zügellosigkeit streng unterschied, an, sondern auch des Wohls der einzelnen. Gar mancher, der sich dessen als würdig und bedürftig erwies, hat durch Kant auch geradezu materielle Förderung und Unterstützung erfahren, wenn er auch von Schinden und Honorarerlaß aus pädagogischen Gründen nichts wissen wollte und darin eine Versuchung zur Pflichtvernachlässigung, ja zum Betrug erblickte. Persönlich nahe zog er aber immer nur solche an sich heran, die ihm eine ganz sichere Gewähr

¹⁾ Sachmann, a. a. O., S. 47. Im übrigen vgl. dazu, wie zu Kants Leben überhaupt, außer Runo Fischer vor allem R. Reicke, Kantiana, Beiträge zu Kants Leben und Schriften, sowie E. Arnoldt, Kants Jugend und die ersten fünf Jahre seiner Privatdozentur, im Umriss dargestellt.

für ihr ganzes künftiges Leben zu bieten schienen, so daß die Beziehungen zwischen ihnen und ihrem Lehrer sich selbst zu Beziehungen fürs ganze Leben bilden konnten, wie das der Fall war zwischen Kant und etwa Jachmann, Borowski, dem von Kant sehr hoch geschätzten Marcus Herz, der später in Berlin Arzt war, dort für die Verbreitung der Kantischen Philosophie nicht unerheblich gewirkt hat, und auf den wir im sachlichen Zusammenhange mit Kants Lehre noch zurückkommen müssen. Für Kant wurde es aber zur unerbittlichen, von seiner Sache streng geforderten Notwendigkeit, sich mehr und mehr auf den innersten Kern seiner Arbeit zurückzuziehen. Je erregter und bewegter das innere Leben des geistig schaffenden Menschen ist, um so größer wird im allgemeinen auch — Ausnahmen gibt es gewiß auch hier; wir brauchen nur an Leibniz zu denken — sachlich und persönlich sein Bedürfnis nach störungsloser Ruhe gegen außen hin.

So sicher es nun auch sein mag, daß die allgemein politische Zeitlage dem äußeren Fortkommen Kants hinderlich war, weil in ihrem Interessenvorbergrunde andere Aufgaben standen, als die der Wissenschaft, fallen doch die ersten Jahre von Kants Privatdozentur in den Siebenjährigen Krieg, so gewiß ist es doch, daß der inneren wissenschaftlichen Muße und Freiheit von Forschung und Lehre kaum ein Zeitalter günstiger sein konnte, als dasjenige, in dem Kant seine philosophisch-wissenschaftliche Entwicklung durchzumachen hatte. „Seine Laufbahn als philosophischer Lehrer und Schriftsteller von den ersten Anfängen bis zur Höhe seiner welt-erleuchtenden Werke gehört in die Zeit des großen Königs und bildet in dem Charakter derselben einen der erhabensten und glorreichsten Züge,“ sagt Runo Fischer¹⁾, mit ungemein glücklichem Hinweis darauf, daß das Zeitalter Kants eben auch das Zeitalter Friedrichs des Großen war. Wie nun der große Philosoph über den großen König dachte, das erhellt klar zur Genüge daraus, daß jener diesem als „erleuchteten Souverain“²⁾ seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, in der er die Grundlagen der modernen Kosmogonie schuf, gewidmet hat. Und daß Kant in Friedrich dem Großen den ersten Fürsten gesehen hat,

¹⁾ a. a. D., S. I, S. 44.

²⁾ Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Widmung. S. 40 ff.

der dem Vernunftgebrauche der Bürger seines Staates volle Freiheit gab, hat er mit Dank und Anerkennung selbst hervorgehoben¹⁾. Mag nun abermals die politische Lage, zu der Kant Friedrich dem Großen das vorhin erwähnte Werk widmete — es erschien 1755! — nicht gerade ein zur Beachtung geeigneter Zeitpunkt gewesen sein, mag die Politik den König damals mehr in Anspruch genommen haben, als die Philosophie, mögen dessen philosophischen Interessen von denen unseres Denkers grundverschieden gewesen sein, trotzdem war und blieb Friedrich der Große doch ein „Philosoph auf dem Throne“, und sein Zeitalter das, wie der geistigen Kultur und Freiheit im allgemeinen, so auch der philosophischen denkbar günstigste. Innere Freiheit, Muße und Sicherheit war unserem Philosophen also durch sein Zeitalter vollauf verbürgt. Und wenn auch der König selbst nicht in der Lage war, an der philosophischen Entwicklung Kants einen besonderen persönlichen Anteil zu nehmen, so hatte er doch gerade zu der Zeit, wo Kant die tiefsten Gedanken seiner Lehre ausbildete, einen gebildeten, klar und scharf blickenden, freiheitlich gesinnten Minister, der imstande war, dem Philosophen sein wärmstes, verständnisvollstes Interesse zuzuwenden. Das war der Minister von Zedlitz, der vor Kant bereits vor dem Erscheinen der Hauptwerke die größte Hochachtung, ja man darf wohl sagen Bewunderung und Verehrung hatte. Er nahm aus der Ferne den tätigsten Anteil an Kant, wie der Briefwechsel sehr deutlich beweist. Gerade weil sein Interesse für Kant ein durchaus sachliches und wissenschaftliches war, so daß er auch dem Philosophen schreiben konnte, daß er „jetzt ein Kollegium über physische Geographie“ ... „so wunderbar Ihnen dieses bei meiner Entfernung von etlichen achtzig Meilen vorkommen wird“²⁾, hörte, d. h. in einer Kollegnachschrift las, die unvollkommen war, weshalb er „den heißesten Wunsch, auch das übrige zu wissen, hatte“³⁾, gerade darum hat sich auch ein gegenseitig freies, auf gegenseitiger Wertüberzeugung beruhendes persönliches Verhältnis

¹⁾ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Vgl. dazu ausführlicher Kuno Fischer, a. a. O., II, S. 244 ff.

²⁾ Briefe I, S. 207.

³⁾ Briefe, ebenda. Den dabei geäußerten Wunsch des Ministers, ihm „zu einer Abschrift eines sorgfältiger nachgeschriebenen Vortrages behilflich“ zu sein, hat Kant natürlich gern erfüllt. Vgl. Briefe I, S. 226 ff.

zwischen beiden Männern entwickeln können. Es zeigt darum einen durchaus sachlichen Weitblick des selbst freigesinnten Ministers, daß er Kant durchaus unter den günstigsten Bedingungen nach Halle ins zentrale Deutschland berief, welche Berufung, wie wir ja jetzt schon wissen, Kant ablehnte. Und es zeugt auch von seiner fortschrittlichen und auf Sachkenntnis beruhenden Tendenz, daß er Kant und den diesem nahestehenden Physiker Neusch ausdrücklich als rühmliche Ausnahmen unter den Königsberger Professoren hervorhebt, als er diesen veraltete Vorlesungen untersagt und, wie Kuno Fischer witzig bemerkt, „allerdings etwas kommandoartig, wie es die Aufklärung des Zeitalters mit sich brachte, ... den Professoren befiehlt, daß sie aufhören sollen, beschränkt zu sein“¹⁾. Frei und ohne sich dem Scheine irgendwelcher Gunstbewerbung auszusetzen, durfte darum Kant, der ja gerade die größte Gunstbezeugung abgelehnt hatte, also dem Minister im Jahre 1781 seine „Kritik der reinen Vernunft“ widmen und im Widmungsschreiben diesem sagen, sein Interesse an den Wissenschaften sei mit diesen „nicht bloß durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere Verhältnis eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden“²⁾. Es bestand in der Tat zwischen dem bedeutendsten Minister des größten Preußenkönigs und dem größten deutschen Denker ein sachliches-geistiges Commercium, das für das Zeitalter zur geradezu glänzenden Charakteristik dient. Das um so mehr, als Kant nun auf der Höhe seines Schaffens steht.

Zu seiner schriftstellerischen und Lehrtätigkeit kamen nun für Kant noch allerhand akademische Geschäfte. Die Bürden und Beschwerclichkeiten des Dekanates hat er ein halbes Duzend mal zu tragen gehabt, und die Rektoratsgeschäfte mußte er zweimal führen. Wenn ihm alles das bei der Fülle seiner wissenschaftlichen Arbeiten auch sehr wenig erwünscht sein mochte, so hat er doch diese Ämter, wie es seinem ganzen Charakter entsprach, stets mit der größten Peinlichkeit und Gewissenhaftigkeit verwaltet.

Als Kant die Grundposition der neuen Lehre erreicht und in seiner ersten der drei großen Kritiken, der Kritik der reinen Vernunft, im Jahre 1781 der Öffentlichkeit vorgelegt hatte, da erregte

¹⁾ Kuno Fischer, a. a. O., I, S. 73.

²⁾ Kritik der reinen Vernunft (1781). Widmungsblatt.

diese, wie nicht anders zu erwarten war, allenthalben das größte Aufsehen. Sein Ruhm verbreitete sich über die Grenzen seiner engeren Heimat hinaus auf die ganze gebildete Welt. Daß die neuen Einsichten freilich gleich auch einem tieferen Verständnis begegnen sollten, war nicht zu erwarten und hatte Kant wohl zuletzt erwartet. Zu einem guten Teil war die erste Ausnahme nichts weniger als freundlich. Ja die Zeitgenossen begegneten der Kantischen Lehre teilweise mit einer geradezu deprimierenden Verständnislosigkeit. Das kann allerdings kaum überraschen. Denn die Gedanken Kants lagen soweit ab von den Wegen der zeitgenössischen Schulphilosophie, forderten ein so eindringliches Studium und intensiv-wissenschaftliche Arbeit, daß sie der wissenschaftlichen Lage der Zeit nicht sonderlich bequem waren. Nichtsdestoweniger erlebte Kant die hohe Genugtuung, daß sie von den besten Köpfen des Zeitalters doch mit Eifer aufgegriffen wurden. Es waren nun keineswegs ausschließlich die Philosophen von Fach, die ihr Interesse der neuen Lehre zuwandten. Im Gegenteil waren es zunächst eigentlich und in erster Linie Männer anderer Wissenschaftsgebiete (Mathematiker, Naturforscher und Mediziner, ja selbst Juristen, Philologen und Theologen), die der Kantischen Lehre einen eifrigen Anteil widmeten, und die Philosophen von Fach folgten ihnen fast mehr nach, nachdem von ihnen zuerst gerade eine verständnislose Absage ergangen war. Allmählich fanden die Kantischen Gedanken auch Eingang auf den Universitäten. Schüchterne Versuche, der Kantischen Philosophie Eingang zu verschaffen, wurden in Marburg und Halle gemacht. Allerdings standen ihnen mächtigere Repressivtendenzen dort gegenüber. Mit der größten Energie aber wurde Kants epochemachende Tat in Jena aufgenommen. Und von Jena aus hat sie sich die ganze philosophische Welt, sofern diese zugleich die Philosophie als strenge Wissenschaft faßte, erobert, wie von Jena später auch die wichtigsten Impulse zu ihrer Weiterbildung ausgehen sollten¹⁾. Männer wie Gottfried Schüz und Hufeland setzten ihre ganze Energie ein, um in der „Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung“ für die Ausbreitung Kantischen Geistes zu wirken. Vor allem aber setzte sich Reinhold in Jena in

¹⁾ Kuno Fischer hat diese beiden historisch eminent wichtigen Etappen ebenso eindringlich wie klar dargestellt in der Abhandlung über „die beiden Kantischen Schulen in Jena“.



seinen „Briefen über die Kantische Philosophie“ mit glücklichem Erfolg für Kants Lehre ein. Ja, selbst im Katholizismus fand diese teilweise Eingang, und zwar mit solcher Begeisterung, daß, was als Gegenstück zu den heutigen ultramontanen Machenschaften gegen die Kantische Philosophie besonders sympathisch anmutet, ein Erzbischof einen katholischen Professor nach Königsberg schickt, um bei Kant selbst zu studieren¹⁾. So war es denn Kant noch beschieden, in seinem Leben Zeuge von der Wirkung seiner Lehre zu sein.

Wir dürfen also nicht verkennen: Es vereinigen sich in dem stillen bescheidenen Denkerleben zwei Umstände, für die Kant im Interesse seiner Sache wohl dankbar zu sein Grund hatte und in der Tat dankbar war. Einmal war das ganze Zeitalter Friedrichs des Großen der ruhigen, ungestörten Ausreifung seiner epochemachenden Gedanken günstig. Sodann finden diese in der ersten Grundlegung, wie sie die Kritik der reinen Vernunft gibt, ein aufnahmefähiges, wissenschaftliches Publikum vor, das stärker war, als die freilich auch nicht ausbleibenden gegnerischen Tendenzen.

Aber die Kritik der reinen Vernunft und deren Ergänzungsschrift, die Prolegomena, bilden nur einen Teil des Kantischen Systems; wenn auch den elementaren und grundlegenden, so doch nicht den bedeutendsten und tiefsten. Als theoretischer Teil bereiten

¹⁾ Diese merkwürdigen und uns heute geradezu seltsam anmutenden Verhältnisse sind mehrfach dargestellt worden. Die ersten Nachrichten gibt uns Borowski in einer „Anlage“ zu seiner Biographie. Sie hat den schon recht bezeichnenden Titel „Katholische Universitäten in Beziehung auf Kantische Philosophie“. Über ihren historischen Ursprung unterrichtet der Zusatz: „Dieses Blatt, von einer unbekanntem Hand geschrieben, ward mir von Kant unterm 2. Oktober mit der Bitte zugesandt, solches meinen Kollektaneen beizufügen.“ Es steht nun a. a. O., S. 278ff. Weiter orientieren jetzt die biographischen Darstellungen besonders von K. Fischer und K. Vorländer darüber. Spezieller hat darüber G. Huber nach einer anderen Richtung hin gehandelt in seiner Abhandlung über „Graf von Benzels Sternau und seine dichterischen Versuche über Gegenstände der kritischen Philosophie“ (Kant-Studien, XI, S. 1ff.). Wie sich heute der Ultramontanismus zur Kant-Freundlichkeit jener Zeit stellt, ersieht man aus der Schrift eines Herrn Dr. Ludwig über „Weihbischof Birkel in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung“. Über diese Schrift vergleiche man ebenfalls Huber, und zwar dessen Besprechungen in der Beilage zur Münchener Allg. Ztg. 1905 (Nr. 22) und in den Kant-Studien, X, S. 565f.

sie freilich den praktischen Teil seiner Philosophie vor, wie er in verschiedenen späteren Werken entwickelt wird, ja sie deuten auch auf die wichtigste Aufgabe Kants hin, nämlich auf die Synthese von theoretischer und praktischer Philosophie, wie sie im reifsten und tiefsten Werke Kants, der Kritik der Urteilskraft, vollzogen wird. Und wenn auch die Gedanken der späteren Werke in Kant selbst schon lebendig sein mochten, so bedurften sie doch noch der wissenschaftlichen Verarbeitung und Ausgestaltung, nachdem diese bereits die theoretische Philosophie erfahren hatte. Damit erfuhr aber das bis dahin so still und ruhig verlaufende Denkerleben gar bald eine lebhaftere Erregung und Bewegung nach außen, ja sogar eine Erschütterung. An Fragen der praktischen Philosophie, der Moral- und Religionsphilosophie sind auch weitere Kreise erheblich mehr beteiligt, als an solchen der theoretischen Philosophie. Als Kant nun, um die Ausgestaltung des praktischen Teils seiner Lehre zu fördern, auch in seinen Vorlesungen deren Probleme einbezog, setzten sehr bald die ersten Mißhelligkeiten ein. Im Jahre 1786 starb Friedrich der Große. Von seiner Geistesart war sein Nachfolger weit entfernt. Es begann in Preußen eine ganz jammervolle Reaktion, die ihre Schatten auch auf das Leben Kants werfen sollte, obwohl Friedrich Wilhelm II. zunächst sogar Kant persönlich seine Hochschätzung bekundet hatte. Allein seine mystischen und phantastischen Neigungen waren auf die Wiederherstellung einer vermeintlichen reinen Religion im Sinne des kirchlichen Wunder- und Aberglaubens gerichtet. Das hinderte ihn freilich nicht, dabei ein empörend sittenloses Leben der Ausschweifung zu führen. Eine Art von Verhängnis war es, daß er einen so freigerichteten Mann, wie den Minister von Zedlitz, durch einen Menschen ersetzte, von dem Friedrich der Große gesagt hatte: „Der Wöllner ist ein betriegerischer intriganter Pfafe, weiter nichts“¹⁾. Das war also der Pastor Wöllner, den der König zum Minister machte, und der in das ruhige, stille Leben

1) Emil Fromm, „Immanuel Kant und die Preußische Censur.“ S. 19. Fromm gibt eine auf genaue aktenmäßige (nach den Akten des Geheimen Staatsarchivs in Berlin) gestützte urkundliche Darstellung des ganzen, so höchst unerquicklichen Sachverhaltes. Man vergleiche überdies Wilhelm Dilthey: „Drittes Stück der Beiträge aus den Klostoder Kant-Handschriften. Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht der freien Religionsforschung.“ (Archiv für Geschichte der Philosophie, III, 3.)



des nun greifen Kant die schwerste Unruhe und Erregung, die sanatische Verfolgung bringen sollte.

Je mehr die religionsphilosophischen Anschauungen Kants in die Öffentlichkeit drangen, um so unbehaglicher wurden sie den Berliner Schwarmgeistern. Aber diese führten ihren Streich nicht mit einem Male, sondern bereiteten ihn langerhand vor. Noch ehe Kants religionsphilosophisches Hauptwerk, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, im Zusammenhang veröffentlicht war, begann die Verlezerung. Über die Berliner Stimmung wurde Kant von seinem dortigen Anhänger, Christian Kiese- wetter, unterrichtet, der seltsamerweise, es gab immer noch zwei Strömungen am Berliner Hofe, noch nach Friedrichs des Großen Tode von Staats wegen nach Königsberg geschickt wurde, um Kan- tische Philosophie zu studieren, über die er in Berlin, selbst vor dem besseren Teile der Hofgesellschaft, Vorlesungen hielt. Schon am 14. Juni 1791 teilt Kiese- wetter Kant einen Bericht mit, der ein grelles Schlaglicht auf die allgemeine geistige und sittliche Situation am Berliner Hofe bis in die privatesten und zartesten Verhältnisse des Königs wirft: „Man erzählt hier allgemein (die Sache ist freilich nur Erdichtung und kann nur Erdichtung sein), der neue D. C. R. Woltersdorf habe es beim Könige dahin zu bringen gewußt, daß man Ihnen das fernere Schreiben untersagt habe, und ich bin selbst bei Hofe dieser Erzählung halber gefragt worden. — Mit Wöllner habe ich ueulich gesprochen, er machte mich durch Lobeserhebungen schamrot und stellte sich, als wäre er mir sehr gewogen, aber ich traue ihm gar nicht. Man ist jetzt beinahe überzeugt, daß er selbst als Instrument von anderen gebraucht wird, die ihn zwingen, Dinge zu tun, die er sonst nicht tun würde.

Dem Könige ist der Herr Jesus schon einige Male erschienen, und man sagt, er werde ihm in Potsdam eine eigene Kirche bauen lassen. Schwach ist er jetzt an Leib und Seele, er sitzt ganze Stunden und weint. Die Dehnhof ist in Ungnade gefallen und zu ihrer Schwägerin gereist, allein der König hat schon wieder an sie geschrieben und sie wird wahrscheinlich bald zurückkommen. Die Riez ist noch nicht ohne allen Einfluß. Bischofswerder, Wöllner und Riez sind die- jenigen, die den König tyrannisieren. Man erwartet ein neues Religionsedikt, und der Pöbel murrte, daß man ihn zwingen will, in die Kirche und zum Abendmahl zu gehen; er fühlt hierbei zum

ersten Male, daß es Dinge gibt, die kein Fürst gebieten kann, und man hat sich zu hüten, daß der Funke nicht zündet. Die Soldaten sind ebenfalls sehr unzufrieden. Im vergangenen Jahre haben sie keine neue Kleidung erhalten, denn die Kiez erhielt das Geld, um nach Byrmont zu gehen¹⁾).

Man kann sich kein beredteres Dokument über die sittlich-religiöse Zeitlage denken als diese wenigen Briefzeilen, aus denen die Jämmerlichkeit und Erbärmlichkeit, die in sittlich-religiöser Hinsicht am Hofe herrschten und an Preußens Niedergang arbeiteten, so eindringlich reden, daß alle Klagelieder eines Jeremias sie nicht hätten deutlicher zum Ausdruck bringen können. Der Gedanke, dem „Herrn Jesus“ eine „eigene Kirche bauen zu lassen“, findet in derselben Seele Raum wie der Gedanke an eine Dehnhof und an eine Kiez, für deren Vabereise die Kosten aus der Entziehung der Soldatenbekleidung gedeckt werden sollen. Die schwächlichsten Nachgiebigkeiten gegen einen „intriganten Pfafen“ vom Schlage Wöllners und seine Konjorten verbinden sich mit den rücksichtslosesten Unterdrückungsmaßregeln gegen die ewigen Gedanken eines Kant. Denn was der wackere Kieszewetter noch als „nur Erdichtung“ erklärte, das sollte in wenig Jahren zur beschämenden Wahrheit werden. Kaum war nun Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ erschienen, da erschien auch eine „Cabinettsordre“ König Friedrich Wilhelms II. Sie hatte folgenden Wortlaut: „Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen usw. usw. Unseren gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buche: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, desgleichen in anderen kleinen Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines Besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müßet, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohl bekannte landesväterliche Absicht handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafte Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch bei

¹⁾ Briefe II, S. 253.



Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftig Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigensfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Kenitzenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. Oktober 1794. Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten Spezialbefehl. Woellner¹⁾.

In einem sehr ausführlichen Antwortschreiben erklärte Kant dem König zum Schluß: „So halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Euer Majestät getreuester Unterthan feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde“²⁾. In der Vorrede zum „Streit der Fakultäten“, in der Kant unmittelbar nach des Königs Tode den ganzen Sachverhalt darlegt, macht er zu den Worten: „als Euer Majestät getreuester Untertan“ den Zusatz³⁾: „Auch diesen Ausdruck wählte ich mit Vorsicht, damit ich nicht der Freiheit meines Urteils in diesem Religionsprozeß auf immer, sondern nur solange Se. Majestät am Leben wäre, entsagte.“

Man hat in diesem Verhalten Kants eine Art von Jesuitenkniff gesehen; und auch treue, verständnisvolle Verehrer des Philosophen gehen in dem Verwerfungsurteil manchmal sehr weit. Selbst der neueste Biograph Kants, K. Vorländer, der im übrigen gerade in diesen Stücken wohl eine ganz besondere Besonnenheit des Urteils bekundet, empfindet für dieses doch die allergrößten Schwierigkeiten. Allerdings die alberne und törichte Meinung, als habe Kant vor dem Verluste seines Amtes und seines täglichen Brotes gebangt, lehnt er ohne weiteres ab⁴⁾. Ein solcher Märtyrerruhm wäre für Kant recht „billig“ gewesen; er hatte vollauf zu leben und sich ein ganz ansehnliches Vermögen erspart. Daß Kant aber doch nicht bloß aus Ruhebedürfnis, das gewiß der Greis auch hatte, dem

¹⁾ Kant, Streit der Fakultäten, S. 6. Vgl. dazu den Entwurf, Briefe II, S. 506.

²⁾ a. a. D., S. 10.

³⁾ a. a. D., ebenda.

⁴⁾ Vgl. ausführlicher K. Vorländer, a. a. D., S. 186 ff.

Minister nicht den Bettel vor die Füße warf, wie Fichte später Goethen, der doch wahrhaftig kein weimarischer Wölnner war, ist doch wohl gewiß. Noch gewisser aber ist es, daß es sich nicht, ganz und gar nicht um einen Jesuitenkniß bei Kant handelte. Was Vorländer bloß andeutet, ist schärfer zu betonen: Ein Jesuit redet vor der Öffentlichkeit und in seinen Büchern nicht von seinen Knissen, sondern hält sie hübsch geheim. Es sind andere Gründe, die uns Kants Verhalten erklärlich machen, ohne daß wir zu einem vermeintlichen Jesuitenkunststück unsere Zuflucht zu nehmen brauchen. Erstens: Kant war ein siebenzigjähriger Greis. Ein Greis, der in Sachen der Religion Lärm schlägt, wirkt genau so lächerlich, wie ein reifer Mann, der über die kirchlichen Konfessionen geistig hinausgewachsen ist und trotzdem die Konfession wechselt. Zweitens war Kant in der Verwerfung aller Lüge so streng, daß er auch die leiseste Notlüge verwarf. Wie sollte er da der Jesuiterei in seinem Herzen Raum gewähren?! Drittens hatte Kant, dem Sokrates vergleichbar, den staatlichen Einrichtungen gegenüber ein Verbindlichkeitsgefühl, das uns allein schon sein Verhalten begreiflich machen könnte. Dem entspricht ein zu der ganzen Angelegenheit von Kant selbst geschriebenes, im Nachlaß aufgefundenes Wort: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Falle wie der gegenwärtige, ist Unterthanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist es darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen.“ Ich glaube: Runo Fischer wird recht behalten, wenn er betont, daß Kant seine Überzeugung nicht verleugnen konnte, daß aber die öffentliche Widersetzlichkeit ihm sinnlos und seinem Gefühl ungebührend erschien, und daß ihm nur eine Möglichkeit blieb: „Der Rest war Schweigen“¹⁾.

Wir haben bei Kants Konflikt mit der Zensur etwas länger verweilt, als es für unseren Zusammenhang nötig erscheinen mag, da wir ja hier keine in die Einzelheiten gehende Biographie Kants erstreben, sondern nur einen allgemeinen Lebensabriß zur Vorbereitung auf sein Lebenswerk beabsichtigen. Immerhin ist dieser

¹⁾ Runo Fischer, a. a. O., I, S. 101. Runo Fischers Urteil dürfte um so objektiver sein, als er selbst sich, ohne daß für ihn der Rest Schweigen war, ebenfalls durch einen Religionskonflikt aus seiner Stellung ohne Unterwerfung vertreiben ließ.

Konflikt von so einschneidender Bedeutung und in dem stillen Denkerleben der erregendste Moment, daß ein näheres Eingehen darauf doch geboten schien.

Daß die erschütternden Erlebnisse, die sich an die Zensurangelegenheit für Kant knüpften, auf seine Gesundheit von nachteiliger Wirkung waren, dürfte Schubert¹⁾ schon zu glauben sein. Die Anzeichen des Alters mehren sich, und es ist Kant nur noch zwei Jahre vergönnt, seine Vorlesungstätigkeit auszuüben. Aber auch nachdem er sich von seinem Lehramt ganz zurückgezogen hat, hört er, solange er es noch irgend kann, nicht auf, in unablässiger Mühe seinen Problemen nachzugrübeln, obwohl seine nach und nach sich verzehrende Kraft ihnen keinen Erfolg mehr abzurufen vermag. Seine Kräfte sind verbraucht, in langsamem Siechtum verglimmt in den letzten Jahren seines Lebens das Licht seines Geistes, und am 12. Februar 1804 erlöst ihn der Tod von einem langen und qualvollen Leiden. Seine letzten Worte waren: „Es ist gut“²⁾.

Das Leben, das mit diesen Worten ausgehaucht wurde, war, so einfach und schlicht es nach außen erscheinen mag, ebenso tief und erhaben und reich im Innern. Und gerade wegen seines inneren Reichthums mußte es äußerlich so still und bescheiden sein. Es war ein Leben ganz im Dienste einer Sache. Ihr hatte sich das Individuum Kant ohne Rest und Rückhalt hingegeben und der Aufgabe der Erkenntnis sich im Bewußtsein strengster Pflichterfüllung geweiht. Der lauterste und glühendste Erkenntnistrieb und das reinste und strengste Pflichtbewußtsein hatten in der Persönlichkeit Kants eine ganz einzigartige, denkwürdige Verbindung geschlossen und gaben ihr das auszeichnende Gepräge. Die Wahrheit und die Pflicht sind die Leitsterne, unter denen dieses Leben von den ersten Anfängen seiner Bewußtheit bis zu deren letzten Stunde gestanden hat. Sie mögen dieses Leben zum Teil einförmig gemacht haben, sie mögen die unbedingte Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit in der Ausübung der Pflichten oft in die Formen von einförmigen Regeln und Maximen gepreßt haben, so haben sie doch die Zeitlichkeit der Person mit der Ewigkeit menschlicher Bestimmung verknüpft. Die Größe der Aufgabe dieses Lebens war es gerade, die von der Persön-

¹⁾ Schubert, Immanuel Kants Biographie, zum großen Teil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt, S. 140f.

²⁾ Wasianski, a. a. D., S. 425.



lichkeit ihres Trägers jene pikanten Reize der Individualität fernhielt, die diese der gewöhnlichen Anschauungsweise „interessant“ erscheinen lassen. Gerade hier forderte die Größe auch die Einfachheit. Und darum ist die Signatur von Kants Persönlichkeit und Leben „eble Einfachheit und stille Größe“¹⁾.

¹⁾ Vgl. Bruno Bauch, Die Persönlichkeit Kants. Kant-Studien, IX, S. 196 ff.



Allgemeine Grundzüge von Kants wissenschaftlichem Werdegang.

Die Größe der eigentlichen philosophischen Leistung Kants bedarf einer ganz allmählichen, langsamen Reifung. Zwischen dem Anfang seiner Studien (1740) und den ersten Anknüpfungspunkten seiner eigentlichen philosophischen Tat liegen drei Jahrzehnte; und diese bedarf zu ihrer Vollenbung eines Zeitraumes von abermals drei Jahrzehnten. Von diesen drei Jahrzehnten ist aber das erste, nachdem in seinem Beginn die unwälzende Leistung nur vorgebeutet, ja nur vorgeahnt ist, eigentlich ganz dem schweigenden Denken gewidmet; erst im zweiten erscheinen die großen kritischen Hauptwerke, deren Ergebnisse im letzten sodann ihre Ergänzung und Anwendung erfahren.

Wir haben schon betont, daß Kant sich als Student ebenso mathematischen und naturwissenschaftlichen wie philosophischen Studien hingegeben hat. Dadurch hat in gewisser Weise nun seine ganze wissenschaftliche Lebensarbeit ihre Signatur erhalten. Kant eröffnet seine Laufbahn als wissenschaftlicher Schriftsteller zunächst mit naturwissenschaftlichen Arbeiten. Und gleichsam erst in Verbindung mit ihnen und nie ohne einen tieferen inneren Zusammenhang damit treten seine philosophischen Arbeiten hervor. Dabei ist er historisch bestimmt in erster Linie durch den Einfluß der beiden größten Erscheinungen der ihm unmittelbar vorangehenden Wissenschaftsepoch, durch Leibniz und Newton. Trotz ihrer großen Gegnerschaft in Sachen der Infinitesimalrechnung war es doch auch das Auszeichnende ihrer Geistesrichtung, daß sie in dieser philosophisches und mathematisch-naturwissenschaftliches Denken verbanden. So entscheidend nun ihre Wirkung auf Kant sein mochte, so ist dieser doch von Anfang an nie bloß ihr dogmatischer Nachbeter gewesen, sondern hat von vornherein sich ihnen gegenüber seine wissenschaftliche Selbständigkeit gewahrt. Dasselbe gilt von seiner Stellung zum Empiriz-



mus Humes, der gegen Ende der dem eigentlichen neuen Standpunkte vorangehenden Periode ebenfalls auf Kant Einfluß gewann.

Die eigentliche Hauptepoche des Kantischen Denkens ist nun von ihrem Beginn an abermals dadurch charakterisiert, daß sie auf die Verbindung von Philosophie und Mathematik und Naturwissenschaft gerichtet ist. Das aber nicht in dem Sinne, daß die theoretische Philosophie etwa dogmatisch aus den Ergebnissen der Naturwissenschaft eine naturphilosophische vage Spekulation zu errichten suchte, sondern in dem Sinne, daß sie nach den Voraussetzungen und Bedingungen der Möglichkeit von Mathematik und Naturwissenschaft selber fragt. Nun kann Kant sich den Problemen der praktischen Philosophie, der sittlichen Bestimmung des Menschen zuwenden. Deren Fragen treten aber keineswegs zusammenhangslos neben die der theoretischen Philosophie. Vielmehr sind ihre Probleme erst anfaßbar geworden durch den von der theoretischen Philosophie ermittelten exakten Begriff der Natur. Ausdrücklich wird nun der Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie zum Gegenstand des tiefsten und reifsten Werkes des Philosophen und in der dritten seiner drei großen Vernunft-Kritiken vollzogen. Hier schließt sich das System der Vernunft zur Einheit zusammen, um schließlich auf den Kulturgebieten des Rechtes, des Staates und der Religion seine Konsequenzen zu entfalten.

Nach dem Vorgange von Kant selbst wird seine eigentliche epochemachende, d. h. eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie heraufführende philosophische Leistung als „Kritizismus“ oder auch als „kritische Philosophie“ bezeichnet. Die ihr zeitlich in der Entwicklung Kants selbst vorausgehende Periode heißt zum Unterschied von der eigentlich kritischen die vorkritische. So können wir denn zur vorläufigen allgemeinen Orientierung zwischen vorkritischer und kritischer Etappe im Werdegange Kants unterscheiden und diesen in seinen beiden Hauptetappen untersuchen.



Erster Hauptteil.

Die vorkritische Epoche.

Gleich im Beginn seiner Laufbahn als wissenschaftlicher Schriftsteller, schon in der Vorrede zu seiner Erstlingschrift, hat Kant die ungemein charakteristischen, von der ganzen Energie seines wissenschaftlichen Vorhabens zeugenden Worte geschrieben: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen¹⁾.“

Wir sahen bereits in dem kurzen Abriss, den wir vom Leben Kants gaben, und hoben das dort auch ausdrücklich hervor, wie sich schon im Studiengange des Jünglings eine deutliche Kontinuität der Entwicklung bemerkbar macht²⁾. Wenn wir nun in der Entwicklung der Schaffenstätigkeit des Denkers eine vorkritische und eigentlich kritische Epoche unterscheiden, so kann diese Unterscheidung nicht eine Trennung in etwa zusammenhangslose Perioden bedeuten. Vielmehr ist die erste der notwendige entwicklungsgeschichtliche Unterbau der zweiten. Und die Aufgaben, die dem jungen Studenten am Herzen lagen, erfüllen auch das Denken Kants in seiner vorkritischen Periode, wie sie selbst für seine eigentlich kritische Epoche die Materialien durch Vorbereitung und Vorarbeit liefern.

Wie seine Studien mathematisch-naturwissenschaftlichen und theoretisch-philosophischen Problemen gewidmet waren, und wie das ganze Leben auch schon des jungen Kant unter dem Gesichtspunkte der praktischen Bestimmung des Menschen stand, so sind es Probleme der Naturerkenntnis, der theoretischen und der praktischen Philosophie, an denen sich seine Forscher- und Denkerarbeit auch in der ersten Phase seiner Entwicklung aufrankt und emporringt. Zwar ist Kants Interesse an der Naturerkenntnis zunächst noch nicht

¹⁾ Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, S. 10.

²⁾ Vgl. oben, S. 11f.

auf deren ausdrückliche Grundlegung gerichtet, sondern mehr ein naturwissenschaftliches Interesse im spezielleren Sinne, aber darum doch keineswegs ohne Beziehung auf die Probleme der theoretischen Philosophie, wie nun auch umgekehrt seine theoretisch-philosophischen Probleme nicht ohne Beziehung auf die naturwissenschaftlichen Probleme sind und zugleich auch schon in dieser ersten Epoche ihre Ergänzung durch die Probleme der praktischen Philosophie suchen und finden. So stellt sie die vertiefte Weiterführung dessen dar, was das Studium begonnen, um in der eigentlich kritischen Phase ihre eigene Vertiefung zu erfahren.

Die vor-kritische Epoche gliedert sich uns unter sachlichen Gesichtspunkten so ungezwungen in die naturwissenschaftliche, theoretisch-philosophische und praktisch-philosophische Gedankenarbeit Kants. Und zwar handelt es sich bei dieser Einteilung um Gliederung im echten organischen Sinne des Denkens; nicht um zusammenhangslose äußerliche Aneinanderreihung der Probleme, sondern um inneren Entwicklungszusammenhang.

Erstes Kapitel.

Die naturwissenschaftliche Forschungsarbeit.

Ehe Kant zu seinen eigentlich philosophischen Forschungen und Ergebnissen, insbesondere seinen umwälzenden philosophischen Entdeckungen, geführt wurde, widmete er sich mit hoher Intensität naturwissenschaftlichen Untersuchungen. So liegt denn gerade in der vor-kritischen Zeit bei weitem die Mehrzahl seiner naturwissenschaftlichen Arbeiten. Allerdings darf nicht verkannt werden, daß auch innerhalb der kritischen Epoche in Kant Gedanken reifen, die für die ganze moderne Naturforschung von entscheidender und grundlegender Bedeutung sind¹⁾.

¹⁾ Umfassend und eindringlich ist die Stellung Kants zur Naturwissenschaft behandelt von E. König in seinem verdienstvollen Werke: „Kant und die Naturwissenschaft.“ (Braunschweig 1907.) Eine allgemeine Orientierung bietet meine Jenaer Antrittsvorlesung über „Immanuel Kant und sein Verhältnis zur Naturwissenschaft.“ (Kant-Studien XVII, S. 9ff.)

In seiner Erstlingschrift, den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“, deren Manuskript der 22jährige Studiosus Kant im Jahre 1746 fertiggestellt hatte, tritt dieser mit einer für die Naturforschung seiner Zeit nicht unbedeutenden Aufgabe an die Öffentlichkeit. Zwar ist ihre Lösung nicht einwandfrei, zwar hatte d'Alembert schon einige Jahre vor Kant die bessere und einwandfreie Lösung gegeben. Allein man wird es dem 22jährigen Studiosus nicht gerade sehr übel nehmen können, daß ihm d'Alemberts *traité de dynamique*, in dem bereits die einwandfreie Lösung stand, unbekannt geblieben war. Und man wird trotz des leicht nachweisbaren Fehlers, den Kant in der Rechnung begangen hatte, die prinzipiell wertvollen Ansätze zur Lösung der Aufgabe ebenso leicht nachweisen können wie seinen Fehler. Es handelte sich für Kant darum, den Streit der Leibnizianer und der Cartesianer über das Kräftemaß zum Austrag und Ausgleich zu bringen. Heute wissen wir allgemein, wie das zu geschehen hat, weil es eben bereits zur Zeit d'Alemberts und Kants geschehen ist, der Streit also selbst bereits geschichtlich geworden ist. Aber darum ist und bleibt es doch selbst eine geschichtliche Leistung, die ihn geschlichtet hat. Und wenn das Verdienst auch d'Alembert gebührt, so ist es doch auch ein Dokument für das naturwissenschaftliche Können des jungen Kant, daß er, unabhängig von d'Alembert, prinzipiell auf dem richtigen Wege zu d'Alemberts Lösung selber war, wenn er sich auch das Ziel durch einen Fehler in der Berechnung selber wieder verbaute.

Es ist nicht nötig, dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Gegenwart die ganze Sachlage des Streites zwischen der Descartes'schen und der Leibniz'schen Schule innerhalb der Physik nahezubringen. Nur die Art und Weise, wie Kant dazu Stellung nahm und in seiner Weise den Ausgleich versuchte, ist und bleibt von Interesse, weil sie in ihrer Weise nicht etwa bloß durch exakte Unterscheidung zwischen rein mathematischer und dynamischer Größenbestimmung haarscharf die Schwäche der Cartes'schen Position trifft, sondern vor allem, weil sie durch Aufdeckung des naturwissenschaftlich Richtigen beider Positionen auch ihre Vereinbarkeit im Prinzip aufhebt. Kant hatte vor dem Begründer der analytischen Geometrie, Descartes, und vor dem Begründer der Analysis des Unendlichen, Leibniz, die allergrößte Hochachtung; und so hoch er beide als Bahnbrecher auf mathematischem Gebiete schätzte, so hoch stellte er sie auch als Bahn-

brecher auf philosophischem Gebiete. Und wenn es nun für ihn auch in der Wissenschaft überhaupt keine Autorität geben konnte und er erklärt, selbst „das Ansehen der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen andern Überredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen“¹⁾, so legt ihm doch die wissenschaftliche Bedeutung von Forschern und Denkern ersten Ranges die Pflicht besonders sorgfältiger Prüfung auf. Wie darum d’Alembert den ganzen Streit zwischen der Descartes’schen und der Leibniz’schen Kräfteschätzung als einen Streit ums Wort, nicht als einen solchen um die Sache angesehen hatte, so bemerkt auch Kant: „Wenn Männer von gutem Verstande, bei denen entweder auf keinem oder auf beiden Teilen die Vermutung fremder Absichten zu finden ist, ganz widereinander laufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik der Wahrscheinlichkeit gemäß, seine Aufmerksamkeit auf einen gewissen Mittelfuß zu richten, der beiden Parteien in gewissem Maße Recht läßt“²⁾. In der That läuft das, was d’Alembert als einen Streit ums Wort bezeichnet hatte, auf solche „fremde Absichten“, d. h. darauf hinaus, daß auf beiden Seiten etwas anderes gemeint war, daß man sich darum nicht im Widerstreit befand, weil man nicht von derselben Sache, sondern von der Sache nach verschiedenen, nur mit demselben Wort bezeichneten Maßbestimmungen redete, die nicht bloß durchaus mit einander verträglich waren, sondern geradezu sich wechselseitig forderten. Um nun ohne zu breite Ausführlichkeit und in möglichst exakter Kürze den Sachverhalt darzustellen, so läßt sich darüber in elementarer Weise folgendes sagen: Es handelt sich im Prinzip darum, das Arbeitsmaß, auf das eigentlich die Cartesianer ausgingen und das durch das Produkt von Kraft und Wegstrecke bezeichnet wird, durch Vermittelung des Kraftmaßes, das durch das Produkt aus der Masse und der Beschleunigung bezeichnet wird, mit dem als kinetischer Energie der lebendigen Kraft bestimmbar Arbeitsmaße, das gleich ist dem halben Produkte aus der Masse in das Quadrat der Beschleunigung (Geschwindigkeit in unserem Sinne), und auf das die Leibnizianer gerichtet waren, in Übereinstimmung zu bringen. Die letzte Größe verfehlte

¹⁾ Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, S. 7.

²⁾ a. a. O., S. 32.



Kant, indem er anstatt des halben das ganze Produkt setzte, während d'Alembert das Richtige getan hatte. Im übrigen aber war Kant bezüglich der prinzipiellen Begründung doch auf dem Wege zum richtigen Ziele¹⁾.

An Umfang gering, aber an Inhalt recht wichtig sind zwei kleine Abhandlungen aus dem Jahre 1754, in deren einer „Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen“ wird, während die andere darstellt die „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich dessen versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetzt laufende Jahr aufgegeben worden“. In der zuerst genannten Untersuchung stellt sich Kant eine sehr bescheidene Aufgabe. Er will „die aufgeworfene Frage

¹⁾ Wenn wir uns den Sachverhalt, wie ihn d'Alembert ermittelt hatte und wie er in der modernen Physik elementar dargestellt zu werden pflegt, in deren Darstellung vergegenwärtigen wollen, so gehen wir am einfachsten folgendermaßen vor:

$A = f \cdot s$ drückt das einfache Arbeitsmaß als Produkt von Kraft und Wegstrecke aus (Descartes).

$f = a \cdot m$ drückt das Kraftmaß als Produkt von Masse und Beschleunigung aus.

$a = \frac{v}{t}$ drückt das Verhältnis der einfachen Beschleunigung zur gleichförmigen Beschleunigung der „lebendigen Energie“ (Leibniz) in die Zeit aus. Nach der zweiten Gleichung ist aber auch

$$a = \frac{f}{m}, \text{ also}$$

$$\frac{f}{m} = \frac{v}{t}, \text{ daraus bestimmt sich:}$$

$$v = f \cdot \frac{t}{m} \text{ und}$$

$$t = \frac{mv}{f}. \text{ Für die gleichförmige Beschleunigung nun ist, da } s = t^2 \frac{a}{2} \text{ und}$$

$$a = \frac{f}{m} \text{ ist,}$$

$s = \frac{m^2 v^2}{f^2} \cdot \frac{f}{2m} = \frac{mv^2}{2f}$. Danach also ergibt sich das für die (Leibnizische) gleichförmige Beschleunigung als „lebendige Energie“ bestimmte Arbeitsmaß:

$$f \cdot s = \frac{1}{2} mv^2.$$

von dem Veralten der Erde nicht entscheidend, . . . sondern prüfend, wie es die Beschaffenheit des Vorwurfs selber mit sich bringt¹⁾), beantworten. Das bedeutet: Er prüft in erster Linie lediglich die Anschauungen, die über die Frage und ihre Entscheidung bestehen. Es ist also in erster Linie eine kritische Stellungnahme, die Kant hier innehat. Er geht vier verschiedene Anschauungen durch, die das Veralten der Erde bejahen, weist aber ihre Argumente als größtenteils nicht zwingend nach²⁾). Allein das Veralten der Erde und die wissenschaftlichen Begründungsversuche, die für dieses Veralten erbracht werden, d. h. das Veralten und die Erklärung des Veraltens sind streng voneinander zu unterscheiden. Wenn Kant darum auch die meisten Erklärungsversuche dieses Veraltens nicht gelten läßt, so entscheidet er doch die Frage selbst positiv. Er spricht sich also für die Veraltung der Erde aus, unter der er ein „endliches Verfallen“ versteht³⁾). Dafür weist er einmal ganz allgemein auf den fortschreitenden Verbrauch mechanischer Arbeit hin⁴⁾). Und zweitens scheint er speziell für das Erlöschen des Lebens auf der Erde eines der von ihm besprochenen Argumente gelten zu lassen. Er spricht von dem Verbrauch einer „flüchtigen Säure, die allenthalben in der Luft ausgebreitet ist, die das aktive Prinzipium in den meisten Arten der Salze, der wesentliche Teil des Schwefels und der vornehmste in dem Brennbaren des Feuers ausmacht“⁵⁾). Manche nennen sie „allgemeinen Weltgeist“, worunter man aber, wenn man nicht entgegen „einer gesunden Naturwissenschaft und der Beobachtung“ verfahren wolle, „keine unmaterielle Kraft, keine Seele der Welt oder plastische Naturen, die Geschöpfe der kühnen Einbildungskraft, sondern eine subtile, aber überall wirksame Materie“ verstehen müsse. Wir sehen, was in methodischer Hinsicht recht interessant ist, daß Kant in „einer gesunden Naturwissenschaft“ nichts von bloßen „Geschöpfen der kühnen Einbildungskraft“ wissen will, sondern auf nüchterne „Beobachtung“ dringt. Und es mag in der That, wie einige annehmen, in dem, was Kant in der Sprache seiner Zeit als „flüchtige Säure, die allenthalben in der Luft ausgebreitet ist“, bezeichnet,

¹⁾ Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, S. 213.

²⁾ a. a. D., S. 202 ff.

³⁾ a. a. D., S. 198.

⁴⁾ a. a. D., ebenda.

⁵⁾ a. a. D., S. 212.



eine Vorahnung von dem liegen, was später eben die methodisch durchgeführte naturwissenschaftliche „Beobachtung“ als Sauerstoff erkennen und bezeichnen sollte¹⁾.

Viel wichtiger, wenn auch noch kleiner als die eben besprochene Schrift, ist die Untersuchung über die Veränderung in der Umdrehung der Erde. Kant will in das Problem „nicht durch die Hilfsmittel der Geschichte Licht zu bekommen suchen“. Denn er findet „ihre Nachrichten in Ansehung der gegenwärtigen Frage so wenig zuverlässig, daß die Theorie, die man sich erdenken möchte, um sie mit den Gründen der Natur übereinstimmend zu machen, vermuthlich sehr nach Erdichtungen schmecken würde“. Er will sich „also deshalb unmittelbar an die Natur halten“²⁾. Auch hier begegnet uns von vornherein ein scharfes, methodisches Bewußtsein, das seine Aufgabe ausdrücklich und klar nicht als eine geschichtliche, insbesondere erdgeschichtliche, sondern als eine naturwissenschaftliche auffaßt. Nach dem Trägheitsgesetze könnte die Erdrotation nur dann, so führt Kant aus, „unverändert und mit gleicher Geschwindigkeit und Richtung fort dauern, . . . wenn keine Hindernisse oder äußerliche Ursachen vorhanden wären, sie zu verzögern oder zu beschleunigen“³⁾. Wie wir in diesen Worten die Newtonsche Physik in ihrem ersten Grundsatz schon anklingen hören, so wird durch Kant in letzter Linie auch, wenn gleich in durchaus originaler Weise, die von Newton ja noch gar nicht aufgeworfene Frage doch von den Ergebnissen der Newtonschen Physik aus entschieden. „Ich unternehme mir darzutun,“ sagt Kant, „daß die äußerliche Ursache wirklich vorhanden sei, und zwar eine solche, die die Bewegung der Erde nach und nach verringert und ihren Umschwung in unermesslich langen Perioden gar zu vernichten trachtet“⁴⁾. Entscheidend dafür ist nun nach Kant die von Newton entdeckte und im Gravitationsgesetze formulierte allgemeine Massenanziehung, die in der Gravitationsbeziehung zwischen Erde einerseits und Sonne und Mond andererseits für die hier gestellte Frage zur Anwendung kommt⁵⁾. Freilich von der Gravi-

¹⁾ a. a. D., S. 211.

²⁾ Ob die Erde in ihrer Umdrehung . . . einige Veränderung erlitten habe. S. 185f.

³⁾ a. a. D., S. 186.

⁴⁾ a. a. D., ebenda.

⁵⁾ a. a. D., ebenda.



tation allein aus würde dennoch nicht die Frage in dem Sinne entschieden werden können, in dem sie in Wahrheit zu entscheiden ist. Die Gravitationsbeziehung muß mit der Zustandsbeziehung der Erde selber verbunden werden. Und zwar sind es die flüssigen Erdmassen, die unter dem Gesetze der Gravitation, deren Einfluß auf jene in den Erscheinungen von Ebbe und Flut zum Ausdruck gelangt, eine retardierende Wirkung auf die Erdrotation ausüben müssen, weil sie unter dem Gravitationsgesetze von Osten nach Westen fortrücken und also der Rotationsrichtung entgegenwirken¹⁾. Bei einer völlig homogenen oder auch nur im gleichmäßig festen Aggregatzustande befindlichen Erdmasse wäre das trotz der Gravitation nicht der Fall, weil dann „die östlichen sowohl als die westlichen Teile der Erdkugel mit gleicher Kraft angezogen“ würden²⁾. Die der Erdrotation entgegenwirkende Strömung des Ozeans ist es also, die die Verlangsamung hervorruft. Nun mag diese Verlangsamung, verglichen mit der Rotationsgeschwindigkeit, ja sehr gering sein, so ist sie doch einmal nicht gleich Null, und zweitens ist zu erwägen, daß die retardierende Wirkung stetig besteht, daß also stets im Quantum der Rotation eine bestimmte Größe „ohne Ersetzung verloren bleibt“, „die durch eine beständige Summierung dennoch auch die größte Quantität endlich erschöpfen muß“³⁾. So hat Kant in seiner kleinen Schrift eine Entdeckung geleistet, die nach dem kompetenten Urteile der modernen Naturforschung eigentlich erst 100 Jahre, nachdem Kant sie gemacht, in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt werden konnte, ja in Bestätigung der Kantischen Leistung von neuem gemacht worden ist.

Wenn Kant nun berechnet, daß infolge der Rotationsveränderung ein Jahresumfang nach dem Verlaufe von 2000 Jahren „8¹/₂ Stunden weniger als vorher in sich halten müßte“⁴⁾, so mag das etwas ungenau sein. Das tut aber der Größe seiner Leistung

¹⁾ a. a. D., S. 187.

²⁾ Ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 188. Wie E. von Lippmann, *Abhandlungen und Vorträge*, S. 545, zum ersten Male betont hat, besteht hier eine innige Übereinstimmung zwischen Kant und Robert Mayer, der 1848 in seinen Beiträgen zur Dynamik die von Kant entdeckte Ursache der Rotationsveränderung wieder behandelt hat. Vgl. jetzt auch Kiehl, *Der philos. Kritizismus I*, S. 288.

⁴⁾ a. a. D., S. 189.

um so weniger Eintrag, als man auch fast anderthalb Jahrhunderte nach Kants Schrift noch zu keinen ganz genauen Angaben gelangt ist und diese z. B. noch zu Helmholtz' Zeit zwischen $2\frac{1}{2}$ und 5 Stunden schwankten¹⁾.

Zum Schluß seiner Abhandlung deutet Kant auf eine „Naturgeschichte des Himmels“ hin²⁾ und bemerkt: „Ich habe diesem Vorwurf eine lange Reihe Betrachtungen gewidmet und sie in einem System verbunden, welches unter dem Titel: Kosmogonie oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie der Theorie des Newton gemäß herzu- leiten, in kurzem öffentlich erscheinen wird“³⁾.

Wir sehen: die geniale Kosmogonie, die Helmholtz später nach dem Namen Kants benannt hat, und die Kants Namen bis in die weitesten Kreise der Gebildeten tragen sollte, ist bereits vollendet, als Kant seine Abhandlung erscheinen läßt, obwohl die Kosmogonie selber erst im folgenden Jahre, 1755 also, veröffentlicht wurde. Der Titel des Werkes lautet zwar etwas anders als er soeben angekündigt ward, nämlich: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt.“

Ausgerüstet mit dem ganzen astronomischen Material, seinem Detail wie seinen Prinzipien, das die Geschichte der Wissenschaft in der neueren Zeit von Kopernikus bis zu Newton ans Licht gebracht hat, begibt sich Kant an seine Aufgabe. Für sie hatte er, wie er selbst betont, von Bright von Durham einige Anregung erhalten⁴⁾. Allein das nimmt Kant nichts von seinen Verdiensten. Einmal kannte er Brights Ansichten nur zum Teil⁵⁾. Zweitens war, was ihm in diesem geboten war, wirklich nur ein „glücklicher Schritt zu einer Bemerkung“, ohne daß sie eine wissenschaftlich wertvolle

¹⁾ Vgl. Helmholtz, Pop. wissensch. Vortr., II, S. 130f. und Kuno Fischer, a. a. D., I, S. 187.

²⁾ Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung usw., S. 190.

³⁾ a. a. D., S. 191.

⁴⁾ Vgl. Allg. Naturgeschichte und Theorie des Himmels, S. 231 und S. 248 u. a. m.

⁵⁾ Vgl. a. a. D., S. 231.

Anwendung bei Wright selbst erfahren hätte und zu „wichtigen Folgen fruchtbar“ gemacht worden wäre¹⁾. Endlich muß betont werden, daß Wright im Grunde genommen doch, wenn wir ihn mit Kant vergleichen, in ziemlich willkürlichen Spekulationen verfährt, während Kant von vornherein auf alle vage Willkür verzichtet und mit der Strenge der Begrifflichkeit²⁾ vorgeht, die allein die Begründung zu leisten vermag, auf die es der Wissenschaft ankommt. Wenn 40 Jahre nach dem Erscheinen von Kants Werk Laplace in seiner „Exposition du système du monde“ unabhängig von Kant eine in wesentlichsten Zügen der Begründung und der Ergebnisse mit der Kantischen Kosmogonie zusammenstimmende Darstellung des Weltsystems gab, und wenn Helmholtz ein Jahrhundert nach der Veröffentlichung der Kantischen Schrift sowohl deren Bedeutung wie ihrer Priorität schon in der Bezeichnung als „Kant-Laplacescher Hypothese“ Ausdruck geben wollte³⁾, so war das durchaus richtig und gerecht, trotzdem wir jetzt auch die Unterschiede zwischen den Auffassungen Kants und Laplaces deutlicher und schärfer erkennen als Helmholtz, und sie nicht etwa als einander deckend ansehen.

Es war ein kühnes Unternehmen, an das Kant sich begab. Er wollte, wie schon der Titel sagt, „von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen“ handeln. Das war ein Wagnis, das Newton selber nicht gewagt hatte. Wo dieser noch die unmittelbare Einwirkung der „Hand Gottes“⁴⁾ in der Welt zu sehen geglaubt hatte, da stellte Kant die Natur auf ihre eigene innere, mechanische Gesetzmäßigkeit. Ohne die Ansprüche der Religion preiszugeben, ja sie eher befestigend⁵⁾, will Kant auch der Wissenschaft ihr Recht geben, sich „mit größter Behutsamkeit aller willkürlichen Erfindungen entschlagen“⁶⁾ und auch da, wo der Gegenstand nicht der größten mathematischen Strenge fähig wäre, weil ja die Astronomie nicht bloß auf Mathematik, sondern auch auf Beobachtung angewiesen bleibt, doch mit der sachlichen

¹⁾ Vgl. a. a. D., S. 248.

²⁾ a. a. D., S. 234, spricht er sich von vornherein in diesem Sinne programmatisch aus; und er hält sein Programm.

³⁾ Vgl. Helmholtz, über die Entstehung des Planetensystems.

⁴⁾ Vgl. Allg. Naturgesch., S. 262f.

⁵⁾ a. a. D., S. 222.

⁶⁾ a. a. D., S. 234.



Strenge allein vorgehen, die die Wissenschaft überhaupt fordert¹⁾. Es ist darum keine Vermessenheit, sondern lediglich die Abwehr aller außerwissenschaftlichen „Erfindungen“ und „Träume“, die die Aufgabe des Unternehmens in den berühmten Kantischen Worten bezeichnet: „Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll“²⁾.

Zur Vorbereitung der Lösung dieser Aufgabe entwickelt Kant nun zunächst kurz im speziellen die „nötigsten Grundbegriffe der Newtonischen Weltwissenschaft“, um dann die Prinzipien und das Detail des für seinen Plan nötigen astronomischen Materials darzulegen. Den Zusammenhang unseres Planetensystems und in analoger Weise die komplexeren Sonnensysteme der Fixsterne und Nebelsterne rein naturwissenschaftlich-mechanisch, ohne Zuhilfenahme übernatürlicher, zwecktätiger Kräfte, zu erklären, das ist das der echten Wissenschaft allein würdige Problem. Und wenn auch dadurch der echten Religiosität ganz und gar kein Eintrag geschehen soll, so sieht sich doch Kant genötigt, über Newtons Annahme eines unmittelbaren Eingreifens Gottes hinauszugehen, weil damit sofort jeder streng wissenschaftliche Erklärungsversuch preisgegeben würde.

In der Tat, so sagte Kant, vermag nun ein streng wissenschaftlicher Erklärungsversuch gegeben zu werden. Die streng wissenschaftlichen Voraussetzungen dafür liegen in dem selbst streng wissenschaftlich erwiesenen Momente einmal der Diskontinuität³⁾ der Materie und ihren Dichtigkeitsunterschieden⁴⁾ und sodann in den gerade von Newton ermittelten Momenten der allgemeinen Massenattraktion⁵⁾, wie sie Newton im Gravitationsgesetze bestimmt hat, und der allgemeinen Repulsion, wie sie besonders in der Elastizität und der Ausbreitung der Gase am deutlichsten in die Erscheinung tritt⁶⁾. Auf Grund dieser Voraussetzungen läßt sich aus einer selbst chaotisch, gleichsam als Urnebel zerstreuten Materie dennoch der ganze Kosmos in seiner grandiosen Ordnung und seinem bewunde-

1) a. a. D., S. 235f.

2) a. a. D., S. 230.

3) a. a. D., S. 263.

4) a. a. D., S. 264.

5) a. a. D., ebenda.

6) a. a. D., S. 265.



rungswürdigen Zusammenhänge begreifen. An den mit mehr Masse besetzten Stellen müssen sich im Raume, dem Gravitationsgesetze entsprechend, Gravitationszentren oder Massensammelpunkte bilden, deren Größe, ihrer Attraktion entsprechend, beständig wächst und so zur Bildung eines Körpers führt, der nun „in schnellen Graden fortwächst, aber eben in dem Maße, als diese Masse sich vermehrt, auch mit stärkerer Kraft die umgebenden Teile zu seiner Vereinigung bewegt“¹⁾. Bei immer weitergehendem Wachstum erfährt nun die Richtung der attrahierten Massen infolge ihrer gegenseitigen Repulsion einen seitlichen Ausschlag. Zur Zentripetalbewegung tritt die Zentrifugalbewegung, in der der Zentralkörper nun von ursprünglich attrahierten Massen in der Ekliptik und in elliptischen Bewegungsformen von verschiedener Exzentrizität umkreist wird. „Indessen sind diese auf mancherlei Art untereinander streitenden Bewegungen natürlichertweise bestrebt, einander zur Gleichheit zu bringen, das ist in einen Zustand, da eine Bewegung der anderen so wenig als möglich hinderlich ist“²⁾. Denn sonst müßten sie einander ganz oder teilweise, wie es auch geschieht, aufheben. Existenzfähig sind also nur die Bewegungen, die jenen Ausgleich erzielt haben. Es waltet eine Art von Kampf ums Dasein der Bewegungen. Durch die in den Zentralkörper gelangten, aber selbst schon durch Repulsion seitlich bewegten Attraktionsmassen wird jener nun eine um seine Achse rotierende und dadurch an den Polen abgeplattete kugelförmige Masse, die infolge der durch die Reibung entstandenen Erhitzung in feurigem Zustand sich befindet, dessen Feuer immer wieder durch die beständig auf ihn durch Attraktion eindringenden Massen genährt wird. Analog sind auch, weil unter denselben Gesetzen entstanden, die den Zentralkörper in der Ekliptik in Ellipsen von verschiedener Exzentrizität umkreisenden Massen als Gravitationszentren zweiter Ordnung zu denken³⁾. Und da sie, dem allgemeinen Gravitationsgesetze entsprechend, um so näher zu ihrem Zentralkörper vordringen mußten, je mehr Masse sie enthalten, so müssen ihre Dichtigkeiten umgekehrt proportional sein ihren Entfernungen vom Zentralkörper. Weil aber auch die Größe der Gravitationsphäre direkt proportional der Masse ist, die entfernteren aber weniger dicht sind, darum müssen

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 266 ff.



die den Zentralkörper umkreisenden Massen dem Volumen nach relativ um so größer sein, je weiter sie von ihm entfernt sind. Sie sind um so dichter, je näher, und um so größer, je weiter sie vom Zentralkörper stehen. Größe und Dichtigkeit verhalten sich also selbst umgekehrt; und der Zentralkörper braucht, trotzdem er der größte nach Masse und Volumen ist, nicht der dichteste zu sein. Vielmehr muß seine Dichtigkeit auf die verschiedenen umkreisenden Körper ungefähr gleichmäßig verteilt sein. Denn die in ihm eingedrungenen Massenteile waren in ihrem Eindringen ja nicht allein durch ihre Dichte, sondern auch durch ihre räumliche Entfernung bestimmt¹⁾. So müssen auch in den einzelnen umkreisenden Massen sehr verschiedene Dichtigkeiten im einzelnen herrschen. Nur „überhaupt ihre Massen“ müssen dichter sein nach dem Maße, als sie dem Zentralkörper näher sind²⁾.

Die Tatsachen in der Natur, die Newton nicht anders als durch die „Wahl Gottes“³⁾ erklären zu können gemeint hatte, erklären sich nun ungezwungen aus streng physikalischen Gesetzen. Denn nun erklärt sich prinzipiell unser ganzes Sonnensystem, erklärt es sich, daß die Erde dichter ist als die Sonne und weniger dicht als der Mond⁴⁾, und daß in der Tat „die Partikeln näher zur Sonne dichterem Art“ sind „als in größerem Abstände“, daß aber „die Planeten, die sich in weitem Abstände von der Sonne bilden, größere Massen als die nahen bekommen“ haben⁵⁾, wie z. B. Saturn und Jupiter⁶⁾. Auch die scheinbare Ausnahme, die der Mars von dieser Regel macht, erklärt sich daraus, daß er „durch die Anziehungskraft des ihm nahen, so großen Jupiters an seiner Masse eingebüßt“ hat⁷⁾. „Und Saturn selber, ob er gleich durch seine Höhe einen Vorzug über den Mars hat, ist dennoch nicht gänzlich befreit gewesen, durch Jupiters Anziehung eine beträchtliche Einbuße zu erleiden, und mich dünkt, Merkur habe die ausnehmende Kleinigkeit seiner Masse nicht allein der Anziehung der ihm so nahen, mächtigen Sonne, sondern auch

¹⁾ a. a. D., S. 269 ff. u. 273 ff.

²⁾ a. a. D., S. 271.

³⁾ Ebenba.

⁴⁾ a. a. D., S. 272.

⁵⁾ a. a. D., S. 274.

⁶⁾ a. a. D., S. 275.

⁷⁾ a. a. D., ebenba.



der Nachbarschaft der Venus zu verdanken“¹⁾). So sieht Kant die gesetzmäßigen Tatsachen der Astronomie, ja selbst die scheinbaren Regellosigkeiten durch seine Theorie erklärbar werden und diese sich in jenen verifizieren. Die glänzendste Bestätigung seiner Kosmogonie erblickt er aber darin, daß die aus seiner Erklärung sich ergebende Folgerung, die Sonnendichtigkeit sei auf die Dichtigkeit der verschiedenen Planeten verteilt, mit der Berechnung stimmt, „die der Herr von Buffon, dieser würdigberühmte Philosoph, zwischen den Dichtigkeiten der gesammten planetischen Materie und der Sonne ihrer angestellt hat; er fand eine Ähnlichkeit zwischen beiden wie zwischen 640 und 650“²⁾). Wie die Planeten, so erklären sich aus den Prinzipien seiner Kosmogonie auch „durch eine beständige Leiter vermittelt aller möglichen Stufen der Exzentrizität“³⁾ die Kometen als um jene als Zentralkörper sich ansammelnde ringartige Massen, für welche Annahme ihm der Ring des Saturn gleichsam als ein von Natur selbst errichtetes Dokument aus dem Werden der Welt gilt. Und es läßt sich begreifen, daß „nur die Planeten von großen Massen und weiter Entfernung mit Begleitern begabt“ sind. „Jupiter und Saturn, die zwei größten und auch entferntesten unter den Planeten, haben die meisten Monde. Der Erde, die viel kleiner als jene ist, ist nur einer zuteil geworden; und der Mars, welchem wegen seines Abstandes auch einiger Anteil an diesem Vorzuge gebührte, geht leer aus, weil seine Masse so gering ist“⁴⁾).

Im Univerfum ist unser Planetensystem freilich nur ein verschwindend kleines Spezialsystem. Aber daß sich gerade so bis ins einzelinste die Theorie bewahrheitet, zeugt nach ihrem Begründer für ihre wissenschaftliche Tragsfähigkeit. In ihrem Dichte besehen erscheint jene sich unserem Standorte als mattheller Streif darbietende Ringzone, die wir Milchstraße nennen, als ein System von Systemen. Und daß es auch solcher Systeme viele gibt, darauf deuten die sogenannten Nebelsterne hin, die uns wegen ihrer Entfernung fast als schwachleuchtende, elliptische Flecken erscheinen und sich in Wahrheit zur Milchstraße verhalten wie diese zu unserer Sonne. „Wir haben mit Erstaunen Figuren am Himmel erblickt, welche nichts

¹⁾ a. a. D., S. 275.

²⁾ a. a. D., S. 277.

³⁾ a. a. D., S. 278.

⁴⁾ a. a. D., S. 285.

anderes als solche auf einen gemeinschaftlichen Plan beschränkte Fixsternsystemata, solche Milchstraßen, wenn ich mich so ausdrücken darf, sind, die in verschiedenen Stellungen gegen das Auge elliptische Gestalten darstellen¹⁾. Und auch sie sind wieder nur „Glieder an der großen Kette der gesamten Natur“²⁾, die „aus einer einzigen allgemeinen Regel mit einer ewigen richtigen Ordnung“³⁾, eben der Regel und Ordnung der Naturgesetzlichkeit, entspringen. Es ist ein einheitlicher Naturzusammenhang, der im unendlichen Raume waltet, und aus dem in unendlichen Weltprozessen in der unendlichen Zeit, in Weltentstehungen und Weltuntergängen selbst die unendliche Mannigfaltigkeit des hier und nun Existierenden sich zu den ferneren Weltexistenzen immer nur „wie eine Differentialgröße verhält“⁴⁾. Der Abgrund des Unendlichen mit seinen verschiedenen Ordnungen der Unendlichkeit tut sich so vor dem staunenden Blicke des Forschers auf, und dieser erkennt im Unendlichen den einheitlichen, „ohne ein Wunder“⁵⁾ bestehenden natürlichen Zusammenhang aller endlichen Dinge. Diese bleiben nicht ewig. Welten entstehen und Welten vergehen, aber die eine unendliche Welt kennt keinen Untergang. Die einzelnen Welten und Weltensysteme stürzen zusammen, aber aus ihrem Zusammenbruch gehen immer wieder neue Welten und Weltensysteme nach denselben unabänderlichen Gesetzen hervor. Es „vergehen Welten und Weltordnungen und werden von dem Abgrunde der Ewigkeiten verschlungen; dagegen ist die Schöpfung immerfort geschäftig, in anderen Himmelsgegenden neue Bildungen zu verrichten und den Abgang mit Vorteil zu ergänzen“⁶⁾. Und die eine unendliche Welt, deren verschwindender Teil die unendliche Mannigfaltigkeit der Welten ist, ist der wahre „Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben“⁷⁾.

Eine neue, gewaltige Frage tut sich nun hier vor dem forschenden Verstande auf. Das ist die Frage nach dem Zusammenhange des Lebens mit der mechanischen Verfassung des Univerfums. Allein,

1) a. a. D., S. 308.

2) Ebenda.

3) a. a. D., S. 306.

4) a. a. D., S. 310.

5) a. a. D., S. 311.

6) a. a. D., S. 317.

7) a. a. D., S. 321.

wenn der Verstand soeben auf dem Gebiete der Physik des Universums seinen höchsten Triumph gefeiert hat, so hat er sich doch auch seiner Grenzen bewußt zu bleiben und sich nicht in vage Spekulationen und Phantasien zu verlieren. Darum hatte Kant von vornherein erklärt, man dürfe wohl sagen: „Gebet mir Materie und ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll;“ aber man kann nicht sagen: „Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe daraus entstehen könne“¹⁾. Auf der anderen Seite aber ist freilich die Abhängigkeit des organischen Lebens von mechanischen Bedingungen auch schon für Kant eine so evidente und unleugbare Tatsache, daß er meint, man könnte sogar nach der Klimax der Weltkörper einen klimatischen Plan ihrer lebendigen Bewohner entwerfen, die in ihrer Organisation um so höher stehen müßten, je weiter die von ihnen bewohnten Planeten von der Sonne entfernt sind, weil deren Masse dann selbst um so weniger grob ist²⁾. Freilich kann dieser Gedanke nach Kant selbst nichts anderes als eine belustigende Vermutung sein, und wenn er von ihm aus auch auf die Seelenwanderung zu sprechen kommt, so will er das selbst nur als einen Scherz aufgefaßt wissen³⁾. Immer bleibt er sich der strengen Grenzen zwischen Wissenschaft und fröhlicher Laune der Phantasie, der er hier einmal zur Unterbrechung des streng sachlichen Ernstes nachgibt, bewußt. Indem er aber ebenso deutlich innerhalb der wissenschaftlichen Problemstellung selbst die Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärung des Organischen, wie die tatsächliche Abhängigkeit des Organischen vom Mechanischen behauptet, bereitet er bereits die grundlegende Unterscheidung zwischen Entstehung und

¹⁾ a. a. D., S. 230.

²⁾ a. a. D., S. 357 f. Der Gedankengang Kants ist kurz der: Je dichter die Massen der Planeten sind, um so weniger selber organisiert können die auf ihnen existierenden Lebewesen sein. Nun sind die Planeten um so dichter, je näher sie der Sonne stehen. Also muß die Höhe der Organisation der Lebewesen wachsen wie die Entfernung der Planeten von der Sonne. „Der Stoff“, so heißt es wörtlich, „woraus die Einwohner verschiedener Planeten, ja sogar die Tiere und Gewächse auf denselben gebildet sind, muß überhaupt um desto leichter und feinerer Art und die Elastizität der Fasern, samt der vorteilhaftesten Anlage ihres Baues, um desto vollkommener sein nach dem Maße, als sie weiter von der Sonne abstehen.“ (a. a. D., S. 358).

³⁾ a. a. D., S. 365 ff.

Erklärung der Entstehung vor, die nicht bloß in seinem tiefsten philosophischen Werke zum Ausgleich gelangen, sondern auch für die ganze moderne Biologie von richtunggebender Bedeutung werden sollte. Damit sind hier bereits phantastische Spekulationen einer vitalistischen Lebenstheorie abgelehnt, wie der Mechanismus vor der Voreiligkeit gewarnt wird, da, wo zunächst ein Problem liegt, vor- schnell schon die Lösung des Problems für erreicht anzusehen.

So ist Kant, zwar von Newton, seinem großen Vorbilde, ausgehend, doch nach allen Richtungen über diesen bahnbrechend hinausgegangen. Newton hatte gleichsam, um der Größe Gottes nicht Abbruch zu tun, der Größe der Natur Abbruch getan, indem er da die unmittelbare Hand Gottes zu erblicken glaubte, wo Kant nichts anderes als naturgemäß bestimmtes Geschehen erkennt. Allein Kant ist sich durchaus auch bewußt, daß gerade durch seine neue Theorie weder die Idee Gottes herabgesetzt, noch überhaupt das religiöse Bewußtsein verkürzt wird. Denn wenn Gott und Natur überhaupt in einem positiven Zusammenhange stehen, so muß gerade die Größe der Natur für die Größe Gottes das kräftigste Zeugnis ablegen.

Die Bedeutung des Gegenstandes nötigte uns, bei der Kantischen Kosmogonie etwas länger zu verweilen. Wenn das Wissensgebiet sich nun auch seit den Tagen Kants bis zur Gegenwart erheblich erweitert hat, wenn sich unsere Vorstellungen über den Weltprozeß auch weiterentwickelt haben, so wird die Leistung Kants für die Kosmogonie doch immer ihre bleibende Bedeutung behalten. Selbst wenn wir heute die Mechanik auf eine allgemeine Dynamik zu überführen im Begriffe sind, so vermag die Kantische Lehre auch von sich aus diesen Schritt mitzubollziehen. Ganz davon abgesehen, daß Kant diesen Schritt später selbst mit vorbereiten half, ist diesem auch schon seine Kosmogonie gewachsen, da für sie ja die Existenz der Materie nicht in einem bloßen starren Dasein liegt, sondern von vornherein in ihrer Wirkungsweise besteht.

Mag man darum immerhin sowohl von philosophischer wie von naturwissenschaftlicher Seite unter den Werken Kants des jetzt in Rede stehenden Problemgebietes den Wertnachdruck auf seine Kosmogonie legen, so sind doch damit seine naturwissenschaftlichen Leistungen bei weitem noch nicht erschöpft. Eine kurze Erwähnung verdient auch heute noch seine ebenfalls 1755 erschienene Promotionschrift über

das Feuer, in der er besonders die Auffassung der Wärme als Bewegung zu verfechten sucht¹⁾). Ebenso beachtenswert bleiben drei Abhandlungen, die der Gelegenheit eines besonderen Naturereignisses ihre Entstehung verdanken. Das sind die im Jahre 1756 veröffentlichten Aufsätze über das Erdbeben von Lissabon²⁾). Unter zwei Gesichtspunkten sind diese Arbeiten von bleibendem Werte: einmal methodisch und zweitens inhaltlich.

Methodisch betont Kant, daß man mit der richtigen Fragestellung und Bearbeitung an diese Erscheinungen herantreten müsse, um sie wissenschaftlich beurteilen zu können. Der unwissenschaftliche Mensch betrachtet sie unter dem Gesichtspunkte eines teleologischen Anthropomorphismus. Da sie nun für die Bewohner von Lissabon sehr dinsteleologisch waren, so mußten sie nach der anthropomorphen Auffassung als Strafgerichte Gottes angesehen werden, wie sie etwa den Bewohnern von Tepliz, denen sie neue Heilquellen erschlossen, als Veranlassung dienen konnten, das „Te Deum laudamus“ zu singen³⁾). Allein Gott und die Natur nach den Zwecken des menschlichen Glückes und der menschlichen Wohlfahrt zu beurteilen, das bleibt ebenso ein kleinlicher Anthropomorphismus, wie der Spott, mit dem Voltaire glaubt, sich darüber lustig machen zu dürfen, der in Wahrheit darin befangen bleibt, weil er auf Grund dieser Naturereignisse die Güte Gottes bezweifelt. In der Wissenschaft hat solcher Anthropomorphismus keinen Raum. Sie muß an die Stelle der teleologischen Beurteilung nach der Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit für den Menschen die Frage nach der physikalischen Entstehung jener Erscheinungen setzen und sie aus mechanischen Ursachen zu begreifen suchen.

Prinzipiell methodisch also hat Kant die Frage in die natur-

¹⁾ Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, S. 372 und S. 377 ff.

²⁾ „Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat.“

„Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755. Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat.“

„Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen.“

³⁾ Geschichte und Naturbeschreibung usw., S. 431, 436 ff. u. a. m.

wissenschaftlich exakten Bahnen gelenkt, und inhaltlich hat er auf die Frage die Antwort gegeben, die im Prinzip heute von der Naturwissenschaft als richtig anerkannt wird. Nicht dürfen wir die Erdbebenursachen in der Einwirkung anderer Himmelskörper suchen, vielmehr müssen wir sie allein in der Erde, also geologisch und geophysikalisch, aufzufinden suchen. So kann — und Kant belegt das mit analogen Beobachtungen und Experimenten — das Naturereignis von Lissabon als Seebeben, d. h. aus dem Eindringen des Meerwassers durch Spalten und Risse ins Erdinnere, der Entstehung von Dämpfen, deren Druck auf den Meeresboden und seine Fortpflanzung durch das Meerwasser auf die Erdoberfläche erklärt werden¹⁾. Das wird, so führt Kant aus, durch die Wahrnehmung bestätigt, daß in Ländern die Erderschütterungen oft nachlassen, nachdem „ein feuer-speiender Berg ausgebrochen, durch welchen die verschlossenen Dämpfe einen Ausgang gewinnen, und man weiß, daß um Neapolis die Erdbeben weit häufiger und fürchterlicher sind, wenn der Vesuv eine lange Zeit ruhig gewesen“²⁾.

Eine weitere folgenreiche Entdeckung, die sich an den Namen Kants knüpft und oft geradezu nach seinem Namen bezeichnet wird, ist die Entdeckung des „Drehungsgesetzes“ der Winde, die er in seinen „Neuen Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde“ im Jahre 1756 darlegt. Er geht von der auf beständigen oder periodischen Temperaturdifferenzen beruhenden Störung des Gleichgewichts der Luftschichten aus³⁾ und entwickelt sodann, wie mit der Rotation der Erde um ihre Achse auch die Erdatmosphäre in einer den Breitenkreisen entsprechenden Geschwindigkeit rotiert⁴⁾. Weil also infolge der Achsendrehung der Erde ein Ort auf ihrer Oberfläche „desto mehr Schnelligkeit hat, je näher er dem Äquator ist, und desto weniger, je weiter er davon entfernt ist“, so folgt: „Die Luft, die zu dem Äquator hingehet, trifft auf ihrem Wege also immer Orte an, die mehr Bewegung vom Abend gegen Morgen haben, als sie selber.“ Durch ihren Widerstand von Osten nach Westen erfolgt daher eine Winddrehung „in dieser Kollateralrichtung“. In umgekehrter Beziehung gilt das Analoge, „wenn dagegen der Wind vom

1) Von den Ursachen der Erderschütterungen, S. 422 ff.

2) a. a. D., S. 423.

3) Neue Anmerkungen usw., S. 492 ff.

4) a. a. D., S. 494 ff.

Aquator zum Pole hinweht". Jener dreht sich in einer westlichen, dieser in einer östlichen „Kollateralbewegung“¹⁾.

Eine kurze Erwähnung verdient vielleicht hier schon die Tatsache, daß Kant bereits im folgenden Jahre so etwas wie eine Ahnung durchblicken läßt, daß ihm die ersten Gedanken über natürliche Entwicklung keimen, indem er in seiner Ankündigung der Vorlesung über physische Geographie der „Hypothese des Linnäus“ die Absicht, die Tiere und Pflanzen „nach der Geschichte ihrer Natur“ zu erwägen²⁾, entgegenstellt. Die Einsicht in die Entwicklung der Arten nach den Gesetzen der Selektion, Anpassung und Vererbung beginnt jetzt bereits zu tagen³⁾, wenn auch ihre tiefsten Fundamente erst später gelegt werden sollten.

Von einer ähnlich programmatischen Bedeutung ist eine andere Vorlesungsankündigung, die Kant in seiner Abhandlung „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“ vom Jahre 1758 gibt. Hier wird die Relativität der Begriffe von Bewegung und Ruhe eindeutig klar entwickelt⁴⁾ und mit ihr ein radikaler Ernst gemacht, so daß sich daraus wichtige Konsequenzen ergeben. Einmal wird von der Auffassung aus, daß „die Ruhe als eine unendlich kleine Bewegung anzusehen“⁵⁾ sei, die Unterscheidung zwischen logisch-mathematischer und physischer Kontinuität mit einer Schärfe vollzogen⁶⁾, die in nichts hinter der heutigen Unterscheidung, wie sie etwa Poincaré macht⁷⁾, zurücksteht. Auf der anderen Seite wird auf Grund der Relativität von Bewegung und Ruhe die Vorstellung einer absoluten „Trägheitskraft“ verworfen. Weil es keine absolute Ruhe gibt, darum gibt es auch keine absolute Trägheitskraft. Der Begriff der Trägheit ist gewiß ein für die Physik unentbehrlicher Begriff. Aber um ihm in dieser eine exakte Anwendung zu sichern, darf er nicht im Sinne einer absoluten Trägheitskraft genommen werden. Vielmehr ist er auf Grund der Relativität von Bewegung und Ruhe selbst im Sinne des relativen Widerstandes zu verstehen,

¹⁾ Ebenda.

²⁾ Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie. S. 8f.

³⁾ Vgl. Runo Fischer, a. a. D., I, S. 196.

⁴⁾ Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. S. 16ff.

⁵⁾ a. a. D., S. 21.

⁶⁾ Ebenda ff.

⁷⁾ Vgl. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese. S. 18ff.



der aber in der Sphäre der wissenschaftlichen Physik etwas eminent Aktives, nicht etwas absolut Träges zu bedeuten hat und immer in seiner Bedeutung der Aktivität schon stillschweigend vorausgesetzt wird, wo die Physik exakt mathematisch verfährt¹⁾.

Wir haben schon zum Schluß unserer Ausführungen über Kants Kosmogonie²⁾ darauf hingedeutet, wie diese der Überführung von der Mechanik auf eine allgemeine Dynamik durchaus gewachsen bleibt, wie sie etwa in der heutigen Physik, am eindrucksvollsten wohl von Plandl, vollzogen wird. Hier zeigt es sich bereits deutlich, wie Kant schon im Jahre 1758 den von ihm auch später³⁾ noch viel bestimmter vollzogenen Schritt vorbereitete.

Als Übergänge in sachlicher, nicht zeitlicher Beziehung zwischen dem bisher behandelten Arbeitsgebiet und dem eigentlich philosophischen stellen sich zwei Schriften Kants dar, von denen die eine „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ betitelt und im Jahre 1763 erschienen ist. Die andere handelt „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ und ist im Jahre 1768 erschienen. Jene bringt die Philosophie mit der Analysis, diese mit der Geometrie in Beziehung. Charakteristisch ist es aber von vornherein, daß Kant die äußerliche „Nachahmung“ des mathematischen Verfahrens, wie sie etwa bei Spinoza vorliegt, für unfruchtbar erklärt, und daß er demgegenüber auf den inneren sachlichen Zusammenhang der mathematisch-philosophischen, inhaltlichen Erkenntnisse dringt⁴⁾. In diesem Sinne sucht er zunächst den mathematischen Begriff der negativen Größen philosophisch fruchtbar zu machen. Es ist nun von vornherein un-
gemein interessant, daß Kant eine bestimmte Stellungnahme der Philosophen zur Mathematik mit einer Klarheit und Schärfe abfertigt, als wäre seine Darlegung gegen eine gewisse philosophische Richtung unserer Tage geschrieben. Wenn man, als ob die großen Bahnbrecher auf mathematischem Gebiete von Descartes und Leibniz an bis zu der Reihe aller ihrer Nachfolger nie gelebt hätten, meint, entweder das ganze Gebiet der Mathematik oder zum mindesten doch ein großer

¹⁾ a. a. O., S. 19ff.

²⁾ Vgl. oben S. 53.

³⁾ Vgl. die darauf bezüglichen Ausführungen im letzten Kapitel.

⁴⁾ Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, S. 167.

Teil ihrer grundlegenden Begriffe, Kant hebt besonders den „Begriff des unendlich Kleinen“¹⁾ hervor, sei, da ihre Sphäre nicht in die Sphäre der Existenz falle, nichts als Fiktion oder Erdichtung, so charakterisiert Kant das als „angemaßte Dreistigkeit“, die ein Verwerfungsurteil ausdrückt, „anstatt daß man eher vermuten sollte, daß man noch nicht genug davon verstände, um ein Urteil darüber zu fällen“²⁾.

Ehe Kant nun auf die philosophische Fruchtbarkeit des Begriffs der negativen Größe zu sprechen kommt, sucht er diesen zunächst in exakter Weise gegen „wunderliche“ Mißverständnisse sicherzustellen. Darum betont er, daß „negative Größen nicht Negationen von Größen“ sind. Denn eine Negation der Größe überhaupt wäre überhaupt keine Größe, also auch keine negative Größe. Die exakte Bedeutung der negativen Größe ist also, daß sie „etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem andern entgegengesetzt ist“³⁾. Im Begriff der negativen Größe wird also nicht der Begriff der Größe verneint, denn diese ist immer eine ganz bestimmt gesetzte. — 9 z. B. hat eine positiv ganz bestimmte, von -4 unterschiedene Größe. Nur das ist der Sinn der negativen Größe, daß sie „in Ansehung einer anderen negativ, insofern sie mit ihr nicht anders als durch Entgegengesetzung kann zusammengenommen werden, nämlich so, daß eine in der anderen, soviel ihr gleich ist, aufhebt“⁴⁾. In $+$ und $-$ liegen also Richtungsunterschiede der Größen vor. Darum ist $-4 - 5 = -9$ keine Subtraktion im eigentlichen Sinne, sondern eine Zusammenfassung nach der $-$ Richtung gleichgerichteter Zahlen. Und $+9 - 5 = 4$ ist eine Subtraktion durch entgegengesetzte Größenrichtung⁵⁾. Das „eine der Entgegengesetzten“ ist also niemals bloß „das kontradiktorische Gegenteil des anderen“, wie z. B. das Fallen als negatives Steigen nicht bloß die Negation des Steigens, sondern die echte Position „Fallen“ ist⁶⁾.

Für die Philosophie wird dieser Begriff nun dadurch fruchtbar, daß er innerhalb der Unterscheidung des logischen und des Real-

1) a. a. D., S. 168.

2) Ebenda.

3) a. a. D., S. 169.

4) a. a. D., S. 174.

5) a. a. D., S. 173.

6) a. a. D., S. 175.

grundes diesen selbst genauer präzisieren und nach einer positiven Seite, nach der mit der Setzung von etwas etwas Anderes ebenfalls gesetzt ist, und nach der negativen Seite, nach der mit der Setzung von etwas etwas Anderes aufgehoben wird, in realer, nicht bloß kontradiktorisch-formaler Entgegensetzung, unterscheiden hilft. Nun entfaltet der Begriff der negativen Größe seine ganze Fruchtbarkeit nicht bloß für die Physik, sondern auch für die Psychologie und das ganze Gebiet der Naturforschung. Zwei auf einander treffende, verschieden gerichtete Bewegungen¹⁾, das Gegengewicht am Hebelarm¹⁾, die Unterscheidung von positiver und negativer Elektrizität¹⁾ können das ebenso illustrieren wie die Unterscheidung von Luft und Unluft¹⁾. Überall kommen hier nicht bloß nach dem Widerspruchsgesetze schlecht-hin negierte, sondern zu anderen Kausalgründen real entgegengesetzt gerichtete Kausalgründe in Frage.

Ganz allgemein genommen ist darum auch alles Vergehen nicht ein absolutes zu=Nichts=werden, sondern „ein negatives Entstehen“, d. h. ein Entstehen in anderer Richtung von anderen Entstehungsursachen aus, die zu der ersten in „realer Entgegensetzung“ stehen²⁾.

Weil Entstehen und Vergehen so eigentlich Wechselbegriffe sind, das Entstehen von etwas zugleich das Vergehen von etwas Anderem und das Vergehen von etwas zugleich das Entstehen von etwas Anderem ist, so ergibt sich die wichtige Folgerung, daß die Summe des Realen in der Welt konstant ist³⁾. Weil aber so in jeder Veränderung in der Welt entgegengerichtete Realgründe zusammen-treffen, so muß eben darum die Differenz der Summen von positiv und negativ gerichteten Realgründen gleich Null sein⁴⁾; d. i. Wirkung und Gegenwirkung müssen einander gleich sein.

Allein gerade die Unterscheidung zwischen logischem Grunde und Realgrunde führt zu einer neuen Frage, und das wichtigste Ergebnis der Schrift ist ein neues Problem: „Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage

¹⁾ a. a. D., S. 179—188. Daß Kant in der Unluft mehr sah als bloß Verneinung der Luft, darf vielleicht besonders hervorgehoben werden, wie auch die Tatsache, daß er erkannte, daß die Psychologie der mathematisch exakten Bestimmung bei weitem nicht in dem Maße fähig ist wie die Physik. Vgl. besonders a. a. D., S. 181.

²⁾ a. a. D., S. 190 ff.

³⁾ a. a. D., S. 194 ff.

⁴⁾ a. a. D., S. 197.



in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas Anderes sei?¹⁾ Hier wird bereits das Humesche Kausalitätsproblem deutlich. Die Einbeziehung des mathematischen Begriffs der negativen Größe in die Philosophie hat dieser zu einem fundamentalen Probleme verholfen, wenn auch die Lösung noch nicht erreicht wird. Und durch die Mathematik, in der „gelehrter Unsinn nicht so leicht wie sonst das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag“²⁾, erhält die dogmatische Metaphysik ihre Absage. Daß, weil etwas ist, etwas Anderes sei oder aufgehoben werde, folgt, soviel ist gewiß, nicht aus dem Widerspruchsgesetze. Denn durch die bloße Analyse von etwas ist weder die Setzung noch die Aufhebung des anderen zu ermitteln. Der positive Zusammenhang aber ist in keiner Weise aufgeheilt. „Ich lasse mich auch durch die Wörter Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehungen des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen.“ Aber damit ist eben bloß die Beziehung bezeichnet, „die ich mir gern möchte erklären lassen“, d. h. das Problem formuliert, aber nicht seine Lösung gegeben³⁾.

Wir werden somit hier an ein Problem herangeführt, dessen

1) a. a. O., S. 202.

2) a. a. O., S. 170.

3) a. a. O., S. 203. Hermann Cohen hat mit Recht in seiner Schrift über „Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus“, S. 29f. darauf hingewiesen, daß erst hier „das erste Charakteristikum des Synthetischen“ und „die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch“ errungen sei. In der Tat kann man das als das implizite Resultat der ganzen Untersuchung über den Begriff der negativen Größen mit ansehen; und Hermann Cohen würde gegen den Versuch Runo Fischers im allgemeinen recht behalten, dieses Ergebnis früher anzusehen. Mein ich habe dieses Resultat soeben selbst als implizite bezeichnet, um damit anzudeuten, daß es seine philosophische Explikation auch hier noch nicht erfahren hat. Für die Philosophie ist in dem Resultat in der Tat erst ein Problem erwachsen, das hier noch nicht seine Auslösung finden kann. Es ist hier nur ein Übergang zur späteren philosophischen Problemstellung gewonnen. Darum darf also mit Cohen, aber noch nicht speziell gegen R. Fischer auf die frühere Entstehung des Beweisgrundes als der Preisschrift geschlossen werden.

Lösung weder auf dieser Stufe des Kantischen Denkens noch innerhalb der hier behandelten Etappe seiner inhaltlichen Bestimmung gegeben werden konnte, die erst zu gewinnen sein wird von der Position seiner philosophischen Hauptleistung aus.

Ziemlich nahe an die Position der kritischen Philosophie führt uns die kleine, aber inhaltreiche Abhandlung „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ aus dem Jahre 1768. Hier wird eine Art Ausgleich zwischen der Newtonschen und der Leibnizschen Raum-Auffassung versucht, indem zwar noch in durchaus unkritischem Sinne Newtons absoluter Raum behauptet wird, aber diesem die mathematisch-grundlegende Bedeutung für die Körperwelt im Sinne von Leibniz zuerkannt wird. Daß Kant der Leibnizschen *analysis situs* nicht gerecht werden konnte¹⁾, weil er sie nur recht unvollkommen kannte, habe ich schon früher betont: „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 aus-gezeichnet, daß es sich von Kants tiefsten Gedanken aus nicht mehr bekämpfen läßt“²⁾. Doch führt Kant hier nur an seine kritische Position heran, ohne sie zu erreichen. Unter diesen Gesichtspunkten ist aber für Kants philosophische Entwicklung die in dieser Abhandlung bereits erreichte Stellung von besonderem Interesse. Auf der einen Seite nämlich wird der Sinnlichkeit für unsere Raumkenntnis und unsere Orientierung im dreidimensionalen Raume ihr volles Recht gelassen³⁾. „Im Raume“, so führt Kant aus, „lassen sich wegen seiner drei Abmessungen drei Flächen denken, die einander insgesamt rechtwinklig schneiden. Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinne nur insofern erkennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist kein Wunder, daß wir von dem Verhältnis dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen“⁴⁾. Auf der anderen Seite, und das ist das bedeutsame, gerade an Leibniz' epochemachende Leistung auf mathematischem Gebiete erinnernde

¹⁾ Von dem ersten Grunde des Unterschiedes usw., S. 377.

²⁾ Vgl. meine Schrift „Immanuel Kant“ (Sammlung Götschen, Band 536), S. 34.

³⁾ Von dem ersten Unterschiede usw., S. 378.

⁴⁾ a. a. D., S. 378f.

Moment dieser Schrift, wird von dieser unserer Orientierung im Raume der Raum selbst unterschieden und eine bloße Abstraktionstheorie des Raumes abgelehnt. Dazu gelangt Kant, indem er nachweist, „daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und Lage seiner Teile gegeneinander beruhe, sondern noch überdem auf einer Beziehung auf den allgemeinen absoluten Raum“¹⁾, wie er in der Mathematik zur Geltung gelangt. Er erläutert das an verschiedenen symmetrischen Figuren und Körpern, wie z. B. einem sphärischen Dreieck, das einem anderen durchaus gleich und ähnlich sein kann, ohne mit ihm zur Deckung gebracht werden zu können, einem von links nach rechts laufenden Schraubengewinde, das in eine von rechts nach links laufende Schraubenmutter trotz gleichen Durchmessers der Spindel, gleicher Höhe und gleicher Anzahl der Schraubengänge nicht paßt, den Spiegelbildern und dem bekanntesten, diesen analogen Beispiele, den beiden menschlichen Händen, die trotz völliger Ähnlichkeit und Gleichheit der Proportionen doch nicht von derselben Oberfläche eingeschlossen werden können²⁾.

Daraus zieht Kant nun die wichtige Folgerung, „daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist, und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselben zuerst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit anderen Körpern vernehmen können“³⁾.

Man kann sehr weit davon entfernt sein, in Kants vor-kritisches Denken schon die kritischen Bestimmungen hineinzuzinterpretieren und hineinzukonstruieren, und ich habe selbst darauf hingewiesen, daß Kant noch den absoluten Raum Newtons dogmatisch festhält, dem

¹⁾ a. a. D., S. 381.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 383.



er „eine eigene Realität“¹⁾ beimißt, so daß er ihn also nicht bloß absolut, sondern auch real, was doch so viel bedeuten muß, wie im Sinne einer absoluten Realität faßt. Aber trotzdem wird man in dieser Abhandlung doch wenigstens eine Vorstufe zum kritischen Denken sehen müssen, wenn man bedenkt, daß Kant zwar ausdrücklich unsere Orientierung in den Gegenden im Raume auf die Sinnlichkeit zurückführt und trotzdem sagt, daß er „kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselben zuerst möglich macht“, daß er nicht bloß eine Abstraktion von körperlichen Dingen, sondern erst „durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist“. Er wird also ausdrücklich als Bedingung der Möglichkeit erkannt; ein Begriff, der zum Ausgangspunkte der ganzen Kantischen Philosophie, insbesondere aber später zum Angelpunkte im kritischen System werden sollte. Nur daß die Natur dieser Möglichkeitsbedingung, obwohl auf die Mathematik bezogen²⁾, doch noch nicht in ihrer mathematischen Reinheit und Strenge gefaßt wird.

Zweites Kapitel.

Die Arbeit auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie.

Wir haben die beiden zuletzt behandelten Schriften Kants als Übergänge zu seinen theoretisch-philosophischen Arbeiten bezeichnet. Und zwar war das im sachlichen, nicht im zeitlichen Sinne gemeint. Zeitlich liegen sie ja eben verhältnismäßig spät in der vorkritischen Periode, die wir unter sachlichen Gesichtspunkten gliederten, so daß innerhalb gewisser Grenzen die Arbeiten auf den verschiedenen Sachgebieten zum Teil parallel verlaufen. So geht denn einem Teil der im ersten Kapitel besprochenen Forschungen schon ein anderer Teil der im engeren Sinne philosophischen Schriften voraus. Diese bleiben an Zahl, namentlich in den ersten Jahren, hinter den naturwissenschaftlichen Schriften zurück, Kant hat bereits fünf natur-

¹⁾ a. a. O., S. 378.

²⁾ Vgl. besonders S. 381.



wissenschaftliche Schriften veröffentlicht, als seine erste wichtige philosophische Arbeit erscheint. Das ist seine im Herbst 1755 erschienene Habilitationsschrift: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. Wir haben von vornherein betont, daß zwischen den naturwissenschaftlichen und den philosophischen Arbeiten Kants ein durchgängiger, sachlicher Zusammenhang besteht. Dieser macht sich denn auch sogleich in diesem ersten Werke über die obersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis bemerkbar. Rein historisch gegendet kann man diesen Zusammenhang auch in dem hier vorliegenden Versuch bezeichnen, eine Synthese zwischen den Newtonschen physikalischen Prinzipien und den mathematisch=philosophischen der Leibnizschen Philosophie auf erkenntnistheoretisch=metaphysischem Wege zu gewinnen. Kant konnte von Newton und Leibniz ausgehen und über beide hinausgehen, weil er von vornherein an keinen seiner beiden großen Vorgänger dogmatisch gebunden war.

Indem Kant das Prinzip der Identität und des Widerspruchs derart zu einander in Verhältnis setzt, daß das Identitätsprinzip bereits die Voraussetzung des Widerspruchsgesetzes und dieses nur die Rehrseite von jenem sei, daß das Identitätsprinzip Prinzip aller Denkpositionen überhaupt, das Widerspruchsprinzip das Prinzip des Unmöglichen sei¹⁾, führt er hier auch die Crusius'sche Unterscheidung zwischen Seinsgrund und Erkenntnisgrund, *ratio essendi* und *ratio cognoscendi*, weiter²⁾. So ist z. B. die Natur des Äthers Realgrund für die Fortpflanzung und Geschwindigkeit des Lichtes, als Erkenntnisgrund aber der Fortpflanzungsgeschwindigkeit kann uns die Verfinsterung der Jupitersatelliten dienen, indem wir sie als Ansehspunkt der Berechnung gebrauchen. Dagegen wäre es doch ohne weiteres ungereimt, in der Jupitersatellitenverfinsterung den Realgrund für die Lichtgeschwindigkeit selber zu sehen³⁾.

Damit war für Kant aber bereits in seiner ersten erkenntnistheoretisch=metaphysischen Schrift ein unüberbrückbarer Abstand gegen die dogmatisch=rationalistische Metaphysik gegeben. Wenn man daher herkömmlicherweise von formalistischem Leibniz=Wolff'schem Rationalismus redet, so beweist gerade schon die erste philosophische Schrift

¹⁾ *Nova dilucidatio*. S. 389.

²⁾ a. a. O., S. 392.

³⁾ a. a. O., ebenda.



Kants, daß er nicht in ein solches Schema einzuordnen gewesen ist, ja daß dieses Schema der konkreten historischen Wirklichkeit nicht entspricht. Denn so nahe er Leibniz stehen mag, so bleibt er doch gerade vom gewöhnlichen Rationalismus getrennt¹⁾. Die Unterscheidungen zwischen Identitätsgesetz und Widerspruchsgesetz auf der einen Seite, zwischen Seinsgrund und Erkenntnisgrund auf der anderen Seite, und die Unterscheidung wiederum zwischen beiden Unterschiedspaaren gegeneinander führen sofort zu der Erkenntnis, daß aus der widerspruchsflosen Möglichkeit einer Sache noch nicht die Wirklichkeit der Sache selber folge, also zur Widerlegung des formalen dogmatischen Ontologismus.

Daß etwas nämlich den Realgrund seiner Existenz in sich selber hätte, ist ungereimt²⁾. Denn wenn es der Realgrund seiner selbst wäre, so müßte es existiert haben, bevor es existiert hätte, da die Ursache der Wirkung vorangeht. Es müßte also zugleich früher und später als es selbst sein, was ungereimt ist³⁾. Kant verwirft darum den alten ontologischen Beweis, der von der begrifflich widerspruchsflosen Möglichkeit des Daseins Gottes auf das Dasein Gottes selber schließt. Allein Kant setzt an die Stelle des alten ontologischen Beweises eine Art neuen ontologischen Beweises auf Grund einer ungemein feinen Unterscheidung. Wenn man nämlich auch nicht von der Möglichkeit des Seins auf das Sein selber schließen kann, so liegt doch in der Unmöglichkeit des Nicht-Seins selbst das Sein

¹⁾ Ja, man wird auch Wolff von den formalistischen Wolffianern strenger unterscheiden müssen, um gegen Wolff selbst gerecht zu sein. In diesem Sinne kann ich A. Leubys Einwendungen in seiner noch zu erwähnenden Rezension meiner kleineren Kant-Darstellung, daß ich einen zu großen Gegensatz zwischen Wolff und Kant aufgerichtet hätte, vielleicht zugeben. Es ist insbesondere die ausgezeichnete Arbeit von S. Pichler „Über Chr. Wolffs Ontologie“, die mich davon überzeugt hat, daß Wolffs eigener Rationalismus sehr viel wertvoller ist, als der allgemeine Rationalismus der Aufklärung. Immerhin halte ich daran fest, daß für Kant nicht Wolff, sondern Leibniz entscheidend war. Aber ich modifiziere mein früheres Urteil über Kants Gegensatz zu Wolff gern dahin, daß dieser Gegensatz mehr ein solcher zur Schule Wolffs ist.

²⁾ a. a. D., S. 394. *Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.*

³⁾ a. a. D., ebenda. *Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.*



Gottes. Und die Unmöglichkeit des Nicht-Seins liegt darin, daß Gott das Prinzip der Möglichkeit überhaupt, *possibilitatis omnis principium*, ist¹⁾, so daß mit der Aufhebung Gottes nicht allein die Existenz, sondern auch die Möglichkeit der Dinge aufgehoben würde²⁾, aus deren Wirklichkeit in der Natur also auch ihre Möglichkeit und das Dasein Gottes unmittelbar einleuchtet. In dieser Weise wird also keineswegs ein Realgrund, den es für das Dasein Gottes gar nicht geben kann, sondern ausschließlich ein Erkenntnisgrund ermittelt. Und so wird in einem viel tieferen Sinne, als im alten ontologischen Beweis, man könnte fast sagen, schon in einem idealistischen Sinne, das Dasein Gottes in die Sphäre der Begrifflichkeit gesetzt³⁾. Als Prinzip der Möglichkeit überhaupt kann Gott selbst keinen Realgrund als seine Bedingung haben. Das Prinzip des Realgrundes hat darum seinen Bereich allein in der Sphäre der naturnotwendigen, bedingten Dinge, in der es keine Ausnahme von dem Gesetze gibt, daß alles, was geschieht, einen Realgrund voraussetzt⁴⁾. Da nun im Bedingten nicht mehr enthalten sein kann als in seiner Bedingung und umgekehrt, oder da, mit Newton gesprochen, Wirkung und Gegenwirkung immer einander gleich sind⁵⁾, und da weiter das Verhältnis von Bedingung und Bedingtem zwischen Dingen, die nichts miteinander gemein hätten, nicht bestehen könnte⁶⁾, so folgt, nicht bloß die quantitative Konstanz des Realen in der Welt⁷⁾, sondern auch, weil die Bedingung des realen Geschehens Kraft ist, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, von dem

1) a. a. D., S. 395.

2) ebenda: *Hinc patet, si Deum sustuleris, non existentiam omnem rerum solam, sed et ipsam possibilitatem internam prorsus aboleri.*

3) Es ist durchaus richtig, wenn Kuno Fischer a. a. D. I, S. 199 bemerkt, daß es nach Kant „von dem Dasein Gottes keinen Realgrund, sondern nur einen Erkenntnisgrund geben könne“. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß Kants Kritik des ontologischen Beweises keineswegs die Descartes'sche Beweisführung ganz, sondern nur die auf die reale, nicht die auf die begriffliche Sphäre gerichtete Argumentation trifft, so sehr dadurch auch der ganze Spinozismus getroffen werden mag.

4) a. a. D., S. 396.

5) a. a. D., S. 406.

6) a. a. D., S. 407.

7) a. a. D., ebenda. *Quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur, nec augescendo nec decrescendo.* Es ist gewiß richtig, daß hier derselbe Gedanke, wie in der Schrift über den



auch die sogenannten geistigen Kräfte nicht ausgenommen sind¹⁾, sowie endlich der allgemeine Zusammenhang der Dinge in der Einheit der Natur oder das Gesetz der Wechselwirkung, zu der sich das Prinzip des Realgrundes erweitert, und das da besagt, daß die substantziellen Dinge keine Veränderung erleiden können, wenn sie miteinander nicht im Zusammenhang stehen, in dem ihre wechselseitige Abhängigkeit ihre Zustandsveränderung bedingt²⁾. Diese in der allgemeinen Wechselwirkung liegende Einheit der Dinge der Natur ist allein begreiflich aus der Einheit ihres Prinzips der Möglichkeit, d. i. der Einheit Gottes³⁾. Man sieht deutlich, wie sehr Kant hier, der soeben ja seine Kosmogonie von den Prinzipien Newtons aus entwickelt hat, auch in metaphysischer Hinsicht Newton nahesteht, der ja von der in der Gravitation vorliegenden Wechselwirkung aus auch zu Gott als deren Bedingung geführt wurde. Allein wie Kant in der Kosmogonie trotzdem, zum Unterschiede von Newton, die Natur und Naturwissenschaft auf sich selbst stellte und Newtons Vorstellung vom Eingreifen der unmittelbaren Hand Gottes ablehnte, so macht sich auch hier der Unterschied gegen Newton bemerkbar, indem er auf ein so unmittelbares Eingreifen Gottes gerade darum nicht mehr angewiesen ist, weil er Gott bereits als allgemeines Prinzip der Möglichkeit überhaupt gefaßt hat⁴⁾.

Zu den Lieblingsgegenständen der vorkantischen Philosophie und zu den Problemen, denen Kant selbst von diesen ersten Anfängen seines Philosophierens bis zu dessen Höhepunkte sein tiefstes Nachdenken gewidmet hat, gehört das Freiheitsproblem. Er bezieht es nun auch in diese Untersuchung über die Prinzipien metaphysischer

Begriff der negativen Größen bereits ausgesprochen ist. Aber gerade in diesem Zusammenhang ist doch der Unterschied in der Begründung zu beachten. In dieser spielt hier der vom Begriff der negativen Größe hergenommene Begriff der realen Entgegensetzung noch gar keine Rolle, während er in der späteren Schrift den Ausschlag gibt.

¹⁾ a. a. D., S. 407f.

²⁾ a. a. D., S. 410. Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuum status mutationem determinat.

³⁾ a. a. D., S. 412ff.

⁴⁾ Kuno Fischer, a. a. D. I, S. 208, hat den auch hier bestehenden Zusammenhang mit Newton durchaus treffend hervorgehoben, ohne allerdings auf den ebenfalls bestehenden Unterschied aufmerksam zu machen.

Erkenntnis ein, und muß es um so mehr darein einbeziehen, als er soeben die durchgängige Bedingtheit des Geschehens behauptet hat. Die Frage nach der Freiheit muß sich hier also mit unabweislicher Notwendigkeit erheben. Und er gibt eine Antwort darauf, die zwar an Tiefe sich mit der späteren, eigentlich kritischen Lösung nicht vergleichen läßt, dennoch aber von dieser auch nicht, wie R. Fischer meint, durch eine Kluft getrennt bleibt¹⁾, sondern mir eher auf sie wenigstens hindeuten scheint. Sittliche Freiheit kann für Kant, der soeben die durchgängige Bedingtheit alles Geschehens erkannt hat, nicht schlechthinige Unbedingtheit, Undeterminiertheit des willentlichen Geschehens bedeuten. Determiniert sind alle Willensprozesse; nur daß es sich hier zum Unterschied von der sogenannten äußeren physischen Determinierung um eine sogenannte innere psychische Determinierung handelt. Die sittliche Freiheit darf also nicht als ein Freisein von der Unterworfenheit unter das Gesetz des Grundes gefaßt werden. Eine solche Freiheit gibt es nicht. Soll sittliche Freiheit einen Sinn haben, so muß und kann sie nur bedeuten ein Determiniertsein durch innere Bestimmungsgründe, und zwar genauer durch Bestimmungsgründe der Vernunft²⁾. Das Thema der Freiheit als Vernunftgesetzgebung klingt also hier schon durch.

Kuno Fischer hat zwar diese Auffassung Kants von seiner späteren in einen großen Abstand zu rücken gesucht. Allein er hat auch in sehr verdienstvoller Weise auf eine Beziehung, die die Nova dilucidatio zur Schrift über die negativen Größen hat, hingewiesen, die man anerkennen muß, auch wenn man, wie ich es getan habe, den großen Unterschied, der zwischen beiden Abhandlungen hinsichtlich der Begründung des Konstanzgesetzes besteht, ausdrücklich betont. Hinsichtlich der moralischen Determination und ihrer Unterscheidung von der physischen findet aber, wie Kuno Fischer ausführlich zeigt³⁾, in der Tat bereits der in der Schrift über die negativen Größen genau und eindringlich herausgearbeitete, vom Begriff der negativen Größe aus gewonnene Begriff der „realen Entgegensetzung“ im Begriff des negativen Grundes, der nicht Negation des Grundes, sondern Position des anders gerichteten Grundes ist, vordringend Anwendung⁴⁾. Doch

¹⁾ Vgl. Kuno Fischer, a. a. O., I, S. 201.

²⁾ a. a. O., S. 396 ff.

³⁾ Kuno Fischer, a. a. O. I, S. 202 ff.

⁴⁾ Kant, a. a. O., S. 396 ff.

scheint gerade dieser von Runo Fischer so eindringlich behandelte Umstand gegen Fischer und dafür zu zeugen, daß auch in der Kantischen Freiheitslehre nicht bloß schroffe Entgegensetzung, sondern Kontinuität der Entwicklung obwaltet.

Wir haben am Schluß des vorigen Kapitels darauf hingewiesen¹⁾, wie Kant von einer bloßen Nachahmung des mathematischen Verfahrens für die Philosophie nichts, um so mehr aber von einer inhaltlichen Inbeziehungsetzung beider Gebiete erfolgreiche Fruchtbarkeit erwartet. Dieser Gedanke ist bei ihm auch schon einige Jahre vorher auf philosophischem Gebiete nicht so eindringlich, aber immerhin deutlich genug ausgesprochen worden, und zwar in seiner „*physischen Monadologie*“, in der ausdrücklich die Metaphysik mit der Geometrie verbunden werden soll²⁾. Deutlich tritt uns als naturphilosophisches Ziel dieser Schrift auch hier der Versuch, die Newtonsche Mechanik und physikotheologische Naturphilosophie mit der Leibnizschen Philosophie zum Ausgleich zu bringen, entgegen. Der mechanische Baustein der Naturdinge ist das Atom, als unteilbare physikalische Monade, und es erhebt sich die Frage, wie das unteilbare Atom im geometrisch ins Unendliche kontinuierlich teilbaren Raume der Mechanik als Grundbegriff dienen kann³⁾. Die Antwort auf diese Frage entnimmt Kant hier nun freilich ziemlich dogmatisch der Leibnizschen Monadenlehre. Der Ausgedehntheit der Dinge ist die Absolutheit genommen, insofern sie nach Leibniz Funktion der Kraft und Aktivität ist⁴⁾. So sehr nun Kant Newton gegenüber die mechanische Naturerklärung noch verschärft hat, so wird sie ihm doch nicht zu einer metaphysischen Erklärung im absoluten Sinne. Dadurch aber kann nun gerade von der Leibnizschen Metaphysik aus, die die physikalische Monade in die metaphysische Monade als Kraftmoment auflöst, auch der Newtonschen Physikotheologie rechtens geschehen; freilich in der von Kant geläuterten Fassung. Mechanik und Physikotheologie, die Newton miteinander zu vereinigen gesucht hatte, kommen sich so näher, als das für Newton selbst noch möglich war, gerade indem die Newtonsche Anschauung

1) Vgl. oben S. 57.

2) *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali cuius specimen I. continet monadologiam physicam.*

3) a. a. D., S. 477 ff. Vgl. auch R. Fischer, a. a. D. I, S. 162.

4) a. a. D., S. 480 ff.

mit der Leibnizschen Analyse des Begriffs der ausgedehnten Dinge verbunden und diese auf den Begriff der Kraft, die Mechanik also in die Dynamik übergeführt wird¹⁾). Dieses große Problem begegnet uns also schon hier; freilich nicht so exakt wie in der Schrift über den neuen Lehrbegriff von Bewegung und Ruhe²⁾), sondern in ziemlich dogmatischer Übernahme des Leibnizschen Gedankens, nicht in exaktem, sondern in metaphysischem Sinne; und Kant ist vollends von seiner späteren reifsten dynamischen Auffassung noch ziemlich weit entfernt. Aber der prinzipielle Gedanke wird auch hier schon deutlich³⁾).

Den geringsten Wert unter den philosophischen Arbeiten Kants dieser Epoche hat sein „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus“ vom Jahre 1759. Es ist kein ethischer Optimismus, den Kant hier vertritt, sondern ein metaphysischer. Darum erwähnen wir diese Arbeit im Zusammenhange mit seinen theoretisch-philosophischen Schriften. Mehr als eine Erwähnung verdient diese Arbeit Kants um so weniger, als er selbst sie später am liebsten unerwähnt, ja ungeschrieben wünschte. In keiner Arbeit tritt uns so wenig Kants eigene Bedeutung entgegen wie in dieser. Sie bietet eigentlich nur eine unkritische Rekapitulation des Grundgedankens der

¹⁾ Ebenda.

²⁾ Vgl. oben S. 56f.

³⁾ An dieser Stelle will ich mich noch selbst berichtigen. Ich hatte in der ersten Auflage meiner Schrift über Kant in der Sammlung Götschen S. 21 mit anderen Forschern, wie z. B. Windelband, Gesch. d. n. Philos. II, S. 19, erklärt, Kant habe die Synthese von Newton und Leibniz hier auf Grund der Leibnizschen Raumauffassung, nach der der Raum der Absolutheit entkleidet sei, vollzogen. Ich kann diese Erklärung nach abermaliger Prüfung der Kantischen Schrift nicht mehr vertreten und gebe sie preis. Die Leibnizsche Raumauffassung hat Kant sich hier noch nicht zu eigen gemacht. Er steht noch auf dem Standpunkte der Newtonschen Raumauffassung, die er, wie wir schon S. 63 gesehen haben, hinsichtlich der Absolutheit sogar noch im Jahre 1768 vertritt, was mich ebenso, wie die genaue erneute Prüfung der physischen Monodologie von der Irrigkeit meiner früheren Ansicht überzeugt hat. Es ist nicht die Phänomenalität der Ausdehnung, sondern die Phänomenalität der Ausgedehntheit, die Kant hier schon von Leibniz übernommen hat, und die hier die Synthese ermöglicht; wie er im Jahre 1768 zwar die im mathematischen Sinne grundlegende Bedeutung des Raumes für die Körperwelt, aber noch nicht den mathematischen Raum als solchen von Leibniz übernommen, sondern Newtons absoluten Raum als solchen festgehalten hat.

Theodizee, dem Kant von sich aus kaum Eigenes und Neues hinzusetzt. Wir dürfen darum über diese Schrift mit einer einfachen, kurzen Erwähnung hinweggehen; und zwar mit um so mehr Recht, als Kant, wie soeben gesagt, die Arbeit selbst, die nur eine eilfertige Gelegenheitschrift war, am liebsten, wenn er gekonnt hätte, zurückgenommen haben würde¹⁾. Sie fällt aus dem Zusammenhange seiner wissenschaftlichen Entwicklung vollkommen heraus.

In innigem, entwicklungsgeschichtlichem Zusammenhange mit den früheren Arbeiten, wie besonders untereinander stehen die in den Jahren von 1762 bis 1764 erschienenen Werke: 1. die 1762 veröffentlichte Schrift über „Die falsche Spitzfindigkeit der vier scholastischen Figuren“, 2. „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, der, wie der schon besprochene Versuch über die negativen Größen, im Jahre 1763 veröffentlicht ist, und 3. die „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ aus dem Jahre 1764. Die Reihenfolge der Publikation ist eindeutig, wie Kuno Fischer richtig bemerkt, „durch die Jahreszahlen bezeichnet. Ein anderes ist die Frage nach ihrer Entstehung und Abfassung“²⁾. Über diesen zweiten Punkt ist in der Kantforschung mehrfach debattiert worden³⁾. Allein da, wie gesagt, die drei Schriften innerlich eng zusammengehören und auch auf die von uns ja selbst als sachlicher Übergang bezeichnete Abhandlung über die negativen Größen hinweisen und auch von dieser aus wieder Licht empfangen, weil ferner auf keinen Fall der Inhalt der einen Schrift im Bewußtsein des Denkers fix und fertig stand, ehe er die Inhalte der anderen Schriften konzipierte, da also die Gedankenreihen dieser Arbeiten sich mit- und aneinander gebildet haben, aus diesen Gründen haben wohl Kuno Fischer und Paulsen recht, auf die einwandfrei und sicher doch nicht

¹⁾ In einer der späteren Ausgabe leider fehlenden Anmerkung seiner Kant-Biographie erzählt Borowski, Kant habe ihn mit einem geradezu „feierlichen Ernste“ gebeten, „dieser Schrift über den Optimismus doch gar nicht mehr zu gedenken, sie, wenn ich sie doch irgendwo auftriebe, keinem zu geben, sondern gleich zu kassieren“. Vgl. dazu ausführlicher Kuno Fischer, a. a. O. I, S. 211.

²⁾ Kuno Fischer, a. a. O., S. 213.

³⁾ Vgl. besonders Kuno Fischer, a. a. O., ebenda f., Hermann Cohen, a. a. O., S. 16, und Fr. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, S. 73 f.

zu entscheidende Streitfrage nach der Abfassungszeit weniger Wert zu legen als Hermann Cohen¹⁾.

Schon von Kants Zeitgenossen wurde seine kleine Abhandlung über „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ als ein mächtiger Vorstoß gegen die Schullogik des dogmatischen Rationalismus empfunden²⁾, dessen Syllogistik Kant, in der Tat deutlich genug, einem „Kolossen“ verglich, „der sein Haupt in die Wolken des Atertums verbirgt und dessen Füße von Ton sind“³⁾. Auf eine bloße Kritik der herkömmlichen Syllogistik nun ist freilich die Absicht der kleinen Abhandlung nicht beschränkt. Zunächst könnte es ja scheinen, als sei ihr Hauptziel der Nachweis, daß nur die erste der vier syllogistischen Figuren ein reiner Schluß sei, während die anderen drei noch eines Zwischenschlusses bedürfen, also „vermischt“, wenn daher auch nicht direkt verfehlt, so doch unnötig gekünstelt und spitzfindig wären, daß sie also falsch nur in dem Sinne wären, daß sie einen einfachen und reinen Schluß vorgäben. „Es sind also die übrigen drei Schlußarten als Regeln der Vernunftschlüsse überhaupt richtig, als solche aber, die einen einfachen und reinen Schluß enthielten, falsch“⁴⁾. Viel wichtiger wie die Kritik als solche sind aber die positiven Resultate, die überall aus der Kritik hervorspringen. Von grundlegender Bedeutung ist schon die aus der Einsicht in die Grenzen des syllogistischen Beweisverfahrens hervorgehende Erkenntnis, daß das oberste Prinzip des syllogistischen Beweisens wider syllogistisch beweisen wollen, „im Zirkel schließen“

¹⁾ Wir sind auch heute noch nicht imstande, die Frage einwandfrei zu entscheiden, da nach Kants eigener Angabe seine Untersuchungen über den Beweisgrund sich auf eine lange Zeit erstreckt zu haben scheinen. Er nennt sie in der Vorrede (Beweisgrund, S. 66) „die Folge eines langer Nachdenkens“; und er spricht auch ebenda davon, daß „verschiedene Beschäftigungen“ die zu einer sorgfältigen Ausarbeitung „erforderliche Zeit nicht übrig gelassen haben“. Das bestätigt also durchaus unsere im Texte dargelegte Ansicht und rechtfertigt die vorsichtige Zurückhaltung, die Menzer bei der Herausgabe dieser Schrift in der Akademie-Ausgabe, Bd. II, übt, wo er S. 470 bemerkt: „Diese Angaben reichen nicht aus, um die Zeit, welche das ‚lange Nachdenken‘ einerseits, die ‚Ausarbeitung‘ andererseits in Anspruch nahmen, näher zu bestimmen“.

²⁾ Vgl. Briese, die neueste Literatur betreffend, 1765. II, Br. 323, S. 187 ff., und dazu auch R. Fischer, a. a. D. I, S. 219.

³⁾ Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, S. 57.

⁴⁾ a. a. D., S. 56.



hieße¹⁾, und daß die menschliche Erkenntnis „voll“ von Urteilen ist, die für die Syllogistik „unerweislich“ sind²⁾. Kant war gewiß durch seine eigene Betätigung auf dem Gebiete der empirischen Naturforschung hinlänglich darauf vorbereitet, um diese Grenze des dogmatischen Rationalismus und seiner syllogistischen Beweisucht scharf und klar zu erkennen. Dieses Licht brauchte ihm nicht erst durch den Humeschen Empirismus aufgesteckt zu werden. Seine eigene konkrete Arbeit auf naturwissenschaftlichem Gebiete hatte ihm gewiß deutlich genug an der empirischen Tatsachenerkenntnis die Grenze der syllogistischen Beweisbarkeit zum Bewußtsein gebracht. Allein so berechtigt wir sind, hier auf Kants empirische Forschungsarbeit hinzuweisen, so berechtigt sind wir vielleicht auch, hier schon eine Vorahnung des Wesens der Erkenntnisgrundsätze selber zu sehen, die nach der Position der Kritik der reinen Vernunft gewiß eines Beweises nicht entraten, ihn aber nimmermehr der bloß syllogistischen Ableitung entziehen können. Und wir dürfen hier an jene Position wohl um so eher denken, als in ihr die Möglichkeit gerade der Erfahrung in Frage steht.

Allerdings, ich betone ausdrücklich: es kann sich dabei nur um eine implizite Vorahnung Kants handeln; und wir brauchen uns bei dieser Implikation um so weniger aufzuhalten, als auch explizite in dieser Schrift eine Reform der Logik angestrebt wird, die auch heute noch nicht abgeschlossen ist. Und gerade die Art, wie Kant nun explizite der Logik einen neuen Weg weist, gibt uns das Recht, einen impliziten Hinweis auf das Wesen der Grundsätze der Erkenntnis in seiner allgemeinen Bedeutung schon hier zu sehen. Wenn Kant nun auch in seiner Logik „nicht alles seiner Einsicht gemäß einrichten kann, sondern manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen tun muß“³⁾, so betrachtet er es doch gerade als „wesentlichen Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, daß von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird, wie von Urteilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich

¹⁾ a. a. D., S. 49.

²⁾ a. a. D., S. 61.

³⁾ a. a. D., S. 57. Das ist eine Erklärung, die historisch und sachlich wirklich viel erklärt und es verständlich macht, warum Kant trotz seiner „Einsicht“ in der äußeren Einrichtung gerade hier dem „herrschenden Geschmack“ gefolgt ist.

sind¹⁾). Nach ihm gehört also an die Spitze der Logik das Urteil, da „ein deutlicher Begriff nur durch ein Urteil, ein vollständiger aber nicht anders als durch einen Vernunftschluß möglich sei“²⁾, welcher Vernunftschluß wieder aus Urteilen mittelbar gewonnen ist. Freilich ist „dieses Urteil nicht der deutliche Begriff selber, sondern die Handlung, wodurch er möglich sei“³⁾. Mag nun aus dieser Bestimmung auch sofort folgen, daß Kant „Urteil“ hier noch nicht im streng logischen Sinne der logischen Funktion, sondern als „Handlung“ faßt, so bleibt es doch sein Verdienst, das Urteil und nicht den Begriff als Ausgangspunkt der Logik bezeichnet zu haben, wie er auf der anderen Seite Verstand und Vernunft als Einheit und nicht als verschiedene Fähigkeiten faßt. Ausdrücklich betont er, „daß Verstand und Vernunft, d. i. das Vermögen, deutlich zu erkennen, und dasjenige, Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedenen Grundfähigkeiten seien. Beide bestehen im Vermögen zu urteilen; wenn man aber mittelbar urteilt, so schließt man“⁴⁾.

Das Erkennen wird ausdrücklich auf das Urteil gestellt. Darum vermag Kant, und das ist ein weiteres positives Ergebnis, auch deutlich die echte Erkenntnis von der bloßen Wahrnehmung und Vorstellung zu unterscheiden⁵⁾. Mag er durch seine Kritik der Syllogistik auch energisch vom dogmatischen Rationalismus abgerückt sein, so bleibt er durch seine Unterscheidung zwischen Erkenntnis einerseits und Wahrnehmung und Vorstellung andererseits doch auch vom landläufigen Empirismus geschieden. Mag Kants Unterscheidung hier selbst noch, wie seine Beispiele deutlich zeigen, im Psychologischen verbleiben⁶⁾, so hat er doch wenigstens den psychologischen Unterschied scharf gesehen. Er kann dem Rationalismus und dem Empirismus gerecht werden, weil er keinem von beiden dogmatisch anhängt. Aber darum ist er auch schon wenigstens auf dem Wege, beide in einer höheren Synthese auszugleichen und aufzuheben, so fern er vorläufig auch noch diesem Ziele sein mag.

Um die Bedeutung der Schrift „Der einzig mögliche Beweis-

¹⁾ a. a. D., S. 59.

²⁾ a. a. D., S. 58.

³⁾ Ebenda.

⁴⁾ a. a. D., S. 59.

⁵⁾ Ebenda f.

⁶⁾ Ebenda..



grund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" für die Entwicklung von Kants philosophischem Denken richtig zu würdigen, ist von vornherein auf die bereits im Titel der Schrift zum Ausdruck gelangende wohlweise Beschränkung der Aufgabe, die der Denker sich hier stellt, zu achten. Auch hier scheiden sich Kants Wege wiederum sehr deutlich von denen der dogmatisch rationalistischen Metaphysik, die in einem ganz ähnlich in der Kritik der reinen Vernunft wiederkehrenden Bilde schon hier einem „finsternen Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme“¹⁾ verglichen wird. Um mit ihr den hier vorliegenden Kantischen Versuch nicht zu verwechseln, müssen wir, wozu schon der Titel der Schrift auffordert, streng zwischen „dem einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ und einer „Demonstration des Daseins Gottes“ selber unterscheiden. Die rationalistische Demonstrationsucht hat Kant, wie schon seine Kritik der Syllogistik gezeigt hat, hinter sich gelassen. Dem entspricht es, daß er nun von vornherein erklärt: „Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration.“ Und er fügt sogleich hinzu, er wolle nicht das, was er liefere, „für die Demonstration selber gehalten wissen“²⁾. Seine ganze Arbeit zielt darauf ab: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere“³⁾.

Mannigfache Gedankengänge der bisherigen Kantischen Entwicklung münden hier zusammen. Wenn er sagt, daß seine Absicht hier „auf die Methode, vermittels der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist“⁴⁾, so bestätigt das sofort sein eigener Hinweis auf die Kosmogonie⁵⁾, und nicht un schwer drängen sich uns die Beziehungen zu den Problemen der Ontologie und Physikotheologie, soweit sie bisher von ihm behandelt sind, von neuem auf; nicht minder deutlich die zu der im selben Jahre noch veröffentlichten Schrift über den Begriff der negativen Größen.

Das Dasein ist, so führt Kant zunächst aus, gar kein Prädikat

1) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. S. 66.

2) a. a. D., ebenda.

3) a. a. D., S. 163.

4) a. a. D., S. 68.

5) Ebenda.

irgendeines Dinges. Man kann in einem Subjekte alle möglichen Prädikate zusammensassen, und man wird leicht einsehen, daß es „mit allen diesen Bestimmungen existieren oder auch nicht existieren kann“¹⁾, weshalb auch das Dasein nicht aus „bloß möglichen Begriffen“ hergeleitet werden kann. „Z. E. dem Seeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landinhorn nicht. Es will dieses nichts anderes sagen als: die Vorstellung des Seeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist die Vorstellung eines existierenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzutun, nicht in dem Begriffe des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck, zu sagen: Ein Seeinhorn ist ein existierendes Tier, sondern umgekehrt: einem gewissen existierenden Seetiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedente. Nicht: regelmäßige Sechsecke existieren in der Natur, sondern: gewissen Dingen in der Natur, wie den Bienenzellen oder dem Bergkristall, kommen die Prädikate zu, die in einem Sechseck beisammen gedacht werden“²⁾. Deutlich wird hier die Wirklichkeit zum Unterschiede von der Möglichkeit und im Gegensatz gegen den formalistischen Ontologismus auf die Empfindung als materiale Bedingung der Erfahrung (in unserem Beispiele auf das Sehen) verwiesen.

Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und von jedem Prädikate dadurch unterschieden, daß dieses immer nur beziehungsweise gesetzt ist³⁾. „Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei“⁴⁾. „So einfach ist dieser Begriff, daß man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihren Merkmalen haben, verwechselt werde. Wenn man einsieht, daß unsere gesamte Erkenntnis sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, daß es einige geben werde, die beinahe unauflösllich sind, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klarer und einfacher sind als die

¹⁾ a. a. D., S. 72.

²⁾ a. a. D., S. 72f.

³⁾ a. a. D., S. 73.

⁴⁾ Ebenda.



Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung der Existenz¹⁾. Daraus entscheidet es sich auch, ob „im Dasein mehr als in der bloßen Möglichkeit sei“, wobei man „unterscheiden müsse, was da gesetzt sei und wie es gesetzt sei“. Danach bestimmt sich der Sachverhalt folgendermaßen: „in einem Existierenden wird nichts mehr gesetzt als in einem bloß Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existierendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches, denn dieses geht auf die absolute Position der Sache selbst“²⁾.

Bei der Möglichkeit nun ist auf der einen Seite „das Formale der Möglichkeit“ oder „das Logische in der Möglichkeit“ und andererseits das Reale der Möglichkeit zu unterscheiden, wovon jenes nur die logische Beziehung der Übereinstimmung, dieses „das Etwas oder was in dieser Übereinstimmung steht“, bedeutet. Die Möglichkeit fällt also nicht allein bei „innerem Widerspruch“, sondern auch dann fort, „wenn kein Material, kein Datum zu denken da ist“³⁾. Darum wäre mit der Aufhebung des Daseins auch die Möglichkeit aufgehoben, nicht weil ein „innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz läge“, sondern „weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben wäre, das da denklich wäre und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei“⁴⁾. Alle Möglichkeit muß sonach notwendig in etwas Wirklichem entweder als dessen Bestimmung oder als seine Folge gegeben sein. Eine Notwendigkeit, die also nicht bloß die der inneren Widerspruchlosigkeit gemäß dem Widerspruchsgesetze, sondern „Realnotwendigkeit“ ist⁵⁾. Weil die Wirklichkeit, „deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde“, schlechterdings notwendig ist, so „existiert etwas absolut notwendigerweise“⁶⁾. Weil das „den letzten Realgrund aller Dinge enthält“, so kann außer ihm nicht noch ein letzter Realgrund aller Dinge existieren, und was selbst Folge in irgendeiner Be-

¹⁾ a. a. D., ebenda f. Cohen hat mit Recht a. a. D., S. 31 auf den Zusammenhang mit dem Ende der Schrift über die negativen Größen hingewiesen. Der Begriff des unauf löslichen Begriffs, in dem alle unsere Erkenntnis endigt, deutet auch freilich noch viel weiter.

²⁾ a. a. D., S. 75.

³⁾ a. a. D., S. 77 f.

⁴⁾ a. a. D., S. 78.

⁵⁾ a. a. D., S. 80 ff.

⁶⁾ a. a. D., S. 83.

ziehung ist, kann nicht dieser schlechthinige Realgrund sein. Darum muß dieses auch einzig und einfach sein¹⁾. Weil sein Nicht=Sein schlechterdings unmöglich ist, insofern es die Voraussetzung aller Möglichkeit selber ist, die Möglichkeit der Möglichkeit begründet, ist es ebenso ewig, wie in seinem Sein unveränderlich²⁾; und weil auf ihm die Möglichkeit aller anderen Dinge, soweit sie real sind, beruht, so kann es nicht bloß die Summe aller anderen realen Dinge sein, die zueinander in realer Entgegensetzung stehen, sondern es muß die höchste Realität überhaupt selbst enthalten³⁾. Damit ist das Prinzip des einzig möglichen Beweisgrundes, wie es bereits in dem *possibilitatis omnis principium* der *Nova dilucidatio*⁴⁾ herausgearbeitet wurde, hier im unmittelbaren Zusammenhange mit der realen Entgegensetzung, die der Begriff der negativen Größen leistet⁵⁾, weitergeführt und geradezu zur Umkehrung des formalen ontologischen Beweises umgebildet worden. In diesem sollte der Gottesbegriff als existierend, hier soll etwas Existierendes als Gottesbegriff erwiesen werden.

Ohne daß Kant nun eine „bestimmte Erklärung von dem Begriff von Gott“ geben will⁶⁾, und weil er von vornherein nicht auf die Demonstration, sondern lediglich auf den Beweisgrund abzielt, bestimmt er Gott nur allgemein als einheitlichen Geist: einmal einheitlich wiederum wegen der Einheit der einzelnen Dinge in der einen Natur und sodann als Geist, da in der Natur der Dinge auch denkende und wollende Wesen sind und nicht „die Folge größer sein kann als selbst der Grund“⁷⁾.

Immer aber kommt Kant auf das Prinzip der Möglichkeit zurück, um die Eigenart seines Beweises gegen Mißverständnisse zu sichern; und es handelt sich ihm nicht um das bloß Formale, wie beim bisherigen ontologischen Beweise, sondern um das Reale der Möglichkeit. Noch einmal bemerkt er: „Der Beweisgrund von dem Dasein Gottes, den wir haben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas

¹⁾ a. a. D., ebenda ff.

²⁾ a. a. D., S. 85.

³⁾ a. a. D., S. 86 f.

⁴⁾ Vgl. oben S. 66.

⁵⁾ a. a. D., S. 83.

⁶⁾ a. a. D., S. 89.

⁷⁾ a. a. D., S. 91.

möglich ist¹⁾). Darum kann Kant alle drei bisher üblichen Gottesbeweise als unzutreffend ablehnen: Der gewöhnliche ontologische Beweis ist darum falsch, weil das Dasein kein Prädikat des Begriffes ist und darum nicht aus dessen bloß formaler Möglichkeit folgt²⁾. Der kosmologische ist darum falsch, weil er teils versteckterweise auf dem ontologischen beruht, teils von der Wirkung (Welt) auf die Ursache (Gott) schließt, ohne diesen Schluß rechtmäßig erhärten zu können³⁾. Wie vom herkömmlichen ontologischen Beweise, so bleibt also das Prinzip der Möglichkeit, wenn es auch dadurch noch nicht positiv bestimmt wird, vom gewöhnlichen Kausalschluß sehr streng geschieden und erlangt wenigstens durch Entgegensetzung eine gewisse Bestimmtheit. Am ausführlichsten behandelt Kant den physikotheologischen Beweis. Freilich vermag auch dieser ebenso wenig wie der kosmologische Gott als Ursache der Natur zu erweisen. Nach ihm könnte Gott nur „als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt“⁴⁾ in Frage kommen, und eben darum hat die Newtonsche Physikotheologie nicht die von der Wissenschaft geforderte Einheit der Natur wahren können. Wie Kant schon in seiner Kosmogonie, auf die er hier noch einmal in einem besonderen umfangreichen Kapitel zurückgreift⁵⁾, gezeigt hatte, ist die Naturerkenntnis, um wahrhaft wissenschaftlich zu sein, auf die Eigengesetzlichkeit der Natur, nicht auf ein Eingreifen Gottes in die Natur zu stellen. Allein Kant hatte die Physikotheologie selbst schon von dem Prinzip der Möglichkeit aus modifiziert⁶⁾. Vor ihren Argumenten hat er, wenn er sie als solche auch nicht für wissenschaftlich zwingend hält, eine, man kann sagen, besonders hohe ethische Wertschätzung gehabt⁷⁾. Und, das ist das wichtigste, er hält die Argumente auch in wissenschaftlicher Beziehung einer „Verbesserung für fähig“⁸⁾. Diese wird nach ihm erreicht durch strengere Fassung einmal des Einheitsgedankens der Natur und zweitens der allgemeinen

¹⁾ a. a. D., S. 95.

²⁾ a. a. D., S. 135 f.

³⁾ a. a. D., S. 158. Hier wird der Zusammenhang mit der Schrift über den Begriff der negativen Größen wiederum sehr deutlich.

⁴⁾ a. a. D., S. 122 f.

⁵⁾ a. a. D., S. 137 ff.

⁶⁾ Vgl. oben S. 69 f.

⁷⁾ Vgl. a. a. D., S. 116 ff.

⁸⁾ a. a. D., S. 123 ff.



Gesetzlichkeit und sodann durch deren Ausdehnung auch auf das Organische, soweit es sich hier wenigstens um wissenschaftliche Erklärung handelt, endlich durch die Ausstoßung anthropomorphistischer Zweckbetrachtung aus dem Gebiete der Naturforschung¹⁾.

Die Physikotheologie ist dann, aber auch nur dann verfehlt, wenn sie den mechanisch-naturgeschlichen Werdeprouzess einschränkt oder verkürzt. Aber sie kann berichtigt werden und besteht dann auch zu Recht, wenn sie mit dem allgemeingesetzlichen, mechanisch bestimmten Naturgeschehen übereinstimmt. Diese Übereinstimmung ist ihr dann möglich, wenn sie Gott nicht bloß als die äußere Ursache der Natur und die Natur als die Wirkung Gottes faßt, welcher Schluß völlig unsicher ist. Vielmehr muß sie Gott als das Dasein, das unmöglich nicht sein könne, weil es die Bedingung aller Möglichkeit ist, begreifen. Wie schon in der Nova dilucidatio die Unmöglichkeit seines Nicht-Seins darin erkannt wurde, daß Gott das Prinzip aller Möglichkeit ist²⁾, so klingt auch die Schrift über den Beweisgrund in den Gedanken aus: „Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge, sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Dentliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin sucht den Beweisgrund, und wenn ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlaget euch von diesem ungebähnten Fußsteige auf die große Heeresstraße der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere“³⁾.

Mit dem Begriff eines „Prinzips aller Möglichkeit“ ist hier in der That ein noch gänzlich „ungebählter Fußsteig“ aufgetan, der so weit von der „großen Heeresstraße der menschlichen Vernunft“ abliegt, daß selbst noch Runo Fischer meinen konnte, gegen Kants Position etwas auszurichten mit der Bemerkung: „Wenn aus keinem Begriff das Dasein erschlossen werden kann, so folgt die Existenz auch nicht aus dem Begriff des Möglichen; der neue ontologische Beweis

¹⁾ a. a. O., S. 126 ff.

²⁾ Nova dilucidatio, S. 395. Vgl. oben S. 66.

³⁾ Der einzig mögliche Beweisgrund usw., S. 162f.

ist, im Grunde genommen, nicht besser als der alte¹⁾). Es ist merkwürdig, daß Kant aus dem Begriff des Möglichen die Existenz gefolgert haben soll, wo er das stets und ständig als den Grundfehler des alten ontologischen Beweises tabelt. Gewiß ist es richtig, daß hier das „Prinzip der Möglichkeit“ noch keine völlig klare und leicht faßliche Darlegung erfahren hat. Aber ebenso gewiß ist es, daß Kant nicht aus dem „Begriff des Möglichen“ im formalen Sinne, sondern aus dem Prinzip der Möglichkeit seinen einzig möglichen Beweisgrund gewonnen hat. Das Prinzip der Möglichkeit ist von so grundlegender Bedeutung, daß von ihm aus auch der Begriff des Begriffs eine andere Bedeutung zu gewinnen, aus der formalen Sphäre in eine inhaltliche einzutreten vermag. So wahr darum das Prinzip der Möglichkeit erst gerade in der Hauptepoche des Kantischen Philosophierens seine volle Entfaltung gewinnt, seine tiefstgreifende sogar erst in seiner letzten und tiefsten Kritik, so wahr wird in seiner Kritik der reinen Vernunft zwar der alte ontologische Beweis betroffen, Kants eigener aber ebenso wenig, wie etwa der Descartessche gerade nach seiner logischen Seite hin, obwohl Kant selbst fälschlich den ganzen Descartesschen Beweis, anstatt seiner einen Seite, mit dem alten ontologischen schlechtweg identifizierte.

Im Jahre 1761 hatte die Berliner Akademie eine Preisaufgabe ausgeschrieben, die eine Untersuchung darüber verlangte, ob die metaphysischen Wahrheiten, insbesondere die der natürlichen Theologie und Moral, derselben Gewißheit des Beweises fähig wären wie die geometrischen, und welcher Art diese Gewißheit wäre. Kant beteiligte sich an diesem Preisausschreiben, ohne allerdings den Preis zu erhalten. Moses Mendelssohn trug den Sieg davon. Kants Preisarbeit aber liegt vor in seiner „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“, die im Jahre 1764 veröffentlicht, aber bereits gegen Ende des Jahres 1762 von Kant eingereicht worden ist²⁾).

¹⁾ a. a. O. I, S. 249.

²⁾ Daraus erklärt sich die Annahme, daß die Preisschrift früher entstanden sei, als der Beweisgrund. Ich habe, wie schon gesagt, nicht den Ehrgeiz, die Streitfrage lösen zu wollen, einmal weil sie mir nicht erheblich genug erscheint, und weiter, weil ich sie darum nicht für stritte auflösbar halte, weil ich einen Arbeitszusammenhang in diesen Schriften sehe. Nur soviel möchte ich bemerken: Der Umstand, daß die Arbeit 1762 eingereicht worden ist, spricht so wenig dafür, daß sie früher entstanden



Wir haben schon darauf hingewiesen¹⁾, daß Hermann Cohen²⁾ in der Schrift über den Begriff der negativen Größen „das erste Charakteristikum des Synthetischen“ und „die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch“ als „errungen“ erklärt. Wir konnten dem beistimmen, mußten allerdings hinzufügen, daß das lediglich ein implizites Ergebnis sei, das seine eigentlich philosophische Explikation doch dort noch nicht gefunden hat. Wenn wir nun auch hier noch von den tiefsten philosophischen Explikationen im Sinne der Möglichkeit des Synthetischen a priori entfernt bleiben, so ist doch das das Bedeutsame gleich des Beginnes der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“, daß uns hier nun wenigstens die Unterscheidung von analytisch und synthetisch ausdrücklich begegnet. Und wie wir in der Schrift über „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ auch bereits eine implizite Vorahnung des Wesens der Grundsätze erblicken konnten³⁾; so sehen wir diese unsere dort nur vermutungsweise gemachte Annahme hier dadurch zur Gewißheit erhärtet, daß jetzt das Grundsatzproblem zum mindesten als Problem, und zwar mit denselben Worten als Problem „unerweislicher“ Sätze, auftritt, wodurch wiederum unsere Behauptung von dem innigen Zusammenhange aller dieser Schriften geradezu zwingend bestätigt wird.

ist, als der Beweisgrund, daß ihr neuester Herausgeber in der Akademie-Ausgabe, Kurd Laßwitz, eher zur Annahme des Gegenteils neigt. (Akad.-Ausg. II, S. 493.) Denn einmal ist die Arbeit sehr spät 1762 eingereicht. Die Empfangsbestätigung datiert vom 31. Dezember 1762. (Vgl. Briefe I, S. 39.) Zweitens hat sie Kant selber „eine kurze und eilfertig abgefaßte Schrift“ (Vorlesungsnachricht W.-S. 1765/66, S. 308) genannt, während er, wie wir gesehen haben, den Beweisgrund das Werk eines „langen Nachdenkens“ nannte. Es ist also sehr gut möglich, daß die Preisschrift zu den mancherlei Geschäften gehört hat, die die Ausarbeitung des Beweisgrundes ausgehalten haben, oder daß sie, wie auch noch Kurd Laßwitz annimmt, sogar nach diesem entstanden ist. Inhaltlich gehörte sie so eng mit ihm zusammen, daß, wie gesagt, die Frage nach der früheren Entstehungszeit wirklich keine Staatsaktion ist. Ich wiederhole, daß ich allein das zurückhaltende Urteil Menzers, das ich schon S. 72 herangezogen habe, teilen kann.

¹⁾ Vgl. oben S. 60.

²⁾ a. a. O., S. 29 f.

³⁾ Vgl. oben S. 73.

In scharfer Zurückweisung des von Leibniz' tiefen, mathematischen Einsichten abgeirrten nachleibnizischen dogmatischen Rationalismus, der am liebsten auch die Mathematik auf das bloße Widerspruchsgesetz gestellt hätte, erklärt Kant, daß die Mathematik der synthetischen Bestimmung in der Definition fähig sei, während die Metaphysik auf die analytische beschränkt sei. Die Mathematik kann den Kreis durch Drehung eines „rechtwinklichten Triangels“ um eine seiner Katheten erklären. „Die Erklärung entspringt hier und in allen Fällen offenbar durch die Synthesin“¹⁾. Wenn die „Weltweisheit“ das auf ihrem Gebiete versucht, so kommt sie über „Bestimmungen der Wortbedeutung“ nie hinaus; diese aber sind doch wahrlich keine wissenschaftlichen Erklärungen²⁾. Auch hier muß die gedankenlose Nachahmung des mathematischen Verfahrens, die die Metaphysik befolgt, ohne sich mit echtem mathematischem Geiste zu erfüllen, auf die verhängnisvollsten Irrwege drängen. Man muß sich daher auch des Unterschiedes beider bewußt sein. Wegen ihrer Fähigkeit zur Synthesis vermag die Mathematik das Allgemeine wirklich „in concreto“ zu betrachten. In der Arithmetik ist jede Zahl, da sie ja kein einzelnes Ding ist, allgemein und dennoch zugleich eine eindeutige konkrete Größe; ganz analog steht es in der Algebra. Und „in der Geometrie, um z. B. die Eigenschaften aller Kreise zu erkennen, zeichnet man einen, in welchem man statt aller möglichen sich innerhalb demselben schneidenden Linien zwei zieht. Von diesen beweiset man die Verhältnisse und betrachtet in denselben die allgemeine Regel der Verhältnisse der sich in allen Kreisen durchkreuzenden Linien in concreto“³⁾. Die „Weltweisheit“ dagegen kann das Allgemeine immer nur in abstracto betrachten. Weder vermag sie in Teilbegriffen die ganze Idee darzustellen, noch in deren Verknüpfungen die inneren Verhältnisse ihres Gedankens zu entwickeln⁴⁾. Während die Mathematik in letzter Linie auf die Verknüpfung und Vergleichung klarer und sicherer Größenbegriffe gerichtet ist, um zu erkennen, was daraus folgt, ist der Ausgangspunkt der Weltweisheit das Qualitative in seiner begrifflichen und

¹⁾ Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, S. 276.

²⁾ a. a. D., S. 277.

³⁾ a. a. D., S. 278.

⁴⁾ a. a. D., S. 279.



grundsätzlichen Unbestimmtheit, und dessen Rückführung und Auflösung auf bestimmte begriffliche und grundsätzliche, nicht weiter auflösbare Bestimmungen ihr Ziel, deren in der Mathematik einige wenige und einfache, in der Weltweisheit aber viele und mannigfaltige sind¹⁾.

Nun kommt freilich schon hier Kant dem Problem einer logischen Grundlegung der mathematischen Erkenntnis sehr nahe, indem er ausführt, daß „die Begriffe der Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raumes u. s. w. zum mindesten in der Mathematik unauflösblich sind“, daß sie es aber „nicht auch sonst“ zu sein brauchen. Aber gerade darin sieht er den Vorzug der Mathematik vor der Metaphysik, daß die weitere Auflösung eben nicht zu dem spezifisch-mathematischen Geschäft gehöre, so daß diese auf Grund ihrer klaren und sicheren, wenigen und einfachen Voraussetzungen den Gang der sichereren Wissenschaft habe, während die metaphysischen Erkenntnisse innerhalb des Gebietes der „unendlich vielerlei“ Qualitäten „sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für die Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden“²⁾.

Man sieht deutlich, daß Kant hier das Problem der „Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, wie es in den Prolegomena später heißt, bereits ins Auge faßt, und daß er die Existenz einer echt wissenschaftlichen Metaphysik jetzt mit voller Deutlichkeit bestreitet. Dabei weist er der Metaphysik schon das Problem und die Methode, wodurch allein sie zur Wissenschaft werden könne. Wenn die Metaphysik Wissenschaft sein soll, so kann und darf sie ihrem Probleme nach „nichts anderes sein als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses“³⁾. Und ihre Methode bezeichnet er bewußtermaßen hier als die „analytische“⁴⁾. Sie sei, heißt es, „mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte⁵⁾ und die dafelbst von so nutz-

¹⁾ a. a. D., S. 280 ff.

²⁾ a. a. D., S. 283.

³⁾ a. a. D., S. 283.

⁴⁾ a. a. D., S. 289.

⁵⁾ a. a. D., S. 286. Hier ist nur historisch zu bemerken, daß das bereits Galilei getan hatte. Galileis Verdienste um die analytische Methode



baren Folgen war¹⁾. Die „Erfahrung“²⁾ wird hier deutlich als ihr Ausgangspunkt bezeichnet. Nicht von Definitionen soll die Metaphysik ausgehen und nach äußerlicher Befolgung der Geometrie synthetisch ihre Sätze entwickeln. Wie Newton „mit Hilfe der Geometrie die Regeln aufsuchte, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen“, so sind in der Metaphysik von der Erfahrung aus deren allgemeine Bestimmungen zu gewinnen, „die gewiß im Begriffe von irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit liegen“³⁾.

Auf diese Weise vermag die analytische Methode zu allgemeinen Grundbegriffen und jenen als „unerweislichen Sätzen“ bezeichneten „Grundsätzen“ aufzusteigen⁴⁾ und durch sie „auch außer der Mathematik in vielen Fällen bis zur völligen Überzeugung gewiß zu werden“⁵⁾, „ohne gleichwohl sich der Definition so leicht anzumaßen“ und vorschnell von einem Teile der Folge „den Schluß auf die ganze Folge zu ziehen“⁶⁾. Damit sie aber das leisten können, was sie der analytischen Methode und deren Ausgangspunkt gemäß zu leisten haben, dürfen sie nicht bloß formal sein, wie der Grundsatz der Identität und der des Widerspruchs. Diese sind allerdings auch Grundsätze. Sie sind beide zusammen sogar „die oberste und allgemeine Grundsätze im formalen Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft“⁷⁾. Allein die analytische Methode bringt außerdem auf Grundsätze, auf denen andere Erkenntnisse inhaltlich gegründet sind. „Diese stehen zwar alle unter den formalen ersten Grundsätzen, aber unmittelbar; insofern sie indessen zugleich Gründe von anderen Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materialen Grundsätze der menschlichen Vernunft“⁸⁾. So recht nun Kant Crusius gibt,

haben am schärfsten herausgearbeitet A. Nießl in seinem Aufsatze „über den Begriff der Wissenschaft bei Galilei“ (Vierteljahrschrift f. wiss. Philos. 1891) und R. Hönigswald in den mannigfaltigen Ausführungen über Galilei seiner „Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre“.

¹⁾ a. a. D., S. 286.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Ebenda.

⁴⁾ a. a. D., S. 293.

⁵⁾ a. a. D., S. 292.

⁶⁾ a. a. D., S. 293. Hier wird schon deutlich, daß die Grundsätze „unerweislich“ im syllogistischen Sinne sind, ihren Beweis aber dadurch finden, daß sie die Erfahrungserkenntnis erst ermöglichen.

⁷⁾ a. a. D., S. 294.

⁸⁾ a. a. D., S. 295.



„wenn er andere Schulen der Weltweisen tadelt, daß sie an diesen materialen Grundsätzen vorbeigegangen seien und sich bloß an die formalen gehalten haben“¹⁾, so weicht er doch in einer ungemein bedeutsamen Weise in der Auffassung der Gewißheit der Grundsätze von Crusius ab. Dieser hatte als oberste Regel der Gewißheit ausgesprochen: „Was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr“. Dagegen bemerkt Kant: „Wenn man gesteht, daß kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders als für wahr halten könne, so gibt man zu verstehen, daß gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich sei, und daß die Erkenntnis unerweislich sei. Nun gibt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Überzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständnis, aber nicht ein Beweisgrund davon, daß sie wahr sind“²⁾. Damit ist der entscheidende Punkt getroffen. Gewiß ist für Grundsätze, weil sie den Grund anderer Erkenntnisse enthalten, „kein Grund der Wahrheit weiter angeblich“, aber auch das psychologische Evidenzgefühl ist in bezug auf sie null und nichtig. Dem subjektiv-psychologischen Evidenzgefühl tritt eben hier der analytischen Methode gemäß die objektive Verifizierung in „anderen Erkenntnissen“ gegenüber. Das ist der philosophisch am meisten entscheidende Schritt, den Kant in dieser Abhandlung getan³⁾. Nun ist auch die Konsequenz für die natürliche Theologie und Moral leicht gewonnen.

Das Prinzip der Möglichkeit ist das Ziel der analytischen Methode nicht bloß, wie Kant meint, von Newton, sondern bereits von Galilei ab gewesen. „Das Prinzip aller Möglichkeit“, das schon die Nova dilucidatio faßte, hatte bereits den „einzig möglichen Beweisgrund“ für das Dasein Gottes abgegeben. Hier setzt Kant ein. „Der Hauptbegriff, der sich hier dem Metaphysiker darbietet, ist die schlechterdings notwendige Existenz eines Wesens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerst fragen: ob es möglich sei, daß ganz und gar nichts existiere. Wenn er nun inne wird, daß

1) Ebenda.

2) Ebenda.

3) Der materiale Grundsatz wird hier zum objektiven Möglichkeitsgrund anderer Erkenntnisse. Denkt man an die Erfahrung als Ausgangspunkt der analytischen Methode zurück, so vernimmt man ein Grundthema der Kr. d. r. V. bereits anklingen.



alsdann gar kein Dasein gegeben ist, auch nichts zu denken, und keine Möglichkeit stattfindet, so darf er nur den Begriff von dem Dasein desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muß, untersuchen. Dieser Gedanke wird sich erweitern und den bestimmten Begriff des schlechterdings notwendigen Wesens fortsetzen¹⁾. In der natürlichen Theologie sind also die ersten Gründe im Inbegriff des Prinzips aller Möglichkeit überhaupt der „philosophischen Evidenz“²⁾, nicht etwa bloß der psychologischen fähig.

Nicht ebenso bewandt ist es mit den Grundsätzen der natürlichen Moral. „Um dieses deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig selbst der erste Begriff der Verbindlichkeit noch bekannt ist, und wie entfernt man also davon sein müsse, in der praktischen Weltweisheit die zur Evidenz nötige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze zu liefern“³⁾. Die „Formel“ der Verbindlichkeit ist das „Sollen“: entweder unmittelbar, wenn es sich auf einen Zweck, oder mittelbar, wenn es sich auf ein Mittel zum Zweck bezieht⁴⁾. Verbindlichkeit im strengen Sinne kommt eigentlich allein der ersten Beziehung zu, während die zweite nur sich auf eine „problematische Geschicklichkeit“ richtet. Indes wenn auch in der ersten eine „oberste Regel aller Verbindlichkeit schlechterdings“ liegt, so kann sie doch nur als „formaler Grundsatz“ gelten. Zu materialen Grundsätzen ist die natürliche Moral noch nicht gelangt. „Erst in unseren Tagen,“ sagt Kant, „ist man dazu gekommen, das Wahre und Gute zu unterscheiden“⁵⁾. Für das Gute nun verweist Kant den Menschen nicht auf die Erkenntnis, sondern auf das Gefühl, indem er Hutcheson folgt⁶⁾. Allein, wenn er dazu neigt, hier den inhaltlichen Grundsatz der natürlichen Moral zu sehen, so beweist er noch durch sein eigenes Beispiel, daß, verglichen etwa mit seiner späteren Position, „die ersten Gründe der Moral nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig“ sind⁷⁾.

1) a. a. D., S. 296 f.

2) a. a. D., S. 296.

3) a. a. D., S. 298.

4) a. a. D., ebenda.

5) a. a. D., S. 299.

6) a. a. D., S. 300.

7) a. a. D., S. 298.



Der Metaphysik als „Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkennens“¹⁾ ist eine Aufgabe gestellt, die sie von der Metaphysik im landläufigen Sinne der Erkenntnis einer übersinnlichen Welt implizite so weit entfernt, daß sie mit dieser nichts mehr außer dem Namen gemein hat. Explizite wird nun die scharfe Trennung und Loslösung von der vulgären Metaphysik vollzogen in der Schrift über die „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ von 1766, in der sich die Aufgabe der Metaphysik als „Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkennens“ nun auch zugleich bestimmt als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“²⁾. Das ist die philosophische Bedeutung dieser Schrift. Wenn Kant hier bemerkt, er „habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann“³⁾, so ist mit seiner Ironie die alte Metaphysik abgewiesen und der Metaphysik, insofern sie den liebevollen Ernst wissenschaftlicher Art verdienen soll, ein neuer Weg gewiesen⁴⁾.

Man hat sich das Ziel der Schrift, daß die Träume des Geistersehers Swedenborg zugleich eben die Träume der Metaphysik erläutern sollen, von vornherein zu vergegenwärtigen, um über dem wundervollen Scherz und köstlichen Humor, mit dem Kant die Swedenborgsche Geisterseherei behandelt, den philosophischen Ernst nicht zu übersehen: Die Auseinandersetzung mit der Geisterseherei als solcher ist gewiß „mehr ein Spielwerk, als eine ernsthafte Beschäftigung“⁵⁾. Denn wie Swedenborg „der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern ist, so ist er sicherlich auch der Erzphantast unter allen Phantasten“⁶⁾. „Das große Werk dieses Schriftstellers enthält acht Quartbände voll Unsinn“⁷⁾. Und wenn er auch kein Betrüger sein mag, so ist seine Geisterseherei doch pathologisch ent-

1) Vgl. oben S. 84.

2) Träume eines Geistersehers, S. 368.

3) a. a. D., S. 367.

4) Kuno Fischer, a. a. D. I, S. 304, gibt dem Sage Kants zwar eine ganz andere Deutung. Allein auch er sieht darin doch ebenfalls den Unterschied zwischen der „bis jetzt auf falsche Art geübten“ alten metaphysischen Aufgabe und einem neuen Ziele der Metaphysik.

5) a. a. D., S. 349.

6) a. a. D., S. 354.

7) a. a. D., S. 360.



weder als Wahnsinn oder als Wahnwitz zu verstehen¹⁾. Und so ist denn in der That die Frage berechtigt, was denn im Zusammenhange gerade mit der Metaphysik Veranlassung geben kann, „ein so verachtetes Geschäft zu übernehmen, als dieses ist, Märchen weiter zu bringen, die ein Vernünftiger Bedenken trägt, anzuhören, ja solche gar zum Texte philosophischer Untersuchungen zu machen“²⁾. Es kann gar wohl sein, daß Gebilde der Phantasie eine solche Macht über einen Menschen erlangen, daß er sie für äußere Wirklichkeiten hält³⁾. Allein dann befindet er sich in einem krankhaften Traumzustande. Mit der Metaphysik scheint das doch von vornherein nichts zu tun zu haben. Hier scheint allein die Medizin zuständig, „dergleichen Adepten des Geisterreichs zu behandeln“. . . . „Und da man es sonst nötig fand, bisweilen einige derselben zu brennen, so wird es jetzt genug sein, sie nur zu purgieren“⁴⁾.

Allein es gibt doch eine sehr nahe Beziehung zwischen der Geistesseherei und der Metaphysik. Es ist ebenfalls „die Berufung auf immaterielle Prinzipien eine Zuflucht der faulen Philosophie“⁵⁾. Der Traum ist das „tertium comparationis“ zwischen beiden. Wie es Träume der Geistesseherei gibt, so gibt es auch Träume der Metaphysiker. Es „kann die anschauende Erkenntnis der anderen Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat. Ich weiß auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen, zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge

¹⁾ a. a. D., S. 361. Kant hatte zwei Jahre vorher einen kleinen Gelegenheitsaufsatz als „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“ erscheinen lassen, auf den auch Runo Fischer, a. a. D. I, S. 279ff., mit Recht darum hinweist, weil hier die Geisteskrankheit als Abweichung von der erfahrungsmäßigen normalen seelischen Funktion dargestellt wird. Von einem Eingehen auf Einzelheiten dieses kleinen Aufsatzes können wir absehen. Der Hinweis auf seine prinzipielle Tendenz genügt. Sie allein ist auch nur bedeutsam, denn sie hat eine Beziehung auf die „Träume“.

²⁾ a. a. D., S. 356.

³⁾ a. a. D., S. 346.

⁴⁾ a. a. D., S. 348.

⁵⁾ a. a. D., S. 331.

ich: daß ihnen irgendein Mann von gutem Verstande und wenig Feinigkeit eben dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: Guter Herr, auf den Himmel mögt Ihr Euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid Ihr ein Narr¹⁾. Die Metaphysiker als „Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten“, die im „Denklichen“, bloß weil es denklich ist, schon existierende Dinge sehen und alles Erdentliche zu Wesen hypostasieren, sind ebensogut Träumer, wie die Geisterseher, die Geister zu sehen vorgeben, die sich gar nicht sehen lassen. Nur sind jene „Träumer der Vernunft“, diese „Träumer der Empfindung“²⁾. Immerhin Träumer sind beide. Denn der Aristotelische Satz: „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene“, ist ein rein umkehrbares Urteil. Darum dürfen wir es als Kriterium des Traumes, das auf die Metaphysiker wie die Geisterseher zutrifft, ansprechen: „wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen“²⁾. Sie haben aber keine gemeinschaftliche Welt und träumen bloß, weil sie den Boden der Erfahrung unter den Füßen verlieren und keinen Zusammenhang mit der Erfahrung haben³⁾. Wenn manche „glauben, den Mal der Wissenschaft beim Schwanz zu fassen, indem sie sich genugamer Erfahrungserkenntnisse versichern und dann so allmählich zu allgemeinen und höheren Begriffen aufrücken“, so mag das zwar, um echte Wissenschaft zu begründen, nicht ausreichend sein. Aber es ist doch „nicht unklug gehandelt“. Es ist der erste Anfang wissenschaftlicher Methodik⁴⁾. Wenn man aber den umgekehrten Weg geht und einfach bei einem obersten Punkte der Metaphysik beginnt, so kommt man, trotz allen Scharfsinns, erst recht an kein wissenschaftliches Ziel. „Es findet sich aber hierbei eine neue Beschwerlichkeit, nämlich daß man anfängt, ich weiß nicht wo, und kommt, ich weiß nicht wohin, und daß der Fortgang der Gründe nicht auf Erfahrung treffen will“⁵⁾.

1) a. a. D., S. 341.

2) a. a. D., S. 342.

3) Ebenda.

4) a. a. D., S. 358.

5) Ebenda.



Wir wissen bereits, daß Kant die analytische Methode der Naturwissenschaft in ihrer Fruchtbarkeit auch für die Philosophie erkannt hat. Wir wissen weiter, wie er sich selbst auf dem Gebiete der Naturforschung betätigt hat. Wir haben endlich schon betont, wie er sich von einer bloß äußerlichen Nachahmung des mathematischen Verfahrens, wobei er in erster Linie an die geometrische Methode denkt, die die Philosophen Euklid entnehmen, gar nichts, um so mehr aber von einer innerlichen und inhaltlichen Beziehung auf den Geist der Mathematik verspricht. Alles das kommt hier bereits zusammen, wenn er sagt: „Man muß wissen, daß alle Erkenntnis zwei Enden habe, bei denen man sie fassen kann, das eine a priori, das andere a posteriori“¹⁾. Das a priori und das a posteriori sind beides Methodenprinzipien der analytischen Methode. Insofern die Metaphysik nicht mehr in übersinnlichen Träumen schwelgen darf, sondern Wissenschaft von den Gründen und den Grenzen der Erkenntnis zugleich ist, ist es ihre Sache: „einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältnis die Frage zu den Erfahrungsbegriffen hat, darauf sich alle unsere Urteile jederzeit stützen müssen“²⁾. Zwar sind im einzelnen hier weder die Gründe noch die Grenzen der Erkenntnis aufgewiesen, so ist doch soviel klar, „daß der Leser bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschungen überheben in Ansehung einer Frage, wozu die data in einer anderen Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen sind“³⁾. Ist die Philosophie zu den Grundvoraussetzungen der Erkenntnis gelangt, so ist sie auch am Ziele ihrer Arbeit. Die inhaltliche Erfüllung jener Grundvoraussetzungen kann allein aus der Erfahrung gewonnen werden. Wenn die Kausalität oder die Substantialität nun auch Gründe der Erkenntnis sein mögen, ohne die es keine Erkenntnis geben mag, so kann doch immer nur aus der Erfahrung entschieden werden, welche Ursache welche Wirkung hat. Wenn etwas eine Ursache ist, so wird gewiß dadurch etwas anderes als Wirkung gesetzt. Aber es läßt sich weder analytisch aus der Ursache die Wirkung schon a priori herauslesen, noch

¹⁾ Ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 367 f.

³⁾ a. a. D., S. 368.

würde es sich widersprechen, daß überhaupt aus etwas nicht etwas folgt¹⁾.

Man sieht zweierlei deutlich: einmal systematisch ist hier die alte Metaphysik überwunden und der Philosophie eine neue Aufgabe gestellt. Mögen, wie wir sagten, und wie Kant selbst hervorhebt, hier auch Gründe und Grenzen der Erkenntnis noch nicht dargelegt sein, was ja erst Aufgabe der kritischen Philosophie ist, die Aufgabe, Gründe und Grenzen der Erkenntnis darzulegen, ist als Programm klar und deutlich gestellt. In ihm wird der Wert der Erfahrung auf Kosten der alten Metaphysik herausgearbeitet, ohne daß im a posteriori allein die Erkenntnis gesucht wird. In ihm werden nur die Grenzen angedeutet, während die Gründe im a priori bezeichnet werden. Das ist der philosophische Ernst und die systematische Bedeutung, die sich hinter der humorvollen ergötzlichen Satire über die geisterseherischen und metaphysischen Träume verbergen. Sodann zeigt sich historisch, daß, so deutlich auch der Einfluß Humes hier ist, doch auch der Einfluß von Leibniz wirksam geblieben ist, wie schon aus der Unterscheidung zwischen a posteriori und a priori deutlich wird. Sie beweist aber zugleich auch, daß Kant, so wenig er dogmatisch bisher etwa Leibnizen gefolgt war, ebensowenig nun einfach in die Gefolgschaft Humes übergegangen ist, so tief auch der Eindruck Humes nach Kants eigenem späteren Geständnis gewesen ist. Keiner, der die Prolegomena mit Verstand gelesen hat, kann an dem großen Eindruck, den Humes Kritik des Kausalitätsbegriffs auf Kant gemacht hat, zweifeln²⁾. Aber dem Empirismus Humes Gehör

¹⁾ a. a. O., S. 370.

²⁾ Vgl. Prolegomena, besonders S. 257 f. Daß es das Problem des Realgrundes war, an dem Hume Kants „dogmatischen Schlummer unterbrach“, wird hier von diesem ausdrücklich bezeugt. Daß für diesen Einfluß nun die zuletzt behandelten Schriften, in denen ja das Problem eine besondere Bedeutung hat, in Frage kommen, kann keinem Zweifel unterliegen, man müßte denn ebenso schlecht Deutsch wie Philosophie verstehen, als H. Hößding, der („Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants“, Archiv f. Gesch. d. Philos. VII, 1) meint, Kants Worte: „die Erinnerung des David Hume“ bedeute soviel, wie die Erinnerung an David Hume. Die Verlehrung dieses Sachverhaltes ist bereits von Runo Fischer so deutlich zurückgewiesen, daß man über sie einfach zur Tagesordnung übergehen kann. Freilich darf man dabei aber weder

schenken, ja selbst sich von ihm beeinflussen lassen, heißt noch lange nicht, ihm dogmatisch folgen und selbst zum Empirismus übergehen. Wir können die äußeren historischen Beziehungen nicht recht verstehen, ohne die inneren systematischen. In diesen kündigte sich aber das Problem der Gründe und der Grenzen des Erkennens an, und damit wird zugleich auch die Abgrenzung sowohl gegen den historischen Rationalismus, wie gegen den historischen Empirismus deutlich. Mag Kant von der rationalistischen Metaphysik hier den denkbar weitesten Abstand gewonnen haben, so ist er doch nicht selbst zum Adepten des Empirismus geworden.

Drittes Kapitel.

Die Ansätze zur praktischen Philosophie.

Neben der Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen und theoretisch-philosophischen Problemen nimmt die Arbeit an den Problemen der praktischen Philosophie, so sehr sie Kant persönlich und menschlich am Herzen lagen, doch nach der wissenschaftlichen Seite hin einen verschwindend geringen Raum in der vorkritischen Periode ein. Wir haben schon bei der Behandlung der „Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Mora!“ das Moralproblem wenigstens nach der Seite der Grundsätze kurz gestreift und

mit Kuno Fischer meinen, Kant sei unter dem Einfluß Humes „vom Rationalismus zum Empirismus und weiter zum Skeptizismus“ (a. a. D. I, S. 319) fortgegangen, noch mit Paulsen glauben, er sei Empirist geworden, ohne es selbst zu wissen und ohne sich über sein Verhältnis zum englischen Empirismus klar zu sein (a. a. D., S. 68). Im Gegenteil, er ist sich darüber klar, ohne Empirist zu sein. Kant hat der Empirie ihr Recht gelassen, aber darum war er nicht Empirist. Das „Prinzip der Möglichkeit“ ist ihm von der „Nova dilucidatio“ bis zur „Deutlichkeit der Grundsätze“ nicht verloren gegangen, und in den „Träumen“ stellt er dem a posteriori ausdrücklich das a priori gegenüber, also in der Schrift, in der man am meisten „Empirismus“ zu finden glaubt. Darum verliert die in der Kantforschung bis zum Überdruß geführte Hume-Kant-Kontroverse sehr viel an echter Bedeutung. Über deren äußerliche Momente vgl. übrigens B. Erdmann, Kant und Hume um 1762 (Arch. f. Gesch. d. Phil. I, S. 64ff.), über die inneren A. Riehl, a. a. D. I, S. 317; auch K. Groos, „Hat Kant Humes Treatise gelesen?“ (Kant-Studien V, S. 177ff.)

angedeutet, daß Kant den Begriff des Moralgrundgesetzes hier noch nicht gefaßt hatte. Die Schrift war 1764 erschienen. Und in der Tat ist dies das Jahr, in dem bei Kant die praktischen Probleme überhaupt zum ersten Male nach philosophischer Gestaltung drängen. Dabei stehen sie deutlich unter dem Zeichen Rousseaus. Daß so verschiedene Denker wie Leibniz und Newton auf der einen Seite, Hume auf der anderen Seite auf Kant Einfluß gewinnen, und daß sich zu diesem Einfluß noch derjenige Rousseaus gesellen kann, ist, wie Kuno Fischer treffend hervorhebt, „gewiß eines der merkwürdigsten und lehrreichsten Zeugnisse Kantischer Geistes-eigentümlichkeit“¹⁾. Es beweist hinlänglich, daß Kant jedem dieser Denker mit Freiheit und Selbständigkeit gegenüberstehen mußte. Denn eine gänzliche Bindung an einen hätte den Einfluß aller anderen von vornherein ausschalten müssen. Damit ist aber auch schon Kants Verhältnis zu Rousseau in der Tat so einschränkend bestimmt, wie es ebenfalls Kuno Fischer richtig bezeichnet. Er „konnte“, sagt Kuno Fischer, „niemals ein blinder Anhänger Rousseaus werden und sich dem Einflusse des letzteren dergestalt hingeben, daß er sich ganz davon beherrschen ließ“²⁾. Dabei war es nun keineswegs allein Rousseaus Stellung zum Problem der Kultur, die einen großen Abstand Kants bedingte. Viel mehr noch trennte diesen von Rousseau dessen ganzer dogmatischer Standpunkt, der sich als eine Art von religiösem Naturalismus darstellte. Was Kant aber zu Rousseau hinzog, das war dessen Überwindung der einseitigen intellektuellen Schätzung des Menschen, der Rousseau die Schätzung des ganzen Menschen entgegengestellt hatte. Rousseaus Hinweis auf die ganze sittliche Bestimmung des Menschen war das Moment, von dem Kant betonte, daß Rousseau ihn darin erst „zurechtgebracht“ hat. Unter Berufung auf Hutcheson hatte Kant für die Deutlichkeit der Grundsätze der Moral den Menschen nicht auf die Erkenntnis, sondern auf das Gefühl verwiesen³⁾. Daß er damit von einer wissenschaftlich strengen Fassung des Problems des moralischen Grundgesetzes noch weit entfernt war, haben wir bereits betont.

¹⁾ Kuno Fischer, a. a. O. I, S. 265. Vgl. ausführlich auch die von Kuno Fischer herangezogenen Schriften von Dietrich, Kant und Newton, sowie von demselben Verfasser, Kant und Rousseau.

²⁾ Kuno Fischer, ebenda.

³⁾ Deutlichkeit der Grundsätze, S. 300. Vgl. oben S. 87.

Genau das war aber der Punkt, an dem er auch mit Rousseau zusammentraf. Allein in der Methode geht Kant doch aus den schon hervorgehobenen Gründen von Rousseau ab. Zwar wollte auch dieser die sittliche Bestimmung des Menschen von den metaphysischen Spekulationen unabhängig machen und sie natürlich gestalten. Aber seine ganze Naturauffassung war selbst eine metaphysisch-dogmatische Spekulation. Kant nun sucht in der Beobachtung des Gefühlslebens das Mittel, um die moralische Naturanlage des Menschen aufzudecken. In diesem Sinne ist seine Schrift über die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, ebenfalls von 1764, zu verstehen. Diese „Beobachtungen“ sind wenig methodisch. Die wissenschaftliche Strenge fehlt ihnen. Um so frischer, geistreicher und lebensvoller sind sie in der Tat dem unmittelbar beobachteten Leben abgelauscht.

Unmittelbar in der menschlichen Natur liegt das Gefühl für das Schöne und mit ihm als seine Spezifikation das für das Erhabene. Darin ist die Moralität des Menschen begründet. „In moralischen Eigenschaften ist wahre Tugend allein erhaben“¹⁾. Nun ist sich Kant gewiß der Subjektivität des Gefühls zu deutlich bewußt, um ohne weiteres auf so schwankendem Grunde das Fundament des Wertes der menschlichen Bestimmung zu legen: „Weil ein Mensch sich nur insofern glücklich fühlt, als er eine Neigung befriedigt, so ist das Gefühl, welches ihn fähig macht, große Vergnügungen zu genießen, ohne dazu ausnehmender Talente zu bedürfen, gewiß nicht eine Kleinigkeit. Wohlbeleibte Personen, deren geistreichster Autor ihr Koch ist und deren Werke von feinem Geschmack sich in ihrem Keller befinden, werden bei gemeinen Boten und einem plumpen Scherz in ebenso lebhafte Freude geraten, als diejenige ist, worauf Personen von edler Empfindung so stolz tun. Ein bequemer Mann, der die Vorlesung der Bücher liebt, weil es sich sehr wohl dabei einschläfert läßt, der Kaufmann, dem alle Vergnügen läppisch erscheinen, dasjenige ausgenommen, das ein kluger Mann genießt, wenn er seinen Handlungsvorteil überschlägt, derjenige, der das andere Geschlecht nur insofern liebt, als er es zu den genießbaren Sachen zählt, der Liebhaber der Jagd, er mag nun Fliegen jagen, wie Domitian, oder wilde Tiere, wie A. . ., alle diese haben ein

¹⁾ Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 204.



Gefühl, welches sie fähig macht, Vergnügen nach ihrer Art zu genießen, ohne daß sie andere beneiden dürfen oder auch von andern sich einen Begriff zu machen¹⁾.

Auf solche „Regungen, die bloß bei einzelnen Veranlassungen aufwallen“²⁾, ist also die menschliche Bestimmung nicht zu stellen. Und so „kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie“³⁾. Der Mensch soll nicht ein Spielball seiner Regungen und Leidenschaften werden. Er hat sich nach Grundsätzen zu bestimmen, um wahre Tugend zu erlangen, und die Grundsätze haben Regungen, Wallungen und Leidenschaften zu beherrschen. Das ist im eigentlichen Sinne erhaben. „Bezwingung seiner Leidenschaften durch Grundsätze ist erhaben“⁴⁾. So wird das Problem der Grundsätze der Moral deutlich. Allein Kant bleibt noch im Ringen mit dem Problem, ohne es zu einer befriedigenden Lösung zu führen, stecken. Den Grundsatz als sittliches Wertgesetz kennt er hier noch nicht. Er ist zwar von den metaphysisch=spekulativen Bestimmungen unterschieden, dafür bleibt er aber noch ganz in der Sphäre des Psychologischen. „Diese Grundsätze sind nicht spekulative Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“⁵⁾.

Die Sphäre des subjektiven Individualgefühls ist zwar verlassen. An seine Stelle ist ein universales Menschheitsgefühl, ein umfassendes humanes Naturgefühl getreten. Allein in der natürlichen Gefühlsphäre, wenn auch humaner Art, ist hier das Problem eingeschlossen geblieben. Wie sehr es sich hier für Kant um ein universal-humanes Naturgefühl handelt, das beweist, was er als dessen Entartungen ansieht, die als Wendungen zur Unnatur abenteuerlich, als Unnatur mit der Meinung des Erhabenen irakenhaft sind. So ist, wie schon erwähnt, die Bezwingung der Leiden-

¹⁾ a. a. O., S. 207 f.

²⁾ a. a. O., S. 221.

³⁾ a. a. O., S. 217.

⁴⁾ a. a. O., S. 215.

⁵⁾ a. a. O., S. 217.



schaften zwar erhaben, „der alten Eremiten einsiedlerische Andacht“ aber abenteuerlich. Vollends „Kasteiungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr, sind Fragen. Heilige Knochen, heiliges Holz und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des großen Lama von Tibet nicht ausgeschlossen, sind Fragen“¹⁾).

„Das Gefühl der Schönheit und Würde der menschlichen Natur“, „das in jedem Busen lebt“, ist so allgemeine natürliche Nichtschnur. In den Geschlechtern sind beide nach Kant entsprechend verteilt. Er gibt nicht nur allen Ernstes demjenigen recht, „so zuerst das Frauenzimmer unter dem Namen des schönen Geschlechts begriffen“ hat, sondern er sucht das auch zu begründen, während er dem Manne mehr die Würde zuerkennt²⁾. Daher vollzieht der „Geschlechtertrieb“³⁾ die notwendige Ergänzung zum Ganzen der menschlichen Natur. „In dem ehelichen Leben soll das vereinigte Paar gleichsam eine einzige moralische Person ausmachen“⁴⁾. So führen sie zusammen ein Ganzes der Menschheit herbei, zu dem keines der beiden Geschlechter für sich fähig ist. Jedes ist zugleich die Grenze und Schranke des anderen. So sehr sie darum zusammen gleichsam eine einzige moralische Person ausmachen, so wenig kann diese von einem von beiden allein ausgemacht werden. Der natürliche Wert, den jedes von beiden hat, würde durch Unnatur zur Frage. Der weibliche Mann und das Mannweib sind in gleicher Weise Fragen ihres Geschlechts; ein Mann, der nach Parfüm riecht, ist nicht besser, als eine Frau, die nach Schießpulver riecht, bemerkt Kant⁵⁾. Und er sagt: „Ein Frauenzimmer, das den Kopf voll Griechisch hat,“ . . . „oder über die Mechanik gründliche Streitigkeiten führt,“ . . . „mag nur immerhin noch einen Bart dazu haben“⁶⁾. Denn „was man aber wider den Dank der Natur macht, macht man jederzeit schlecht“⁷⁾. Wie er im einzelnen die verschiedenen Temperamente auf die Gefühle des Schönen und Erhabenen bezieht und nur das phlegmatische außer Betracht läßt,

1) a. a. D., S. 215.

2) a. a. D., S. 228 ff.

3) a. a. D., S. 235 ff.

4) a. a. D., S. 242.

5) a. a. D., S. 230.

6) a. a. D., S. 229 f.

7) a. a. D., S. 242.

„da in der phlegmatischen Mischung keine Ingredienzien vom Erhabenen oder Schönen in sonderlich merklichem Grade hineinzukommen pflegen“¹⁾, so sind hier die Geschlechter auf Schönheit und Würde bezogen. So wenig nun ein wirklich moralischer Grundsatz erreicht sein mag, so wenig man nun auch im einzelnen der Geschlechtercharakterologie, wie sie Kant hier gibt, immer beistimmen mag, im Prinzip ist diese Geschlechtercharakterologie doch sehr loerthvoll und bedeutungsvoll.

Wie den einzelnen und die Geschlechter, so rückt er auch, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit machen zu wollen, die „Nationalcharaktere“ unter die Gesichtspunkte des Schönen und Erhabenen²⁾; und zwar besonders die Nationalcharaktere der europäischen Völker. „Unter den Völkerschaften unseres Welttheils sind meiner Meinung nach die Italiener und Franzosen diejenigen, welche im Gefühl des Schönen, die Deutschen, Engländer und Spanier, die durch das Gefühl des Erhabenen sich unter allen übrigen am meisten auszeichnen“³⁾. Holland kommt so schlecht weg, wie unter den Temperamenten das phlegmatische: „Holland kann für dasjenige Land gehalten werden, wo dieser feinere Geschmack unmerklich wird“⁴⁾. Im einzelnen bietet Kant nun eine reiche Fülle allerfeinster Beobachtungen über die Volkscharaktere. Dem Franzosen, um das an einigen Beispielen nur zu zeigen, wird ebenso seine Artigkeit, Höflichkeit, Gefälligkeit, sein Wit, seine klare Einsicht, wie seine Neigung, einem geistreichen Einfall zuliebe die Wahrheit preiszugeben, und seine Neigungen zum Läppischen, zum Leichtsinne und zur Oberflächlichkeit aufgedeckt⁵⁾. Der Engländer wird als kühl, gleichgültig gegen Fremde und doch als für den Freund zu großen Leistungen fähig erkannt. Ohne witzig zu sein, hat er einen klaren Verstand. Nicht so artig wie der Franzose, kennt er doch mehr Achtung als dieser. Ist er eigensinnig, so ist er doch auch standhaft, kühn und entschlossen. Er neigt leicht zum Sonderling, und zwar, weil er sich nicht bloß auf sich selbst verläßt, sondern auch von der gefälligen Nachahmung anderer

¹⁾ a. a. D., S. 224.

²⁾ a. a. D., S. 243 ff.

³⁾ a. a. D., S. 243.

⁴⁾ Ebenba.

⁵⁾ a. a. D., S. 246 f.

nichts wissen will¹⁾. Der Deutsche „hat eine glückliche Mischung in dem Gefühle sowohl des Erhabenen und des Schönen; und wenn er in dem ersten es nicht einem Engländer, im zweiten aber dem Franzosen nicht gleichtut, so übertrifft er sie beide, insofern er sie verbindet“. Sein hervorstechender Zug ist das Methodische, das ihn in der Empfindung leicht kalt zugunsten der Überlegung macht. Daher wird er auch leicht pedantisch und fragt zu viel nach Titel und Rang. Er hat „alle Talente“, „original zu sein“. Allein leider bildet er sie nicht genügend aus, weil „er sich nicht erkühnt, original zu sein“, weil er viel zu viel nach anderen Leuten fragt und sich zu sehr darum bekümmert, „was die Leute von ihm urteilen möchten“. Die Hochschätzung des Fremden hindert ihn zu leicht, das zu sein, was er auf Grund seiner Talente sein könnte²⁾. So geht Kant im einzelnen weiter bis zur Besprechung einzelner Nationalvorzüge und Nationalfehler, des Mutes, Verstandes, der Bescheidenheit, der Eitelkeit, des Stolzes, des Hochmutes, der Aufgeblasenheit uff.³⁾

Auf die anderen Weltteile wirft Kant nur einen „flüchtigen Blick“. Die Araber sind ihm die „Spanier des Orients“, „die Perser die Franzosen von Asien“, die „Japaneser“, allerdings nach der schlimmen Seite hin, „die Engländer dieses Weltteiles“. Indier und Chinesen kommen nicht besser weg. Die Neger Afrikas erscheinen kaum als Übergangs- und Vorstufe zum Menschen. Mit viel Anerkennung dagegen spricht Kant von den Wilden von Nordamerika⁴⁾.

Mit einem kurzen Überblick über die Geschichte schließt Kant seine Beobachtungen. „Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines echten Gefühls für das Schöne sowohl, als das Erhabene in der Dichtkunst, der Bildhauerkunst, der Architektur und selbst in den Sitten“. Mit dem Verfall des Staatslebens verfiel auch im Altertum der Geschmack. Das Mittelalter zeigt uns den tiefsten Tiefstand: „Mönche mit dem Meßbuch in einer und der Kriegsfahne in der anderen Hand“, Verrohung der Religion, Verkümmern der Wissenschaften, Verderbnis der Sitten und klösterlichen Müßiggang. Darauf folgt endlich die Renaissance,

¹⁾ a. a. D., S. 247 f.

²⁾ a. a. D., S. 248 f.

³⁾ a. a. D., S. 249 f.

⁴⁾ a. a. D., S. 252 ff.



„Palingenese“, sagt Kant, so daß er nun in seiner Zeit wieder den „Geschmack des Schönen und Edlen in den Künsten und Wissenschaften, als in Ansehung des Sittlichen ausblühen“ sieht¹⁾).

So fein und auch wissenschaftlich bedeutsam die Kantischen Untersuchungen sein mögen, sie halten sich dennoch durchaus in der Sphäre der „Beobachtungen über das Gefühl“; sie bleiben also psychologisch. Selbst wenn sie sich zu einem allgemeinen Menschheitsgefühl erweitern und auch auf das völkerpsychologische Gebiet erstrecken, selbst wenn ihnen ein wissenschaftlicher Wert auch in psychologischer, charakterologischer Beziehung nicht abgesprochen werden kann, für die praktische Philosophie als solche enthalten sie doch nur Ansätze; zu einer wissenschaftlichen Erfassung von deren Prinzipien reichen sie nicht aus. Im „Bewußtsein eines Gefühls“ sucht Kant hier noch deren Grundsätze²⁾. Und wenn er in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze“ auch der natürlichen Moral zurzeit noch die Evidenz absprach, so wird es doch ganz klar, in welcher Richtung er auch hier das Ziel der ethischen Untersuchung, der ja hier nur ein geringer Raum angewiesen wird, zu erblicken glaubt. In dieser Richtung und an diesem Punkte kommen die in demselben Jahre erschienenen Beobachtungen und die in erster Linie zwar der theoretischen Philosophie angehörende „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze“ zusammen. Auch die „praktische Weltweisheit“ muß sich auf Grundsätze gründen. Und wenn Kant der bisherigen Moralphilosophie die Evidenz aberkennt, so spricht er es doch deutlich aus, wo er zu einer künftigen den „Anfang schöner Bemerkungen“ finden zu können glaubt. Er spricht es kurz und bestimmt aus, daß er im „moralischen Gefühl“ den eigentlichen Stützpunkt sieht. Es „können die Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulata die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert“³⁾).

Dieses moralische Gefühl ist universelles humanes Gefühl von der Schönheit und Würde der Menschheit. Dieses Gefühl wird auch in den „Träumen eines Geistessehers“, wo die Geistesseherci als

¹⁾ a. a. O., S. 255.

²⁾ a. a. O., S. 217. Vgl. oben S. 96.

³⁾ über die Deutlichkeit der Grundsätze usw., S. 300. Vgl. oben S. 87.

15602
solche mit dem schärfsten Spotte gegeißelt wird, als empirische Tatsache anerkannt. Es bildet das Band zwischen den vernünftigen Wesen nicht in einem nebulösen Geisterreich, sondern hier auf Erden zwischen den Menschen. Insofern ergänzen nun in praktischer Hinsicht die „Träume“ sowohl die „Beobachtungen“, wie die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze“. „Unter den Kräften, die das menschliche Herz bewegen,“ so heißt es in den Träumen, „scheinen einige der mächtigsten außerhalb demselben zu liegen, die also nicht etwa als bloße Mittel sich auf die Eigennützigkeit und Privatbedürfnis, als auf ein Ziel, das innerhalb des Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, daß die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung außer uns in andere vernünftige Wesen versetzen“¹⁾. Dadurch finden wir uns „abhängig von der Regel des allgemeinen Willens“, der die vernünftigen Wesen zu einer „moralischen Einheit“ verbindet, und die Nötigung unseres Willens zur Übereinstimmung mit dem allgemeinen Willen ist das „sittliche Gefühl“, das ein in uns wirklicher empirischer Vorgang, nicht ein metaphysisches Geisterphänomen ist²⁾.

Mögen nun immerhin alle Spekulationen über Geister und Geisterverbindungen „aus lauter Luft bestehen“, so gründet sich aber auf dem „sittlichen Gefühl“, erhebt sich also rein gefühlsmäßig doch eine „Hoffnung der Zukunft“³⁾. Nur soll man nicht meinen, von der „zukünftigen Welt“ irgend etwas wissen oder beweisen zu können⁴⁾. Man darf auch den Glauben an die künftige Welt nicht zur Grundlage des sittlichen Handelns und der Tugend machen wollen. Vielmehr gründet sich der Glaube an eine künftige Welt allererst auf Tugend und sittliches Handeln. „Wie? ist es nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren?“⁵⁾ Wer den Wert des sittlichen Wertes von dem Glauben an eine künftige Welt abhängig macht, der gibt ihm keinen Wert, sondern nimmt ihm allen Wert

¹⁾ Träume, S. 334.

²⁾ a. a. O., S. 335.

³⁾ a. a. O., S. 349 f.

⁴⁾ a. a. O., S. 372.

⁵⁾ Ebenda.



und verwandelt echte Sittlichkeit und Tugend in lauter Schein und Arglist. „Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gerne seinen Lieblingslaster ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, daß er den Vorteil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse? Und in der That lehrt die Erfahrung auch: daß so viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt sind, gleichwohl dem Laster und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel sinnen, den drohenden Folgen der Zukunft arglistig auszuweichen; aber es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte“¹⁾. Auf dem sittlichen Leben erhebt sich also der „moralische Glaube“.

Zweierlei ist hier also zu beachten. Erstens ist der „moralische Glaube“ ein Glaube und kein Wissen von der zukünftigen Welt. Er ist allen Beweisen der Metaphysiker und Geisterseher, der „Spitzfindigkeit des Vernünftelns enthoben“, kein Gegenstand der Spekulation und kann auf keine Spekulation theoretisch begründet werden. Ebenso wenig kann zweitens nun auf diesem Glauben der sittliche Wert des Menschen begründet werden, nicht haben wir unser „Wohlverhalten auf die Hoffnung einer künftigen Welt zu gründen“. Vielmehr erhebt sich umgekehrt erst die Hoffnung auf die Zukunft auf der Grundlage der „edlen Gesinnung“²⁾. Als Gegenstand des Wissens ist die künftige Welt aufgegeben, als Gegenstand des Glaubens bleibt sie bestehen. Dieser Glaube begründet aber nicht unsere sittliche Bestimmung, vielmehr begründet unsere sittliche Bestimmung erst jenen Glauben. Die sittliche Bestimmung ist also unabhängig von der theoretischen Erkenntnis, wie vom praktischen Glauben, der aber nur insofern seinen Namen verdient, als er selbst auf unserer praktischen Bestimmung begründet ist. Man kann also getrost alle theoretischen „Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen“. Die Geheimnisse der „anderen Welt“ kennen wir nicht, „und den Wiß-

¹⁾ a. a. D., S. 273 f.

²⁾ a. a. D., S. 273.

begierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden belieben, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Kandidaten nach so vielen unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten¹⁾.

Mag Kant hier auch noch nicht die prinzipielle Fundierung der praktischen Philosophie gewonnen haben, so findet er doch, wie Kuno Fischer richtig hervorhebt, einen „Punkt von fortwirkender Bedeutung und Tragweite: die Lehre vom praktischen Glauben“²⁾. Indem er den praktischen Glauben unabhängig vom Erkennen, wohl aber abhängig von unserer praktischen Bestimmung setzt, nicht aber umgekehrt unsere praktische Bestimmung vom Glauben abhängig macht, damit ist in der That eine der wichtigsten Positionen vorbereitet, die innerhalb der kritischen Philosophie ihre Entfaltung erfahren sollte. Für die spätere kritische Moral- und Religionsphilosophie gewinnt sie ihre entscheidende Bedeutung.

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ Kuno Fischer, a. a. D. I, S: 308.

Zweiter Hauptteil.

Die kritische Epoche.

Das Problem der Philosophie als Wissenschaft von den Gründen und Grenzen der Erkenntnis war in der vorkritischen Periode bereits ebenso deutlich geworden, wie die Grundsätze der sittlichen Bestimmung wenigstens als Problem gesehen wurden. Damit war wenigstens die Aufgabe gewonnen, die in der kritischen Epoche ihre Bearbeitung finden sollte. Sie wird nun in vollem Umfange in Angriff genommen.

Soll die Wissenschaft von den Gründen und Grenzen der Erkenntnis Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes sein, so muß die Erkenntnis im strengsten Sinne des Wortes abermals selber verstanden werden. Die Aufgabe fordert strengste philosophische Konzentration. Treten darum innerhalb der kritischen Periode nun die wissenschaftlichen Arbeiten auf außerphilosophischem Gebiete mit Notwendigkeit vor den eigentlich philosophischen zurück im Verhältnis zur vorkritischen Periode, in der die naturwissenschaftlichen diesen in gleichem oder gar größerem Umfange voran- oder parallelgingen, so fallen sie darum doch nicht etwa ganz aus. Und mit derselben Notwendigkeit, mit der nun die eigentlich philosophischen Arbeiten in den Vordergrund treten, mit derselben Notwendigkeit mußten diese doch in innerlichster Beziehung auf das außerphilosophische Wissenschaftsgebiet bleiben, wenn anders die Frage nach den Gründen und Grenzen der Erkenntnis als Frage nach den Gründen und Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis, die Erkenntnis also als wissenschaftliche Erkenntnis verstanden werden sollte. Wissenschaftliche Erkenntnis erblickte Kant vor allem aber in der Mathematik und Naturwissenschaft. Auf diese mußte also seine Philosophie als Wissenschafts- oder Erkenntnislehre von vornherein bezogen sein und bleiben. Damit erhebt sich das Problem der Erkenntnisgesetzlichkeit als Problem der theoretischen Philosophie. Es wird zunächst innerhalb der kritischen Periode vorbereitet, sodann in der Er-

Erkenntnislehre selbst in Angriff genommen. Nachdem diese den exakten Begriff der Natur entdeckt hat, wird das Problem der Gesetzmäßigkeit sittlicher Bestimmung des Menschen überhaupt erst angreifbar. Wir gehen im Leben, wenn wir diesem irgend einen Sinn und Wert geben wollen, sei das nun, indem wir Wissenschaft oder Kunst treiben, sei es, indem wir Pflichten gegen uns selbst oder unseren Nächsten erfüllen wollen, immer schon davon aus, daß die Wirklichkeit so beschaffen sei, daß sich in ihr überhaupt Sinn und Wert darstellen, verwirklichen lassen. Ist das Problem der Erkenntnis von Natur und Wirklichkeit Aufgabe der theoretischen Philosophie, bezeichnet durch den Begriff der Verstandesgesetzmäßigkeit, und ist das Problem der sinnvollen Bestimmung unseres Lebens Aufgabe der praktischen Philosophie, bezeichnet durch den Begriff der Vernunftgesetzmäßigkeit, so wird in dem Problem der Möglichkeit der Darstellung von Sinn und Wert des Lebens in der Wirklichkeit ein neues Problem bezeichnet, in dem theoretische und praktische Philosophie, Verstandes- und Vernunftgesetzmäßigkeit zusammenhängen, eine Synthese bilden. Der Begriff, der diese Synthese als Problem für uns auch hier schon bezeichnen mag, ist der Begriff der Urteilskraft. Er gliedert sich seiner begrifflichen Funktion nach in ein ästhetisches und ein teleologisches Argument, so daß wir auf diese Weise zum Problem der Ästhetik und der Teleologie geführt werden.

Damit nun ist auch der organische Aufbau des Systems der kritischen Philosophie gekennzeichnet und durch diesen wiederum der Gang unserer Untersuchung vorgezeichnet. Wir beginnen im ersten einleitenden Kapitel, das der kritischen Philosophie gewidmet ist, mit der eigentlichen und unmittelbaren Vorbereitung der kritischen Philosophie. Mittelbar ist sie gewiß bereits auch durch die ganze vorkritische Periode vorbereitet. Hier handelt es sich aber um die direkte, unmittelbare, explizite Vorbereitung. Wir müssen diese ihre unmittelbare Bedeutung darum von vornherein zum Ausdruck bringen, um den Gedankenfortschritt über die mittelbare, implizite der vorkritischen Periode gleich deutlich zu bezeichnen. Wir schreiten sodann zur Darstellung der Erkenntnislehre, die wir in den Abschnitten des zweiten Kapitels darlegen. Daran schließt sich die praktische Philosophie als Moral- und Religionsphilosophie. Auf sie folgt im vierten Kapitel zunächst die Ästhetik, während seinen Abschluß die Teleologie bildet.

Erstes Kapitel.

Die unmittelbare Vorbereitung zur kritischen Philosophie.

Am 2. September 1770 sandte Kant, wie er sich ausdrückte, seine Schrift „de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ an Lambert „durch einen geschickten jüdischen studiosum“¹⁾. Und er bemerkte in seinem Begleitbriebe an Lambert: „Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen und wodurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sicheren und leichten Kriterien geprüft und, inwiefern sie auflöslieh sind oder nicht, mit Gewißheit kann entschieden werden“²⁾. Und als er am 1. Mai 1781 Marcus Herz die Kritik der reinen Vernunft ankündigte, schrieb er diesem zugleich: „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfachen Untersuchungen, die von den Begriffen anfangen, welche wir zusammen, unter der Benennung des mundi sensibilis und intelligibilis: abdisputierten“³⁾. Kuno Fischer hat durchaus recht, wenn er zu diesen beiden Briefstellen bemerkt, daß sie deutlich den „Zusammenhang“ zwischen beiden Werken bekunden, obwohl sich Kant im Jahre 1770 noch „in der Leichtigkeit der weiteren Untersuchungen getäuscht“ hatte, die die Kritik der reinen Vernunft im Jahre 1781 bringen sollte⁴⁾.

Wenn Kant nun auch bereits zwei Jahre nach Erscheinen seiner Schrift über die Prinzipien der sensiblen und intelligiblen Welt in dem Briefe an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 bemerkt, er habe in jener Schrift sich „damit begnügt, die Natur der Intellektualvorstellungen bloß negativ auszudrücken, daß sie nämlich nicht Modifikationen der Seele durch den Gegenstand wären“⁵⁾, so war doch damit immerhin schon sehr viel gewonnen. Denn diese negative Bestimmung war ja selbst erst möglich geworden auf Grund der

1) Briefe I, S. 92.

2) a. a. D., S. 93.

3) a. a. D., S. 249.

4) Kuno Fischer, a. a. D. I, S. 371.

5) Briefe I, S. 125.

strengen Unterscheidung zwischen sinnlicher Erkenntnis und Verstandeserkenntnis¹⁾, die an der Spitze des kritischen Unternehmens stehen bleibt. Sinnliche und intellektuelle Erkenntnis werden dahin unterschieden, daß die sinnliche Erkenntnis die Dinge darstelle, wie sie erscheinen, die intellektuelle, wie sie sind (*sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt*)²⁾, und die von Wolff nicht genugsam beachtete Unterscheidung des Alertertums zwischen *phaenomena* und *noumena* wird von Kant mit besonderer Anerkennung hervorgehoben und von neuem gemacht³⁾. Zwar mußte Kant hinsichtlich der „Intellektualvorstellungen“ sehr bald gestehen: „Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise affiziert zu sein, möglich, überging ich mit Schweigen. Ich hatte gesagt: die sinnlichen Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellektualen, wie sie sind. Wodurch aber werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns affizieren, und wenn solche intellektuale Vorstellungen auf unserer inneren Tätigkeit 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 Mathematik geht dieses an, weil die Objekte 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 Qualitäten, wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig 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 Ein-

1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. S. 388.

2) a. a. D., S. 392.

3) a. a. D., S. 395.



stimmung mit den Dingen selbst komme.“ So schreibt Kant ebenfalls an Marcus Herz am 21. Februar 1772¹⁾.

Mag also, wie auch noch der zwei Jahre später geschriebene Brief bezeugt, jetzt immer noch eine Erkenntnis a priori des mundus intelligibilis einfach angenommen werden, so ist doch auch die hier für die Verstandeserkenntnis erreichte Position unter kritischem Gesichtspunkte wichtig. Nach der einen Seite sind es zwar wiederum bloß negative Bestimmungen, die von Bedeutung werden. Einmal wird die Erkenntnis a priori nicht mit einer vermeintlichen intellektuellen Anschauung identifiziert. Die intellektuelle Anschauung wird vielmehr strikte, kurz und bündig schon hier abgewiesen. „Intellectualium non datur (homini) intuitus“²⁾. Zweitens wird die Vorstellung, als ob die reinen Verstandesbegriffe angeboren wären, ausdrücklich abgelehnt (non tanquam conceptus connati)³⁾. Zwar können sie nicht aus der Sinnlichkeit hergeleitet werden. Positiv nun entwickelt sich der psychologische Ursprung, auf den es dabei freilich zunächst Kant auch noch ankommt, trotzdem, ähnlich wie nach Platon, für die Ideenkenntnis nur gelegentlich der Erfahrung (occasione experientiae). Gelegentlich ihrer werden die Begriffe erworben (acquisiti) allein von Gesetzen aus, die dem Verstande ursprünglich eingepflanzt sind (e legibus menti insitis)⁴⁾. Also nicht die Begriffe, sondern die Gesetze ihres Ursprungs sind ursprünglich in die Natur des reinen Verstandes gelegt. Sie werden daher nicht vom Sinnlichen als solchem abstrahiert und sind richtiger abstrahent als abstrakt zu nennen. Der reine Verstandesbegriff abstrahiert, nicht wird er abstrahiert. (Hinc conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis, et forsitan rectius diceretur abstrahens quam abstractus)⁵⁾. Damit aber ist der erste Hinweis auf die Spontaneität des Denkens gegeben. Die empirischen Begriffe sind abstrakt, sie beziehen sich aber lediglich auf

¹⁾ Dieser Brief ist für Kants Entwicklung ein ungemein instruktives Dokument. Er zeigt wenigstens ein Problem, das in der Schrift selbst noch „mit Stillschweigen übergangen war“, und deutet mit diesem die Kr. d. r. V. vor. Aber daß die Begriffe mit Gegenständen an sich selber übereinstimmen, wird auch hier noch ohne weiteres angenommen.

²⁾ De mundi sensibilis etc., S. 396.

³⁾ a. a. O., S. 395.

⁴⁾ Ebenda.

⁵⁾ a. a. O., S. 394.

die Erscheinungen, haben hier keinen realen, sondern einen bloß „logischen Gebrauch“, während die reinen Verstandesbegriffe gegenständlichen „realen Gebrauch“ haben¹⁾. In dem Momente der Abstrahenheit, nicht der Abstraktheit, sagte ich, liege ein Hinweis auf die Spontaneität des Denkens. Ob darin bereits, wie Cohen meint, „der Gedanke der synthetischen Einheit vorbereitet“ sei²⁾, möchte ich bezweifeln, da in der synthetischen Einheit die Spontaneität schon näher bestimmt wäre; und da Cohen selbst gestehen muß: „Indeß das; auch im realen Gebrauche die Verstandesbegriffe immer nur auf das Mannigfaltige der Anschauung bezogen bleiben, daß sie nur durch das Schema realisiert werden, davon ist noch keine Spur hier zu finden“³⁾. Daß dagegen im abstrahenten Begriffe die Spontaneität im allgemeinen vorbereitet sei, geht weiter auch daraus hervor, daß der Verstandeserkenntnis die Sinnlichkeit ausdrücklich als Rezeptivität schon hier gegenübergestellt wird (*sensualitas est receptivitas subjecti*)⁴⁾. Immerhin liegt, trotz des von Kant selbst ausdrücklich als negativ bezeichneten Versuchs der Bestimmung der Verstandesbegriffe, doch ein weiteres positives Moment darin, daß Kant als Verstandesbegriffe Möglichkeit, Existenz, Notwendigkeit, Substanz, Ursache (*Huius generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis*)⁵⁾ aufführt, die wir später in der Kr. d. r. V. unter den Kategorien wiederfinden. Aber so sehr Cohen auch recht hat, wenn er sagt: „Die Beispiele, die er anführt, sind Kategorien“, so darf darum trotzdem noch nicht darin eine Vorbereitung des Gedankens der synthetischen Einheit gesehen werden, gerade weil es abermals richtig ist, wenn Cohen sagt: „Die Tafel der Urteile ist noch nicht gefunden“⁶⁾. Denn erst vom Urteile aus ist der Gedanke der synthetischen Einheit gewonnen.

Immerhin, negativ in der Ablehnung der intellektuellen Anschauung und des Angeborensseins der Verstandesbegriffe, durch Restriktion auf dem Verstande eingepflanzte Gesetze, positiv in der

1) a. a. D., S. 393 f.

2) Cohen, Die system. Begriffe, S. 50 f.

3) Cohen, ebenda.

4) *De mundi sensibilis etc.*, S. 392.

5) a. a. D., S. 395.

6) Cohen, a. a. D., S. 52.



Hervorkehrung der Spontaneität im Charakter des abstrahenten, nicht abstrakten Begriffes und der Bezeichnung einer Reihe von Kategorien als reiner Verstandesbegriffe sind die Ansätze der eigentlich kritischen Position für die Verstandeserkenntnis gewonnen.

Noch deutlicher ist das der Fall hinsichtlich der sinnlichen Erkenntnis, für die eigentlich hier bereits jene Stellung prinzipiell erreicht ist, die ihr in der Kritik der reinen Vernunft die transszendentale Ästhetik anweist, so daß, damit der Fortschritt in der Lehre von Raum und Zeit für die Kr. d. r. V. deutlich werden kann, die transszendentale Ästhetik nur von der transszendentalen Logik aus verstanden werden kann. Die Stellung der transszendentalen Ästhetik aber ist, wenigstens im Prinzip, schon hier erreicht, weshalb wir auch Kants Auffassung der Sinnlichkeit hier der der Verstandeserkenntnis folgen lassen. Die Sinnlichkeit wird, wie schon bemerkt, als „receptivitas subjecti“¹⁾ bestimmt. Und das Bedeutsame ist, daß Kant der Sinnlichkeit ihre eigene apriorische Gesetzmäßigkeit zuerkennt, indem er zwischen Materie und Form der Sinnlichkeit unterscheidet. Die Materie der Sinnlichkeit ist die Empfindung (sensatio), die die Sinne (sensus) dem Subjekte darbieten, und die von der Bedingung des Subjekts abhängt²⁾, wie von den Anfängen der neueren Philosophie und Naturwissenschaft her, von Galilei und Descartes, hinlänglich scharf und deutlich erkannt worden war, wie aber auch der englische Empirismus seit Locke, Berkeley und Hume genugsam betont hatte, wenn auch nicht mit der Schärfe und Exaktheit der Begründung, mit der das innerhalb der modernen Naturwissenschaft und der an ihr und der Mathematik orientierten rationalen Philosophie geschehen war. Die Form dagegen ist nicht selbst Empfindung, sondern ihre Ordnung, Koordination (coordinatio)³⁾. Diese Formen der Sinnlichkeit nun sind Raum und Zeit: „Haec principia formalia universi phaenomeni absolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et condiciones, bina esse, tempus et spatium“⁴⁾.

Zeit und Raum — Kant stellt in der Behandlung hier zum Unterschiede von der Kr. d. r. V. die Zeit voran — werden nicht von

¹⁾ De mundi sensibilis etc., S. 392. Vgl. S. 109.

²⁾ a. a. D., S. 392 f

³⁾ a. a. D., S. 390.

⁴⁾ a. a. D., S. 398.



den Sinnen abstrahiert, sondern für sie vorausgesetzt¹⁾. Denn wir können nicht etwas empfinden, ohne daß für das Empfinden schon die Zeit und für das Empfundene der Raum vorausgesetzt wäre²⁾. Beide, Zeit und Raum, sind „singular“. Das heißt: es ist jede bestimmte einzelne Zeit nur als Teil der einen und ebenderselben unendlichen Zeit zu denken (*Tempus enim quodlibet non cogitatur, nisi tanquam pars unius eiusdem temporis immensi*)³⁾. So sind z. B. zwei Jahre nur abgegrenzte Abschnitte in der einen Zeit⁴⁾. Ebenso sind verschiedene Räume nur Teile eines und ebendesselben unendlichen Raumes (*Quae enim dicis spatia plura, non sunt nisi eiusdem immensi spatii partes*)⁵⁾, ob es sich um Kubikfuß oder sonstige Raumgrößen handelt. Zeit und Raum fassen nicht, wie ein Allgemeinbegriff (*nota communis*) die einzelnen Zeiten und Räume bloß unter (*sub*), sondern in (*in*) sich⁶⁾. Darum sind der Raum und die Zeit, die auch bereits als „*quantum continuum et legum continui in mutationibus universi principium*“⁷⁾ behandelt wird, nicht bloß allgemeine Begriffe, sondern „reine Anschauung“ (*intuitus purus*)⁸⁾. Wie auf der Kontinuität der Zeit das Gesetz der Kontinuität (*lex continuitatis*) des Geschehens: „*mutationes omnes sunt continuae s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositi, nisi per seriem statuum diversorum intermediam*“⁹⁾ gegründet wird, so wird auf dem Raume als reiner Anschauung die Sicherheit¹⁰⁾ (*evidentia*) und Allgemeingültigkeit (*universalitas*) der Geometrie gegründet. Weiter sind Zeit und Raum nicht etwas objektiv Reales (*tempus non est objectivum aliquid et reale*¹¹⁾ — *spatium non est aliquid objectivi et realis*¹²⁾, sie sind weder Dinge oder Substanzen (*nec substantia*), noch deren Eigenschaften oder Accidenzien (*nec acci-*

1) a. a. D., S. 398 u. 402.

2) Ebenda.

3) a. a. D., S. 399.

4) Ebenda.

5) a. a. D., S. 402.

6) a. a. D., S. 399 u. 402 f.

7) a. a. D., S. 399.

8) Ebenda u. S. 402.

9) a. a. D., S. 399.

10) Vgl. ausführlich a. a. D. S. 403.

11) a. a. D., S. 400.

12) a. a. D., S. 403.

dens), noch bloß Beziehungen (*nec relatio*) zwischen solchen¹⁾. Die Zeit wird als „*subjectiva condicio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi*“ erklärt²⁾. Das bedeutet aber nicht, sie sei eine angeborene Anschauung (*neque est intuitus quidam connatus*)³⁾, sondern vielmehr: ihr Begriff gründet sich allein auf ein inneres Gesetz des Bewußtseins (*conceptus temporis tantummodo lege mentis internititur*)⁴⁾. Der Raum wird, weil er ebenfalls nicht eine objektive Realität im Sinne von Dingen, Dingbeziehungen und Eigenschaften hat, als subjektiv, ideal und aus einem festen Gesetze des Bewußtseins als Ordnungsprinzip der äußeren Dinge entspringend angesehen (*subjectivum et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi*)⁵⁾. Die Idealität wird hier also noch mit Subjektivität gleichgesetzt, obwohl es allerdings durchaus richtig ist, wenn Cohen bemerkt: „Wir müssen es als einen wertvollen, fruchtbaren Gedanken bezeichnen, daß Kant hier schon nichts weiter angeboren sein läßt, als die *lex animi*“⁶⁾. Aber darum betrifft doch, wie ebenfalls Cohen sagt, das „was hier von Raum und Zeit gesagt wird, nur das ‚metaphysische a priori‘; das Transzendente ist erst in der zweiten Ausgabe der Kritik zum scharfen, vollbewußten Ausdruck gekommen.“⁷⁾ Indes sind selbst diese Worte noch einzuschränken. Weil in der ersten Ausgabe der Standpunkt der Schrift vom Jahre 1770 in die transszendentale Ästhetik übernommen war, so kann das in der zweiten schärfer hervortretende transszendentale Moment doch nur von der transszendentalen Logik aus richtig gewürdigt werden.

Damit sind sinnliche und Verstandeserkenntnis deutlich gegeneinander abgegrenzt, jene auf Phänomene beschränkt, diese auf das Intelligible verwiesen. Die Vermischung beider in der alten Metaphysik (*sensitivae cognitionis cum intellectuali*)⁸⁾ wird abge-

¹⁾ a. a. D., S. 400 u. 403.

²⁾ a. a. D., S. 400.

³⁾ a. a. D., S. 401.

⁴⁾ Ebenda.

⁵⁾ a. a. D., S. 403.

⁶⁾ Cohen, a. a. D., S. 55.

⁷⁾ Cohen, ebenda.

⁸⁾ *De mundi sensibilis etc.*, S. 411.



wiesen, und es wird als *vitium subreptionis metaphysicum*¹⁾ erkannt, das Intelligible unter die Bedingungen der Erscheinungen zu stellen. Es werden drei Formen dieser Subreption aufgedeckt. Die Subreption des ersten Falles besteht in der Annahme, alles, was sei, sei auch irgendwo und irgendwann¹⁾. Die zweite besteht darin, daß man eine unendliche Reihe für unmöglich erklärt, weil man ein Quantum nur durch eine bestimmte Zahl für angebbar hält. Man kontagiert dann das begriffliche Gesetz des Reihenprinzips mit dem Anschauungsgesetz des Reihenanzangs, während man *principium* und *initium* unterscheiden müßte²⁾. Eine dritte Subreption liegt in der Vorstellung der zufälligen Existenz³⁾ (*contingenter existere*). An diesen Punkten nun erhebt sich, wie zuerst Runo Fischer und Cohen hervorgehoben haben, erstmals die transzendente Frage nach den „Bedingungen, ohne welche die Zwecke der Wissenschaft nicht erreicht werden können,“ wie Runo Fischer sich ausdrückt⁴⁾, nach der „Möglichkeit der Erfahrung“, wie Cohen den Sachverhalt bezeichnet⁵⁾. Mit dieser Bestimmtheit ist nun freilich das Thema hier weder gefaßt, noch gar durchgeführt. Immerhin treten drei Wissenschaftsprinzipien als Bedingungen von Wissenschaft und Erfahrung mit deutlicher Bestimmtheit hervor. Erstens wird das Wissenschaftsprinzip ausgesprochen: In der Welt geschieht alles nach natürlicher Ordnung (*omnia in universo fieri secundum ordinem naturae*)⁶⁾. Ohne dieses Prinzip wäre wissenschaftliche Naturerkenntnis in der Tat unmöglich. Wir würden dem Wunder (*miracula*) und Geisterglauben (*influxus spiritum*) Tür und Tor öffnen, worin die Wissenschaft doch nur das Ruhelassen eines faulen Verstandes (*pulvinar intellectus pigri*) sehen kann⁶⁾. Als zweites Prinzip wird ausgesprochen, daß die Prinzipien nicht unnötig vermehrt werden dürfen (*principia non esse multiplicanda praeter summam necessitatem*)⁷⁾, damit einheitlicher und zusammenhängender Fortgang in der Erkenntnis möglich sei⁸⁾. Drittens ist der

1) a. a. D., S. 413.

2) a. a. D., S. 415. Vgl. dazu besonders Cohen, a. a. D., S. 56.

3) a. a. D., S. 417.

4) Runo Fischer, a. a. D. I, S. 386.

5) Cohen, a. a. D., S. 57.

6) *De mundi sensibilis etc.*, S. 418.

7) *Ebenda*.

8) *Ebenda*.

Sag von der Konstanz der Materie als des Beharrlichen in der Welt, daß Materie weder entstehen noch vergehen könne (*nihil omnino materiae oriri, aut interire*)¹⁾ ein solches Prinzip, ohne das Erkenntnis nicht möglich wäre. Sie kann nur in ihrer Form, nicht aber auch in ihrem Quantum wechseln. Denn gäbe es im Wechsel der Dinge nicht ein dem Wechsel zugrunde liegendes Beharrliches, so würden allgemeine Gesetze (*leges universales*)²⁾, ohne die es keine Naturerkenntnis geben kann, und damit die Naturerkenntnis selbst allen Sinn verlieren.

Für die Vernunftkritik war mit alledem gewiß eine sehr erhebliche Vorarbeit getan und ein nicht zu unterschätzender Anfang gemacht. Zwar haben wir selbst schon gesehen³⁾, wie in dem un-
gemein wichtigen Briefe an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 Kant selbst schon nach zwei Jahren deutlich die Grenzen seiner Schrift über die intelligible und sensible Welt sieht und erkennt, daß er sich „damit begnügt habe, die Natur der Intellektualvorstellungen bloß negativ auszudrücken“⁴⁾. Und in diesem Briefe hat sich ihm bereits das neue Problem für die Begriffe gestellt: „woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit den Gegenständen haben sollen?“⁵⁾. Immerhin war doch, wie unsere Darstellung gezeigt hat, in der Schrift auch für die begriffliche Erkenntnis eine ganze Reihe wichtiger Positionen kritischer Art gewonnen.

Im Zusammenhange mit diesen und dem neuen Problem werden „die Quellen der intellektualen Erkenntnis“, . . . „ohne die man die Natur und Grenzen der Metaphysik nicht bestimmen kann“⁶⁾, damit also die Metaphysik selbst von neuem zum Problem. Wir begreifen sehr wohl, wie Kant zu Beginn des Jahres 1772 sich nicht nur dicht vor der Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft, sondern auch vor der Lösung dieser Aufgabe fühlen kann. Er glaubt in demselben Briefe sagen zu können, daß „ich iho im Stande bin, eine Critik der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen sowohl als praktischen Erkenntnis, sofern sie bloß intellektual ist,

¹⁾ Ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 419.

³⁾ Vgl. oben S. 106f.

⁴⁾ Briefe I, S. 125.

⁵⁾ Ebenda.

⁶⁾ a. a. D. I, S. 126.



enthält, vorzulegen, wovon ich den ersten Teil, der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen Prinzipien der Sittlichkeit ausarbeiten, und was den ersteren betrifft, binnen etwa 3 Monathen herausgeben werde¹⁾).

Das Vorhaben der Kritik der reinen Vernunft steht deutlich vor uns. Aber seine Durchführung war schwieriger, als Kant gemeint hatte. Er hatte für die Herausgabe mit drei Monaten gerechnet. Er brauchte dazu noch neun volle Jahre; und zwar neun Jahre der allerschwersten Arbeit.

Wir haben bereits in der kurzen Darstellung von Kants Leben bemerkt, daß diese Jahre in erster Linie der Konzentration auf die Vernunftkritik gewidmet und sehr arm an literarischen Veröffentlichungen sind, so daß man sie geradezu als die Periode des Schweigens bezeichnen kann und auch bezeichnet hat. Kant ist in der Tat nur mit wenigen kleinen Arbeiten an die Öffentlichkeit getreten. Von besonderem Interesse an diesen ist nun aber vor allem der Umstand, daß gerade wieder das naturwissenschaftliche Gebiet neben dem philosophischen Kants Geist beschäftigt, und zwar in einer Weise, daß wiederum für die künftige Ausgestaltung des Systems, insbesondere gerade für dessen höchste Synthese eine ungemein wichtige Vorarbeit geleistet wird.

In einer kurzen Rezension bespricht Kant im Jahre 1771 die Schrift des italienischen Anatomen Moscati: „Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Tiere und Menschen.“ Mag Kant nun wohl auch mit einer leicht ironischen Skepsis der allzu starken Behauptung der Nachteile, die den Menschen vor allem aus der körperlichen Strukturentwicklung zum aufrechten Gang erwachsen sein sollen, gegenüberstehen, ein gewisses Recht scheint er dieser Behauptung dennoch einzuräumen. Vor allem aber wird die Entwicklung selbst ohne weiteres zugestanden und der tierische Ursprung des Menschen mit Deutlichkeit eingeräumt²⁾. Geradezu ein neues naturwissenschaftliches Programm, in dem das gefordert wird, was wir jetzt Entwicklungsgeschichte nennen, stellt die im Jahre 1775 erschienene Schrift „Von den verschiedenen Racen der Menschen“ auf. Der alten „Schuleinteilung“ gegenüber, die sich nur darauf richtet, in Klassen nach Ähnlichkeit einzuteilen und zu

¹⁾ Ebenenda f.

²⁾ Rezension von Moscati's Schrift, S. 424 f.



ordnen, wird hier eine „Natureinteilung“ gefordert, die sich auf „Stämme“ bezieht und „die Tiere nach Verwandtschaft in Ansehung der Erzeugung einteilt“¹⁾. Jenes ist bloße „Naturbeschreibung“, dieses eigentliche „Naturgeschichte“. Wenn man bisher beide Ausdrücke gleichbedeutend gebraucht, so ist eben doch zu bedenken, daß sie wissenschaftlich durchaus verschiedene Aufgaben bezeichnen. Darum sagt Kant: „Wir nehmen die Benennungen Naturbeschreibung und Naturgeschichte gemeiniglich in einerlei Sinne. Allein es ist klar, daß die Kenntniss der Naturdinge, wie sie jetzt sind, immer noch die Erkenntniss von demjenigen wünschen lasse, was sie ehemals gewesen sind, und durch welche Reihe von Veränderungen sie durchgegangen sind, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zustand zu gelangen. Die Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderungen der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen ebender selben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln“²⁾. Hier also wird deutlich in der Forderung der Erkenntniss, „was sie ehemals gewesen“, die Aufgabe der natürlichen Entwicklungsgeschichte bezeichnet, die Veränderung der Pflanzen und Tiere ausdrücklich behauptet und im „physischen System“ der Abstammungszusammenhang ausgesprochen.

Mögen nun im einzelnen die spezifischen anthropologischen Anschauungen Kants, an den heutigen gemessen, mancher Korrektur fähig und bedürftig sein, das Bedeutsame und bleibend Wertvolle ist der Umstand, daß das menschliche Rassenproblem unter den allgemeinen entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt gerückt wird und sich für diesen bereits die wichtigsten prinzipiellen Bestimmungen klar und deutlich herausstellen. Die Rassen sind selbst etwas naturgeschichtlich Gewordenes und weisen auf eine einheitliche Abstammung zurück. Aber auch die Einheit der Gattung Mensch ist nicht die Einheit

¹⁾ Von den verschiedenen Rassen der Menschen, S. 429. Wir kommen auf Gedanken dieser Schrift im letzten Abschnitt unserer Untersuchung auch noch zurück.

²⁾ a. a. O., S. 434.

eines metaphysischen Schöpfungsaktes, sondern lediglich die natürliche „Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewisse Mannigfaltigkeit von Tieren geltend ist“¹⁾. Und solche Tiergattungen sind nicht etwas ein für allemal Feststehendes, sondern sie ergeben Abweichungen, und diese „ihre Abweichungen voneinander heißen Abartungen, wenn sie erblich sind“²⁾. So entstehen „Spielarten“ und „Varietäten“ je nach der relativen Konstanz oder dem neuen Wechsel der Abartung. Einheit des Urstammes oder des „Urbildes der Stammgattung“, wie Kant sagt, und Einheit des Abstammungszusammenhanges als „physisches System“, „natürliches System“ sagen wir heute, Variabilität der Arten und Vererbung sind damit deutlich ausgesprochen.

Die Variabilität führt nun zur faktischen Variation, indem „Verschiedenheit des Klimas oder des Bodens . . . bei der Wanderung und Verpflanzung der Tiere und Gewächse dem Scheine nach neue Arten hervorbringt, welche nichts anderes als Abartungen und Rassen von derselben Gattung sind, deren Keime und natürliche Anlagen sich nur gelegentlich in langen Zeitläuften auf verschiedene Weise entwickelt haben“³⁾. Und „Luft, Sonne und Nahrung können einen tierischen Körper in seinem Wachstum modifizieren“⁴⁾, wie z. B. der Mensch in der Eiszone eine allmähliche Veränderung im Blutumlaufe und in der Blutwärme erfahren muß, oder wie der Haarwuchs durch die äußeren Einflüsse reduziert und „mit der Zeit unterdrückt wird, so daß nur diejenigen übrig bleiben, welche zur notwendigen Bedeckung des Hauptes erforderlich sind“⁵⁾. Mit alledem ist der von Kant selbst als Anartung bezeichnete Gedanke der Anpassung und zugleich der der Selektion ausgesprochen. Denn den Gedanken der „Aussonderung“ faßt er auch hier schon ins Auge, und er gibt ihm zugleich im Gegensatz zu Maupertuis' Gedanken „einen von Natur edlen Schlag Menschen in einer Provinz zu ziehen“ die Wendung von der künstlichen Selektion, auf die Kant erst später im Zusammenhange mit der Domestikation zu sprechen kommt, zur natürlichen Selektion, indem er „eben in der Vermengung des Bösen mit dem Guten die großen Triebfedern

¹⁾ a. a. D., S. 429.

²⁾ a. a. D., S. 430.

³⁾ a. a. D., S. 434.

⁴⁾ a. a. D., S. 435.

⁵⁾ a. a. D., S. 436.



liegen“ sieht, „welche die schlafenden Kräfte der Menschheit in Spiel setzen und sie nötigen, alle ihre Talente zu entwickeln“¹⁾, wodurch also schon in dem, was wir heute den Kampf ums Dasein nennen, das Mittel zur selektiven Vervollkommnung gesehen wird.

Von der allergrößten Bedeutung nun ist endlich hier schon die Bedeutung, die dem Prinzip der Vererbung noch nach einer anderen Richtung zuerkannt wird, und die Kant ganz in die Nähe der bedeutendsten modernen Vererbungstheorie, der Keimplasmatheorie Weismanns, stellt. Für das Verständnis der Entwicklung genügt es nicht, auf die äußeren Umstände allein zu reflektieren, sie können nur in Beziehung auf die „Keime und natürlichen Anlagen“ erwogen werden, denen also eine für die Entstehung neuer Lebewesen durchaus eigene Bedeutung zuerkannt wird. Zwar hatte Kant erklärt: „Luft, Sonne und Nahrung können einen tierischen Körper in seinem Wachstum modifizieren.“ Aber er fügt hinzu, daß sie „diese Veränderung nicht zugleich mit einer zeugenden Kraft versehen, die vermögend wäre, sich selbst auch ohne diese Ursache wieder hervorzubringen; sondern was sich fortpflanzen soll, muß in der Zeugungskraft schon vorher gelegen haben, als vorher bestimmt zu einer gelegentlichen Auswicklung den Umständen gemäß, darein das Geschöpf geraten kann, und in welchen es sich beständig erhalten soll.“ „Keime und natürliche Anlagen“ und die äußeren „Umstände“, die Anpassung an die Umgebung bestimmen also zusammen die Vererbung. Das sind die prinzipiell wichtigen allgemeinen Gesichtspunkte, unter die die menschliche Rassenfrage hier gestellt wird. Es ist daher ein Spezialproblem innerhalb des allgemeinen entwicklungs-geschichtlichen Problems, wenn Kant zunächst vier Menschenrassen: die weiße, die mongolische, die „hinduische oder hindustanische“ und die Negerrasse unterscheidet²⁾ und nach den verschiedenen Ursachen des Rassenursprungs fragt³⁾. Für den verschiedenen Rassenursprung kommen eben jene Gesetze der Variabilität, Anpassung an die äußeren Lebensbedingungen, wie Klima, Boden, Nahrung usw., natürliche „Aussonderung“ und „Vererbung“ in Frage⁴⁾; und sie müssen auf eine einheitliche „Stammgattung“

¹⁾ a. a. D., S. 431.

²⁾ a. a. D., S. 432 ff.

³⁾ a. a. D., S. 434 ff. u. 441 ff.

⁴⁾ a. a. D., ebenda.

zurückführen, „die wir entweder für schon erloschen ausgehen oder aus den vorhandenen diejenige aussuchen müssen, womit wir die Stammgattung am meisten vergleichen können“¹⁾. Kant meint nun in „Weißes von brünetter Farbe“ die der „Stammgattung“ am meisten vergleichbare sehen zu können, aus der als erste Rasse die „hochblonde“ des nördlichen Europa, als zweite Rasse die „kupferrote“ Amerikas, als dritte die schwarze senegambische, als vierte die olivengelbe der Indianer hervorgegangen sei²⁾ unter eben jenen allgemeinen entwicklungsgeschichtlichen Bedingungen. Aber, wie schon gesagt, die spezifisch anthropologischen Fragen, die in vielem der Berichtigung und Bereicherung bedürftig sind, treten an Bedeutung zurück vor den allgemeinen entwicklungsgeschichtlichen Fragen, in denen der prinzipielle und bleibende Wert dieser Untersuchung liegt.

Zweites Kapitel.

Die kritische Erkenntnislehre.

Indem Kant an die Stelle der alten Metaphysik die Philosophie als Wissenschaft von den Gründen und Grenzen der Erkenntnis gesetzt hat, ist bereits das Programm derjenigen Aufgabe gewonnen, die seine Erkenntnislehre in der kritischen Periode in Angriff zu nehmen und auszuführen hat. Gerade dadurch gliedert sich nun Kant wiederum in jene große historische Entwicklungsreihe ein, die im Denken Descartes' nach den fundamentis cognitionis und in der Gestalt des Leibniz nach den fondements des notions fragt. Was aber Kants großen Fortschritt über seine großen Vorgänger bezeichnet, das ist die systematische Durchführung der Aufgabe der Erkenntnislehre. Systematisch bestimmt er sein Problem und seine Methode; und methodisch entfaltet er vom Problem aus den Inhalt seiner Erkenntnislehre in ihre einzelnen Büge und in die Zusammenhänge ihrer Struktur. Ehe wir also in die Erörterung des erkenntnistheoretischen Inhaltes im einzelnen eintreten, müssen wir zuerst ihr Problem und ihre Methode genauer kennen lernen. Dadurch wird das Verständnis ihres Inhaltes bereits so weit systematisch vorbereitet, daß seine Darlegung sich streng von Problem und Methode aus gewinnen läßt.

¹⁾ a. a. D., S. 440.

²⁾ a. a. D., S. 441.



Erster Abschnitt.

Das Problem der Erkenntnislehre.

Wir verstehen das Problem, das Kant der Erkenntnislehre gewiesen hat, am einfachsten dann, wenn wir an einen Begriff anknüpfen, der im Mittelpunkte des Kantischen Denkens steht, und diesen gleich in seiner eigentlichen und echten Bedeutung ergreifen, die für sich selbst gerade das Gegenteil von dem zu besagen hat, als was sie der vulgären weit verbreiteten Auffassung erscheint. Das ist der Begriff des Transszendentalen. Wir müssen also zuvörderst diesen Begriff in seiner eigentlichen Bedeutung, die er bei Kant in der Tat und Wahrheit hat, von der Auffassung des Begriffs, wie sie im wenig erhalten Denken vertreten wird, scharf unterscheiden. Es ist ein sprachgeschichtliches Verhängnis gewesen, daß das Wort transszendental überhaupt Eingang gefunden hat in Gebiete, die mit der Philosophie als Wissenschaft nichts gemeinsam haben. Dadurch ist für die weiteren Kreise die eigentlich begriffliche Bedeutung des Wortes verwischt und geradezu in ihr Gegenteil verkehrt worden. Das Verständnis der Kantischen Erkenntnislehre aber wird dadurch von vornherein erschwert. Denn wenn Kant nun auch in seiner ersten der drei Kritiken nicht die Transszendentalphilosophie schon als System geben will, so soll ihm doch die Kritik der reinen Vernunft wenigstens als Organon „transszendentaler Kritik“ dienen¹⁾. Dem entspricht es, wenn Kant nun schon in den Abschnitten, in die sich seine Untersuchung gliedert, immer schon durch den Titel die Bedeutung, die der Begriff des Transszendentalen hat, zum Ausdruck bringt. Er gliedert die Kritik der reinen Vernunft in transszendentale Elementarlehre und transszendentale Methodenlehre; die transszendentale Elementarlehre wieder in transszendentale Ästhetik und transszendentale Logik; die transszendentale Logik endlich wieder in transszendentale Analytik und transszendentale Dialektik. So wird eben schon durch die Titel der einzelnen Hauptabschnitte deutlich, welche durchgehende

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 23. Da der Unterschied zwischen den beiden Auflagen der Kr. d. r. V. von großer Bedeutung ist, so mache ich in den Zitaten durch Hinzufügung der Zahlen deutlich, welche der beiden Auflagen meinerseits zitiert wird. Ich schreibe also Kr. d. r. V.¹ oder Kr. d. r. V.².

und beherrschende Bedeutung der Begriff des Transszendentalen für die Erkenntnislehre hat, die, wenn auch nicht selbst schon ein System der Transszendentalphilosophie, doch transszendentalphilosophische Erkenntnislehre ist, so daß sie schon ihrem Problem nach nicht ohne den Begriff des Transszendentalen verstanden werden kann.

Um nun den Begriff des Transszendentalen selbst streng zu fassen und zu verstehen, kommt es zu allererst darauf an, ihn als solchen in seiner wissenschaftlichen Bedeutung von der bloßen Deutung vulgärer Observanz scharf zu unterscheiden. Wenn man sich im unwissenschaftlichen Sprachgebrauch dieses Wortes bedient, so nimmt man es in einem Sinne, der nicht nur in der eigentlich kritischen Philosophie ganz ausdrücklich abgewehrt ist, sondern schon durch die wichtigsten Ergebnisse der vorkritischen Entwicklung Kants konsequenterweise ausgeschlossen sein mußte. Man denkt sich darunter geheimnisvolle Dinge und Wesen oder auch Vorgänge und Akte, von denen uns die Erfahrung nicht nur keine Kunde gibt, die vielmehr außer allem Zusammenhange mit der Erfahrung stehen. Wir sollen ihrer durch eine Art mystischer Eingebung, intellektueller Anschauung, die bereits 1770 von Kant expressis verbis abgelehnt ist, oder sonstiger Geisterschau inne werden.

Demgegenüber ist nun von vornherein zu betonen, daß bei Kant der Begriff des Transszendentalen genau entgegengesetzte Bedeutung hat. Es steht nicht nur nicht außerhalb der Erfahrung und hat nicht nur überhaupt mit der Erfahrung zu tun, sondern stellt den innigsten Zusammenhang mit der Erfahrung her, den es logischerweise geben kann, nämlich den Zusammenhang, der in der logischen Begründung liegt. Es ist gerade die Begründung der Möglichkeit der Erfahrung, die sich hier in dem Begriffe des Transszendentalen als Aufgabe der Erkenntnistheorie ankündigt. Damit verstehen wir erst deren Problem und den Begriff des Transszendentalen, der zunächst der exakte Ausdruck des Problems und sodann auch der Methode wird. Wir stehen indes hier noch in der Sphäre des Problems und noch nicht in der Methode. Insofern aber Kant in der Möglichkeit der Erfahrung das Problem der Erkenntnis erkennt, gibt er diesem auch sogleich seine genaue Präzision. Was für seine erkenntnistheoretische Position die Erfahrung bedeutet, in welchem Zusammenhange mit ihr der Begriff des Transszendentalen steht, und wie es gegen die hohen Aspira-

tionen der die Erfahrung überschreitenden Metaphysik als das Reich des Transszendenten zum Unterschiede vom Transszendentalen abgegrenzt ist, das hat Kant selbst klar und deutlich ausgesprochen. Da seine Kritik der reinen Vernunft in Garbes verständnisloser Rezension als „ein System des transszendenten (oder, wie er es überseht, des höheren) Idealismus“ dargestellt worden war, bemerkt Kant zu dem Worte „höheren“: „Beileibe nicht der höhere. Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort transszidental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Rezensenten nicht einmal gefaßt worden (so flüchtig hat er alles gelesen), bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißt ihr Gebrauch transszendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Mißdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden; allein der Rezensent fand seinert Vorteil bei Mißdeutungen“¹⁾. Auf diese ausdrückliche Erklärung Kants ist zu achten; und zwar um so mehr, als auch heute noch mancher „alles so flüchtig zu lesen“ und „seinert Vorteil bei Mißdeutungen zu finden“ scheint. Transszidental als „zu nichts mehrerem bestimmt, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen“ und von „immanentem, d. i. auf Erfahrung eingeschränktem Gebrauch“ auf der einen Seite und Transszendent als „Erfahrung überschreitend“ werden mit einer Schärfe und Bestimmtheit unterschieden, wie sie deutlicher kaum möglich ist. Und von dem Begriffe des Transszendentalen aus präzisiert sich so das Problem der transszendentalphilosophischen Erkenntnislehre in der Aufgabe, gerade „Erfahrungserkenntnis möglich zu machen“. Und ausdrücklich weist er dem transszendentalen Idealismus, der in der Vernunftkritik aufgerichtet wird, diese Aufgabe, indem er sagt, er sei „lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntnis a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher nicht aufgelöst,

¹⁾ Prolegomena, S. 373f.

ja nicht einmal aufgeworfen worden“¹⁾). Die wirkliche Erfahrung also ist sein Platz, von dem er ausgeht, das fruchtbare Bathos seines Problems. Nun haben freilich sehr bald in ihrem subjektiven Bewußtsein sich überklug dünkende, in Wahrheit und objektiv aber nicht gerade tiefes wissenschaftliches Verständnis verratende Beurteiler gemeint und meinen es zum Teil heute noch, das, was Kant hier als „Problem, das bisher nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen“, bezeichnet, sei gar kein Problem. Denn die Erfahrung sei wirklich, also sei sie auch möglich. Mit einem solchen Einwande hat man Kants fruchtbaren Gedanken von dem fruchtbaren Bathos glücklich um seine ganze Fruchtbarkeit gebracht. Daß Kant die Möglichkeit oder die Wirklichkeit der Erfahrung hätte in dem Sinne problematisch machen wollen, in dem das der Einwand meint, vor einer solchen Auffassung hätte bereits Kants Hinweis auf die Fragestellung der großen Naturforscher, auf Galilei, Toricelli, Stahl, schon in der Vorrede der Kr. d. r. W.²⁾, ja bereits sein Verhältnis zu Newton in der vorkritischen Periode bewahren sollen. Gerade weil die Erfahrung wirklich ist, gerade darum war sie sein „fruchtbares Bathos“, gerade darum hatte er in ihr den festen Ausgangspunkt seines vor ihm „nicht aufgelösten, ja nicht einmal aufgeworfenen Problems“, wie Galilei im wirklichen Fallphänomen den seinigen hatte. Dennoch machte Galilei diese wirkliche Fallerscheinung zum Problem. Das heißt: er fragte nicht, ob sie wirklich oder möglich sei. Vielmehr war die Wirklichkeit und damit die Möglichkeit in diesem Sinne immer schon Voraussetzung für seine Fragestellung. Diese Fragestellung ging vielmehr nicht darauf, zu untersuchen, ob der Fall möglich sei; das wäre, eben weil er wirklich ist, eine sinnlose Frage gewesen. Vielmehr ging sie darauf, zu untersuchen, wie, d. h. unter welchen Bedingungen er möglich sei. Genau so fragt nun Kant nicht ob, sondern wie die Erfahrung möglich sei. Sein Vorhaben ist auf die „Möglichkeit aller Erfahrung als einer objektiv gültigen empirischen Erkenntnis“ gerichtet³⁾, es soll die „Bedingungen“, unter denen die „Möglichkeit der Erfahrung“ steht, ermitteln⁴⁾.

¹⁾ a. a. D., S. 375.

²⁾ Kr. d. r. W.², S. 10.

³⁾ Prolegomena, S. 302.

⁴⁾ a. a. D., S. 297.



Damit ist nun wenigstens der allgemeinste und elementarste Charakter der Fragestellung klar und gegen ein Mißverständnis gesichert, daß, wenn es nicht von vornherein abgewehrt wird, alles weitere Verständnis an der Wurzel abzuschneiden droht. Zugleich ist damit der Anhaltspunkt für die weitere Präzisierung des Problems gewonnen. Bedeutet die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung die Frage, wie und unter welchen Bedingungen die Erfahrung möglich ist, so ist damit zugleich die Frage nach diesen Bedingungen selber intendiert. Es müssen Bedingungen einer „objektiv gültigen empirischen Erkenntnis“ sein. Sie müssen also selbst objektiv gültig sein, so wahr die Erfahrung objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen kann; eben jene echte und wirkliche Erfahrung, die das „fruchtbare Bathos“ des Ausgangspunktes bezeichnet. Da man nicht erst fragen kann, ob die Erfahrung möglich ist, weil sie wirklich ist, so kann man auch nicht erst fragen, ob ihre Bedingungen¹⁾ gültig sind, sondern wie und welcher Art die objektive Gültigkeit ihrer Bedingungen ist. Die Erfahrung will mehr besagen als: „soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme“. Von sich aus kann das indes die Erfahrung nicht. Von sich aus bietet sie niemals „wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit“¹⁾. Lediglich auf die Erfahrung angewiesen, wäre man also gar nicht imstande, einen allgemeinen Satz, wie er etwa in der Fallgleichung Galileis $s = t^2 \frac{g}{2}$ oder im Archimedischen Prinzip vorliegt, auszusprechen. Galilei hätte, wäre er lediglich auf die empirische, d. h. erfahrungsmäßige Beobachtung angewiesen gewesen, nur sagen können: soviel ich bis jetzt beobachtet habe, ist der Fallraum gleich dem Produkte aus dem Quadrate der Fallzeit in die halbe Erdbeschleunigung. Und Archimedes hätte allein auf Grund der Erfahrung und Beobachtung immer nur sagen können: soviel ich bisher wahrgenommen habe, verliert ein in eine Flüssigkeit getauchter Körper von seinem Gewichte soviel, als die von ihm verdrängte Flüssigkeitsmenge wiegt. Man sieht leicht, daß es damit zu einer im wissenschaftlichen Sinne objektiv gültigen Erfahrung nicht kommen könnte. Denn diese hat doch etwas zu besagen, „was jederzeit und ebenso für jedermann gültig“

¹⁾ Kr. d. r. B.², S. 29.



ist¹⁾. „Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen dermaligen Zustand ein“²⁾. Solcher Art sind nun in der That sowohl das Archimedische Prinzip, wie die Galileische Gleichung der Fallgeschwindigkeit. Damit sie möglich sind, müssen sie also immer schon Bedingungen ihrer Möglichkeit voraussetzen, die in der Erfahrung als solcher nicht gegeben sind.

Wenn wir genau auf den Begriff der Erfahrung achten, so liegen darin also zwei Bedeutungen. Wir haben eine Erfahrung zu unterscheiden, die keine „wahre oder strenge“ Allgemeinheit hat, und eine Erfahrung, die „mich jederzeit und auch jedermann lehren“ kann, was sie „unter gewissen Umständen mich lehrt“, deren Gültigkeit also allgemein und objektiv wahr und streng ist, d. h. „sich nicht auf das Subjekt und seinen dermaligen Zustand einschränkt“. Die erste Form der Erfahrung liegt vor in den jeweiligen subjektiven „Wahrnehmungsurteilen“; die zweite in den „Erfahrungsurteilen“ im engeren und eigentlichen Sinne, wie sie etwa die Physik im Archimedischen Prinzip oder in den Gleichungen des Falles, des Wurfs usw. ausspricht. Diese müssen auf objektiv gültigen Bedingungen beruhen, um selbst „objektive Gültigkeit“ zu besitzen³⁾. „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel.“ . . . „Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an“⁴⁾. Aber bloß auf den zeitlichen Anfang gestellt, wie er für unser Erkennen in dem „Stoff sinnlicher Empfindung“⁵⁾ gegeben ist, vermöchte die Erfahrung niemals objektive Gültigkeit zu erlangen. Da sie das aber, wie beispielsweise jene physikalischen Sätze beweisen, wirklich kann, so ergibt sich, daß, wenn auch der Zeit und dem Ursprung nach alle Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt, sie doch nicht alle auf der Erfahrung begründet sein kann, weil es sonst immer nur Erfahrung im subjektiven, aber nicht im objektiven Sinne geben könnte. „Wenn

¹⁾ Prolegomena, S. 298.

²⁾ a. a. D., S. 299.

³⁾ a. a. D., S. 298.

⁴⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 27.

⁵⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 17.



aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung¹⁾. Das „Anheben mit“ und das „Entspringen aus“ sind scharf voneinander zu unterscheiden. Jenes bezeichnet den subjektiven Ursprung „der Zeit nach“, dieses das Begründetsein der „objektiven Gültigkeit“ nach. Da es objektiv gültige Erfahrungserkenntnis wirklich gibt, sie aber in der Erfahrung als solcher nicht begründet sein kann, da diese ja sonst gerade nur subjektive Wahrnehmungserkenntnis wäre und für sich ebenso eine *contradictio in adjecto* darstellte, wie in ihrer Begründung einen *circulus vitiosus* enthielte, so „zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen“²⁾.

Wir brauchen nun den Begriff des a priori nicht mehr gegen ein landläufiges Mißverständnis zu sichern, wonach er soviel bedeuten sollte, wie angeboren. Dagegen ist er durch die Unterscheidung zwischen „der Zeit nach“ und der „objektiven Gültigkeit“ nach geschützt, und schon die Vorbereitung der kritischen Philosophie, ja bereits die letzten wichtigsten Positionen der vorkritischen Entwicklung können ein solches Mißverständnis abwehren. Wenn Kant zwischen a posteriori und a priori unterscheidet, so ist damit lediglich der Unterschied im logischen Begründungsverhältnis bezeichnet, wonach jenes auf Erfahrung begründet, dieses Erfahrung begründend ist. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung ist also die Frage nach den „Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“³⁾. Nun ist Erfahrung „kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen“⁴⁾. Diese Zusammenfügung oder Synthesis darf eben, wenn sie objektiv oder gegenständlich gültig sein soll, keine bloße „Rhapsodie der Wahrnehmungen“ sein. Sie muß „beruhen auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt“⁵⁾, wie sie in Urteilen, die darum selbst synthetischen Charakter haben, vorliegt. Das

1) Kr. d. r. V.², S. 27.

2) Kr. d. r. V.¹, S. 17.

3) a. a. D., S. 74.

4) Prolegomena, S. 275.

5) Kr. d. r. V.², S. 144.

sind Urteile, die einen Erkenntnisinhalt nicht bloß in seine Momente zerlegen, auflösen, analysieren und darum bloß erläutern. Solche Urteile heißen analytische oder Erläuterungsurteile. Die synthetischen Urteile vollziehen vielmehr eine neue Synthesis von Erkenntnisinhalten zu einem einheitlichen Ganzen eben des Urteils, ergänzen einen Erkenntnisinhalt durch einen anderen und heißen ebendarum synthetische oder Ergänzungsurteile¹⁾. Diese Unterscheidung betrifft also die Art und Weise, wie die Urteilsfaktoren sachlich „zusammengehören“²⁾, nicht ihr rhapsodisches Zusammengerastwerden. Es ist nun von grundlegender Bedeutung, daß Kant den Unterschied in der Art des „Zusammengehörens“ der Urteilsfaktoren erkennt. Dadurch wird deutlich, daß also auch in den analytischen Urteilen eine Zusammengehörigkeit vorliegt, daß also die Synthesis bereits die logische Voraussetzung der Analysis ist. Den bedeutsamen Leibnizschen Gedanken, daß die Synthesis aller Analysis bereits zugrunde liegt, hat Kant so wenig vergessen, daß er im Gegenteil immer wieder betont, daß Trennung und Auflösung eben nur da möglich ist, wo Verbindung und Verknüpfung bereits vorausgesetzt ist, daß also „die Auflösung, Analysis, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen“³⁾. Eben darum können wir sagen, daß die synthetischen Urteile eine neue Synthesis von Erkenntnisinhalten vollziehen. Die analytischen lösen eine Synthesis auf. In jenen liegt eine Synthesis von Synthesen der Erkenntnisinhalte, in diesen die Analysis der Synthesis eines Erkenntnisinhaltes vor. Es handelt sich bei der Unterscheidung um ein sachlich logisches Verhältnis⁴⁾, nicht um ein psychologisches Verhalten des Subjekts, in dem für ein Subjekt synthetisch sein könnte, was für das andere analytisch wäre und umgekehrt. Da nun Erfahrung Synthesis ist, ihre Urteile synthetische Urteile a posteriori sind, die Frage nach der „Möglichkeit der Erfahrung“ aber, wie soeben bemerkt, sich zur Frage nach den „Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“ bestimmte, synthetische Urteile a priori sich nun selbst wiederum

1) a. a. D., S. 33 ff. und Prolegomena, S. 266 ff.

2) Kr. d. r. V.², ebenda.

3) a. a. D., S. 107.

4) Prolegomena, S. 267.



als diese Gründe der Urteile a posteriori bestimmen, also eben das sind, wovon es schon hieß, „daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen“¹⁾, so präzifiziert sich nun das Problem dahin: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“²⁾.

In der Auslösung dieser Frage ist zugleich diejenige von den beiden anderen Fragen „mit inbegriffen“: Einmal nämlich die Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ und zweitens die Frage: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“. Denn beide Wissenschaften stellen „eine Erkenntnis a priori von Gegenständen“ dar und begründen eben dadurch die Erfahrung als objektiv gültige Erfahrung, als Erfahrungswissenschaft, so daß in diesen Fragen das Problem der „möglichen Erfahrung“ erst seine höchste wissenschaftliche Bestimmtheit, die Aufgabe der Erkenntnislehre ihre strengste wissenschaftliche Präzision erlangt³⁾.

Gerade mit Rücksicht auf diese beiden Wissenschaften wird nun der Sinn der Frage, wie synthetische Sätze a priori möglich sind, wiederum vollkommen deutlich. Auch hier zeigt es sich, daß man nicht zu fragen habe, ob, sondern wie sie möglich sind. „Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben“. Wirklich gegeben aber sind sie eben in der reinen Mathematik und Naturwissenschaft. Nur „müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen und fragen, wie diese Erkenntnis möglich sei“⁴⁾. Wir dürfen, heißt es kurz und klar, „nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur, wie sie möglich sei“⁵⁾. Weil sie wirklich ist in reiner Mathematik und Naturwissenschaft, so ist nun auch die Bedeutung der Frage nach deren Möglichkeit vollkommen klar und deutlich. Zu fragen, ob Mathematik und Naturwissenschaft möglich seien, würde nach Kant nicht nur ein Zeichen unwissenschaftlichen Denkens, sondern geradezu eine Be-

1) Kr. d. r. V. 1, S. 17. Vgl. oben S. 125 f.

2) Kr. d. r. V. 2, S. 39. Vgl. Prolegomena, S. 276.

3) Kr. d. r. V. 2, S. 40. Vgl. Prolegomena, S. 280 f.

4) Prolegomena, S. 276.

5) a. a. D., S. 275.



leidigung des wissenschaftlichen Denkens sein: „Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen, wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sind, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen“¹⁾.

Es hieße auch hier dem Sinn der Kantischen Fragestellung eigene Sinnlosigkeit unterchieben, wollte man gegen sie einwenden, sie sei selber sinnlos, weil Mathematik und Naturwissenschaft wirklich seien. Denn deren Wirklichkeit ist ja gerade die Voraussetzung für den Sinn der Fragestellung, und eben dadurch vermag Kant auch ihren scharfen Unterschied zur Metaphysik zu bestimmen. Auch die Metaphysik setzt synthetische Urteile a priori voraus. Aber kann man an der Möglichkeit von Mathematik und Naturwissenschaft gar nicht zweifeln, weil sie wirklich sind, so muß gerade die Metaphysik, weil man von ihr nicht „sagen kann, sie sei wirklich vorhanden, einen jeden mit Grund an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen“²⁾. Mit der Metaphysik liegt also die Sache ganz anders, wie mit der Mathematik und Naturwissenschaft. Die Metaphysik ist „nicht als Wissenschaft“, sondern nur „als Naturanlage“ des Menschen wirklich³⁾. Man kann darum zunächst nur fragen: „Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?“ Und erst weil es hier noch zu keiner strengen Wissenschaft gekommen ist, es aber nicht erlaubt ist, „mit Mutmaßungen zu spielen, sondern ihre Behauptung muß Wissenschaft sein, oder sie ist überall gar nichts“⁴⁾, so muß man versuchen, „mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wissen oder im Nicht-Wissen der Gegenstände, d. i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urteilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen“⁵⁾. Also lediglich in dem Sinne, über Wissen und Nicht-Wissen der metaphysischen Gegenstände ins Reine zu kommen und aus dem Bereiche bloßer Mutmaßungen herauszutreten und scharf bestimmte Grenzen zu gewinnen, führt die Frage: „Wie ist

1) Kr. d. r. B.², S. 40.

2) a. a. O., ebenda.

3) Kr. d. r. B.², S. 40.

4) Prolegomena, S. 278f.

5) Kr. d. r. B.², S. 41.



Metaphysik als Naturanlage möglich?" weiter zu der: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“¹⁾

Damit ist nun die Allgemeinheit der Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ aufgeworfen. Das nun ist die eigentliche transszendentale, auf die Möglichkeit der Erfahrung selbst gerichtete Fragestellung. Damit wird also, innerhalb des Problems zunächst, auch das Verhältnis des Transszendentalen zum A priori deutlich. Transszendental heißt die Richtung des Problems auf das A priori. Transszendental und a priori sind also nicht ohne weiteres identisch. Im Transszendentalen wird vielmehr eine Erkenntnis erst als a priori bestimmt. Daher heißt transszendental „nicht eine jede Erkenntnis a priori“, sondern nur „die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori“ ist transszendental. Transszendental ist also nur die Erkenntnis über Erkenntnisse a priori; nur die Erkenntnis, daß diese nämlich „gar nicht empirischen Ursprungs sein und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transszendental heißen“²⁾. Also nicht das A priori als solches, sondern die Möglichkeitsbedingung des A priori ist transszendental³⁾.

Zweiter Abschnitt.

Die transszendentale Methode.

Die transszendentale Fragestellung ist also auf die „Gründe a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“ gerichtet. Das aber ist das Problem der Erkenntnislehre als philosophischer Disziplin. Diese ist also selbst transszendentalphilosophische Erkenntnislehre, wie ihr Problem transszendental heißt. Die Methode, die das transszendentale Problem in der transszendentalphilosophischen Erkenntnislehre aufzulösen bestimmt ist, heißt darum selbst transszendentale Methode. Anstatt also irgend geheimnisvolle Dinge und Wesen, die

¹⁾ Ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 78.

³⁾ a. a. D., S. 96. Kant spricht hier genauer von der „Bedingung zu Regeln a priori“, worauf wir bestimmter im nächsten Abschnitt einzugehen haben.

mit der Erfahrung nichts zu tun haben sollen, bezeichnet der Begriff des Transszendentalen zunächst das Problem der Erkenntnislehre, sodann diese selbst und drittens ihre Methode. Insofern sie nun alle drei auf Gründe der Erfahrung gerichtet sind, haben sie nicht etwa gar keinen Zusammenhang mit der Erfahrung, sondern, wie schon in den ersten Bemerkungen über das Problem angedeutet, und wie aus den letzten Bemerkungen nun vollkommen deutlich sein wird, den innigsten Zusammenhang, den es in der Wissenschaft gibt, weil es der Zusammenhang ist, der die Wissenschaft erst zur Wissenschaft macht. Auf die Gründe der Erfahrung gerichtet, sind sie ebendamt auf die Begründung der Erfahrung gerichtet. So wahr bereits das Altertum in seinen größten Erscheinungen, in der Einsicht eines Platon und Aristoteles, die Wissenschaft als methodisch begründetes Wissen erkannte und ihm nicht jedes Wissen schon als Wissenschaft galt, sondern eben nur methodisch begründetes Wissen, so wahr will die transszendentale Methode nicht mehr, aber auch nicht weniger leisten, als die Begründung des Erfahrungswissens und damit seine Festigung zur Erfahrungswissenschaft. Und indem sie in den wirklichen Wissenschaften der Mathematik und Naturwissenschaft deren apriorische, d. h. objektiv gültige, für wissenschaftliche Erfahrung immer schon vorausgesetzte Grundlagen anerkennt und nur nach dem Wie ihrer Möglichkeit fragt, aber auch sie immer schon anerkennen muß, um so fragen zu können, nimmt sie diesen Wissenschaften nicht nur nichts von ihrem wissenschaftlichen Werte und ihrer wissenschaftlichen Würde, wie man sie fälschlich verstanden hat, sondern ist im Gegenteil nur auf deren Festigung gerichtet.

Die Grundlagen der Erfahrung sollen von der transszendentalen Methode ermittelt werden. Wir sahen aber schon: die Grundlagen der Erfahrung und die Erfahrung selbst müssen streng voneinander unterschieden werden. Jene Grundlagen können nicht nur nicht etwa selbst wiederum auf Erfahrung begründet werden, welche Annahme einen *circulus vitiosus* im Begründen bedeuten würde; noch können sie mit der Erfahrung als solcher zusammenfallen, welche Annahme für die Begründung eine *petitio principii* wäre. Sollen also die Grundlagen der Erfahrung aufgedeckt werden, so muß die transszendentale Methode von der wirklichen Erfahrung ausgehen. Diese ist ihr methodischer, fester Ausgangspunkt, ihr

πὸν οὐρανόν, ihr Bathos. Und der methodische Zielpunkt sind eben die Grundlagen oder Bedingungen der Erfahrung. Um sie zu finden, muß die Methode also fortschreiten von der Erfahrung zu den Grundlagen der Erfahrung. Sie transszendiert also die Erfahrung, aber nicht um sie zu verlassen, zu überfliegen und hinter sich zu lassen, sondern gerade um sich streng an sie zu binden und um die Erfahrung gerade insoweit von ihren Grundlagen zu unterscheiden, als dadurch der logische Begründungszusammenhang zwischen beiden deutlich wird. Die Unterscheidung zwischen ihnen ist also keine Trennung zur Isolation und Zusammenhangslosigkeit, sondern nur das Mittel zur Konsolidation und Klarstellung des Zusammenhanges, da Zusammenhängendes als zusammenhängend nur erkannt werden kann, wenn seine Zusammenhangsglieder scharf unterschieden werden. Die Grundlagen der Erfahrung sind die Gründe der Möglichkeit der Erfahrung. In ihnen wird also die wirkliche Erfahrung logisch möglich oder begründet. Ist darum die Wirklichkeit der Erfahrung in ihrer Möglichkeit der problematische Ausgangspunkt der transszendentalen Methode, so kann man die Möglichkeit der Erfahrung in ihrer Wirklichkeit als den Zielpunkt der transszendentalen Methode bezeichnen. Erfahrung ist also Ausgangspunkt und Ziel zugleich. Indes sie ist Ausgangspunkt als wirkliche, in ihrer logischen Möglichkeit aber erst zu begreifende, noch nicht begriffene Erfahrung; und sie ist Zielpunkt als in ihrer logischen Möglichkeit begriffene, mit dieser ihrer Begriffenheit aber nicht ohne weiteres in der Wirklichkeit dargestellte, jedoch in dieser stets verifizierbare Erfahrung. Vom Ausgangspunkte aus wird das Ziel gesucht, vom Ziele aus der Ausgangspunkt wieder gewonnen, indem das Ziel derart in den Ausgangspunkt einbezogen wird, daß man „zu den Bedingungen aufsteigt“, unter denen der Ausgangspunkt selbst möglich ist¹⁾, und der Ausgangspunkt derart in das Ziel einbezogen wird, daß das Ziel im Ausgangspunkte zu verwirklichen ist. Jene Bedingungen der objektiven Gültigkeit der Erfahrung verleihen dieser allgemeingesetzlichen Charakter. Ebendarum ist es Aufgabe der transszendentalen Methode, in den Gründen der Möglichkeit der Erfahrung Gesetze a priori prinzipiell zu bestimmen²⁾. Wie in

¹⁾ Prolegomena, S. 276.

²⁾ a. a. D., S. 274.

der Problemstellung bereits vorbereitet, so ist in der Methode nun ausdrücklich vollzogen die Synthese jener beiden großen Richtungen in der Erkenntnislehre, die in der geschichtlichen Entwicklung der Erkenntnislehre Kants vorausgegangen sind. Der sogenannte Rationalismus hatte in erster Linie auf das rationale A priori, so können wir nun sagen, reflektiert, während der sogenannte Empirismus in erster Linie auf das empirische A posteriori ausging. In der transszendentalen Methode finden sie insofern ihre Vereinigung, als sie auf die Bedingungen a priori der Empirie gerichtet ist. Diese Vereinigung, die keine willkürlich effektische, sondern eine methodisch notwendige ist, und die uns sehr bald unter dem Gesichtspunkte der transszendentalen Methode noch in einer anderen Bedeutung deutlich werden wird, vermag zugleich auch die wissenschaftliche Bedeutung jener beiden Richtungen in das richtige Licht zu rücken. Wenn das unwissenschaftliche Bewußtsein von wissenschaftlichen Richtungen redet, so versteht es darunter kaum etwas mehr als Tagesmeinungen oder eine Art von Mode- und Geschmacksache. Und es glaubt zumeist, daß solche Richtungen miteinander immer in Gegensatz stehen. Im wissenschaftlichen Sinn kann Richtung immer nur Methodenrichtung, d. h. Begrichtung der Untersuchung sein, bestimmt von der im Problem als solchem gewiesenen Richtung, der Problemrichtung. Wie für andere Probleme, die nach anderen Methoden in Angriff genommen werden müssen, sich mit Notwendigkeit auch andere Lösungen ergeben, so ist mit alledem auch in der Wissenschaft das logisch notwendig gegeben, was man andere Richtungen nennt. Daß diese sich aber ausschließen oder in Gegensatz stehen, ist ebensowenig notwendig, wie daß verschiedene Probleme und Methoden sich ausschließen und in Gegensatz stehen. Sonst könnte es ja ebensowenig verschiedene Wissenschaften, wie verschiedene Probleme und Methoden geben. Es ist daher das im besonderen Sinne auszeichnende Merkmal der transszendentalen Methode, daß sie die Vereinbarkeit der rational, wie der empirisch in Methode und Problem gerichteten großen philosophischen Gedankenströme eben als Problem- und Methodenrichtungen unmittelbar an sich selber deutlich macht, indem sie auf die Gründe a priori der Empirie selbst gerichtet ist.

Insofern nun die „Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung“, Bedingungen also, „die den objektiven Grund der

Möglichkeit der Erfahrung abgeben¹⁾, in der transszendentalen Methode aufgedeckt werden, wodurch die Möglichkeit des A priori selbst begriffen werden kann, und insofern nun die transszendentale Methode in jenen Bedingungen „Gesetze a priori“²⁾ prinzipiell bestimmt, so vermag diese den allgemeinen Charakter jener Bedingungen von sich aus zu bezeichnen. Die objektive Möglichkeit der Erfahrung hat ihre allgemeine Bedingung im Prinzip des Gesetzes. Objektivität und Gesetzmäßigkeit entsprechen sich. Die Erfahrung ist objektiv, wenn sie gesetzlich, d. i. auf einem Gesetze a priori gegründet ist. Ihre Gründung ist a priori, und das die Gründung a priori ermöglichende Gesetz, das die transszendentale Methode aufdeckt, ist selbst transszendental. Also auch in diesem letzten und tiefsten Sinne des Transszendentalen, den die transszendentale Methode von sich selbst aus erschließt, liegt nichts von geheimnisvoller Wesenhaftigkeit, sondern lediglich die Bedeutung eines Grundes für allgemeine Notwendigkeit. Kein im Sinne der logischen Bedingung der Notwendigkeit im Gegensatz zur bloßen subjektiven Zufälligkeit tritt hier das Transszendentale auf. Es ist transszendentale Bedingung. „Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transszendentale Bedingung zum Grunde“³⁾. Und eine solche transszendentale Bedingung; die die transszendentale Methode ermittelt, ist „Gesetz“ oder „objektive Regel“. „Regeln, sofern sie objektiv sind (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen), heißen Gesetze“⁴⁾. Als „Gründe der Möglichkeit“⁵⁾, die die transszendentale Methode aufdeckt, heißen sie selbst transszendental. Das transszendentale Gesetz ist also selbst Bedingung für eine Bedingung a priori, Bedingung der Möglichkeit des A priori oder kurz „Bedingung zu Regeln a priori“⁶⁾. Auf objektive Gültigkeit der Erfahrung war das transszendentale Problem gerichtet; nicht auf das Subjekt und seinen jeweiligen Zustand, sondern auf Erkenntnis des Gegenstandes. Diese gegenständliche Tendenz des Problems nun kann, so zeigt die transszendentale

1) Kr. d. r. B.², S. 105.

2) Prolegomena, S. 274.

3) Kr. d. r. B.¹, S. 81.

4) a. a. D., S. 92.

5) a. a. D., ebenda.

6) a. a. D., S. 96.



Methode, nur Erfüllung finden durch das Prinzip des Gesetzes. Das Gesetz ist der eigentliche Kern der Methode. Es ist transszendentales Gesetz als Bedingung der Möglichkeit a priori, auf die die transszendentale Methode gerichtet ist. Es ist der allgemeine Charakter der Bedingung objektiver Gültigkeit, den die Erfahrung beansprucht und auf Grund des Gesetzes beanspruchen kann. Wir haben schon hervorgehoben, daß Kant selbst erklärt hat: „Transszendental ... 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“¹⁾. Nun ist vollkommen deutlich, in welchem genauem Sinne das gemeint ist. Es geht ihr a priori vorher heißt: es bedingt sie als transszendentales Gesetz der Möglichkeit des A priori, wodurch Erfahrung im gegenständlichen, objektiven Sinne selber möglich wird.

Der allgemeine Charakter der Bedingung objektiver Gültigkeit der Erfahrung, wie er im Prinzip des Gesetzes vorliegt, präzisiert sich aber in der transszendentalen Methode sogleich schon wiederum von ihrem Ausgangspunkte her. Wir sahen bereits: Erfahrung ist „kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen“²⁾. Freilich schieden wir diese Synthesis auch schon von einer bloßen „Rhapsodie von Wahrnehmungen“. Denn sie sollte „beruhen auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt“³⁾. Der Unterschied als solcher ist ja dadurch deutlich geworden. Allein der tiefere Grund der Unterscheidung kann nur vom Prinzip des Gesetzes aus gewonnen werden, wie sich nun auch der allgemeine Charakter des Gesetzes von der Synthesis aus präzisiert, die aber von sich aus noch nicht einen Grund der Erfahrung als solchen zu bezeichnen vermag. Diese Verhältnisse lassen sich bestimmen, wenn wir zunächst einmal fragen: was ist Synthesis? Diese Frage ist noch nicht gestellt. Wir fragten: was ist Erfahrung? und antworteten: Synthesis. Nun fragen wir zunächst weiter: Was ist Synthesis? Kant erklärt: „Die Synthesis ist ... die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden,

¹⁾ Prolegomena, S. 273. Vgl. oben S. 122.

²⁾ a. a. O., S. 275. Vgl. oben S. 126.

³⁾ Kr. d. r. V., S. 144. Vgl. oben S. 126.



obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, deren wir uns aber selten nur einmal bewußt sind¹⁾. Es liegt auf der Hand, daß die Synthesis, wenn sie die Funktion ist, „ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden“, ein für die Erkenntnis eminent wichtiger Faktor ist. Man hat darum auch gemeint, der Begriff der Synthesis sei derjenige Begriff, der die schlechthin zentrale Stellung innerhalb der transszendentalen Methode und auch des Inhaltes der Kantischen Erkenntnislehre einnehme. Daß diese Auffassung unzutreffend ist, trotzdem sich sogleich zeigen wird, daß und wie in der Tat der Begriff der Synthesis mit dem transszendentalmethodischen Zentrum zusammenhängt, wird leicht deutlich, wenn wir strenger auf einige sehr wesentliche Momente als unterscheidende Bestimmungen achten. Wir müssen uns erinnern, daß sowohl das transszendentale Problem, wie die transszendentale Methode auf objektive Gültigkeit gerichtet sind. Ausdrücklich zielen sie ab auf das Objekt, den Gegenstand, nicht das Subjekt und seinen Zustand. Ebenso ausdrücklich aber wird hier die Synthesis als Wirkung einer „Funktion der Seele“, noch dazu einer „blinden, obgleich unentbehrlichen“ aufgestellt. Sie bleibt also gerade für sich noch ganz in der Sphäre des Subjekts, des Psychologischen. Mag sie nun auch zu jenen Funktionen der Seele gehören, die sich auf einen transszendentalen Inhalt beziehen, so bleibt sie doch als Funktion der Seele psychologisch und kann nur wie die auf transszendentalen Inhalt bezogenen seelischen Funktionen wegen dieser ihrer Beziehung als transszendentalpsychologisch, aber nicht als transszendental selbst charakterisiert werden. Sie ist die subjektive Funktion, „ohne die wir“ im psychologischen Sinne, wie Kant mit eindeutiger Bestimmtheit gesagt hat, „überall gar keine Erkenntnis haben würden“. Aber sie ist nicht die objektive logische Funktion, durch die wir im logischen Sinne positiv nun wirklich objektive Erkenntnis haben. Sie ist psychologische *condicio, sine qua non*, aber sie ist nicht logische *condicio per quam*, logische Bedingung der Möglichkeit objektiver Gültigkeit. Das ist allein das Gesetz. Und weil im negativen Sinne ohne die Synthesis, d. h. ohne daß das Mannigfaltige der Bewußtseinsinhalte zur Einheit im Bewußtsein vollzogen wird, es keine Erkenntnis gibt, so ist es im positiven Sinne

¹⁾ a. a. O., S. 91.



objektives transszendentales Gesetz, daß das Mannigfaltige zur Einheit des Bewußtseins bezogen werde. So vereinigen sich Gesetz und Synthesis im Gesetze der Synthesis, als dem obersten transszendentalen Gesetze. Sein Wesen ist es, Gesetz der Synthesis zu sein, und die Bestimmung der Synthesis ist es, nach dem Gesetze gestaltet zu werden, um nicht blind zu bleiben. Durch das Gesetz wird die Synthesis sehend, und an der Synthesis gewinnt das Gesetz sein ausführendes Organ. Durch das Gesetz wird die Synthesis erst aus einem subjektiven Verhalten zu jenem objektiven Verhältnis, von dem wir gelegentlich der synthetischen Urteile gesprochen haben. Nur auf Grund des Gesetzes ist die Synthesis mehr als „Rhapsodie“, ist sie „die Handlung; verschiedene Vorstellungen zueinander hinzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“¹⁾. Die Synthesis ist alsdann kein bloßes Zusammenfügen und Hinzutun von Vorstellungsmannigfaltigkeiten, sondern deren Begreifen zur Einheit der Erkenntnis, also „dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet und zu einem gewissen Inhalte vereinigt“²⁾.

So ist zwar nicht, wie es eine viel verbreitete Auffassung der Transszendentalphilosophie behauptet, die Synthesis, wohl aber das Gesetz der Synthesis der Angelpunkt der transszendentalen Methode. Synthesis und Gesetz der Synthesis weisen allerdings innig auseinander hin. Denn eben in der transszendentalen Methode erweist sich der Charakter des transszendentalen Gesetzes als Gesetz der Synthesis, und die Synthesis erweist ihre Erkenntnisgültigkeit auf Grund des transszendentalen Gesetzes. Aber ebendadurch wird auch die Notwendigkeit deutlich, in diesem Verhältnis drei Momente scharf voneinander zu unterscheiden: 1. die Synthesis als solche im Sinne der Wirkung einer blinden Funktion der Seele, 2. die im transszendentalen Gesetze der Synthesis als „auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruhende“ Synthesis, die den Namen der „reinen Synthesis“ erhält, 3. das Gesetz der Synthesis selbst, in dem der Fundamentierungspunkt der transszendentalen Methode überhaupt liegt.

Daß das Mannigfaltige der Bewußtseinsinhalte zur Einheit verbunden werde, das ist das „oberste Prinzip“ der transszenden-

¹⁾ a. a. O., ebenda.

²⁾ a. a. O., ebenda.



talen Gesetzmäßigkeit. Es ist das Wesen und Gesetz dieser transszendentalen Gesetzmäßigkeit überhaupt¹⁾. Zu welchen besonderen transszendentalen Gesetzen es sich nun auch immer spezifizieren möge, und welche besonderen transszendentalen Gesetze als besondere Gesetze der Synthesis die transszendentale Methode als Inhalte der transszendentalphilosophischen Erkenntnislehre ermitteln mag, so betreffen diese eben immer schon den Inhalt dieser Erkenntnislehre selbst. Auf diesem allgemeinen Gesetze und obersten Prinzip der transszendentalen Gesetzmäßigkeit steht aber bereits die transszendentale Methode als solche, und sie empfängt von ihm ihre logische Struktur. Dieses oberste Prinzip oder Gesetz, daß das Mannigfaltige synthetisch zur Einheit des Bewußtseins vereinigt werde, ist von Kant als Prinzip der synthetischen Einheit des Bewußtseins oder der transszendentalen Apperzeption bestimmt worden. Kann diese Bestimmung nun auch nach unseren ganzen bisherigen Ausführungen kaum noch mißverstanden werden, so ist sie auch noch durch die ausdrückliche Bezeichnung als transszendental vor Mißverständnis gesichert und vor allem dadurch, daß Kant sagt: „Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis“²⁾. Es handelt sich also hier nicht um ein subjektives, persönliches Bewußtsein oder irgendeinen Bewußtseinsvorgang, sondern um ein „objektives“ Bewußtsein. Dieses objektive Bewußtsein ist also weder im Sinne einer empirischen Einzelseele, noch im Sinne einer metaphysischen Weltseele, noch im Sinne einer empirischen oder metaphysischen seelischen Funktion zu verstehen. Es hat ausschließlich die logische Bedeutung, „objektive Bedingung aller Erkenntnis“ zu sein, deren nicht bloß das Subjekt bedarf, „um ein Objekt zu erkennen“, die vielmehr auch immer schon für das Mannigfaltige der Bewußtseinsinhalte Voraussetzung ist, um überhaupt „Objekt zu werden“³⁾. Es ist also nichts anderes als die allgemeinste Regel oder das allgemeinste Gesetz der Synthesis, ohne das auch ein Objekt der Erkenntnis nicht möglich wäre, das Gesetz der Synthesis, das die Grundlage aller objektiv logischen Bestimmbarkeit ist, und dessen besondere Formen alle anderen objektiv logischen, nicht bloß formal logischen Gesetze

¹⁾ a. a. D., S. 111.

²⁾ a. a. D., S. 112.

³⁾ a. a. D., ebenda.

sind. Es ist, kurz gesagt, die objektive Regel, daß alle Objektbestimmung nur durch objektiv notwendige Synthesis möglich ist. Es kommt also weder auf eine faktisch vollzogene Synthesis, noch auf die Fähigkeit zu einer solchen an, sondern darauf, daß diese unter einem Gesetz stehen muß, um objektiv gültig zu sein. Insofern ist die transszendentale Apperzeption das Gesetz der Gesetzmäßigkeit selbst. Weil nun Erfahrung Synthesis ist, so ist dieses Gesetz zugleich die oberste transszendentale Bedingung, auf der die Möglichkeit aller Erfahrung a priori begründet ist. Daß die Erkenntnis a priori nicht auf den in Erfahrung gegebenen Dingen, weil sie ja dann immer empirisch oder a posteriori wäre, sondern nur transszidental begründet werden kann, hat Kant dahin ausgedrückt, „daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“¹⁾, oder daß nicht „alle unsere Erkenntnis sich müsse nach den Gegenständen richten“, sondern „die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten“²⁾. Die erste Bestimmung klingt radikal subjektiv, die zweite geradezu paradox. Indes kann uns jetzt der subjektive und paradoxe Schein so wenig mehr täuschen, daß gerade diese Formulierungen uns den wahren objektiven Sachverhalt am besten aufschließen. Die transszendentale Methode wird dadurch gerade am präzisesten bestimmt. Das „wir“ und das „unsere Erkenntnis“ bezeichnet nicht uns als Subjekte oder subjektive Funktionen. Jenes „wir“ ist das Gesetz der synthetischen Einheit der Apperzeption als Einheit logischer Gesetzmäßigkeit schlechthin, und diese „unsere Erkenntnis“ ist der Inbegriff der objektiven Gesetze im besonderen. Wir legen etwas in die Dinge, indem wir sie a priori erkennen, bedeutet darum nur: wir haben die Synthesis nicht nach subjektiver Willkür, sondern nach objektiven transszendentalen Gesetzen zu vollziehen, um etwas a priori zu erkennen. Und unsere Erkenntnis richtet sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände richten sich nach unserer Erkenntnis, bedeutet wiederum nicht, daß wir als Subjekte die Objekte bestimmen, sondern daß, was wir Gegenstände nennen, bereits gegenständlichen Gesetzen unterstehen muß, um, wie es schon hieß, eben überhaupt „Objekt zu werden“. Die transszendentale Methode ist durchaus auf gegenständliche Erkenntnis gerichtet,

¹⁾ a. a. D., S. 13.

²⁾ a. a. D., S. 11 f.



nicht auf das Subjekt und seinen jeweiligen Zustand, wie wir von Anfang an gesehen haben. Und gerade das, daß objektiv gültige Erkenntnis nur möglich ist auf Grund objektiver Gesetzmäßigkeit, der die Gegenstände, wie die bloß faktische Erkenntnis von Gegenständen immer schon unterstehen müssen, das kommt in jenen Formulierungen zum Ausdruck, in denen Erkenntnis soviel ist, wie transszendentale Erkenntnisgesetzmäßigkeit, und das „wir“ gar nicht die „wir“-Subjekte, sondern jenes objektive Bewußtsein der transszendentalen synthetischen Einheit als Gesetz synthetischer Gesetzmäßigkeit schlechthin oder „das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile“ bedeutet, wonach „ein jeder Gegenstand unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit“ . . . „in einer möglichen Erfahrung“ steht¹⁾.

Dieses oberste Prinzip aller synthetischen Urteile, das in dem Gesetze der transszendentalen Apperzeption bezeichnet ist, bestimmt, wie schon bemerkt, die Struktur der transszendentalen Methode. Wenn diese nun auch im einzelnen die Inhalte der besonderen transszendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu ermitteln hat, so betrifft doch die Frage nach dem besonderen Inhalte nicht mehr allein die Methode, sondern bereits den Inhalt der Kantischen Lehre. Indes soviel ist doch aus dem Prinzip des allgemeinsten und obersten Gesetzes bereits deutlich geworden, daß die transszendentale Gesetze im einzelnen selbst spezielle Gesetze der Synthesis sind, die synthetische Urteile a priori ermöglichen und, weil sie diesen objektive oder gegenständliche Bedeutung verleihen, als Bedingungen der objektiven Erfahrung überhaupt, auch Bedingungen der Erfahrungsgegenstände sind: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“²⁾.

Das Aufsteigen von der Erfahrung zu ihren Bedingungen charakterisiert die Methode als transszendentale Methode, wie nun weiter auch der Charakter der transszendentale Methode näher durch den Charakter der Bedingungen als objektiver Gültigkeitsbedingungen präzisiert wird. Hier ist also, wie schon aus der

¹⁾ a. a. O., S. 145.

²⁾ a. a. O., ebenda.



früheren Unterscheidung zwischen dem Anheben und Entspringen, zwischen dem Gesichtspunkte „der Zeit nach“ und dem der „objektiven Gültigkeit“ folgt und auch noch ausdrücklich von Kant hervorgehoben wird, „nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede, sondern von dem, was in ihr liege“¹⁾. Mit besonderem Nachdruck wird die erste Frage der „Psychologie“, die zweite der „Kritik der Erkenntnis“ zugewiesen²⁾. „Ich beschäftige mich nicht,“ sagt Kant, „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“³⁾. Die Frage nach der „objektiven Gültigkeit“ ist eben auch die Frage, was objektiv in der Erfahrung liegt, was sie objektiv bedeutet, nicht, wie sie entsteht. Diese Unterscheidung lag bereits in der transszendentalen Fragestellung. Es ist, genau gesprochen, der Unterschied der „Frage über das, was Rechtens ist (quid juris), von der, die die Tatsache angeht (quid facti)“⁴⁾. Die von der transszendentalen Methode zu ermittelnden Bedingungen der Erfahrung sind also keine Entstehungsgründe, sondern Rechts- und Geltungsgründe, nicht *causae*, sondern *rationes*. Auf diese allein bezieht sich also das Entspringen der Erkenntnis, auf jene würde sich das Anheben beziehen, so wie sie beide bereits für das Problem voneinander unterschieden wurden. Die transszendentale Methode ist also auf die „Gültigkeit und Wert“⁵⁾ verleihenden Prinzipien der Erkenntnis gerichtet, die die faktische Erkenntnis erst zur rechtsgültigen machen. Die Erkenntnisgründe im transszendentalen Sinne, die transszendentale Gesetze, sind logische Rechtsgründe, logische Rechtsgesetze. Die transszendentale Methode ist darum „Prüfung“ und „Beurteilung“ der Erkenntnis⁶⁾. „Da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien, beruht“, so ist die transszendentale Methode kritisch. Und diese methodologische Tendenz hat der transszendentalphilosophischen Erkenntnislehre zugleich die Bestimmung der kritischen Erkenntnis-

1) Prolegomena, S. 304.

2) a. a. O., ebenda.

3) Reflexionen (Herausgegeben von B. Erdmann), II. Nr. 231.

4) Kr d. r. V.², S. 92.

5) Kr d. r. V.¹, S. 18.

6) a. a. O., S. 23.

lehre auf Grund ihrer Methode gegeben, insofern sie 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“ vermag¹⁾. Die transszendentale Methode, die das durchführt, ist darum selbst kritisch, „transszendentale Kritik“²⁾, „Kritik der Erkenntnis“³⁾. Diese ist von der Methode der Psychologie ausdrücklich von Kant unterschieden worden⁴⁾, insbesondere ist diese Unterscheidung in der neueren philosophischen Literatur kurz durch die Gegenüberstellung von kritischer und genetischer Methode, so insbesondere von Windelband⁵⁾, bezeichnet worden.

Damit ist von der transszendentalen Methode aus bereits Gegensatz und Verhältnis zwischen dem subjektiven und dem objektiven Erkenntnisanteil deutlich geworden. Ist die transszendentale Methode durch „Beurteilung“ und „Prüfung“, durch „Kritik“ auf die „Kriterien“ der Gültigkeit als Bedingungen rechtsgültiger Erkenntnis gerichtet, die in Gesetzen der Synthesis vorliegen, so ist im A priori und dem Transszendentalen als der Möglichkeitsbedingung reiner oder apriorischer Synthesis der objektive Erkenntnisanteil bezeichnet, während in der bloßen Synthesis als solcher sich eine subjektive Funktion der Seele darstellte. Insofern sich diese aber als *condicio sine qua non*, als unerlässliche psychologische Bedingung der Erkenntnis erwies, erschloß sich neben dem Unterschied auch das Verhältnis zwischen dem objektiv-logischen und dem subjektiv-psychologischen Erkenntnismoment. Beide, Unterschied und Verhältnis, werden darum auch insofern deutlich, als zwar das Transszendentale und A priori für sich und in seiner Gültigkeit einerseits und die tatsächliche Erkenntnis des Transszendentalen und A priori andererseits scharf zu unterscheiden sind, aber die tatsächliche Erkenntnis des Transszendentalen und A priori, wie jeder tatsächliche Erkenntnisvorgang sonst, sich in der Sphäre des Seelischen vollzieht. Daraus wird nun sowohl die Notwendigkeit allerschärfster Unterscheidung zwischen dem Transszen-

1) Ebenda.

2) Ebenda.

3) Prolegomena, ebenda.

4) Vgl. ebenda.

5) Prälubien II, S. 99 ff.



dentalen und dem Psychologischen deutlich, wie sich auch daraus ergibt, daß die transszendentalphilosophische Untersuchung der psychologischen bei aller Unterschiedenheit nicht allein ihr Recht läßt, sondern geradezu auch im Bewußtsein des Transszendentalen und A priori ein eigenes psychologisches Problem stellt. Mag nämlich auch der Inhalt transszendental und a priori sein, so bleibt doch das Wissen von diesem Inhalt seelisches Faktum. Jener transszendentalgesetzliche Inhalt und dieses Wissen vom transszendentalgesetzlichen Inhalt bleiben zwar als transszendental und a priori einerseits und psychologisch andererseits voneinander unterschieden. Aber das Wissen von diesem Inhalt kann sich nur in psychologischer Genesis von der Erfahrung aus entwickeln. Wenn also auch der transszendentalgesetzliche Inhalt, weil er Bedingung der Erfahrung und des Gegenstandes der Erfahrung überhaupt ist, selbst kein Gegenstand der Erfahrung ist, so kann das Bewußtsein seine Erkenntnis nicht einfach von der Erfahrung aus abstrahieren, sondern, wie es schon 1770 hieß, „gelegentlich der Erfahrung“ (*occasione experientiae*)¹⁾ allein von sich aus hervorbringen. Kant drückt das auch dahin aus, daß diese Erkenntnisse a priori im „Subjekte“ oder im „Gemüte“ als „Fähigkeit“ oder „Vermögen“ bereit liegen, oder daß sie auf subjektiven Bedingungen oder „Beschaffenheiten“ des Subjekts beruhten²⁾. Damit nun diese an sich freilich sehr mißverständlichen Wendungen nicht auch wirklich mißverstanden werden, hat man sich sofort wieder daran zu erinnern, daß sowohl Problem wie Methode der transszendentalphilosophischen Erkenntnislehre auf objektive Gültigkeit gerichtet sind. Diese Richtung von Problem und Methode soll nun durch jene subjektivistischen Wendungen keineswegs preisgegeben werden. Vor allen Dingen soll das Transszendentale und A priori nicht im Sinne eines psychologischen Angeborensseins verstanden werden. Vielmehr ist damit allein folgendes gemeint: Nicht um das Transszendentale und A priori als solches handelt es sich hier, sondern um die Erkenntnis des Transszendentalen und A priori. Weil diese nun nicht von den Gegenständen der Erfahrung abgezogen sein kann, so kann sie allerdings vom Subjekte nur gelegentlich der Erfahrung hervorgebracht sein. Aber auch sie ist dem Subjekte nicht angeboren.

¹⁾ De mundi sensibilis etc., S. 395. Vgl. oben S. 108.

²⁾ Vgl. Kr. d. r. V.¹, besonders S. 30f. u. S. 42ff.



Angeboren ist ihm vielmehr nur die „Beschaffenheit“, die „Fähigkeit“, das „Vermögen“, sie hervorbringen zu können. Nicht als fertiger Besitz liegt die Erkenntnis a priori im Subjekte und seinem Gemüte bereit, sondern nur als Bedingung, sie zu erwerben und zu erarbeiten. Aber damit sie überhaupt Erkenntnis a priori sein könne, muß sie immer schon nach den transszendentalen Bedingungen objektiver Gültigkeit gerichtet sein. Ihr Hervorgebrachtwerden aus den subjektiven Bedingungen muß immer zugleich ein Hervorgebrachtwerden nach den transszendentalen Bedingungen objektiver Gültigkeit sein, da der subjektive Erkenntnisvollzug nur auf Grund der transszendentalen Bedingungen selbst objektiven Wert und objektive Gültigkeit haben kann. Wenn wir in dieser Weise den subjektiven und objektiven Erkenntnisanteil in der Erkenntnis a priori unterscheiden und zueinander in Verhältnis setzen, vermögen wir Kants Formulierungen dieses Verhältnisses leicht von der ihnen anhaftenden Mißverständlichkeit zu befreien.

Die Erkenntnis der transszendentalen Gesetzmäßigkeit hat zwar Erkenntniswert a priori, ist aber als seelischer Vorgang psychologisch. Insofern sich dieser auf transszendentalgesetzliche Inhalte bezieht und in dieser seiner Beziehung zum Gegenstande der psychologischen Untersuchung gemacht werden kann, ließe sich die psychologische Untersuchung der Erkenntnisprozesse transszendentalen Erkenntnisinhaltes näher als transszendentalpsychologisch bestimmen und gegen die eigentlich transszendentale Untersuchung abgrenzen, die wegen ihres Charakters als „Kritik der Erkenntnis“ sich nun ihrerseits auch näher als transszendental-kritisch bestimmt.

Diesem Verhältnis haben wir in einer historischen Darstellung der Kantischen Philosophie, trotzdem sie als „Kritik der Erkenntnis“ den Wert auf den transszendentalkritischen Faktor legt, aus zwei Gründen Rechnung zu tragen. Einmal kombinieren sich, obwohl sie es in erster Linie auf das transszendentalkritische Moment abzielt, doch beide Momente streckenweise in der Kantischen Lehre mit systematischer Notwendigkeit. Indem wir von vornherein darauf hinweisen, brauchen wir das nun nicht bei jeder einzelnen Gelegenheit zu betonen, sondern nur dann, wenn wir mit der scharfen Unterscheidung Mißverständnisse verhüten können. Zweitens haben in jenen beiden Momenten historisch zwei Formen der Kant-Interpretation, wie der geschichtlichen Entwicklung ihre verschiedenen An-

knüpfungspunkte gewonnen. Die transszendentalepsychologische Reflexion zielt ab auf die „Organisation“ des Bewußtseins, die menschliche Intelligenz und menschliche Intellektualgesetze. Es ist eine Art anthropologischer Vernunftkritik, die hier an Kant anknüpft. Die transszendentalkritische Reflexion dagegen geht auf die transszendentale Gesetzmäßigkeit als solche, d. h. als Bedingung objektiver Gültigkeit. Sie ist transszendentale Kritik im eigentlichen Sinne. Beide historische Reihen haben in Kant, wie gesagt, ihre Anknüpfungspunkte und ihre historische Berechtigung. Denn die beiden als Anknüpfungspunkte dienenden Momente verschlingen sich auch, namentlich in den ersten Positionen der Vernunftkritik, bei Kant. Erst in deren eigener innerer Entwicklung prävaliert allmählich der transszendentalkritische Faktor und stellt sich auch die transszendentale Methode in ihrer kritischen Reinheit heraus¹⁾.

¹⁾ Mit unserer Unterscheidung zwischen dem Transszendentalen und A priori als solchen einerseits und der Erkenntnis des Transszendentalen und A priori andererseits erledigen sich auch sofort zwei falsche Auffassungen. Es sind dies die auch schon von Cohen, a. a. O., S. 294 ff., zurückgewiesene Meinung Runo Fischers (a. a. O. I, S. 340 ff.) und die auf Fries zurücklenkende Ansicht J. B. Meyers (Kants Psychologie, S. 168 f.), nach deren erster auch die Erkenntnis des A priori selbst a priori sein sollte, nach deren zweiter die Transszendentalphilosophie darum eine psychologische Disziplin sein sollte, weil alle Erkenntnis psychologisches Faktum ist. Gegen beide ist nun auf Grund unserer Ausführungen kurz zu sagen: Es ist zwar richtig, daß alle Erkenntnis psychologisches Faktum ist, und darum ist es falsch, daß das A priori und Transszendentale selbst a priori erkannt und gefunden werden sollte, eine Auffassung, die nun allen ihren Halt verliert. Weil aber die Erkenntnis des Transszendentalen und A priori vom Transszendentalen und A priori selbst unterschieden ist, so ist zwar jene Erkenntnis psychologisch, aber nicht das Transszendentale und A priori selbst und kein Gegenstand der Psychologie. In der Anknüpfung an das Faktum der Erkenntnis hat allerdings die Transszendentalphilosophie auch ihr positives Verhältnis zur Psychologie. Insofern sie aber das Faktum zum Problem macht, und zwar nicht, wie die Psychologie des Erkennens in seiner Faktizität, sondern in seiner Geltung, erwächst ihr ihr eigener, von aller Psychologie unabhängiger Wissenschaftscharakter, von dem aus gerade, wie schon bemerkt, auch der Psychologie durchaus ihr Recht wird. Wenn die Transszendentalphilosophie den Psychologismus, d. h. die Verwechslung des Geltungsmomentes mit dem Tatsachementente abwehrt, so ist das keine Ablehnung etwa der Psychologie als solcher. Indem sie der Psychologie zuweist, was nicht in die Transszendentalphilosophie gehört, beschränkt diese eher ihr eigenes

Gerade aber an den jeweils auf das Problem unmittelbar wieder zurückgreifenden Positionen der Vernunftkritik wird die Verschlingung beider Positionen deutlich. Und hier hat die Verschlingung selbst ihren sachlichen Grund und ihr systematisches (nicht bloß historisches) Recht. Denn Kant muß vom Faktum der Erkenntnis ausgehen, um deren Möglichkeitsbedingungen zu ermitteln. Wenn er nun auch für die transszendentale Methode nicht das Faktum in seiner Tatsächlichkeit, sondern in seiner wissenschaftlichen Geltung zum Ausgangspunkte und die Möglichkeitsbedingungen nicht im Sinne der Möglichkeitsbedingungen des Tatsächlichen, sondern als Geltungsbedingungen der gültigen Erkenntnis zum Ziele hat, so ist doch die Verbindung von Tatsächlichkeit und Geltung sachlich bestimmend für jene seine Positionen. So reflektiert Kant zunächst auf das Moment der Synthesis im faktischen Erkenntnisvollzuge. Die Erkenntnis vollzieht sich nun in zwei Arten der Synthesis. Die eine ist Synthesis der Anschauung, die andere Synthesis des Denkens. Nun macht sich allerdings der Fundamentalgesehtspunkt des Gesetzes der Synthesis sogleich insofern geltend, als Anschauung und Denken, um selbst Gültigkeit zu haben und nach ihrem „Werte oder Unwerte“ „beurteilt“ werden zu können, auf die transszendentale Gesetzmäßigkeit verwiesen bleiben müssen. Die Synthesis der Anschauung kann nur gültig sein, wenn sie a priori auf einer transszendentalen Gesetzmäßigkeit eben der Anschauung beruht; und die Synthesis des Denkens kann nur gültig sein, wenn sie a priori auf einer transszendentalen Gesetzmäßigkeit des Denkens beruht. Immerhin sind es zunächst „Sinnlichkeit und Verstand“ (eigentlich als „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis“¹⁾), an denen die Reflexion einsetzt. Beide werden ausdrücklich als „Fähigkeit“ oder „Vermögen“ oder als „Grundquellen des Gemütes“ bezeichnet. Die Sinnlichkeit wird bestimmt als „die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“²⁾. Und das Ganze des

Bereich, als das der Psychologie. Sie ist nicht antipsychologisch, weil sie notwendigerweise antipsychologisch ist. Das wird leider in den Auseinandersetzungen mit dem Psychologismus zu oft übersehen, und zwar auf beiden gegnerischen Seiten.

¹⁾ a. a. D., S. 25.

²⁾ a. a. D., S. 29.

Erkenntnisursprungs und das Verhältnis seiner sinnlichen und seiner verstandesmäßigen Seite wird dahin ausgedrückt: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, davon 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)“¹⁾. Das alles sind gewiß psychologische Bestimmungen. Allein es ist doch von vornherein darauf hinzuweisen, daß diese Unterscheidungen, wie Kiehl²⁾ sehr treffend hervorgehoben hat, um so weniger zu einer psychologischen Vermögensunterscheidung führen sollen, als Kant gerade im psychologischen Sinne, wie Kiehl sagt, für Sinnlichkeit und Verstand eine „wurzelhafte, wenn auch für uns zu tief gelegene Einheit vermutete“³⁾. Denn ausdrücklich sagt Kant, „daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand“⁴⁾. Diese sind also in der Tat zwar psychologisch unterschieden, und wenn sie auch als Fähigkeiten und Vermögen gelten, so ist doch ihr Unterschied im psychologischen Sinne kein ursprünglicher, weil gerade eine Einheit im Ursprunge angenommen wird. Vielmehr ist mit dieser psychologischen Unterscheidung zugleich, wie Kiehl sagt, ein Unterschied der „Erkenntnisarten“ bezeichnet⁵⁾. Es ist damit in erster Linie eine logische Dualität aufgedeckt, die die transszendentalen Bedingungen der Erkenntnis als solche der Sinnlichkeit einerseits und als solche des Denkens andererseits auseinanderhält. Allein es mag von vornherein bemerkt werden, daß mit dieser Dualität noch nicht das letzte Wort der Vernunftkritik gesprochen ist. Mag die Kritik der reinen Vernunft auch davon ausgehen, so ist diese doch selbst nur das erste Glied in der Trias der großen Kritiken; und gerade deren letztes Glied, die Kritik der Urteilskraft, strebt über jene zunächst bezeichnete Dualität hinaus. Aber es darf von Anfang an nicht übersehen werden, daß gerade unter dem Gesichtspunkte objektiv gültiger Erkenntnis jene Unterscheidung mehr eine methodische,

¹⁾ a. a. D., S. 47.

²⁾ Philos. Kritizismus I, S. 254.

³⁾ Kiehl, ebenda.

⁴⁾ Kr. d. r. V., S. 25.

⁵⁾ a. a. D., ebenda.

zum Zwecke scharfer Herausarbeitung der objektiven Erkenntnisanteile vollzogene, als eine schlechthinige und letzte ist, und daß die Verbindung beider Momente in der objektiven und konkreten Erkenntnis bereits in der Kritik der reinen Vernunft durch die Sätze deutlich wird: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Funktion nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“¹⁾. Mag also diese Unterscheidung schon durch die Ausdrücke „beide Vermögen oder Fähigkeiten“ wiederum psychologisch bestimmt sein, so liegt in der Forderung ihrer Vereinigung doch eine Notwendigkeit gerade für die Möglichkeit der Erkenntnis. Und auch die Kritik der reinen Vernunft benutzt die psychologische Unterscheidung nur, um von ihr aus zu einem Unterschiede innerhalb der transszendentalen Gesetzmäßigkeit selbst aufzusteigen, weil, wie wir schon sagten, die Synthesis der Anschauung nur durch transszendentale Gesetze oder Regeln der Anschauung, die Synthesis des Denkens nur durch transszendentale Gesetze oder Regeln des Denkens objektive Gültigkeit erlangen kann, so daß durch diese Unterscheidung zugleich die erste Spezifikation des obersten Prinzips oder Gesetzes der Synthesis selbst ausgedrückt wird. Gerade nachdem Kant von beiden Erkenntnisfaktoren erklärt hat: „Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“, fügt er hinzu: „Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes vom anderen sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. Logik“²⁾. Damit sind die Disziplinen bezeichnet, denen die im Problem bezeichneten Aufgaben zufallen. Die transszendentale Ästhetik als „Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit“ soll die Grundlegung der Mathematik leisten. Zur Begründung der Möglichkeit des Ganzen

1) Kr. d. r. V., S. 48.

2) a. a. O., ebenba.



der Erfahrung muß sich mit ihr die transszendentale Logik verbinden, die als transszendentale Analytik die Grundlegung der Naturwissenschaft darstellt. Als transszendentale Dialektik hat sie einerseits im Begriffe der Idee die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis selbst aufzudecken, andererseits aber die Kritik der Metaphysik zu geben und deren falschen Schein abzuwehren, der daraus entspringt, daß diese den Begriff der Idee hypostasiert.

Insofern nun erst in der transszendentalen Logik der Begriff des Gesetzes der Synthesis und der der reinen Synthesis seine Entfaltung gewinnt und zugleich seine grundlegende Bedeutung für die Anschauung erhält, vollendet erst die transszendentale Logik auch die ganze Aufgabe der transszendentalen Ästhetik und das Ganze der Grundlegung der Möglichkeit der Erfahrung, das erst zusammen in der Grundlegung der Mathematik und der Naturwissenschaft bestimmt ist. Da aber die Natur „der Subgriff aller Gegenstände der Erfahrung“¹⁾ und in gegenständlicher Bedeutung „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“²⁾, ist, so wird damit auch die Grundlegung der Natur selbst geleistet. Freilich bedeutet danach die Natur nicht mehr, wie der dogmatisch-metaphysischen Spekulation, jenes absolute Wesen, wie es im Namen der Natur als Allgebälerin (nasci—natura) bezeichnet war. Vielmehr wird damit die Natur ausschließlich im Sinne der strengen Wissenschaft genommen: „Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur“³⁾. Dadurch wird nicht allein das Problem der Möglichkeit der Erfahrung von neuem durch die transszendentale Methode überhaupt als das eigentliche transszendentale Problem deutlich. Nun wird es auch durch den Kern der transszendentalen Methode selber bildenden Begriff des Gesetzes präzisiert.

Die transszendentalen Gesetze, die die Erfahrung möglich machen, müssen auch, wenn anders die Erfahrung gegenständliche Gültigkeit haben soll, die Gegenstände der Erfahrung, also die Natur, möglich machen. Allein die transszendentalen Gesetze, die Natur und Erfahrung möglich machen, sind zu unterscheiden von den „Gesetzen der Natur, die wir nur vermittels der Erfahrung wissen

¹⁾ Prolegomena, S. 295.

²⁾ a. a. D., S. 294.

³⁾ a. a. D., S. 319.

können“, während die transszendentalen Gesetze immer schon deren „Möglichkeit a priori zum Grunde liegen“¹⁾. Die „Gesetze der Natur“ sind den transszendentalen Gesetzen gegenüber durch besondere Inhalte bestimmte Gesetze, und diese Inhalte kennen wir nur durch Erfahrung selbst, insofern sie uns in der Empfindung angezeigt werden. Die auf die transszendentalen Möglichkeitsbedingungen der Natur als gesetzmäßig bestimmtes Dasein der Gegenstände der Erfahrung gerichtete transszendentale Methode ist also bereits die logische Begründung für die Möglichkeit, daß man in der Naturwissenschaft von Einzelbeobachtungen aus zu allgemeinen naturgesetzlichen Beziehungen aufsteigen kann. „Ich denke,“ so bemerkt Kant, „man werde mich verstehen: daß ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe, die setzen schon Erfahrung voraus, also nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze a priori und gäben keine reine Naturwissenschaft, sondern wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen die allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen“²⁾.

Das Wie der Möglichkeit des A priori als Bedingung der Erfahrung ist das transszendentale Gesetz als „Bedingung zu Regeln a priori“³⁾. Weil auf ihm das Naturgesetz in seiner objektiven Gültigkeit a priori beruht, dessen Inhalt aber nur durch Erfahrung der Natur abgelernt werden kann, so begreift es sich nun, was zunächst „überaus merkwürdig“ war, „daß selbst unter unsern Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen“⁴⁾. Sind die einzelnen transszendentalen Gesetze besondere Formen des obersten Prinzips der transszendentalen Gesetzmöglichkeit als solcher oder des Gesetzes der Synthesis, so sind die Naturgesetze besondere Formen der transszendentalen Gesetze, wie sie dem einzelnen Falle gegenüber selbst allgemeine Gesetze sind. Vom einzelnen Falle führt also eine Klimax über das Naturgesetz zum bestimmten transszendentalen Gesetz empor, von diesem zum Gesetz

¹⁾ a. a. D., S. 318f.

²⁾ a. a. D., S. 297.

³⁾ Kr. d. r. B. I, S. 96.

⁴⁾ a. a. D., S. 17. Vgl. zum folgenden ausführlicher meine Arbeit „Über den Begriff des Naturgesetzes“ (Kant-Studien XIX., bes. S. 315 ff.).

der transszendentalen Einheit schlechthin und von diesem wiederum über die beiden Zwischenstufen hinab zum einzelnen Falle. Wir können uns das an einem der einfachen Beispiele deutlich machen, die wir schon herangezogen haben. Werfe ich einen Stein in einen Teich, so ist das ein einzelnes Faktum, das sofort dem Archimedischen Prinzip unterworfen ist, wonach ein Körper, der in eine Flüssigkeit getaucht wird, durch den Druck der umgebenden Flüssigkeit soviel an seinem Gewicht verliert, als das Gewicht der von ihm verdrängten Flüssigkeitsmenge beträgt. Dieses Gesetz gilt also nicht bloß für den von mir gerade in diesen bestimmten Teich geworfenen Stein, ja nicht bloß für alle Steine und alle Wasserbehälter, sondern ebensogut für Eisen, Holz, Fleisch usw., Wasser, Wein, Quecksilber usw., also für alle festen Körper und alle Flüssigkeiten. Allein trotzdem ist das eines der „Gesetze der Natur, die wir nur vermittels der Erfahrung wissen können“. Was Körper, Flüssigkeit, Druck, Gewicht usw. sei, vermögen wir nur durch Erfahrung kennen zu lernen. In allen diesen Momenten liegen jedoch schon Voraussetzungen, die a priori der Möglichkeit dieses Naturgesetzes zugrunde liegen, und ohne die dieses selbst keine objektive Gültigkeit haben könnte, so daß man ohne sie in der That immer nur sagen könnte: soweit wir bis jetzt beobachtet haben, findet ein solches Verhältnis statt, ohne daß man es aber als ein wirklich gesetzmäßiges und für die Möglichkeit der Naturwissenschaft selbst notwendiges bezeichnen könnte. So liegt im Begriffe des Körpers und in dem der Flüssigkeit, mag es sich um Holz, Stein, Eisen, Quecksilber, Wasser, Alkohol usw. handeln, die Voraussetzung des Raumes, der Substanz, in dem „durch den Druck“ die der Kausalität, in dem des Gewichtes, ebenso wie in dem des Druckes die der Kausalität und Größe usw. Sie liegen a priori der Möglichkeit des Archimedischen Gesetzes selbst zugrunde und verleihen ihm objektive Gültigkeit für seinen aus der Erfahrung gewonnenen Inhalt.

Das aber war von vornherein der Sinn der transszendentalen Gesetzlichkeit, daß sie a priori die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis möglich macht. In diesem Sinne hat Kant dem empirischen Inhalt das Transszendentale und A priori auch als Form gegenübergestellt. Und es zeigt sich gerade an unserem Beispiele, daß Form nur soviel bedeuten kann, wie transszendentales Gesetz für die Möglichkeit der Erfahrung oder Funk-

tion der Grundlegung dieser Möglichkeit. Die unzweideutige und unmißverständliche Art, wie Kant den Begriff des „Gesetzes“ verwendet, setzt den bei Kant leider gerade nicht unzweideutig und unmißverständlich angewandten Begriff der „Form“ erst ins rechte Licht. Es ist selbst gegen die Auffassung der „Form“ als eine Art Verhältnisses gerichtet, wenn Kant einmal gelegentlich bemerkt, daß es eigentlich „nicht Formen, sondern Funktionen seien, worauf die relationes der Erscheinungen beruhen“¹⁾. Daher kann man die „Formen“ als Bedingungen oder Grundlagen der Erscheinungen gerade im Kantischen Sinne selbst als Funktionen ansprechen. Deshalb hat nun das empirische Naturgesetz seinen Grund im transszendentalen „Wie“ der „Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung“, im transszendentalen Gesetze also, das in der Klimax des Verhältnisses ebenso zwischen das Naturgesetz und das Prinzip der transszendentalen Gesetzlichkeit schlechthin oder das Gesetz der synthetischen Einheit vermittelnd tritt, wie das Naturgesetz zwischen das besondere transszendentale Gesetz und den einzelnen Fall vermittelnd tritt. Zudem wir diese vier Momente: 1. das Gesetz der transszendentalen Gesetzlichkeit schlechthin, 2. das besondere transszendentale Gesetz, 3. das Naturgesetz, 4. den besonderen Fall oder die einzelnen Erscheinungen, auf diese Weise voneinander unterscheiden und zueinander in Verhältnis setzen, tritt zugleich auch noch einmal in die hellste einheitliche Beleuchtung nicht allein die transszendentale Methode, sondern auch ihr Verhältnis zum transszendentalphilosophischen Problem: Die Wirklichkeit der Erfahrung und ihres Gegenstandes im Sinne strenger Wissenschaft in ihrer Möglichkeit begründen, heißt auch die Wirklichkeit gegenständlicher Wissenschaft selbst in ihrer Möglichkeit begründen.

Dritter Abschnitt.

Die Prinzipien der Sinnlichkeit.

Kant knüpft, wie wir in dem Abschnitte über die transszendentale Methode sahen, an das Faktum der Erkenntnis an, um nach seiner Möglichkeit zu fragen. Angesichts dieser faktischen Anknüpfung unterschied er als „zwei Stämme der menschlichen Er-

¹⁾ Lose Blätter (Reide) I, S. 16.



kenntnis“: „Sinnlichkeit und Verstand“¹⁾). Wir betonten dabei schon, daß diese psychologische Anknüpfung eben nur Anknüpfung und um so weniger das letzte Wort sei, als ja, wie Niehl hervorgehoben²⁾ hat, auch dieser Unterschied im psychologischen Sinne gerade nach Kant selbst kein ursprünglicher sein kann. Er knüpft darum an das Faktum nicht bloß in seiner Faktizität, in seiner Existenz und seiner Entstehung an, sondern in seiner Geltung, um von seinen verschiedenen Seiten aus die verschiedenen Geltungsanteile und Geltungsbedingungen zu ermitteln. So sehr er darum auch ihre Verbindung in der Einheit der Erkenntnis betont, so sehr er hervorhebt: „nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“³⁾, ebenso sehr hebt er hervor und betont er: „Deswegen darf man doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von demselben abzusondern und zu unterscheiden“³⁾. Denn auch ihre Beziehung kann nur durch die methodische scharfe Sonderung voneinander als Beziehungsglieder deutlich werden. Wenn Niehl darum die Unterscheidung als eine solche von „Erkenntnisarten“ bezeichnet⁴⁾, oder wenn ich in noch engerem Anschluß an Kants eigene Bezeichnungsweise als Erkenntnis-, „Anteile“ im Sinne der Geltung, nicht im Sinne der Faktizität des Erkenntnisfaktums die Unterscheidung deute, so wird das noch durch die schon herangezogene ausdrückliche Erklärung bestätigt, die Kant selber gelegentlich einmal dahin abgegeben hat: „Ich beschäftige mich 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“⁵⁾. Der Unterschied des objektiven Gültigkeitsanteils ist es also, der auch in der Unterscheidung von Anschauung und Begriff selber, von Sinnlichkeit und Verstand zum Ausdruck gelangen soll.

Unter diesem objektiven Gültigkeitsgesichtspunkte tritt Kant also auch an die Aufdeckung der Prinzipien der Sinnlichkeit heran, eine so beherrschende Stellung dabei immerhin auch noch die subjektiv-psychologische Erörterung einnehmen mag. Aber es werden

1) Kr. d. r. B. I, S. 25. Vgl. oben S. 146.

2) a. a. D. I, ebenda. Vgl. oben S. 147.

3) a. a. D., S. 48.

4) Ebenda.

5) Reflexionen (Ausgabe von B. Erdmann) II, Nr. 231.

gerade der subjektive und der objektive Faktor im Ganzen der Untersuchung in dem Verhältnis ihres Unterschiedes und ihrer Beziehung deutlich werden. Das eigentliche und tiefere Geltungsanliegen wird aber doch wohl auch schon dadurch deutlich, daß Kant selbst die transszendentale Ästhetik als „Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ bezeichnet¹⁾. Trotz aller ursprünglichen Dualität zwischen Denken und Sinnlichkeit, zwischen transszendentaler Ästhetik und transszendentaler Logik ist doch die Sinnlichkeit nicht von allem Logischen verlassen, und schon in der Ausgabe der transszendentalen Ästhetik kündigt sich der Gedanke eines Logischen im Alogischen an. Und das nicht allein darum, weil der Sinnlichkeit nicht bloß überhaupt ein Anteil an der Erkenntnis zugewiesen wird, auch nicht bloß darum, weil ihr selbst Prinzipien a priori zugewiesen werden, sondern vor allem darum, weil ihr beides gerade vom Begriff der Erkenntnis selbst aus zugewiesen wird. Von dem Begriffe der Erkenntnis aus erhält die „Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ selbst ihre transszendentale Bestimmung. Sie ist transszendentale Ästhetik, weil sie Transszendentales als die Möglichkeit des A priori der Anschauung begründend aufzudecken hat. Und diese Bestimmung erhält sie vom Begriffe der Erkenntnis selbst, indem dieser die in ihm gesetzte Beziehung von Subjekt und Gegenstand selbst wiederum bezieht, und zwar eben auf die Anschauung. Ist es doch gerade die Beziehung des Gegenstandes auf die Anschauung, was nach Kant auch den fundamentalen Unterschied zwischen Mathematik und Metaphysik begründet und die Ansprüche der Metaphysik, sich der Mathematik gleichzustellen, als nichtig erweist. Wenn die Metaphysik von der Mathematik glaubt ihre „günstige Erwartung“ schöpfen zu dürfen, es wie diese zu Erkenntnissen unabhängig von der Erfahrung bringen zu können, so ist zwar das Eine richtig: „Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntnis a priori bringen können“. Aber es ist auch sofort das Andere, das „leicht übersehen“ wird, in Wahrheit aber den unüberbrückbaren Gegensatz der Metaphysik zur Mathematik bezeichnet, zu bedenken, daß sich die Mathematik mit jenen ihren „Gegenständen und Erkenntnissen, bloß soweit als sich solche in der Anschauung

¹⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 30.

darstellen lassen“, beschäftigt¹⁾. Mögen sie also auch als solche und an und für sich nicht anschaulich sein, die Darstellbarkeit in der Anschauung, die Möglichkeit, ihnen in der Anschauung einen Gegenstand, ein anschauliches Gebilde entsprechen zu lassen, ist und bleibt doch immer ihr spezifisches Charakteristikum, das sie von aller Metaphysik unterscheidet.

Im Begriffe der Erkenntnis ist diese Beziehung auf die Anschauung aber darum gesetzt, weil in ihm einmal überhaupt sich die „Erkenntnis auf Gegenstände beziehen“ muß, und sodann weil „die Art“, . . . „wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht und worauf alles Denken als Mittel abzielt, die Anschauung ist“²⁾. Im Begriffe der Erkenntnis liegt die Beziehung auf den Gegenstand darum, weil Erkenntnis ohne einen zu erkennenden Gegenstand eine Sinnlosigkeit, aber eben nicht Erkenntnis wäre. Im Begriffe der Erkenntnis liegt also der Gegenstand der Erkenntnis oder die Beziehung auf den Gegenstand mitgesetzt. Weil nun Kant vom Begriffe der Erkenntnis als Geltungsfaktum oder vom Begriffe des Erkennens ausgeht, liegt darin weiter auch die Beziehung auf das Subjekt, das einen zu erkennenden Gegenstand eben erkennt oder die Beziehung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis mitgesetzt. Und die Kantische Erkenntnislehre bildet eigentlich erst als Ganzes den Antrieb, vom Begriffe des Erkennens zu dem der Erkenntnis im streng logischen Sinne aufzusteigen³⁾.

Die Beziehung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis nun liegt darin, daß „uns der Gegenstand gegeben“ sein müsse, um Gegenstand der Erkenntnis zu sein. Daß er aber „gegeben“ ist, ist „nur

¹⁾ a. a. D., S. 19.

²⁾ a. a. D., S. 29.

³⁾ Die strenge Durchführung der Unterscheidung von Erkennen und Erkenntnis ist eine systematische Aufgabe, die ich einer späteren Gelegenheit vorbehalte. Kant arbeitet dieser Unterscheidung aber durchweg vor und bereitet ihr die Wege. Freilich geschieht das nur implizite. Immerhin ist der ganze Aufstieg der Kantischen Erkenntnislehre nach der transszendentalen Seite hin auf den reinen Erkenntnisbegriff gerichtet. Er ist, wenn man so sagen darf, eine implizite Explikation, die im Begriffe der transszendentalen Apperzeption ihren Höhepunkt erreicht. Im Sinne Kants und streng historisch wäre es aber doch nicht, den Unterschied von Erkennen und Erkenntnis terminologisch durchzuführen. Ich folge also im weiteren dem Kantischen Sprachgebrauch.

dadurch möglich“, daß er „uns“ in bestimmter Weise affiziert. Unsere „Fähigkeit“ aber, „von Gegenständen affiziert zu werden“, ist die „Sinnlichkeit“¹⁾. Hier tritt eine Reihe von Bestimmungen auf, die alle ihre Wichtigkeit und Bedeutung haben. Sie sind bei Kant in den Worten „uns“, „Gegenstand“, „gegeben“, „möglich“, „affizieren“, „Sinnlichkeit“, „Fähigkeit“ bezeichnet. Alle diese Momente sind vom Faktum der Erkenntnis aus bei Kant ermittelt, aber sie alle haben auch ihre logische Stelle im Begriffe der Erkenntnis. Daß „uns der Gegenstand gegeben“ sein müsse, um erkannt werden zu können, bezeichnet also nicht bloß das Faktum des Erkantntwerdens, sondern auch die logische Möglichkeit der Gegenstandserkenntnis überhaupt. Das „Gegeben“-Sein ist also nicht bloß Faktumsein, sondern logisch die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, auch diese beiden Momente in ihrer reinen Begrifflichkeit genommen. Diese doppelte Bedeutung des „Gegeben“-Seins gibt nun auch der „Sinnlichkeit“ eine doppelte Bedeutung. Als „Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“, liegt sie in der Sphäre des Psychologisch-Faktischen, entsprechend der faktischen Seite des „Gegeben“-Seins. Insofern dieses aber nur durch die Sinnlichkeit „möglich“ ist, diese also Möglichkeitsbedingung des Gegenstandes und der Gegenstandserkenntnis ist, erhält sie selbst entsprechend der logischen Bedeutung des „Gegeben“-Seins ihre scharf bestimmte logische Valenz. Darum allein kann auch „eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ unter transszendentalen Aspekt gerückt werden²⁾.

Insofern nun aber das „Affizieren“ und „Gegeben“-Sein selbst in dem Verhältnis von Möglichkeitsbedingung und Bedingtem stehen, wiederholt sich die zweifache Stellung nun auch für die Empfindung. Dadurch aber tritt das Problem einer Logik auch des A posteriori schon auf den Anfängen der kritischen Erkenntnislehre auf. Es mag in deren Fortgang zugunsten einer Logik des A priori zurücktreten. Immerhin wird doch auch dem A posteriori zunächst wenigstens als Problem seine logische Stelle gewiesen. Das ist um so wichtiger, als dadurch zugleich der Antrieb zur lektthinigen Synthese des ursprünglichen antithetischen Antagonismus der

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., ebenda.



apriorischen und aposteriorischen Erkenntnisanteile ebenfalls schon ursprünglich mit gegeben wird. Denn die Empfindung wird bestimmt als „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden“¹⁾. Dem psychologischen Momente als Affektionswirkung auf die Vorstellungsfähigkeit steht auch hier gegenüber das logische Moment des Hinweises des Gegebenenseins auf den Gegenstand. Wird durch die Empfindung nämlich auch der Gegenstand noch nicht bestimmt, so wird doch in der Empfindung die „Erscheinung“ des Gegenstandes angezeigt. Die Empfindung ist in ihrer Beziehung zum Gegenstande, wie Cohen sagt, „Index“²⁾. Was ihr „in der Erscheinung korrespondiert“, heißt deren „Materie“. Die Empfindung bestimmt, wie gesagt, von sich aus noch nicht den Gegenstand und ist darum für sich noch nicht Erkenntnis. Diese erfordert, daß das Mannigfaltige der Empfindungsmaterials zur Einheit bezogen und geordnet werde. „Dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinungen nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden“³⁾.

In diesen Sätzen ist eigentlich jedes Wort von Bedeutung. Darum haben wir sie auch vollständig hergesetzt. Sie haben eine Tragweite für das ganze System des Idealismus. Zunächst wird deutlich, daß, wenn auch das Material der Empfindungen nicht selbst Erkenntnis ist, es doch notwendig zur Erkenntnis gehört, daß also auch das A posteriori von vornherein dem Logischen als zugehörig unterstellt wird. Wir könnten geradezu von einem A priori des A posteriori reden, insofern es zwar immer empirisch und a posteriori bleibt, was für ein Empfindungsmaterial „uns gegeben“ ist; daß uns aber überhaupt ein Material der Empfindung gegeben ist, eigentlich selbst schon Bedingung a priori der Möglichkeit der

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 594f.

³⁾ Kr. d. r. B.², S. 50.



Erkenntnis ist. Darauf ist um so mehr zu achten, als nun das A priori von Kant sogleich der Form vorbehalten wird. Aber damit ist zunächst eben nur gesagt, daß diese „abgesondert von aller Empfindung könne betrachtet werden“. Hier handelt es sich aber, was ebenfalls sogleich betont werden muß, lediglich um die Absonderung in der Betrachtung. Nicht also kann das heißen, daß Form und Materie der Erkenntnis je voneinander abgesondert sind, sondern nur, daß sie abgesondert voneinander betrachtet werden können. Das ist um so energischer zu betonen, als nun die Kritik der reinen Vernunft zunächst auf eine solche formale Absonderung der Betrachtung, auf ein „Isolieren“¹⁾, wie es ausdrücklich heißt, gerichtet ist. Auf diesem Isolieren beruht nun auch zunächst der Dualismus von Materie und Form. Wir müssen uns nur dieser Isolation bewußt bleiben, um zu verstehen, daß im Fortgange der Untersuchung und unter den höchsten Gesichtspunkten des transszendentalphilosophischen Systems Form und Stoff die Einheit wiedergewinnen können, die sie bereits im Problem der Erkenntnis als Problemfaktoren haben, und daß die Isolation eben nur ein methodisches Mittel ist, eben diese Problemfaktoren in ihrer Distinktheit zu erkennen, um unter dem höchsten systematischen Aspekt auch ihre Einheit und ihren Zusammenhang in der Erkenntnis wiederzufinden und zu verstehen. Es gibt also streng genommen kein A posteriori, das von aller Ordnung des A priori verlassen, und kein A priori, das von allem A posteriori entblößt und leer wäre. Ebendarum kann Kant ja gerade nach den „Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ fragen, was doch nichts anderes heißt, als nach den Prinzipien a priori für das A posteriori fragen. Die Materie ist uns also ihrem materialen Inhalte nach „nur a posteriori gegeben“. Diesem bloßen Gegebensein steht die Form nun als das gegenüber, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung geordnet werden kann“ und dadurch, insofern Kant zunächst nur auf die Sinnlichkeit reflektiert, auch „angesehen wird“²⁾. In dem „geordnet werden kann“ ist also die Bedingungsmöglichkeit a priori der Ordnung der Empfindungen ausgesprochen. Das „Machen“ tritt dem „Gegeben“ gegenüber. In dem „Machen“ liegt aber ausgedrückt, daß die Form nicht ein bloßes Verhältnis

¹⁾ Kr. d. r. B. I, S. 31.

²⁾ a. a. O., S. 30.



ist¹⁾, wie wir das Wort Form etwa zu nehmen geneigt sein möchten, um zu glauben, die Empfindungen würden da hinein geschüttet, wie eine formlose Masse in ein Gefäß, durch das jene dann ihre Gestalt erhielte. In dem „Machen“ liegt vielmehr der Hinweis auf die transszendentale synthetische Gesetzmäßigkeit, die die Anschauung möglich macht. In diesem Hinweis des „Machens“ auf die transszendentale Gesetzmäßigkeit liegt, da eben das Machen doch auch „Spontaneität“ der Gesetzmäßigkeit der Synthesis bedeutet, zugleich auch der Zusammenhang zwischen Anschauung und Denken und damit das systematische Gefüge zwischen transszendentaler Ästhetik und transszendentaler Logik angezeigt. Und es ist nicht zu vergessen, daß „Anschauungen ohne Begriffe“ ebenso „blind“, wie „Gedanken ohne Inhalt leer sind“ angeichts des Problems der Erkenntnis, daß also „nur daraus, daß sie sich vereinigen, Erkenntnis entspringen kann“²⁾. Auch darauf ist zu achten, weil die transszendentale Ästhetik als solche ebenso eine Isolation der Betrachtung gegenüber der begrifflichen Erkenntnis, wie gegenüber der Empfindung vollzieht: „In der transszendentalen Ästhetik also werden wir die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welche das einzige ist, was die Sinnlichkeit a priori liefern kann“³⁾. Wie allgemein Form und Materie der Erkenntnis in eben dieser Erkenntnis nicht abgesondert sind, sondern nur abgesondert betrachtet oder isoliert werden, so können in der Erkenntnis auch nicht Form der Anschauung und Form des Denkens abgesondert sein, sie sollen eben in der Untersuchung abgesondert betrachtet oder „isoliert“ werden. Auch darauf ist für das Verständnis des systematischen Ganzen des kritischen Idealismus zu achten⁴⁾. Wenn nun endlich die „reine Form“ der Anschauung,

¹⁾ Vgl. dazu auch Cohen, a. a. O., S. 147 ff., gegen das groteske Mißverständnis Herbarts.

²⁾ a. a. O., S. 48.

³⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 31.

⁴⁾ Wie innerhalb der Anschauung das „Machen“ der Ordnung durch die Form und das „Gegeben“-Sein der Empfindung, so sind ja Sinnlichkeit überhaupt und Denken als Rezeptivität und Spontaneität geschieden



in der also „nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird“, „im Gemüte a priori bereit liegen“ soll¹⁾, so wird ihr nun gerade in dem „a priori“ selbst ihre logisch-gesetzliche Bedeutung als Prinzipien der Möglichkeit der Erkenntnis angezeigt, wie in dem „im Gemüte bereit liegen“ die psychologische Sphäre der Anschauung bezeichnet ist, gemäß des schon angesichts des „Gegeben“-seins und der Sinnlichkeit überhaupt deutlich gewordenen Unterschiedes.

Es lassen sich nun „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori“ unterscheiden, „nämlich Raum und Zeit“¹⁾. Beide können nicht empirische Begriffe sein. Denn damit die Empfindung und Wahrnehmung auf etwas überhaupt bezogen werden können, sind Raum und Zeit selbst schon vorausgesetzt. Denn die Empfindung kann nur dann „auf etwas außer mich bezogen werden“, wenn dieses „in einem anderen Orte als ich selbst“ vorausgesetzt und darum mit dem außer- und nebeneinander auch der Raum selbst schon vorausgesetzt ist, und dabei ist ebenso auch die Zeit für das Zugleichsein und die Aufeinanderfolge der empirischen Empfindungen und Wahrnehmungen selbst schon vorausgesetzt²⁾. Es wäre durchaus denkbar, daß im Raume keine Gegenstände existierten und in der Zeit überhaupt nichts geschähe und gar keine Erscheinungen gegeben wären. Aber

worden. Es mag angebracht sein, hier an die schon zitierten Sätze wieder zu erinnern: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen, deren erste die ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch die Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht.“ (Kr. d. r. V., S. 47.) Insofern also auf der einen Seite innerhalb der Sinnlichkeit die Materie die Sphäre des „Gegeben“-Seins, die Form die des „Machens“ ist, auf der anderen Seite die ganze Sphäre der Sinnlichkeit das Bereich des „Gegeben“-Seins gegenüber dem Denken als der „Spontaneität“ ist, stellt das „Machen“ selbst den Zusammenhang von Rezeptivität und Spontaneität her. Es führt die Materie der Empfindung durch die Formen der Anschauung zur Form des Denkens empor, kann sie aber nur zu dieser emporführen, weil sie selbst, wie die Materie der Empfindung bereits von der Form der Spontaneität als der Sphäre des Logischen beherrscht sein müssen, um überhaupt im Begriff der Erkenntnis selbst einen logischen Ort erhalten zu können.

¹⁾ a. a. D., S. 30.

²⁾ a. a. D., S. 31f. und S. 36.

„man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei“. Er liegt notwendigerweise allen äußeren Erscheinungen zugrunde, wie die Zeit aller Wirklichkeit der Erscheinungen überhaupt zugrunde liegt und als deren allgemeine Möglichkeitsbedingung nicht aufgehoben werden kann. Beide sind also nicht empirisch, weil schon notwendige Voraussetzungen des Empirischen¹⁾. Als Voraussetzungen des Empirischen sind Raum und Zeit a priori. Und auf dieser Apriorität ist hinsichtlich des Raumes die Geometrie, die Apodiktizität der Axiome der Geometrie, und hinsichtlich der Zeit die Chronometrie, die Apodiktizität zeitlicher Verhältnisse nach Axiomen der Zeit begründet²⁾. Weiter sind die Begriffe von Raum und Zeit nicht diskursiv oder abstrahierte Gattungsbegriffe, sondern Anschauungen. Denn die einzelnen Räume fallen nicht bloß unter den Begriff des Raumes, und die einzelnen Zeiten fallen nicht bloß unter den Begriff der Zeit, sondern die einzelnen Räume sind Teile des „einigen“, „eines und desselben alleinigen Raumes“, wie die „verschiedenen Zeiten nur Teile eben derselben Zeit sind“. Zum diskursiven oder allgemeinen Gattungsbegriff verhält sich das einzelne Exemplar niemals wie ein Teil zum Ganzen. Der einzelne Baum ist niemals ein Teil des Begriffes Baum, er fällt nur unter diesen, nicht als Teil in diesen, wie die einzelnen Räume als Teile in den einigen Raum, die einzelnen Zeiten in die einige Zeit fallen. Darum also sind Raum und Zeit nicht diskursiv, sondern Anschauungen³⁾. Schließlich sind Raum und Zeit unendlich. Denn die unendliche Mannigfaltigkeit des Nebeneinander der einzelnen Räume hat die „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“ des Raumes ebenso schon zur Voraussetzung, wie alle bestimmten Zeitgrößen „nur durch Einschränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit“, also unter Voraussetzung einer einigen „uneingeschränkten“ Zeit möglich sind⁴⁾.

Raum und Zeit sind also a priori notwendige Bedingungen der Gegenstände der Anschauung. Als Bedingungen der Gegenstände der Anschauung sind sie aber nicht selbst Gegenstände der Anschauung. Denn die Bedingungen der Gegenstände der Anschauung müssen

¹⁾ a. a. D., ebenda:

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 32f. und S. 36f.

⁴⁾ a. a. D., S. 33 und S. 37.



doch von diesen Gegenständen der Anschauung selber wieder unterschieden werden. Weil sie aber nicht Gegenstände der Anschauung sind, ebendarum sind auch die Vorstellungen von Raum und Zeit nicht auf diskursivem Wege von solchen Anschauungsgegenständen abstrahiert. Darum ist uns in Raum und Zeit weder eine „Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich“ dargeboten¹⁾, noch stellen Raum und Zeit selbst Dinge an sich, d. i. „etwas, was für sich selbst bestände“²⁾, dar. Die Annahme, daß wir es in Raum und Zeit mit Dingen an sich zu tun hätten, führt mit Notwendigkeit zu widersinnigen Konsequenzen. Einmal wäre ja dann von ihnen niemals apriorische, notwendige, sondern immer nur empirische und zufällige Erkenntnis durch Empfindung, Abstraktion und Diskursion möglich. Die diskursive Erkenntnisart aber ist, wie wir schon gesehen haben, durch die „Einigkeit“ von Raum und Zeit ausgeschlossen. Wir könnten bei ihr immer nur von einzelnen Räumen und einzelnen Zeiten reden, und doch dürften wir nicht einmal das, weil sie ja als Teile den Raum und die Zeit, deren Teile sie eben sind, immer schon voraussetzen. Und wenn wir weiter wirklich bloß durch Abstraktion von Raum und Zeit wüßten, wie es der Fall sein müßte, wenn sie Gegenstände an sich wären und in ihnen Gegenstände an sich gegeben wären, so bliebe ihre Erkenntnis zufällig, so daß wir gerade von ihnen und den Gegenständen in ihnen als von notwendigen Gegenständen an sich nicht reden könnten³⁾. Wir blieben ganz allein auf die Empfindung verwiesen, wenn Raum und Zeit Gegenstände an sich wären. „Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist“⁴⁾. Die „Gegebenheit“ aber liegt, wie wir ausführlich dargelegt haben, immer nur in der Empfindung vor. Also würden Raum und Zeit, wenn sie zu Gegenständen an sich gemacht würden, eine heillose *petitio principii* und einen *circulus vitiosus* auf einmal einschließen. Sie könnten nur durch Empfindung gegeben sein. Alles durch Empfindung und Wahrnehmung neben-, mit- und nacheinander Gegebene setzt immer schon Raum und Zeit voraus, ist

¹⁾ a. a. D., S. 33.

²⁾ a. a. D., S. 37.

³⁾ a. a. D., S. 45f.

⁴⁾ *Prolegomena*, S. 282.



immer nur in Raum und Zeit „gegeben“. Raum und Zeit wären also in Raum und Zeit selbst „gegenwärtig und gegeben“, wenn anders diese Gegenstände an sich selbst sein sollten. Und ihre Gegebenheit in der Empfindung, die die Einigkeit und Allgemeinheit von Raum und Zeit zur bloßen Abstraktion aus eben dem Gegebenen machen müßte, würde gerade das „An sich“ zur bloßen Zufälligkeit verflüchtigen, so daß man Raum und Zeit als „Gegenständen an sich“ mit Notwendigkeit in demselben Atemzuge das wieder aberkennen müßte, was man ihnen gerade hätte zuerkennen wollen. Dazu kommt, daß es in alle Wege „unbegreiflich“ wäre, „wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften doch nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können“¹⁾.

¹⁾ a. a. O., ebenda. Ich hatte dieses Argument Kants aus den Prolegomena gegen die absolute Realität von Raum und Zeit auch in meiner kleineren Schrift über Kant in der „Sammlung Götschen“ (Nr. 536, S. 67) angeführt. A. Levy hat dieser Schrift in der Königsberger Hartungschen Zeitung vom 5. Mai 1912 eine sehr eingehende und einsichtsvolle Besprechung gewidmet. Gerade weil diese Behandlung meiner Arbeit von einem tiefgehenden Verständnis zeugt, ist mir ein Mißverständnis, das Levy an diesem Punkte untergelaufen ist, um so auffallender. Wenn ich Levy recht verstehe, so scheint er hier zweierlei anzunehmen. Einmal scheint er zu meinen, daß ich es unter allen Umständen auf eine „Verteidigung“ und „Rettung“ der Kantischen Position abgesehen hätte. Daß ich nun „Das Ding an sich“ Kants für den schlimmsten Fehler der Kantischen Vernunftkritik halte, das habe ich nicht allein in der erwähnten Schrift, sondern auch in einer Reihe anderer Arbeiten ausgesprochen. Jedenfalls ist gerade das „Ding an sich“ der transszendentalen Ästhetik der unglücklichste Dogmatismus, den Kant noch in den Kritizismus hineingeschleppt hat. Wenn ich nun versucht habe, auf Grund der transszendentalen Logik darzustellen, was sich allein mit dem „Ding an sich“ noch für ein vernünftiger Sinn verbinden läßt, so ist das jedenfalls unter Abstoßung der in der transszendentalen Ästhetik verbliebenen dogmatischen Resten geschehen, und zwar so, daß sich an die Stelle sowohl der Dinge, wie des „an sich“ die Notwendigkeit des Begriffes setzte, was ja auch A. Levy selbst bemerkt hat, da er darin „eine ebenso verständnisvolle, wie originale Ausgestaltung dieses Kantischen Prinzips“ anerkennt. Wenn er aber zweitens meint, Kant sei mit seinem Argumente, daß die Eigenschaften von Dingen an sich „nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können“ in den „groben psychologischen Fehler verfallen, daß er Ding und Vorstellungsvermögen voneinander trennt, indem er das letztgenannte als tabula rasa demonstriert, auf der das Ding erscheinen

Aus alledem folgt, daß weder Raum und Zeit selbst Gegenstände an sich sind, noch daß die in Raum und Zeit vorhandenen Gegenstände solche Gegenstände an sich sein können. Nun hat Kant trotzdem freilich „Dinge an sich“ übrig behalten und damit seine Lehre mit einer wahren *crux* belastet. Zwar kann hier schon betont werden: Daraus, daß Raum und Zeit selbst und die Gegenstände in Raum und Zeit keine Gegenstände an sich sind, folgt keineswegs, daß es solche Gegenstände an sich überhaupt gibt. Es wäre unerfindlich, worin eine solche Folgerung ihren Grund haben sollte. Allein es darf doch nun und nimmer verkannt werden, daß Kant selber solche Gegenstände an sich oder Dinge an sich angenommen habe. Im echt kritischen System mögen die Dinge an sich keine logische Stellung finden können, wenn man darunter, wie Kant das eben von vornherein tut, existierende reale Gegenstände versteht. Es mag weiter anerkannt werden, daß Kant in der Fortführung seiner Lehre noch erheblich viel

„soll“, so liegt hier denn doch eine Vertennung der eigentlichen Absicht Kants vor. Ich selbst bin gewiß zwar weit davon entfernt, Kant gegen den Vorwurf des Psychologismus in Schutz zu nehmen. Ich habe im Gegenteil immer und immer wieder darauf hingewiesen, daß gerade hinter der Ding-an-sich-Lehre Kants der allerjätalste Psychologismus steckt. Allein an dem hier in Frage stehenden Punkte liegt doch der Sachverhalt anders, als er nach A. Levys Darstellung zu liegen scheint. Kant bekämpft die naive Auffassung, daß Raum und Zeit Gegenstände an sich sind. Nicht aber stellt er sich selbst auf den naiven Standpunkt des „Hinüberwanderns“. Vielmehr lehnt er diesen als Konsequenz der absoluten Realität von Raum und Zeit ab. Er strebt also hier nichts anderes an als das, was man in der Logik eine Widerlegung aus den Konsequenzen nennt. Die naive Auffassung, daß Raum und Zeit „Dinge an sich“ sind, so will er sagen, ist darum sinnlos, weil sie zu der sinnlosen Konsequenz führt, daß Eigenschaften der Dinge an sich „in meine Vorstellungskraft hinüberwandern“. Gerade das soll abgewehrt werden, daß man das „Vorstellungsvermögen als *tabula rasa* demonstriere, auf der das Ding erscheint“; und es soll bemerkt werden, daß man Vorstellungen ja gar nicht mit Dingen außer ihnen, sondern immer nur wieder mit Vorstellungen vergleichen könne. Auf diese Weise wäre A. Levys Mißverständnis zu berichtigen. So glaube ich mit ihm auch an diesem Punkte zu einer Verständigung zu gelangen, um so mehr, da er ja sonst allenthalben ein tiefes Verständnis für die Kantische Lehre und für meine Bemühungen um diese, den bleibenden Gehalt aus den zufälligen und vergänglichen Bedingtheiten herauszuarbeiten, bekundet.

getan hat, um über seine dogmatische Ding-an-sich-Lehre hinauszugelangen, und endlich mag betont werden, daß für die systematische Fortbildung der Grundgesichtspunkte des Kantischen Kritizismus sehr viel darauf ankommen muß, gerade über Kants Lehre vom Ding an sich hinauszugehen. Trotz alledem muß als historische Tatsache doch ebenso hervorgehoben werden, daß Kant an „Dingen an sich“ festgehalten hat. Mit der systematischen Bedeutung dieser geschichtlichen Tatsache mag es bestellt sein, wie es wolle, mag sie sich dem allgemeinen Rahmen des Kritizismus fügen, mag sie im Gegenteil gerade dessen bleibenden wertvollsten Errungenschaften widersprechen, die geschichtliche Tatsache als solche hört darum nicht auf, Tatsache zu sein. Das gilt es zunächst einmal festzustellen. Man kann sehr deutlich zwei Motive erkennen, die Kant auf Grund seiner Raum- und Zeit-Lehre zu dem Dogma der „Dinge an sich“ bestimmt haben. Einmal ist es der an und für sich richtige Gedanke der Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand, der ihn zu dem falschen Gedanken des Dinges an sich verführt. Weil Raum und Zeit und die in Raum und Zeit existierenden Gegenstände zwar Gegenstände der Erkenntnis, aber keine Gegenstände an sich sind, so sind der Gegenstand der Erkenntnis und der Gegenstand an sich zu unterscheiden. Dagegen ist nun allerdings nichts einzuwenden. Denn das will ja nur besagen, daß der Gegenstand der Erkenntnis kein Gegenstand an sich ist. Nur begeht Kant hier gleich die Unterstellung, daß die Erkenntnis sich doch immerhin auf einen Gegenstand an sich beziehen müsse, wenn sie auch nicht ihn, sondern nur eben den Gegenstand der Erkenntnis erkenne, während es aber doch allein der Gegenstand der Erkenntnis ist, auf den sich die Erkenntnis ihrem Begriffe nach beziehen muß. Der Gegenstand der Erkenntnis wird ihm so zur bloßen Erscheinung des Gegenstandes an sich. Und nun führt ihn zweitens der bloße Name, nicht etwa, wie er glaubt, der Begriff der Erscheinung zu dem Glauben an das Ding an sich. Auf Grund seiner Kritik der Sinnlichkeit meint er: Da diese uns etwas immer nur darstelle, „wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand“¹⁾ sein; „und es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Er-

¹⁾ Kr. d. r. B. I, S. 163.

scheinung ist¹⁾). Gewiß liegt im Begriffe der Erscheinung „etwas“, das da erscheint. Aber es ist eine Substanziierung des „etwas“, zu dem die grammatikalische substantivische Wendung verleitet, wenn man das „etwas“ zum Ding an sich macht. Gerade daß im Begriffe der Erscheinung das Erscheinen liegt, wird dabei vergessen.

Für Raum und Zeit folgt aber, da sie nicht Gegenstände an sich oder Eigenschaften an sich von räumlich-zeitlichen Gegenständen sind, daß sie nichts anderes sind als die „subjektive Bedingung der Sinnlichkeit“, die Gegenstände anzuschauen²⁾). Der Raum ist die Form der äußeren Erscheinungen, die Zeit die aller Erscheinungen überhaupt³⁾). Denn wenn auch die Zeit die äußeren Erscheinungen nicht „unmittelbar“ bestimmt, da sie weder zur Gestalt noch zur Lage gehört und unmittelbar nur Bedingung der inneren Erscheinungen („unserer Seele“) ist, so ist sie doch „mittelbar“ auch formale Bedingung der äußeren Erscheinungen, insofern alle Anschauung, ob sie auf äußere Gegenstände oder auf den „inneren Zustand“ des Subjekts geht, unter der Anschauungsform der Zeit steht. Während also der Raum auf äußere Erscheinungen eingeschränkt ist, ist die Zeit „formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt“. Mag nun die Zeit die äußeren Erscheinungen nicht direkt bestimmen (nach Lage, Gestalt usw.), so bestimmt sie sie doch mittelbar, insofern alle Anschauungen, also auch die der äußeren Erscheinungen, eben zu den Bestimmungen des Subjekts gehören. Wie man also sagen kann: „alle äußeren Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit“. Die Zeit als Form des inneren Sinnes erstreckt das Bereich ihrer Bestimmung also weiter wie der Raum als Form des äußeren Sinnes⁴⁾). Nur ist auf die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Bestimmung zu achten, um das Herrschaftsbereich beider nicht nur miteinander in Verhältnis zu setzen, sondern auch gegeneinander abzugrenzen.

¹⁾ a. a. D., S. 164.

²⁾ a. a. D., S. 33 und S. 37.

³⁾ a. a. D., ebenda f.

⁴⁾ a. a. D., S. 34ff. und 38ff.



Beide werden also ausdrücklich als „subjektive Bedingung der Sinnlichkeit“, als „Beschaffenheit“ des Subjekts, „von Gegenständen affiziert zu werden“ angesehen. Ja, Kant hebt ausdrücklich hervor: „Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden“; und: „Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, . . . und an sich, außer dem Subjekte, nichts“¹⁾. Das muß hervorgehoben werden. Die transszendental-psychologische Einstellung Kants wird hier ebenso deutlich, wie es historisch verständlich wird, daß an Kant eine geradezu „anthropologische Vernunftkritik“ anknüpfen konnte. Auch das anthropologische Moment bei Kant tritt in den letzten Sätzen offen genug hervor. Damit ist also die subjektiv psychologische Bestimmung klar, die von den Formen der Sinnlichkeit in dem „im Gemüte a priori bereit liegen“, „im Gemüte stattfinden“, „im Subjekte vorgehen“, „dem Subjekte ursprünglich anhängenden Bedingungen“ gegeben war²⁾, und wie alle die anderen denselben Sachverhalt ausdrückenden Wendungen heißen mögen.

An der subjektiv-psychologischen Seite des „im Gemüte a priori bereit liegen“ kann also in der Tat kein Zweifel bestehen. Allein hier tut doch auch eine Unterscheidung dringend not, damit man der Kantischen Lehre nicht eine Sinnlosigkeit unterschiebe, die ihr der Wahrheit und der Sache nach sehr fern liegt. Das „a priori“ in dem „a priori bereit liegen“ hat nämlich doch selbst schon einen logischen, nicht einen psychologischen Sinn; der psychologische Sinn liegt allein in dem „bereit liegen“. Jenem „a priori“ entspricht genau das „vor aller wirklichen Wahrnehmung“ vorausgehen der Form der Sinnlichkeit. Diese „können wir a priori vor aller Wahrnehmung erkennen“³⁾. Gewiß mag diese Wendung mißverständlich sein. Aber diese Mißverständlichkeit schwindet sofort, wenn wir bedenken, daß eben „Raum und Zeit die reine Form“ der Sinnlichkeit selber sind⁴⁾. Daraus wird nun der Sinn des „vor“ ebenfalls deutlich. Er kann nicht zeitlich sein, da wir doch nicht die

¹⁾ a. a. D., ebenda ff.

²⁾ Vgl. z. B. a. a. D., S. 30f. und S. 43f. u. a. m. und Prolegomena, S. 282.

³⁾ a. a. D., S. 43.

⁴⁾ a. a. D., ebenda.

Zeit vor der Zeit erkennen können. Das „vor“ und das „a priori“ haben also auch in der Lehre von der Sinnlichkeit jene logische Bedeutung, die die transszendentale Methode inauguriert. Nicht also kann das bedeuten, daß wir im zeitlichen Sinne, ehe wir empfinden und wahrnehmen, Raum- und Zeiterkenntnisse hätten, daß also Vorstellungen von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen und von Raum und Zeit selbst den Empfindungen und Wahrnehmungen selbst wieder der Zeit und der Entstehung nach vorangingen. Auch jetzt ist der von der transszendentalen Methode bezeichnete Unterschied zwischen der Entstehungs- und der Gültigkeitsfrage nicht zu übersehen. Das „a priori“ aber betrifft lediglich die Gültigkeitsfrage. Wenn also die Vorstellungen von Raum und Zeit auch „Vorstellungen a priori“ heißen¹⁾, so bedeutet das lediglich, daß wir Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit in dem Sinne „a priori vor aller Wahrnehmung erkennen“, daß sie für die gegenständlich-gültige Beziehung von Empfindung und Wahrnehmung immer schon logisch vor-ausgesetzt sind.

So sehr wir trotzdem in erster Linie jetzt immer noch innerhalb der Sphäre der „Subjektivität“ von Raum und Zeit stehen und hier gerade diese Subjektivität herausgearbeitet haben, so ist mit alledem doch auch eine weitere Unterscheidung innerhalb des bloß Psychologischen selber dringlich geworden, auf die ein besonderer Nachdruck zu legen ist, damit die Kantische Lehre von den Prinzipien der Sinnlichkeit nicht einer neuen Sinnlosigkeit der Interpretation ausgesetzt werde, wie sie ihr allerdings manchmal in der That schon preisgegeben worden ist. Gerade weil nämlich das „vor“ und das „a priori“ logische Bedeutung hat, kann nun das psychologische „im Gemüte bereit liegen“ nimmermehr bedeuten, daß „Vorstellungen a priori“ „angeborene Vorstellungen“ seien, daß wir etwa ohne Anteil von Empfindungen und Wahrnehmungen bereits Raum- und Zeitvorstellungen hätten und wir mit diesen immer schon auf die Welt kämen. Das ist also auch nicht der Sinn des „im Gemüte bereit liegen“. In unzweideutiger und unmissverständlicher Klarheit hat sich Kant selbst gegen die Annahme angeborener Vorstellungen folgendermaßen erklärt²⁾: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine

¹⁾ a. a. D., S. 32 und S. 36.

²⁾ über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. S. 221.

anerschaffene oder angeborene Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an". Und das wird gerade auf Raum und Zeit angewandt, die danach fertige angeborene Vorstellungen auch in ihrer Subjektivität nicht sein können. Was das „im Gemüte bereit liegen“ bedeutet, das wird daraus klar, daß Kant von einer „ursprünglichen Erwerbung“ spricht¹⁾. Aber darunter hat man sich nichts Mythisches und Geheimnisvolles vorzustellen, sondern einfach eine psychologische bzw. anthropologisch-biologische Lebensfunktion. Eine ursprüngliche Erwerbung von Vorstellungen will nichts anderes besagen, als: „Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen“²⁾. Diesen „Grund im Subjekte“ erklärt Kant nun für „angeboren“³⁾. Auf ein „angeboren“ weist also in der Tat das „im Gemüte bereit liegen“ hin. Nur sollen damit nicht die Raum- und Zeitvorstellungen als „angeboren“ ausgegeben werden. Was angeboren ist, das ist allein die subjektive Fähigkeit, diese Vorstellungen hervorzubringen. Gerade an der Raumanschauung macht Kant das in präziser Weise deutlich: „Die Möglichkeit einer Raumanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst“⁴⁾. Wenn man Kant hier richtig verstehen will, so hat man scharf zwischen der Fähigkeit räumlichen und zeitlichen Vorstellens und den Raum- und Zeitvorstellungen zu unterscheiden. Jene ist potentielle Anlage zu diesen. Es ist die Unterschlagung einer historischen Tatsache, wenn man das „Angeboren“ auch als „Grund im Subjekte“ aus der Kantischen Lehre hinwegzuinterpretieren gesucht hat. Und es ist ein systematisches Mißverständnis, wenn man gemeint hat, dieses „Angeboren“ schädige den Wert der Kantischen Lehre. Besteht man das „Angeboren“ richtig als Anlage oder „Grund im Subjekte“, so ist damit nichts anderes bezeichnet, als womit die moderne Psychologie und Biologie immer selbst schon rechnet, wenn wir etwa von Gedächtnis, von Denken, Wollen, von Nahrungs-, Geschlechtstrieb usw. reden. Kein Mensch wird dabei meinen, daß man denke oder wolle, ehe Empfindungen uns gegeben würden,

1) a. a. D., ebenda.

2) a. a. D., S. 222.

3) a. a. D., ebenda.

4) a. a. D., ebenda.



oder daß man sich zu ernähren suchte, bevor etwa die Hungerempfindung sich einstellt. Aber ohne Anlage zu wollen und zu denken, würden alle Empfindungen es nicht zu bestimmten Wollungen und Gedanken bringen, und ohne Ernährungstrieb und Geschlechtstrieb würde es überhaupt keine Menschen geben, mögen Empfindungen sie, wie etwa gerade den letzten, auch verhältnismäßig spät in Aktion setzen. Potenz und Aktion sind eben voneinander zu unterscheiden: So ist auch das „Angeboren“-Sein¹⁾ des subjektiven Grundes räumlichen und zeitlichen Vorstellens als anthropologischer Anlagecharakter von der Aktion räumlichen und zeitlichen Vorstellens zu unterscheiden. Und gerade darum muß Kant in voller Übereinstimmung mit den Tatsachen der Psychologie und biologischen Anthropologie die Notwendigkeit der Mitwirkung der Empfindungen am aktuellen räumlich-zeitlichen Vorstellen betonen. Dadurch wird vollkommen deutlich, daß der Grund im Subjekte eben Anlage ist, die erst durch Empfindungen in Aktion gesetzt wird. Gerade weil „die Kritik schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellungen erlaubt“, so ist die Notwendigkeit des Empfindungsanteils am aktuellen Vorstellen ebenso eine notwendige Konsequenz gerade des Kritizismus, wie sie der empirischen Forschung gemäß ist. Kant betont darum auch ausdrücklich: „Es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnisvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objekts (die jederzeit eine Handlung ist) zu bestimmen“²⁾. So läßt sich das „Angeboren“ einfach als psychologische tatsächliche Anlage verstehen. Wir können alle mystischen Vorstellungen davon abwehren und es einfach fassen gerade als Ausdruck der „Subjektivität“ von Raum und Zeit.

Mit der Erkenntnis der Subjektivität von Raum und Zeit ist diesen zugleich die „objektive Realität“ oder die „absolute Realität“

¹⁾ a. a. O., ebenda. Vgl. zum Ganzen der Frage nach dem „Angeboren“ besonders H. Bahinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II, S. 89ff. Daß die „ursprüngliche Erwerbung“ der transszendentalen Ästhetik widerspricht, vermag ich Bahinger zwar nicht zugeben. Im übrigen hat er aber den historischen Tatbestand als solchen allseitig herausgestellt und die Eliminierungsversuche des „Angeboren“ aus dem historischen Tatbestande mit Recht zurückgewiesen, mag man seine Deutung des historischen Tatbestandes auch nicht durchweg teilen.

²⁾ a. a. O., ebenda.



aberkannt¹⁾, was ja schon darin liegt, daß sie nicht Gegenstände an sich sind. Raum und Zeit haben keine absolute, objektive Realität, heißt aber nicht, daß sie gar keine Wirklichkeit haben. Sie sind wirklich, aber „wirklich nicht als Objekt“²⁾, sondern als subjektive Formen der Anschauung. Subjektivität und Realität sind also nicht einander schlechtthin ausschließende Gegensätze, wie das naive Denken fälschlich anzunehmen neigt, sondern die Subjektivität ist selbst wirklich, und die Realität von Raum und Zeit liegt gerade in der empirischen Subjektivität. Raum und Zeit haben also gerade „subjektive Realität“ oder „empirische Realität“³⁾. Ihre Realität ist empirisch, weil in ihnen allein Gegenstände der Erfahrung gegeben sind; und sie ist subjektiv, weil sie nicht selbst Gegenstände an sich, sondern subjektive Bedingungen, die Gegenstände der Erfahrung anzuschauen, sind.

Ebendarum ist auch die Subjektivität von Raum und Zeit nicht im Sinne des subjektiven Idealismus oder besser des subjektiven Spiritualismus zu verstehen, wie ihn etwa Berkeley vertreten hat⁴⁾. Der verwandelt die Welt der Objekte in bloße Vorstellungen. Denn wie die naive Denkweise Subjektivität und Realität nur als einander schlechtthin ausschließende Gegensätze auffassen kann, so kann der subjektive Idealismus oder Spiritualismus nun Subjektivität und Objektivität nur als einander schlechtweg ausschließende Gegensätze auffassen. Weil Raum und Zeit subjektiv sind, darum sind sie für ihn nicht auch objektiv. Er muß zu der sinnwidrigen Behauptung Schopenhauers kommen: Der Raum ist nur in meinem Kopfe da, und die ganze Welt ist nichts anderes als ein Gehirnphänomen des Subjekts, nichts als „meine

1) Kr. d. r. B.¹, S. 39 ff.

2) a. a. O., ebenda.

3) a. a. O., ebenda.

4) Es ist ja heutzutage ziemlich allgemein bekannt, wie energisch Kant sich gegen das Mißverständnis, einen Idealismus nach Berkeley's Art zu vertreten, verwahrt hat. In der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. B. widmet er der „Widerlegung des Idealismus“ einen besonderen Abschnitt. (Kr. d. r. B.², S. 190 ff.) Wie schroff entgegengesetzt dem transszendentalen oder kritischen Idealismus der subjektive Idealismus Berkeley's ist, den Kant selbst auch als „mystisch und schwärmerisch“ bezeichnet, kann man auch schon aus den großen Anmerkungen 2 und 3 zu § 13 der Prolegomena sehen. (Prolegomena, S. 288—294.)

Vorstellung“¹⁾. Für die Transszendentalphilosophie dagegen ist nicht der Raum bloß in meinem Kopfe da, sondern ist und bleibt umgekehrt, wie für alle von Mystik und Schwärmerei freie Auffassung, der Kopf im Raume da, ist der Raum inmer schon vorausgesetzt, um überhaupt auch nur von unserem Kopfe reden zu können. Das Analoge gilt von der Zeit. Raum und Zeit sind also nicht bloß subjektiv. Ihre Subjektivität schließt also die Objektivität nicht aus, steht nicht in dem Verhältnis des schlechthin ausschließenden Gegensatzes. Ausdrücklich heißt es vom Raume: „Es gibt aber auch außer dem Raume keine andere subjektive und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heißen könnte“²⁾. Die Subjektivität und die Objektivität des Raumes wird also hier in einem und demselben Satze ausgesprochen. Und ebenso ausdrücklich heißt es von der Zeit: „Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. insofern wir von Gegenständen affiziert

¹⁾ Vgl. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, besonders das ganze erste und dritte Buch des ersten Bandes, sowie die als „Anhang“ gegebene vermeintliche „Kritik der Kantischen Philosophie“. Daß Schopenhauer durch Kants „Widerlegung des Idealismus“ nicht bloß Berkeley, sondern auch sich selbst getroffen fühlte, beweist vielleicht schon sein in ergötlichem Woll sich entladender Unwille gegen die Änderungen der zweiten Auflage der Kr. d. r. W. Es ist in der Tat eine der interessantesten Selbsttäuschungen, die die Geschichte kennt, wenn Schopenhauer sich als den wahren Thronerben der Kantischen Philosophie betrachtet. In Wahrheit ist er ein Adept Berkeley's. Schopenhauer's prinzipielle Übereinstimmung mit Berkeley liegt darin, daß ihm „die Welt als Wille und Vorstellung“ gilt, wie auch für Berkeley das Sein der Welt in ihrem von einem allgemeinen Willen geregelten Vorgestelltwerden beschlossen liegt. Die spezifische Differenz Schopenhauer's von Berkeley liegt aber darin, daß der Wille, den Berkeley der Welt zugrunde legt, ein allweiser und allgütiger göttlicher Wille, bei Schopenhauer ein blinder, dummer, böser, dämonischer Wille ist. Ich brauche hier nicht weiter als in diesem Zusammenhange auf Schopenhauer's Verhältnis zu Kant einzugehen. Bei aller Genialität von Schopenhauer's romantischer Denkweise war diese doch eben zu romantisch „mystisch und schwärmerisch“ (wie nach Kant diejenige Berkeley's), um für die streng wissenschaftliche und nüchterne Kants das rechte Organ zu haben. Im übrigen vergleiche man die ausführliche Kritik, die Hermann Cohen an Schopenhauer gelibt hat, a. a. D., S. 348 ff.

²⁾ Kr. d. r. W.¹, S. 56.

werden), und an sich, außer dem Subjekt, nichts. Nichtsdestoweniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, notwendigerweise objektiv¹⁾. Also auch von der Zeit wird die Subjektivität und die Objektivität in demselben Zusammenhange ausgesprochen. Und erst damit tritt zu der transszendentalpsychologischen Untersuchung die eigentlich transszendentale, genauer transszendental-kritische Geltungsfrage mit schärfster Bestimmtheit hinzu.

Objektiv sind Raum und Zeit freilich nicht als Objekte, als Gegenstände an sich, als Wirklichkeiten. Denn gerade in ihrer Wirklichkeit sind sie nicht wirkliche Objekte, sondern „subjektive Beschaffenheiten“. Zwar schaltet die Subjektivität ebensowenig die Objektivität aus, wie sie die Wirklichkeit ausschaltet. Aber es ist nun die Wirklichkeit, die gerade den Unterschied zwischen der Subjektivität und der Objektivität von Raum und Zeit aufthut. Insofern sie wirklich sind, sind sie subjektiv, insofern sie nicht wirklich sind, sind sie objektiv. Damit treten wir an die Sphäre heran, von der aus nun erst der transszendentale Charakter von Raum und Zeit erhellt, an die Sphäre des Mathematischen. In der Geschichte der Mathematik ist von allen den Mathematikern, die den Problemen der Logik und Erkenntnislehre nicht aus dem Wege gegangen sind, sondern sie selbst in fruchtbarer Weise gefördert haben, dieser Unterschied von Subjektivität und Objektivität gerade von der Mathematik aus bezeichnet worden. Das gilt von dem entscheidenden Augenblicke der Geschichte an, wo Descartes den Gedanken aussprach, daß das Gebiet des Mathematischen, „auch wenn es nirgends außer mir wirklich sei, dennoch sei und gänzlich unabhängig von mir bestehe“²⁾, bis zu dem energischen und siegreichen Kampfe, den Frege in der Mathematik gegen die psychologische Unlogik einer verkappt subjektiv-idealistischen „Logik“ geführt hat, der er zwingend gerade das nachweist, daß sie „das objektive Unwirkliche mit dem Subjektiven vermengt“³⁾. Kant gewinnt darum die entscheidende Wendung für die Prinzipien der Sinnlichkeit erst da, wo er sich für den Raum auf die Geometrie, für die Zeit auf die Chronometrie bezieht. „Geometrie ist eine

¹⁾ a. a. O., S. 38.

²⁾ Vgl. Descartes, Meditationen (Ausgabe von Barach), S. 42f.

³⁾ G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik I, besonders S. XIX ff.

Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt¹⁾). Hier erst tritt er an das Transszendentale als Möglichkeit des geometrischen A priori heran. Und weil in der Geometrie das Faktum einer objektiven gesicherten Wissenschaft vorliegt, kann sich nun erst die eigentlich transszendentale Fragestellung für das Gebiet der „Prinzipien der Sinnlichkeit“ entfalten. Angesichts der Mathematik kann er sagen: „Hier ist nun eine große und bewährte Erkenntnis, die schon jetzt von bewunderungswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Ausbreitung für die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist, wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntnis gänzlich a priori zustande zu bringen?“ Wie sie nicht möglich wäre, ist bereits vollkommen deutlich. Die „absolute Notwendigkeit“ der Geometrie wäre ausgeschlossen, wenn der Raum „absolute Realität“²⁾ hätte, als absoluter Gegenstand außer uns wirklich wäre. Dann hätten die geometrischen Grundsätze „alle Zufälligkeit der Wahrnehmung“³⁾. Die „absolute Notwendigkeit“, die im Faktum der Geometrie als Wissenschaft vorliegt, schließt also die „absolute Realität“ des Raumes aus, aber seine „objektive Gültigkeit“⁴⁾ ein, und zwar schon als ihre eigene Voraussetzung, wodurch sie auch auf wirkliche Gegenstände angewandt werden kann. Sonst wären „die Sätze der Geometrie . . . Bestimmungen eines bloßen Geschöpfes unserer Phantasie und könnten also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände bezogen werden“⁵⁾. Der Raum ist also zwar subjektiv, nämlich der Realität nach, aber darum nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv; objektiv aber nicht der Realität nach, sondern der Gültigkeit nach. „Objektive Realität“ und „objektive Gültigkeit“ sind also scharf voneinander zu unterscheiden. Jene ist vom Raume ausgeschlossen; diese ist sein notwendiger Charakter, durch den die Möglichkeit der Geometrie als

1) Kr. d. r. B.², S. 54.

2) Prolegomena, S. 280.

3) Kr. d. r. B.¹, S. 32.

4) Prolegomena, S. 287.

5) a. a. D., ebenda.

Wissenschaft verbürgt ist und von den „Bestimmungen eines bloßen Geschöpfes unserer Phantasie“ in alle Wege geschieden bleibt. Daß die Geometrie kein bloßes Geschöpf der Phantasie des Subjekts, auch kein solches der menschlichen Gattungphantasie, sondern objektiv gültige Wissenschaft ist, das ist nur möglich dadurch, daß der Raum selbst „objektive Gültigkeit“ hat. Damit nun ist über dem transszendentalpsychologisch=anthropologischen Gesichtspunkte von der Geometrie aus der transszendentalkritisch=objektive Gesichtspunkt gewonnen. Und genau so ist in der Chronometrie für „die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt“ deren „Notwendigkeit a priori“ schon vorausgesetzt. Ohne diese Voraussetzung würden wir nur sagen können: so lehrt es mich die gemeine Wahrnehmung, nicht aber so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind und belehren uns vor denselben und nicht durch dieselben“¹⁾.

Die Objektivität von Raum und Zeit ist damit nun schon allgemeiner bestimmt, nämlich als Gültigkeit, nicht als Realität. Den näheren Charakter der objektiven Gültigkeit deuten aber schon die letzten zunächst zwar allein auf die Zeit bezüglichen Worte an, daß ihre Grundsätze als Regeln gelten. Das „Gelten“ und das „Regeln“ besagt aber bereits sehr viel. Regeln sind keine wirklichen Gegenstände, Dinge oder Wesen, aber sie gelten. In der objektiven Gültigkeit von Regeln liegt also das Transszendentale als Möglichkeit des A priori hinsichtlich der „Prinzipien der Sinnlichkeit“. Nun hatte die transszendentale Methode bereits die objektiv gültige Regel als „Gesetz“ bestimmt²⁾. Gerade durch die transszendentale Methode aber ist der Begriff des Gesetzes gegen psychologische Mißdeutung sichergestellt. Gesetz ist objektiv gültiges, d. i. Gegenstand ermöglichendes Gesetz, hier den Gegenstand der Anschauung ermöglichendes Gesetz. Raum und Zeit sind also objektiv nicht als Gegenstände, sondern als Gesetzesbedingungen der Möglichkeit eines Objekts. In dem Begriffe der Regel aber wird die transszendentale synthetische Gesetzmäßigkeit nun auch zur eigentlichen Grundlage der Anschauung, und die trans-

¹⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 36. Auch von diesem „vor“ gilt, was wir früher schon im Texte eingehender angemerkt haben. Vgl. oben S. 167 f.

²⁾ Vgl. oben S. 134.



szendentaler Ästhetik erhält ihre letzte Fundamentierung selbst in einem transszendentallogischen Sinne, ohne den die Mathematik nicht möglich wäre. Der Raum wäre als bloße Möglichkeit des „Zusammen“ gänzlich „unbestimmt“, ohne mathematische Bedeutung¹⁾. Er erhält seine mathematisch-systematische „Einheit“ erst durch logische Gesetzmäßigkeit, nach deren Synthesis auch erst „reine Gestalten im Raume“ möglich sind, indem der Raum eben „nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt wird“²⁾, und erst der Begriff „einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen“ vermag³⁾. „So teilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Birkel schneiden, nach welchem Ohngefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmäßig, daß das Rechteck aus den Stücken einer jeden Linie dem der anderen gleich ist. Nun frage ich: Liegt dieses Gesetz im Birkel, oder liegt es im Verstande, d. i. enthält diese Figur, unabhängig vom Verstande, den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst konstruiert hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein?“ Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, daß es allein von der Bedingung, die der Verstand der Konstruktion dieser Figur zum Grunde legt, nämlich der Gleichheit der Halbmesser könne abgeleitet werden“⁴⁾. Daher schon „dem Ersten, der den gleichschenkeligen Triangel demonstrierte (er mag nun Thales oder wie man will heißen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Konstruktion), her-

¹⁾ Kr. d. r. B. I, S. 235.

²⁾ Prolegomena, S. 321. Der Raum ohne die „Bedingungen der synthetischen Einheit“ wird hier als gänzlich „unbestimmt“ bezeichnet. Er steht auf gleicher Stufe, wie das Platonische *ἀπειρον*, und ist jedenfalls vom mathematischen Raume himmelweit entfernt. Dieser ist eben Raumgesetzlichkeit, der gänzlich „unbestimmte“ Raum aber bloße vage Anschauung.

³⁾ a. a. D., S. 300.

⁴⁾ a. a. D., S. 320f.



vorbringen müsse, und daß, um sicher etwas a priori zu wissen, er der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat¹⁾. Es ist daher erst der mathematische Raum im Sinne seiner transszendental-synthetischen Gesetzmäßigkeit, der „den physischen . . . selbst möglich macht“²⁾. Und was vom Raume gilt, das gilt in analoger Weise auch von der Zeit, daß nämlich auch „eine transszendentale Zeitbestimmung auf einer Regel a priori beruht“³⁾, und daß die Zeit „eine Reihe ist, in der die Ordnung der Synthesis bestimmt ist“⁴⁾. Diese „Bestimmung“ aber ist eben auf der transszendentalen Gesetzmäßigkeit der Synthesis gegründet⁵⁾. Denn „alle Bestimmung ist Synthesis“⁶⁾.

Als objektive Bedingungen der Gegenstände der Anschauung haben also Raum und Zeit, die als Bedingungen der Gegenstände der Anschauung nicht wieder solche Gegenstände sein können, die Objektivität der synthetischen Gesetzmäßigkeit, die Objektivität der Geltung von Regeln, von Gesetzen, die als transszendentale Bedingungen das A priori der Anschauung möglich machen. Ihre Objektivität ist also die der Gültigkeit von Regeln und Gesetzen. Das Gesetz ist kein wirkliches Ding oder Wesen, kein realer Gegenstand, sondern es gilt. Die Geltung ist also nichts Reales, sie ist ideal. Objektiv sind also Raum und Zeit, insofern sie ideal sind, und diese ihre Idealität liegt in ihrer synthetischen Geltungsgesetzmäßigkeit, beruht darauf, daß sie auf der transszendental-synthetischen Gesetzmäßigkeit gegründet sind. Es hat eines langen gedanklichen Ringens bedurft, ehe dieser Gedanke bei Kant zu voller Klarheit und Schärfe gedieh. In der transszendentalen Ästhetik kommt der Gedanke der „Regel“ eigentlich nur einmal, und zwar hinsichtlich der Zeit, zu strenger Präzision. Da er seine volle Tragweite erst in der transszendentalen Logik gewinnt, wird die in der transszendentalen Ästhetik zwar schon vertretene „objektive Gültigkeit“ in dem, was sie bedeutet, doch erst im Vorausblick auf die

1) Kr. d. r. V.², S. 9.

2) Prolegomena, S. 288.

3) Kr. d. r. V.¹, S. 99.

4) Reflexionen II, Nr. 390.

5) Prolegomena, S. 320f.

6) Reflexionen II, Nr. 298.



transszendentale Logik verständlich. Die transszendentale „Idealität“¹⁾ von Raum und Zeit, wie sie in der Ästhetik nur gelehrt wird, wird erst durch die transszendentale Logik in ihrem Sinne verstanden. Dabei müssen wir aber sowohl an den so betitelten Teil der Kritik der reinen Vernunft, wie an die Ergänzungen denken, die er in den Prolegomena erfährt, denen wir ja auch zum Teil die mathematischen Beispiele entnahmen. Den exaktesten Ausdruck für die transszendentalkritische Bedeutung von Raum und Zeit hat Kant aber eigentlich in einer gelegentlichen „Reflexion“ gefunden. Hier bestimmt er nämlich ihren Charakter folgendermaßen: „Raum und Zeit sind composita idealia, weder von Substanzen noch von Accidentien, sondern von Relationen, die vor Dingen hergehen“²⁾.

Diese, äußerlich betrachtet, nur gelegentliche Wendung ist, der Sache und der Bedeutung nach, doch der wichtigste und exakteste Ausdruck, den Kant seiner Lehre von Raum und Zeit gegeben hat. Hier hat jedes Wort seine tiefe Bedeutung. Vor allem wird hier die Bedeutung der transszendentalen synthetischen Gesetzmäßigkeit für Raum und Zeit selbst vollkommen einsichtig und verständlich. Denn composita sind composita eben nur auf Grund der compositio; compositio aber ist mit Synthesis verbotinus eines und ebendasselbe. Raum und Zeit sind composita idealia bedeutet also: Sie sind selbst begründet in der transszendentalen Gesetzmäßigkeit der Synthesis. Ebendarum sind sie nicht composita von Substanzen und Accidentien, sondern von Relationen, die den Dingen schon zugrunde liegen. Sie sind ideale composita, ideale Systeme, die auf transszendentaler compositio, transszendentaler Synthesis beruhen, als solche nicht Systeme von Dingen, sondern immer schon deren Voraussetzung, also Systeme von Beziehungen, von Relationen, ideale Bezugssysteme. Das ist der wahre Charakter, in dem zugleich ihre Objektivität liegt³⁾.

¹⁾ Kr. d. r. V. I, S. 39 f.

²⁾ Reflexionen II, Nr. 409.

³⁾ Ich weiß nun allerdings sehr wohl, daß man gerade in Ansehung der synthetischen Gesetzmäßigkeit dem Buchstaben nach einen großen Unterschied zwischen der Auffassung des Raumes und der der Zeit bei Kant ausfindig machen kann. Einen Unterschied, der nicht etwa nur in der oben (S. 166 f.) schon besprochenen Umfangsphäre der Erscheinungsgrundlegung beruht, wie ihn die transszendentale Ästhetik herausgearbeitet



Subjektivität, Realität, Objektivität und Idealität kommen also alle vier, damit können wir diesen Abschnitt beschließen, Raum und Zeit zu. Aber sie kommen ihnen nicht alle in gleicher Beziehung zu. Vielmehr sind diese vier Momente derart Charakteristika von Raum und Zeit, daß immer nur eines dieser vier Glieder in einem anderen und dieses in jenem seine positive Beziehung angewiesen erhält, durch die die positive Beziehung der beiden anderen Glieder eine Einschränkung auf eine bestimmte Sphäre erfährt und wechselweise auch jene Beziehung auf eine bestimmte Sphäre

hat, sondern der gerade in der Beziehung zur transszendentalen Gesetzmäßigkeit zu liegen scheint. Friedrich Kunze ist diesem Unterschiede mit großer Sorgfalt nachgegangen in seinem Werke über „Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der Kantischen Erkenntnis-kritik“, S. 147 ff. Er weist hier auf zwei Reflexionen hin, aus denen mit aller Deutlichkeit hervorgeht, daß „die Zeit bereits eine Regel ist, während der Raum nur die Darstellungsmöglichkeit einer Regel ist“. Es sind das die Reflexionen II, Nr. 356 und Nr. 390. Die erste besagt: „Die synthetischen Sätze des Raumes liegen nicht in dem allgemeinen Begriffe des Raumes, so wenig wie die chemischen Erfahrungssätze vom Golde im allgemeinen Begriffe desselben, sondern werden aus der Anschauung desselben gezogen oder in der Anschauung desselben gefunden“. Die zweite, auch in anderem Zusammenhange von mir angezogene, dagegen besagt: „Die Zeit ist eine Reihe, in der die Ordnung der Synthesis bestimmt ist: das erste, das mittlere und das letzte; drei Punkte als Grenzen.“ In der That springt hier ein Unterschied in Kants Auffassung in die Augen, und ihm entspricht es zur Bestätigung von Kunzes Auseinandersetzung, daß, wie ich selbst schon hervorgehoben habe, in der transszendentalen Ästhetik der Begriff der „Regel“ nur hinsichtlich der Zeit auftritt. Allein ich glaube, daß dadurch doch meine Auffassung von der tiefsten systematischen Grundtendenz über die Prinzipien der Sinnlichkeit nicht erschüttert wird. Die Intuitionalität in der hier zutage tretenden Auffassung Kants von Raum und Zeit bleibt als historisches Faktum allerdings bestehen. Sie findet auch wohl ihre historische Erklärung darin, daß beide Reflexionen verschiedenen zeitlichen Phasen der Kantischen Lehre angehören. Was aber nun die Unterscheidung Kants der Sache nach angeht, die ja auch noch im Schematismus, und gerade hier, ihren schärfsten Ausdruck findet, insofern hier der Zeit, nicht aber auch dem Raume eine „intellektuelle“ Seite zuerkannt wird, so ist folgendes zu bemerken: Der Gegensatz und Unterschied beruht bei Kant auf dem Mangel an Einstimmigkeit, der in seinem Gebrauch des Wortes „Begriff“ liegt. Es ist auf der einen Seite eines der größten Verdienste Kants, daß er den Funktionscharakter sowohl des Urteils, wie des Begriffes erkennt. Darauf ist nicht nur seine Kategorienlehre,

einschränkt. Es ergeben sich also zwei paarige positive Beziehungen, die sich zugleich gegenseitig einschränken. Die Subjektivität von Raum und Zeit besteht in realer Beziehung (Raum- und Zeitanfschauung); die Realität von Raum und Zeit besteht in subjektiver Beziehung (Anschauungs-Raum und Anschauungs-Zeit). Subjektivität und Realität vereinigen sich also in der Sphäre der subjektiven Realität oder der empirischen Realität. Die subjektive oder empirische Realität ist also die eine der beiden paarigen Beziehungen eben des Beziehungspaares Subjektivität und Realität,

sondern seine ganze transszendentale Logik eingestellt. Wir hatten schon Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß ihm die Begriffe „non abstracti, sed abstrahentes“ waren. Mit der Aktivform des Verbums abstrahere ist gegen die landläufige Abstraktionstheorie der Funktionscharakter des Begriffes wenigstens angedeutet. Ausdrücklich aber gibt Kant nun gleich im Beginn der transszendentalen Logik die eminent wertvollen und weittragenden Erklärungen ab: „Alle Urteile sind Funktionen“ (Kr. d. r. V., S. 59) und: „Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen“ (a. a. O., S. 58). Da wird nun nicht bloß die Funktion als Grundlage des Begriffes deutlich, sondern in ihrer Reinheit auch dem Affektionscharakter des sinnlichen Anteils der Anschauungen gegenübergestellt. Schon von da aus fällt auch ein Licht auf die reinen Bedingungen der sinnlichen Anschauungen, gerade weil Affektion und Funktion als das Reine und das Empirische unterschieden werden. Auf der anderen Seite ist Kant freilich hinsichtlich des Urteils und des Begriffes oft genug in die Prädikations- und Abstraktionstheorie zurückgefallen. Es ist wiederum die Auffassung im Sinne der abstrakten Wahrheit, mit der also Kant in der Reflexion „vom allgemeinen Begriffe des Raumes“ redet, was noch durch das Beispiel vom „allgemeinen Begriffe“ des Goldes deutlicher wird, wenn nun auch die transszendentale Ästhetik selbst in gewissem Sinne mit der Diskursivität diese Abstraktheit und Wahrheit gerade des Begriffes der reinen Anschauung abwehren sollte. Wenn Kant ungefähr zur selben Zeit, vielleicht sogar noch früher, als er die synthetischen Sätze nicht in dem allgemeinen Begriffe des Raumes liegend behauptete, den Raum in der Reflexion 351 als „bloß die potentiale Relation“, die „vor den Dingen“ liegt, bezeichnete, so war das insofern immer noch besser, als hier nicht von einer leeren Potentialität, sondern gerade von einer potentialen Relation die Rede ist, deren Potentialcharakter sodann gerade den Unterschied des Raumes von der aktualen Raumanschauung zu unterscheiden vermag. In der Reflexion 356 aber ist der „allgemeine Begriff des Raumes“ eigentlich gleichgesetzt mit der allgemeinen vagen Raumanschauung, von der die Behauptung sodann allerdings zu Recht bestünde, womit aber gerade die synthetischen Sätze dem Begriff des Raumes überwiesen würden. Wie zweideutig Kant das

die sich für Raum und Zeit ergibt. Weiter sind Raum und Zeit objektiv in idealer Beziehung (gültige Raum- und Zeitgesetzlichkeit) und ideal in objektiver Beziehung (geometrischer Raum — chronometrische Zeit). Objektivität und Idealität von Raum und Zeit vereinigen sich also in der Sphäre der objektiv gültigen oder transszendentalen Idealität: Empirische oder subjektive Realität und transszendentale Idealität sind also die beiden paarigen Beziehungen, die innerhalb der vier Momente: Subjektivität, Realität, Objektivität, Idealität sich positiv ergeben und sich zugleich gegen-

Wort Begriff hinsichtlich des Anschauungsproblems gebraucht, das beweist am besten die schon zitierte Stelle aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V.² (S. 9) . . . „denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen a priori hineindachte und darstellte (durch Konstruktion), hervorbringen müsse, und daß, um sicher etwas a priori zu wissen, er der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folge, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat.“ Der „bloße Begriff“, von dem man „die Eigenschaften ablernen“ wolle, steht den „Begriffen a priori“, d. i. dem Begriffe, dem „gemäß“ die „Sache“ selbst bestimmt ist, gegenüber. Jener aber wird abgelehnt, dieser ist die Möglichkeitsbedingung des geometrischen A priori. So wenig also in der vagen Raumanschauung und dem Anschauungsraume synthetische Sätze liegen, so liegen sie doch in dem mathematischen Raume, der ja sonst den physischen auch nicht „möglich machen“ könnte. Fragt man, ohne die Unstimmigkeiten in Kants Raumauffassung zu verkennen, die darin ihre Ursache haben, daß aus der Unbestimmtheit im Gebrauche des Wortes „Begriff“ auch Unbestimmtheiten in dem Unterschied und Verhältnis von Raumanschauung, Anschauungsraum und mathematischem Raum manchmal folgen, nach dem systematisch Wesentlichen und bleibend Wertvollen, so muß das eben darin erkannt werden, daß der Raum, wie die Zeit im mathematischen Sinne compositum ideale, ideales Bezugssystem ist. Das ist die tiefste Einsicht Kants in Sachen der Prinzipien der Sinnlichkeit, die, hätte er sie immer voll zur Geltung und sich selbst zum Bewußtsein gebracht, ihm die Künsteleien im Schematismus erspart haben würde. Diesen tieferen Sinn der Kantischen Raum- und Zeitlehre aber erkennt als historisches Faktum auch F. Kunze selber an, wenn er a. a. O., S. 95, bemerkt: „Auch die Ursprünglichkeiten der Sinnlichkeit sind dies nur insofern, als sie gleichzeitig Wertbestandteile eines Urteils sind.“ Und wenn er hier sofort im unmittelbaren Anschluß an die Reflexion 356 auf den Satz der Kr. d. r. V.¹, S. 92: „Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelt der analytischen Einheit die logische Form eines Urteils zustande brachte,

seitig in der allgemeinen Sphäre jener vier Momente einschränken. An sich schränkt hier allerdings auch schon jedes einzelne Moment die anderen drei ein und wird von ihnen eingeschränkt. Gleichzeitig aber finden eben die bezeichneten Beziehungen von Subjektivität und Realität zur subjektiven Realität und von Objektivität und Idealität zur transszendentalen Idealität statt. Durch deren gegenseitige Einschränkung nun sind nicht allein die einfach kontradiktorischen Beziehungen einer subjektiven Objektivität oder objektiven Subjektivität und ebenso einer realen Idealität oder idealen Realität, sondern auch die einer „objektiven Realität“,

bringt auch vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transszendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann,“ verweist, so scheint mir auch dadurch nur die Doppeldeutigkeit des kantischen Gebrauchs des Wortes „Begriff“ deutlich zu werden. Da aber Kant selber erklärt hat: „Urteile sind Funktionen“ und „Begriffe beruhen auf Funktionen“, so ist Kunze zwar durchaus im Recht, wenn er erklärt a. a. O., S. 245: „Nach Kant sind Raum und Zeit immer noch viel zu sehr Formen, wenn schon er selbst geschrieben hatte: ‚Daher sind es nicht Formen, sondern Funktionen, worauf die relationes der Erscheinungen beruhen (Jose Blätter I, S. 16).“ Allein davon ist die Zeit, wie der Raum, in gleicher Weise betroffen. Insofern aber nach Kunze selbst durchaus richtig „die Ursprünglichkeiten der Sinnlichkeit dies nur insofern sind, als sie zugleich Wertbestandteile eines Urteils sind“, nach Kants ausdrücklicher Erklärung aber „Urteile Funktionen sind“, ist das systematisch Wesentliche und Wertvolle von Kants Auffassung von Raum und Zeit doch auch der Funktionscharakter beider als Bezugssysteme. Darum nennt ja Kant auch beide *composita idealia* . . . von Relationen. — Es ist im übrigen wohl aber auch charakteristisch, daß die bis jetzt am meisten und am tiefsten grundlegenden Untersuchungen über das Problem: „Anschauung und Begriff“ gerade innerhalb des nachkantischen transszendentalen Idealismus geleistet worden sind. Ich denke vor allem an die einschlägigen Untersuchungen von Paul Natorp. Weil sie sich nicht in historischen Darlegungen über Kant sondern in rein systematischem Zusammenhange halten, muß ich mir an dieser Stelle ein näheres Eingehen auf sie versagen. In meiner schon erwähnten, selbst systematisch gehaltenen Arbeit „über den Begriff des Naturgesetzes“ bin ich auf sie bereits eingegangen. Immerhin ist zur Bestätigung meiner jetzigen Ausführungen doch wohl ein Hinweis auf sie trotz ihres systematischen Charakters auch an dieser Stelle erlaubt, weil gerade Natorp durchaus die Strenge der transszendentalen Methode wahrte und mit ihr den von Kant begründeten transszendentalen Idealismus selbständig weiterbildet.



einer „absoluten Realität“, wie sie das naive Bewußtsein annimmt, und einer „subjektiven Idealität“, wie sie der „mystische und träumerische“ Idealismus Berkeley's und nach Berkeley und Kant der Illusionismus Schopenhauers, an dem sich hier die Mathematikverachtung rächt, angenommen hat, die man rein formal-kombinatorisch alle aufstellen könnte, ausgeschlossen. Auf diese Weise kann zum Schluß noch einmal vollkommen klar werden, was Kant meint, wenn er Raum und Zeit „subjektive Realität“ oder „empirische Realität“ und „transszendentale Idealität“ zuspricht, die „objektive Realität“ oder „absolute Realität“ ihnen „streitet“ und darum zugleich vom transszendentalen Idealismus den Verdacht des subjektiven Idealismus, der gerade die objektive Idealität zur Subjektivität macht, abwehrt¹⁾.

Vierter Abschnitt.

Die Prinzipien der Verstandeserkenntnis.

Die transszendentale synthetische Gesetzmäßigkeit findet bei Kant ihre volle Entfaltung in der transszendentalen Logik. Zwar kann die transszendentale Ästhetik die Grundlegung der Mathematik ohne die transszendentale Gesetzmäßigkeit der Synthesis selbst nicht leisten, wie gerade die letzten Ausführungen des vorigen Abschnittes gezeigt haben. Ohne jene Gesetzmäßigkeit hätte sie selbst nicht den Anspruch auf transszendentale Bedeutung machen können. Im Begriffe des Transszendentalen hängen also transszendentale Ästhetik und transszendentale Logik selbst zusammen. Es ist das ihnen gemeinsam übergeordnete Prinzip. Indem wir dessen Bedeutung auch für die transszendentale Ästhetik herauszuarbeiten versucht haben im Hinblick auf den systematischen Zusammenhang innerhalb des Kantischen Denkens, mögen wir dem Buchstaben der transszendentalen Ästhetik vielleicht nicht treu gewesen sein, aber ihrem Sinn und Geist wurden wir gerecht, wofür wir uns überall doch auch auf Kants eigene Worte berufen konnten, wenn sie auch nicht alle in der transszendentalen Ästhetik selber standen und hier, wie ausdrücklich hervorgehoben wurde, der Begriff der „Regel“ uns nur einmal begegnete.

¹⁾ Vgl. Kr. d. r. V.¹, S. 39 ff.; Prolegomena, S. 288 ff. und S. 291 ff.; Kr. d. r. V.², S. 190 ff.



Aber sie trägt den Begriff des Transszendentalen selbst schon in ihrem Titel, und das mußte aus ihrem Geiste heraus gerechtfertigt werden. Dadurch allein kann der Zusammenhang zwischen transszendentaler Ästhetik und transszendentaler Logik deutlich werden, der eben im Prinzip des Transszendentalen liegt. Ohne die transszendentale Ästhetik von vornherein zum Prinzip des Transszendentalen in Beziehung zu setzen, bliebe sie von der transszendentalen Logik durch eben die unüberbrückbare Kluft getrennt, die sich auch für die Interpretation aufstun muß, sofern sie am Buchstaben der transszendentalen Ästhetik haftet und nicht auf den Sinn und Gehalt achtet, der sie eben zur transszendentalen macht. Der bereits von der transszendentalen Methode bezeichnete Unterschied zwischen den Prinzipien der Sinnlichkeit und des Denkens wird aber dadurch nicht aufgehoben. Nur werden beide zueinander in Beziehung gesetzt, und sie könnten gerade nicht zueinander in Beziehung gesetzt werden, wenn sie nicht auch unterschieden wären. Das Prinzip der Regel a priori, das auch die Objektivität der Anschauung bezeichnet, erhält seine Fundierung in den transszendentalen Gesetzen des Denkens, insofern diese nicht nur Regeln a priori sind, sondern die „Bedingungen zu Regeln a priori erhalten“¹⁾. Es ist immer eine solche „objektive Bedingung“, „unter der jede Anschauung stehen muß“, um selbst Einheit und Objektivität zu haben²⁾. So wird die transszendentale Anschauungsgesetzlichkeit zur transszendentalen Denkgesetzlichkeit in Beziehung gesetzt, und zwar durch die Setzung der transszendentalen Denkgesetzlichkeit des Begriffs, der erst der „Anschauung überhaupt ihre Art zu bestimmen“ vermag³⁾. Diese Beziehung erhellt auch sofort durch die von Anfang an im Begriffe der Erkenntnis gesetzte Beziehung auf den Gegenstand, die zunächst in dessen Gegebenheit bezeichnet war. Die logische Bedeutung der Gegebenheit war die logische Beziehung von „uns“ auf das Objekt, von Subjekt und Objekt. Diese logische Beziehung bezeichnete als „Rezeptivität“ zugleich die Schranke des Subjekts im Objekte und dem Objekte gegenüber, insofern der Gegenstand eben „uns gegeben“ sein mußte, nicht von uns hervorgebracht werden konnte, um er-

¹⁾ Kr. d. r. B. 1, S. 96.

²⁾ Kr. d. r. B. 2, S. 112; vgl. auch S. 115.

³⁾ Prolegomena, S. 300. Vgl. oben S. 176.

kannt werden zu können. In dieser logischen Beziehung erhält das Objekt seine vom Subjekt unabhängige Stellung, eben die Stellung der Objektivität. Aber insofern diese Stellung in einer logischen Beziehung liegt, ist sie selbst logisch begründete Stellung. Das ist die Bedeutung der Rezeptivität zum Unterschiede von der Spontaneität nach der logischen Seite, wie er sich sofort durch die weitere Überlegung näher präzisiert: Aber wenn nun auch der Gegenstand „uns gegeben“ sein muß, um erkannt werden zu können, so wird er doch noch nicht erkannt, bloß, wenn und insofern er „uns gegeben“ ist. Dazu gehört, daß er auch gedacht, im Denken bestimmt wird. Dadurch erhält in der Bestimmung des Gegenstandes das Denken im Begriffe der Erkenntnis ebenso seine logische Funktion, wie vorher in der Gegebenheit die Sinnlichkeit. „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, davon 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); durch die erste wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht“¹⁾. Das Faktum der Erkenntnis weist also zwar hin auf „zwei Grundquellen des Gemüts“. Aber insofern diese gegenständliche Bedeutung haben, aus ihnen die Erkenntnis „entspringt“ (nicht bloß anhebt), sind in Rezeptivität und Spontaneität selbst transszendentalkritische Gesetzmäßigkeiten bestimmt. Sie haben außer der „empirischen“ also auch eine „reine“ Bedeutung²⁾. Beide aber sind nichts ohne einander. Ein Gegenstand kann im Denken nicht bestimmt werden, ohne daß er gegeben ist, und er ist nicht gegeben, ohne daß er, eben schon als gegeben, bestimmt ist. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht sein. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“³⁾. Also „nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“, wenn sie auch in dieser Vereinigung ihre „Funktionen nicht vertauschen“ können⁴⁾. Das Verhältnis von „Anschauung“ und „Begriff“, „An-

¹⁾ Kr. d. r. B. I, S. 47.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 48.

⁴⁾ a. a. D., ebenda.



schauung" und „Gedanken" wird aber dadurch sofort näher bestimmt, daß Gedanken und Anschauung durch das Moment des „Inhaltes" aufeinander weisen. Die Anschauung erscheint hier als „Inhalt" der Gedanken. Wie innerhalb der transszendentalen Ästhetik sich Form und Materie zueinander verhielten, so verhält sich danach die transszendentale Ästhetik selbst zur transszendentalen Logik. In der Tat hat Kant das auch mit eigenen Worten folgendermaßen ausgedrückt: „Die transszendentale Logik hat ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transszendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne Inhalt, mithin völlig leer sein würde"¹). Wörtlich also wird nun auch hier die transszendentale Logik als „ohne Inhalt, mithin völlig leer" bezeichnet, wenn sie nicht auf die transszendentale Ästhetik bezogen würde, und dieser wird geradezu die Funktion zugewiesen, „einen Stoff zu geben". Wenn darum die transszendentale Logik ebenso auf die Ermittlung der transszendentalen Gesetzmäßigkeit des Denkens gerichtet ist, wie die transszendentale Ästhetik auf die der Anschauung, so unterscheidet sie sich doch von der allgemeinen (formalen) Logik dadurch, daß sie „nicht von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert"²). Sie hat es mit „Gesetzen" zu tun, aber gerade „lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird"³). Die Beziehung auf den Gegenstand ist also gerade das Charakteristikum der transszendentalen Logik. Die Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis a priori, die „objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse", ... „dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken"⁴), ist das eigentliche Anliegen der transszendentalen Logik. Im Transszendentalen der Möglichkeit des A priori liegt nun freilich auch eine Isolation des Reinen vom Empirischen. Aber diese Isolation ist keine Isolation gegen den Inhalt. Wenn nämlich auch das Reine und das Empirische gegeneinander isoliert werden, so ist diese Isolierung nur präzise Unterscheidung zum Zwecke präziser Aufeinanderbeziehung. Denn „der Gebrauch dieser reinen Erkenntnis beruht darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung ge-

¹) a. a. D., S. 64.

²) a. a. D., S. 50.

³) a. a. D., S. 51.

⁴) a. a. D., ebenda.



geben seien, worauf jene angewandt werden könne¹⁾. Das Reine gilt zwar unabhängig von, aber doch immer für das Gegebene. Und „ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntnis an Objekten, und sie bleibt alsdann völlig leer“²⁾. Die transszendentallogischen Gesetze sind ja „Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann“³⁾. Sie weisen darum sofort vor allem gerade hin auf das Problem der transszendentalen Erkenntnislehre, den Gegenstand der Erfahrung, dessen Bedingungen a priori sie ja selbst möglich machen. Wenn „überall kein Gegenstand“, so kann auch kein Gegenstand der Erfahrung ohne sie gedacht werden, ja gerade der Gegenstand der Erfahrung nicht. Denn er ist es ja gerade, der in seiner Gegebenheit durch das Denken bestimmt werden soll. Seine Möglichkeit ist ja gerade das Problem der transszendentalen Grundlegung. Das Problem der möglichen Erfahrung findet also seine Entscheidung gerade erst durch die transszendentale Logik. Diese ergänzt und vollendet, was die transszendentale Ästhetik begonnen. Von den zwei Fundamentalfragen: wie ist reine Mathematik möglich? und wie ist reine Naturwissenschaft möglich? ist eigentlich nur die erste vor allem nach seiten der Geometrie hin durch die transszendentale Ästhetik zur Entscheidung gebracht. Die zweite wird aber erst von der transszendentalen Logik in Angriff genommen.

Die transszendentale Ästhetik hat zwar die objektive Gültigkeit der Form des sinnlichen Inhaltes oder des materialen Mannigfaltigen der Sinnlichkeit aufgedeckt, der Form, nach der der Inhalt der Sinnlichkeit zu Anschauungen aufgebaut werden kann. Aber zu einer objektiven Beziehung der objektiv aufbaubaren sinnlichen Anschauungen innerhalb ihrer selbst und untereinander ist die transszendentale Ästhetik allein von sich aus nicht gelangt. Außer den Urteilen der Geometrie, in denen aber selbst immer schon die transszendentallogischen Beziehungen liegen, wären durch die transszendentale Ästhetik allein also nur Wahrnehmungsurteile, aber noch keine Erfahrungsurteile im naturwissenschaftlichen Sinne möglich. Es wäre also zwar Wahrnehmung von Anschauungsmannigfaltigkeiten, aber noch nicht deren gegenständlicher Zusam-

1) a. a. D., S. 55.

2) a. a. D., ebenda.

3) a. a. D., ebenda.



menhang, also noch nicht Naturwissenschaft als Wissenschaft vom Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung überhaupt möglich. Hume hat durchaus recht, wenn er sagt, daß es einen logischen Widerspruch nicht enthalte, daß ein in jeder Hinsicht sonst dem Schnee gleichender Körper aus den Wolken fallen, aber wie Salz schmecken und sich wie Feuer anfühlen könne¹⁾. Da sich Erfahrungsurteile auf das Widerspruchsgesetz nicht gründen lassen, die Anschauung uns aber immer nur Wahrnehmungsurteile liefert, so ließe sich in der That ein selbst so einfaches Erfahrungsurteil, wie: „Schnee fällt aus den Wolken“, überhaupt nicht fällen, wenn es, was Hume übersieht, außer der analytischen Widerspruchsgesetzlichkeit und der mathematisch-synthetischen Anschauungsgesetzlichkeit, deren synthetischen Charakter Hume aber auch verkennt, nicht auch eine synthetische Gesetzmäßigkeit des Denkens gäbe, die Erfahrung im naturwissenschaftlichen Sinne erst möglich macht. Wir könnten sonst immer nur sagen, daß wir haben Schnee aus den Wolken fallen sehen, haben Feuer brennen empfunden, daß wir gesehen haben, daß ein Körper sich ausdehnte, wenn er warm wurde, oder ein Stein warm wurde, wenn, um Kants Beispiel zu wählen²⁾, die Sonne ihn beschien. Nie aber dürften wir objektiv sagen, daß Schnee aus den Wolken fällt, daß Feuer die Empfindung des Brennens oder der Wärme hervorruft, daß Wärme Körper ausdehnt, daß die Sonne einen Stein erwärmt. Wenn also die Naturwissenschaft, die doch selbst ein Faktum ist, Urteile ausspricht, wie die, daß Wärme Körper ausdehnt, oder daß Platin das spezifische Gewicht von 22,10 besitzt, daß der Schmelzpunkt von Gold 1000° beträgt, so sind das Urteile, die nicht bloß für den Augenblick der subjektiven Beobachtung und für die subjektive Beobachtung als solche gelten, sondern jederzeit und für jedermann und von Gegenständen. Die faktische objektive Geltung dieser Urteile der Naturwissenschaft muß also auf transszendentalen Geltungsbedingungen beruhen, die, weil nicht transszendentale Gesetze allein der Anschauung und Wahrnehmung, transszendentale Gesetze des Denkens sind. Es ist also durchaus richtig, daß solche Urteile nicht analytisch sind und aus dem Widerspruchsgesetze folgen. Darin

¹⁾ Hume, Enquiry concerning human understanding (Dzforb 1902), S. 35.

²⁾ Prolegomena, S. 301.

ist Hume nicht zu widersprechen. Falsch aber wäre es, solche Urteile allein auf Wahrnehmung zu gründen. Hier liegt eben gleich das vor, was Kant schon in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft gesagt hatte: „Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen“¹⁾. Wenn wir näher zusehen, so kann nun auch dieses A priori nicht bloß das der Anschauung sein. Gewiß liegt auch das A priori der Anschauung vor, aber nicht dieses allein. Die transszendentale Gesetzmäßigkeit der Anschauung ist notwendige Voraussetzung des Aufbaus der Wahrnehmungen, insofern sie „macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“²⁾. Allein wenn nun auch die transszendentale Anschauungsgesetzmäßigkeit für sich Objektivität hat und die Objektivität der Mathematik gründet, so wäre auf Grund ihrer allein doch noch kein objektives Urteil über das in ihr zur Wahrnehmung geordnete Material möglich. Streng genommen könnten also Wahrnehmungsurteile nicht einmal, wie Kant ausführt, besagen, daß die Sonne einen Stein bescheint, oder, wie nach Hume, daß wir Schnee haben aus den Wolken fallen sehen. Eigentlich dürften wir immer nur sagen, daß wir bestimmte Wahrnehmungskomplexe von der und der Inhaltlichkeit: hell, leuchtend, grau usw. hätten oder gehabt hätten. In der Gegebenheit liegt ja allerdings die Beziehung auf den Gegenstand. Aber dieser kann, wie wir sagten, auch nicht einmal gegeben sein, ohne daß er eben als gegeben bestimmt wird. Und wie wir weiter bemerkten, muß er zwar gegeben sein, um erkannt werden zu können, aber er wird noch nicht erkannt, bloß wenn und insofern er gegeben ist. Um ihn also auch nur als Sonne oder Schnee oder Wolken gegenständlich bestimmen zu können, und um sagen zu können, der Schnee ist weiß, die Wolke ist grau, der Schnee fällt aus der Wolke, die Sonne leuchtet, scheint, bescheint einen Stein, ist streng genommen ebenso schon die synthetische Gesetzmäßigkeit des Denkens für das Wahrnehmungsurteil vorausgesetzt, wie für das echte Erfahrungsurteil: Die Sonne erwärmt den Stein. Denn sie gibt auch schon der Synthesis „in einer Anschauung

¹⁾ Kr. d. r. V. 1, S. 17.

²⁾ Kr. d. r. V. 2, S. 50. Vgl. oben S. 125 f. u. 150.



Einheit“¹⁾ in Beziehung auf den Gegenstand der Wahrnehmung, durch die allein der Wahrnehmungsgegenstand vom bloßen Wahrnehmungsinhalt unterschieden werden kann. Sofern also Wahrnehmungsurteile nicht bloß über ihre Inhalte gefällt werden, sondern auf Gegenstände bezogen werden, sind sie in gegenständlichen Beziehungen der transszendentalen Gesetzmäßigkeit des Denkens ebenso gegründet, wie die Anschauungsformen (etwa der Raum aus der bloßen Möglichkeit des Beisammen), durch transszendentallogische Gesetzmäßigkeit auf die Funktion der composita idealia überführt sind, wodurch auch, d. h. durch welche „synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung“ das Denken „in seine Vorstellungen einen transszendentalen Inhalt“ bringt²⁾. Dadurch allein kann überhaupt die Wahrnehmung nun auch für die Naturwissenschaft zum Ansatzpunkte dienen, in deren Grundlegung die transszendentalphilosophische Erkenntnislehre als transszendentale Logik die Arbeit der transszendentalen Ästhetik als Grundlegung nicht bloß weiterführt, sondern für diese selbst erst im Begriffe des „Grundes der synthetischen Einheit“ fundamementiert. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung erhält hier nun erst die vollste Entfaltung, die ihr Kant geben konnte. Die Prinzipien, die „die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, sofern sie Gesetzen a priori unterworfen ist“³⁾, gilt es nun vom Denken aus zu ermitteln.

Vom faktischen Geltungsanteil des Denkens an der Erkenntnis ist auszugehen, um die objektiven Geltungsbedingungen zu ermitteln. Erkenntnis ist nicht möglich, ohne daß das in der Anschauung gegebene „Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis“⁴⁾. Die Synthesis ist also der eigentliche Denkanteil an der Erkenntnis. Sie ist es auch, die der Anschauung erst Einheit gibt und in die Vorstellungen einen transszendentalen Inhalt bringt. Die transszendentale Methode hat ihre prinzipielle Bedeutung bereits festgestellt. Die transszendentale Logik hat im Einzelnen ihre Bedeutung genau zu ermitteln. Ihre allgemeinste Bedeutung präzisiert

¹⁾ Kr. d. r. B. I, S. 65.

²⁾ a. a. O., ebenda.

³⁾ Prolegomena, S. 308.

⁴⁾ Kr. d. r. B. I, S. 64.

sich nun dahin, daß sie ist „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“¹⁾. In dieser „allgemeinsten Bedeutung“ treten nun aber sofort zwei Seiten auseinander. Die eine ist in dem „zu einander hinzuzutun“, die anderen in dem „in einer Erkenntnis zu begreifen“ angedeutet. Nach der einen Seite ist sie also „dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet und zu einem gewissen Inhalte vereinigt“²⁾. Nach der anderen Seite vermittelt sie das „Begreifen“ der „Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis“. Damit weist sie aber auch schon über sich selbst hinaus auf ein Moment, nach dem selber erst „die Synthesis auf Begriffe zu bringen“ ist³⁾. Denn Begreifen ist erst durch Begriffe möglich. Das Begreifen beruht auf Begriffen, ist eine Gestaltung der Synthesis nach Begriffen. Damit heben sich zwei Momente von der Synthesis aus scharf und bestimmt gegeneinander ab: das transszendentalpsychologische und das transszendentalkritische, wie die transszendentale Methode unterscheiden gelehrt hat. Das transszendentalkritische bestimmt sich hier als transszendentallogisch. Die Synthesis als solche ist nach der von der transszendentalen Methode aus gewonnenen Einsicht noch durchaus psychologisch: „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“⁴⁾. Als „Handlung“ ist sie also die psychologische *condicio sine qua non* der Erkenntnis. Sie ist für die Erkenntnis „unentbehrlich“, die „Bedingung, ohne die“ es keine Erkenntnis gäbe. Allein die Bedingung, ohne die es keine Erkenntnis gäbe, ist noch nicht selber Erkenntnis. „Die Synthesis . . . gibt aber noch keine Erkenntnis“⁵⁾, sagt Kant ausdrücklich. Dazu ist es eben als *condicio per quam* nötig, „die Synthesis auf Begriffe zu bringen“. Die Synthesis kann Erkenntnis nur dann ergeben, wenn sie „auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht“⁶⁾. Das

1) a. a. D., ebenda.

2) a. a. D., ebenda.

3) a. a. D., ebenda.

4) a. a. D., ebenda.

5) a. a. D., S. 65.

6) a. a. D., S. 64.



ist erst „die reine Synthesis“. Und mit diesem Grunde der synthetischen Einheit, der der Synthesis erst Gültigkeit und Wert gibt, stehen wir erst vor dem transszendentallogischen Faktor, der nun wirklich „Erkenntnis gibt“. Das zu verknüpfende Mannigfaltige, die Synthesis als „Handlung“ der Verknüpfung, die rein auf Begriffe gebrachte Synthesis und der Grund der synthetischen Einheit, auf dem sie a priori beruht, sind also genau zu unterscheiden, gerade weil sie in enger Beziehung stehen, um die faktische Erkenntnis gültig zu machen. Der Grund der synthetischen Einheit a priori aber ist das logische Fundament schlechthin, in dem wirklich auch die transszendentale Logik die transszendentale Ästhetik basiert. Denn in ihm sind jene „Bedingungen zu Regeln a priori“, nicht allein Regeln a priori als solche gewonnen. Regeln a priori waren unter transszendentalem Gesichtspunkte auch die Möglichkeit des A priori der Anschauung. In „Bedingungen zu Regeln a priori“ aber wird nun der „Grund der synthetischen Einheit a priori“, durch den mit der „synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung“ die Vorstellung einen „transszendentalen Inhalt“ erhält, bestimmt.

Die „Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung“ als „Gesetze des Verstandes“ sind also „Gründe der synthetischen Einheit a priori“. Nun erhebt sich die Frage, auf welche Weise sie aufzudecken sind, und welches sie sind. In diesem Sinne rollt Kant einen „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“ auf. Ehe wir nun im genaueren zusehen, was dieser Leitfaden im einzelnen leistet, welche reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien als logische Grundlagen der Gegenstandserkenntnis er nun im einzelnen entdeckt, müssen wir zu allererst darauf achten, daß dieser „Leitfaden“ in der Kantischen Philosophie überhaupt vorhanden ist, und sodann, was er nach der Intention Kants leisten soll. Das sind zwei Momente, die gar nicht scharf genug hervorgehoben werden können. Sie mögen zur eigentlichen Kategorienfrage zwar nur Präliminarien sein. Aber als solche sind sie schlechterdings notwendig. Ohne sie gewinnt man dem Kategorienproblem gegenüber nie den rechten Gesichtspunkt. All das viele müßige Gerede und Geschreibe, das am eigentlichen Problem immer vorbeigeredet und vorbeigeschrieben hat, wäre unterblieben, hätte man zuvor erst diese Präliminarien genauer ins Auge gefaßt. Kant hatte über den Versuch des Aristoteles, die Kategorien zu

ermitteln, sich folgendermaßen geäußert: „Es war ein, eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Prinzipium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädikamente) nannte“¹⁾. Immer und immer wieder hat man nun geglaubt, gegen Kant sagen zu können: Zwar habe er von Aristoteles gefordert, daß er die Kategorien nach einem Prinzip hätte aufdecken sollen, gegen Aristoteles aber eingewendet, das nicht getan, sondern sie nur „aufgerafft“ und „aufgetrieben“ zu haben. Kant selbst habe aber ebenfalls die Kategorien ohne Prinzip aufgerafft, und sein gegen Aristoteles erhobener Vorwurf falle auf ihn selber zurück. Dazu ist zunächst zu sagen, daß Kant die Forderung, die Aufdeckung nach einem Prinzip zu leisten, mit aller Energie, Klarheit, Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit an die Transszendentalphilosophie gestellt hat: „Die Transszendentalphilosophie hat den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen“²⁾. Darüber mußte sich Kant klar sein, ehe er seine Kritik an Aristoteles üben konnte; und er schrieb diesen Satz, bevor er seine Kritik an Aristoteles schrieb. Ehe wir also zusehen, nach welchem Prinzip Kant die Kategorien als Gesetzesbedingungen des Denkens für eine mögliche Erfahrung aufsuchte, kommt es zunächst einmal darauf an, zu betonen, daß er sie überhaupt nach einem Prinzip aufsuchte. Nun war er sich aber nicht bloß darüber klar, was die Kategorien als Gesetzesbedingungen des Denkens für eine mögliche Erfahrung zu bedeuten haben, daß sie als Gesetzesbedingungen zu einer möglichen Erfahrung „nicht selbst empirisch“, sondern „rein“, daß sie als Gesetzesbedingungen des Denkens „nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Verstande gehören“, daß sie als logische Fundamente des Denkens eines Gegenstandes „von den abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten wohl unterschieden“ und eben „Elementarbegriffe“ sind³⁾. Er war sich auch über den an das Prinzip zu stellenden Anspruch klar, daß es sie „vollständig“ zu ermitteln habe, daß es sie nicht in einem bloßen „Aggregate“ zusammenstelle, sondern sie „nur vermittelt einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis a priori

¹⁾ a. a. D., S. 66f.

²⁾ a. a. D., S. 57.

³⁾ a. a. D., S. 56.

und die daraus bestimmte Abtheilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch ihren Zusammenhang in einem System darzustellen habe, daß es sich also um ein „unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System“ handle¹⁾. Und wenn es nun weiter ausdrücklich heißt: „Ein solcher Zusammenhang aber gibt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriffe seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit bestimmt werden kann“²⁾, so ist von der Idee oder dem Prinzip der Aufdeckung die Leistung einer vollständigen Disjunktion gefordert, wie sie Kant sogleich im disjunktiven Urtheil dahin bestimmt, daß die Disjunktionsglieder alle untereinander in einem gemeinsamen Zusammenhange sich ihre ausschließende Stelle anweisen und sie zusammen die ganze Zusammenhangsphäre ausfüllen³⁾. Daß also Kant überhaupt nach einem Prinzip seine Aufstellung unternommen, daß er mit sich im reinen über die an dieses zu stellenden Forderungen war, das gilt es zu allererst zu betonen. Eine davon freilich durchaus zu unterscheidende Frage wäre die, inwieweit Kant nun selber die mit dem Prinzip logisch zu leistende Aufdeckung auch historisch geleistet habe. Das ist, um es gleich zu sagen, und wie wir bald noch sehen werden, der Punkt, an dem die Kritik einsetzen kann und einsetzen muß. Nur ist davon, und das übersieht die Kritik, die logische Forderung eines Prinzips und die logische Bedeutung des Prinzips selbst zu unterscheiden.

Ihm und der durch es bedingten Aufstellung der Kategorien aber wenden wir uns jetzt zu. Das Programm bezeichnen am besten vielleicht folgende Worte: „Wir werden also die reinen Verstandesbegriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden“⁴⁾. Wir wollen nun auch hier gleich wieder unterscheiden zwischen dem psychologischen und dem transszendentallogischen Momente, die in diesem Satze miteinander verbunden sind. Auf der einen Seite handelt es

¹⁾ a. a. D., ebenba.

²⁾ a. a. D., S. 58.

³⁾ a. a. D., S. 62.

⁴⁾ a. a. D., S. 57.



sich hier also um das im „menschlichen Verstande“ sich vollziehende Bewußtsein der „reinen Verstandesbegriffe“, das andere Mal um die „reinen Verstandesbegriffe“ als solche in ihrer „Lauterkeit“. Nach der psychologischen Seite wird auch hier ganz analog wie beim Raum- und Zeitbewußtsein deutlich, daß auch das Bewußtsein der Kategorien nicht als angeboren ausgegeben werden soll. Ausdrücklich wird es ja als „bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt“ hingestellt. Nur die „Keime und Anlagen“ dazu „liegen vorbereitet“ im „menschlichen Verstande“. Sie sind das psychologisch Elementare, das Elementare im Bewußtsein, auf das die „Zergliederung des Verstandesvermögens“ führt, dem als transszendentaler Inhalt im Logischen der „Elementarbegriff“ entspricht. In seiner „Lauterkeit dargestellt“ aber ist er nur, wenn er von allen „empirischen Bedingungen befreit“ ist, wenn er als reiner Begriff von der Entstehung des Bewußtseins des Begriffs unterschieden ist. Die „Zergliederung des Verstandesvermögens“ dient also gerade dazu, die Kategorien als „Elementarbegriffe“ in ihrer „Lauterkeit“ zu gewinnen von den Elementarformen des Bewußtseins dieser Begriffe aus. Nicht das subjektive Bewußtsein der Kategorien, sondern die Kategorien in ihrer Reinheit und transszendentalen Geltung selber sind es also, die „die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten“¹⁾, oder „den objektiven Grund der Erfahrung abgeben“ durch ihre eigene „objektive Gültigkeit“²⁾.

Beide Gesichtspunkte, der subjektive und der objektive, in ihrem Unterschied und Verhältnis, wie sie zunächst programmatisch bezeichnet wurden, sind nun entscheidend für die Aufdeckung der Kategorien. Kategorien sind synthetische Einheitsgründe der Möglichkeit der Erfahrung. Um sie aufzudecken, müssen wir anknüpfen an die Einheitshandlung des Verstandes. Diese Einheitshandlung des Verstandes ist das Urteil. „Wir können alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann“³⁾. Das ist der „menschliche Verstand“ im subjektiven Sinne, als „Vermögen“, in dem sich das Bewußtsein der Kategorien vollzieht.

1) Kr. d. r. V.², S. 128.

2) Kr. d. r. V.¹, S. 74.

3) a. a. O., S. 59.



Damit aber das „Vermögen zu urteilen“ Gültigkeit und Wert haben kann, also in Wahrheit auch ein „Vermögen zu urteilen“ sei, ist objektive Urteilsgefeßlichkeit vorausgesetzt, das Urteil als objektives Geſetz der Einheitshandlung, nicht bloß als Faktum der Einheitshandlung. Dieses Geſetz liegt zum Unterschiede vom subjektiven „menschlichen Verſtande“ im „reinen Verſtande“. Dieser verhält ſich zu jenem, wie die Kategorie zum Bewußtſein der Kategorie. Der reine Verſtand iſt alſo ſelbſt Geſetz der ſynthetiſchen Einheit, und zwar in den Kategorien: „Der reine Verſtand iſt alſo in den Kategorien das Geſetz der ſynthetiſchen Einheit“¹⁾. Der „reine Verſtand“ als „Geſetz“ iſt ſo ſelber tranſszendentale Bedingung der Möglichkeit des „menschlichen Verſtandes“ als „Vermögen“.

Damit iſt nun in der Tat das Prinzip der Aufdeckung der Kategorien, der „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe“ allgemein bezeichnet. Es bedarf nur ſeiner genaueren Präziffion. Diese aber liegt in folgendem: „Urteile ſind Funktionen der Einheit unter unſeren Vorſtellungen“²⁾. Um nun die logiſche und die psychologiſche Seite des Urteils deutlich zu machen und auch ſie voneinander zu unterſcheiden und zueinander in Verhältnis zu ſetzen, bedarf es der genauen und ſorgfältigen Einſicht in das Weſen der Funktion. Über das Weſen der Funktion nun trifft Kant folgende präziffe Beſtimmung: „Ich verſtehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter einer gemeinſchaftlichen zu ordnen“³⁾. Hier haben wir ſcharf und beſtimmt den logiſchen Charakter der Funktion als „Einheit . . . zu ordnen“ und ihren psychologiſchen Charakter als Akt oder „Handlung“, die verſchiedene Vorſtellungen als Inhalte nach der Einheit ordnet. Demgemäß iſt das Urteil im logiſchen Sinne Funktion als „Einheit . . . zu ordnen“, das Urteil im psychologiſchen Sinne ordnende Handlung des Denkens nach der Einheit zu ordnen.

Nun wird aber auch vom Begriff die weittragende und wichtige Einſicht gewonnen und zugleich ſein unterſcheidender Charakter von der Anſchauung dahin bezeichnet: „Alle Anſchauungen . . .

¹⁾ a. a. D., S. 93. Davon wird bei der Darſtellung der tranſszendentalen Kategorien-Deuktion ausführlich die Rede ſein. Hier kommt es zunächſt nur darauf an, überhaupt den ſpringenden Punkt aufzuweiſen.

²⁾ a. a. D., S. 59.

³⁾ a. a. D., S. 58.



beruhen auf Affektionen, die Begriffe . . . auf Funktionen“¹⁾. Damit aber ist das Urtheil als Prinzip der Aufdeckung der Verstandesbegriffe, und zwar das reine Urtheil als logische Funktion, als Prinzip der Ermittlung der „reinen Verstandesbegriffe“ oder Kategorien einwandfrei bestimmt. Denn da Urtheile „Funktionen sind“, Begriffe auf „Funktionen beruhen“, so folgt: „Die Funktionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in dem Urtheil vollständig darstellen kann.“ Wir wissen: es ist die transszendentalsynthetische Gesetzmäßigkeit des Denkens, die die Anschauung einheitlich bestimmt. Diese synthetische Gesetzmäßigkeit des Denkens ist bestimmt als „reiner Verstandesbegriff“ oder Kategorie. Er beruht auf der Funktion der Einheit zu ordnen. Das Urtheil ist Funktion²⁾. Also: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben-dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zustande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transszendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen“³⁾.

Die reinen Verstandesbegriffe sind also, weil sie auf logischen Funktionen der Einheit zu ordnen beruhen und darum eben „rein“ sind, nicht bloß Handlungen, das Mannigfaltige der Anschauung synthetisch zu ordnen, sondern Gesetze dieser Handlungen, „Handlungsgesetze“, wie Fichte sie mit ausgezeichnete Präzision genannt hat. Und weil das Urtheil selbst Funktion ist, so können sie aus der vollständigen Darstellung der Einheitsfunktionen der Urtheile selbst gefunden werden. „Auf solche Weise entspringen gerade soviel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es . . . logische Funktionen in allen möglichen Urtheilen“ gibt⁴⁾. Kann man also die Einheits-

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 59.

³⁾ a. a. D., S. 65.

⁴⁾ a. a. D., ebenda.



funktionen der Urteile vollständig darstellen, so hat man in der Tat die der Kategorien vollständig aufgedeckt. Es fragt sich also: wie sind die Einheitsfunktionen der Urteile zu finden?

Da ist nun sofort zu bemerken, daß Kant selbst erklärt hat: „Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine Tafel reiner Verstandesfunktionen . . . darzustellen“¹⁾. Er meinte: wenn wir hinsichtlich des Urteils „auf die bloße Verstandesform darin acht geben, so finden wir, daß die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente enthält“, so daß sich eine „Tafel“ der Urteile von zwölf Urteilsfunktionen ergibt²⁾. Und weil mit der vollständigen Darstellung der Einheitsfunktionen auch die der Kategorien zu gewinnen ist, so entspringen deren eben genau soviele, „als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab“³⁾. So sehen wir denn: Es wäre zwar durchaus ungereimt, Kant vorzuwerfen, auch er habe die Kategorien nur aufgerafft. Er hat ein Prinzip ihrer Aufdeckung nicht nur gefordert, sondern auch in der logischen Einheitsfunktion des Urteils bestimmt, von dem aus die vollständige Disjunktion der Kategorien zu gewinnen wäre. Allein hinsichtlich der vollständigen Disjunktion der Urteilsfunktion glaubte er „schon fertige, wenn auch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor sich zu haben“. Das ist der Punkt, an dem allein die Kritik einzusetzen vermag und für die Entwicklung des Kategorienproblems in systematischer Hinsicht auch einzusetzen hat. Es hätte entweder von den „Logikern“, auf deren Arbeit sich Kant beruft, oder von Kant selbst schon erwiesen sein müssen, daß die Arbeit in diesem Punkte wirklich „fertig“ ist. Der Satz: „So finden wir, daß die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente enthält“, ist dieser Nachweis nicht, sondern eben nur die Berufung auf die als „fertig“ angenommene Arbeit. Man kann also und muß die Frage aufwerfen, ob das System der Kategorien in seiner disjunktiven Vollständigkeit entworfen sei, ob Kant alle echten Urteilsfunktionen und damit alle echten kategorialen Funk-

¹⁾ Prolegomena, S. 323.

²⁾ Kr. d. r. V. I, S. 59.

³⁾ a. a. O., S. 65.



tionen dargestellt, oder ob auch nur die dargestellten alle echt seien, ob Kant nicht, wie die einen Kritiker behaupten, zu wenig, oder, wie die anderen sagen, zu viel in seine Tafel aufgenommen habe. Der logisch-systematische Nachweis des geforderten systematischen Ganzen ist jedenfalls nicht erbracht¹⁾. Dafür steht nur die historische Berufung auf die „fertige Arbeit der Logiker“. Und daß Kant sie aber doch nicht einfach dogmatisch als sein logisches Evangelium hingenommen, sondern auch kritisch als „nicht ganz von Mängeln frei“ angesehen hat, das fordert nun selbst zu neuer systematischer Prüfung und Kritik heraus. Was diese nun auch ergeben mag, — die Arbeit am Kategorienproblem ist auch heute noch nicht abgeschlossen, wir befinden uns in ihr mitten inne — mag sie die Kantische Tafel als „unvollständig“ erweisen, mag sie zeigen, daß dieses oder jenes der zwölf „Momente“ keine echte Kategorie ist, das Prinzip der Ableitung bleibt davon unberührt: Urteile sind Funktionen, Begriffe beruhen auf Funktionen. Von der Einheit der Urteilsfunktionen aus müssen sich die Kategorien erschließen. Dieser systematische prinzipielle Gang bleibt, auch wenn der Hinblick auf die einzelnen Funktionen der Urteilstafel selbst nicht systematisch, sondern historisch ist²⁾.

¹⁾ Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises darauf, daß ein solcher logisch-systematischer Nachweis nichts zu tun hat mit der Frage: warum denn gerade diese 12 Kategorien? Eine solche Frage hat Kant mit Recht als müßig und überflüssig Kr. d. r. V.², S. 116, damit abgewehrt, daß er sagt: davon „läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktion zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind“. Mit der Frage nach dem „Warum“ gerade dieser 12 Kategorien hat also unsere Ausführung im Texte nichts zu tun. Sie bezieht sich im Gegenteil gerade auf das auch von Kant geforderte logisch-systematische Ganze, von dem wir freilich den Nachweis vermissen. Vgl. übrigens auch die folgende Anmerkung.

²⁾ Unter systematischem Gesichtspunkte erhebt sich in dem „unter einer Idee zu besassenden und bestimmenden System“ der Kategorien freilich auch nach einer anderen von Kant nicht explizierten, aber dem Geiste seiner Philosophie implizite entspringenden Beziehung ein eminent bedeutungsvolles Problem. So richtig und wertvoll seine Bestimmung des Urteils als Prinzip der Kategorienermittlung ist, so wertvoll ist auch seine Forderung eines Kategoriensystems in disjunktiver Vollständigkeit. Allein ob diese disjunktive Vollständigkeit auch überhaupt im enumerativen

Unter dieser Betonung des systematischen Gesichtspunktes und mit dieser Einschränkung unter historischem Aspekt können wir nun Kants Aufstellungen verstehen. Die Funktionen der Urteile

Sinne zu verstehen ist, muß unter systematischem Gesichtspunkte fraglich werden. Ja, es muß sofort als abweisbar erscheinen, sobald wir daran denken, daß Idee im strengen Sinne, auch nach Kant, und gerade und zu allererst nach Kant, eine „unendliche Aufgabe“ ist. Damit wäre die Idee des Systems der Kategorien selbst eine unendliche Aufgabe. Sein Erfordernis der disjunktiven Vollständigkeit bliebe gewahrt, nur nicht im Sinne enumerativer Zahlenwertigkeit, sondern in dem Sinne, den unter den Kategorien gerade die Disjunktion hat, der funktionalen Wechselbeziehung. Das System wäre als im Unendlichen liegend zahlwertig nicht abgeschlossen, aber funktional geschlossen in wechselseitiger Zuordnung seiner Momente. Es ist daher von dem kantischen Ausgangspunkte der Idee des Systems durchaus konsequent, wenn auch nicht gerade ausdrücklich von dieser Idee aus die Konsequenz gezogen wird, daß Paul Ratorp in seiner ausgezeichneten Abhandlung über „Kant und die Marburger Schule“ (Kant-Studien XVII, S. 193 ff.) die Einheit der Kategorien faßt als „Einheit nicht im Sinne der starren Einzahl des Prinzips, oder eines zwar gegliederten, aber in dieser Gliederung starren Systems, wie es eben bei Kant erscheint, sondern Einheit durch Korrelation, die eine Entwicklung, und zwar ins Unendliche nicht ausschließt“ (S. 209), und daß er durch die transszendentale Methode die philosophische Forschung auf „das ewige Fieri des Kulturschaffens“ bezogen sein läßt (S. 211), wodurch auch erst der vom Sollen gewiesene „Weg ins Unendliche“ ersaft werden kann (S. 218), wenn es nun auch bei Ratorp ein schwacher Rest von Psychologismus bleibt, dem ewigen Fieri des Kulturschaffens, der Korrelation der Kategorien, dem vom Sollen ins Unendliche gewiesenen Weg, nach dem Vorgang von Platons „Sophistes“ einen „Wandel“ der Begriffe selbst entsprechen zu lassen. Es dürfte eher das Ziel des Systems sein, gerade auf der Wandellosigkeit der Begriffe den ewigen Wandel und Fortschritt der Forschung und des Kulturschaffens überhaupt zu gründen. Man wird auch dann, etwa mit Rickert, von einem „offenen System“ (vgl. Logos IV, „Dem System der Werte“, besonders S. 297 ff.) reden können, in welchem Gedanken der Gedanke des Systems als Idee oder als ewiger Aufgabe nun seine prinzipielle Anwendung auf das System der Philosophie überhaupt findet. Auch dann ist das System der Philosophie nicht starr. Aber man wird die wandellosen Begriffe in ihrer Wandellosigkeit und Ewigkeit fassen und als die selbst unbewegten Prinzipien der ewigen Bewegung alles Kulturschaffens verstehen müssen. Geschlossen wäre das System hinsichtlich der Wechselbeziehung der Begriffe untereinander; aber es wäre nicht „starr“, sondern „offen“ in seiner Ganzheit. Vgl. dazu auch meine Arbeit „Über den Begriff des Naturgesetzes“ (Kant-Studien XIX, bes. S. 311 ff.).

liegen nach ihm also vor in den „vier Titeln“ der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die Quantität gliedert sich in die „drei Momente“ der allgemeinen, besonderen und Einzelurteile. Die Qualität zerlegt sich in die „drei Momente“ der bejahenden, verneinenden und unendlichen Urteile, wobei unter dem unendlichen oder limitativen Urteile „die logische Bejahung vermitteltst eines bloß verneinenden Prädikats“ verstanden werden soll, die eine unendliche Sphäre der Bestimmungsmöglichkeit eröffnet durch Ausschluß einer einzelnen Bestimmung. (Das Urteil: „Die Seele ist unsterblich“ bezieht die Seele auf eine unendliche Mannigfaltigkeit von Bestimmbarkeiten mit Ausschluß der Sterblichkeit. „Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen insoweit beschränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt und in den übrigen Raum ihres Umfangs die Seele gesetzt wird“.) Der Relation nach lassen sich die „drei Momente“ der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteile unterscheiden. Das kategorische Urteil setzt nur überhaupt das „Prädikat zum Subjekt“ in Verhältnis. Das hypothetische Urteil ist die Beziehung des Bedingungsverhältnisses „des Grundes zur Folge“. Das disjunktive Urteil setzt zwei oder mehrere Momente derart zueinander in Wechselbeziehung, daß sie gemeinsam in einer einheitlichen Gesamtsphäre der Erkenntnis umspannt sind und sich gegenseitig in dieser ihre Stelle anweisen und auf diese einander einschränken, „daß die Sphäre des einen die des anderen ausschließt“, ... aber „sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntnis ausfüllen“. Sie stehen also sowohl im Verhältnis der „logischen Entgegensetzung“, wie in dem der „Gemeinschaft“. Ein Beispiel nach Kant wäre: „Die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache“. Wir können vielleicht auch gleich als Beispiel eines disjunktiven Urteils ein ganzes Disjunktionsgefüge anführen; z. B. die Zahlen sind entweder reell oder imaginär, die reellen entweder rational oder irrational, die rationalen entweder ganze oder gebrochene. Als weiteres ganz elementares Beispiel mag endlich das Urteil dienen: Ein Dreieck ist entweder spitzwinkelig oder rechtwinkelig oder stumpfwinkelig. In allen diesen Urteilen schränken sich wechselseitig die einzelnen, eine Gesamtsphäre der Erkenntnis bildenden Bestimmungen auf besondere Sphären innerhalb ihrer

gemeinsamen Gesamtsphäre ein. Der Modalität nach unterscheiden sich die „drei Momente“ als problematische, assertorische und apodiktische Urteile. Das problematische Urteil besagt etwas „als bloß möglich“, das assertorische drückt etwas als einfach „wirklich“ gültig, das apodiktische als „notwendig“ gültig aus. Die Modalität betrifft aber überhaupt nicht den „Inhalt des Urteils“, sondern nur den „Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt“¹⁾.

Das also sind die Einheitsfunktionen in den Urteilen, von denen aus sich die Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe erschließen, insofern ja der reine Verstandesbegriff „nichts tut, als bloß einer Anschauung überhaupt die Art zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann“²⁾. Und die hier entwickelte innere Struktur all der bis zu diesem Punkte verfolgten Kantischen Gedankengänge muß man verstanden haben, um es nicht als bloß äußerliche Parallelisierung anzusehen, wenn Kant nun der Urteilstafel entsprechend die Tafel der Kategorien gliedert I. der Quantität nach in 1. Einheit, 2. Vielheit, 3. Allheit; II. der Qualität nach in 1. Realität, 2. Negation, 3. Limitation; III. der Relation nach in 1. Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens), 2. Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), 3. Gemeinschaft (zwischen dem Handelnden und Leidenden); IV. der Modalität nach in 1. Möglichkeit — Unmöglichkeit, 2. Dasein — Nichtsein, 3. Notwendigkeit und Zufälligkeit. Diese Gliederung ist nicht die Augenblicksraune bloß äußerlicher Parallelisierungsjucht, sondern das Produkt der ganzen Gedankenbewegung, soweit wir sie in diesem Abschnitte bisher ihrer inneren Struktur nach verfolgt haben.

Die Frage nun, „wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen“³⁾, wie also „subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben“⁴⁾, ist das Problem der „transzendentalen Deduktion“ der Kategorien. Sie betrifft einen „Rechtsanspruch“, „die Frage über das, was Rechtens ist (quid juris)“, zum Unterschiede von der Tatsachenfrage, der „Frage, die

¹⁾ Zu der ganzen „Tafel der Urteile“ vgl. a. a. O., S. 59 ff.

²⁾ Prolegomena, S. 300.

³⁾ Kr. d. r. B. I, S. 69.

⁴⁾ a. a. O., S. 71.

die Tatsache angeht (*quid facti*)¹⁾. Die Tatsachenfrage kann nun freilich auch dem Kategorienproblem gegenüber gestellt werden. Nur berührt diese niemals die objektive Gültigkeit der Kategorien als solcher, nicht das, worauf es der transszendentalen Deduktion am meisten ankommt, nämlich nicht die Beziehung auf das Objekt. Die *quaestio facti* kann sich immer nur auf die subjektiven Tatsachen des Kategorienbewußtseins, das von den Kategorien als solchen zu unterscheiden ist, beziehen und „die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnisraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zustande zu bringen“²⁾. Der Rechtsfrage aber kommt es auf die objektive Gültigkeit der Kategorien an. Sie kann nicht durch den Hinweis auf die subjektive Entstehung des Kategorienbewußtseins ermittelt werden. Als Beziehung auf den Gegenstand wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, „als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei“³⁾; „daß sie als Bedingungen a priori der Erfahrung erkannt werden müssen“⁴⁾. Mag also das Bewußtsein der Kategorien „in der Erfahrung“, insbesondere in den „Eindrücken der Sinne“, seine Entstehungsursache haben, so wäre doch die Begründung der Kategorien selbst auf Erfahrung ein *circulus vitiosus*, weil sie selbst bereits „Gründe a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“ (sind⁵⁾); und ihre Begründung auf einem Faktum der Erfahrung wird durch ein Faktum selber widerlegt, nämlich durch das Faktum der Wissenschaft. Sie „läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft nicht vereinigen, und wird also durch das Faktum widerlegt“⁶⁾. Nicht das „zu Stande bringen“⁷⁾ der Erfahrung, sondern die logisch bedingende Funktion der Erfahrungsmöglichkeit steht unter transszendentalem Gesichtspunkte in der Beziehung auf den Gegenstand für die Kategorien in Frage.

1) a. a. D., S. 68.

2) a. a. D., S. 69.

3) a. a. D., S. 74.

4) a. a. D., ebenda.

5) a. a. D., ebenda.

6) Kr. d. r. W.², S. 106.

7) Kr. d. r. W.¹, S. 69.

Wir müssen uns an das, was von vornherein durch das transszendentalphilosophische Problem und die transszendentale Methode deutlich ward, erinnern, „daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt“¹⁾. Daß die Kategorien im logischen Sinne Bedingungen der Erfahrung sind, darin liegt ihre Beziehung auf den Gegenstand. Und weil die Kategorie „nichts tut, als bloß einer Anschauung überhaupt die Art zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann“, so sind die Kategorien in ihrer Beziehung auf den Gegenstand „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird“²⁾. Darum ist es in der That „schon eine hinreichende Deduktion derselben und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können, daß vermittelst ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann“³⁾.

Mit einer geradezu sonnenklaren Bestimmtheit hat Kant es in eigenen Worten zum Ausdruck gebracht, worauf sich sein Vorhaben hinsichtlich des Kategorienproblems richtet. Ich habe ihn darum auf den letzten Seiten zur völligen Klarlegung der weiteren Aufgabe mit Absicht und Bedacht ausführlich selbst zu Worte kommen lassen. Dadurch wird deutlich, daß die Interpretation nichts in ihn hineinzu lesen braucht, was sie nicht aus ihm selbst herauslesen kann.

Es ist also von vornherein die „Beziehung auf den Gegenstand“, die für das Kategorienproblem entscheidend ist. Dadurch, daß sie den Gegenstand ermöglichen, daß dieser ohne sie undenkbar, „vermittelst ihrer allein gedacht werden kann“, erweisen sie selbst ihre gegenständliche Gültigkeit, die Objektivität der subjektiven Bedingungen des Denkens, deren Subjektivität auch, wie die der Anschauung, in der Sphäre der Realität, deren Objektivität in der Sphäre der Idealität und Geltung liegt. Damit begreifen wir aber bereits, wie es zu verstehen ist, wenn Kant betont, daß nur unter zwei Bedingungen das „Zusammentreffen“ von Subjektivem und Objektivem möglich sei: „Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht“⁴⁾. Das

1) Prolegomena, S. 304. Vgl. oben S. 141.

2) Kr. d. r. V., S. 106.

3) Kr. d. r. V., S. 75.

4) a. a. D., S. 73.



erste Glied dieser Alternative schaltet nun für die transszendentale Fragestellung aus, denn es hält sich durchaus im Empirischen. Für dieses steht die Möglichkeit des Gegenstandes und der Empirie selbst noch nicht in Frage. Wenn der Gegenstand die Vorstellung möglich macht, so ist die Möglichkeit des Gegenstandes immer schon vorausgesetzt, und es handelt sich nur um das empirische Affektionsverhältnis zwischen Gegenstand und Vorstellung, nicht um das logische Funktionsverhältnis zwischen Gegenstand und Vorstellung. Das logische Funktionsverhältnis aber ist nun gerade das transszendentale Anliegen, Anliegen eben der transszendentalen Logik. Daß die Vorstellung den Gegenstand im transszendentalen Sinne möglich macht, hat also mit jenem Empirismus, der die Empirie zur Mystik umkehrt und mit Schopenhauer „die Welt als Wille und Vorstellung“ ausgibt, nichts zu tun. Es mag sein, daß die Wendung „die Vorstellung macht den Gegenstand möglich“ in dieser Weise mißverstanden werden kann, ja vielleicht zu diesem Mißverständnis, einem der fatalsten Mißverständnisse der Geschichte überhaupt, den ersten Anlaß gegeben hat. Aber die Schuld daran trifft nicht Kant, sondern allein einen geistigen Habitus, dem eben seinem Wesen nach transszendentalphilosophische Untersuchungen verschlossen bleiben mußten. Kant aber hat, wie in einer Vorahnung des kommenden Mißverständnisses, dieses selbst schon und den Gedanken einer „Welt als Wille und Vorstellung“ auf derselben Seite seines Hauptwerkes abgewehrt, auf der ihm als das allein transszendentale Glied der Alternative die Position bleibt, daß die Vorstellung den Gegenstand möglich macht. Denn ausdrücklich erklärt er, daß „die Vorstellung ihren Gegenstand nicht dem Dasein nach hervorbringt“, daß „von deren Kausalität vermittelt des Willens hier gar nicht die Rede ist“¹⁾. Sie macht den Gegenstand in dem Sinne möglich, daß sie „in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend ist, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen“²⁾. Sie macht ihn möglich als einen Gegenstand der Erkenntnis also; und als solchen macht sie ihn möglich, wenn und weil das Gesetz (der

¹⁾ Die Sperrung dieser Worte stammt von mir. Diese Stellen sind wichtig. Sie sind eine antizipierende Abwehr aller Philosophie, die lediglich „die Welt als Wille und Vorstellung“ fassen möchte.

²⁾ a. a. D., ebenda.

Anschauung und des der Anschauung erst ihre Art bestimmenden Begriffs) ihrer Geltung zugleich Gesetz der Geltung des Gegenstandes, gegenständlich-gültiges Gesetz ist¹⁾. Damit bringt nun hinsichtlich der Kategorien schon Licht in die Frage, wie „subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben“

Da ist es nun aufs höchste bemerkenswert, wie an diesem Punkte sich die beiden Ausgaben der Kr. d. r. W. zueinander verhalten und einander ergänzen. Die erste Ausgabe erörtert zunächst die „subjektiven Bedingungen“, um von da zu den objektiven zu gelangen, die zweite ergänzt die erste durch eindringlichste Erörterung gerade der „objektiven Gültigkeit“²⁾, so daß beide Momente der einen Frage ihre vollständige Diskussion nur durch beide Ausgaben erfahren können. Daß das aber möglich werden konnte, dazu mußte eben schon die erste Ausgabe ihre ganz bestimmte transszendentalphilosophische Einstellung auch an diesem Punkte haben. Und auch in ihr erfolgt die Anknüpfung an die

¹⁾ a. a. O., ebenda.

²⁾ Daß sich Kant auch in der ersten Ausgabe über die objektive „Seite“ der Deduktion klar war, beweist schon die Vorrede zu dieser, wo er ausdrücklich „zwei Seiten“ der Deduktion, eine „subjektive Deduktion“ und eine „objektive Deduktion“ unterscheidet (Kr. d. r. W.¹, S. 11 f.). Wenn ich also von einer Ergänzung beider Ausgaben spreche, so kann das nicht heißen sollen, daß die eine Ausgabe ausschließlich die eine „Seite“, die andere Ausgabe ausschließlich die andere „Seite“ behandelt, sondern daß es sich in beiden Ausgaben um ein jeweilig vorwiegendes, erstliniges Behandeln der einen Seite im Verhältnis zur anderen handelt, was durch unsere Ausführungen im Texte selber einleuchtend werden wird, und daß für das vollständige Verständnis des Problems beide Ausgaben ihre unverlierbare Bedeutung besitzen. Das ist es gerade, worauf ich besonderen Wert lege. Ich betone es namentlich im Hinblick auf solche Versuche — ich erinnere nur an Schopenhauer —, die gerne den Zusätzen und Veränderungen der zweiten Ausgabe ihre Bedeutung verkleinern oder gar nehmen möchten. Dagegen vergleiche man auch, was bereits Hermann Cohen über „subjektive“ und „objektive Deduktion“ ausgeführt hat, a. a. O., S. 315. Vor allem achte man aber auf Kants Erklärung selbst. Wenn er schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe bemerkt, daß die „subjektive Deduktion“ zwar „von großer Wichtigkeit“, „wesentlich“ aber doch die „objektive“ sei, und daß es ihm um diese „vornehmlich zu tun“ sei (ebenda), so ist deren Betonung in der zweiten Ausgabe nur eine notwendige Konsequenz.

subjektiven Bedingungen in letzter Linie zur Ermittlung der objektiven. Wenn gefragt wird, wie subjektive Bedingungen objektive Gültigkeit haben können, so sind in letzter Linie für diese Möglichkeit selbst objektive Bedingungen der Zielpunkt der Fragestellung. Aber die Anknüpfung der Frage muß von den subjektiven Bedingungen aus erfolgen, gemäß schon der ganzen Struktur des transszendentalphilosophischen Problems, das ausgeht von der „Wirklichkeit der Wissenschaft“ und der Erkenntnis, freilich nicht, wie schon bemerkt, der Faktizität des Faktums, sondern seiner Gültigkeit. So wird denn auch nun ein positiver Anteil der Psychologie an Kants Erkenntnislehre wiederum deutlich. Aber die Beziehung auf das Objekt bleibt der beherrschende Gedanke auch für jene subjektiven Bedingungen. Und die Beziehung auf das Objekt ist es auch, die dem logischen Begriff gerade seinen transszendentalen Inhalt gibt. Dieser liegt allein in seiner Bezogenheit auf die „mögliche Erfahrung“ und ihren Gegenstand. Ohne diese Beziehung würde der Begriff „keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anschauung korrespondierte“¹⁾. Ein Begriff a priori ohne diese Beziehung wäre nicht eigentlicher Begriff. Denn er wäre nicht Begriff von etwas, was jeder Begriff logischerweise sein muß. Jeder Begriff ist Begriff von etwas, das durch den Begriff allein die Möglichkeit, gedacht zu werden, empfängt. Ein Begriff kann also gar nicht ohne Inhalt sein. Ohne Inhalt ist er nicht Begriff, sondern nur Form des Begriffs. Eigentlicher Begriff und bloße Form des Begriffs sind also streng voneinander zu unterscheiden. In der Beziehung aber auf den Gegenstand der Erfahrung liegt der transszendentale Inhalt des Begriffs. Und wenn Begriffe a priori selber „zwar freilich nichts Empirisches enthalten“ können, so können sie „gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein“ nur durch die Beziehung eben auf diese Erfahrung. „Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde“²⁾. Daß Kant nun ausdrücklich den Begriff von der bloßen Form zu einem Begriff unterscheidet und dem Begriff von vornherein den „Inhalt“, das „Etwas“ zuweist, ist für das Verständnis der Kategorien von entscheidender Bedeutung.

¹⁾ a. a. O., S. 75.

²⁾ a. a. O., ebenda.

Wenn er sie „Formen des Denkens“ nennt, so heißt das nicht, daß sie bloß „Formen zu einem Begriffe“ wären. Sie sind Formen als Gesetze, formal dem ihnen unterstellten Mannigfaltigen gegenüber, haben aber als Begriffe selbst einen Inhalt. Form und Inhalt stehen also in bezug auf sie nicht in ausschließlichem, sondern in einschließlichem Verhältnis. Denn es kann ja nur der Gesetzesinhalt dieser Begriffe sein, was im einzelnen nun etwa die Kategorie der Allheit von der der Kausalität und beide von der der Substanz usw., kurz alle einzelnen Kategorien voneinander unterscheidet. Das objektive Moment der Beziehung auf den Gegenstand oder die „Möglichkeit dieser Beziehung“ ist es, was als Vorfrage nun zur Anknüpfung die Frage nach den subjektiven Beziehungen erfordert. „So müssen wir die subjektiven Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transszendentalen Beschaffenheit zuvor erwägen“¹⁾. Ausdrücklich handelt es sich also um eine Vorerwägung und um die subjektiven Quellen nicht hinsichtlich ihrer empirischen Entstehung, sondern transszendentalen Bedeutung, nicht um eine empirisch-genetische psychologische, sondern transszendentalpsychologische Vorerörterung der subjektiven Quellen, nicht soweit durch sie Erfahrung zustande kommt, sondern soweit sie in der Erfahrung liegen. Der Unterschied zwischen quaestio juris und quaestio facti bleibt also auch für die „subjektiven Quellen“ gewahrt.

Die „subjektiven Quellen“ nun sind 1. die „Synthesis der Apprehension in der Anschauung“, 2. die „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“, 3. die „Synthesis der Recognition im Begriff“. Schon die Bezeichnung dieser drei Formen der Synthesis, die ein ganz bestimmtes Verhältnis und einen ganz bestimmten Zusammenhang untereinander haben, charakterisiert diese als „subjektiv“. Welches nun auch immer ihr Ursprung sein mag, daß diese „subjektiven Quellen“ eine Bedeutung für die Möglichkeit der Erfahrung, oder wie wir vielleicht besser sagen könnten, um ihren subjektiven Charakter sogleich mit zum Ausdruck zu bringen, daß sie eine Bedeutung für die Möglichkeit des Erfahrens haben, wird sofort deutlich. Damit das gegebene Material der Anschauung, das in der Sinnlichkeit apprehendiert wird, auch „in einer Vor-

¹⁾ a. a. O., S. 76.



stellung“ vereinigt werde, wie es für die Möglichkeit der Erkenntnis notwendig vorausgesetzt ist, um nicht beziehungslos und chaotisch zu bleiben, dafür ist zunächst als subjektive Handlung des Bewußtseins „erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig“¹⁾. Ohne eine solche „Zusammennehmung“ erhielte das Mannigfaltige der Sinnlichkeit keine Ordnung. Es bliebe ein chaotisches Gewimmel von Sinneindrücken. Ein Gegenstand der Anschauung ginge niemals in die Erkenntnis ein. Diese subjektive Handlung heißt nun die „Synthesis der Apprehension“, und weil sie notwendige Voraussetzung für den Gegenstand der Erkenntnis wenigstens „in einer Vorstellung“ ist, so weist sie selbst schon auf eine objektive Notwendigkeit hin. Nun ist allerdings die Einheit der Vorstellung zwar eine subjektive Bedingung der Erkenntnis, aber noch nicht Erkenntnis selbst, auch nur im subjektiven Sinne. Dafür muß zu der Vereinigung des Mannigfaltigen in einer Vorstellung noch eine Vereinigung von Vorstellungen untereinander, die Einheit einer Mehrheit von Vorstellungseinheiten, eine Beziehung von Vorstellungen treten, ein „Übergang“ von einer Vorstellung zur anderen einsetzen. Dafür nun darf das Bewußtsein nicht „die nacheinander vorgestellten Einheiten immer aus den Gedanken verlieren“. Sie müssen im Bewußtsein immer wieder herstellbar, reproduzibel sein. Das Bewußtsein muß die vorhergehenden „reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe“, damit die einzelnen Vorstellungen in einer „Reihe der Vorstellungen“ selbst vereint und aufeinander bezogen werden können²⁾. Darin besteht nun die Synthesis der Reproduktion in der Einbildungskraft. Insofern diese Synthesis aber eine Vereinigung von Vorstellungseinheiten ist, geht in sie auch immer die Form der Synthesis der Apprehension ein, die ja selbst eben die Synthesis des Mannigfaltigen „in einer Vorstellung“, die Synthesis eben jener Vorstellungseinheit ist, die ebenso ein Element in der Vorstellungsbeziehung der Reproduktion ist, wie sie selbst Einheitsbeziehung des Mannigfaltigen ist. „Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden“³⁾.

¹⁾ a. a. D., S. 77.

²⁾ a. a. D., S. 79.

³⁾ a. a. D., ebenda.

Dieses subjektive Gesetz der Reproduktion setzt aber bereits objektiv voraus, „daß die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien“¹⁾. Hume bedeutet für diese Überlegung einen wichtigen Impuls. Es wäre kein Widerspruch, und bloß auf die Sinnesmannigfaltigkeit verwiesen, würde der Schnee bald wie Salz, bald wie kaltes Wasser schmecken können, bald die Finger benezen, bald vielleicht unter plötzlichem Flammenspeien sie verbrennen können²⁾. Allein solcher „Schnee“ wäre eben kein Schnee im Sinne der Physik und Chemie, und wir würden bei einem solchen Proteus von „Schnee“ niemals die Vorstellung „Schnee“ als bestimmte Mannigfaltigkeitseinheit bilden können. Dem, wofür der Humesche Gedanke aber nur eine negative Instanz abgeben kann, fügt Kant nun jene positive Bestimmung hinzu, die für die positive Naturerkenntnis von grundlegender Bedeutung ist. Denn er führt vom subjektiven Gesetz der Reproduktion weiter zu einer objektiven Bestimmtheit der Erscheinungen der Natur, durch die die Reproduktion selbst erst möglich und verständlich wird, wobei freilich zu bedenken ist, daß die Natur im wissenschaftlichen Sinne nicht das absolute Wesen, als das sie einer mystischen Naturphilosophie galt, ist, sondern „daß diese Natur an sich nichts ist, als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich“³⁾. Ohne daß jedenfalls aber die Naturerscheinungen schon bestimmten Regeln unterworfen wären, würde die Reproduktion selbst gar nicht möglich sein. In diesem Sinne führt das subjektive Prinzip der Synthesis der Reproduktion von sich selbst aus schon weiter zur objektiven Bestimmtheit. Und in diesem Sinne betont Kant: „Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt oder auch ebendasselbe Ding bald so, bald anders benannt,

¹⁾ a. a. D., S. 78.

²⁾ Vgl. oben S. 188; sowie zum folgenden meine Abhandlung „Über den Begriff des Naturgesetzes“, a. a. D., S. 304 ff.

³⁾ a. a. D., S. 85.



ohne daß hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden¹⁾. Hume hatte mit seinem Beispiel ein eminent bedeutsames Problem bezeichnet und zugleich am Widerspruchsgesetz und den bloßen Sinnesdaten die negative Instanz und die Grenzen seiner Erklärungsmöglichkeit deutlich gemacht. Kant bedient sich seiner Beispiele (vom Zinnober, der Landschaft, der Sprache) aber, um die positive Bedingungsmöglichkeit der subjektiven Reproduktion in einer objektiven Bestimmtheit der Erscheinungen nach einem Grunde a priori zu suchen: „Es muß also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht, dadurch, daß es der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist“²⁾. So dient denn in der Tat die Anknüpfung an die „subjektiven Quellen“ gerade zum Aufstieg zu den objektiven Bedingungen³⁾.

1) a. a. D., S. 78.

2) a. a. D., ebenda.

3) Für das Verständnis der „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“ ist es nun von besonderer Wichtigkeit, nicht zu vergessen, was Kant von Anfang an hinsichtlich der „subjektiven Quellen“ bemerkt hatte, nämlich, daß wir sie „nicht nach ihrer empirischen, sondern transszendentalen Beschaffenheit zuvor erwägen“ müssen. Es handelt sich also auch in der „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“ nicht um deren „empirische, sondern transszendentale Beschaffenheit“, damit um einen „subjektiven Grund“, der die empirische Reproduktion in der Einbildung selbst erst nach der subjektiven Seite hin möglich macht. Weil nun die Synthesis zwar nicht schon als Gesetz der transszendentalen Synthesis, sondern lediglich als Synthesis ihrer „transszendentalen Beschaffenheit nach“ zum Unterschiede von der Rezeptivität Spontaneität ist (a. a. D., S. 76), so ist also die „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“ nicht etwa selbst bloß reproduktiv. Insofern in ihrer synthetischen Funktion „ein notwendiges Ingrediens“ auch schon der Wahrnehmung selbst liegt (a. a. D., S. 89), ohne das es bei einem bloßen „Gewühle“ von Eindrücken bliebe (a. a. D., S. 84), ist die Einbildungskraft in der „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“ ihrer „transszendentalen Beschaffenheit“ nach selbst schon produktiv, nicht bloß reproduktiv. Und so unterscheidet denn Kant konsequenterweise produktive und reproduktive Einbildungskraft, von denen die erste eine Bedeutung a priori hat und der subjektive Grund der zweiten ist. Es mag also durchaus richtig sein, mit Erdmann (Kants philosophischer Kritizismus, S. 24 ff.), Adickes (in seiner Ausgabe der Kr. d. r. V., S. 653 ff.) und Bahlinger (in seiner ganzen Abhandlung über „die transszendentale Deduktion der Kategorien

Ist die Synthesis der Apprehension Vereinigung des Mannigfaltigen „in einer Vorstellung“, die der Reproduktion die Beziehung der Vorstellungseinheiten „in einer Reihe“, so fordert die Erkenntnis weiter wiederum die Vereinigung dieser Reihe in einem Begriff. Das leistet „die Synthesis der Recognition im Begriffe“, die die ersten beiden Synthesiformen in sich so einbezieht, wie die zweite in sich die erste einbezog, und die beide selbst im eigentlichen Sinne ihrer Bedeutung nach fundiert. Das ist der Zusammenhang, in dem alle drei Formen der Synthesis untereinander stehen. Die erste Form wird in der zweiten einbefaßt, insofern die Reproduktion diese Vorstellungen nicht zu einer „Reihen“-Einheit beziehen könnte, wenn nicht die einzelnen Vorstellungen der Reihe selbst als Einheiten eines Mannigfaltigen bestehen blieben, zu denen sie die Synthesis der Apprehension zusammengeschlossen hat. Allein damit die Reproduktion als Reproduktion selbst möglich ist, genügt es nicht, daß die Einheiten ihrer Beziehungsglieder bloß überhaupt bestehen bleiben, es muß auch nun zur Reproduktion, sonst wäre sie selber vergeblich, das Bewußtsein jener Einheiten und der Einheit dieser Einheiten in der Reproduktion hinzutreten. Das vollzieht die Recognition im Begriffe. Sie faßt also die beiden ersten Synthesiformen in sich selbst zusammen und trägt sie. „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein“¹⁾. Wir blieben stets in einem Mannigfaltigen von Elementen. Aber „das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen“. Würde ich im

in der 1. Aufl. der Kr. d. r. W.“) anzunehmen, daß sie aus zeitlich und inhaltlich verschiedenen Bestandteilen sich aufbaut. Daß diese aber kein zusammenhangsvolles Ganzes bilden, ja nicht bloß künstlich zusammengeschweißt sind, sondern so viele Widersprüche, wie Ansätze der Behandlung enthalten, wird man nicht behaupten dürfen, wenn man sich nur durchwegs des Problems der subjektiven Deduktion bewußt bleibt. Gerade wenn man festhält, was diese von Anfang an betont, werden die gewiß zeitlich und inhaltlich verschiedenen Bestandteile unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des Deduktionsproblems überhaupt rücken. Vergißt man den von Anfang an bezeichneten Unterschied der subjektiven Quellen nach ihrer transszendentalen und empirischen Beschaffenheit nicht, so werden einem zum Schluß auch die aus diesem Unterschiede folgenden Konsequenzen nicht unverständlich bleiben.

¹⁾ a. a. O., S. 79.



Zählen immer wieder die Beziehung der mir gerade gegenwärtigen Zahl zu der ihr in der Zahlenreihe vorangegangenen „vergessen“, so wäre die mir gerade gegenwärtige Zahl gänzlich bedeutungslos. Sie wäre keine Zahl im strengen mathematischen Sinne; ich würde überhaupt „die Zahl nicht erkennen, denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis“. In der Recognition müssen also Apprehension und Reproduktion selbst „zusammenlaufen“¹⁾. Das Bewußtsein des Begriffs ist es überhaupt, „was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene, und dann auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt“²⁾. Freilich Bewußtsein des Begriffs und Begriff selbst sind in der ersten Ausgabe noch nicht immer scharf unterschieden. Cohen hat darum recht, wenn er von Kant sagt: „weil die Gefahr bestand, in der psychologischen Theorie den Schwerpunkt der Frage zu erblicken, hat er gerade die Deduktion Neubearbeitet“³⁾. Allein es kommt zunächst gerade darauf an, wie es bis jetzt auch geschehen ist, das Bewußtsein des Begriffs als „subjektive Quelle“ zur „Möglichkeit der Erfahrung“ zu erweisen, die die beiden anderen Synthesisformen in sich vereinigt. Und gerade weil sich von dieser subjektiven Quelle aus die objektive Grundlage der Möglichkeit der Erfahrung im Begriffe selbst als Regel, Notwendigkeit und Gesetz erschließt, treten von nun an auch in der ersten Ausgabe die objektiven Bedingungen der Erfahrungserkenntnis hervor, deren Bedeutung die zweite Ausgabe voller und schärfer beleuchtet, so daß sich aber von diesem Punkte aus beide Ausgaben geradezu harmonisch ergänzen. Sie stehen nicht isoliert nebeneinander. Die eine empfängt von der anderen und umgekehrt Licht und Klarheit. Im Hinblick auf die zweite Ausgabe können also im weiteren auch die Darlegungen der ersten Ausgabe für den objektiven Gesichtspunkt, für die „objektive Deduktion“ fruchtbar gemacht werden. Und es rechtfertigt sich so durchaus, daß Kant auch schon hinsichtlich der ersten Ausgabe von zwei Seiten der Deduktion, einer „subjektiven Deduktion“ und einer „objektiven Deduktion“ gesprochen hat. Das subjektive Bewußtsein des Begriffs ist es aber auf jeden Fall, das nun wenigstens auch ermöglicht, im Bewußtsein die Selbstigkeit der Einheiten der Vorstellungen für sich

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 87.

³⁾ Cohen, a. a. D., S. 323.

selbst, wie in ihrer Reproduktionsreihe festzuhalten, so daß sie auch nur für das subjektive Erkennen eine Sinnbestimmtheit erhalten und bewahren können. „Ohne das Bewußtsein, daß das, was wir denken, ebendaselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dächten“, ginge alle einheitliche identische Sinnbestimmtheit für das erkennende Bewußtsein selber verloren. Darin liegt die Einheit des Bewußtseins selbst, in dem alle Formen der Synthesis „zusammenlaufen“¹⁾. Wie ohne apprehensive „Einheit in der Vorstellung“ überhaupt kein Erkenntniselement, sondern nur ein „Gemisch“ von Eindrücken bestünde, so bestünde ohne reproduktiven „Übergang“ und ohne „Zusammennehmung“ kein Ganzes und ohne rekognitives Festhalten weder Eindeutigkeit innerhalb der apprehensiven Vorstellungseinheiten noch innerhalb reproduktiven Übergangs und Zusammennehmung. Wie ohne Apprehension die Rekognition überhaupt leer und unmöglich, so bliebe sie ohne reproduktiven Übergang in der Erstarrung der vereinzeltten Vorstellungseinheit tot. Im Verharren allein auf einer Vorstellungseinheit, ohne diese mit anderen zusammennehmen, von ihr zu anderen übergehen zu können, bliebe sie unbeweglich, wie ohne sie Apprehension und Reproduktion ohne begriffliche Deutungsmöglichkeit blieben. So ist also nicht bloß die Synthesis der Apprehension mit der der Reproduktion „unzertrennlich verbunden“, sondern beide sind es auch mit der der Rekognition und diese mit ihnen. Sofern sie alle drei überhaupt, wenn auch nur „subjektive, Quellen“ der Erkenntnis sind, müssen sie also einen unlöslichen Zusammenhang darstellen.

Das Bewußtsein des Begriffs bietet nun von seiten der subjektiven Quellen den Ansat für den Aufstieg zum Begriffe selbst, von der „subjektiven“ zur „objektiven Deduktion“ der Kategorien als objektiver Erkenntnisbedingungen. Denn ohne das Bewußtsein des Begriffs von der subjektiven Seite aus wäre auch Erkenntnis nach ihrer objektiven Seite, wäre „Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich“²⁾. Jenes ist also subjektive Möglichkeitsbedingung objektiver Erkenntnis. Allein die Frage, wie subjektive Bedingungen sollten objektive Gültigkeit haben, ist damit noch keineswegs entschieden. Denn die subjektive Möglichkeitsbedingung objektiver Erkenntnis ist noch nicht selbst objektive Erkenntnis, darf also mit

¹⁾ a. a. D., S. 87.

²⁾ a. a. D., S. 80.



dieser nicht schon gleichgesetzt, sondern muß von ihr unterschieden werden. Die synthetische Bewußtseinsfunktion in ihrer bloßen Subjektivität könnte ja immer noch „aufs Geratewohl, oder beliebig“ sich vollziehen. Im „Gedanken von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand“ aber liegt „Notwendigkeit“. Der Gegenstand nun ist gerade „dasjenige, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht“¹⁾.

So führt das Bewußtsein des Begriffs zum Begriff des Gegenstandes, zum Begriff in gegenständlicher Geltung. Der Gegenstand ist das, was dem subjektiven Belieben etwa der Synthesis entgegensteht, „dawider“ ist. Im Begriff des Gegenstandes erlangen die auf den Gegenstand bezogenen subjektiven Bedingungen des Denkens allererst auch in Beziehung aufeinander Einheit und Zusammenhang, wie im Begriff des Gegenstandes selbst Begriff und Gegenstand ihre unzertrennliche Einheitsbeziehung haben. Wie nämlich „jede Erkenntnis einen Begriff fordert“²⁾, so fordert sie, um wider das „Geratewohl, oder beliebig“ gesichert und objektiv notwendig zu sein, eben dem Begriffe nach einen Gegenstand, „das Etwas“³⁾, das sie erkennt. Wie der Begriff nun als Erfordernis der Erkenntnis von der Erkenntnis selbst unterschieden wird und damit Bewußtsein des Begriffs und Begriff selbst jetzt deutlich auseinander treten, so muß auch der Gegenstand, weil auf ihn die Erkenntnis bezogen ist, er also der Erkenntnis „korrespondiert“, „auch davon unterschieden“ sein⁴⁾. Der Begriff im Bewußtsein — oder besser: das Bewußtsein des Begriffs — „mag nun so unvollkommen oder so dunkel sein, wie er wolle“; der Begriff als solcher „ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient“⁵⁾. In der Form liegt seine Allgemeinheit und sein Charakter als Regel. Aber gerade jetzt zeigt es sich wiederum, daß sich in der Form allein

1) a. a. D., ebenda.

2) a. a. D., S. 81.

3) a. a. D., ebenda.

4) a. a. D., S. 80.

5) a. a. D., S. 81.

sein Wesen nicht erschöpft. Der Begriff hat als Begriff auch schon seine Beziehung auf den Gegenstand, „das Etwas“, das durch ihn begriffen wird, und „das Etwas“, der Gegenstand, wird nicht begriffen, ohne eben durch den Begriff begriffen zu werden. So ist denn der Gegenstand „nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt“¹⁾. Damit erschließt sich nun die eigentümliche Dialektik des Gegenstandes der Erkenntnis: Zwar muß er von der Erkenntnis auf der einen Seite „unterschieden“ sein, um eben Gegenstand der Erkenntnis, zum Unterschied von der Erkenntnis als solcher, zu sein. Auf der anderen Seite kann er aber, um Gegenstand gerade der Erkenntnis zu sein, nicht von der Erkenntnis losgelöst und außerhalb ihrer sein, dann wäre er ja überhaupt für die Erkenntnis „nichts“²⁾. Er ist also zwar von der Erkenntnis „unterschieden“, aber doch außerhalb ihrer „nichts“. Das ist eine offenbar antinomische Zuspitzung des Gegenstandsproblems. Allein die Schwierigkeit hebt sich sofort, wenn wir die scheinbar gegensätzlichen Momente genauer prüfen. Dann lassen sie sich selbst synthetisch vereinigen. Zwar hat Kant selbst diese Antinomie nur dahin ausgesprochen, daß der Gegenstand zwar von der Erkenntnis „unterschieden“, aber außerhalb ihrer „nichts“ ist. Aufgelöst hat er selbst die Antinomie freilich nicht. Er vermochte es auch nicht, weil ihn daran die Unausgeglichenheit seiner Lehre vom Ding an sich hinderte. Nichtsdestoweniger ist diese Antinomie, wie ich anderwärts eingehend begründet habe³⁾, der Auflösung durchaus

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 80.

³⁾ über den Begriff des Naturgesetzes, S. 334 ff. Hier habe ich einmal ausgeführt: „Gegeben im absoluten Sinne ist das Sein des Gegenstandes schlechterdings nicht; aufgegeben ist es nur im subjektiven Sinne; Ergebnis ist es in logischer Bedeutung.“ Kant hinderte an der scharfen Fassung des Sachverhaltes, wie gesagt, die Unausgeglichenheit seiner Lehre vom Ding an sich. Diese Unausgeglichenheit macht es verständlich, wenn die Interpretation sich zum Teil hauptsächlich dem subjektiven Aufgabencharakter zuwendet. Das tut z. B. im Anschluß an Cohen auch noch Cassirer in seinem Werke über „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ II, wo S. 598 auch das Ding an sich als eine je nach dem jeweiligen Stande des bloßen Wissens verschiedene „kritische Demarkationslinie des Wissens“, die als solche „fließend“ sein soll, verstanden wird. Das ist eine nach der subjektiven Seite hin ohne Zweifel berechnete Interpretation, bezeichnet eben aber doch nur



fähig, und zwar in folgender Weise: Der Gegenstand ist unterschieden von der Erkenntnis als das, was dem aufs „Geratewohl, oder beliebig“ Darauf-Losgehen der Subjektivität entgegen steht. Er ist außerhalb der Erkenntnis „nichts“ Existentes, kein Ding oder Gegenstand an sich, was ja bereits durch die ersten Ansätze der transszendentalphilosophischen Erkenntnislehre deutlich geworden ist. Der Gegenstand existiert nicht außerhalb der Erkenntnis, aber er gilt unabhängig vom Erkennen. Nicht in der Existenz, sondern in der Geltung liegt sein dem „Geratewohl, oder beliebig“ „Dawider“-Sein. Das Sein der Geltung aber ist das transszendentale Regelhaftigkeit. „Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Funktion der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen a priori notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht“¹⁾. Also wir bewirken zwar synthetische Einheit im Anschauungsmannigfaltigen, wenn wir einen Gegenstand erkennen, aber jene synthetische Einheit muß, wenn sie gegenständliche Geltung haben, also allem Geratewohl und Belieben entrückt sein soll, „nach einer Regel“ sich vollziehen, damit nun auf die subjektiven Quellen Notwendigkeit in der Reproduktion und begriffliche Möglichkeit in der Recognition übergreifen kann. So denken wir das Dreieck als Gegenstand, „indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewußt sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann“²⁾. So macht der Begriff als „Allgemeines, und was zur Regel dient“, z. B. als Begriff des Körpers, „die Vorstellung der Ausdehnung und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt usw. notwendig“³⁾.

eine, eben die subjektive, Seite. So wenig nun auch Kants Lehre ausgeglichen sein mag, so vereinigt sich in ihr doch mit dem subjektiven auch das objektive, logisch kritische Motiv, nach dem sich mir im Geltungscharakter der Regel nun auch der Gegenstand nicht bloß als Aufgabe, sondern als Ergebnis darstellt, wie das der auch von Cassirer (S. 599) hervorgehobenen Unterscheidung von Affektion und Funktion Kants selbst entspricht.

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 81.

Der Begriff als solcher also „dient zur Regel“; als solche macht er den Begriff im Bewußtsein möglich und die synthetische Einheit zum Gegenstand und dieser die Einheit des Bewußtseins notwendig. Der Gegenstand der Erkenntnis existiert also zwar nicht losgelöst von der Erkenntnis, sonst wäre er nicht ihr Gegenstand. Aber er ist doch mehr als bloß subjektive Bewußtseinseinheit, sonst wäre er eben nicht Gegenstand. Er ist es, der vielmehr „die formale Einheit des Bewußtseins notwendig macht“¹⁾. Er ist also weder bloß Bewußtsein, noch auch bloß formale Einheit des Bewußtseins, sondern das, was diese „notwendig macht“; und der Begriff das, was als allgemeine Regel seine Notwendigkeit bestimmt. Bewußtsein, Einheit des Bewußtseins, Gegenstand als das die Einheit des Bewußtseins notwendig machende „Etwas“ des Begriffs und Begriff als das seinem „Etwas“ die „Notwendigkeit der Synthesis Ausdrückende“²⁾ sind also zwar aufeinander bezogen, eben darum aber auch voneinander unterschieden. Der Begriff dient selbst zur Regel, der Gegenstand ist regelbestimmt im Verhältnis zum Begriff und darum notwendig einheitsbestimmend im Verhältnis zum Bewußtsein.

Mit dem Begriffe der Notwendigkeit tritt aber ein weiteres Moment in den transszendentalphilosophischen Aspekt. Die Notwendigkeit ist nicht zufällig und grundlos. Das wäre ein Widerspruch gegen sie selbst. Vielmehr: „Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transszendentale Bedingung zum Grunde“³⁾. Macht also der Gegenstand als „das Etwas“ des Begriffs die Einheit des Bewußtseins notwendig, der Begriff aber als Regel die Regelmäßigkeit des Gegenstandes als seines einheitlichen Etwas notwendig, so setzt dieses Notwendigmachen selbst schon einen transszendentalen Grund voraus. „Also muß ein transszendentaler Grund der Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe der Objekte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unseren Anschauungen irgendeinen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis

¹⁾ a. a. D., S. 80.

²⁾ a. a. D., S. 81.

³⁾ a. a. D., ebenda.

ausdrückt. Diese ursprüngliche und transszendentale Bedingung ist nun keine andere, als die transszendentale Apperzeption¹⁾).

Wir haben also 1. Bewußtsein; 2. Einheit des Bewußtseins; 3. Gegenstand; 4. Begriff und nun 5. transszendentale Apperzeption als „transszendentalen Grund der Einheit des Bewußtseins“ mit alledem bereits in ihrem Unterschied und Verhältnis so weit klargestellt, daß damit auch verhängnisvollen Vermengungen und Wechselungen vorgebeugt ist, die allerdings auch schon durch die Ermittlungen über den Begriff der transszendentalen Gesetzmäßigkeit von der transszendentalen Methode her ausgeschlossen sind, in denen sich ja zunächst der Charakter gerade der transszendentalen Apperzeption in seiner allgemeinen Bedeutung bereits enthüllt hat. Wir hatten die transszendentale Apperzeption bereits durch die transszendentale Methode als „objektive Bedingung aller Erkenntnis“²⁾, als „objektives“, nicht subjektives Bewußtsein, weil als Gesetz der synthetischen Gesetzmäßigkeit, kennen gelernt. Damit war ihr Grundcharakter bereits so weit von der transszendentalen Methode aus bestimmt, um nun auch für ihre Stellung im Inhalt der transszendentalen Erkenntnislehre selbst die notwendigen Sicherungen gegen Mißverständnisse zu besitzen. Weil aber Kant auch zur Objektivität dieses Zentralbegriffes seiner Lehre von den „subjektiven Quellen“ her, und zwar in beiden Fassungen der transszendentalen Deduktion, aufsteigt, so ist es für das Verständnis dieses Begriffes und seiner Stellung im Inhalte der Kantischen Lehre schon ein zwingendes Erfordernis, den Anteil „beider Seiten“ der Deduktion, der „subjektiven“ und der „objektiven Deduktion“ genau zu bestimmen und zueinander in das rechte Verhältnis zu setzen. Wir hatten schon hinsichtlich des Bewußtseins des Begriffes für die Rekognition gesehen: „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein“³⁾. Darin liegt aber nun auch schon von seiten der subjektiven Quellen die Voraussetzung: Das Dasselbe=Sein des Gedachten würde nicht gedacht werden können ohne das Dasselbe=Sein des denkenden Bewußtseins; d. h. darin, in dem „wir“ liegt die Einheit des Bewußtseins selbst vor-

¹⁾ a. a. O., ebenda.

²⁾ Kr. d. r. V², S. 112. Vgl. oben S. 138 ff.

³⁾ Kr. d. r. V¹, S. 79. Vgl. oben S. 212.

ausgesetzt. Und diese wiederum ist nur möglich dadurch, daß wir uns überhaupt „der Identität der Funktion bewußt werden können“. Vom Bewußtsein des Begriffs aus und mit diesem erhebt sich also auch das Bewußtsein der Identität der Funktion. Dabei ist nun auf jedes Wort der Kantischen Bestimmung zu achten: Bewußtsein der Identität der Funktion und Identität der Funktion¹⁾ selbst sind zunächst sofort dahin zu unterscheiden, daß diese schon objektive Voraussetzung für jenes ist. Und das Bewußt-werden-Können ist weiter nicht dasselbe wie das Bewußt-Sein. Wenn darum nun von der subjektiven Seite dafür, daß Erscheinungen im Bewußtsein „reproduzierbar“ sind²⁾; ebenso Einheitsbestimmtheit notwendig ist, wie objektiv für die Erscheinungen selbst, so setzt auch die Einheit des Bewußtseins im übersubjektiv logischen Sinne „Einheit der Funktion“ voraus, und zwar für das Bewußt-werden-Können, nicht allein für das Bewußt-Werden. „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“³⁾. Denn „Denken ist Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen“⁴⁾. Auf das „Ich denke“ müssen also alle Vorstellungen bezogen werden können, um eben auch nur, wie es schon die Reproduzierbarkeit erforderte, selbst als „dasselbe“ gedacht werden zu können. Und das „Muß-Können“ bezeichnet auch sofort den Aufstieg von der subjektiven Seite zur eigentlich transszendentallogischen. Zunächst soll damit nicht der psychologische Widersinn eingeführt werden, als ob ich alle meine Vorstellungen tatsächlich mit dem „Ich denke“ begleiten müßte. Dieser Widersinn, der aller echten Psychologie ins Gesicht schlägt, wird im Gegenteil abgewehrt: Ich muß begleiten können, nicht ich muß alle meine Vorstellungen mit dem „Ich denke“ begleiten. Man soll also Kant nicht den Aberwitz zutrauen, als habe er gemeint, wir fügten im tatsächlichen psychologischen Denkprozeß jeder Vorstellung ein besonderes „Ich denke“ hinzu⁵⁾. Nur das ist gemeint: Alles faktische psychologische Denken hat zu seiner Bedingung schon die Beziehung auf ein mögliches Ich. Denn es ist in seinem faktischen Bestande

¹⁾ a. a. O., S. 82.

²⁾ a. a. O., ebenda.

³⁾ Kr. b. r. B.², S. 108.

⁴⁾ Prolegomena, S. 304.

⁵⁾ Auf die unsinnige Kritik Schopenhauers gehe ich erst nicht ein. Schopenhauers Mißverständnis hat schon Hermann Cohen, a. a. O., S. 318f., in gebührender Weise zurückgewiesen.



Vorstellungsvereinigung. Dieses mögliche Ich ist also, eben weil es nicht selbst psychologisch=faktischer Gedanke oder Ich-Vorstellung ist, logische Möglichkeitsbedingung, und damit führt die faktische Vorstellungsvereinigung im Denken zum logischen Einheitsbeziehungspunkte der Vereinigung gerade durch das „Muss-Können“. Und in dem Können gerade tut sich der transszendentallogische Sinn der transszendentalen Apperzeption als das Zentrum logischer Gesetzmäßigkeit auf. Zwar hat Kant in der ersten Auflage der Deduktion noch vom „subjektiven Grunde der Apperzeption“ als allgemeinem Gesetz der besonderen Gesetzmäßigkeit gesprochen. Allein gerade daß er an ihr alle Gesetzmäßigkeit hängen läßt, hätte an und für sich schon hinlänglich zeigen können, daß er dabei nicht an die faktisch=psychologische Einheit des Bewußtseins denkt¹⁾. Kann also die gewiß zunächst mißverständliche Wendung in ihrer Verständlichkeit sofort hergestellt werden, wenn wir uns daran erinnern, daß Kant auch hier von den „subjektiven Quellen“ zur objektiven Gültigkeit aufzusteigen unternimmt, so kann nun auch der Name der „synthetischen Einheit des Bewußtseins“ oder des „Selbstbewußtseins“, den auch die zweite Ausgabe für die transszendentale Apperzeption führt, über deren Bedeutung nicht täuschen²⁾. Denn ausdrücklich wird sie hier als „objektive Bedingung aller Erkenntnis“ bestimmt³⁾ und „von der subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden“⁴⁾. Es ist also auch hier „das Bewußtsein der Identität der Funktion“, von dem aus er zur Identität der Funktion selber aufsteigt. Und ausdrücklich wird auch schon in der ersten Ausgabe nicht allein die Identität der Funktion in dem Bewußtsein der Identität der Funktion, sondern auch die Möglichkeit des Bewußtseins der Identität der Funktion in der der Einheit des Bewußtseins vorausgesetzt. „Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe in einer Erkenntnis verbindet“⁵⁾. Die

1) Kr. d. r. B. 1, S. 85.

2) Kr. d. r. B. 2, S. 112.

3) a. a. D., ebenda.

4) a. a. D., S. 113.

5) Kr. d. r. B. 1, S. 82. Auch hier achte man schon auf das: „bewußt werden könnte“.

transszendentale Apperzeption ist also nicht etwa bloß das Bewußtsein seiner selbst, sondern dafür schon transszendentale Bedingung und Voraussetzung, Gesetz des Bewußtseins seiner selbst; und das Bewußtsein seiner selbst ist lediglich die empirische Apperzeption, von der aus wir in der Erkenntnis zu ihrer Voraussetzung aufsteigen. „Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption“¹⁾. Wir wissen überdies, daß „die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein kann, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen“²⁾, da nur der Gegenstand dem „Geratewohl oder Belieben“ der Synthesis entgegensteht. Da aber das Notwendigmachen durch den Gegenstand selbst schon auf der transszendentalen Bedingung der transszendentalen Apperzeption beruht, muß sie von der Einheit des Bewußtseins, die ja selbst erst durch den Gegenstand notwendig wird, scharf unterschieden werden. Die transszendentale Apperzeption als Bewußtsein meiner selbst ist also nicht das wirkliche Bewußtsein meiner selbst, sondern die für dieses Bewußtsein meiner selbst notwendige Beziehung, so daß „die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transszendentale Bewußtsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisch) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit derselben, sondern die Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntnisse beruht notwendig auf dem Verhältnisse zu dieser Apperzeption als einem Vermögen“³⁾. Das Ich der transszendentalen Apperzeption ist also kein Ich der „Wirklichkeit“, sondern dem „Vermögen“ nach. Weil es aber kein Ich der „Wirklichkeit“ nach ist, so ist es auch kein „Vermögen“ der „Wirklichkeit“ nach, kein wirkliches Vermögen im Sinne der Psychologie. Es ist „Vermögen“ als transszendentale Bedingung der „Möglichkeit der logischen Form allen Erkenntnisses“, die Möglichkeit der Einheit des Bewußtseins. Es ist die

¹⁾ a. a. D., S. 81.

²⁾ a. a. D., S. 80.

³⁾ a. a. D., S. 87.



„Identität der Funktion des Bewußtseins“ im Bewußtsein dieser Identität der Funktion. Und der logische Charakter der Funktion erhellt daraus, daß es geradezu als Grundsatz auf derselben Seite der Kr. d. r. V., ja in derselben Anmerkung, angesprochen wird, auf der es als Vermögen bezeichnet wird. „Der synthetische Grundsatz, daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt“¹⁾. Also schon in der ersten Ausgabe tritt, wie in der zweiten²⁾ „der Grundsatz der synthetischen Apperzeption“ eben als Grundsatz, und zwar als „der schlechthin erste“³⁾, als „oberstes Prinzip“ auf⁴⁾. Er ist Grundsatz der synthetischen Gesetzmäßigkeit schlechthin. Als „Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption“ ist er eben transszendentale Bedingung der notwendigen Einheitsbeziehung. Eben darum beruht auf der transszendentalen Apperzeption nun die im Begriffe und im Gegenstande gesetzte Notwendigkeit der Vereinigung des Mannigfaltigen. Der Begriff stellt sich dar als Regel des Vereinigens des Mannigfaltigen, der Gegenstand als Regel des Vereinigtseins des Mannigfaltigen. Darin liegt abermals die Korrelation von Begriff und Gegenstand und ihre Vereinigung im Begriff des Gegenstandes. Die Notwendigkeit aber, die sie „machen“, hat ihre transszendentale Bedingung in der transszendentalen Apperzeption. Von ihr erhalten Begriff und Gegenstand selbst ihre transszendentale Bedeutung. Ebendarum sind Begriff wie Gegenstand nichts anderes als Regel; der Begriff Regel des Vereinigens, der Gegenstand Regel des Vereinigt=Seins. In bezug auf die Erscheinungen ist der Gegenstand darum selbst transszidental und als transszidentaler Gegenstand nur das „etwas überhaupt = x“⁵⁾ des Ausdrucks des Begriffs; darum „bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = x“⁶⁾. Der transszendentale Gegenstand ist also nichts anderes als der auf sich selbst als Regel des Einheit=Habens der Erscheinungen bezogene Begriff als Regel des Einheit=Gebens. Ausdrück-

1) a. a. D., ebenda.

2) Kr. d. r. V.², S. 111.

3) Kr. d. r. V.¹, ebenda.

4) Kr. d. r. V.², ebenda.

5) Kr. d. r. V.¹, S. 80.

6) a. a. D., S. 82.

sich wird darum der transszendentale Gegenstand bestimmt selbst als „kein reales Objekt oder gegebenes Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben“¹⁾). Wie also in der Verbindung 1. Mannigfaltigkeit des zu Verbindenden, 2. Synthesis, 3. Einheit liegen²⁾, so knüpfen sich an die Einheit der Erscheinungen Einheit=Geben des Begriffs und Einheit=Haben der Erscheinungen im Gegenstande. Aber dieses Einheit=Haben im Gegenstande ist ein Haben der Einheit auf Grund des Gebens durch den Begriff. Der Gegenstand ist also kein Gegenstand an sich außer oder neben dem Begriff. Er ist der Begriff in Beziehung auf das Einheit=Haben der Erscheinungen, wie das Einheit=Haben im Gegenstande in der Beziehung auf das Einheit=Geben des Begriffs liegt. Im Begriffe des Objektes also ist das Mannigfaltige zum Objekte vereinigt. „Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“³⁾). Damit diese Vereinigung durch Begriff und Objekt zugleich auch im Begriff vom Objekt Notwendigkeit erlangt, muß sie auf der transszendentalen Bedingung der Einheit der Apperzeption ruhen. „Die transszendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie ist darum objektiv“⁴⁾, und der Gegenstand auch der Apperzeption gegenüber nichts anderes „als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen“⁵⁾). Weil die transszendentale Einheit der Apperzeption Bedingung der Notwendigkeit der synthetischen Regelvereinigung ist und als „objektiv“ den Regeln der Synthesis selbst Objektivität verleiht, so macht sie dadurch auch in Begriff und Gegenstand die Regeln selbst zu Gesetzen: „Regeln, sofern sie objektiv sind (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen), heißen Gesetze“⁶⁾). Damit ist „die Einheit der Apperzeption aber

¹⁾ Lose Blätter I, S. 162.

²⁾ Kr. d. r. B.², S. 108.

³⁾ a. a. D., S. 111.

⁴⁾ a. a. D., S. 113.

⁵⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 163.

⁶⁾ a. a. D., S. 92. Vgl. auch S. 85 die Unterscheidung zwischen „Regel“ und „Gesetz“. Danach ist „Regel“ eine „allgemeine Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann“ und „Gesetz“ . . . „wenn es so gesetzt werden muß“.

der transszendentale Grund der notwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung¹⁾).

Hängt an ihr aber alle notwendige Gesetzmäßigkeit, so ist dadurch auch ihr eigentlich transszendentaler Charakter deutlich geworden. „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transszendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“²⁾. Also dieses Vermögen ist der Verstand selbst. Nun ist aber auch von diesem höchsten Punkte aus deutlich, wie dieses Vermögen zu verstehen ist. Aller Verstandesgebrauch hängt an ihm, an ihm hängt Logik und Transszendentalphilosophie, nicht aber heißt es, daß an ihm die Psychologie hänge. Wie wir schon vom Ich der transszendentalen Apperzeption erkannten, daß es kein Ich der „Wirklichkeit“, sondern ein Ich dem „Vermögen“ nach, also kein wirkliches Vermögen, sondern logische Möglichkeitsbedingung als Funktion ist, so wird nun auch diese Bestimmung von seiten des Verstandes, mit dem die transszendentale Apperzeption als „Vermögen“ gleichgesetzt wird, von neuem ins rechte Licht gerückt. Denn schon die erste Fassung der Deduktion bestimmt auch den Verstand, mit dem die transszendentale Apperzeption gleichgesetzt wird, als „Vermögen“, und zwar als „Vermögen der Regeln“³⁾. Aber auch hier wird schon mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit gesagt, in welchem Sinne er „nicht bloß ein Vermögen“ ist: „Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Gesetze zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur.“ Er ist „Quell der Gesetze der Natur“⁴⁾. Denn er ist schlechthin „das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen“⁵⁾. Diese „objektive“ Bedeutung des Verstandes wird aber nun zu voller Schärfe gerade durch die in der zweiten Deduktionsfassung vollzogene Gleichsetzung mit der transszendentalen Apperzeption gebracht, in der ja die Notwendigkeit des Objekts selbst ihren transszendentalen Grund gefunden hat. Der Verstand als „Vermögen der Regeln“

1) a. a. D., S. 93.

2) Kr. d. r. V.², S. 109.

3) Kr. d. r. V.¹, S. 92.

4) a. a. D., S. 93.

5) a. a. D., ebenda.



ist also transszendentaler Grund der Möglichkeit von Regeln, die objektive Bedeutung haben. Der Verstand, der „Gesetz der synthetischen Einheit“ ist, ist also „der reine Verstand“¹⁾. Und dieser reine Verstand als Gesetz ist überhaupt erst logische Möglichkeitsbedingung für den Verstand, den man im gewöhnlichen Sinne als Vermögen bezeichnen könnte, nämlich im subjektiven Sinne, in dem wir von diesem Vermögen einen logischen Gebrauch zu machen vermögen. Denn der ist eben nur möglich unter Voraussetzung des reinen Verstandes als Gesetzes der transszendentalen Einheit der Apperzeption, die, wie es nun in der zweiten Fassung ausdrücklich und geradezu heißt, den „Grund“ . . . auch „der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält“²⁾. Damit sehen wir zwei Bedeutungen des „Verstandes“ deutlich auseinander-treten: Der Verstand als Gesetz im transszendentallogischen Sinne der Apperzeption ist es, der den Verstand, von dem wir einen logischen Gebrauch machen können, selbst möglich macht, den Grund von dessen Möglichkeit enthält. Der Verstand, von dem wir zwar einen logischen Gebrauch als von einem Vermögen machen können, ist als solches Vermögen, das man gebrauchen kann, immer empirisch. Der reine Verstand als Gesetz aber ist immer schon „synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen“³⁾. Und weil im Gesetze der synthetischen Einheit auch die transszendentale Bedingung für die Notwendigkeit des Gegenstandes liegt, so ist „die synthetische Einheit also 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“⁴⁾. Die transszendentallogische Gesetzmäßigkeit bestimmt also gerade, weil sie erst dem Gegenstande die Notwendigkeit bedingt, auch die Anschauung. Gerade „die Beziehung auf einen transszendentalen Gegenstand“ muß also „auf dem transszendentalen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. daß sie ebensowohl in der Erfahrung

¹⁾ a. a. O., ebenda.

²⁾ Kr. d. r. B.², S. 108.

³⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 89.

⁴⁾ Kr. d. r. B.², S. 112.



unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperzeption, als in der bloßen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja daß durch jene jede Erkenntnis allererst möglich werde¹⁾). Also durch jene, d. h. durch die transszendentale Apperzeption, wird jede Erkenntnis, also auch die der Anschauung, erst möglich. Ohne transszendentale Apperzeption wären also auch Raum und Zeit nicht gegenständlich. So „enthält also der Raum als Gegenstand der Geometrie mehr als bloße Form der Anschauung“, da erst „der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt“²⁾). Und wenn nun auch dem Mannigfaltigen die Gegebenheit unabhängig vom reinen Verstande eingeräumt wird³⁾, so können doch Gegenstände in der Anschauung als Erscheinungen nur unter der transszendentalen Bedingung von Regeln a priori gegeben sein⁴⁾). Die Gegebenheit des Mannigfaltigen ist also noch nicht Gegebenheit der Gegenstände. Und „die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“⁵⁾). Und weil darum die „Natur an sich nichts ist als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich“⁶⁾, weil sie also „der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“⁷⁾ ist, „so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichtsdestoweniger gewiß, wenn ich in Ansehung der letzteren sage: der Verstand schöpft seine Ge-

1) Kr. d. r. B.¹, S. 83.

2) Kr. d. r. B.², S. 125.

3) a. a. D., S. 116.

4) Kr. d. r. B.¹, S. 83. Wir müssen Kr. d. r. B.¹, S. 83 und Kr. d. r. B.², S. 116 für die Interpretation zusammenfassen. Gegenstände als Erscheinungen können nur auf Grund der Regeln a priori gegeben werden. Die Mannigfaltigkeit ist nur empirisch gegeben. Die Gegebenheit des Mannigfaltigen ist noch nicht Gegebenheit der Gegenstände. Aber diese sind auch nicht ohne das Mannigfaltige. Ihrer Materie nach bleiben also Gegenstände „noch vor der Synthesis des Verstandes und unabhängig von ihr gegeben“. Aber unabhängig von dieser sind die Gegenstände noch nicht eigentlich Gegenstände, sondern nur Material zu Gegenständen. Gegenstand wird dies erst auf Grund apriorischer Regeln. Der Form nach ist der Gegenstand nur auf Grund dieser gegeben. Der Materie nach ist er unabhängig von ihnen gegeben.

5) a. a. D., S. 84.

6) a. a. D., S. 85.

7) Prolegomena, S. 295.



setze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor¹⁾.

Daß das nicht der Verstand als Vermögen dieses oder jenes Subjekts, das ja nur ein Gegenstand der Erfahrung unter allen anderen ist, sondern der Verstand als transszendentale Apperzeption ist, an der alle Gesetzmäßigkeit hängt, liegt nunmehr auf der Hand. Der „reine Verstand“ als „Vermögen“ der Einheit der Apperzeption ist also „Prinzip“ oder „Gesetz“, nicht ein Vermögen der „Wirklichkeit“ nach, sondern schon Voraussetzung und Bedingung dafür, daß das wirkliche Verstandesvermögen auch wirklich Verstandesvermögen sei. So kann denn die transszendentale Apperzeption ausdrücklich als „Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption“ und dieser als „das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs“ auftreten²⁾.

Kant hat einmal einer Verwechslung vorzubeugen gesucht, die zu begehren wohl kaum mehr Gefahr ist: nämlich der Verwechslung der synthetischen Einheit der Apperzeption mit der Kategorie der Einheit. Wo die transszendentale Apperzeption mit dem Verstande als „Gesetz“ schlechthin gleichgesetzt worden ist, da ist ihre Gleichsetzung mit einem besonderen Verstandesgesetze, wie es die Kategorien sind, von vornherein ausgeschlossen. Immerhin bereitet die Unterscheidung, daß die transszendentale Apperzeption „nicht etwa jene Kategorie der Einheit“³⁾ ist, wie sie unter dem Gesichtspunkte der Quantität bezeichnet war, gerade auch das positive Verhältnis von transszendentaler Apperzeption und Kategorien vor. Denn weil die Kategorien jene besonderen logischen Funktionsbeziehungen sind, die sich von den Urteilsbeziehungen aus darstellten, so haben sie selbst als Bedingung und Voraussetzung die transszendentale Apperzeption, und in dieser liegt der „Grund der Einheit“ der logischen Funktion der Beziehung überhaupt, wie sie sich in Urteil und Kategorie schon spezifiziert darstellt. Darum hat Kant auch die Kategorien ausdrücklich als „Arten“ der transszendentalen Apperzeption bezeichnet⁴⁾. Und von der transszendentalen Apperzeption

¹⁾ a. a. O., S. 320.

²⁾ Kr. d. r. R.³, S. 111.

³⁾ a. a. O., S. 108.

⁴⁾ über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff (Ausgabe von Rosenkranz), S. 502.

als dem Gesetze der synthetischen Gesetzmäßigkeit schlechthin wird auch geradezu gesagt, daß sie, „unter dem Namen der Kategorien“, „Quell aller Verbindung“ sei¹⁾. Transszendentale Apperzeption und Kategorien sind also nicht unabhängig und getrennt voneinander, sowenig überhaupt der allgemeine Grund und seine Arten unabhängig und getrennt voneinander sind. Sie lassen sich nur in der Reflexion und Abstraktion voneinander trennen, d. h. unterscheiden; eben als Allgemeines und seine „Arten“. Die Arten aber sind eben immer nur „Arten“ des allgemeinen Begriffs, und dieser ist immer nur der allgemeinere Begriff seiner „Arten“. Wenn nun also die Kategorien als „logische Funktionen“ der Einheitsbeziehung im eigentlich logischen Charakter des logischen Urteils zum Ausdruck gelangen, so muß lehtthin die „logische Form aller Urteile in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe bestehen“ und das Urteil die Erkenntnis selbst „zur objektiven Einheit der Apperzeption bringen“²⁾, so daß der „reine Verstand“ gerade „in den Kategorien“, nicht außer ihnen, „Gesetz“ ist. Der „reine Verstand“ ist für sich selbst genommen lediglich Gesetz der Gesetzmäßigkeit überhaupt. Weil er aber gerade in den Kategorien Gesetz ist, ebendarum bleibt er nicht bloße Form der Gesetzmäßigkeit. In den Kategorien hat er seinen Gesetzesgehalt, durch den er die sinnliche Anschauung und Erscheinung eben in bestimmter Weise gemäß der inhaltlichen Differenzen seiner „Arten“ bestimmt. „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“³⁾. Und so wenig die Kategorien selbst schon empirische Gesetze sind, so sind diese ohne jene doch ebensowenig, wie die Kategorien ohne den reinen Verstand. Wie die Kategorien „Arten“ der transszendentalen Apperzeption, so sind „alle empirischen Gesetze nur besondere Bestimmungen des reinen Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind“⁴⁾. Und die Kategorien als „Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung sind zugleich

1) Kr. d. r. B.², S. 121.

2) a. a. D., S. 113f.

3) Kr. d. r. B.¹, S. 93.

4) a. a. D., ebenda.



Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung“¹⁾. Nur auf Grund ihrer ist die Einheit der Erfahrung als durchgängiger und gesetzmäßiger Zusammenhang der Wahrnehmungen in gegenständlicher Bedeutung möglich²⁾. Wenn also der Verstand der „Quell der Gesetze der Natur“ ist³⁾, wenn er der Natur die „Gesetze vorschreibt“⁴⁾, so ist er Quell der Gesetze der Natur und schreibt dieser jene vor gerade in den Kategorien. Denn allein „unter dem Namen der Kategorien“ ist die transszendentale Apperzeption „Quell aller Verbindung“ und geht auf das Mannigfaltige der Anschauung und Objekte überhaupt⁵⁾. Also sind die Kategorien selber die „Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriff aller Erscheinungen (*natura materialiter spectata*), Gesetze a priori vorschreiben“⁶⁾. Ob wir also sagen: der Verstand schreibt der Natur Gesetze vor, oder: die Kategorien schreiben der Natur Gesetze vor, ist darum gleichbedeutend, weil der Verstand eben gerade „in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen ist“⁷⁾. Und weil die transszendentale Apperzeption die transszendentale Bedingung ist, die aller Notwendigkeit zugrunde liegt, aller Regel erst Objektivität verleiht, ihr also die Bedeutung des Gesetzes gibt, so daß alle Gesetzmäßigkeit an sie geheftet ist, ebendarum sind die Kategorien nicht bloß Regeln a priori, sondern „enthalten die Bedingungen zu Regeln a priori“⁸⁾.

Nun endlich begreift es sich, wie subjektive Bedingungen sollen objektive Gültigkeit haben können. Die Synthesis als solche ist gewiß bloß eine Funktion der Seele, wenn auch eine unentbehrliche, und in der Unentbehrlichkeit der Synthesis liegt auch die Unentbehrlichkeit des inneren Sinnes überhaupt. Aber wie die Form des inneren Sinnes, die Zeit, der Absolutheit entkleidet ist, so ist auch der innere Sinn selbst nicht Ausdruck für ein absolutes Subjekt im Sinne des subjektiven Idealismus oder Spiritualismus, die Subjekterkenntnis von keiner höheren Dignität als die

¹⁾ a. a. D., S. 84.

²⁾ a. a. D., S. 83.

³⁾ a. a. D., S. 93.

⁴⁾ Prolegomena, S. 320.

⁵⁾ Kr. d. r. V.², S. 121.

⁶⁾ a. a. D., S. 126.

⁷⁾ Kr. d. r. V.¹, S. 93.

⁸⁾ a. a. D., S. 96.



Objektserkenntnis¹⁾. Und der innere Sinn ist auch mit der transszendentalen Apperzeption „so gar nicht einerlei“²⁾, daß er seine Bedeutung überhaupt erst durch seine Bestimmbarkeit auf Grund der Bestimmung durch die transszendentale kategoriale Geseflichkeit des Verstandes erhält³⁾. Daraus versteht es sich nun auch erst in letzter Linie, warum von vornherein die subjektiven Gesetze ja überhaupt nur unter der Bedingung möglich waren, daß die Erscheinungen selbst schon Regeln unterworfen waren. Weil aber diese Regeln objektiv sind selbst nur auf Grund einer transszendentalen Bedingung, die sich in der transszendentalen Apperzeption aufzutut, die sich nun ihrerseits in die Kategorien als ihre „Arten“ spezifisch differenziert, darum allein können überhaupt die subjektiven Bedingungen selbst objektive Gültigkeit erlangen.

Wenn nun also durch die Kategorien allein noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird, so ist ein bestimmter Gegenstand zum Gegenstande bestimmt doch immer erst auf Grund der Kategorien. Mag also das Material der Sinnlichkeit auch immer „gegeben“ sein müssen, so ist dieses doch ohne die Kategorien ebensowenig Gegenstand der Anschauung, wie die Kategorien ohne das Material nichts zum Gegenstande bestimmen könnten, weil eben dann nichts wäre, was zum Gegenstande bestimmbar wäre. „Bestimmendes“ und „Bestimmbares“⁴⁾ sind nichts ohne einander. Keines ist zwar mit dem anderen schon identisch, auch liegt nicht

¹⁾ Kr. d. r. V., S. 120 ff. Auch hier in diesem Zusammenhange erklärt Kant, wie in der transszendentalen Ästhetik, daß der innere Sinn „auch sogar uns selbst nur, wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle“. Gewiß ist also auch hier für das Subjekt, wie für das „äußere“ Objekt, auf die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung zurückgegriffen. Und welche Schwierigkeiten sich unter rein systematischen Gesichtspunkten nun auch gerade für das „an uns selbst Sein“ und das „uns selbst Erscheinen“, unsere mit dieser Unterscheidung eingeführte Selbstaffektion („wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden“ [S. 122]), ergeben mögen, so ist immerhin hier auch mit der Einführung des „Erscheinungs“-Momentes für die Subjektserkenntnis die Sicherung gegen den subjektiven Idealismus gewonnen und die Ansicht abgewehrt, daß die Erkenntnis des Subjekts durch das Subjekt diesem eine höhere Gewähr biete, als seine Objektserkenntnis.

²⁾ a. a. D., S. 121.

³⁾ a. a. D., ebenda.

⁴⁾ a. a. D., S. 120.

eines schon im anderen. Aber beide bilden eine unlösliche Korrelation, so daß Kategorien eben Kategorien des Anschauungsmannigfaltigen, das Anschauungsmannigfaltige eben Anschauungsmannigfaltiges der Kategorien ist. Ohne die *synthesis intellectualis* der kategorialen Gesetzmäßigkeit wäre die sinnliche *synthesis speciosa* nicht *synthesis*. Und ohne das bestimmbare Mannigfaltige der Sinnlichkeit wäre die *synthesis intellectualis* der Kategorien nicht speziös („figürlich“) bestimmend. „Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter Kategorien“¹⁾, und zwar gerade weil allein durch die Einheit der transszendentalen Apperzeption auch „die Einheit der Anschauung allein möglich ist“. Und gerade weil durch die „logische Funktion“ der Urteile das Mannigfaltige „unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird“, darum sind „die Kategorien nichts anderes, als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige in Ansehung ihrer bestimmt ist“²⁾. Die sinnliche Anschauung steht unter Kategorien, und Funktion der Kategorien ist es, die sinnliche Anschauung zu bestimmen. Keine Anschauung, die nicht kategorial bestimmt wäre, aber auch kein kategorial Bestimmbares, außer der Anschauung. Darum machen Kategorien Erfahrung möglich; und was sie möglich machen, ist auch gerade Erfahrung und nur sie. Ebendarum bleiben sie auch auf Erfahrung eingeschränkt³⁾. Mit der positiven Leistungsfähigkeit der Kategorien ist also zugleich auch die Grenze ihres wissenschaftlichen Gebrauchs bezeichnet.

Dieses hatte die transszendentale Deduktion zu leisten. Wir haben diesem speziellen Abschnitt einen für eine Gesamtdarstellung der Kantischen Lehre verhältnismäßig breiten Raum gegönnt. Aber Kants eigenes Urteil gerade über diese seine Untersuchungen rechtfertigt es. Schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe hat er erklärt: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transszendentalen Analytik, unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandes-

¹⁾ a. a. D., S. 115.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 116ff.



begriffe angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoldene Mühe gekostet¹⁾).

Die Deduktion der Kategorien hat namentlich in der zweiten Fassung auch bereits die Verbindung von Anschauung und Kategorien gewonnen, indem sie, wie wir zuletzt sagten, zeigte, daß jede Anschauung unter Kategorien steht, und daß es Funktion der Kategorien ist, die Anschauung zu bestimmen. Diese Vereinigung erfüllen nach Kant die Grundsätze. „Die Verstandesbegriffe, welche die Bedingungen zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden“, lehrt nun die Analytik der Grundsätze, zu der die Analytik der Begriffe weiterführt²⁾).

Ehe wir aber dieser Weiterführung bei Kant näher treten, müssen wir uns noch einmal an den Beginn seines transszendentalphilosophischen Unternehmens zurückversetzen. Er hatte Anschauung und Begriff gänzlich „isoliert“. Das war für den Zweck der Reflexion gut und wertvoll. Aber Kant hatte dabei zunächst übersehen, daß, was zwar in der Abstraktion und Reflexion „isoliert“ werden kann, in der Erkenntnis nicht getrennt sein kann, daß, wie er selbst bemerkt, Begriffe ohne Anschauungen leer, Anschauungen ohne Begriffe blind seien. Darum konnten wir ja auch den eigentlichen Sinn der transszendentalen Ästhetik ganz und gar nicht aus dem diesen Titel tragenden Abschnitt der Kr. d. r. V. allein, sondern immer nur in Beziehung auf die transszendentale Logik ermitteln. Raum und Zeit als composita idealia ließen sich, wie wir von Anbeginn sagten, nicht ohne Beziehung auf den Begriff des Transszendentalen und den der Synthesis verstehen; von denen her die Ästhetik allein auch schon ihren Namen als einer transszendentalen rechtfertigte. Und die transszendentale Logik mußte von vornherein in ihrer grundlegenden Bedeutung für die transszendentale Ästhetik erkannt sein, damit dieser selbst ein rechter Sinn gesichert werden konnte. Es mußte deutlich werden, daß auch Raum und Zeit nur durch Beziehung der Anschauung auf die transszendentale Apperzeption, an der eben alle transszendentale Gesetzmäßigkeit hängt, möglich sind, so daß es in der transszendentalen Logik von der transszendentalen Apperzeption heißen kann: „Daß sie diesen Namen verdiene, erhellt schon daraus, daß selbst die reinste objektive Ein-

¹⁾ Kr. d. r. V. 1, S. 11.

²⁾ Kr. d. r. V. 1, S. 96.

heit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit), nur durch Beziehung der Anschauung auf sie möglich sei“¹⁾. Hier hat die transszendentale Logik nun die Beziehung selbst schon bezeichnet und gewonnen. Ihr näher nachzugehen, ist Aufgabe der Analytik der Grundsätze. Und darin hat die Lehre von den Grundsätzen ihr volles Recht. Allein es rächt sich in dieser Lehre von den Grundsätzen, daß die ursprüngliche „Isolation“ nicht lediglich als Sache der Reflexion und Abstraktion von vornherein erkannt worden war, so daß sich das Problem der Anwendung so darstellt, als müßten Begriff und Anschauung, die durch die Begriffe des Transszendentalen und der Synthesis schon geeint sind, erst noch durch ein „Drittes“ zusammengekoppelt werden. Diese Zusammentopplung soll der „Schematismus“ leisten, der sich als ein Kuppler darstellt, der in der einen Hand die Anschauung, in der anderen den Begriff hält und nun beides miteinander zu verehelichen sucht. Da es sich aber um eine unscheidbare Ehe handelt, ist diese seine Rolle verfehlt. Man kann ihm allerdings auch eine bessere Rolle zuerkennen. Und das ist die: den durch die künstliche Isolation gestörten ehelichen Frieden zwischen Anschauung und Begriff wiederherzustellen. Darin liegt seine positive Bedeutung. Doch verdankt er diese nur den Friedensstörern: Isolation und Abstraktion. Ohne die Friedensstörer wäre der Friedensstifter höchst überflüssig. Darum ist sein Geschäft freilich auch so künstlich, wie das jener. Was er Gutes tut, hat der Gemahl „Begriff“, der die Anschauung „bestimmt“, schon von sich aus getan, denn zu „bestimmen“ ist Bestimmung seiner zugehenden Kraft. Und was der künstliche Vermittler mehr tut, ist vom Übel.

Mit dieser Einstellung können wir uns nun kurz an das „verrufene“ Schematismus-Kapitel begeben. Wir sind hinlänglich darauf vorbereitet, ihm im Rahmen der Kantischen Erkenntnislehre nicht einen geradezu exzeptionellen Wert zuzuschreiben, es aber auch nicht so absolut schlecht zu finden, wie eine große Anzahl der Kant-Eregeten²⁾. Weil jede Anschauung unter Kategorien stehen muß,

¹⁾ a. a. D., S. 82.

²⁾ Der Abschnitt über den Schematismus ist einer der am meisten erörterten aus der ganzen Kr. d. r. V. Das Beste darüber findet man in der Abhandlung von Walter Ischode „Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft“. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Heinrich



womit ja die Beziehung von Anschauung und Kategorie schon bezeichnet war, meint Kant nun, die Frage nach der Anwendung dieser auf jene werde zur Frage nach der Subsumtion jener unter diese. War im Begriffe des Transszendentalen und der Synthesis also schon die Einheitsbeziehung gewonnen, so vermengt Kant, um die treffende Unterscheidung von Curtius¹⁾ hier anzuwenden, den Synthesis-Schematismus (in dem der berechtigte Kern liegt) mit dem Subsumtions-Schematismus, der sehr verhängnisvoll ist und überdies auch die gute Urteilslehre Kants, daß Urteile Funktionen sind, zu Gunsten der schlechten traditionellen subsumtiven Urteilslehre beeinträchtigt. Zudem er nun nach der Subsumtionsmöglichkeit der Anschauung unter den Begriff in Erinnerung an die Isolation, weil ohne Gedanken an die transszendental synthetische Bestimmtheit des Bestimmbaren durch das Bestimmende, fragt, gewinnt er nun freilich von Anfang an auch einen wertvollen Gedanken: Damit die Subsumtion objektive Geltung habe, muß auch sie unter Regeln stehen. Da Begriffe Bedingungen zu Regeln a priori sind, müssen die Subsumtionsregeln Regeln der Anwendung von Regeln sein²⁾. Freilich ist nun gerade dabei, wie wir gleich noch sehen werden, die Funktion des Begriffs als Bedingung zu Regeln gerade selbst nicht zur Anwendung gekommen. Allein die Subsumtionstheorie wird von Anfang an von einer noch viel größeren Schwierigkeit gedrückt: Auf der einen Seite betont Kant, daß für die Subsumtion „Gleichartigkeit“ des zu Subsumierenden mit dem, dem es subsumiert werden soll, erforderlich ist: „In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein“³⁾. Auf der anderen Seite aber verfällt er in die durch die Isolation und Abstraktion sich ihm ergebende leere Schein-Annahme zurück, daß Begriff und Anschauung völlig ungleichartig sind: „Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinn-

Ridert (Kant-Studien XII, S. 157 ff.), und derjenigen von Ernst Curtius „Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Philologische Untersuchung“. (Kant-Studien XIX, S. 338 ff.)

¹⁾ E. Curtius, a. a. D., S. 347 ff. Gegen die Subsumtion vgl. auch Ischode, a. a. D., S. 205 f.

²⁾ Kr. d. r. V.¹, S. 96 f.

³⁾ a. a. D., S. 98 f.

lichen) Anschauungen ganz ungleichartig¹⁾). Daraus, so meint er, muß sich nun die Frage ergeben: „Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich?“²⁾ Kann nur Gleichartiges in Subsumtionsverhältnis treten, sind aber Anschauungen und Begriffe „ganz ungleichartig“, so muß sich also eigentlich die Frage nicht ergeben. Sie wird im Gegenteil sinnlos. Und wenn sie gestellt wird, so kann sie nur, wie Curtius richtig bemerkt, negativ, d. h. dahin beantwortet werden, daß Anschauungen überhaupt nicht unter Kategorien zu subsumieren sind, wenn diese ganz ungleichartig sein sollen und die Subsumtion gerade Gleichartigkeit erfordert. Anstatt nun aus der Subsumierbarkeit auf Gleichartigkeit zu schließen, oder mit der Gleichartigkeit auch die Subsumierbarkeit auszuschließen — welche Alternative den wahren Zusammenhang schon wieder deutlich machen kann —, statuiert Kant einfach mit einer grundlosen Behauptung: „Nun ist klar: daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht“³⁾).

Dieses „Dritte“ nun ist das „transzendente Schema“. Es ist „rein“ und muß, weil es zwischen Kategorie und Anschauung „vermitteln“ soll, „einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein“⁴⁾). Diese Bedingungen aber erfüllt nach Kant die transzen-

¹⁾ a. a. O., S. 99.

²⁾ a. a. O., ebenda.

³⁾ a. a. O., ebenda. Wenn ich sage: Diese Behauptung ist grundlos, so halte ich es doch für grundsalsch, sie, wie Curtius (a. a. O., S. 377), als „sophistisch“ zu erklären. Das: „Nun ist klar“ ist zwar kein Beweis. Kant hat es aber im Ernst dafür gehalten und nicht sophistisch dafür ausgegeben. Sein Gedanke ist kurz der: Findet sich weder in der Kategorie noch in der Anschauung ein Gleichartigkeitsanhalt, so ist klar, daß, weil laut transzendentaler Deduktion zwischen beiden eine Beziehung bestehen muß, es ein Drittes geben müsse usw. Haltbar wird der Beweis dadurch freilich nicht. Mit dem Rekurs auf die Beziehung wird das „Dritte“ überflüssig. Mit der Ungleichartigkeit bliebe auch die Subsumtion in alle Wege unmöglich. Und die Subsumtion leistet hier gar nichts. Was zu leisten ist, leistet die transzendental-synthetische Gesetzmäßigkeit. So verfehlt die formalistische Subsumtionstheorie hier ist, weil sie gerade preisgibt, wozu die Subsumtion führen kann, so ist der Kantische Fehlbeweis doch nicht, wie Curtius meint, einfach ein sophistisches Taschenspielerkunststück.

⁴⁾ a. a. O., ebenda.

dentale Zeitbestimmung. „Nun ist eine transszendentale 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. Daher wird eine Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen möglich sein, vermitteltst der transszendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt“¹⁾). Diese Sätze sind von besonderem Werte. An ihnen kann uns nämlich nun auch die positive Bedeutung des Schemas aufgehen; aber ohne „Drittes“ und ohne „Subsumtion“. Wenn wir an Kants Ausführungen über den inneren Sinn zunächst zurückdenken, so wird jetzt von vornherein die Hervorhebung der transszendentalen Zeitbestimmung als Schema der Verstandesbegriffe verständlich. Die Zeit ist „in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten“, weil, wie wir schon aus der transszendentalen Ästhetik wissen, die Zeit Bedingung aller Erscheinungen, der Raum nur Bedingung äußerer Erscheinungen ist. Gewiß, soll das Schema überhaupt zwischen Anschauung und Kategorie vermitteln, so muß es auch raum-, nicht bloß zeit-schematische Bestimmung geben. Aber weil laut der transszendentalen Deduktion alle Anschauungsbestimmung Anschauungsbestimmtheit durch Kategorien ist, so ist zugleich auf Grund der Auffassung von der Zeit als Form des inneren Sinnes alle kategoriale Raumbestimmtheit nur durch kategoriale Zeitbestimmtheit möglich; und die transszendentale Zeitbestimmung der umfassende Ausdruck des Schemas überhaupt²⁾). Trozalledem wird aber das Schema nicht zu dem geheimnisvollen „Dritten“, das Kant in seinem Schematismus daraus macht. Dafür brauchen wir nur auf die bedeutungsvollste Wendung in den vorhin zitierten Sätzen, die ich absichtlich auch schon bei der Erörterung der Sinnlichkeitsprinzipien herangezogen hatte, zu achten, wonach eine transszendentale Zeitbestimmung „auf einer Regel a priori beruht“ und die

¹⁾ a. a. D., ebenda f.

²⁾ Vgl. im übrigen auch Reflexionen I, S. 215. „Nicht alles, was in der Zeit ist, ist zugleich im Raume z. B. meine Vorstellungen. Aber alles, was im Raume ist, ist in der Zeit.“ — An diesem Punkte treffen die Einwände von Bschode und Curtius nicht zu.



Kategorie „die Einheit derselben ausmacht“. Daraus wird nun schon deutlich, daß die transszendentale Zeitbestimmung als Schema nicht jenes „Dritte“ sein kann, das unabhängig von der Kategorie neben dieser und der Anschauung selbständig steht und beide mit einander erst zu verkoppeln braucht. Macht doch erst die Kategorie ihre Einheit aus. Wir wissen aber von früher her sogar noch mehr; nämlich, daß die Kategorien „die Bedingungen zu Regeln a priori enthalten“¹⁾. Hier nun hören wir, die transszendentale Zeitbestimmung als Schema beruhe auf einer Regel a priori. Ist diese aber kategorial bedingt, so ist auch das Schema schon kategorial bedingt. Damit stehen wir vor der wahren Einsicht, daß das Schema ist „eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe“ oder „nur die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt“²⁾. Wir brauchen also hier mit dem Worte Schema gar nicht mehr die Vorstellung jenes „Dritten“ zu verbinden, sondern lediglich die „einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß“ etwas „in einem Bilde vorzustellen“, es anschaulich zu bestimmen. Trotzdem „ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden“³⁾. Aber wir kennen auch schon ihr Verhältnis in dem Verhältnis von synthesis intellectualis und synthesis speciosa, von transszendentaler Apperzeption und innerem Sinn. Darum kann das „Dritte“, das „Medium aller synthetischen Urteile“, nun ausdrücklich dem inneren Sinn gleichgesetzt, dieser als „nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind“, erkannt und die Synthesis als „auf der Einheit der Apperzeption beruhend“ verstanden werden⁴⁾.

Das „Dritte“ ist also kein „Drittes“ mehr, das erst die unmögliche Subsumtion von „ganz Ungleichartigem“ möglich machen sollte. Gerade weil nach Kant das Schema eine „Methode“ der Anschauungsbestimmung durch den Begriff, „eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäß einem gewissen Begriffe“ ist, „reine Synthesis“ „nach Begriffen“, bestimmt von der Kategorie, und da die Kategorie ausdrücklich definiert worden ist als Bedingung für Regeln a priori, so ist das Schema selbst bestimmt durch

¹⁾ a. a. D., S. 96. Vgl. oben S. 192 und 233.

²⁾ a. a. D., S. 101.

³⁾ a. a. D., S. 100.

⁴⁾ a. a. D., S. 109.

die Kategorie, die sich mittels des Schemas ein Bild bestimmt. Kant muß die „Urteilskraft“ im transszendentalen Sinne als Inbegriff der Regeln zur Anwendung von Regeln heranziehen, um der Subsumtion objektive Bedeutung zu geben. Indem sich nun aber der gute Sinn des Schemas in seiner Bestimmtheit durch den Begriff für das Bild enthüllt, enthüllt sich auch der gute transszendentale Sinn der Urteilskraft hier in der Bestimmung, wie er in der Kritik der Urteilskraft als „bestimmende Urteilskraft“ auch ausdrücklich herausgearbeitet wird. Das also ist der wahre und gute Sinn des Schemas, daß sich die Kategorie ein Schema gibt, um sich mit dem Schema ein Bild zu geben, d. i. die Anschauung zu bestimmen, die so unter Kategorien steht. Ein Beispiel von Kant selbst: „So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze, ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. B. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriffe vergleichen können“¹⁾. Das ist ein Beispiel für das Schema der Quantität, sofern die Zahl überhaupt „das reine Schema der Größe“ ist. Mit diesem einen Beispiel mag es genug sein.

Was wir einleitenderweise über den Schematismus sagten, ist durch die inhaltliche Darstellung gerechtfertigt worden²⁾. Insofern der Schematismus die künstliche Isolation durch eine künstliche Zusammenschweißung aufheben will, vermag er nichts auszurichten; und wäre das Schema nur ein künstlicher Kleister, so taugte es nichts; es würde mit der formalistischen Subsumtion nicht einmal kitten. Wird es aber richtig als „Regel“ oder „Methode“ und die Kategorie als Bedingung zu einer Regel verstanden, dann hat es auch aufgehört, als „Drittes“ über Anschauung und Begriff zu schweben und ihren Bund erst herbeizuführen und zu segnen. Es drückt allein die grundlegende Bedeutung des Begriffs für die Anschauung aus, die wir allerdings schon kennen. Daß sie uns aus dem Schematismus, trotz seiner Künsteleien und auch trotz seiner Fehler, mit Nachdruck zum Bewußtsein gelangen kann, darin liegt

¹⁾ a. a. D., S. 100.

²⁾ a. a. D., S. 102.



neben seinen Fehlern sein Verdienst. Im richtig verstandenen Schema wird die grundlegende Einheitsbeziehung der Kategorie auf die Anschauung deutlich. Und weil diese Einheitsbeziehung in den Grundsätzen vorliegt, die also die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis als solcher, nicht bloß in der Reflexion und Abstraktion, darstellen, so hat das richtig verstandene — d. h. aber auch besser verstanden, als Kant es verstanden hatte, und seine positive Bedeutung aus dem Gewirr von falschen Vorstellungen herauspräpariert — Schema zugleich den Wert, den Zugang zu den Grundsätzen zu eröffnen. Denn nun stellt sich das Schema dar als Einheitsfunktion der Kategorie für die Grundsätze, und gerade im Schema entfalten die Kategorien ihre Funktion als Erfahrungsbedingungen. Ohne Schema blieben die Kategorien Funktionen, ohne einen Gegenstand vorzustellen. „So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bedingung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas Anderem zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmung das Ding hat, welches als ein solches erste Subjekt gelten soll“¹⁾. Und gerade mit diesem guten Sinn des Schemas wird der andere Sinn des Schemas als äußerliches „Drittes“ hinfällig und überflüssig, wie das auch Curtius, und zwar von allen Schematismus-Interpreten am schärfsten, gezeigt hat. Freilich ist das Schema gewiß weder Kategorie für sich, noch Anschauung für sich. Darum bezeichnete es Kant als „Drittes“. Aber gerade weil das Schema deutlich macht, daß weder Kategorie für sich noch Anschauung für sich, sondern beide nur in Beziehung auf einander sind, fällt das „Dritte“ und fällt die „Ungleichartigkeit“ von Kategorie und Anschauung. Als „Bedingung der Regel“ ist die Kategorie ebensowenig losgelöst von der Regel, wie die Regel von ihrer Bedingung. Denn es ist ja Wesen der Bedingung der Regel, eben gerade die Regel zu bedingen, wie es Wesen der Regel ist, von der Kategorie bedingt zu sein. Und wie es Wesen des Bildes ist, vom Schema als Regel bestimmt zu sein, so ist es Wesen des Schemas, das Bild zu bestimmen. Ebendarum ist es ebenso Wesen der Kategorie, vermittels des Schemas das Bild zu bestimmen, wie

¹⁾ a. a. D., S. 104.



es Wesen des Bildes ist, durch die Kategorie vermittels des Schemas bestimmt zu sein. So sind Kategorie, Schema und Bild zwar in der Reflexion und Abstraktion verschieden, sind aber für sich Eines nur nach drei Dimensionen reflektiert, wie Kategorie und Anschauung Eines sind, nur nach zwei Dimensionen reflektiert. Sie sind Eines als Bedingung für die „wirkliche Erkenntnis“, verschieden nur für die Abstraktion und Reflexion. Die „Einheit“ aber wird ausdrücklich in die Kategorie verlegt. Darum kann das Schema als Einheitsfunktion der Kategorie für die Grundsätze begriffen werden.

Ist das Schema als Einheitsfunktion der Kategorien für die Grundsätze verstanden, dann ist auch der „reine Verstand“ als „Quell der Grundsätze“¹⁾ verstanden, und es kann gefragt werden, welche Grundsätze vermittels der Schemata „aus den reinen Verstandesbegriffen herfließen“. Daher „gibt uns die Tafel der Kategorien die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze“²⁾. Sie sind Grundsätze a priori „nicht bloß deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind“³⁾. Weil sie synthetischen Charakters sind, können sie auch aus dem analytischen Widerspruchsgesetze ebensowenig wie aus anderen „höheren und allgemeineren Erkenntnissen“ bewiesen werden⁴⁾. Allein „aus der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt“ kann ihr Beweis gewonnen werden. In der Bedingung der „Möglichkeit der Erfahrung“ liegt die Objektivität der Erkenntnis ausgedrückt. Weil die Erfahrung immer Erfahrung der Gegenstände der Erfahrung ist, so sind „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“⁵⁾. Und im Hinblick auf die bedingende Funktion der „Möglichkeit der Erfahrung“, ist das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer

¹⁾ a. a. D., S. 111.

²⁾ a. a. D., S. 112.

³⁾ a. a. D., S. 105.

⁴⁾ a. a. D., S. 107.

⁵⁾ a. a. D., S. 110f.



möglichen Erfahrung¹⁾). Und weil alle notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit an der transszendentalen Apperzeption hängen²⁾, diese aber, wie wir wissen, der reine Verstand selbst ist, so muß dieser eben „Quell der Grundsätze“ sein. Und es muß so viel Grundsätze geben, wie es Kategorien als „Arten der transszendentalen Apperzeption“ gibt. Transszendentale Apperzeption und Kategorien stehen also im selben Verhältnis wie das „oberste Prinzipium der synthetischen Urteile“ und Grundsätze; und transszendentale Apperzeption und oberstes Prinzip der synthetischen Urteile, wie Kategorien und Grundsätze; und jeweils umgekehrt.

Dem kategorialen Gesichtspunkte der Quantität entspricht nun der Grundsatz der extensiven Größe. Die Quantität bestimmt also die Anschauung als extensive Größe. Daß Quantität und Größe einfach gleichgesetzt werden, sollte heute nicht mehr geschehen, nachdem Cohen vor einem Menschenalter bereits die Sinnlosigkeit dieser Gleichsetzung bloßgestellt hat³⁾. Davor kann den aufmerksamen Leser auch schon der Umstand bewahren, daß Kant auch noch einen anderen Größengrundsatz ermittelt hat, den der intensiven Größe, der gar nicht einmal aus der Quantität, sondern der Qualität herfließt. Extensive Größe ist vielmehr Bestimmung der Anschauung durch Quantität, in jener vereinigen sich also Denken und Anschauung. Und der Grundsatz der extensiven Größe ist Prinzip der Axiome der Anschauung. Da Kant ihn ausdrücklich als Prinzipium der Möglichkeit der Axiome der Anschauung erkannt hat, ist er auch hinlänglich vor der Gleichsetzung mit einem Axiom der Anschauung als solcher gesichert⁴⁾. Dieses Prinzip der Größe bestimmt die Erscheinungen als Anschauungen dahin, daß sie Größen sind, „und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden“⁵⁾. Insofern also der Begriff der Größe „mannigfaltiges Gleichartiges in der Anschauung überhaupt“ bedeutet, hat die Quantität ver-

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ Cohen, a. a. D., S. 412f.

⁴⁾ Vgl. dazu auch Cohen, a. a. D., S. 414 f., gegen J. E. Erdmann und R. Fischer.

⁵⁾ Kr. d. r. V.², S. 149.



mittels der Größe die Anschauung nach all ihren drei Gesichtspunkten der Einheit, Vielheit und Allheit¹⁾ schematisch bestimmt, denn sie liegen alle drei in dem „mannigfaltigen Gleichartigen“, d. i. der „Menge“, „in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht“²⁾). Darum besagt das „Prinzip“

¹⁾ a. a. O., ebenda.

²⁾ a. a. O., ebenda f. Daraus geht mit aller Schärfe hervor, wie verfehlt es ist, wenn man behauptet, daß im Prinzip der extensiven Größe die Quantitätsbeziehungen nach ihren drei Seiten gar nicht durchgeführt sind, daß eben nur die extensive Größe überhaupt der Quantität überhaupt entspricht, daß aber die drei Momente der Quantität: „Einheit, Vielheit, Allheit“ in der Schematisierung zum Grundfaß verloren gegangen seien. Gegen diese Auffassung spricht schon die Definition der extensiven Größe bei Kant. Denn die extensive Größe ist ja gerade die Entfaltung dieser drei Momente. Darum lautet auch Kants Definition: „Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht“ (ebenda). So sehr das Prinzip der Axiome der Anschauung von den Axiomen der Anschauung in der Mathematik unterschieden ist, so lehrt doch ein Blick gerade auf die moderne Mathematik und Philosophie der Mathematik, vor allem auf G. Cantors Mannigfaltigkeitslehre, die grundlegende Bedeutung der Kantischen Auffassung der „Menge“ oder „Mannigfaltigkeit“ als Entfaltung aller jener drei kategorialen Quantitätsmomente verstehen. Georg Cantor definiert die Mannigfaltigkeit oder Menge: „Unter einer Mannigfaltigkeit oder Menge verstehe ich nämlich allgemein jedes Viele, welches sich als Eines denken läßt, d. h. jeden Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einem Ganzen verbunden werden kann, und ich glaube hiermit etwas zu definieren, was verwandt ist mit dem Platonischen εἶδος oder ἰδέα, wie auch mit dem, was Platon in seinem Dialog „Philebos“ oder das höchste Gut μίκτόν nennt. Er setzt dieses dem ἄπειρον d. h. dem Unbegrenzten, Unbestimmten, welches ich Uneigentlich-unendliches nenne, sowie dem πέρασ d. h. der Grenze entgegen und erklärt es als ein geordnetes ‚Gemisch‘ der beiden letzteren.“ Vgl. Georg Cantor, „Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen“, S. 43. Wenn es überhaupt eines Hinweises auf die enge Beziehung zu Kant hier bedürfte, so wäre er bei Georg Cantor im Hinweis auf Platons ἄπειρον, πέρασ, μίκτόν schon selbst gegeben. Denn bei Kant heißt es ja von den extensiven Größen, daß „sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden“, und daß in ihnen „die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht“. Und der Grundfaß der extensiven Größe ist somit selbst der der „Menge“, des „mannigfaltigen

der „Axiome der Anschauung“: „Alle Anschauungen sind extensive Größen“¹⁾.

Seinem Inhalte nach kann das Mannigfaltige freilich immer nur empirisch „gegeben“ werden. Aber auch diese „Gegebenheit“ ist nur möglich auf Grund einer Bedingung a priori, die sich als zweiter Größengrundsatz darstellt, nämlich als Grundsatz der intensiven Größe, in der die Wahrnehmung antizipiert wird. Sind alle Erscheinungen zwar extensive Größen, so erschöpft sich in der extensiven Größe doch noch nicht die Erscheinung. Denn die Erscheinungen „enthalten über die Anschauung noch die Materien zu irgendeinem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird) d. i. das Reale der Empfindung, als bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich“²⁾. In der Empfindung enthüllt sich die Beziehung auf das Objekt erst als „das Reale“, als Realität. Und dieses Reale, auf das die Empfindung bezogen ist, hat intensive Größe und mit ihm die Empfindung. Diese intensive Größe des Realen ist es, was antizipiert wird, und was antizipiert werden muß, damit auch überhaupt erst von extensiver Größe gesprochen werden kann, und wodurch sich die intensive Größe der Empfindung als „ein Grad des Einflusses auf den Sinn“ begreift³⁾. Also nicht die Empfindung als solche kann antizipiert werden; wohl aber ihre intensive Größe aus der des Realen⁴⁾. Und diese muß antizipiert werden für die Möglichkeit der Quantität selbst. Denn diese ist selbst Grad der Qualität. „Quantitas est qualitatis gradus“⁵⁾. Diese Qualität ist die „einzige Qualität“, die wir an Größen überhaupt a priori zu erkennen vermögen. Und diese Qualität ist die Kontinuität. An aller Qualität der Erscheinungen ist das die einzige Quantität, nämlich die „intensive Quantität“, die

Gleichartigen“, in dem sich das Viele als Ganzes, als Eines des Vielen denken läßt.

¹⁾ Kr. d. r. B.², S. 148.

²⁾ Kr. d. r. B.², S. 152.

³⁾ a. a. D., ebenda.

⁴⁾ a. a. D., ebenda, wo es von der Empfindung ausdrücklich heißt, „daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann“.

⁵⁾ Prolegomena, S. 309.



wir a priori erkennen¹⁾. Die intensive Quantität ist also nicht bloß Quantität, sondern Bedingung der Quantität. Als „kontinuierlicher Zusammenhang möglicher Realitäten“²⁾ ist sie Prinzip der „Synthesis der Größenerzeugung“³⁾. So liegt aller extensiven Größe der kontinuierliche Zusammenhang der Größenerzeugung schon als Bedingung zu Grunde, in dem „ein Grad, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist“⁴⁾. „Alle Erscheinungen sind demnach kontinuierliche Größen“⁵⁾. „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert.“ In der Empfindung also liegt die Korrespondenz, die Beziehung auf Realität. Damit nun Realität realiter Realität sei, kann sie nicht im „reinen Verstandesbegriffe“ beschlossen bleiben. Die Kategorie muß sich das Schema und vermittels des Schemas das Bild, der Begriff muß sich eine Anschauung bestimmen. Das ist: die auf Empfindung beziehbare Realität muß als Realität kontinuierlich in der Zeit erzeugt werden⁶⁾. „Das Schema einer Realität, als ein Quantum von etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit“⁷⁾. Das intensive Größenprinzip der Kontinuität ist also transzendentes Prinzip der Erzeugung der extensiven Realitätsgröße, Prinzip der logischen Bildung der Quantität, der Grundsatz funktionales Bildungs-Prinzip des Realitätsintegrals. „Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad“⁸⁾. Und zwischen der Realität der Erscheinung und der Negation ist selbst ein kontinuierlicher Übergang, auch wenn der Realitätsgrad, so klein er auch sein mag, niemals der absolut kleinste ist und immer noch kleinere, der Null näher liegende, aber mit ihr nie zusammenfallende Grade möglich sind⁹⁾. In diesem Sinne will das Prinzip der Antizipationen der

¹⁾ Kr. d. r. B.²⁾, S. 158.

²⁾ a. a. D., S. 154.

³⁾ a. a. D., S. 152.

⁴⁾ a. a. D., S. 154.

⁵⁾ a. a. D., ebenda.

⁶⁾ a. a. D., S. 137.

⁷⁾ a. a. D., ebenda.

⁸⁾ a. a. D., S. 153.

⁹⁾ a. a. D., ebenda. Hier wird die „intensive Größe“ als „fließende“ bezeichnet, wodurch die Beziehung auf Newtons „Fluente“ ebenso deutlich wird, wie Reflexionen II, Nr. 1032, hinsichtlich der Antizipationen der

Wahrnehmung besagen: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad“¹⁾, so daß in diesem Grundsatz, wie Cohen im Rückblick auf die drei Momente der Qualität sagen kann, „die Limitation im Verhältnis zur Negation die Realität konstituiert“²⁾.

Die Bestimmung der Erscheinung als intensiver Größe hat deren Bestimmung als extensiver Größe, sie als Gegenstand der Erfahrung in ihrer Möglichkeit zu verstehen, fortgesetzt. Gewonnen ist damit das Ziel aber noch nicht. Ein so entscheidendes Moment im Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung für die Möglichkeit der Erfahrung liegt, so fordert diese doch mehr. Schon die transszendentale Deduktion der Kategorien hatte zu betonen: „Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden“³⁾. Dieser Zusammenhang ist nun durch Grundsatz in der Zeit zu bestimmen. Und diese Bestimmung vollzieht der Grundsatz der Analogien der Erfahrung dahin: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich“⁴⁾. Die Analogien der Erfahrung betreffen daher das Dasein der Erfahrungen nach ihrem Verhältnis zu einander in der Zeit. In der Wahrnehmung als solcher liegt, wie wir längst wissen, noch keine Notwendigkeit hinsichtlich des Gegenstandes der Erfahrung. Zur Bestimmung des Gegenstandes der Erfahrung muß das Verhältnis der Wahrnehmungen notwendigen Beziehungen in der Zeit unterstehen. Und wenn Erfahrung auch „Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen“ ist, so muß doch „das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen, nicht, wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, vorgestellt werden“. Also nur durch objektive „Verbindung in der Zeit“ ist das Verhältnis der Erscheinungen zu bestimmen⁵⁾. Und weil es sich nicht darum handelt, das Dasein der Erscheinungen zu konstruieren

Wahrnehmung ausdrücklich auf das Differential in Leibniz' Sinne Bezug genommen wird.

¹⁾ Kr. d. r. B.², S. 151.

²⁾ Cohen, a. a. D., S. 426.

³⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 83.

⁴⁾ Kr. d. r. B.², S. 158.

⁵⁾ a. a. D., S. 159.



— „da dieses sich nicht konstruieren läßt“ — sondern die Bestimmung lediglich auf „das Verhältnis des Daseins“ in der Zeit geht, so ist das Prinzip dieser Bestimmungen Prinzip der Analogien der Erfahrung¹⁾. Und da „die drei Modi der Zeit Beharrlichkeit, Folge und zugleich sind“²⁾, legt sich das Prinzip auseinander in den drei Analogien, die bestimmt werden als: 1. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, 2. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität, 3. Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Die erste Analogie als Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz besagt: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert“³⁾. Es mag zum Verständnis von vornherein betont werden, daß das transszendentallogische Grundsatz ist. Substanz ist also kein substanzielles Wesen im metaphysischen oder absoluten Sinne, sondern transszendentallogisches Prinzip, transszendentales Gesetz des Wechsels der Erscheinungen, durch das dieser Wechsel selbst erst Beziehung erhält und möglich wird⁴⁾. Er setzt gewiß die Zeit für seine Möglichkeit voraus. Denn aller Wechsel ist allein in der selbst nicht wechselnden, sondern bleibenden Zeit. Aber in der Zeit allein kann kein Wechsel zur Darstellung gelangen, wenn er nicht als Wechsel an Etwas zur Darstellung gelangt. Damit also Wechsel und Veränderung möglich sei, ist immer schon Etwas vorausgesetzt, „an dem aller Wechsel oder Zugleichsein“ sein kann, das also bleiben und beharren muß als Möglichkeitsbedingung alles Wechsels, „als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt“, „also im Dasein nicht wechseln kann“, so daß sein „Quantum in der Natur weder vermehrt noch vermindert werden kann“⁵⁾. Das bedeutet: Es ist eine Einheitsbeziehung aller Verhältnisse des Wechsels in der Zeit vorausgesetzt, welche Einheitsbeziehung Substanz heißt. Dadurch wird die Sub-

¹⁾ a. a. D., S. 160f.

²⁾ a. a. D., S. 159.

³⁾ a. a. D., S. 162.

⁴⁾ Vgl. unter systematischen Gesichtspunkten hierzu ausführlicher meine „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“, S. 244ff., sowie die Einleitung zu meinem „Substanzproblem in der griechischen Philosophie“.

⁵⁾ Kr. d. r. B.², S. 162.

stanz als Einheitsbeziehung der Verhältnisse, als Relation der Relationen, entsprechend den Relationskategorien, von den Verhältnissen als solchen unterschieden und selbst als deren Bedingung erkannt, so daß es heißen kann: „daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältnis enthielte“¹⁾. Sie ist die logische Stätte der Verhältnisse und darum als deren Voraussetzung beharrlich. „An diesem Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein Modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden“²⁾. Veränderung ist also nichts anderes als Existenzunterschied. Und „Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht und vergeht“; sondern Entstehen und Vergehen sind bloß Änderungen dessen, was weder entsteht noch vergeht³⁾, sondern in seiner Existenz beharrlich ist. „Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt.“ Der Wechsel betrifft also nur die Zustände des Beharrlichen, nicht das Beharrliche selbst. Weil aber alle Veränderung nur ein Unterschied im Dasein des Beharrlichen, der Substanz, ist und der Wechsel ein Wechsel dieser ihrer Bestimmungen ist, so kann Kant dieses Prinzip der Substanz auf den „etwas paradox scheinenden Ausdruck“ bringen: „nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören, und andere anheben“⁴⁾. Der „etwas paradox scheinende Ausdruck“ ist in seinem Sinn und seiner Bedeutung nach den vorhergehenden Bemerkungen ohne weiteres klar. Das Beharrliche wechselt nicht in seinem Dasein, weil es gerade in seinem Dasein beharren muß, um dem Wechsel als Substrat zu dienen. Wechseln kann nur, was anheben und aufhören kann. Das Beharrliche kann aber nicht aufhören und anheben, weil alles Anheben und Aufhören nur auf Grund seiner möglich ist. Anheben und Aufhören sind nur als Bestimmungen an dem Beharrlichen, nicht des Beharrlichen, sondern des Wechselnden möglich. Das Beharrliche wechselt nicht in seinem Da-Sein, sondern es verändert

¹⁾ a. a. D., S. 165.

²⁾ a. a. D., S. 163.

³⁾ a. a. D., S. 165.

⁴⁾ a. a. D., ebenda.



sich in seinem So-Sein, und allein das So-Sein wechselt. Das Quale kann anheben und aufhören, entstehen und vergehen; es ist variabel. Weil aber das variable Quale mit seinem Anheben und Aufhören, Entstehen und Vergehen nur möglich ist auf Grund der Voraussetzung eines weder Anhebenden noch Aufhörenden, weder Entstehenden noch Vergehenden, so ist die Grundlage des variablen Quale das konstante Quantum. Das Beharrliche verändert sich zwar, aber nicht als Quantum, sondern insofern es als Quantum die konstante Bedingung des Quale ist. „Nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert“ bedeutet also nicht; daß die Veränderungen durch Anheben und Aufhören, Entstehen und Vergehen, Veränderungen desjenigen sind, an dem Anheben und Aufhören, Entstehen und Vergehen, sondern Veränderungen an demjenigen sind, an dem etwas als So-Sein anhebt oder aufhört, entsteht oder vergeht, das darum selbst weder anheben noch aufhören, weder entstehen noch vergehen kann, damit an ihm Anheben und Aufhören, Entstehen und Vergehen überhaupt sein können. Ohne Konstanz des Quantum der Substanz also kein Quale, d. h. überhaupt keine Bestimmbarkeit der Erscheinungen: „So ist demnach die Beharrlichkeit eine notwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind“¹⁾. Das also ist der Sinn jenes „etwas paradox scheinenden Ausdrucks“: „nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören und andere anheben.“

Der Grundsatz der Substanz macht als Grundsatz logisch den Wechsel der Erscheinungen überhaupt faßbar; aber eben nur überhaupt als Wechsel. Damit dieser Wechsel nun nicht bloß überhaupt faßbar, in seinen Bestimmungen nicht bloß überhaupt, sondern näher inhaltlich in der Erfahrung bestimmbar sei, muß er nicht bloß als an dem Beharrlichen sich vollziehend, sondern in sich selbst grundsätzlich bestimmt sein, grundsätzlich in sich selbst als Wechsel nach einem Gesetze geregelt sein. Diese Bestimmung leistet der „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“. Und dieser Grundsatz besagt: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung“²⁾.

¹⁾ a. a. D., S. 166.

²⁾ a. a. D., ebenda.



Die Wahrnehmung zeigt uns zunächst nur, wie Hume richtig gelehrt hatte, die Aufeinanderfolge von Erscheinungen. Aber „es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältnis der aufeinanderfolgenden Erscheinungen unbestimmt“¹⁾. Bloß vom Standpunkte der Wahrnehmungen aus könnten wir also gar nicht einmal von einer Aufeinanderfolge von Erscheinungen, sondern immer nur von einer solchen der Wahrnehmungen selber reden. Damit überhaupt im objektiven Sinne von einer Aufeinanderfolge von Erscheinungen gesprochen werden könne, ist immer schon vorausgesetzt, daß dies Verhältnis auch unabhängig von der subjektiven Wahrnehmung als notwendig bestimmt gedacht werde, d. h. so, daß eine Erscheinung notwendig auf eine andere folgt²⁾. Daß ein vorher nicht bestehender Zustand überhaupt entstehe, kann nur wahrgenommen werden, wenn er auf eine vorhergehende Erscheinung bezogen wird, die ihn selber noch nicht enthielt. „Ich bemerke auch,“ sagt Kant, „daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte,“ wie es z. B. möglich ist, meine sukzessiven Wahrnehmungen an den simultanen Einzelheiten eines Hauses beliebig zu beginnen und fortzusetzen, von der Basis nach der Spitze des Daches und umgekehrt³⁾. In der

¹⁾ a. a. D., S. 167.

²⁾ a. a. D., ebenda f. Es ist also durchaus zutreffend, wenn Kuno Fischer, a. a. D. I, S. 466, bemerkt, daß nicht das propter hoc aus dem post hoc, wenn dieses selbst objektive Geltung haben soll, sondern umgekehrt dieses nur aus jenem begriffen werden könne.

³⁾ a. a. D., S. 169. Das Beispiel vom Hause darf nun selbstverständlich nicht im subjektivistischen Sinne mißverstanden werden. Einmal ist das Haus als Haus doch nicht bloß als Wahrnehmungsinhalt, sondern als Wahrnehmungsgegenstand selbst eben Gegenstand, Objekt. Und gerade hier erklärt Kant das Objekt als „dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält“ (a. a. D.,



Abfolge der Wahrnehmungen geschehender Ereignisse aber ist „die Ordnung“ bestimmt, die Apprehension also nicht beliebig, sondern an die außersubjektive „Ordnung“ „gebunden“; und die subjektive Folge der Apprehension ist von der objektiven Folge der Erscheinungen abhängig¹⁾. Nur unter dieser Bedingung einer objektiven „Ordnung“ kann von einer Aufeinanderfolge von Erscheinungen zum Unterschiede von einer solchen der bloßen Wahrnehmungen überhaupt die Rede sein. Auch hier muß eine objektive Regel davor sein, daß die Reihenfolge der für sich lediglich subjektiven Wahrnehmungen eben dem bloß subjektiven Belieben anheimgegeben wird. Wenn sie diesem nicht durch eine objektive Ordnung entrückt wird, würden wir immer „nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Objekt bezöge“, und immer nur sagen können, „daß eine Apprehension auf die andere folgt“, nicht aber, „daß in der Erscheinung zwei Zustände aufeinanderfolgen“²⁾. Nur auf Grund einer objektiven Ordnung läßt sich die Zeitfolge der Erscheinungen von der bloßen Wahrnehmungsfolge unterscheiden, die Wahrnehmung überhaupt zur Erfahrungserkenntnis verwerten und die Möglichkeit der Erfahrung verstehen³⁾. Wie „die Beziehung auf einen Gegenstand“ allein den Verbindungen überhaupt selbst Notwendigkeit und Gültigkeit gibt, so erlangen jene diese nun im besonderen gerade hinsichtlich der Zeitfolge nur auf Grund des objektiven Grundsatzes der Zeitfolge: „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitver-

S. 169), d. h. eben dieser bestimmten Apprehension dieses bestimmten Hauses zum Unterschiede etwa von einem anderen Hause oder einem Menschen, einem Baume usw. Auf der anderen Seite untersteht dieses Beispiel vom Hause mit dem Zugleichsein seiner Teile (vielleicht ist es darum an dieser Stelle nicht glücklich gewählt) auch noch weiter der dritten Analogie als dem Grundsatz gerade des Zugleichseins, worauf auch Cohen a. a. D., S. 456, hinweist.

¹⁾ a. a. D., S. 169.

²⁾ a. a. D., S. 171.

³⁾ a. a. D., S. 172.

hältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird¹⁾). Nur ist immer streng festzuhalten, daß es dabei „auf die Ordnung der Zeit selbst“, nicht auf den bloßen Ablauf in der Zeit ankommt, für den jene eben schon objektive Voraussetzung ist²⁾). Daß, was in der Zeit geschieht, kann seine bestimmte Zeitstelle also nur durch eine allgemeine Ordnungsregel erhalten, auf Grund deren auch die bloße Zeitfolge nicht umkehrbar ist, und auf Grund deren sein Entstehen als notwendige Folge auf einen vorhergehenden Zustand gedacht werden muß. Darum sind, wie der Fortgang zum folgenden Zeitpunkte immer nur durch den vorhergehenden möglich ist, auch die Erscheinungen in der Folgezeit nur dadurch möglich, daß sie durch die vorhergehenden bedingt sind³⁾).

Insofern nun aber aller Wechsel der Erscheinungen die Substanz als beharrlich voraussetzt, zeigt sich, daß im Grundsatz der Kausalität auch der Grundsatz der Substanz als Voraussetzung bereits liegt. Und von dieser Union von Substanz- und Kausalitätsprinzip aus gesehen, ist es immer die Substanz, die von einem Zustand zum andern übergeht. Die Veränderung ist ein Entstehen nicht der Substanz, sondern von Zuständen, ein Übergang vom bestimmenden Zustande a nach dem bestimmten Zustande b. „Weil also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung.“ Weil aber weiter nach den Größengrundsätzen — so verbindet sich hier nicht nur die zweite Analogie mit der ersten, sondern beide verbinden sich nun mit den Größengrundsätzen — „alle Teile der Erscheinungen immer wieder Größen sind“, jede Veränderung immer wieder ursächlich bedingt ist, so wird eine Veränderung „nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervorgebracht“, sondern so, „daß, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Größe der Realität (b—a) durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird“. Alle Veränderung ist also kontinuierlich, und das „Gesetz der Kontinuität aller Veränderung“ besagt, „daß weder die Zeit, noch

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 175f.

³⁾ a. a. D., S. 174ff.



auch die Erscheinung in der Zeit, aus Teilen besteht, die die kleinsten sind, und daß doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Teile, als Elemente, zu seinem zweiten Zustande übergehe. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Größe der Zeiten, der kleinste, und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendlichen Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen 0 und a". Die endliche Größe der Veränderung im extensiven Sinne wird also „erzeugt“ als Wirkung durch die Kontinuität der „unendlichen Grade“ intensiver Veränderungsgrößen¹⁾.

Damit aber ist — und hierauf aufmerksam zu machen, ist vielleicht nicht unnötig — über den Inhalt der Veränderungen, der einzelnen Ursachen und einzelnen Wirkungen, durchaus nichts antizipiert. Es läßt sich, so können wir sagen, in der Erfahrung zwar kein Fall aufreiben, der nicht ursächlich bedingt wäre; denn dann wäre ja keine Erfahrung möglich. Aber es läßt sich auch in keinem Falle der Erfahrung etwa ohne weiteres in concreto von einer bestimmten Ursache eine bestimmte Wirkung und umgekehrt erschließen. Darüber muß allein die Erfahrung ihrem empirischen Inhalte nach befragt werden. Hinsichtlich des single effect behält Hume recht. Nur hatte er die Voraussetzung im Kausalgesetze als solchem übersehen, von der aus das, was an seiner Position wertvoll ist, selbst erst wissenschaftlich gerechtfertigt und begründet werden konnte. Auf diesen Unterschied zwischen dem allgemeinen Kausalgrundsatz und den immer empirischen Kausalinhalten aber weist Kant ausdrücklich hin²⁾.

Wir erkannten bereits, wie Substanzprinzip und Kausalitätsprinzip sich insofern vereinigen, als in diesem selbst schon jenes liegt. Diese Vereinigung bestimmt sich nun noch näher im Wechselwirkungsprinzip, nach dem alle einzelnen Substanzen als Existenzarten der Substanz überhaupt nur unter der Bedingung im Raume als zugleich existierend wahrgenommen werden, daß sie in Wechselwirkung stehen, so daß sich in diesem Prinzip die Substanz zu Substanzen, die Wirkung zur Wechselwirkung bestimmt. Kant hat als dritte Analogie der Erfahrung den „Grundsatz des Zu-

¹⁾ a. a. D., S. 178 ff.

²⁾ a. a. D., ebenda.



gleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft" folgendermaßen formuliert: „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung“¹⁾. Zugleichsein ist die Existenz von Verschiedenem in derselben Zeit. Es ist also etwas mit etwas Anderem zugleich, „wenn die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des anderen wechselseitig folgen kann“²⁾. Mond und Erde sind zugleich, weil ich sowohl meine Wahrnehmungen zuerst am Monde und dann an der Erde, wie auch umgekehrt erst an der Erde und dann am Monde machen kann. Um aber meine Wahrnehmungen auf den Mond und auf die Erde überhaupt abwechselnd beziehen zu können und Mond und Erde gerade vom Wahrnehmungswechsel aus als gleichzeitig bezeichnen zu können, ist ein Gesetz vorausgesetzt, nach dem überhaupt allein „die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objekt gegründet“ sein kann³⁾. Ohne ein objektives Gesetz, lediglich auf die Wahrnehmungen wiederum als solche verwiesen, würden wir gar nicht sagen können, daß wir jetzt die Erde, dann den Mond und nun wieder den Mond und dann die Erde beobachten, daß beide zugleich, also beide eben in beiden verschiedenen Beobachtungen dieselben sind. Wir würden nur von vier verschiedenen Wahrnehmungen reden können, von denen jeweils ein Paar immer einen gleichen oder wenigstens annähernd gleichen vom andern Paare unterscheidbaren Wahrnehmungsinhalt hätte, ohne sie auf dieselben Wahrnehmungsgegenstände beziehen zu können. Soll das der Fall sein, so müssen sich die Wahrnehmungsgegenstände selbst in der Zeit ihre Stelle bestimmen, da die Wahrnehmung, die sie ja auch nicht einmal gleichzeitig, sondern nur als gleichzeitig nimmt, das nicht vermag. Nun vermag aber nur dann etwas einem anderen seine Stelle in der Zeit zu bestimmen, wie das Kausalprinzip erwiesen hat, wenn es „Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge sein kann) die Kausalität gewisser Bestimmungen in der anderen und zugleich die Wirkungen von der Kausalität der anderen in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder

¹⁾ a. a. D., S. 180.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 181.

mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgendeiner möglichen Erfahrung erkannt werden soll¹⁾. So liegen im Prinzip der Wechselwirkung als dynamischer Gemeinschaft das Prinzip der Substanz und der Kausalität vereinigt. Und in dieser Vereinigung „stellen sie also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen“ dar²⁾.

Wegen dieser Vereinigung, im Hinblick also auf die Einheit der Natur, ist das Prinzip der Wechselwirkung für die Möglichkeit der Erfahrung von der allergrößten Bedeutung, weil es nicht bloß überhaupt deren Voraussetzung, sondern eine Komplexion ihrer Voraussetzungen ist. Für die naturwissenschaftliche Erfahrung insbesondere ist die Einheit der Natur schlechtweg einheitliche Zentralsvoraussetzung. H. Poincaré hat das in Form eines Bildes folgendermaßen ausgesprochen: „Wenn die verschiedenen Teile des Universums sich nicht wie die Organe eines und desselben Körpers verhielten, so könnten sie nicht auf einander wirken, sie würden sich gegenseitig nicht kennen, und wir insbesondere, wir würden nur eines dieser Organe kennen“³⁾. Trotz des Bildes eines sich gegenseitig Kennens der Teile des Organismus macht doch gerade die Analogie mit dem Organismus den Charakter des Prinzips als Bestimmungsgrundlage des Verhältnisses der Erscheinungen zu einander besonders deutlich, und es ist von entscheidender Bedeutung, daß auch von Poincaré das Verhältnis der Wirkung als Wechselwirkung erkannt wird. Und, was im übrigen hier noch bildlich ausgesprochen wird, das hatte schon Kant durchaus unbildlich und in voller exakter Schärfe und Strenge von der dynamischen Gemeinschaft dahin präzisiert: „Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der anderen abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bei einem neuen Objekt ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringsten zusammenhängen, oder im Zeitverhältnisse stehen könnte“⁴⁾. Dadurch wird vollkommen klar, wie sehr inhaltlich die Grundgedanken des modernen Mathematikers und Naturforschers

¹⁾ a. a. D., S. 182.

²⁾ a. a. D., S. 184.

³⁾ Poincaré, Wissenschaft und Hypothese (Deutsche Ausgabe von F. u. L. Lindemann), S. 147.

⁴⁾ Kr. d. r. V., S. 183.

mit denen Kants hier sich decken, und daß Kant dieser Zentralvoraussetzung der naturwissenschaftlichen Erfahrung bereits die transszendentallogische Begründung gegeben hat. Es wird deutlich, daß ohne dynamische Gemeinschaft jede Wahrnehmung gänzlich isoliert wäre, daß sie, wie Kant sagt, „von der anderen abgebrochen“ und die Erfahrungskette zerrissen wäre, weil sie „bei einem neuen Objekte ganz von vorne anfangen“ müßte. Das entspricht ganz der Wendung Poincarés, daß wir immer vom Univerſum nur „eines dieser Organe kennen“ würden. Nur wird bei Kant es durch die Hervorhebung des Vorstellungsmomentes noch viel schärfer bestimmt, daß wir ohne die „dynamische Gemeinschaft“ einem reſtloſen Wahrnehmungssubjektivismus verfallen müßten, in dem nicht einmal von einem Organe des Univerſums gesprochen werden könnte. Vom Univerſum, von der Natureinheit also, von der Einheit der Erfahrung als „durchgängigem und geſezmäßigem Zusammenhange“¹⁾ der Wahrnehmungen kann also im positiven Sinne nur die Rede ſein auf Grund des Geſezes der Wechselwirkung.

Die Prinzipien der extensiven und intensiven Größen sind mathematische, die Analogien der Erfahrung dynamische Prinzipien der Bestimmung der Erscheinungen, entsprechend den Kategorien der Quantität, Dualität und Relation. Dem kategorialen Gesichtspunkte der Modalität entsprechen endlich als Grundsätze „die Postulate des empirischen Denkens überhaupt“. Sie teilen mit den Analogien den dynamischen Charakter und sind nicht mathematischer Natur. Nichtsdestoweniger stellen sie eine Parallele zum Postulat im mathematischen Sinne dar, so daß ihnen Kant darum selbst den Namen der Postulate gegeben hat: Wie nämlich die Modalitätskategorien keine „Bestimmung des Objekts“, sondern lediglich ſein „Verhältnis“ zur Erkenntnis betreffen, so werden auch durch die Postulate des empirischen Denkens „keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht“, die zu den Bestimmungen der bisher ermittelten Grundsätze hinzutreten²⁾; sie vermehren also nicht die Gegenstandsbestimmungen, im Verhältnis zu den Gegenstandsbestimmungen durch die übrigen Grundsätze, sondern können nur die „Art“ des Verhältnisses des Gegenstandes zur Erkenntnis „anzeigen“, genau wie in der Mathematik das Postulat „nichts als die Synthesis enthält,

¹⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 83.

²⁾ a. a. O., S. 186.



wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen“¹⁾). Darum sind „die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche und hiermit zugleich Restriktionen aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch“²⁾).

Das erste Postulat erklärt nun die Möglichkeit als Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich“³⁾). Es handelt sich also, wie Kant ausdrücklich hervorhebt, obwohl es aus dem ganzen Tenor seiner Erkenntnislehre von deren Problem ab bis zu den Prinzipien nachgerade sich von selbst verstehen dürfte, hier nicht um die analytische Möglichkeit nach dem Widerspruchsgesetze, sondern um die synthetische Erfahrungsmöglichkeit. Das Postulat recurriert also gerade ausdrücklich auf Anschauung und Begriff, und zwar im Sinne „objektiver Bedingungen einer Erfahrung überhaupt“⁴⁾). Dadurch wird auch deutlich, daß es sich nicht bloß, wie Cohen gemeint hat, handelt um „die Erfahrung, welche in gedruckten Büchern vorliegt“⁵⁾), sondern nach Kants ausdrücklicher Erklärung um „die Erfahrung überhaupt“. Es steht eine Erfahrung in Rede, von der die Prolegomena erklären, daß sie „sich nicht auf das Subjekt und seinen dormaligen Zustand einschränkt“⁶⁾), also auch nicht um eine jeweils in „gedruckten Büchern vorliegende“, ja überhaupt um keine „vorliegende“, sondern um die auf keine besonderen Umstände beschränkte, vielmehr um die jederzeit und für jedermann gültige Erfahrung, wie sie ewige Aufgabe der Wissenschaft ist. Um also nochmals an den Prolegomena das Postulat deutlich zu machen, so heißt es hier ausdrücklich: „Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen dormaligen Zustand ein“⁷⁾). Ihre Bedingungen nun sind Anschauungs- und begriffliche Gesetze

¹⁾ a. a. D., S. 198.

²⁾ a. a. D., S. 186.

³⁾ a. a. D., S. 185.

⁴⁾ a. a. D., S. 188.

⁵⁾ S. Cohen, a. a. D., S. 476.

⁶⁾ Prolegomena, S. 299.

⁷⁾ a. a. D., ebenda.



lichkeit. Was also im synthetischen Sinne der objektiven Erfahrung möglich sein soll, das muß mit deren Bedingungen „übereinkommen“. Dies, nicht mehr, aber auch nicht weniger will das erste Postulat besagen.

Im zweiten Postulate wird der Zusammenhang mit den materialen Bedingungen der Erfahrung als das Kriterium der Wirklichkeit ausgesprochen: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich“¹⁾. Indem die Erkenntnis der Wirklichkeit auf den Zusammenhang mit der Empfindung verwiesen wird, ist vom transszendentalen Idealismus aller Verdacht einer Gemeinschaft mit dem dogmatischen, träumerischen Idealismus Berkeley's abgewiesen, für den die äußeren Gegenstände zu „bloßen Einbildungen“²⁾ werden, während für den transszendentalen Idealismus sich gerade ihre Wirklichkeit in der Empfindung kundtut. Der subjektive Idealismus nimmt alles Dasein ins Subjekt zurück. Der transszendentale Idealismus erkennt, daß für das Subjekt, um sich seiner selbst bewußt werden zu können, immer schon ein Dasein außer ihm vorausgesetzt wird. Denn damit ich mir „meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt“ werden kann, ist, weil „alle Zeitbestimmung etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetzt“, eben etwas objektiv Beharrliches außer mir vorausgesetzt³⁾. Ohne ein objektiv Beharrliches würde ich mir nach der ersten Analogie selber nicht zum Objekt der Selbstwahrnehmung werden können. Denn ich bin mir selber immer nur in meinen Vorstellungen gegeben. Sollen sie eine objektive Beziehung erlangen auch nur angesichts meiner selbst, so setzen sie ein von mir unabhängiges, nicht in mir liegendes Beharrliches voraus. Und die Verbindung meiner selbst mit der Wirklichkeit außer mir stellt eben die Empfindung her. Ist also „das Bewußtsein meines eigenen Daseins zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“, braucht dieses also nicht erst erschlossen zu werden, so ist die Empfindung der Ausdruck eines bestimmten Zusammenhanges zwischen mir selbst und besonderen Bestimmtheiten der Wirklichkeit außer mir⁴⁾.

¹⁾ Kr. d. r. B.², S. 185.

²⁾ a. a. D., S. 191.

³⁾ a. a. D., ebenda.

⁴⁾ a. a. D., S. 192.



Um die Bedeutung des dritten Postulates des empirischen Denkens in seinem Inhalte und in seiner Tragweite richtig einzuschätzen, ist wiederum von vornherein auf die Möglichkeit der Erfahrung zu verweisen. Und gerade hier hat Kant betont, „daß das Kriterium der Notwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sei“¹⁾. Wir nehmen diese Formulierung Kants vorweg, um sogleich den Sinn des dritten Postulates zu verstehen: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig“²⁾. Durch die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung also ist das Wirkliche zugleich notwendig. Die allgemeinen Bedingungen nun sind unter dem Gesichtspunkte des Kriteriums der Notwendigkeit im dritten Postulate bestimmt als Kausalbedingungen. Es sind besondere „empirische Gesetze“, deren allgemeines Gesetz das transszendentale Prinzip der Kausalität ist, also „empirische Gesetze der Kausalität“³⁾. In ihnen liegt der Zusammenhang der Natur, aus dem also das „blinde Ohngefähr“ (casus) ebenso, wie die „blinde Notwendigkeit“ (fatum), die wissenschaftlich nicht „verständlich“ wäre, wie die sprunghafte (saltus) und lückenhafte (hiatus) Veränderung ausgeschlossen ist. Die Notwendigkeit in der Natur ist also eine „kontinuierliche“, so daß sich in ihr keine leere Stelle (ein vacuum) der Notwendigkeit findet. Aber wie wir schon aus den Analogien wissen, so betrifft die Notwendigkeit auch hier nicht das Dasein der Dinge, sondern ihren Zustand⁴⁾.

Damit stehen wir am Schlusse der Kantischen Lehre von den Grundsätzen, mit denen in gewissem Betracht die Lehre von den Prinzipien der Verstandeserkenntnis überhaupt abschließt. Das Bedeutsame der Lehre von den Grundsätzen liegt allgemein darin, daß sie nun über die „Isolation“ von Anschauung und Kategorie und deren dualistische Trennung, die für die Abstraktion und Reflexion durchaus notwendig war, ihre Einheit für die Erfahrungserkenntnis wiederzugewinnen strebt. Gewiß mag das nicht in allen Stücken einwandfrei erreicht sein. Insbesondere mag in der gerade

¹⁾ a. a. D., S. 194.

²⁾ a. a. D., S. 186.

³⁾ a. a. D., S. 194.

⁴⁾ a. a. D., ebenda j.



zunächst auf die Einheit ausgehenden Lehre vom Schematismus Unhaltbares und Wertvolles ungeschieden sich durcheinander bewegen und erst von der Gegeese scharf unterschieden werden müssen. Sobald aber der „reine Verstand“ als der „Quell der Grundsätze“ erkannt ist¹⁾, kann auch der Sinn des Schemas vernünftig gefaßt d. h. als vom Begriffe sich selbst zwecks der Gebung eines Bildes gegeben verstanden werden. Dann ist durch die Grundsätze in der That der Gegenstand der Erfahrung bestimmt, und die Grundsätze sind nicht mehr, aber auch nicht weniger als Prinzipien der möglichen Erfahrung. „Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetischen Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung“²⁾.

In dem Verhältnis von Kategorie, Schema und Bild hat die Lehre von den Grundsätzen nun auch den Zusammenhang der ursprünglich isolierten Erkenntnismomente: Form und Materie der Erkenntnis gewonnen. Nur müssen wir, um das zu verstehen, uns der Unterscheidung zwischen der wertvollen und der verfehlten Seite des Schematismus erinnern und jenes Verhältnis nicht im Sinne des „Dritten“, sondern der echten Einheitsbeziehung im Begriffe der Erkenntnis verstehen. Dann wird die Unterscheidung von Form und Materie der Erkenntnis nicht mehr zu einer Isolation, sondern zur Unterscheidung von Gliedern einer einheitlichen Korrelation im Begriffe der Erkenntnis. Freilich entspringt aus jener Korrelation eine Mannigfaltigkeit von Komplikationen, die bei Kant nun an den Problemen des Verhältnisses von Erscheinung, Noumenon, transszendentalem Gegenstand und Ding an sich offenbar werden. Wohl an wenig Punkten der ganzen philosophiehistorischen Forschung sind der geschichtlichen Interpretation so viele Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten erwachsen, wie an diesem Punkte der Kantischen Lehre. Und es läßt sich nicht verkennen, daß jene ihre Ursache in den Unstimmigkeiten der Kantischen Lehre selber haben. Hier ist bei Kant gewiß sehr vieles unausgeglichen und widerspruchsvoll. Und wer, in der verfehlten Absicht, der Größe Kants keinen Eintrag zu tun, diese Unstimmigkeiten und Widersprüche leugnete,

¹⁾ a. a. D., S. 146.

²⁾ a. a. D., S. 201 f.



der würde der wahren Bedeutung Kants keinen besseren Dienst erweisen, wie der, der sich in behaglicher Selbstgenügsamkeit dabei beruhigte, die Unstimmigkeiten und Schwierigkeiten einfach aufzukläuben und festzunageln. Es gehörte zum einen nicht mehr philosophisches und historisches Verständnis, als zum anderen, nämlich gar keines. Für die wissenschaftlich-philosophische Geschichtsforschung muß es hier darauf ankommen, auch in diesen Schwierigkeiten die positiven Antriebe des philosophischen Gedankens ausfindig zu machen, die uns instand setzen, auch aus den Schwierigkeiten heraus einen Weg zu wahrer Einsicht zu eröffnen. Da Liebmanns Wort, daß „Richtigkeit des Denkens gutenteils in der Schärfe des Unterscheidens besteht“¹⁾, auch für die historische Untersuchung, ja für diese in besonderem Maße gilt, so kommt es zunächst darauf an, diese mit besonderen Schwierigkeiten behafteten Momente: Erscheinung, Noumenon, transszendentales Objekt, Ding an sich erst einmal auseinanderzuhalten, um so auch ihr nahes Verhältnis zueinander bestimmen zu können²⁾.

Weil jede Erkenntnis einen Gegenstand hat, weiter in jeder Erkenntnis sich Form und Materie korrelativ vereinigen müssen, so sehr sie reflexiv unterschieden werden müssen, endlich in der Materie der Gegenstand nur angezeigt ist, nicht aber in einem absoluten Sinne gegeben wird, so ist die Erkenntnis Erkenntnis von Erscheinungen, die Gegenstände der Erkenntnis sind Erscheinungen, nicht absolute Gegenstände. Nun meint Kant freilich, wie wir schon gesehen haben: „Es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist“³⁾. Wir brauchen in eine Kritik dieser Folgerung nicht mehr einzutreten. Das ist bereits geschehen. Wir wissen auch weiter, daß der Fundamentalfehler in einer Hypostasierung des „An-sich“ zum absoluten Dinge liegt, daß ihm aber Bedeutung im funktionalen Geltungsfinne zuerkannt werden

¹⁾ Klimax der Theorien, S. III.

²⁾ In der Kant-Interpretation sind vielfach die Begriffe von Noumenon, transszendentalem Gegenstand und Ding an sich miteinander vermengt worden. Ich habe demgegenüber schon in meiner kleineren Darstellung der Kantischen Philosophie, die in der „Sammlung Götschen“ erschienen ist, den Sachverhalt deutlich zu machen versucht. Vgl. hier besonders S. 102—112.

³⁾ Kr. d. r. V. 1, S. 164.

kann. Mit dieser Unterscheidung können wir nun aber auch an dieser Stelle weiterkommen. Es ist dann nichts anderes als die Sicherung der Objektivität gegen die Subjektivität der Sinnlichkeit, die hier geltend gemacht werden soll. In der Erkenntnismaterie der Sinnlichkeit gibt sich die Erscheinung zunächst noch subjektiv behaftet. Darum soll von der Erscheinung selbst aus und ihrem Begriffe nach auf eine Unabhängigkeit von der Subjektivität und Sinnlichkeit eine Beziehung gewonnen werden, die selbst nicht subjektiv und nicht sinnlich, also nicht selbst Erscheinung ist, die als solche „nichts für sich selbst und außer unserer Vorstellungsart sein kann.“ Um also von dieser subjektiven Behaftung der Erscheinung zu ihrer eigenen objektiven Sicherung aufzusteigen, ist eine Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit und Subjektivität zu gewinnen. Das nun ist der rechtmäßige Sinn, der sich der Auffassung Kants abgewinnen läßt, daß „das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet) etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß“¹⁾. Dieser rechtmäßige Sinn läßt sich aber freilich nur auf Grund unserer Unterscheidung innerhalb der Gegenstandsantinomie zwischen kritischer Geltung und dogmatisch-realistischer Hypostasierung und zwischen dem transszendental-kritischen und dem transszendental-psychologischen Momente im Problem der Anschauungsform nach seiten der transszendental-kritischen funktionalen Geltung gewinnen.

Aus der Unabhängigkeit von der Subjektivität erhebt sich für Kant „nun der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv ist“²⁾. Daß dieser „aber gar nicht positiv ist“, darauf ist von vornherein mit besonderer Aufmerksamkeit zu achten. Die Unabhängigkeit von der Subjektivität war als „nicht Erscheinung“ charakterisiert, und diese nun ist als Noumenon bezeichnet. Der Begriff des Noumenons ist „also nur von negativem Gebrauche“, „bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken“, die widersinnige Erweiterung der Sinnlichkeit auf übersinnliche Gegenstände nicht zuzulassen³⁾. Gegenständlich gültige Be-

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 166.

deutung aber in dem Sinne, daß das Noumenon „ein besonderer intelligibler Gegenstand“ wäre, hat dieser Begriff nicht. Im gegenständlichen Sinne oder „in positiver Bedeutung“ kann also „die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena“ nicht „zugelassen werden“¹⁾. Der Begriff des Noumenons ist also „ein Begriff ohne Gegenstand“, denn sein Gegenstand ist „= Nichts“, da ihm „gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert“²⁾. Darum ist aber doch der Begriff des Noumenons nicht unmöglich. Er ist durchaus „zulässig“, ja sogar „unvermeidlich“, um eben die Sinnlichkeit in Schranken zu halten. Nur ist er als „problematischer“ Begriff zu fassen, durch den nicht etwa „ein besonderer intelligibler Gegenstand für unseren Verstand“ bestimmt werden soll, sondern der auf einen Verstand hinweist, der erst noch „selbst ein Problema“ wäre³⁾.

Der Verstand, der „selbst ein Problema“ wäre, erfährt zwar seine eigentliche Aufhellung, zugleich mit dem Verhältnis von Form und Materie, erst in der Kr. d. U. Es ist aber auch hier schon darauf zu achten, daß zu den beiden uns bereits bekannten Verstandesbegriffen, den Begriffen „unseres Verstandes“ und des „reinen Verstandes“, jetzt ein dritter Verstandesbegriff, wenn auch zunächst noch als „Problema“, tritt. Daß durch die Einschränkung der Sinnlichkeit auf Erscheinungen, die der Begriff des Noumenons vollzieht, nicht zugleich „unser Verstand“ der Subjektivität verfallt und die Welt der Erscheinungen in eine Welt bloßer Vorstellungen ohne Gegenstand verwandelt, dafür steht der „reine Verstand“ als Gesetz der Gegenständlichkeit selber ein, durch die von ihm von vornherein gesetzte Beziehung auf den Gegenstand. Im Begriff des „transszendentalen Gegenstandes“ erhält diese ihre Sicherung und die Erscheinung ihre Objektivität. War im Noumenon für „unseren Verstand“ nur eine leere Stelle bezeichnet, die in einem Verstande, der erst „selbst ein Problema“ ist, auszufüllen wäre, so ist im „transszendentalen Gegenstande“ für „unseren Verstand“ die Sicherung der Objektivität gesetzt, die der „reine Verstand“ als „Gesetz“ garantiert. Vom Noumenon ist also der transszendentale Gegenstand sorgfältig zu unterscheiden. „Dieser kann nicht das Noumenon heißen“

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 186.

³⁾ a. a. D., S. 166f.



sagt Kant ausdrücklich¹⁾. Der Begriff des Noumenons bereitet hier den Begriff des transszendentalen Gegenstandes nur vor, insofern beide „nicht Erscheinung“ sind. Aber während der Begriff des Noumenons „nur von negativem Gebrauche“ bleibt, erhält der Begriff des transszendentalen Gegenstandes seine durchaus positive Bedeutung für die Erscheinung. Zwar bleibt auch er „nicht Erscheinung“. Aber er ist gerade insofern nicht Erscheinung, als er das allgemeine „Etwas“ ist, auf das alle Erscheinungen bezogen sind²⁾. Ist das Noumenon als „Begriff ohne Gegenstand“ nur „= Nichts“³⁾, so ist der transszendentale Gegenstand aber „ein Etwas = x“⁴⁾. Ist er also auch nicht Erscheinung, so ist er es eben darum, weil auf ihn die Erscheinung bezogen ist. Wie er nicht bloße Erscheinung ist, so ist er auch „kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst“. Aber weil auf ihn alle sinnliche Anschauung in der Erscheinung bezogen ist, so ist er einerseits ebenso nicht bloß subjektive sinnliche Anschauung, wie er sich auf der anderen Seite „gar nicht von den sinnlichen Datis absondern läßt“⁵⁾. Weder „selbst sinnliche Anschauung“, noch „von den sinnlichen Datis abtrennbar“, weder „ein Gegenstand der Erkenntnis an sich“, „noch bloße Erscheinung“, ist er die logische Bedingung und das logische Gesetz, daß die sinnlichen Data aufeinander zur Einheit bezogen sein müssen, damit aus ihnen die Erscheinung als Erscheinung aufgebaut werden kann. So ist er Bedingung der Erscheinung, und zwar als „Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben“, also „kein reales Objekt oder gegebenes Ding“. Ein solches ist er ebensowenig, wie das Noumenon. Als „Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben“, ist er „Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung“, der Gedanke der Erscheinung „unter dem Begriffe eines Objekts überhaupt“, insofern „allgemeinstes Objekt“⁶⁾. Wie die transszendentale Apperzeption Gesetz des Aufbaus, so ist der transszendentale Gegenstand Gesetz des Aufgebaut-Seins der Erscheinung, als solches

¹⁾ a. a. D., S. 165.

²⁾ a. a. D., S. 163.

³⁾ a. a. D., S. 186.

⁴⁾ a. a. D., S. 163.

⁵⁾ a. a. D., S. 164.

⁶⁾ a. a. D., ebenda, sowie Lose Blätter I, S. 162 und Reflexionen II, S. 336 ff.

„kein reales Objekt“, sondern logische Funktion. Sein Sein liegt nicht in einer dinghaften Existenz, er ist „kein Ding“, sondern in seiner logischen Geltung. Insofern bahnt er die rechtmäßige Bedeutung des Dinges an sich an und basiert sie. Aber ebendarum muß er vom Ding an sich auch deutlich unterschieden werden. Unterschied und Verhältnis von transszendentalem Gegenstand und Ding an sich lassen sich aber jetzt in einfacher Weise einsichtig machen. Weil der transszendentale Gegenstand „allgemeinstes Objekt“, d. i. allgemeinsten Begriff ist, in bezug auf den überhaupt Erscheinungen Einheit haben, allgemeinstes Gesetz des Aufgebaut-Seins der Erscheinungen aus den Sinnesdaten, ist er „für alle Erscheinungen einerlei“¹⁾. Weil er „für alle Erscheinungen einerlei“ ist, so ist er nicht auch schon bestimmte Bedingung der bestimmten Erscheinung. Hier tritt der Begriff des Dinges an sich, soweit er rechtmäßig ist, eben in seine Rechte. Auf die Unzulänglichkeiten der Kantischen Lehre vom Ding an sich, die sich dann ergeben, wenn das Ding an sich als Realität, als existentes Ding genommen wird, das zur Sinnlichkeit in kausalem Affektionsverhältnis stehen soll, wodurch sofort die Kategorien darauf angewandt werden, die nach Kant eben nicht auf Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen angewandt werden sollen (Dasein und Kausalität sind ja schon als Kategorien erkannt, so daß vom Ding an sich weder Existenz noch Kausation ausgesagt werden darf), auf alle diese widerspruchsvollen Unzulänglichkeiten brauchen wir nicht nochmals ausführlich einzugehen, sie sind auch schon nach unseren früheren Darlegungen bekannt genug²⁾. Dafür wollen wir hier wiederum auf die schon berührte rechtmäßige Bedeutung des Dinges an sich, nun auch in dessen Verhältnis zum Noumenon und transszendentalem Gegenstande, unsere Aufmerksamkeit richten. Wie die Erscheinung überhaupt eine transszendentale Bedingung ihrer Synthese, den transszendentalem Gegenstand als „allgemeinstes Objekt“, im „Begriffe eines Gegenstandes überhaupt“ fordert, so fordert auch die bestimmte Erscheinung eine bestimmte Bedingung. Und diese ist das Ding an sich. Auch dieses kann als Bedingung der Erscheinung

¹⁾ Kr. d. r. B. 1, S. 165.

²⁾ In meiner kürzeren Darstellung habe ich sie ebenfalls (Immanuel Kant, S. 110ff.) ausführlich erörtert, weil diese elementare Darstellung für die weitesten Kreise bestimmt ist.



selber nicht Erscheinung sein. Darin kommt es nicht bloß mit dem transszendentalen Gegenstande, sondern auch mit dem Noumenon überein. Ja, es scheint, als habe Kant Noumenon und Ding an sich auch geradezu identisch gesetzt. Denn er spricht einmal vom „Begriff eines Noumenon d. i. eines Dinges, welches gar nicht Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst . . . gedacht werden soll“¹⁾. Die Buchstaben „d. i.“ scheinen also in der That eine Identifikation auszudrücken. Allein achten wir nicht bloß auf Buchstaben und Worte, sondern auf deren Sinn, so ist aus unseren Ausführungen sofort ersichtlich, wie diese Identifikation zu verstehen ist. Sie liegt nach der negativen Seite der Abgrenzung gegen die Erscheinung als „nicht Erscheinung“. Das Noumenon bleibt aber auch hier bloß negativ, während in dem Momente der Bedingung dem Ding an sich ebenso wie dem transszendentalen Gegenstand eine positive Bedeutung für die Erscheinung erwächst. Während aber der transszendentale Gegenstand nur das „für alle Erscheinungen einerlei“ seiende Gesetz ihrer Synthese ist, liegt die Bedeutung des Dinges an sich darin, Bestimmungsgrund für bestimmte Mannigfaltigkeitssynthesen zu sein. Es ist ebenso logisches Gesetz, daß das Mannigfaltige überhaupt synthetisch verbunden werde, wie es logisches Gesetz ist, daß bestimmte Mannigfaltigkeiten des sinnlichen Materials zu bestimmten Erscheinungen gegenständiglich verknüpft werden müssen, und daß auch diese bestimmten Synthesen gesetzlich bedingt sein müssen, wenn sie nicht dem „Belieben“ und „Geratewohl“ der Subjektivität verfallen sollen. Und die objektiv logische Bedingung für die bestimmten Mannigfaltigkeitssynthesen bezeichnet nun das Ding an sich. Das Ding an sich ist also die Besonderheit des transszendentalen Gegenstandes, wie der transszendentale Gegenstand die Allgemeinheit des Dinges an sich ist. Darum spricht Kant vom Ding an sich auch im Plural, vom transszendentalen Gegenstand aber immer nur im begrifflichen, generellen Singular. Als Bedingung der Regeleinheit für die Erscheinungseinheit überhaupt erweist sich der transszendentale Gegenstand. Insofern nun die Erscheinungen voneinander selbst bestimmt und speziell unterschieden sind, muß in der Bedingung ihrer Einheit selbst ein Unterschied bestehen. Und diese Spezifikation des transszendentalen Gegenstandes ist das Ding an sich.

¹⁾ Kr. d. r. B. I, S. 166.

Auch dieses ist Objekt, insofern überhaupt „dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, Objekt ist“¹⁾. So definiert bereits die zweite Analogie das Objekt als Bedingung der Regel, ohne auf eine dinghafte Realität zu rekurrieren. Es kann nun deutlich sein, wie das Objekt-Sein sowohl vom transszendentalen Gegenstand, wie vom Ding an sich nicht in einer Existenz, sondern in der Geltung gefunden werden muß, wenn wir seine rechtmäßige Bedeutung suchen. Aber auch der Unterschied von transszendentalem Gegenstand und Ding an sich läßt sich nun unschwer fassen.

Wir können ihn nach zwei Seiten hin, nach einer formalen, wie nach einer materialen, verstehen. Während der transszendentale Gegenstand als Begriff der Einheitsbeziehung der Erscheinung das Gesetz dafür ist, daß die Erscheinung überhaupt aus dem Mannigfaltigen der Erkenntnismaterie aufgebaut ist, ist überdies auch, um die Objektivität der Erscheinungen gegen eine bloße Subjektivität der Vorstellungen und die Willkür, das „Geratwohl“ und „Belieben“ der Synthesis zu sichern, ein Gesetz und eine Bedingung dafür erfordert, daß gerade dieses Mannigfaltige zu dieser Erscheinung, jenes Mannigfaltige zu jener Erscheinung synthetisch verbunden werde. Dieses Gesetz und diese Bedingung ist das Ding an sich. Insofern es lediglich Bedingung dafür ist, daß auch bestimmte Mannigfaltigkeiten des Erkenntnismaterials zu bestimmten Erscheinungen synthetisch überhaupt objektiv verbunden werden, könnte man hinsichtlich der Verbindungsnotwendigkeit seine Bedeutung als formal bezeichnen. Soweit es sich aber doch eben um bestimmte Mannigfaltigkeiten des Erkenntnismaterials handelt, ist seine Bedeutung hinsichtlich des bestimmten Materials selbst material. So liegt in dem Begriff des Dinges an sich wiederum das zentrale und prinzipielle Problem von Erkenntnisform und Erkenntnismaterie, wie es gleich im Beginn der Vernunftkritik im Begriffe des „Gegeben“-Seins auftritt, im wertvollen Teile des Schematismus seine bedeutsame Vertiefung erfährt, um in der Kr. d. U. seine wertvollste Ausgestaltung innerhalb der Kantischen Philosophie zu erreichen²⁾. Mag Kant ihm in der Kr. d. r. W. auch

¹⁾ a. a. O., S. 130.

²⁾ Auf diesen Zusammenhang von transszendentaler Ästhetik, Schematismus und Kr. d. U. habe ich bereits früher in verschiedenen anderen



gewiß noch keine befriedigende Auflösung geben, so bietet er doch auch hier schon die wichtigsten Mittel dar, die nicht allein historisch für die Kr. d. U., sondern auch prinzipiell-systematisch für die Problemauflösung von entscheidender Bedeutung sind. Der Begriff der Erkenntnis hatte schon bestimmt, daß „uns der Gegenstand gegeben“ sein müsse. „Gegeben“ könnte er aber nur sein, indem er uns „auf gewisse Weise affiziere“, durch die das Mannigfaltige geliefert werde, das durch die Formen der Anschauung und des Denkens zur Einheit der Erscheinung verknüpft werde¹⁾. Damit treten im Begriffe der Erkenntnis als notwendige Momente, deren Notwendigkeit eben, weil sie vom Begriffe der Erkenntnis selbst erwächst, logische Notwendigkeit ist, mit dem „Gegenstande“ zugleich das „Mannigfaltige“ und das „Wir“ hervor: Es ist selbst transszendentalgesetzliche Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, daß „uns“ ein „Mannigfaltiges“ „gegeben“ werde. Die Sinnlichkeit erhält dadurch ebenso ihren logischen Ort im Begriffe der Erkenntnis, wie das von unserer Subjektivität unabhängige, weil ihr gegebene Material und die Formen seiner Gegebenheit. Fassen wir mit Kant selbst den „reinen Verstand“ als „Gesetz“, als Inbegriff der logischen Gesetzmäßigkeit überhaupt, so entdeckt sich im „Ding an sich“ das vom „reinen Verstande“ im Begriffe der Erkenntnis geforderte Gesetz einer Einheitsbedingung von Form und Materie der Erkenntnis, die in ihrer Gesetzmäßigkeit von „unserem Verstande“ unabhängig ist, und durch die der „reine Verstand“ für ihre Erfüllung schon hier wiederum auf jenen dritten Verstandesbegriff hinweist, der jetzt freilich noch als „Problema“ besteht, das erst in der Kr. d. U. seine Auflösung erfährt. Die Unabhängigkeit von unserem Verstande, die im Ding an sich allerdings liegt und liegen muß, wäre aber nun nicht mehr die Unabhängigkeit einer starren und toten Existenz von allem Verstande überhaupt, sondern logische Setzung logischer Gesetzmäßigkeit selber. Dadurch ist in der Tat der Verflüchtigung der Welt der Erscheinungen zu einer bloßen Welt von Vorstellungen, wie Schopenhauer das Kantische Unternehmen in fast tragischer Weise mißverstanden hat,

Schriften aufmerksam gemacht, so in meinen „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“, „Immanuel Kant“ (Sammlung Götschen), „Über den Begriff des Naturgesetzes“ (Kant-Studien XIX, S. 303—337).

¹⁾ Vgl. oben S. 156ff. und 184ff.



von Grund aus vorgebeugt. Aber auch Kants eigener Ausgangspunkt, daß der Gegenstand der Erkenntnis kein Gegenstand an sich ist, bleibt gewahrt. Nur hat dieser Ausgangspunkt jetzt eine unvergleichlich vertieftere Bedeutung gewonnen. Der Gegenstand an sich ist weder ein „Gegenstand“ noch überhaupt ein „An-sich“, das als einfaches Factum brutum aller Erkenntnisgesetzlichkeit in absoluter Realität gegenüberstünde. Er ist vielmehr selbst jene logische Erkenntnisgesetzlichkeit, die unabhängig von „unserem Verstande“ für „unseren Verstand“ gilt, und in der der „reine Verstand“ für die bestimmte Erscheinung als ihre Bedingung die Einheit von Form und Materie fordert, welche Forderung einer Erfüllung neuer Art bedarf. Die Geltung der Forderung garantiert der „reine Verstand“. In diesem hat sie ihren logischen Ort und Ursprung unabhängig von unserem, aber doch gültig für „unseren Verstand“. Ihre tiefste und reifste Erfüllung wird sie finden durch einen höheren Verstand, der jetzt zwar noch ein „Problema“ ist, sich aber dereinst als „höchsten Verstand“ enthüllen wird.

Damit stehen wir am Ende des ersten grundlegenden Teils der transszendentalen Logik, der transszendentalen Analytik. Zum Ganzen der transszendentalen Logik wird diese, wie wir schon für die Gliederung der transszendentallogischen Ausgaben erkannten, von der transszendentalen Dialektik weitergeführt. Wenn Kant jene als Lehre vom rechtmäßigen, diese als Lehre vom unrechtmäßigen Verstandesgebrauche unterscheidet, so will er damit zunächst eben nichts als eine Unterscheidung gewinnen. Es hieße aber Kant gründlich mißverstehen, wollte man meinen, mit der Unterscheidung hätte er geglaubt, genug getan zu haben. Wichtiger war seinem durchaus auf das Positive gerichteten Denken auch hier die positive Beziehung und Ergänzung.

Diese positive Beziehung aber ist in mehr als bloß in einer Hinsicht von der allergrößten Bedeutung: Zunächst wird innerhalb der in der Analytik ausgebreiteten Mannigfaltigkeit der reinen Verstandesgesetzlichkeit „systematische Einheit“ hergestellt. Das leistet, wie sich sogleich im einzelnen zeigen wird, die „Vernunftseinheit“ oder die „Idee“. Diese stellt aber durch ihren Forderungscharakter zugleich jenes richtunggebende Moment dar, das für die praktische Philosophie mit ihrer auf das „Sollen“ gerichteten Problemtendenz von entscheidender Bedeutung wird. Sie entfaltet diese endlich am



tiefften da, wo Kant sein ganzes philosophisches Unternehmen selbst am tiefften fundiert und die Synthese zwischen der „Seins“-Gesetzlichkeit des „reinen Verstandes“ und der „Sollens“-Gesetzlichkeit der „reinen praktischen Vernunft“ gewinnt, in der Teleologie nämlich, die Kants ganzes philosophisches Werk abschließt, krönt und zugleich am tiefften gründet. Die transszendentale Dialektik, zu der wir nunmehr fortschreiten, und die die Prinzipien der Vernunftserkenntnis aufdeckt, steht also bei Kant nicht, wie man immer wieder meint, in einem bloßen Unterschieds- und Grenz-Verhältnis zur transszendentalen Analytik. Vielmehr steht sie im eigentlichen Zentrum der ganzen Kantischen Philosophie. Das will bejagen: Sie schließt die transszendentale Analytik und die theoretische Philosophie überhaupt, die die erste der drei großen Kritiken, die „Kritik der reinen Vernunft“ darstellt, einheitgebend ab, leitet sodann zum zweiten Teile innerhalb des transszendentalphilosophischen Systems, zur praktischen Philosophie, deren Grundwerk in der „Kritik der praktischen Vernunft“ vorliegt, über und bereitet endlich auch schon die Synthese beider vor, die schließlich Kants dritte, letzte und tieffste Kritik, die „Kritik der Urteilskraft“ vollzieht.



Fünfter Abschnitt.

Die Prinzipien der Vernunftserkenntnis.

Die Lehre von den Grundsätzen hat eigentlich schon den Zusammenhang der Vernunftserkenntnis mit der Verstandeserkenntnis, zwischen der positiven Bedeutung der transszendentalen Dialektik und der transszendentalen Analytik, ja sogar zwischen diesen beiden Sondergebieten der transszendentalen Logik und der transszendentalen Ästhetik deutlich werden lassen. Sie dokumentierte einen innersachlichen Aufstieg von der Anschauung zum Begriff und von diesem zum Grundsatz. „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“¹⁾. Die „höchste Einheit des Denkens“, die sich hier als „Vernunftseinheit“ ankündigt, ist zwar von der „Verstandeseinheit“ bestimmt unterschieden, aber sie hat zu dieser ein ebenso bestimmtes Verhältnis, durch das das Ganze der kritischen Disziplinen selbst eine Einheit gewinnt und die Erkenntnis selbst erst eine „systematische Einheit“ darstellt. Unterschieden sind sie wie „Regeln“ und „Prinzipien“. Auf „Regeln“ ist der Verstand, auf „Prinzipien“ die Vernunft bezogen. Wenn nun der Verstand Gesetzmäßigkeit der „Einheit der Erscheinungen“ vermittelt, so ermöglicht die Vernunft „Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“²⁾. „Vernunftseinheit“ ist also gewiß „von der Verstandeseinheit wesentlich unterschieden.“ Und dieser Unterschied liegt vor allem darin, daß sie nicht als Einheit der Regeln Erfahrung und Gegenstände der Erfahrung möglich macht, daß sie nicht „Einheit einer möglichen Erfahrung“ ist³⁾.

¹⁾ a. a. D., S. 191.

²⁾ a. a. D., S. 193.

³⁾ a. a. D., S. 196.

„Sie geht also niemals auf Erfahrung oder auf irgendeinen 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“¹⁾. So wenig also Verstandesbegriffe und Vernunftbegriffe zusammenfallen, so wenig sind sie doch beziehungslos zueinander. Die Beziehung liegt ja gerade darin, daß die Vernunftseinheit auf den Verstand selbst geht und ihm selbst Einheit und Zusammenhang gibt, wie der Verstand der Anschauung Einheit und Zusammenhang gibt, so daß erst in der Vernunftseinheit die Erkenntnis systematische Geschlossenheit erhält. Die Vernunftseinheit hat also „den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, sowie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt“²⁾. Dadurch erst wird der Verstand „mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht“³⁾.

Die Verstandeseinheit garantiert der Verstandesbegriff, die Vernunftseinheit garantiert der Vernunftbegriff. Als solcher heißt dieser Idee. Aus dem schon bezeichneten Unterschied und Verhältnis von Verstandesbegriff und Vernunftbegriff ergibt sich nun aus dem ganzen in der transszendentalen Analytik dargelegten Charakter des Verstandesbegriffs sofort ein weiterer Aufschluß über ihre Stellung zueinander. Im Verstandesbegriff stellt sich dar eine Gejählichkeit von Bedingungen a priori. Liegt nun im Vernunftbegriff der „durchgängige Zusammenhang“ des Verstandes selbst, so drückt sich in ihm zugleich „die Totalität der Bedingungen“ aus, etwas also, „worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist“⁴⁾. Mag dadurch also auch nicht, wie durch den Verstandesbegriff, ein Gegenstand der Erfahrung bestimmt werden, so ist unter ihn doch alle Erfahrung als zugehörig unterstellt. Schon hier kündigt sich eine zweifache Funktion des Vernunftbegriffes an, die später, insbesondere in der Kr. d. U., in dem Sinne von weitragendem Einfluß wird, daß die Idee zwar für den Gegenstand der Erfahrung, nicht wie der Ver-

¹⁾ a. a. D., S. 193.

²⁾ a. a. D., S. 195.

³⁾ a. a. D., S. 205.

⁴⁾ a. a. D., S. 198.

standesbegriff von konstitutivem, sondern nur gerade darum von regulativem Gebrauche in der Erfahrungswissenschaft ist, daß aber die Idee für den Verstandesbegriff selbst und sodann vermittelt dieses doch auch weiter bestimmende Bedeutung gewinnt.

Fundamentiert wird diese zweifache Funktion aber bereits hier. In der Idee liegt, wie soeben deutlich geworden ist, „die Totalität der Bedingungen“. Diese kann als Totalität nicht selbst bedingt sein. Darum ist in ihr selbst schon der Begriff des „Unbedingten“ enthalten. Um also „die Einheit des Verstandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen“, sind die „reinen Vernunftbegriffe“ als „Aufgaben“ durchaus „notwendig“. Nun ist zunächst freilich vor allem darauf zu achten, daß die Notwendigkeit der Ideen darin liegt, daß sie Aufgaben sind. Ihr Sein liegt nicht in einer Existenz, sondern im Aufgegeben-Sein. In der Idee wird nicht ein existierendes Ding oder ein existierender Gegenstand bezeichnet. Und es ist nun die Verwesentlichung zum Ding oder Gegenstand, die zum falschen, von der transszendentalen Dialektik darzulegenden Scheine führt. Der Inhalt der Idee ist also kein existierender, von den Kategorien ja immer schon bedingter Gegenstand. Wenn man den Inhalt der Idee als Gegenstand bezeichnen will, so hat man ihn jedenfalls nicht in der Bedeutung einer existenten Realität zu nehmen, die immer schon kategorial bedingt ist, während der Gegenstand der Idee ja gerade überhaupt nicht bedingt ist. In diesem Sinne sagt Kant: „Wenn man eine Idee nennt, so sagt man, dem Objekt nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes), sehr viel, dem Subjekte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals kongruent kann gegeben werden“¹⁾. „Dem Subjekte nach“ ist also der Gegenstand der Idee nicht ein Gegenstand im Sinne der transszendentalen Analytik, er ist Problem, Aufgabe. Weil jede Aufgabe eben Aufgabe für ein Subjekt ist, so ist die Idee „dem Subjekte nach“ eben subjektiv, sie hat keine „objektive Realität“, sie dient nur für den „Gebrauch“ des Verstandes. „Sie hat keinen anderen Nutzen, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich

¹⁾ a. a. D., S. 207f.



selbst durchgehend einstimmig gemacht wird¹⁾). Oder, wie Kant noch sagt: „So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nicht, sofern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist), sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen, in Anschauung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganze zusammenzufassen. Daher ist der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transszendent, indessen, daß der von den reinen Verstandesbegriffen jederzeit immanent sein muß, indem er sich bloß auf mögliche Erfahrung einschränkt²⁾). Hinsichtlich der Erfahrung gibt es also keinen objektiven Gebrauch der Vernunft. Hier „überläßt die reine Vernunft alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht“³⁾).

Für die Gegenstände im Sinne der Analytik ist also die Vernunft nicht von objektiver Kompetenz, sie hat keinen gegenständlichen „Gebrauch“, wie der Verstand, sie hat „dem Subjekte“ nach eben nur die Bedeutung einer Aufgabe, einer Richtlinie für einen einheitlichen Verstandesgebrauch durch das Subjekt, nicht aber sind ihre Inhalte selber Objekte, die als solche dem Subjekte gegenüberstünden. In dieser Aufgabe-Funktion der Idee findet diejenige Kant-Interpretation ihre Anknüpfung, die das subjektive Moment der Idee betont. Allein sie bleibt hinter deren eigentlicher Bedeutung doch sogleich zurück, wenn sie meint, die Idee sei nur subjektiv. Gewiß ist die Idee subjektiv, aber sie ist nicht bloß subjektiv. Subjektiv ist sie nur zum Unterschiede von der objektiven Realität. Und wenn die Idee als „Aufgabe“ charakterisiert wird, so ist damit „dem Subjekte nach“ eben nur gemeint, daß ihr Inhalt dem Subjekte nicht als ein Gegenstand von „objektiver Realität“ gegenübertritt. Ihr Gebrauch ist subjektiv. Und wenn in diesem Sinne die Idee auch als subjektiv mag bezeichnet werden können, so ist sie doch nicht selber bloß subjektiv. Auch hier müssen wir auf eine uns

¹⁾ a. a. D., S. 205.

²⁾ a. a. D., S. 207.

³⁾ a. a. D., ebenda.

längst geläufige Unterscheidung zurückkommen, um den Sachverhalt in volles Licht zu setzen. Das ist die Unterscheidung zwischen objektiver Realität und objektiver Gültigkeit. Hat der Inhalt der Idee auch nicht objektive Realität, und kann sie keine objektive Realität haben, weil alle objektive Realität schon kategorial bedingt ist, im Begriffe der Idee aber der Begriff des Unbedingten selber liegt, so muß ihr doch objektive Gültigkeit zukommen, schon damit sie eben als Aufgabe für das Subjekt selbst objektiv gültig sein kann. In der Tat lehrt darum Kant auch durchaus richtig die „objektive Gültigkeit“ der Idee¹⁾. Und diese Gültigkeit ist auch bereits für den Gebrauch vorausgesetzt, schon damit auch dieser Gebrauch gültig sein kann. Die Gültigkeit fällt also mit dem Gebrauche nicht zusammen. Dieser mag subjektiv sein. Aber damit er auch in dieser seiner Subjektivität einen vernünftigen Sinn haben könne, ist die objektive Gültigkeit der Idee als Vernunftbegriff vorausgesetzt. Vor allem aber wird die objektive Gültigkeit schon aus dem gerade von Anfang her an die Spitze der Untersuchung gestellten Verhältnis der von der Idee selbst bedingten Einheit systematischer Erkenntnis, des von der Idee bedingten Zusammenhanges der Verstandesgesetzlichkeit zur Einheit deutlich. In dieser Beziehung zu den verstandesgesetzlichen Bedingungen erweist sich der Vernunftbegriff als „kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit unbedingt ist, so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden“²⁾. Ausdrücklich wird in ihm also ein Grund der Synthesis des Bedingten erkannt. Und nun begreift es sich vollkommen, daß er zwar „kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff ist, weil keine Erfahrung unbedingt ist“, daß dennoch unter ihn „alle Erfahrung gehört“, weil alle Erfahrung durch die Bedingungen der Verstandesgesetzlichkeit bedingt ist, die die Einheit ihrer Totalität im Vernunftbegriff findet, und weil dieser selbst eben „die Totalität der Bedingungen möglich macht“.

Aufgabe der transszendentalen Dialektik nun ist es, die trans-

¹⁾ a. a. O., S. 198.

²⁾ a. a. O., S. 205.



szendentalen Ideen als solche zu ermitteln und dabei den „transszendentalen Schein“, in dem den Ideen „objektive Realität“ beigelegt wird, aufzulösen. Diese Auflösung liegt darin, daß der transszendentale Schein als Schein erkannt wird, daß die Notwendigkeit der Ideen gerade durch diese Auflösung erwiesen wird, und daß endlich die Bedeutung der Idee nicht in einer „objektiven Realität“, sondern in ihrer „objektiven Gültigkeit“ erkannt wird.

Die Aufdeckung der Ideen erfolgt nun in einer der Aufdeckung der Kategorien durchaus analogen Weise. Kant selbst bemerkt dazu: „Da ich der Ursprung der Kategorien in den vier logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu suchen“¹⁾. Die Anknüpfung an die Arbeit der Logiker, die sich nach der Meinung Kants ihm schon für das Finden der Kategorien bewährt haben sollte, die sollte sich seiner Meinung nach nun auch für das Suchen der Ideen bewähren. Es läßt sich nun darüber auch in ganz analoger Weise alles das sagen, was sich über Kants Aufstellung der Kategorientafel im Anschluß an die Urteilstafel sagen läßt. Nur eines läßt sich jetzt ebensowenig wie früher sagen, wenn es auch immer wieder gesagt werden mag, nämlich, daß er prinziplos verfahren und nur seiner subjektiven Neigung, zu schematisieren, gefolgt sei. Gewiß, es mag nun auch jetzt strittig bleiben, ob die Einteilung der Schlüsse in kategorische, hypothetische und disjunktive auf einer vollständigen, selbst disjunktiven Gliederung beruht, oder ob nicht der Schlüsse mehr oder weniger sein können, ja, ob auch hier die Disjunktion überhaupt in einem enumerativen Sinne verstanden werden könne, wie all das auch hinsichtlich des Urteils strittig bleiben möchte. Was aber ganz und gar nicht strittig bleiben kann, das ist der Umstand, daß Kant jetzt, wie früher hinsichtlich der Kategorien, einem ganz bestimmten Prinzip der Ableitung gefolgt ist. Wie für die Ermittlung der Kategorien die logische Funktion des Urteils, so dient für die Ermittlung der Ideen die logische Funktion des Schlusses als Prinzip. Auch jetzt kommt es darauf an, für das Verständnis der Intentionen Kants den Nachdruck auf das Moment der logischen Funktion des Schlusses zu legen, um zu begreifen: Prinzip der Aufdeckung der Ideen ist das Prinzip des Schlusses selber.

¹⁾ Prolegomena, S. 330.



Prinzip des Schlusses aber ist eben die eigentlich logische Funktion, die die Struktur des Schlusses, sein logisches Gefüge als Schluß bestimmt und von dem des Urteils dahin unterscheidet, daß der Schluß einen Fortgang in „synthetischen Erkenntnissen aus Begriffen“¹⁾ darstellt. Das eigentümliche Fortgangsgefüge ist also das Prinzip des Schlusses. Daher muß das „Zweideutige“ in dem „Ausdruck eines Prinzips“ in aller Strenge durchschaut werden, um gerade dem Schlußprinzip seine eindeutige Bedeutung zu sichern. Man pflegt oft genug den Ausdruck eines Prinzips auch schon auf irgendeinen „allgemeinen Satz“ anzuwenden, und es könnte scheinen, als ob nun ein bloßer Obersatz eines Schlusses als Schlußprinzip angesehen werden könne. Darum beugt Kant ausdrücklich einer Gleichsetzung von Obersatz und Prinzip des Schlusses vor: „Ein jeder allgemeine Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induktion) hergenommen sein, kann zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen; er ist aber darum nicht selbst ein Prinzipium“²⁾. Wäre doch sonst jeder überhaupt mögliche Obersatz Prinzip und die logische Funktion des Schlusses vom einzelnen Obersatze so wenig zu unterscheiden, wie die logische Funktion des Urteils von allen überhaupt möglichen Urteilen, wenn man beides auf beiden Seiten nicht in seinem Eigencharakter erkannte. Das Prinzip des Schlusses kann also nur das Gesetz des Gefüges der im Schlusse synthetisch verbundenen Sätze sein und muß, wie diese überhaupt, so auch den Obersatz regeln und beherrschen und so als Prinzip auch über den Gesetzen des Verstandes stehen, um durch sein logisches Gefüge „den mannigfaltigen Erkenntnissen derselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben“³⁾. Dem Beziehungsgefüge nach nun unterscheiden sich die Schlüsse prinzipiell in kategorische, hypothetische und disjunktive. Der kategorische betrifft die „Beziehung aufs Subjekt“, der hypothetische die „Synthesis der Glieder einer Reihe“, der disjunktive die Stellung der „Teile in einem System“. Da es ein Vernunftbegriff ist, der in jeder Schlußart deren Prinzip darstellt, so müssen den drei Schlußarten drei Ideen entsprechen, und zwar dem kategorischen die „unbedingte Einheit des denkenden Subjekts“, dem hypothetischen „die absolute

¹⁾ Kr. d. r. B. I, S. 192.

²⁾ a. a. D., S. 192.

³⁾ a. a. D., S. 193.



Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung“, dem disjunktiven „die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt“. Und so werden wir geführt zur Idee der rationalen Psychologie, der der rationalen Kosmologie und endlich der der rationalen Theologie¹⁾.

Indem nun die rationale Psychologie die „Verwechslung“ des „logischen“ Denkens als „einer Idee der Vernunft“ mit „einer metaphysischen Bestimmung des Objekts“ im Sinne „eines denkenden Wesens“ begeht, erhebt sich ihr ein transszendentaler Schein, der sich in Paralogismen, in „Fehlschlüssen der Form nach“ darstellt²⁾. Aus dem „Ich“ als logischer Einheit des Bewußtseins macht die rationale Psychologie ein „Ich, als denkend, bin ein Gegenstand“, also eine metaphysische Realität³⁾. Und so kommt sie zu Paralogismen, deren sich, entsprechend den kategorialen Grundgesichtspunkten, vier ergeben, nämlich: Der Paralogismus der Substantialität, der der Simplität, der der Personalität und der des äußeren Verhältnisses.

Der Paralogismus der Substanz schließt folgendermaßen: Was nicht als Prädikat „eines anderen Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz“. Ich „kann nicht zum Prädikat eines anderen Dinges gebraucht werden. Also bin ich als denkend Wesen (Seele) Substanz“⁴⁾. Der Fehlschluß liegt auf der Hand: „Die logische Bedeutung des Ich“ wird zu einem „realen Subjekt“ hypostasiert, indem die Kategorie der Substanz auf die fundamentale und zentrale „Beziehung“ alles Denkens angewandt wird, während doch die Kategorien überhaupt erst deren „Arten“ sind⁵⁾. Im zweiten Paralogismus wird die „logische Einheit“ des Ich als reale „Einfachheit“, als eine „einfache Natur“ des seelischen Subjekts ausgegeben⁶⁾, im dritten „die logische Identität des Ich“ zur „Identität der Person“ hypostasiert⁷⁾. Endlich verfällt der vierte Paralogismus des äußeren Verhältnisses dem dogmatischen, spiritualistischen Idealismus. Er heißt darum auch Paralogismus der Idealität.

¹⁾ a. a. D., S. 205 und S. 211 f.

²⁾ Kr. d. r. B.², S. 268 und S. 278.

³⁾ Kr. d. r. B.¹, S. 216.

⁴⁾ a. a. D., S. 220.

⁵⁾ a. a. D., S. 221.

⁶⁾ a. a. D., S. 224 ff.

⁷⁾ a. a. D., S. 228 ff.



Er sieht die äußeren Erscheinungen nur für mittelbar gewiß, weil erst durch Wahrnehmung erschlossen, an, wofür die Seele als wahrnehmendes Wesen vorausgesetzt sei. Die ganze Voraussetzung dieses dogmatisch idealistischen Standpunktes ist aber schon gerade durch den transszendentalen Idealismus, wie er in der transszendentalen Ästhetik und transszendentalen Analytik bereits ausgeprägt worden ist, abgeschnitten. Ebenso sind dadurch die dogmatischen Ansichten über das Verhältnis von Seele und Leib, von Seele und „äußeren Verhältnissen“, die über sie als „zween Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten“ die Standpunkte „des physischen Einflusses, der vorher bestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz“ vertreten, eliminiert. Die ganze Fragestellung ist durch die Vernunftkritik von Grund aus geändert. Nicht handelt es sich mehr um den Zusammenhang und das Verhältnis verschiedener Substanzen, sondern um die Beziehung der Gesetze des äußeren und des inneren Sinnes. „Nun ist die Frage nicht mehr: von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern bloß von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese untereinander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen“¹⁾.

Der Fundamentalfehler der rationalen Psychologie liegt also darin, daß sie logische Gesetzesbeziehungen „zu Sachen macht und sie hypostasiert“, daß sie die logische Erkenntnisbestimmung „fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts“ ausgibt, was „Idee der Vernunft“ ist, zum „Wesen“ macht und als ihr Objekt annimmt, ohne zu verstehen, daß dieses „Objekt aber nur eine Idee ist“. „Es gibt also keine rationale Psychologie als Doktrin“, sondern lediglich als „Disziplin“, durch Kritik die Dogmen des Materialismus und des dogmatischen Idealismus oder Spiritualismus

¹⁾ a. a. D., S. 230ff. und S. 238ff. Man sieht in dem Bewußtsein, „wie wir es doch so herrlich weit gebracht“, heute vom Standpunkte der modernen Psychologie gern mit Geringschätzung auf die Psychologie Kants herab. Nun wird gewiß nur ein Gesichtsbliinder die Fortschritte der Psychologie leugnen. Aber auch nur ein Tor kann verkennen, daß der modernen Psychologie viele fruchtlose Diskussionen erspart geblieben wären, wenn sie sich grundsätzlich über ihre rechtmäßige Fragestellung immer klar gewesen wäre. Vielleicht kann auch sie hier etwas von Kant lernen.

zu zerstören und „von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche“ zu gelangen. Die Erkenntnis des Subjekts bleibt auch im Psychologischen, also hinsichtlich seiner selbst auf Erfahrung eingeschränkt. Allein unser praktisches „Verhalten wird so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche“. Und so fällt denn von hier ein Licht auf das Noumenon im positiven Sinne eines Objektes der Vernunft. Nur bleibt es dabei, daß dieses „Objekt aber nur eine Idee ist“¹⁾.

Hinsichtlich der „objektiven Synthesis der Erscheinungen“ stellt sich der transszendentale Schein in einer „Antithetik“, einem „antinomischen“ „Zwiespalt“ dar²⁾. Der Bedingungs Zusammenhang jener objektiven Synthesis der Erscheinungen wird nun unter den Grundsatz gestellt: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war“³⁾. Und die „Antithetik“ ergibt sich nun daraus, daß ein Satz, die These, und sein Gegensatz, die Antithese, gleiche Beweisgültigkeit und Geltungsanspruch haben. Diese Antithetik aber hat einen zweifachen, von Kant mit geradezu leuchtender Klarheit bezeichneten Grund: Er liegt einerseits „darinne, daß, was sich widerspricht (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst) als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt“ wird; andererseits „darin, daß, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird“⁴⁾. Diese beiden verschiedenen Bedingungen der Antithetik geben zwei verschiedene Klassen antithetischer Verhältnisse oder Antinomien, die „nach den vier Titeln der Kategorien“ hinsichtlich des kosmologischen Erscheinungs Zusammenhangs betreffen: „1. die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung 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 Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung“⁵⁾. Die beiden ersten Antinomien

1) a. a. D., ebenda.

2) Kr. d. r. V. 2, S. 282.

3) a. a. D., S. 283.

4) Prolegomena, S. 343.

5) Kr. d. r. V. 2, S. 286f.

fallen unter die erste Klasse, sie sind mathematischer Art; die beiden letzten Antinomien fallen unter die zweite Klasse und sind dynamischer Art. Das erste Paar sucht Unvereinbares zu vereinen, indem Erscheinungen absolut gesetzt werden. Das zweite Paar sucht Vereinbares als unvereinbar hinzustellen, indem nicht erkannt wird, daß von der Idee gelten kann, was von der Erscheinung nicht gelten kann und umgekehrt.

In der ersten Antinomie lautet die These: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.“ Die Antithese sagt: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich“¹⁾. Die These wird daraus bewiesen, daß bei Annahme ihres Gegenteils „bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen“, „eine unendliche Reihe . . . verfloßen“, also beendet und „ein unendliches gegebenes Ganze von zugleich existierenden Dingen“ „durch die vollendete Synthese der Teile“ gedacht werden müßte, daß die „Synthese der Teile einer unendlichen Welt als vollendet“, die „unendliche Zeit als abgelaufen“ angesehen werden müßte. Der Beweis der Antithese wird daraus geführt, daß bei Annahme ihres Gegenteils, weil aller Anfang ein Dasein ist, dem eine Zeit vorangeht, eine „leere Zeit“, in der keine Welt existierte, vorausgesetzt, „aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgendeines Dinges möglich“ wäre; und weil bei der räumlichen Endlichkeit der Welt diese durch den unendlichen und leeren Raum begrenzt sein und so ein Verhältnis zu etwas, das selbst kein Gegenstand wäre, haben müßte²⁾.

Die These der zweiten Antinomie besagt: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist“. Die Antithese dagegen lautet: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts Einfaches in derselben“³⁾. Die These

¹⁾ a. a. D., S. 294. Daß mit der Begrenztheit der Welt in Raum und Zeit, wie sie die These setzt, nicht auch eine Begrenztheit von Raum und Zeit gesetzt sei, braucht wohl nicht erst betont zu werden. Daß die Unendlichkeit von Raum und Zeit selbst immer schon vorausgesetzt ist, versteht sich durch die transszendentale Ästhetik jetzt von selbst.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 300f.



wird daraus bewiesen, daß es undenkbar ist, daß das Zusammengesetzte aufgehoben würde, ohne daß Einfaches übrig bliebe. Denn wäre das Zusammengesetzte aufgehoben, ohne daß Einfaches übrig bliebe, so bliebe weder Zusammengesetztes noch Einfaches, also überhaupt nichts übrig. Entweder also ist die Aufhebung des Zusammengesetzten überhaupt undenkbar. Dann aber könnte man gar nicht von Zusammensetzung reden, die eben aus Substanzen bestehen müßte, deren Relation die Zusammensetzung wäre. Das Zusammengesetzte bestünde also gar nicht aus Substanzen. Oder aber die Aufhebung der Zusammensetzung und diese selbst ist als Zusammensetzung aus Substanzen denkbar. Dann aber muß sie eben aus einfachen Teilen bestehen. Die Antithesis ergibt sich auf folgendem Wege: Bestünde ein zusammengesetztes Ding aus einfachen Teilen, so müßte, weil alle realen Substanzen, die einen Raum einnehmen, selbst schon ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltige in sich fassen, auch schon wieder „das Einfache ein substanzielles Zusammengesetzte sein, welches sich widerspricht“. Darum also kann es in der Welt „nichts Einfaches“ geben. Der Gegensatz zwischen Theseis und Antithesis der zweiten Antinomie findet seinen Ausdruck auch in dem zwischen „transszendentaler Atomistik“ und dem „dynamischen Verhältnisse von Substanzen überhaupt“, deren Gegenfälligkeit ebenfalls auf einer Verabsolutierung der Erscheinungen beruht und sich durch Einsicht in deren transszendentale Bedingtheit aufhebt, wodurch beiden nicht absolute, aber wissenschaftlich-methodische Bedeutung zuerkannt werden kann¹⁾.

Die Theseis der dritten Antinomie erklärt: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nötig.“ Die Antithesis lautet: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Natur“²⁾. Der Beweis der Theseis gipfelt in folgendem: Gäbe es keine andere als die naturgesetzliche Kausalität, so gäbe es, weil jeder Zustand in der Natur selber immer wieder seine Kausalbedingung fordert, keinen Abschluß, keine Vollständigkeit der Kausalreihe. Dann aber wäre, wie

¹⁾ a. a. O., ebenda ff.

²⁾ a. a. O., S. 308f.



gerade die Naturgesetzlichkeit fordert, auch überhaupt keine hinreichend bestimmte Ursache möglich. Also widerspricht diese Annahme der Einzigkeit der Naturkausalität dieser und somit sich selbst. Und es muß gerade für die Möglichkeit von jener eine nicht durch andere Ursache bestimmte, also spontane, d. i. eine Kausalität durch Freiheit angenommen werden. Die Antithesis wird folgendermaßen bewiesen: Gäbe es eine Kausalität durch Freiheit, so wäre diese gerade „dem Kausalgesetze entgegen“, und beide „unterschieden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit“ überhaupt. Denn da bei einer Kausalität durch Freiheit „nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung bestimmt sei“, so würde sie den ganzen Zusammenhang von Bedingungen und Bedingtheiten und damit die Natur, die doch wirklich ist, unmöglich machen, „weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig sein würde, dadurch verwirrt und unzusammenhängend gemacht wird“¹⁾.

Die These der vierten Antinomie besagt: „Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.“ Die Antithesis lautet: „Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache“²⁾. Die These folgt daraus, daß die Existenz jedes Bedingten „eine vollständige Reihe von Bedingungen“ voraussetzt. Da die Totalität der Bedingungen nicht selbst bedingt sein kann, so ist für die Möglichkeit der Welt ein unbedingtes oder schlechthin notwendiges Wesen vorausgesetzt. Der Beweis der Antithesis wird folgendermaßen geführt: Wäre die Welt selbst oder in ihr ein unbedingt notwendiges Wesen, so wäre entweder in der Reihe der Veränderungen ein unbedingt notwendiger, durch keine andere Ursache bedingter, also ursachloser Anfang oder eine Reihe von Veränderungen ohne Anfang, die in allen ihren Teilen bedingt und dennoch als Ganzes unbedingt wäre. Wäre außerhalb der Welt als deren Ursache ein unbedingt notwendiges Wesen, so müßte es ja in seiner Kausalität die Veränderungen in der Welt bedingen, könnte also gar nicht außerhalb der Welt stehen. Also ist weder

¹⁾ a. a. D., S. 314 ff.

²⁾ a. a. D., S. 314 f.



außerhalb noch innerhalb der Welt noch diese selbst als unbedingt notwendiges Wesen zu denken¹⁾.

Damit ist die kosmologische Antithetik dargestellt. Die Möglichkeit ihrer Auflösung ist bereits durch die Gegenüberstellung von Gegenstand und Idee, wie sie im Beginn der transszendentalen Dialektik bezeichnet ward, bestimmt, wonach der Gegenstand der Idee nicht eben ein existierendes Objekt neben oder außerhalb der Idee ist. Ebendarum „kann die Beantwortung der transszendenten kosmologischen Frage außer der Idee sonst nirgend liegen, denn sie betrifft keinen Gegenstand an sich“²⁾. Das Prinzip, von dem die kosmologische Spekulation von vornherein ausging, und nach dem, wie wir sahen, auch „die Totalität der Bedingungen“, also das „Unbedingte“ gegeben ist, sobald das Bedingte gegeben ist, hat dann die Bedeutung, daß die Gegebenheit des Unbedingten Idee und für die Erkenntnis Aufgegebenheit, nicht aber gegenständliche Existenz ist. Die Totalität der Bedingungen ist uns also in der Sinnenwelt in der Tat nie in gegenständlicher Existenz gegeben, sondern unserer Erkenntnis ist „ein Regressus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten“, gerade ohne daß wir bei einer einzelnen als letzten stehen bleiben dürfen³⁾. Die Idee ist also kein unbedingtes Ding oder Wesen oder Gegenstand, aber auch nicht bloß unser Regressakt, sondern die Bedingung der Möglichkeit des Rückgangs ins Unendliche. Es wird mit ihr und durch sie kein unbedingter Gegenstand gegeben, sie ist hinsichtlich des Gegenstandes also nicht konstitutiv, sondern regulativ hinsichtlich unserer Erkenntnis. Darum aber ist sie nicht subjektiv, sie hat nur keine objektive Realität, aber sie ist von objektiver Geltung und Bedeutung. Und die Möglichkeit eines Regressus besagt nicht, daß es möglich sei, ins Unendliche der Totalität der Bedingungen zurückzugehen, um etwa bei einem unbedingten Objekt stehen zu bleiben, sondern nur, daß es ins Unendliche möglich sei, in der Reihe der Bedingungen zurückzugehen. So unterscheidet Kant den Rückgang in infinitum und den Rückgang in indefinitum, und zwar dahin: „Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe seiner inneren Bedin-

¹⁾ a. a. D., ebenda ff.

²⁾ a. a. D., S. 332.

³⁾ a. a. D., S. 343.



gungen 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 fortzugehen¹⁾. Im ersten Falle müßten „Reihenglieder“ über die mögliche Erfahrung hinaus konstituiert werden; im zweiten Falle, der der Fall der transszendentalen Idee ist, liegt nur die Bedingung „der Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung“²⁾. Damit aber wird das Verhältnis von konstitutivem und regulativem Prinzip hinsichtlich der Idee deutlich. Die Idee konstituiert keinen Gegenstand der Erfahrung. Sie bleibt regulativ hinsichtlich unserer Erfahrungserkenntnis. Aber diese regulative Funktion ist darum doch nicht bloß subjektiv. Sie ist subjektiv im Verhältnis zum Objekt, weil sie dieses nicht konstituiert. Aber sie ist auch objektiv im Verhältnis zum Subjekt, weil sie in ihrer Geltung nicht von diesem abhängt. Wenn sie also auch nur die Erkenntnis des Subjekts regelt und insofern nur von regulativem Gebrauch ist, so wäre sie doch auch nur das nicht ohne objektive Bedeutung. Wir müssen also Gebrauch und Bedeutung unterscheiden und werden noch mehrfach Gelegenheit und Grund haben, auf diese Unterscheidung zurückzukommen. Und in der objektiven Bedeutung oder objektiven Gültigkeit liegt also für die Möglichkeit des regulativen Gebrauchs auch schon ein überregulatives Moment. Es kommt deutlich genug bei Kant durch die Gegenüberstellung von „Glieder“ einerseits und „Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung“ andererseits schon jetzt zum Ausdruck, sowie auch in der Gegenüberstellung zwischen „möglich, ins Unendliche zurückzugehen“ und „ins Unendliche möglich, zurückzugehen“. Wenn nun auch im Sinne der ersten beiden Glieder beider Unterscheidungen die Idee nie konstitutive Bedeutung erlangt, so kündigt sich doch im Sinne der beiden zweiten Glieder eine neue Bedeutung konstitutiver Art an. Das heißt: sie konstituiert nie die Starrheit des Seins eines Gliedes der Reihe oder deren unbedingten Anfangs- bzw. Endgliedes als Gegenstand, aber sie konstituiert den prozessualen Reihenscharakter selbst, eine Konstitution, die freilich anderer Art ist, als sie die transszendentale Analytik betraf, die

¹⁾ a. a. D., S. 352.

²⁾ a. a. D., S. 353.

aber nicht allein für die praktische Philosophie, sondern auch für die Kr. d. U. eine grundlegende Bedeutung erlangen wird.

In dem Charakter des Unterschiedes von Idee und Erscheinung liegt aber auch schon die Auflösung der kosmologischen Antithetik vorbereitet. Die Auflösung der ersten Antinomie ergibt sich zunächst daraus, daß „wir von der Weltgröße an sich gar nichts sagen“ können. Denn das ist ja schon durch die transszendentale Ästhetik, also durch die transszendentale Idealität von Raum und Zeit dargetan, daß die Weltgröße in Raum und Zeit eben nicht „an sich“, eine „Weltgröße an sich“ ist, was eine *contradictio in adjecto* wäre. Die Idee der Weltgröße besagt also danach „nichts mehr, als daß, soweit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgend eine absolute Grenze annehmen sollen, sondern jede Erscheinung als bedingt, einer anderen als ihrer Bedingung unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der *regressus in indefinitum* ist, der, weil er keine Größe im Objekt bestimmt, von dem in *indefinitum* deutlich genug zu unterscheiden ist“¹⁾.

Die Auflösung der zweiten Antinomie leistet Kant auf folgende Weise: Die Teilung eines in der Anschauung gegebenen Ganzen schreitet fort „von einem Bedingten zu den Bedingungen seiner Möglichkeit“. Die Reihentotalität der Teilung wäre nur dann gegeben, wenn man in der Dekomposition, d. i. der „Teilung der Teile“ zu einfachen Teilen gelangen könnte. Bei Kontinuität der Dekomposition geht aber die Teilung in *indefinitum*, nicht bloß in *indefinitum*. Von der unendlichen Teilbarkeit ist nun die Zusammengesetztheit aus unendlichen Teilen zu unterscheiden. Wenn also etwas auch ins Unendliche teilbar ist, so besteht es doch darum nicht auch schon aus unendlich vielen Teilen. Das ist hinsichtlich des Raumes sofort deutlich. Vom Raume her erstreckt dieser Unterschied auch seine Bedeutung auf die räumliche Substanz. Wenn es nun auch scheint, als müßte eine Substanz an sich „in ihren Elementen übrig bleiben, wenngleich die Verknüpfung derselben im Raume, dadurch sie einen Körper bilden, aufgehoben wäre,“ so ist ja eben die räumliche Substanz nicht eine Substanz an sich, nicht ein „Ding an sich“, sondern transszendentalbedingte Erscheinung. Darum ist „das Ganze nicht an sich schon eingeteilt“. Seine Teil-

¹⁾ a. a. O., S. 355.



lung bleibt aufgegeben, sie ist ein Prinzip, „den empirischen Regressus in der Dekomposition des Ausgedehnten, der Natur dieser Erscheinung gemäß, niemals für schlechthin vollendet zu halten“¹⁾. Diese Gedanken Kants sind in ihrer ganzen Tragweite eigentlich erst auf Grund der Physik unserer Zeit voll zu würdigen. Man kann sich ja für sie gar keine bessere Illustration denken, als die modernen physikalischen Untersuchungen über die Konstitution der Materie²⁾.

Wie wir also in der ersten Antinomie „von der Weltgröße an sich gar nichts sagen“ konnten, wie sowohl die Behauptung ihrer Begrenztheit als auch die ihrer Unbegrenztheit falsch war und lediglich die Idee der Weltgröße die Aufhebung gerade einer „absoluten Grenze“ gebot, so ist ebenso die Annahme eines Einfachen „an sich“, wie einer Zusammensetzung und von Teilen „an sich“ falsch, und auch hier gebietet die Idee der Teilung die Aufhebung von deren vermeintlichen Vollendung. So hat sich das bewährt, was von vornherein über den mathematischen Teil der Antikritik gesagt wurde, daß sie darauf beruhe, in den beiden mathematischen Antinomien, Unvereinbares („Erscheinung“ und „Sache an sich selbst“) zu vereinigen und ihre Auflösung erfolge durch Urgierung des Unterschiedes von Erscheinung und Idee. In den nunmehr zu erörternden dynamischen Antinomien dagegen bleiben Satz und Gegensatz bestehen, wenn sie eben als „Vernunftsätze“ erkannt und von ihnen abermals die Hypostasierung ferngehalten wird³⁾.

Um nun den richtigen Gesichtspunkt für die Auflösung der dritten Antinomie, der ersten unter den beiden dynamischen, zu gewinnen, müssen wir uns von vornherein an das erinnern, was wir über Kants Lehre vom Ding an sich ermittelt haben. Denn Kant begründet die Auflösung dieser dritten Antinomie mit der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung. An seiner Lehre vom Ding an sich aber konnten wir selbst zwei Momente, ein dogmatisches, unrechtmäßig hypostatistisches und ein rechtmäßig

¹⁾ a. a. D., S. 357ff.

²⁾ Leser, die sich dafür näher interessieren, seien verwiesen auf den ganzen letzten Abschnitt über „Die Analysis des Substanzproblems und die logische Stala der Standpunkte“ in meinen „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“.

³⁾ Kr. d. r. V. 2, S. 360ff.



transszendentales, kritisches unterscheiden. Für das Recht dieser unserer Unterscheidung können wir uns nun gar keine bessere Bestätigung wünschen, als sie in der Auflösung dieser dritten Antinomie vorliegt. Nicht etwa nur darum, weil diese in der That mit all den Widersprüchen, Ungereimtheiten, Sinnlosigkeiten behaftet wäre, die man hier aufspüren zu können vermeint hat, wenn die von uns hervorgehobenen Unterschiede nicht vorlägen, sondern vor allem darum, weil die ganze Auflösung selber erst positiv ihren Grund und ihr Recht auch nach Kant in dem findet, was uns als der transszendentale Sinn, d. i. also auch als die eigentlich positive Vernunftbedeutung des Dinges an sich deutlich geworden ist. Satz wie Gegensatz sollen also als „Vernunftsätze“ gesichert, Kausalität der Natur und Kausalität durch Freiheit sollen in gleicher Weise als rechtsgültig erkannt werden. Würde hier nun das Ding an sich seine dogmatische hypostatistische Bedeutung behaupten sollen, so würde — das kann schon aus der Antithesis deutlich werden. — eine hinternatürliche Natur der eigentlichen Natur entgegengestellt, die, wie es hieß, diese eigentliche Natur nur verwirren, ihr Zusammenhang, Ordnung und Gleichförmigkeit nehmen müßte. Durch eine metaphysisch reale Freiheit würde die Naturkausalität vereitelt und an die Stelle der Naturgesetzlichkeit das Wunder gesetzt. Es kommt darum alles darauf an, zu verstehen, daß Kant die Kausalität durch Freiheit nicht als ein reales Vermögen gefaßt hat, das in die Natur eingreifen, den natürlichen Ablauf unserer Handlungen suspendieren und wie ein *deus ex machina* zum Realgrunde werden könnte, der unser Handeln in der oder jener Richtung dirigierte. Einer solchen Deutung stehen Kants eigene und ausdrückliche Worte gegenüber: „Man muß hier wohl bemerken, daß wir hier nicht die Wirklichkeit der Freiheit als eines der Vermögen, welche die Ursache von Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen“¹⁾. Ja, nicht allein „nicht die Wirklichkeit der Freiheit“, „auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit“ als „Realgrund“ steht zur Behandlung. „Die Freiheit wird hier nur als transszendentale Idee behandelt“²⁾. Wenn Erscheinungen und Dinge an sich unterschieden werden, so soll diese Unterscheidung eben vor allem einer Gleichsetzung beider vorbeugen,

¹⁾ a. a. D., S. 377.

²⁾ a. a. D., ebenda.



wie sie das dogmatische Denken vorzunehmen neigt, so soll betont werden, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich sind. Und die Sicherung gegen eine solche Gleichsetzung ist es allerdings, ohne die von Freiheit auch in transszendentaler Bedeutung überhaupt nicht die Rede sein könnte: „Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten“¹⁾. Würden nämlich die Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung zu Gegenständen oder Dingen an sich verabsolutiert, dann würde die Natur, die sich durch die Analytik selbst als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung erwiesen, ebenfalls verabsolutiert und hypostasiert. Die Naturbestimmtheit darf aber auf keinen Fall Eintrag erleiden. Entweder aber müßte sie das durch Freiheit, dann wäre sie nicht absolut; oder aber sie braucht es nicht, trotz Freiheit, dann aber muß ihre transszendentale Bedingtheit und der Naturgegenstand muß als Erscheinung festgehalten werden. Denn dann bleibt alle Naturgesetzlichkeit Gesetzlichkeit der Erscheinungen und als solche unangestastet bestehen, wenn auch, ja gerade weil die Möglichkeit der Natur und der Erscheinung jetzt transszendentalbedingt ist. Das war ja der Sinn, in dem die Erscheinung bereits auf ein „Nicht-Erscheinung“ hinweisen konnte, wenn anders dieser Sinn eben Sinn sein und nicht zu einer verfehlten Hypostasierung vom Erscheinungsbegriff von etwas außer der Erscheinung, das da erscheine, führen sollte. Im richtig verstandenen Begriffe der Erscheinung blieb die Erscheinung selber das, was da erscheint. Aber das „Nicht-Erscheinung“ führte durch das Noumenon zunächst im negativen Verstande hindurch zum Ding an sich, das weder als Ding, noch an sich, sondern als transszendentale Bedingung der bestimmten Erscheinung sich darstellte. Als transszendentale Idee der Freiheit erhält nun das Noumenon selbst eine Bedeutung im positiven Verstande, aber als Idee, nicht als Wirklichkeit eines Vermögens oder einer Eigenschaft des dinglich und an sich gedachten Dinges an sich. Und in der Idee liegt ein Sollen gegenüber der Handlung. „Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist“²⁾. Aber Sollen der Handlung, Grund der Handlung und Handlung sind scharf zu unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung wird von neuem Unterschied

¹⁾ a. a. D., S. 365.

²⁾ a. a. D., S. 371.



und Verhältnis von Noumenon und Ding an sich deutlich. Weit entfernt also davon, daß an diesem Unterschied und diesem Verhältnis etwas geändert würde, treten sie vielmehr hier nur nochmals in besonders scharfes Licht. Wären die Erscheinungen selber Dinge an sich, so wäre, wie wir sahen, die „Freiheit nicht zu retten“. Sie wäre auch als Idee nicht möglich. Daß also die Freiheit als „Noumenon“, als „Sollen“ möglich ist, diese Möglichkeit eröffnet zunächst der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich. Weil er nun nicht innerhalb der naturgesetzlichen Bedingtheit der Erscheinungen liegen kann, die keine Suspension erlaubt, da sonst die Natur selbst unmöglich würde, so muß nun der „Grund“ für die Möglichkeit des „Sollens“, für das „Noumenon“: „Freiheit“ im „Ding an sich“ liegen. Dieses ist also der „Begriff“, der der Grund jener Handlung ist, deren Möglichkeit durch ein „Sollen“ ausgedrückt wird, die Bedingung also dafür, daß der Handlung ein Ziel, eine Aufgabe gesteckt werden kann. Darin also bekundet sich Unterschied und Zusammenhang von Ding an sich und Noumenon im Begriffe der Handlung, daß jenes für die Handlung das Noumenon als Aufgabe möglich macht, daß das Ding an sich die Möglichkeitsbedingung, der Grund der Möglichkeit des Noumenons als Aufgabe der Handlung ist. Dieser Zusammenhang von Ding an sich und Noumenon wird aber nur verständlich, wenn das Ding an sich in der nicht dogmatischen, sondern transszendentalkritischen Bedeutung des transszendentalen Einheitsgrundes der bestimmten Erscheinung verstanden wird, so daß es nicht ein aller Verstandesgesetzlichkeit bares absolutes Ding bedeutet, sondern gerade die „unserem Verstande“ entgegengesetzte logische Bedingung der objektiven Besonderheit der Erscheinung ist. Wenn Kant nun diese transszendentallogische Bedingung der Besonderheit der Erscheinung auch deren „Ursache“ nennt, so hat das Wort „Ursache“ nicht den durch die Kausalitätskategorie in der Analytik bestimmten Sinn, als welcher ja selbst innerhalb der Erscheinungswelt, von Erscheinung zu Erscheinung besteht und verbleibt, sondern „Ursache“ bedeutet hinsichtlich von Ding an sich und Erscheinung die besondere Bestimmungsbedingung der besonderen bestimmten Erscheinung. Insofern nun Kant sagt, daß jede Ursache „einen Charakter haben“ muß, darf er den Ursachsscharakter des Dinges an sich als „intelligibel“, weil nicht in der Erscheinung

gegeben, ansprechen und den Ursachsscharakter der Erscheinung als empirisch bezeichnen¹⁾. Gerade dieser Unterschied in der Ursachsscharakteristik macht das Verhältnis der zweifachen „Ursächlichkeit“ einmal im Sinne transszendentallogischer Bedingung und das andere Mal im Sinne zeitlichen Bewirkens durchaus klar und einleuchtend. Wenn nun im Sinne der transszendentalen Bedingung der intelligible Charakter „durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird“²⁾, so wird dadurch weder der intelligible Charakter als ein zeitlich kausatives Agens, aus dem die Handlungen entstehen, eingeführt, noch die naturkausale Handlungsabfolge verwirrt und gestört. Die Erscheinung ist kein Ding an sich, ist nicht absolut, sondern transszendental bedingt, und dieses Bedingtsein hat im Transszendentallogischen, das hinsichtlich der besonderen Erscheinung im Begriffe des Dinges an sich konkretisiert, seinen Grund. Dieser ist darum ebenso nicht selbst Erscheinung, wie die Erscheinung nicht Ding an sich ist. Weil nun die Naturgesetzlichkeit ihre Möglichkeit a priori selbst im Transszendentalen hat, so wird jene auch nicht durch ihre transszendentale Bedingtheit gestört, sondern erst fundiert. Ebendarum ist der intelligible Charakter selbst so wenig als kausierendes Agens der Entstehung der Handlung zu denken, wie deren zeitlich kausaler Ablauf anders als naturnotwendig zu denken ist. Daß der intelligible Charakter nicht als kausaler Entstehungsgrund der Handlung zu denken ist, sagt Kant ausdrücklich mit den Worten: „In ihm würde keine Handlung entstehen.“ Ebenso ausdrücklich betont er die Naturbedingtheit des empirischen Charakters, wenn er sagt: „Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre sofern nichts, als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, sowie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abfließen“³⁾. So wird, indem der intelligible Charakter als Bedingung im transszendentalen Sinne des empirischen erkannt wird, die Aufgabe des Noumenon, in dem auch, „sofern es Noumenon ist, nichts geschieht“⁴⁾, lösbar für und durch den empirischen, insofern

¹⁾ a. a. D., S. 366f.

²⁾ a. a. D., S. 370.

³⁾ a. a. D., S. 367.

⁴⁾ a. a. D., ebenda.



dieser sich auf ein „Sollen“ beziehen kann. Darauf beruht die „Imputabilität“ der Handlung des Vernunftwesens, d. h. eines Wesens, das der Beziehung seiner selbst auf ein Sollen fähig ist. Wenn nun auch eine Handlung in der Kette der Naturerscheinungen gar nicht anders sein kann, als sie ist, so wird darum nun doch eine Entscheidung möglich, ob sie anders sein sollte, als sie ist. Aber diese Entscheidung beruht nicht etwa darauf, daß in der Reihe der Naturerscheinungen nun der empirische Charakter anders sein könnte, als er ist. Wenn er erst einmal empirisch gegeben ist, kann er naturnotwendig gar nicht anders gegeben sein, als er ist. Vielmehr beruht die Möglichkeit jener Entscheidung allein darauf, daß „ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben“¹⁾. So bleiben „Kausalität durch Freiheit“ und „Kausalität nach Gesetzen der Natur“ in gleicher Weise bestehen. Nur kann ihre Vereinigung allein auf Grund scharfer Unterscheidung der beiden Bedeutungen der „Kausalität“ verstanden werden.

Ihre Ergänzung findet die Auflösung der dritten Antinomie durch die Auflösung der vierten, wie diese in jener ihre Vorbereitung hat. Wie in der dritten Antinomie es um die Kausalität durch Freiheit neben der Naturkausalität geht, so hat es die vierte Antinomie „um die unbedingte Existenz der Substanz zu tun,“ um „ein schlechthin notwendiges Wesen“²⁾. Aber wie dort die Bedeutung der Freiheits-„Kausalität“ nicht im Sinne des zeitlichen Wirkens zu nehmen war, so ist hier Substanz, Existenz, Wesen nicht im Sinne des Daseins zu nehmen. Denn in der Reihe des Daseins gibt es „kein unbedingtes Glied“³⁾. Es handelt sich also von vornherein gar nicht darum, „das unbedingtnotwendige Dasein eines Wesens zu beweisen, oder auch nur die Möglichkeit einer bloß intelligiblen Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen“⁴⁾. Im Dasein vermögen wir immer nur von Bedingung zu Bedingung fortzuschreiten, ohne bei einer letzten als unbedingter Bedingung stehen bleiben zu können. Und das ist gerade das unbedingte Prinzip des Fortgangs in der Reihe der Bedingungen, daß keine der daseienden Bedingungen letzte und unbedingte

¹⁾ a. a. D., S. 376.

²⁾ a. a. D., S. 378.

³⁾ a. a. D., ebenda.

⁴⁾ a. a. D., S. 379.

ist. Unbedingt notwendig ist also nicht das Dasein des unbedingt notwendigen Wesens, sondern dieses Wesen selbst, ohne daß seine „Realität gegeben sei und selbst ein Ding ausmache“¹⁾. Das bedeutet: Seine unbedingte Notwendigkeit ist nicht die eines Dinges oder Objektes, sondern einer Idee. Die Bedeutung der unbedingten Notwendigkeit besteht darin, „daß der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens . . . Idee sei,“ nicht aber als „objektive Realität“ ausgegeben werde²⁾. Dieses Letzte wäre „eine bloße Erdichtung“³⁾. Die erdichtende Hypostasierung der Idee zur Realität, zum Ding, zum Wesen, ist Dogmatismus. Ihm gegenüber hat der kritische Idealismus die Idee eben als Idee zu fassen. Ich habe in meiner ersten kleineren Darstellung der Kantischen Philosophie das Verhältnis beider an diesem Punkte auf eine einfache Form zu bringen versucht, die ich um ihrer Einfachheit willen hier anführen möchte: „Ist dem Dogmatismus die Idee ein unbedingt notwendiges Wesen, so ist dem Idealismus das unbedingt notwendige Wesen Idee“⁴⁾. Die Hypostasierung der Idee zum realen Wesen aber hat Kant folgendermaßen umschrieben: „Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasieren, kommt daher: weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsanzuges dialektisch verwandeln, und an diesem Anzuge der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches vermittels der schon gedachten transszendentalen 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“⁵⁾.

So leitet denn die vierte Antinomie hinüber zur transszendentalen Theologie. Gerade sie ist es, die die Idee Gottes als unbedingtnotwendigen Wesens oder des „Wesens aller Wesen“ eben zu einem realen Wesen, zum realen Objekt „hypostasiert“. Sie setzt die Idealität der Realität, die objektive Gültigkeit der objektiven

¹⁾ a. a. D., S. 390. Man achte auf diese Worte! Sie haben eine entscheidende Bedeutung.

²⁾ a. a. D., S. 397.

³⁾ a. a. D., S. 390.

⁴⁾ Rauch, Immanuel Kant (Sammlung Göschen) S. 130.

⁵⁾ a. a. D., S. 392.

Realität gleich, und anstatt im Wesen aller Wesen die Idee zu erkennen, verkennt sie die Idee zum Wesen aller Wesen. Indem sie nun das Dasein Gottes zu beweisen versucht, schlägt sie zu ihrem Ziele drei Wege ein. Sie meint drei Beweise für das Dasein Gottes erbringen zu können, nämlich den ontologischen, den kosmologischen und den physikotheologischen¹⁾.

Wenn nun die Vernunftkritik sich gegen diese Beweise der transszendentalen Theologie richtet, so ist es in aller Strenge zu nehmen, daß sie sich gegen die Beweise, nicht gegen das zu Beweisende richtet, also nicht gegen das Dasein Gottes als solchen, sondern einmal gegen die Art, wie dieses gedacht wird, nämlich als Dasein im Sinne der Analytik und Gott also als daseiendes Ding; und zweitens gegen die Art, wie dieses so gedachte Dasein bewiesen werden soll. Die „hypostasierende“ Vorstellungsweise, die in der Auflösung der vierten Antinomie bereits zurückgewiesen worden ist, und gegen die die Antithesis recht behält, während die Thesis für die objektive Idealität recht behält, ist allen drei Beweisen eigen. Im Verfahren liegt ihr Unterschied, wenn sie auch alle versteckterweise im ontologischen Argumente zusammenhängen.

Der ontologische Beweis nun beruht darauf, daß er einmal die Notwendigkeit des Begriffs für eine Notwendigkeit dinglicher Art ausgibt und sodann „den Begriff der Existenz“ Gottes, die er ja gerade erst zu beweisen unternimmt, in den Begriff Gottes selbst versteckterweise „hineinbrachte“. Er begehrt also, indem er das synthetische Existenzialurteil für ein analytisches ausgibt, „nichts als eine elende Tautologie“. Ist also auch der Begriff eines Wesens als höchster Realität möglich, ja logisch notwendig, „so bleibt noch immer die Frage: ob es existiere oder nicht“. Die Frage aber, die erst entschieden werden sollte, als schon entschieden ausgehen, ist eine *petitio principii*²⁾.

Wie soeben schon angedeutet, ist das ontologische Argument auch in den beiden übrigen Beweisarten schon vorausgesetzt. Zwar stützt sich der kosmologische Beweis scheinbar auch auf Erfahrung, indem er folgendermaßen argumentiert: „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut not-

¹⁾ a. a. D., S. 396.

²⁾ a. a. D., S. 397.



wendiges Wesen"¹). Nun ist dieses scheinbar empirische Argument bereits durch die letzte kosmologische Antinomie in seiner Scheinbarkeit und Stichhaltlosigkeit deutlich geworden. Und was ihm noch verbleibt, das ist gerade der ontologische Begriff des schlechterdings notwendigen Wesens, für den gerade die Erfahrung nicht auslangt. So ergibt sich für den kosmologischen Beweis: „Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweisraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Notwendigkeit zu führen, nicht aber, um diese an irgendeinem bestimmten Dinge darzutun"²). Somenig aber die „Beweisraft“ des ontologischen Beweises für sich ausreichte, somenig kann sie nun dem kosmologischen Argumente bindende Bedeutung geben, das „nur ein versteckter ontologischer Beweis ist"³).

Ebensonenig wie der ontologische und der kosmologische kann auch der physikotheologische Beweis der Kritik standhalten. Denn eigentlich springt er ja selbst „plötzlich zu dem kosmologischen über, und da dieser ein versteckter ontologischer Beweis ist"⁴), fällt er dem Schicksal seiner beiden Vorgänger anheim und läßt beider Schuld und Fehler auf sich. Nichtsdestoweniger hat, wie wir schon früher Gelegenheit hatten zu bemerken, dieser Beweis sich doch Kants Achtung selbst auf der Höhe seines kritischen Denkens bewahrt. Denn trotz seiner oben schon bezeichneten ontologischen und kosmologischen Fehlerhaftigkeit enthält er in seiner teleologischen Struktur das Moment, dem Kant aus tiefsten systematischen Erwägungen heraus, ja von der Erwägung der systematischen Einheit selbst her, seine Achtung ausdrücklich bekundet. So werden uns seine Sätze verständlich: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden“; und: „es würde . . . ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen"⁵). Nur ist er, trotz seiner hohen Bedeutung, nicht stringent, weil er gleichsam die Hypostasierung in Substanz enthält, insofern er die

¹) a. a. D., S. 404.

²) a. a. D., S. 406.

³) a. a. D., S. 419.

⁴) a. a. D., ebenda.

⁵) a. a. D., S. 415.



Teleologie, den schlechthinnigen Grundcharakter der Idee, die in diesem idealen Grundcharakter unaufgebbar ist und bleibt, selbst substantiiert und hypostasiert und so gerade ihre Reinheit durch die Verwesentlichung und Verdinglichung trübt.

Der Beweis als solcher besteht nun darin, daß er von der Mannigfaltigkeit der „Ordnung“ und „Zweckmäßigkeit“ der Welt, den „Zwecken und Mitteln“, der „Regelmäßigkeit im Entstehen oder Vergehen“ auf die Existenz Gottes als zweckvoll wirkenden Urheber der Welt schließt¹⁾. Darin liegt nun zunächst der kosmologische Kausalschluß. Und weil durch diesen Gott als Wesen und Objekt der Welt als Objekt entgegengestellt und die Beziehung von Gott und Welt lediglich nach Analogie menschlicher Zwecktätigkeit, menschlicher Kunst („der Ähnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren“) gedacht wird, so betrifft der physikotheologische Beweis für sich lediglich „die Form, aber nicht die Materie“ der Zweckgestaltung und könnte höchstens Gott als „Weltbaumeister“, nicht als „Weltschöpfer“ denken²⁾. Im Gedanken des „Weltschöpfers“ aber „springt“ er auch nur in den kosmologischen, und da dieser, wie wir gesehen, „ein versteckt ontologischer Beweis ist“, auch in diesen über, hat also keine strengere Gültigkeit als die beiden anderen Beweise.

Von der Unzulänglichkeit dieser Beweise wird aber, wie von Anfang an bemerkt, das zu Beweisende nicht betroffen. Das bedeutet: die Idee Gottes bleibt in ihrer objektiven Gültigkeit davon unberührt. Nur ist sie streng als Idee zu fassen und darf nicht zur „Sache“, zum „Ding“, zur „Realität“ „hypostasiert“ werden. Sowenig sich also auch der transszendentalen Theologie das Wort reden läßt, ebensowenig, ja, noch weniger, ist damit dem Atheismus das Wort geredet. Ja, der Atheismus erweist sich lediglich als „Pöbel der Vernünftler“, wenn er Beweis und zu Beweisendes nicht auseinanderhalten kann und meint, mit den Beweisen der rationalen Theologie sei das Dasein Gottes selbst widerlegt, das er ebensowenig widerlegen, wie die rationale Theologie es beweisen kann. Der Atheismus steht der rationalen Theologie sogar näher, als er denkt. Er begeht nämlich denselben Fehler wie diese, ohne aber ihren vernünftigen Sinn, der sich doch wenigstens auf eine

¹⁾ a. a. O., S. 414f.

²⁾ a. a. O., S. 417.



Idee bezieht, zu teilen. Der gemeinsame Fehler ist der, daß sie die Idee eben nicht als Idee zu fassen vermögen, sondern sie sachhaft, dinghaft, wesenhaft denken. Weil der Atheismus sich aber zu einer anderen als dinghaften Denkweise nicht zu erheben imstande ist, die Idee aber ein Ding nicht sein kann, so lehnt er sie überhaupt ab und sieht in ihr eine bloß täuschende Vorstellung, eben weil er sie nicht anders als sachhaft vorstellen kann. Nicht genug, daß er Idee und Sache nicht zu unterscheiden vermag, ist er auch der Unterscheidung zwischen Idee und Vorstellung nicht fähig. Die Idee als Idee bleibt also trotz aller atheistischen Einwände, die bestenfalls die spekulative Theologie treffen können, bestehen. Nur darf sie ebensowenig, wie als bloße Vorstellung, als Ding, als Sache gedacht werden, sondern als Prinzip von „objektiver Gültigkeit“, das sich als Prinzip „systematischer Einheit“ der Erkenntnis darstellt¹⁾.

Gerade von der Gottesidee aus gewinnt Kant für die systematische Einheit der Erkenntnis schon hier Perspektiven, die einen Ausblick eröffnen, der seine volle Erweiterung für das System des Idealismus schon ahnen läßt und für die Kritik der praktischen Vernunft nicht bloß, sondern vor allem auch für die Kritik der Urteilskraft seine Vorbedeutung hat. Gerade im physikotheologischen Gottesbeweise machte sich ja die Teleologie bereits geltend, weswegen ihm Kant wohl in erster Linie seine besondere „Achtung“ befundete. Die Kritik zeigte freilich das Unzulängliche in der physikotheologischen Fassung der Teleologie. Und sie hob hier ausdrücklich das Verhältnis von „Form und Materie“ hervor, das seine tiefste Fundierung in der Tat erst durch die Kr. d. U. finden soll. Immerhin wird auch jetzt schon deutlich, daß die „systematische Einheit“ die Bedingung dafür ist, daß „besondere Gesetze unter allgemeineren stehen“²⁾. Damit tritt das Problem der Besonderheit bereits in den Kreis der philosophischen Erörterung; und zwar ausdrücklich nicht bloß als ein „ökonomischer Handgriff“ der Vernunft, sondern in „gebietender“ Vernunftgesetzlichkeit, indem erkannt wird, die „Vernunftseinheit sei der Natur selbst angemessen, und daß die Vernunft hier nicht bittet, sondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieser Einheit zu bestimmen“³⁾. Nun wird in

¹⁾ a. a. D., S. 425 ff., 430 ff., 442 ff.

²⁾ a. a. D., S. 431.

³⁾ a. a. D., S. 433.

der systematischen Einheit der Natur selbst, ohne die es auch keine wissenschaftliche Erfahrung gäbe, bereits die systematische Einheit der Vernunft, die systematische Einheit der Idee, als Vernunftprinzip, erkannt, und die Idee gewinnt ihren sicheren, wenn auch immer noch näher zu bestimmenden Zusammenhang mit der Erfahrung. Das „Gesetz der Vernunft“ im Sinne der Einheit der Vernunftprinzipien wird als Gesetz im Sinne objektiver Gültigkeit immer deutlicher. Es wird auch als Voraussetzung der Vernunft im subjektiven Sinne und damit auch des Verstandesgebrauchs und damit endlich auch der empirischen Wahrheit einsichtig, „weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektivgültig und notwendig voraussetzen müssen“¹⁾. Ohne die systematische Einheit von Allgemeinem und Besonderem keine Natur, und so liegt in dem Vernunftgesetze der systematischen Einheit selbst, mag sie immerhin auch nur von regulativem Gebrauche sein, doch eine überregulative, objektive Bedeutung, und das Verhältnis, daß „besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen“, ist „nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur“²⁾.

„Das logische Prinzip der Gattungen“ fordert in Beziehung auf die Natur als seine Bedingung ein „transszendentales“. Und durch dieses wird „Gleichartigkeit“ in der „Mannigfaltigkeit“ möglich. Und wenn wir auch bezüglich der Gleichartigkeit „ihren Grad nicht a priori bestimmen können“, so wären doch „ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich“³⁾. Ebenso transszendental bedingt muß in dem Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen „das logische Prinzip der Arten“ sein, das ohne jenes in der Natur „ohne Sinn und Anwendung sein würde“⁴⁾. Und in dem Zusammenhange von Gattungen, Arten, Unterarten u. s. f. bis zu den Individuen vereinigen sich beide Gesetze zu einem dritten. „Das dritte vereinigt jene beiden, indem es

¹⁾ a. a. D., S. 432.

²⁾ a. a. D., S. 431.

³⁾ a. a. D., S. 433.

⁴⁾ a. a. D., S. 434.



bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Spezies zur anderen vorschreibt¹⁾). So legt sich in dem teleologischen Zusammentreffen der Allgemeinheit und Besonderheit die systematische Einheit der Idee auseinander in die Prinzipien der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität, die jetzt nur kurz erwähnt zu werden brauchen, weil wir in der eigentlichen Darstellung der Teleologie im Anschluß an die Kr. d. U. auf sie ganz ausführlich einzugehen haben werden. Vorerst liegt hier für uns nur ein später durchzuführendes Programm vor. Aber in ihm bekundet sich bereits die „systematische Einheit“ der Kantischen Philosophie selber. War doch im Ding an sich bereits das Problem der Besonderheit aufgerollt, ja das Ding an sich in seiner rechtmäßigen Bedeutung als die besondere transzendente Bedingung der besonderen Erscheinung erkannt worden. Die Idee übernimmt nun nicht einfach die Rolle des Dinges an sich oder wird mit ihm, wie Cohen meint, „gleichwertig“. Vielmehr ist das Ding an sich die erst durch die Idee selbst bestimmte Bedingung der Besonderheit, zu der die Idee sich selbst kontinuiert; nicht Idee, sondern Kontreszenz der Idee ist das Ding an sich als besondere Bedingung der besonderen Erscheinung, also weder Idee noch Noumenon, noch Unbedingtes usw.²⁾. Die Idee in ihrer objektiven Gültigkeit, als objektives Sollen macht durch das vom Ding an sich ermöglichte subjektive „Sollen“ im Sinne der Freiheit auch Einheit von Natur und Freiheit, von Natur und sittlicher Bestimmung möglich. Und darauf richtet sich eben der weitere Ausbau der kritischen Philosophie. Nachdem die Natur im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft aufgewiesen, schreiten wir fort zur praktischen Bestimmung des Vernunftwesens, um endlich die systematische Einheit beider im Systeme des Idealismus zu begreifen.

¹⁾ a. a. D., S. 437.

²⁾ Cohen, a. a. D. S. 551, geht sogar so weit, zu behaupten: „Es ist die Gleichwertigkeit der folgenden Begriffe erkannt: des Ding an sich oder des Noumenon, des Unbedingten, des Grenzbegriffs, der Idee und des regulativen Prinzips“. Ich denke, gegen eine solche „Gleichwertigkeit“, die Kant einen ganz starken Mißbrauch der philosophischen Terminologie unterstellen müßte, sprechen alle unsere früheren Darlegungen zwingend und zur Genüge.

Drittes Kapitel.

Die praktische Philosophie des Kritizismus.

Die kritische Erkenntnislehre erwies sich eben dadurch als kritisch, daß sie von vornherein das Faktum der Erkenntnis und Wissenschaft auf seine Möglichkeit hin prüfte, daß sie sich nicht beim Faktum als Faktum beruhigte, sondern nach „Gültigkeit und Wert“ der faktischen Erkenntnis fragen lehrte. Die „Kritik der reinen Vernunft“ gab sich von vornherein als „Beurteilung der reinen Vernunft“ und hatte „den Provierstein des Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse a priori abzugeben“, so daß das Erkennen „nach seinem Werte oder Unwerte beurteilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden“ vermochte. So steht denn die theoretische Philosophie bereits an ihrem Ausgangspunkte unter dem Aspekte des „Wertes“, der „Gültigkeit“, der „Norm“¹⁾. Und sie bleibt ihm in ihrer ganzen Durchführung unterstellt, um an ihrem Zielpunkte geradezu in der teleologischen Idee der systematischen Einheit zu gipfeln. So wenig es uns im einzelnen der Erfahrung erlaubt sein mag, von der Teleologie einen anderen als regulativen Gebrauch zu machen, so wenig uns die Naturerfahrung im einzelnen Zwecke aufweisen mag und wir in der Naturerfahrung Zwecke aufspüren können, das systematische Ganze der Erfahrung und die systematische Einheit der Natur als Ganzes steht dennoch unter der teleologischen Einheit der Idee „systematischer Einheit“ überhaupt. Von ihrem Ausgangspunkte bis zu ihrem Zielpunkte bleibt also auch für die theoretische Philosophie als Grundlegung der Möglichkeit der Erfahrung die Zweckidee herrschend, und Kant kann mit Recht am Abschluß seiner theoretisch-kritischen Arbeit fragen: „Was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen, selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen?“²⁾. Und wenn der Gebrauch des Zweckes auch im einzelnen bloß regulativ und technisch sein mag, die Idee des Zweckes selbst, ihre Bedeutung ist doch nicht bloß regulativ und technisch, sondern als höchste systematische Einheit der Wissenschaft als Ganzes selbst architektonisch. „Nicht technisch, wegen der Ahn-

¹⁾ Kr. d. r. B. 1, S. 18 ff. u. 23. Vgl. oben die ganzen Abschnitte über Problem und Methode der Transzendentalphilosophie.

²⁾ Kr. d. r. B. 2, S. 529.



lichkeit des Mannigfaltigen oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntnis in concreto zu allerlei beliebigen äußeren Zwecken, sondern architektonisch, um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einzigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen¹⁾. So steht denn alle Theorie bereits unter der praktischen Bestimmung durch die Idee. Oder, wie Fichte, der diesen Kantischen Gedanken mit der vollen Energie seines Denkens aufgenommen hat, die Einsicht kennzeichnet: wir selbst können nur theoretisch sein, weil und insofern wir praktisch sind. In der Sphäre des Zweckbegriffes überhaupt nimmt der Zweck der Erkenntnis selbst schon eine und nur eine bestimmte Stelle ein. Das Gebiet des Praktischen greift über auf das des Theoretischen und schließt dieses selber in sich. Und dieses Verhältnis von Praktischem und Theoretischem hat Kant selbst als Primat der praktischen Vernunft über die theoretische bezeichnet. Man würde freilich Kant von Grund aus mißverstehen, wollte man ihn hier im Sinne etwa des alten und in der Gegenwart wieder erneuerten Pragmatismus deuten. Nicht soll die Erkenntnis zu einer Form bloßer Nützlichkeit herabgewürdigt werden. Nicht soll sie zum bloßen Mittel und Instrument subjektiver Zweckmäßigkeit des Nutzens herabgesetzt werden. Wie sehr im Gegenteil die ganze kritische Erkenntnislehre gerade auf die Gründung der Erkenntnis in objektiver Gesetzmäßigkeit und in nichts denn in objektiver Gesetzmäßigkeit abzielt, das haben wir nun wahrlich doch zur Genüge gesehen. Und die Objektivität der Erkenntnisgesetzmäßigkeit bleibt im vollen Umfange gewahrt. Soll die Erkenntnis der Idee des Zweckes überhaupt eingegliedert werden, so muß, das ist von vornherein zu betonen, und das ist ja wohl auch schon hinlänglich betont worden, dieser selbst objektive Gültigkeit zukommen. Der Zweck muß also selbst objektives Vernunftgesetz sein. Und ebendarum kann Kant betonen, daß es „ein und dieselbe Vernunft“ ist, die im Praktischen wie im Theoretischen ihre Gültigkeit erweist. Nicht also wird die Theorie subjektivem Belieben von Nützlichkeitsabsichten unterstellt, wenn sie der Idee des Zweckes unterstellt wird. Denn diese ist selbst objektiv und nicht beliebig. Vielmehr wird der objektive Erkenntniszweck als Glied der umfassenden Sphäre des Zweckes überhaupt erkannt. Und so wahr es

¹⁾ a. a. D., S. 539.



nach Kant „doch immer nur eine und dieselbe Vernunft ist, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt“¹⁾, so wahr ist die theoretische Zweckbestimmung eine Spezifikation der Zweckidee überhaupt. So ist es also zu verstehen, wenn Kant sagt: „In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat.“ Wie sehr er aber von vornherein allem pragmatistischen Subjektivismus und Nützlichkeitsbelieben ausdrücklich vorzubeugen sucht, das zeigt die Restriktion, die er in demselben Satze, in dem er soeben das Primat der praktischen Vernunft ausgesprochen hat, macht. Er fährt nämlich fort: „vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern auf der Vernunft selbst gegründet, mithin notwendig sei“²⁾. Das aber bedeutet, daß es sich bei jenem Primat eben um eine echte Idee, einen wahrhaften Vernunftzweck handelt, nicht um ein subjektives, persönliches Interesse, sondern um ein objektives Vernunftinteresse. Von diesem allein gilt, daß es zuletzt immer praktisch ist. War also die Erkenntnislehre in letzter Linie selbst auf ein „Sollen“ im objektiven Sinne basiert, so bezeichnet das „Sollen“ in seinem ganzen Umfange das Gebiet der praktischen Philosophie. In diesem seinem ganzen Umfange bezeichnet das Korrelat des Sollens das Wollen. War also die Vernunft in theoretischer Absicht auf die Grundlagen der Erkenntnis gerichtet, so ist die Vernunft in praktischer Absicht auf „Bestimmungsgründe des Willens“ gerichtet im ganzen Umfange dieses Begriffes. Um aber diesen Begriff auch gleich in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen, muß eben festgehalten werden, daß es sich um eine kritische, um eine Wertbedeutung, um eine Geltungsbedeutung handelt. Wenn wir also von „Bestimmungsgründen des Willens“ in der praktischen Philosophie handeln, so sind weder die „Bestimmungsgründe“ noch der „Wille“ in bloß psychologischem Sinne zu nehmen. Wie im Theoretischen die Erkenntnis nicht bloß das Erkennen als seelisches Faktum, sondern als logische Erkenntnisgeltung verstanden werden mußte, so darf der Wille im Praktischen nicht bloß als faktischer Prozeß des Wollens, sondern muß auch als Willensgeltung verstanden werden. Und wie im Theoretischen die Grundlagen der Er-

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft, S. 121.

²⁾ a. a. O., ebenda.



kenntnis nicht als Entstehungsgründe des Erkennens, sondern als Geltungs- und Rechtsgründe der Erkenntnis zu verstehen waren, so sind auch im Praktischen die „Bestimmungsgründe des Willens“ nicht als Entstehungsgründe der Willensvorgänge, sondern als Rechtsgründe zu verstehen, die dem Willen Gültigkeit und Wert überhaupt verleihen, wie im Theoretischen die Erkenntnisgründe dem Erkennen im besonderen erst Gültigkeit und Wert verleihen. Wie im Theoretischen die Vernunftkritik anknüpfte an das Faktum des Erkennens, aber nicht hinsichtlich seiner bloßen Faktizität, sondern hinsichtlich seiner Geltung, so knüpft auch die praktische Vernunftkritik an das Faktum des Wollens an. Aber auch sie untersucht es nicht hinsichtlich seiner bloßen Faktizität, sondern hinsichtlich seines Wertes und seiner Gültigkeit. Die transszendentale Fragestellung und Methode bleibt für die ganze Aufgabe der Vernunftkritik gewahrt. Nur darum ist diese eben Vernunftkritik. Ja, im Praktischen erhält das Transszendentalkritische noch eine eminente Bedeutung, eine besondere Wertbetonung, gerade weil hier das praktische Problem auch das Wertproblem schlechthin ist. Und so kann sich dieses kontinuierlich in die einzelnen Wertgebiete der Sittlichkeit, der Religion, des Rechts und des Staates entfalten und die praktische Philosophie sich in Ethik, Religionsphilosophie, Rechts- und Staatsphilosophie auseinanderlegen. Die Prinzipien der Sittlichkeit, der Religion, des Rechts und des Staates präzisieren sich also näher als die „Bestimmungsgründe des Willens“ in dem soeben bezeichneten Geltungscharakter.

Erster Abschnitt.

Die Prinzipien der Sittlichkeit.

An der Spitze der ethischen Untersuchung steht bei Kant der Begriff des Grundsatzes. Wie im Theoretischen der Grundsatz Möglichkeitgrundlage der Wissenschaft ist, so ist er im Praktischen Grundlage der ethischen Beurteilung. Und sofern er dieser objektive Bedeutung garantiert, muß er selbst objektiv oder Gesetz sein. Grundsatz in objektiver und Grundsatz in subjektiver Bedeutung müssen also in Beziehung auf die Möglichkeit sittlicher Beurteilung streng voneinander unterschieden werden. Allgemein nun sind „praktische



Grundsätze" zu charakterisieren als „Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat". Und wie im Theoretischen hinsichtlich der Regel die Objektivität einen fundamentalen Unterschied begründete und allein die Objektivität die Regel in die Sphäre des Gesetzes erhob, so begründet auch im Praktischen die Objektivität einen fundamentalen Unterschied hinsichtlich des Grundsatzes. Die Grundsätze sind „subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird"¹).

Wenn nun, wie beim Menschen, der Wille im psychologischen Sinne nicht allein durch Vernunft bestimmt wird und der faktische Wille nicht schon vernünftiger Wille im Sinne der Willensgeltung ist, so richtet sich die Willensgeltung durch ihre Bestimmungen an den faktischen Willen in Form von Imperativen. Imperativ nun heißt „eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird". Es ist also darauf zu achten, daß den Imperativen objektive Geltung zukommt, daß sie Formen der objektiven Willensgeltung, nicht subjektive Willensarten sind. „Die Imperativen gelten also objektiv und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden," sagt Kant ausdrücklich²). Nun macht sich aber innerhalb der allgemeinen Sphäre des Imperativs ein Unterschied geltend, der zu zwei spezifisch verschiedenen Arten der Imperative führt. Ein Imperativ kann nämlich den Willen entweder „nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen", oder aber er kann „den Willen schlechthin als Willen" bestimmen. Im ersten Falle wäre der Imperativ nur „hypothetisch", im zweiten wäre er „kategorisch".

Nun erhebt sich hier gleich eine gewisse Schwierigkeit. Von den Imperativen überhaupt war soeben die „Objektivität" ausgesagt worden. Daß sie „objektiv gelten", unterschied sie von den Maximen. Diesen wird ausdrücklich der Grundsatzcharakter im subjektiven Sinne zuerkannt, weil sie aber nicht objektiv sind, gerade darum sind sie eben „zwar Grundsätze, aber nicht Imperativen". Nun war „objektiv aber, oder praktische Gesetze" von vornherein in eins gesetzt

¹) a. a. O., S. 19.

²) a. a. O., S. 20.

worden. Man müßte folglich doch erwarten, daß sowohl hypothetische Imperative, als auch kategorische Imperative als praktische Gesetze von Kant angesehen würden. Allein das ist nicht der Fall. Trotzdem auch die hypothetischen Imperative objektiv sind, sind sie doch, wie Kant ausdrücklich sagt, „keine Gesetze“, und die kategorischen würden „allein praktische Gesetze sein“¹⁾. Es fragt sich, wie das zusammenstimmt. In der That hat es aber einen guten Grund. Die Schwierigkeit löst sich, indem hypothetischen wie kategorischen Imperativen gewiß die objektive Geltung verbleibt, sich aber in der Art der objektiven Geltung ein Unterschied ergibt. Artur Buchenau hat in wenigen Sätzen das recht schwierige Verhältnis aufs glücklichste und in ganz ausgezeichnete Weise beleuchtet. Er hat in seiner Schrift über „Kants Lehre vom kategorischen Imperativ“ folgende Sätze, die ich ihrer glücklichen Präzision wegen hier unverkürzt anführen will, geschrieben: „Den Willen objektiv bestimmen, das, so könnte man paradox sagen, heißt, den Willen gerade nicht durch ein Objekt, einen Gegenstand, etwas Dingliches, sondern ihn aus Vernunftgründen bestimmen, die für jedes vernünftige Wesen als solches gültig sind. Man darf sich also durch die gewöhnliche Auffassung der Ausdrücke subjektiv und objektiv nicht irreführen lassen; denn die Kantische Auffassung ist der vulgären, wie man wohl sagen kann, genau entgegengesetzt. Wird nämlich der Wille durch ein Objekt, anders ausgedrückt, wird er durch das Sinnliche bestimmt, das natürlich ein Einzelnes, ein Beschränktes ist, so ist das ein Subjektives, wird er dagegen durch das erkannte Vernunftgesetz (also durch dasjenige, was nach vulgärer Auffassung subjektiv ist) bestimmt, so bezeichnet Kant dies als objektiv“²⁾.

Zunächst könnte es ja scheinen, als ob diese Deutung Buchenaus Kants eigenen Erklärungen entgegen sei. Denn nach Buchenau müßten offenbar die hypothetischen Imperative, weil sie auf die Wirkung, mithin auf das Dasein und das Objekt gehen, subjektiv sein, während sie nach Kant als Imperative objektiv sein müßten. Aber gerade an Buchenaus Gegenüberstellung von „Objektiv“ und „Subjektiv“ kann es deutlich werden, daß wir es in der Kantischen Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativen

¹⁾ a. a. O., ebenda.

²⁾ Artur Buchenau, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ, S. 44.

mit einer zweifachen Objektivität zu tun haben. Gewiß sind, so können wir sagen, nach Kant auch die hypothetischen Imperative als Imperative objektiv. Und dennoch sind sie, wie sie es nach Buchenau sein müßten, auch subjektiv, was aber auch durchaus im Sinne Kants ist. Subjektiv nämlich sind die hypothetischen Imperative als hypothetische, wie sie objektiv sind als Imperative. Den Schein des Paradoxen noch vermehrend, könnten wir sagen: Die hypothetischen Imperative haben objektive Subjektivität, die kategorischen aber eigentliche oder objektive Objektivität, gerade weil jene sich auch auf das Objekt, diese sich aber an den Willen schlechthin als Willen richten, so daß Kant jene zwar als objektiv, diese aber allein als Gesetze im engeren Sinne anspricht. Was das bedeutet, kann nun leicht durch folgende Überlegung einleuchtend gemacht werden.

Wird der Wille, wie es durch den hypothetischen Imperativ geschieht, „auf etwas Anderes verwiesen, wovon man voraussetzt, daß er es begehre“¹⁾, also auf ein Objekt, für das es auf die „Wirkung“²⁾ ankommt, so kann zwar in dem Imperative durchaus „Notwendigkeit“³⁾ liegen, so daß dem Imperative als Imperativ eben objektive Gültigkeit zukommt, die ihn eben erst zum Imperative macht. So ist das Gebot, „in der Jugend zu arbeiten und zu sparen, um im Alter nicht zu darben,“ sehr „wichtig“ und „richtig“. Es hat also objektive Gültigkeit⁴⁾. Allein es zeigt sich doch sofort, daß die Notwendigkeit eines solchen Gebotes auch immer „nur subjektiv bedingt“ ist, und daß man sie „nicht in allen Subjekten in gleichem Grade voraussetzen kann“⁵⁾. Das Gebot, zu arbeiten, wird einem Schwerkranken gegenüber sinnlos, der Wunsch, alt zu werden, mag ja menschlich sein, das Altwerden aber ist ebenso vom Willen des Menschen als Willen unabhängig, wie etwa die Anlage und die Fähigkeit, irdische Schätze zu sammeln oder sich Ruhm und Ehren zu erwerben. Kurz, überall, wo es auf die objektiven Wirkungen ankommt, kommt es auch an auf die subjektiven Wirkensbedingungen, die Fähigkeiten und Anlagen, die äußeren Umstände

1) Kr. d. pr. B., ebenda.

2) a. a. D., ebenda.

3) a. a. D., ebenda.

4) a. a. D., ebenda.

5) a. a. D., ebenda.



und Verhältnisse der Subjekte, die alle von Subjekt zu Subjekt verschieden sind. Darum liegt im Inhalte der hypothetischen Vorschrift „zwar auch Notwendigkeit (denn ohne das wäre sie kein Imperativ)“. Der hypothetische Imperativ ist also selbst objektiv seinem gebotenen Inhalte nach, insofern dieser sein Inhalt „richtig“ und „wichtig“ ist. Aber seine objektive Gültigkeit bezieht sich doch immer auf ganz bestimmte von Subjekt zu Subjekt verschiedene Verhältnisse. Weil er unter „subjektiven Bedingungen gilt“¹⁾, ebendarum ist er hypothetisch, ist er zwar als Imperativ objektiv, als hypothetisch aber subjektiv, von objektiver Subjektivität, weil das von ihm Gebotene lediglich für gewisse Subjekte objektive Gültigkeit hat. Er ist eine „richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens“²⁾, aber nicht eigentlich Gesetz, in dessen Begriffe die Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit liegt. Man darf also auch den hypothetischen Imperativ nicht im Sinne des Unbegriffs eines „individuellen Gesetzes“ nehmen, mit dem heutigentags gern ein gewisser Modeunfug getrieben wird. Höchstens könnte man ihn als allgemeines Gesetz des Individuellen auffassen, dessen Allgemeinheit die allgemeine Individualität alles Subjektiven, ja alles Wirklichen ist, auf Grund deren dem Willensobjekte keine allgemeine Zumutbarkeit zusteht. Die Gesetzmäßigkeit des hypothetischen Imperativs wäre also trotz ihrer objektiven Subjektivität keine praktische. Denn diese muß schlechthin übersubjektiv sein. „Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie bloß sich selbst voranzusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objektiv und allgemeingültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem anderen unterscheiden“³⁾. In dieser Allgemeingültigkeit, die sich an „den Willen jedes vernünftigen Wesens“ richtet, liegt die eigentliche praktische Gesetzmäßigkeit, die eigentliche oder objektive Objektivität, die den kategorischen Imperativ charakterisiert. Er hat seinem Inhalte nach nicht Objektivität für dieses oder jenes wollende Subjekt, sondern für den Willen als Willen schlechthin, „er mag zur Wirkung hinreichen oder nicht“⁴⁾.

Praktisches Gesetz im strengen Sinn, als für jeden vernünftigen

¹⁾ a. a. D., S. 21.

²⁾ a. a. D., S. 20.

³⁾ a. a. D., ebenda f.

⁴⁾ a. a. D., ebenda.

Willen gültig, ist also allein der kategorische Imperativ. Der hypothetische Imperativ ist zwar auch objektiv, aber nicht im eigentlichen Sinne praktisches Gesetz, sondern höchstens Gesetz in bezug auf den Objektsinhalt des Willens, insofern er eine „richtige Vorschrift“ des Willens ist. Er bleibt wegen seiner objektiven Richtigkeit aber immer noch mehr als bloß subjektive Maxime, die, wie etwa die Maxime, jede Beleidigung zu rächen, überhaupt keinen Richtigkeitsanspruch erheben kann.

Insofern nun die Ethik als strenge Wissenschaft auf praktische Gesetzmäßigkeit gerichtet ist, kann sie, wie aus den bisherigen Überlegungen folgt, ihre Prinzipien nicht in dem empirischen Korrelationsverhältnis der Willenswirkung auf ein Objekt suchen. Je strenger wir den empirischen Zusammenhang ins Auge fassen, um so deutlicher wird es, daß der Empirismus in der Ethik keinen Sinn hat. Man sieht, wie verfehlt es wäre, wollte man behaupten, Kant habe der Erfahrung keine Rechnung getragen und darum eine empirische Begründung der Ethik abgelehnt. Genau das Gegenteil ist richtig: Gerade weil der Möglichkeitsbegründer der Erfahrung dem von ihm so scharf erkannten Charakter der Erfahrung so sorgfältig Rechnung trug, gerade darum erkannte er die Unmöglichkeit einer Begründung der Moral auf empirischen Prinzipien. Er verkannte darum auch nicht, daß es durchaus möglich ist, für das empirische Wechselverhältnis der Willenswirkung, für die empirische Korrelation von Wollendem und Gewolltem Gesetze ausfindig zu machen. Nur erkannte er dabei, daß das keine praktischen Gesetze der Sittlichkeit, sondern der Natur seien, Gesetze „der besonderen Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Gange, 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“¹⁾. So gewiß sich nun hier auch Gesetze ermitteln lassen, so wären das doch keine ethischen Gesetze, sondern psychologische Gesetze, also Naturgesetze des Seelenlebens. Und die Psychologie ist nicht der Philosophie der Sitten, sondern der Philosophie der Natur einzugliedern. „Denn 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

¹⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; S. 425.

empirischen Gesetzen gegründet ist¹⁾). Also ausdrücklich wird die Psychologie als Disziplin der „Naturlehre“ erkannt, und ausdrücklich wird sie auf „empirische Gesetze“ für ihre Begründung verwiesen. Aber ebenso ausdrücklich ist der Unterschied zwischen der Philosophie der Natur und der Philosophie der Sitten zu betonen: „Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da sein soll“²⁾).

Und es ist gerade ein empirisch-psychologisches Gesetz, daß der empirische Wille verschieden nach der Verschiedenheit der empirischen Objekte und der der wollenden Subjekte zum Handeln bestimmt wird. Ein für alle vernünftigen Wesen gültiges Sollensgesetz liegt also seinem Begriff und Sinn nach außerhalb der empirischen Seinsgesetzlichkeit. Wenn wir also nach der empirischen Gesetzmäßigkeit des Wollens fragen, so hat eine solche Frage gewiß einen guten Sinn, nur ist die Frage psychologisch, nicht ethisch. Sie kann uns immer nur ein Gesetz erschließen, „nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre“³⁾, wie es im praktischen Gesetze liegt. Die Inhalte der empirischen Gesetze besagen allerdings eine Allgemeinheit, wie sie im Begriffe des Gesetzes überhaupt liegt. Aber ihre Allgemeinheit ist eine Allgemeinheit des Seins. Ihre Inhalte besagen eine allgemeine Seinsgesetzlichkeit derart, daß diese innerhalb ihrer selbst ein allgemeines empirisches Sollen geradezu als *contradictio in adjecto* ausschließen muß. Die empirische Gesetzmäßigkeit führt in ihrer Allgemeinheit immer nur an das, was sich unter ethischem Betracht lediglich als Subjektivität der Maxime darstellt. Dieses psychologische Moment ist aber vom ethischen strengstens zu unterscheiden. Im Psychologischen liegt zwar die Befolgung der praktischen Gesetzmäßigkeit. Die Ethik aber hat es mit der praktischen Sollensgesetzlichkeit selbst zu tun, nach der allein auch das Psychologische daraufhin beurteilt werden kann, ob es Befolgung der praktischen Gesetzmäßigkeit darstellt oder nicht. „Die Beurteilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach Ideen,

¹⁾ a. a. D., S. 427.

²⁾ Kr. b. r. B.², S. 543.

³⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 425.

die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen¹⁾. Psychologisch ist also die Maxime selbst ein Prinzip, insofern unter ihr nichts Anderes verstanden werden kann, als daß jeder Wille einer Bestimmung überhaupt bedarf, daß im Begriffe des Willens auch analytisch der Begriff der Bestimmung liegt. Ethisch bleibt die Maxime aber noch durchaus subjektiv, da hier nicht die Frage ist, ob und welcher Art die Willensbestimmung ist, sondern ob sie einen und was für einen Wert sie hat, ob die psychologische Maxime eine echte Befolgung des Gesetzes im praktischen Sinne, in dem praktisch das objektive Prinzip liegt, darstellt. Wenn wir also in der Maxime auch psychologisch ein Prinzip sehen können, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß dieses im praktischen Sinne subjektiv bleibt, und daß praktisch allein das Gesetz in praktischer, nicht psychologischer Bedeutung, das objektive Prinzip, ist. So besichtigt sich von neuem und präzisiert sich zugleich der Unterschied von Maxime und praktischem Gesetze dahin: „Maxime ist das subjektive Prinzip des Sollens; das objektive Prinzip ist das praktische Gesetz“²⁾.

Prinzipien des Sollens gibt es also auch im materialen Sinne, d. h. im Sinne des Verhältnisses des psychologischen Sollens zum Willensobjekt, der gewollten Materie. Aber diese materialen Prinzipien sind empirisch-psychologischer Art, sie bezeichnen die psychologische Seinsgesetzlichkeit; nicht aber sind sie praktische Gesetze, kein Ausdruck der praktischen Sollensgesetzlichkeit³⁾. Die allgemeine Form jener materialen Prinzipien, dessen besondere Arten diese nur sind, also eigentlich das Prinzip der materialen Prinzipien selber, ist „das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“⁴⁾. Dieses ist ein empirisches psychologisches, oder wie wir heute sagen können, psychobiologisches Naturgesetz. Als solches hat es in der Psychologie und Biologie als besonderen Disziplinen der allgemeinen „Naturlehre“ seinen guten Sinn, während uns gerade an diesem gemeinsamen Prinzip aller materialen Prinzipien deutlich werden kann, daß diese, als praktische Prinzipien ausgegeben, zum Unsinn führen. An der Glückseligkeitsmoral er-

1) Kr. d. r. B., S. 527.

2) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 400.

3) Kr. d. r. B., S. 21 ff.

4) a. a. D., ebenda.



örtert Kant also nicht einen Spezialfall der materialen Prinzipien, sondern er führt diese insgesamt an ihrem gemeinsamen Prinzip ad absurdum¹⁾. Das „Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“ ist das allgemeinste Naturgesetz des Wollens, das allgemeinste Gesetz des Willens in seiner Naturtatsächlichkeit. Gerade darum kann es uns auch in der allgemeinsten Weise klar machen, daß es in einer ganz anderen als der praktischen Sphäre liegt und daß es geradezu widersinnig, nicht bloß unsinnig ist, auf ihm ein Sollensanspruch erhebendes Wollen zu gründen. Wie jedes Naturgesetz, so besagt auch dieses allgemeine Gesetz des naturhaften Wollens lediglich etwas, das geschieht, nicht aber etwas, das geschehen sollte. Als Naturgesetz streng notwendig, würde es, aufs Praktische gewendet, ebenso sinnlos wie zufällig²⁾. Gerade weil das Prinzip der Selbstliebe als allgemeines Naturgesetz den Menschen bestimmt, sein Glück zu fördern, wäre es sinnlos, den Inhalt dieses natürlichen Strebens noch zum Inhalte eines Gebotes zu machen: „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“³⁾. Wie das, was als Naturgesetz durchaus sinnvoll ist, gerade seines naturgesetzlichen Charakters entkleidet werden, von der gesetzlichen Universalität zur bloßen Zufälligkeit, die das Naturgesetz nicht kennt und nicht kennen kann, herabgedrückt werden müßte, wenn es als praktisches Gesetz, als allgemeines Gebot ausgegeben werden sollte, wird aber sofort deutlich, wenn wir uns dem Momente der Gebotsrealisierung zuwenden. Das natürliche Glücksstreben der Selbstsucht ist und bleibt zwar allgemeines Naturgesetz und braucht darum nicht geboten zu werden. Sollte es nun aber, wenn man lediglich fiktiv einmal die Möglichkeit, daß es geboten werden könne, annimmt, zum Gebot gemacht werden, so müßte das Gebot, sonst wäre es eben kein Gebot, auch auf die Realisierung des Gebotenen abzielen. Das heißt: Nicht bloß in dem Sinne, „daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte,“

¹⁾ Zum folgenden vergleiche man im einzelnen meine Schriften „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik“, besonders §§ 5—8, und „Luther und Kant“, besonders §§ 14 u. 15; ebenso A. Messer, Kants Ethik, S. 219 ff. und S. 230 ff.

²⁾ Kr. d. pr. V., S. 25 ff.

³⁾ a. a. O., S. 37.



worin der Naturgesetzescharakter gewahrt würde, der aber das Gebot überflüssig machen würde, müßte der Imperativ bestehen, sondern auch in dem Sinne, daß man das gesuchte Glück erreiche. Denn geboten werden kann nur, was sich realisieren läßt. Ein Gebot, das etwas fordert, was sich doch nicht verwirklichen läßt, wäre genau so sinnlos wie eines, das etwas fordert, das jeder „schon unausbleiblich von selbst will“. Wie nun aber in dem Falle, wo der Naturgesetzescharakter des bloßen Suchens der Glückseligkeit gewahrt wird, das Gebot überflüssig wird, so wird da, wo der Gebotscharakter des Realisierens der Glückseligkeit gewahrt wird, der Gesetzescharakter zur bloßen Zufälligkeit herabgedrückt, und das Gebot wäre kein allgemeingültiges, wäre nicht Gesetz, sondern subjektive, willkürliche Maxime. Denn sobald es auf die Verwirklichung des Glückseligkeitsstrebens ankommt, worauf es aber für den Gebotscharakter ankommen müßte, muß auch die durchgängige Individualität des Wirklichen in Betracht gezogen werden. Und es ist gerade der Empirismus, der hier die Empirie ganz aus den Augen verliert. Die echte und genaue Rücksicht auf die Empirie zeigt nun in doppeltem Sinne die Unmöglichkeit des Empirismus, für die Realisierung ein allgemeines Gebot aufstellen zu können. Einmal nämlich übersieht der Glückseligkeitsempirismus hinsichtlich der Glückseligkeitsrealisierung, daß von Individuum zu Individuum das Glücksverlangen in Wirklichkeit ein ganz verschiedenes ist, ja für ein und dasselbe Individuum von Augenblick zu Augenblick, von Zustand zu Zustand wechselt: „Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnis nach den Abänderungen dieses Gefühls.“ Von einer allgemeinen Verbindlichkeit im Sinne des Gesetzes könnte also nicht die Rede sein. Andererseits wäre auch das Subjekt, falls ihm die Realisierung des Glückes auch nur für sich selbst geboten werden sollte, vor eine prinzipiell unerfüllbare Forderung gestellt. Denn wenn es darauf prinzipiell ankommen sollte, daß das Individuum sich glücklich mache, so müßte es imstande sein, alle Folgen seines Wirkens abzusehen, damit es nicht nur einen Augenblicksvorteil erhasche, aus dem ihm dauernde Nachteile erwachsen könnten. Es müßte, wenn die Glückseligkeitsverwirklichung ihm wahrhaft aufgegeben sein



könnte, auch für sein ganzes Dasein seinen sicheren Vorteil abzusehen vermögen. Das aber ist ihm nicht möglich, weil es nicht imstande ist, die unendliche Mannigfaltigkeit der Verknüpfungen des Wirkenszusammenhanges zu übersehen: „Was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchbringliches Dunkel eingehüllt“¹⁾).

Das Prinzip der materialen Bestimmungen kann also nie als ethisches Prinzip gelten. Als solches ausgegeben, verliert es allen Sinn. Wärrt es seinen naturgesetzlichen Charakter, so muß es als Gebot darum sinnlos werden, weil es überflüssig wird. Sucht es einen Gebotscharakter zunächst zu wahren, so muß es seinen Naturgesetzescharakter an eine bloß subjektive Zufälligkeit preisgeben; aber es kann auch so nicht einmal den Gebotscharakter wahren, weil es einer neuen Sinnlosigkeit verfällt und nun, wenn auch nicht überflüssiges, so doch Unmögliches fordern müßte. Der Glückseligkeitsstheorie haften, wie ich das früher schon ausgeführt habe, prinzipiell die beiden Absurditäten an, die überhaupt Geboten anhaften können, nämlich einerseits zu fordern, was nicht gefordert zu werden braucht, weil es sowieso geschieht, andererseits zu fordern, was gar nicht gefordert werden kann, weil es auch niemals geschehen kann²⁾).

Da also die Materie oder der Gegenstand der Willensbestimmung nicht praktisch allgemeine Gesetze geben kann, so kann diese sich das vernünftige Wesen „nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“. Denn es „bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung“³⁾. „Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört“⁴⁾, so charakterisiert sich die allein durch die Form des Gesetzes bestimmte Handlung als eine solche, „davon

¹⁾ a. a. D., S. 36.

²⁾ Vgl. Rauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik S. 39 ff.

³⁾ Kr. d. pr. V., S. 27.

⁴⁾ a. a. D., S. 28.

der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist," als welche die dritte Antinomie die freie Handlung bestimmt hatte. Und diese Freiheit ist nun nach zwei Seiten im Praktischen näher bestimmt: negativ als „unabhängig von der Materie des Gesetzes“¹⁾, als „Absonderung aller empirischen Bedingungen“²⁾; positiv als solche, „die ihren Bestimmungsgrund in dem Gesetze“ selber hat³⁾. Und als das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ erhebt sich die Forderung: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“⁴⁾. Hier wird also der Wert der Handlung ausdrücklich aus der Sphäre der Materie oder des Objekts des Willens herausgenommen und in die der Maxime des Subjekts, in den Willen als solchen zurückgenommen. Und das hat Kant mit der größten Präzision auch noch dahin ausgedrückt: „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**“⁵⁾.

Das Verhältnis von Maxime und Gesetz wird hier in vollkommenster Weise deutlich. Nicht so ist die Zurücknahme des Wertes eines „guten Willens“ in die Maxime zu verstehen, als ob nun alles dem subjektiven Belieben und der Willkür anheimgegeben, die Maxime ihrer eigenen Subjektivität ganz überlassen bliebe oder überantwortet würde. Gewiß ist Kant so geedeutet worden. Aber eine solche Deutung ist von vornherein durch die ursprüngliche Gegenüberstellung von objektivem Gesetz und subjektiver Maxime von Kant selbst bereits in einer geradezu so schroffen Weise ausgeschlossen worden, daß man nur schwer an den „guten Willen“ derer, die ihn so deuten, auch nur glauben kann, selbst nachdem man sich von ihrer gänzlichen Unfähigkeit, auch nur das elementarste philosophische Verständnis aufzubringen, längst überzeugt hat. Der Wert des „guten Willens“ wird in die Maxime des Subjekts von der Materie oder dem Objekte zurückgenommen, kann nicht bedeuten, daß die Maxime als Maxime über den Wert „gut“ entchiede, sondern daß das Gesetz nicht

¹⁾ a. a. D., S. 29.

²⁾ a. a. D., S. 30.

³⁾ a. a. D., S. 29.

⁴⁾ a. a. D., S. 30.

⁵⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 393.

über das Objekt oder die Materie, sondern allein über die Maxime in ihrem Werte zu entscheiden ermöglicht, und daß die Maxime gerade nur dann praktischen Wertanspruch erheben kann, wenn sie sich der materialen und als solchen immer subjektiven Bestimmungsgründe begibt und allein im objektiven Gesetze ihren Bestimmungsgrund hat. Der Wille, der so von aller empirischen Bedingung abgesondert ist, ist also gar nicht der subjektive Willensprozeß, sondern Gesetz und Norm für diesen, „reiner Wille“, wie der von aller empirischen Bedingung abgesonderte „reine Verstand“ nicht die psychologische Verstandesfähigkeit oder Verstandestätigkeit, sondern Gesetz für diese war¹⁾. Und die Maxime, die als Gesetz gelten kann, ist nicht die erste beste, subjektive und tatsächliche Maxime, sondern eben die in dem „Handele so“ sich ankündigende Geltungsforderung an die Maxime, so zu sein, daß sie nicht bloß für das Subjekt in seiner subjektiven Bedingtheit überhaupt da ist, sondern daß sie allgemein sein sollte.

Das ist der Inhalt des Gesetzes, das als Gesetz ebensowenig inhaltslos, wie das tatsächliche Wollen materie- oder gegenstandslos ist²⁾. Nur sind Inhalt und Materie streng zu unterscheiden, wenn man Kant nicht philosophische und psychologische Sinnwidrigkeiten unterscheiden will, die auch Widersprüche gegen seine eigene Lehre wären. Ein Wille, der psychologisch keinen Gegenstand, keine Materie hat, wäre ein Wille, der nichts will, also auch nicht will, d. h. eine offenbare Absurdität. Ihm gegenüber hat Kant gerade die Materie des faktischen Wollens urgirt. Nur hat er betont, daß von ihr kein praktisches Gesetz zu ermitteln ist. Die Materie bestimmt zwar den Inhalt der einzelnen Handlung, aber nicht den des Gesetzes. Beide sind grundverschieden, und der allgemeingültige Inhalt des Gesetzes ist in dem „Grundgesetze der reinen praktischen Vernunft“ deutlich geworden, wie der Inhalt der einzelnen Handlung in jeder einzelnen Materie empirisch deutlich wird. Auch hier ist der Unterschied *quid juris* und *quid facti* entscheidend zwischen dem Gesetzesinhalt und dem Handlungsinhalt, zwischen Gesetz als

¹⁾ Kr. d. pr. B., S. 30.

²⁾ Daß also „formal“ nicht überhaupt „inhaltslos“ bedeutet, ist somit klar. In zutreffender Weise hat auch A. Messer die „Verwechslung von ‚formal‘ und ‚inhaltslos‘“ zurückgewiesen, a. a. O., S. 157 ff.



Form des Willens und der Materie als dem Gewollten. Und so wenig „den Bestimmungsgrund im Gesetze selber haben“ für das faktische Wollen bedeutet, daß es keinen Gegenstand habe, noch viel weniger kann es bedeuten, überhaupt keinen Bestimmungsgrund zu haben. Auch der Unterschied zwischen Bestimmungsgrund und Materie bleibt bestehen, wenn die Materie nicht als solche, sondern das Gesetz den Bestimmungsgrund abgibt. Wie zwischen *quid juris* und *quid facti* hinsichtlich des Willens zu unterscheiden ist, so ist auch zwischen *qua ratione* und dem *objectum* des Willens zu unterscheiden, zwischen dem „Wie“ und dem „Was“ gewollt wird. Die psychologische *Maxime* behält also ihre Materie auch dann, wenn ihr Bestimmungsgrund nicht material, sondern gesetzlich ist, und wenn der „reine Wille“ als solcher auch nie psychologischer Wille, sondern für diesen Norm und Gesetz, Norm-Gesetz ist. Das faktische Wollen ist psychologisch ebensowenig ohne Materie, wie es, um zugleich sittlichen Wertanspruch zu haben, außerhalb des Gesetzes ist; nur daß die Materie nicht den Bestimmungsgrund abgeben kann, der für den sittlichen Wertanspruch immer im Gesetze liegen muß. Ausdrücklich heißt es: „Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der *Maxime*“¹⁾.

Der „reine Wille“ ist also nicht ein faktischer von aller empirischer Bedingung absonderter empirischer Wille. Das wäre eine *contradictio in adjecto*. Vielmehr ist der „reine Wille“ die Idee der Reinheit des Willens, der von allen materialen Bestimmungsgründen frei, im Gesetze als solchen allein seinen Bestimmungsgrund hat. Es ist das Prinzip des Willens, sich gerade nicht von subjektiven materialen Inhalten, sondern allein vom Inhalte des Gesetzes bestimmen zu lassen: das „Prinzip der Autonomie als das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“. „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine *Maxime* fähig sein muß, besteht das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen,

¹⁾ a. a. O., S. 34.



und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande¹⁾. Die Autonomie ist selbst Bestimmung des Willens nach dem Gesetze der Vernunft, als Selbstbestimmung von allem fremden Zwange ebenso unterschieden, wie als Bestimmung nach dem Vernunftgesetze von aller Willkür. Die auf materiale Prinzipien gegründete Willensbestimmung ist dagegen die „Heteronomie der Willkür“, die als solche „nicht allein gar keine Verbindlichkeiten gründet, sondern vielmehr dem Prinzipie derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen ist“²⁾. Sie ist eigentlich Zwang, wie Willkür zugleich: Zwang, weil sie von den äußeren materialen Bedingungen beherrscht ist, Willkür, weil diese Beherrschung von den subjektiven Bedingungen der Lust und Unlust bestimmt ist. In der Willkür herrscht der Mensch also nur scheinbar, in Wahrheit wird er beherrscht und bezwungen von der Willkür seines lust- und unlustbestimmten naturhaften „Prinzips der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“.

Nun wird vollkommen deutlich nicht allein, daß „ohne Einschränkung“ in der That nur der Wille als gut angesprochen werden kann, sondern auch, daß das schlechthin Gute überhaupt lediglich innerhalb der Sphäre der Autonomie, niemals innerhalb derjenigen der Heteronomie liegen kann. Heteronome Maximen könnten „nie etwas für sich selbst, sondern immer nur irgend wozu-Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten“³⁾. Die Unterscheidung zwischen dem „für sich selbst“ und dem „wozu-Guten“ bezeichnet mit voller Schärfe auch den Unterschied zwischen der heteronomen Willensbestimmung und der praktischen Vernunftgesetzgebung der Autonomie. Dort kann es sich immer nur um Mittel handeln, die gut sind im Dienste der eigenen Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit, um Mittel, die zur Erlangung von Lust und zur Verhütung von Unlust dienlich und nützlich sind. Ohne Rücksicht auf Nutzen und Lust oder Unlust dagegen, „für sich selbst“ gut und für sich selbst das Gegenteil von gut, also böse, zu sein hat lediglich Sinn innerhalb der rein praktischen Bestimmung. „Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen“⁴⁾.

1) Kr. d. pr. V., S. 33.

2) a. a. O., ebenda.

3) a. a. O., S. 52.

4) a. a. O., S. 58.



Daß das praktische Gesetz Bestimmungsgrund des Willens sei, bedeutet also, daß der Wille dem Gesetze nicht bloß „gemäß“ sei, sondern sich „um des Gesetzes willen“ bestimme. Im ersten Falle wäre das Wollen nur dem Gesetze nicht zumider, im zweiten allein wäre es durch das Gesetz selbst bestimmt. Im ersten Falle bestünde bloße „Legalität“, im zweiten allein echte und wahre „Moralität“¹⁾. Weil also das Gesetz entgegen aller Willkür positive Unterordnung des Willens verlangt, weil es dem Subjekte nur Freiheit gibt, indem es dieses zugleich sich verbindet und Unterwerfung der bloßen Willkür fordert, so tut es sich zugleich auf als „ein Gegenstand der Achtung“²⁾. Und weil die Handlung, die objektiv durch das Gesetz, nicht subjektiv durch Bestimmungsgründe der Selbstliebe und Neigung bestimmt ist, Pflicht heißt, so stellt es dem Subjekte gegenüber eben die Pflicht auf, „aus Achtung fürs Gesetz“ zu handeln. Nach dem Subjekt gewendet fordert also das objektive Grundgesetz nicht bloß „pflichtmäßig“, sondern „aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz“ zu handeln. Nur dann ist das subjektive Prinzip mit dem objektiven in Übereinstimmung. „Es ist von der größten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit achtzuhaben, damit alle Moralität der Handlung 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.“ „Objektive Übereinstimmung mit dem Gesetze“, „subjektive Achtung fürs Gesetz“, das ist es, was im Begriffe der Pflicht liegt³⁾.

Das Prinzip der „Achtung fürs Gesetz“ führt aber sogleich

1) a. a. D., S. 71 ff. Vgl. dazu auch „Grundleg. z. Met. d. Sitten“, S. 440 ff.

2) Kr. d. pr. V., S. 73.

3) a. a. D., S. 81. Es ist wohl heute nicht mehr nötig, ausführlich auf das Verhältnis von Pflicht und Neigung und die durch Schiller einst zu einer aktuellen gemachten Frage nach dem „Rigorismus“ der Kantischen Ethik einzugehen, und ich darf wohl einfach auf meine Ausführung in „Glückseligkeit und Persönlichkeit“, S. 45—68 und „Luther und Kant“, S. 94 ff. verweisen. Auch dazu vgl. A. Messer a. a. D., S. 230 ff., außerdem R. Borländer, „Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit“ (Philos. Monatshefte XXX, S. 225 ff., 371 ff., 534 ff.) sowie dessen Geschichte der Philosophie II, S. 236 f. und sein Buch „Kant, Schiller, Goethe“, sowie H. Schwarz, „Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik“. Kant-Stud. II, S. 50 ff.

zu einem weiteren sittlichen Prinzip fort. Das Gesetz fordert zu seiner Darstellung ein „Subjekt des moralischen Gesetzes“, in dem allein die Autonomie Verwirklichung finden kann¹⁾. Dadurch erhält das Subjekt des moralischen Gesetzes von diesem selbst einen Wert und eine Würde. Subjekt des moralischen Gesetzes vermag aber nie eine Sache, sondern immer allein eine Person zu werden, denn nur sie ist imstande, sich in Bewußtsein und Willen auf das Gesetz zu richten und zum Darsteller und Vollstrecker des Gesetzes zu werden. Darum überträgt das Gesetz die ihm dem Subjekte gegenüber gebührende Achtung auch auf das Subjekt selbst; und es erhebt sich zugleich mit der Idee der Achtung fürs Gesetz auch die „Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit“²⁾, die diese von aller bloßen Sachhaftigkeit unterscheidet: „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen“³⁾. Als „Subjekt des moralischen Gesetzes“ also ist die Person selbst ein Gegenstand der Achtung, wie das Gesetz. Darauf gründet es sich, daß der Mensch „niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen ist“. „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein“⁴⁾. Insofern nun in der Person selbst sich die Beziehung von Subjekt des moralischen Gesetzes und Objekt der Achtung enthüllt, erhebt sich von ihr aus das sittliche Prinzip der Gemeinschaft. Denn dieses Prinzip ist nichts Anderes als jene Beziehung, und die Achtung wird so selbst zum einigenden Bande der Gemeinschaft.

Von hier aus kann Kant nun der christlichen Grundforderung der Liebe als gemeinschaftsstiftendem Prinzip selbst die philosophische Fundierung geben. Es verdient die nachdrücklichste Beachtung, wie sehr Kant hier mit jener reifsten Form, die historisch das Christentum in der Reformation Luthers ausgeprägt hatte, zusammentrifft und jener historisch reifsten Form des Christentums auch ihren überhistorischen Ewigkeitsgehalt philosophisch aufzudecken vermag. Und das reicht bei Kant zurück bis in seine Aufdeckung des praktischen Grundgesetzes schlechthin. So wie Luther im „Sermon von den guten Werken“, der „Freiheit eines Christenmenschen“ und in

¹⁾ a. a. D., S. 87 und 131.

²⁾ a. a. D., S. 87.

³⁾ a. a. D., S. 77.

⁴⁾ a. a. D., S. 87.



vielen anderen seiner Schriften scharf unterschieden hatte zwischen dem „Werk an ihm selbst“ und dem „Zusatz“ oder der „Meinung“ zwischen dem „Werke“ und dem „Selbsttäter“ oder „Werkmeister“, und wie er allen Wert vom äußeren Werke ins Innere der Person zurückgenommen hatte, so „daß allewege die Person zuvor gut und fromm sein muß vor allen guten Werken und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person“¹⁾, so ist auch nach dem Grundgesetz der praktischen Vernunft „der gute Wille nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesezten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut“²⁾. Daher, „wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht“³⁾. Und wie Kant in der „Achtung erweckenden Idee der Persönlichkeit“, in der Persönlichkeit als Selbstzweck die philosophische Grundlage für das gewinnt, was das Christentum als unendlichen Wert des Menschen anerkannt hatte, so hat er in dem Gemeinschaftsverhältnis von Person als Subjekt des moralischen Gesetzes und als Objekt der Achtung jenes Gemeinschaftsprinzip philosophisch aufgedeckt, das im Christentum als Liebe seine großartigste Entfaltung gewonnen hatte. Dabei faßt er die Liebe in dem spezifisch christlichen Sinne der gebotenen Liebe. Er erkennt von diesem Gebot: „es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen“⁴⁾. Den tiefsten Sinn dieses Gebotes hatte am schärfsten und klarsten Luther erkannt. Er hatte mit seiner Erkenntnis auch schon dem Einwande, daß es eine Absurdität sei, Liebe gebieten zu wollen, da diese bedingt sei von der Individualität der Person, auf die sie sich erstrecke, also gar nicht auf den „Nächsten“ oder gar den Feind gehen könne, die Spitze abgebrochen; einem Einwande, der von Zeit zu Zeit immer wieder, in unserer Zeit am schärfsten wohl von Nietzsche, gegen das Christentum erhoben worden ist. Denn Luther kennt sehr wohl auch

¹⁾ Vergleiche dazu und zum folgenden ausführlicher meine Schrift „Luther und Kant“, Kapitel 2, 3 und 6.

²⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 394.

³⁾ a. a. D., S. 407.

⁴⁾ Kr. d. pr. V., S. 83.



die Liebe, die sich nicht gebieten läßt, weil sie nicht allgemein, sondern individuell bedingt ist von der geliebten Person. Das ist die Liebe als Neigung oder, wie Luther sagt, als „Weltliebe“. Aber er kennt auch jene allgemeine gebotene Liebe im christlichen Sinne und entdeckt diesen Sinn in seiner tiefsten Tiefe, indem er erkennt, daß sie autonom nicht auf die Person als Individuum, sondern auf die Menschheit in der Person ursprünglich aus dem Innersten aktiv hervorgebracht wird. So stellt er in der „Summa des christlichen Lebens“ „Weltliebe“ und „Christenliebe“ mit der höchsten Klarheit einander gegenüber, indem er vom Christen fordert, er „solle seine Liebe nicht schöpfen von der Person“, seine Liebe müsse als „quellende Liebe“ durchaus „von inwendig aus dem Herzen geflossen sein“. Und Kant gibt dafür die Begründung, indem er ausdrücklich erkennt, daß die „Neigung“ eine leidentliche Liebe, eine „pathologische Liebe“, die Liebe im Sinne des christlichen Gebotes eine tätige, „praktische Liebe“ sei. Die Unterscheidung von „pathologischer“ (d. h. leidentlicher, von der Eigenart der Person abhängiger) und „praktischer“, d. h. tätiger Liebe, die beide sich also verhalten wie *πάσχειν* und *πράττειν*, entspricht durchaus der Unterscheidung zwischen der „von der Person geschöpften“ „Weltliebe“ und der „von inwendig geflossenen“, „quellenden Liebe“ bei Luther. Von der „Neigung (pathologischen Liebe)“ betont nun Kant selbst ausdrücklich, daß sie „nicht geboten werden kann; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben“. Man sieht hier in Kants ausdrücklicher Erklärung, wie wenig angebracht es ist, auf diese Unmöglichkeit, die Kant sehr deutlich gesehen hat, noch hinweisen zu wollen. Gerade an dieser Unmöglichkeit aber erkennt Kant mit vollkommener Klarheit: „Also ist es bloß die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird.“ „Jener Kern aller Gesetze“ aber, in dem die Liebe die Autonomie selber darstellt, ist das christliche Gebot: „Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst.“ Und der letzte Sinn dieses Kerns aller Gesetze ist also der: „Gott lieben heißt in dieser Bedeutung seine Gebote gerne tun, den Nächsten lieben heißt, alle Pflichten gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern bloß danach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne tun

soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu tun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu tun, ein Gebot darüber ganz unnötig, und tun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen¹⁾.

So wird in der ausdrücklichen Beziehung auf die „moralische Vorschrift des Evangelii“ das Gemeinschaftsprinzip der Liebe erkannt nicht als ein realer Prozeß im Sinne der Neigung, sondern als ein Ideal. Und indem zugleich erkannt wird, daß hinter ihm die Realität des Erlebens unendlich zurücksteht, wird auf der einen Seite der „Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels“ eines „vermeinten Besitzes einer völligen Reinheit der Gesinnungen des Willens“²⁾ vorgebeugt, wie auf der anderen Seite der Ausblick eröffnet wird auf eine Unabhängigkeit des moralischen Subjekts von den Bedingungen seines sinnlichen bedingten Daseins.

Damit tritt wiederum das Handeln, das vom schlechthinnigen Grundgesetze der praktischen Vernunft gefordert wird, als ein Handeln, „davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist“, in den Problembereich: Die Idee der Freiheit entfaltet nun im Praktischen ihre eigentliche Bedeutung. Was der Pflicht ihren tiefsten Untergrund gibt, das „kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessene ist) unter sich hat. Es ist nichts Anderes, als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zu-

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 84.



gleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen die Person also, als zur Sinnwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß¹⁾. Wie Luther schon unterschieden hatte: „Ein Christenmensch ist zweierlei Natur, geistlicher und leiblicher“, so setzt auch Kant hier den Menschen zu zwei „Welten“, zu zwei „Naturen“ gehörig. Die praktische Gesetzmäßigkeit macht uns als „Wesen an sich selbst“ zu Gliedern „einer intelligiblen Ordnung der Dinge“ und „soll der Sinnwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt d. i. einer übersinnlichen Natur verschaffen, ohne jedoch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu thun“²⁾.

Wie in der theoretischen Philosophie die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich der Idee der Freiheit Raum schuf, so wird durch dieselbe Unterscheidung auch in der praktischen Philosophie der Ermittlung der Gestalt dieser Idee vorgearbeitet. Wie die theoretische Philosophie erkannt hatte: „sind Erscheinungen Dinge an sich, so ist Freiheit nicht zu retten“³⁾, so betont grundsätzlich auch die praktische Philosophie: „Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst (welches die gewöhnliche Vorstellungsart ist), so läßt sich die Notwendigkeit im Kausalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen; sondern sie sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt“⁴⁾. „Dinge in der Zeit“ aber werden auch hier in selbstverständlicher Konsequenz zur theoretischen Philosophie mit „Erscheinungen“ gleichgesetzt⁵⁾. Und unter ausdrücklicher Berufung auf die Kritik der reinen Vernunft wird in der praktischen Philosophie an die Aufhebung des Widerstreites zwischen Natur-

¹⁾ a. a. D., S. 86f.

²⁾ a. a. D., S. 42f.

³⁾ Kr. d. r. V.², S. 365. Vgl. oben S. 289.

⁴⁾ Kr. d. pr. V., S. 94.

⁵⁾ a. a. D., ebenda.

mechanismus und Freiheit auf Grund der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinungen gegangen¹⁾. Naturgesetzlichkeit und Freiheitsgesetzlichkeit sollen beide in strengster Bedeutung aufrecht erhalten bleiben, ohne daß eine der anderen Abbruch täte, und zugleich soll die Synthese beider Glieder in so vollkommener Strenge gewonnen werden, daß man in Beziehung auf menschliches Handeln sagen darf: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlung zeigt, so tiefe Einblicke zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassung, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei“²⁾).

Wie in der theoretischen Philosophie, soll nun auch in der praktischen die Synthese von Freiheit und Mechanismus der Natur auf Grund der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung herbeigeführt werden. Aber auch hier gilt es, um den systematischen Sinn dieser Unterscheidung zu sichern, scharf zwischen der verfehlten und der rechtmäßigen Auffassung des Dinges an sich zu unterscheiden, und die rechtmäßige Auffassung Kants fruchtbar zu machen, so daß die Kausalität durch Freiheit selbst eine sinnvolle Interpretation erfahren kann und nicht als ein mystisches Agens gedeutet wird. Das hieße ja doch auch wieder die Kausalität durch Freiheit im Sinne der Naturkausalität auffassen.

Da ist es nun von der allergrößten Bedeutung, daß Kant es hier selbst ausdrücklich in Frage zieht, wie es denn mit der Anwendung der Kategorien auf Dinge an sich steht, daß er ausdrücklich hervorhebt, daß er diese Anwendung ja „nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung habe deduzieren können“, und daß in Ansehung der Dinge an sich die eigentliche Bedingung der Anwendung, „nämlich die Anschauung“, nicht erfüllt sei³⁾. Hier also wird zweierlei deutlich: Erstens zeigt sich unter historischem Gesichtspunkte, daß Kant keineswegs die von ihm selbst erkannte Einschränkung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung wieder

¹⁾ a. a. D., S. 97.

²⁾ a. a. D., S. 99.

³⁾ a. a. D., S. 54.



preisgegeben und nun ohne Bedenken sie in gleicher Weise auch auf Gegenstände an sich angewandt habe, ohne sich auch nur zu fragen, was es mit einer solchen Anwendung für eine rechtliche Möglichkeit habe. Zweitens wird ebendarum auch systematisch deutlich, daß, wenn Kant nun hier trotz der wiederholten Einschränkung der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung auch von einer möglichen Anwendung auf Gegenstände an sich redet, die „Anwendung“ in beiden Fällen eine durchaus verschiedene Bedeutung hat. Und das wieder hat darin seine Erklärung, daß sowohl das „Ding an sich“ nicht selbst wieder die kategoriale Bedeutung der Realität hat, wie auch die Kausalität durch Freiheit — um die Kausalität handelt es sich ja in der zweiten Art der Anwendung der Kategorien — nicht im Sinne der wirkenden Verursachung verstanden wird, so daß kurz das Ding an sich nicht selbst als ein *ens causans* gefaßt wird; wodurch ja nach Kants eigenster Erklärung der Begriff der Ursache, wie das Hume getan hatte, überhaupt „für trüglich und falsches Blendwerk erklärt“ werden mußte¹⁾.

Um eine Anwendung im Sinne des Schematismus handelt es sich also nicht. Wenn darum in der Anwendung der Kausalität durch Freiheit auf Dinge an sich eine Anwendung der Kategorie der Kausalität auf nicht-sinnliche Gegenstände vorzuliegen scheint, so ist eben von vornherein darauf zu achten, daß sie nur vorzuliegen scheint, in Wahrheit aber nicht, im Widerspruch gegen die Kritik der reinen Vernunft, vorliegt. Denn es handelt sich hier um dasselbe Verhältnis, das die transszendentale Dialektik bereits klargestellt hatte, also gar nicht um die Anwendung in der Bedeutung der transszendentalen Analytik, so daß der von der Analytik her selbst schon aufgedeckte rechtmäßige Sinn des Dinges an sich auch hier von neuem seine eigene Anwendung und Bewährung erhält. So gründet sich denn hier ausdrücklich die „Anwendung“ nicht auf den Schematismus der Anschauung, sondern auf den „Platz im reinen Verstande“, den „Sitz im reinen Verstande“²⁾. Damit wird nun vollkommen deutlich, daß einmal die Kausalität nicht im Sinne der zweiten Analogie als „Grundsatz der Zeitfolge“ verstanden wird, und daß zweitens ebendarum das Ding an sich nicht als „Ursache“ im Sinne dieses Grundsatzes verstanden werden kann. Es

¹⁾ a. a. D., S. 53.

²⁾ a. a. D., S. 54.



kann also nur die bereits im theoretischen Teile ermittelte Bedeutung der bestimmenden transszendentalen Bedingung der bestimmten Erscheinung als Spezifikation des transszendentalen Gegenstandes überhaupt haben, und seine „Kausalität“ ist also eben dieses bestimmende transszendentale Bedingen. Die „causa noumenon“ bleibt also für den auf Erfahrung eingeschränkten „theoretischen Gebrauch der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff“¹⁾. Das entspricht also ganz auch der transszendentalen Analytik. Denn als „leer“ erkannte sie „Begriffe ohne Anschauungen“. Ein Gegenstand im Sinne der Analytik kann die causa noumenon nie sein, also auch nie ein Gegenstand der Erfahrung. Und ebendarum kann die causa noumenon nicht im Sinne der Analytik eine causa causans, wie die causa empirica sein. Insofern das noumenon aber gerade den Unterschied zur Erscheinung bloß negativ bezeichnet, in der causa sich aber auch eine positive Beziehung ankündigt, ist sie causa als transszendentale im „reinen Verstande“ „für unseren Verstand“ gesetzte Bedingung, auch wenn sie für „unseren Verstand“ nicht anschaulich bestimmbar ist. So ergibt sich hier die „Befugnis der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“²⁾. Die transszendentale Bedingung der Erscheinung ist nicht selbst Erscheinung. Wir können sie, trotzdem sie erst die Gegenständlichkeit der Erscheinung gründet, nicht selbst als Gegenstand im theoretischen, auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch der Vernunft ansehen. Trotz dieser Einschränkung im Gebrauch behält sie freilich auch im Theoretischen ihre gegenständliche, weil gegenstandstiftende und dem subjektiven „Belieben“ der Synthesis entgegenstehende, „dawider“-seiende Bedeutung und Geltung. Weil sie die Erscheinung selbst transszidental begründet und bedingt, läßt sich dieses Bedingen als Kausalität durch Freiheit fassen, wie das selbst transszidental bedingte Bedingungsverhältnis innerhalb der Erscheinungen, von Erscheinung zu Erscheinung als Kausalität der Natur. Diese ist Kausalität von Erscheinung zu Erscheinung, jene Kausalität von Ding an sich zu Erscheinung; oder: jene ist transszidental bedingte Verursachung, diese ist transszidental bedingende Bedingung. Wenn darum insofern dieser gegen-

¹⁾ a. a. O., S. 55f.

²⁾ a. a. O., S. 50.

ständlichen Bedeutung nun auch im Praktischen ein erweiterter Gebrauch der *causa noumenon* möglich ist, so darf dieser die transszendentale Gegenstandsbedingung nicht selbst als Gegenstand denken. Dann wäre der erweiterte praktische Gebrauch zugleich ein Widerspruch gegen die theoretische Bedeutung und Geltung. Und es darf nicht übersehen werden, daß es doch eine und dieselbe Vernunftgesetzlichkeit ist, die im Theoretischen und im Praktischen herrscht. Der erweiterte Gebrauch im Praktischen bedeutet also nicht, daß wir die *causa noumenon* als eigenschaftliches Ding bestimmen. Dann würde ja die *causa noumenon* zum Gegenstande im Sinne der Analytik, zur Erscheinung. Vielmehr kann dieser erweiterte Gebrauch im Praktischen nur bedeuten, daß unter der Wahrung der Gesetzlichkeit „einer und derselben Vernunft“ der transszendentale Gegenstand als Einheitsgrund der Erscheinung überhaupt und das Ding an sich als Einheitsgrund der bestimmten Erscheinung festgehalten wird, und daß auf Grund dieser so gewonnenen Stellung der Grundsatz der Zeitfolge selbst als eine „Art“ transszendentalen Bedingens verstanden wird, so daß das Prinzip des transszendentalen Bedingens als solches ihm übergeordnet bleibt, welches transszendentale Bedingen schlechthin als „Kausalität durch Freiheit“ bezeichnet wird. Da sich nun in der Erscheinung beide Prinzipien insofern vereinigen, als sie einmal im Verhältnis wieder zu Erscheinungen in der Zeitreihe, das andere Mal im Verhältnis zu ihrer transszendentalen Bedingung steht, kann praktisch der Vernunftgebrauch erweitert werden, sofern das vernünftige Wesen nicht allein auf das Sein, sondern auch auf den Sinn des Seins zu reflektieren vermag. Im Sein wird dadurch nichts geändert. Es bleibt in seiner Bedingtheit so bestehen, wie es nach den Grundsätzen der Analytik eben transszidental bedingt ist. Und die Freiheit tritt nicht als Eigenschaft eines Dinges neben andere Eigenschaften von Dingen. Die Eigenschaftlichkeit hat selbst nur einen Sinn innerhalb der transszidental bedingten Welt der Erscheinungen, nicht innerhalb ihrer transszendentalen Bedingungen. Die Freiheit ist also überhaupt keine Eigenschaft des vernünftigen Wesens, sondern der Ausdruck seines Verhältnisses zu seiner transszendentalen Bedingung. In diesem Sinne ist es frei, obwohl im Verhältnis zur Reihe der Erscheinungen überhaupt notwendig determiniert, wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis.

Wenn Kant freilich von der Freiheit auch als „Beschaffenheit des Willens“ spricht, so bekundet sich hierin zunächst nichts anderes als die Schwierigkeit, für den neuen Gedanken einen Ausdruck in der Sprache zu gewinnen. Wie weit Kant aber davon entfernt ist, diese „Beschaffenheit“ als Eigenschaft eines Dinges und darum auch die *causa noumenon* trotz ihrer Benennung eines „Dinges an sich“ auch als Ding zu verstehen — auch hier ist nicht zu übersehen, wie unendlich schwer es ist, radikal neuen Gedanken mit den historisch vorhandenen Mitteln der Sprache einen Ausdruck zu verleihen — das beweist am besten der Umstand, daß Kant ausdrücklich der Auffassung der „Beschaffenheit“ in dem gewöhnlichen gegenständlichen Sinne vorzubeugen bemüht ist. Er verwahrt die transszendentale Freiheit gegen die Hypostasierung zu einem Vermögen. Eine solche Hypostasierung ist in ihrer Richtigkeit bereits durch die transszendentale Dialektik bloßgestellt worden. Darum hat die praktische Philosophie vor allem darauf zu bringen, daß die Freiheit als „transszendentales Prädikat“ verstanden werde. Wer sie als „Eigenschaft“ ausgibt, verharret in der Sphäre der „empirischen Prinzipien“; er übersieht, daß die transszendentale Grundlage der Eigenschaftlichkeit nicht selbst eigenschaftlich bestimmt sein kann, weil sie jene als Erscheinung gerade selbst schon bestimmt. Wer aber die Freiheit im Empirischen zu halten sucht, der kann sie nicht anders fassen denn als „psychologische Eigenschaft“. Dann aber wird der „Empirismus in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit“ offenbar. Denn nun geht dem Empirismus die Möglichkeit der Natur verloren, sobald er die Freiheit in die Natur einbezieht, was aber geschieht, wenn er sie als „psychologische Eigenschaft“ faßt¹⁾. Denn alles Psychologische ist selbst naturgegenständlich. Natur aber ist nicht möglich ohne Notwendigkeit. Für alles Naturgeschehen aber gilt, „daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, notwendig sei d. i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei“²⁾. Es ist also nichts als ein „elender Notbehelf“, wenn man die Freiheit mit der Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Bestimmungsgründen

¹⁾ a. a. D., S. 28 u. a. m.

²⁾ a. a. D., S. 94.



psychologisch retten will¹⁾. Eine solche psychologische Freiheit würde bloßer Schein und „im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“²⁾. Psychologisch ist jedes Wollen und Handeln naturnotwendig motiviert, also determiniert und eine psychologische Freiheit als Eigenschaft ein Widersinn, eine *contradictio in adjecto*. Denn psychologisch bestimmt heißt gerade determiniert, unfrei sein.

Die Bedeutung der transszendentalen Freiheit fordert nicht, eine *causa noumenon* in einer „Beschaffenheit“ als Wesen zu bestimmen. „Es ist mir genug, es dadurch 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“³⁾. Freiheit ist also transszendentale Bedingung der Darstellung des moralischen Gesetzes durch das Vernunftwesen, in diesem transszendentalen Sinn *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, wobei eben darauf zu achten ist, daß das *esse* im Sinn der transszendentalen Geltung, die *ratio* also wirklich als *ratio*, nicht als *causa* verstanden wird, so daß es auch einen Sinn hat, das moralische Gesetz als *ratio cognoscendi* der Freiheit zu bezeichnen⁴⁾. Wenn wir also vom „Ding an sich“ die grobe Auffassung fernhalten und die *causa noumenon* nicht als *ens causans*, nicht als „Realgrund“, wie schon die Kr. d. r. V. abgewehrt hatte⁵⁾, verstehen, wenn wir die *ratio*, die transszendentallogische Bedingung der bestimmten Erscheinung in dem Ding an sich bezeichnen, so wird das „Vermögen“ der Freiheit ganz allein als „transszendentales Prädikat“ festgehalten. „Intelligible Welt“ und „Sinnenwelt“ und „der Mensch als zu beiden Welten gehörig“⁶⁾ verhalten sich nicht wie zwei auseinander liegende Welten, die nebeneinander existierten und entweder durch eine Weltbrücke, selbst Mensch genannt, verbunden werden müßten, oder so, daß der Mensch auf einer solchen Verbindungsbrücke von einer zur anderen

1) a. a. D., S. 96.

2) a. a. D., S. 97.

3) a. a. D., S. 56.

4) a. a. D., S. 4.

5) Kr. d. r. V., S. 377. Vgl. oben S. 288ff.

6) Kr. d. pr. V., S. 86f. Vgl. oben S. 322f.

hinüberspazieren könnte. Wie das Ding an sich nichts ist, als transszendentale Bedingung der bestimmten Erscheinung, wie darum in jenem nichts anderes liegt, als die Erscheinung zu bestimmen, und in dieser nichts anderes, als von jenem bestimmt zu sein, so liegt in der transszendentalen Bedingung überhaupt nichts anderes, als das Empirische zu bestimmen, und im Empirischen nichts anderes, als vom Transszendentalen bestimmt zu sein. Und daß „die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört“, kurz also der Mensch „als zu beiden Welten gehörig“¹⁾ gesetzt wird, das heißt nicht, daß der Begriff der Freiheit fordere, „außer uns hinausgehen“²⁾ zu sollen, vielmehr bezeichnet dieser gerade „eine unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind“³⁾. Wie darum jede Handlung des Menschen „mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters“⁴⁾, so hat auch das „Sinnenleben“ als Ganzes „in Ansehung des intelligiblen Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, sofern es bloß Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnotwendigkeit, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden muß“⁵⁾. Darum bleibt der Mensch frei, auch wenn sein Handeln in der Zeit wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis determiniert ist⁶⁾. Darum ist ihm sein Handeln überhaupt erst anrechenbar. Und zwar genau in dem Sinne, in dem das die transszendentale Dialektik bereits ergeben hatte. Das heißt: Mag eine Handlung in der Reihe der Naturerscheinungen auch noch so notwendig bedingt sein, daß sie gar nicht anders sein könnte, als sie nun einmal ist, so hätte sie doch anders sein sollen, als sie eben ist. Das aber nicht deshalb, weil der empirische Charakter, so wie er selbst nun einmal ist, hätte anders handeln können, sondern weil er anders hätte sein sollen, weil „ein anderer intelligibler Charakter würde

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 105.

³⁾ a. a. D., S. 107.

⁴⁾ a. a. D., S. 98.

⁵⁾ a. a. D., S. 99.

⁶⁾ a. a. D., ebenda.



einen anderen empirischen gegeben haben“, wie schon die K. d. r. B. erkannt hatte¹⁾. Das Faktum des empirischen Charakters ist also im eigentlichen Sinne Faktum d. h. eine Tat, und zwar eine Tat der Freiheit des intelligiblen. Über die Freiheit läßt sich also gar nicht hinausfragen. Ihr gegenüber verliert die Frage nach dem „Wie“ ihrer Möglichkeit allen Sinn. Denn das hieße ja die Freiheit auf andere Bedingungen zurückzuführen. Die Freiheit wäre keine Freiheit, sondern Bedingtheit. Nur nach dem „Daß“ der Freiheit läßt sich fragen. Und diese Frage erhält ihre Antwort im intelligiblen Charakter, der nicht causa im Sinne des Schematismus, sondern ratio in der allgemeinen transszendentalen Bedeutung überhaupt ist. Denn hier stehen wir eben dem Grunde, der selbst Begriff ist, gegenüber. Aber von ihm aus wird es begreiflich, daß das Sollen zum Können führt, und daß endlich „dieses Können in ein Sein verwandelt“ wird²⁾.

1) Kr. d. r. B., S. 376. Vgl. oben S. 292.

2) Kr. d. pr. B., S. 104. Über den Unterschied zwischen dem „Wie“ und „Daß“ der Möglichkeit vgl. S. 133. Man könnte die Frage nach dem „Wie“ der Möglichkeit der Freiheit geradezu als falsch gestellt bezeichnen. Jedenfalls ist es durchaus unberechtigt, wenn mythisch-irrationalistische Tendenzen meinen, an diesem Punkte an Kant anknüpfen zu können, weil er gelehrt hat, daß wir nur das „Daß“, nicht aber das „Wie“ der Möglichkeit der Freiheit einsehen können. Man darf hier eben Kant nicht dahin interpretieren, als habe er ein solches „Wie“ der Möglichkeit der Freiheit angenommen, gemeint, es gäbe ein solches, nur sei es ein der Erkenntnis entzogenes Mysterium. Selbst wenn Kant gelegentlich solcher Vorstellungsweise anheimgefallen sein sollte, so ist doch zu bedenken, daß es der Einheit des Kantischen Denkens selbst widerstrebt, überhaupt nach einem „Wie“ der Möglichkeit der Freiheit zu fragen. Denn die Frage ist schon als Frage un- und widersinnig. Denn das „Wie“ der Möglichkeit der Freiheit könnte nach dem ganzen Tenor des Kantischen Denkens nur den Inbegriff von Bedingungen der Freiheit, also bedingte Freiheit, d. i. eine *contradictio in adjecto* bezeichnen. Die Freiheit ist aber nicht bedingt, sondern selbst Bedingung, und darum ist die causa noumenon im intelligiblen Charakter die Freiheit selbst. Und wo die Frage nach dem „Wie“ der Möglichkeit gestellt wird, da geht diese immer schon den bedingten empirischen Charakter an zum Behufe der Überführung des Sollens ins Können, des Könnens ins Sein. Darum hat die schon von der theoretischen Philosophie in der Dialektik aufgeworfene Frage nach dem „Wie“ der Möglichkeit der Imputabilität der Handlungen einen guten Sinn. Aber sie erhält ihre Antwort aus dem intelligiblen Charakter, also aus dem transszendentalen „Daß“ der Freiheit selbst, nicht aus einem über sie hinaus liegenden mythischen „Wie“ der Freiheit im transszendentalen Sinne. Das Faktum

Damit aber erhält in der Freiheit die Idee selbst einen konstitutiven Sinn, der, wie wir bald sehen werden, auf die Idee der Freiheit nicht beschränkt bleibt. Dadurch scheint sich nun zwischen der praktischen und der theoretischen Philosophie, in der die Idee lediglich ein regulatives, nicht konstitutives Prinzip sein sollte, ein Gegensatz aufzutun. Um aber von vornherein dieser Schwierigkeit mit Verständnis zu begegnen, kommt es darauf an, sehr wichtige Unterschiede scharf ins Auge zu fassen und auch das klar im Bewußtsein zu halten, was in der theoretischen Philosophie selbst bereits berührt werden mußte. Dann wird sogleich deutlich, daß auch in der praktischen Philosophie die Idee gar nicht in dem Sinne konstitutiv ist, in dem sie es nach den Einsichten der theoretischen Philosophie nicht sein konnte, so daß die Kantische Position, es sei doch „eine und dieselbe Vernunft“, die im Theoretischen und Praktischen ihre Gesetze gebe, prinzipiell also doch gewahrt bleibt. Konstitutiven Gebrauch sollte in der theoretischen Philosophie die Idee nicht haben, weil durch sie nicht die Gegenstände der Erfahrung begriffen werden könnten. Diesen gegenüber kam sie immer nur als regulativ in Frage. Nun hatten wir aber schon Gelegenheit, anzudeuten, daß zwischen konstitutiver Bedeutung und konstitutivem Gebrauch ein Unterschied sei. Ist auch den Gegenständen der Erfahrung gegenüber der Gebrauch der Idee nie konstitutiv, so daß sich also z. B. die Erfahrungswissenschaft niemals etwa auf die Idee der Freiheit berufen darf, um eine Handlung in der Zeit zu verstehen, die immer nur nach kausalgesetzlichen Prinzipien der Motivation zu erklären ist, so hatte für das System der Erfahrung selbst auch schon in der theoretischen Philosophie die Idee der systematischen Einheit selbst zwar keinen konstitutiven, d. i. auf Erfahrungsgegenstände bezüglichen Gebrauch, aber doch eine konstitutive Bedeutung bezüglich des systematischen Erkenntniszusammenhanges überhaupt. Und wenn nun in der Idee der Freiheit hinsichtlich des Verhältnisses von intelligiblem und empirischem Charakter selbst ein konstitutives Verhältnis vorlag, so war auch das, wie wir sahen, kein anderes, als das zwischen transszendentaler Bedingung und Bedingtem überhaupt und zwischen Ding an sich und Erscheinung im besonderen.

der Vernunft der Freiheit ist letztes Faktum der Vernunft selbst, der Gestalt, das Faktum nicht Faktum im Sinne des Daseins, das immer schon transszendental bedingt ist.

Der intelligible Charakter bleibt ratio, ist nicht ein Ding. Hier würde also allein gerade die theoretische Philosophie den von ihr selbst gesetzten Bestimmungen widersprechen, wenn sie das Ding an sich dinglich und an sich setzte und nicht als Spezifikation des transszendentalen Gegenstandes, als bestimmte Bedingung der bestimmten Erscheinung verstünde. Die schematisierte Gegenständlichkeit ist für das Konstitutionsverhältnis also sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht bis hierher noch fernzuhalten, zumal da Kant auch in der praktischen Philosophie ausdrücklich betont, daß „aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann“¹⁾. Das scheint aber dann nicht mehr der Fall zu sein, sobald es sich um die ausdrückliche Konstitution eines „notwendigen Objektes der reinen praktischen Vernunft“ handelt, wie das in der Lehre von den „Postulaten der reinen praktischen Vernunft“ der Fall ist, für die das „höchste Gut“ selbst eben jenes „notwendige Objekt der reinen praktischen Vernunft“ ist²⁾. In der That läßt sich nicht verkennen, daß Kant hier der Schwierigkeiten nicht durchaus Herr geworden ist. Zwar wäre auch hier eine befriedigende Durchführung der kritischen Grundgedanken möglich, wenn nur jener „Gegenstand“ konsequent als „Gut“, nicht als Gegenstand im Sinne der Analytik festgehalten würde, wenn sein Sein als Aufgegeben-Sein, nicht als Existenz gedacht würde. Allein Kant selbst ist hier doch streckenweise ziemlich tief in die sinnliche Denkweise zurückgefallen. Dabei hat Kant den guten Sinn des Postulates der reinen praktischen Vernunft, „worunter er einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz“ verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“³⁾, gerade in dieser unbedingten Geltung und also als notwendige Voraussetzung aller bedingten Geltung selbst gerade nicht mit voller Schärfe und Strenge festgehalten.

Das höchste Gut nun soll nach Kant in der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit liegen. Die Tugend ist zwar, wie aus der Darlegung des praktischen Grundgesetzes folgt, „das oberste

¹⁾ a. a. D., S. 30.

²⁾ a. a. D., S. 107 ff.

³⁾ a. a. D., S. 122. Vgl. auch S. 132 ff. und Grundlg. z. Met. d. Sitten, S. 458, wo sehr schön darauf hingewiesen, wann und wann nicht die praktische Vernunft ihre Grenzen überschreitet.

Gut". Indes „darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit erfordert, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Willen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuch denken, gar nicht zusammenbestehen“¹⁾.

In diesen Sätzen Kants verdichten sich sogleich eine ganze Anzahl von Schwierigkeiten. Zunächst ist die Notwendigkeit eines Zusammenhanges von Glückseligkeit und Würdigkeit, die Notwendigkeit, daß Tugend Würdigkeit zur Glückseligkeit sein soll, durchaus nicht ersichtlich. Weiter wird gerade dadurch, daß in der Glückseligkeit auf die sinnliche Endlichkeit des vernünftigen Wesens reflektiert und jene dem höchsten Gute angehängt wird, die Unendlichkeit der Vernunftaufgabe selbst, wie sie in der Autonomie erkannt wurde, in ihrer Reinheit a priori getrübt. Endlich werden die Postulate, die gerade auf die unbedingte Geltung des praktischen Gesetzes verwiesen wurden, durch die Einbeziehung der Glückseligkeit in das höchste Gut wiederum auf die bedingten Bestimmungen heteronomer Art gestellt.

Diese Schwierigkeiten machen sich nun sogleich in vollem Umfange weiter geltend für die Darlegung des Postulates der Unsterblichkeit. Wenn die Unsterblichkeit darauf gegründet wird, daß in der Sinnenwelt, wie gerade durch die Einsicht in das Wesen der praktischen Gesetzmäßigkeit und den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie deutlich geworden ist, eine Vereinigung von Glück und Tugend ebensowenig notwendig wie möglich sei, dafür aber die Verbindung in einer intelligiblen Welt, also die Fortdauer der Seele in dieser gesetzt werden müsse, so erhebt sich zunächst einmal die Frage: Wie soll denn die Glückseligkeit in einer reinen Verstandeswelt gesetzt werden, wenn sie von vornherein richtig als gerade vom endlichen Sinnenwesen erstrebt erkannt war? Was soll also gerade in einer reinen Verstandeswelt diese sinnliche

¹⁾ Kr. d. pr. B., S. 110.



Setzung selbst für einen Sinn, was für eine logische Bedeutung und Geltung haben? Von dieser sinnlichen Glückseligkeitsbestimmung ist ein zweiter Gedankengang in dem Unsterblichkeitspostulat zwar frei. Dafür aber kommt eine andere sinnliche Bestimmung, die bisher in dem Begriffe der Fortdauer bloß angekündigt war, nur um so schärfer zur Ausprägung. Weil im praktischen Gesetze selbst die „völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze“ gefordert ist, „eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist“, „so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden“. „Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich“¹⁾. Wenn hier nun auch fraglos die rein praktische Grundabsicht selbst in einem reineren Sinne festgehalten ist, als in dem Glückseligkeitsargument, weil jetzt nur von der Angemessenheit an das moralische Gesetz die Rede ist, so liegt doch die Schwierigkeit in der „ins Unendliche fortdauernden Existenz“ des „vernünftigen Wesens“. Denn mit den Begriffen der Fortdauer, der Existenz eines Wesens scheint die praktische Gegenständlichkeit in das Gebiet der theoretischen hinübergespielt und der praktisch regulative Gebrauch im Sinne der theoretisch gegenständlichen Bedeutung genommen, weil mit der dauernden Existenz eines Wesens doch der Gegenstand im Sinne des Schematismus der Zeit gefaßt zu werden scheint. Ganz davon abgesehen, daß darum nun in einem unendlichen Zeitprozeß die geforderte Angemessenheit doch nicht erfüllt werden könnte, weil, wenn sie erfüllt würde, sie doch selbst in einem bestimmten Zeitpunkte erfüllt werden müßte, der Zeitprozeß also nicht unendlich sein könnte, oder wenn er unendlich sein sollte, die Erfüllung eben nicht erreicht sein würde, weil die Erreichung selbst ein Reihenglied wäre, so wäre die Anwendung der Zeit in der Dauer schon für sich ein Hinübergleiten aus der Sphäre der Idee in die der Gegenständlichkeit nach dem Sinne der Analytik. Nun ist gewiß Kant im Praktischen von dieser Analytik-Sphäre der Gegenständlichkeit nicht ganz losgekommen, und darin liegen die Schwierigkeiten in seiner Auffassung des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft und

¹⁾ a. a. O., S. 122.



der Unsterblichkeit. Allein wir dürfen doch nicht verkennen, daß er selbst die ersten Ansatzpunkte bietet, um die Schwierigkeiten mit seinen Mitteln zu überwinden. Diese liegen nun aber in der von ihm selbst vorgenommenen Unterscheidung zwischen unendlicher Zeit und Ewigkeit. Letzten Endes wird der ins Unendliche fortgehende Prozeß im Sinne der Ewigkeit, der Zeitlosigkeit gefaßt, so daß für seine Unendlichkeit „die Zeitbedingung nichts ist“. Dann aber kann von der „Größe der Existenz, d. i. Dauer“ gesagt werden, daß sie „aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel, uns Dasein als Größe vorzustellen, stattfindet“¹⁾. Diese Vorstellung hat hier also keinen logischen Ort. Wir halten uns in der Sphäre des reinen Denkens und des Begriffs. Ein Gegenstand, der in der Empfindung angezeigt und durch Anschauungsgegenständlichkeit konstituiert würde, ist der Gegenstand der praktischen Vernunft alsdann nicht. Er bleibt entweder, wie das höchste Gut als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft schlechthin, Aufgabe; oder aber er ist transszendentale Bedingung der Lösbarkeit dieser Aufgabe, die letzten Endes darin liegt, daß die transszendentalen Bedingungen der Gegenständlichkeit überhaupt nicht selbst gegenständlich sind. Wenn die praktische Vernunft sich zu ihnen erhebt, um das Sollen zum Können und das Können zum Sein zu führen, so bleibt sie durchaus einig mit der Bestimmung der theoretischen Vernunft und überschreitet die Vernunftgrenzen überhaupt nicht, solange sie die Bedingungen der Gegenständlichkeit als solche im Sinne auch der theoretischen Vernunft festhält und sie nicht zu Gegenständen auch wiederum in deren Sinne macht, also nicht als Gegenstände, die in der Empfindung angezeigt und in der Anschauung vorgestellt werden könnten, ausgibt, sondern, wenn sie sie als Gegenstände bezeichnet, damit nur die objektive Gültigkeit ihres Begriffs als Bedingung eben der Gegenständlichkeit selber faßt, so daß diese „Gegenstände“ im Sinne der objektiven Gültigkeit eines „Dawider“-Seins gegen die Subjektivität des Denkens selbst als Gegenstände des reinen Denkens zu verstehen sind. „Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hineindenkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte“²⁾, so daß sie in der Freiheit als „Kau-

¹⁾ a. a. O., S. 123.

²⁾ Grdsg. z. Met. d. Sitten, S. 458.



salität der Vernunft“ keineswegs ein „Objekt des Willens“ als „Bewegursache“ „aus der Verstandeswelt herholt“¹⁾ und „Kausalität der Vernunft“ als Freiheit von der „Bewegursache“ im Sinne der Analytik ebenso unterschieden bleibt, wie die Vernunftbedingung der Gegenständlichkeit von der Existenz des Gegenstandes.

Das Postulat des Daseins Gottes recurriert nun ganz besonders auf die schon erörterte Verbindung von Glückseligkeit und Tugend im höchsten Gute als Gegenstände der praktischen Vernunft. Es stützt sich insofern auf die Grundpositionen, wie sie die Erörterungen über das praktische Grundgesetz als solches geschaffen haben, als danach jene Verbindung keine analytische sein kann, als weder etwa nach der Auffassung der Stoiker im Bewußtsein der Tugend selbst schon Glückseligkeit liege, noch nach epikureischer Auffassung das Streben nach Glück selbst schon tugendhaft sei²⁾. Auch in dem Sinne kann die Verbindung nicht synthetisch sein, daß eines die Ursache des anderen oder umgekehrt wäre, was auch bereits durch die ersten und elementarsten Bestimmungen der praktischen Philosophie ausgeschlossen ist. Darum ist eine eigene Bedingung dieses synthetischen Zusammenhanges, die „Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie“ setzt, als „oberste Ursache der Natur . . . , die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat“, d. i. Gott als „intelligibler Urheber der Natur“ erfordert³⁾. So sehr sich nun auch hier alle die beim Unsterblichkeitspostulate hervorgehobenen Schwierigkeiten geltend machen, so treffen sie doch, gerade wenn nicht auf die Glückseligkeit reflektiert wird, nicht die Gottesidee. Auch hier läßt sich zwischen Ewigkeit und unendlicher Zeit hinsichtlich der Angemessenheit an das moralische Gesetz, zwischen Vernunftursache und Bewegursache unterscheiden, so daß im Sinne auch der theoretischen Vernunft und ihrer Einheit mit der praktischen das höchste Wesen als Idee, nicht die Idee als Wesen gesetzt wird. Der „intelligible Urheber der Natur“ ist dann nicht causa der Natur in dem Sinne, daß sie der Natur vorherginge und die Natur als Wirkung aus ihr folge. Denn diese Ursächlichkeit hat nur innerhalb der Natur selbst, im Verhältnis der einzelnen Naturobjekte zu einander, von Erscheinung

1) a. a. D., ebenda.

2) Kr. b. pr. B., S. 126f.

3) a. a. D., S. 128ff.



zu Erscheinung Bedeutung und Geltung. Im Verhältnis zur Natur selbst gesetzt, würde die Kausalitätskategorie nicht immanent, sondern transszendent gedacht werden, was zum Widerspruch mit der Analytik führte. Die „Urheber“-schaft kann, um mit der theoretischen Philosophie in Übereinstimmung zu bleiben, also lediglich im Sinne des Inbegriffs der transszendenten Bedingungen der Möglichkeit der Natur selbst verstanden werden.

Zweiter Abschnitt.

Die Grundlagen der Religion.

In der Idee Gottes erwächst der Religion ihr eigentlicher Gegenstand. Allein hier ist vor allem festzuhalten, daß Gott kein Gegenstand ist, den man empfinden und anschauen oder in den man sich hineinempfinden oder hineinschauen könnte. Aus dieser Auffassung könnte für die Religion nichts als Schwärmerei und Abenteuerlei hervorgehen, die den eigentlichen Sinn und das Wesen der Religion nur zerstören müßten¹⁾. Systematisch ist jedenfalls diese Position Kants von grundlegender Bedeutung, mag es historisch auch noch so verfehlt sein, daß er Platon für die Schwärmerei mit der intellektuellen Anschauung verantwortlich macht²⁾. Wenn Gott als Gegenstand der Religion gilt, und er muß dafür gelten, denn ohne ihn wäre die Religion keine Religion, sondern gänzlich leer, inhalts- und bedeutungslos, so kann er Gegenstand nur in dem Sinne sein, in dem er sich als solcher der Vernunftkritik ergeben hatte und insbesondere soeben in der Sittenlehre sich dargestellt hatte. Denn mit der Frage nach der Möglichkeit der Darstellung des Sittengesetzes führte diese in der Idee der unendlichen Annäherung an dieses zur Idee der Gottheit und so selbst zur Religion. „Moral führt also unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee

¹⁾ Wie in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, so wird noch energischer in den „Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden“ diese Empfindungstendenz abgewehrt. Die Gefühlsphilosophie erhält hier auch für das Gebiet der Religion eine energische Absage. Vgl. auch die Aufsätze: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ und: „Was heißt: sich im Denken orientieren?“

²⁾ Vgl. „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie.“

eines machthabenden moralischen Gesetzgebers erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und sein soll¹⁾.

Hier ist nun sofort darauf zu achten, daß es heißt: „Moral führt also unumgänglich zur Religion.“ Wir wissen: sie führt zur Religion, weil und insofern sie zur Idee der Gottheit führt. Nicht aber führt die Idee der Gottheit und damit die Religion erst zur Moral. Weil die Moral als Moral auf dem praktischen Grundgesetze beruht, so bedarf der Mensch „weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflichten zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten“. Darum bedarf auch die Moral „keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug“²⁾. Aber sie führt dennoch unumgänglich zur Religion, weil sie zu der Frage führt, wie das Sollen zum Können, das Können zum Sein gelange. Weil darum das Sollen der Ausgangspunkt ist, von dem allein wir zur Idee der Gottheit gelangen, so bedarf nicht die Moral der Religion, sondern umgekehrt die Religion der Moral, die eben zur Religion allein „führen“ kann, aber auch „unumgänglich führt“. So macht sich denn hier sogleich eine ungemein bedeutungsvolle Problemkomplexion geltend: Im Bestande des Bewußtseins ist die Moral das erste und die Religion das zweite, so daß konkret gesprochen der Mensch moralisch sein kann (*ἠθικῶς*), ohne religiös zu sein, nicht aber umgekehrt religiös sein kann, ohne auch moralisch zu sein. Im transszendentalen Geltungsbestande aber ist Religion das erste und Moral das zweite, so daß der Mensch nun nicht moralisch sein kann, ohne auch religiös zu sein (*θεῖον*), aber auch nicht religiös sein kann, ohne moralisch zu sein, weil der Gegenstand der Religion dem Menschen die sittliche Bestimmung vorhält. Für das Bewußtsein und die bloße Reflexion wäre also die Moral die *ratio essendi* der Religion und diese, insofern auf die Bedingungen der Fortführung des Sollens zum Können, des Könnens zum Sein reflektiert wird, *ratio cognoscendi* der Moral. Unter transszendentalem Geltungsaspekte als solchem aber kehrt sich das Verhältnis um: Nun ist die Religion *ratio essendi* der Moral, insofern im objektiven Gehalte jener die Darstellung des objektiven

1) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 6.

2) a. a. D., S. 3.



Gehaltes von dieser garantiert wird, und die Moral ist die ratio cognoscendi der Religion, insofern sie zu dieser „unumgänglich führt“. Das ist der objektive Sachverhalt, der zwischen Moral und Religion besteht. Man hat die Unterschiede in diesem Verhältnis und das Verhältnis selbst solange nicht erfasst, solange man hier, wie das immer noch geschieht, von einem „Riß“ im Kantischen Denken redet. Dieses Gerede wird aber sogleich verstummen, wenn man sich über den eigentlichen objektiven Sachverhalt erst einmal klar geworden ist. Freilich ist von dieser Klarheit eine gewisse Klasse der Kantianer heute immer noch so weit entfernt, wie gewisse Kantgegner.

Weil es also das Autonomieprinzip ist und bleibt, das uns in der Moral zur Religion führt, so stellt diese selbst sich dar als Inbegriff „aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“¹⁾. Nicht also gehen wir dafür aus vom „theologischen Begriff“ von „einem göttlichen allervollkommensten Willen“, um daraus unsere Pflichten „abzuleiten“. Vielmehr umgekehrt gehen wir aus von der Autonomie, um unsere Pflichten auf die Idee Gottes zu beziehen. Es wäre logisch verkehrt und moralisch geradezu verhängnisvoll, wenn man versuchte, die Sittlichkeit „von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßten“²⁾. Hier ist nun auf zweierlei zu achten: erstens darauf, daß es sich in dem vorhin entwickelten Verhältnis von Moral und Religion jetzt nach Kants ausdrücklicher Erklärung um das Moment des „Ableitens“, nicht das der transszendentalen Geltungsordnung als solcher handelt; zweitens darauf, daß nach Kants ebenso ausdrücklicher Erklärung die furchtbaren Vorstellungen des ehr- und herrschbegierigen, des rächenden Gottes „der Moralität gerade ent-

¹⁾ Streit der Fakultäten, S. 36.

²⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 443.



gegengesetzt wären.“ Ich habe nun früher schon darauf hingewiesen¹⁾, daß Kant dabei die jüdische Gottesvorstellung im Sinne hat, wie denn seine Religionsphilosophie überhaupt sehr stark dahin tendiert, den Vernunftgehalt des Christentums zum guten Teil durch Ausstoßung der jüdischen Elemente in der christlichen Religion reinlich herauszustellen. Es hieße also den Sinn der Kantischen Philosophie hier in sein Gegenteil verkehren, wollte man in ihr Raum für die nach Kants ausdrücklicher Erklärung „der Moralität gerade entgegengesetzten Vorstellungen“ des rächenden Gottes suchen²⁾.

Kant unterscheidet darum aufs strengste Religion und Theologie: „Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn das heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion“³⁾. Unsere Pflichten als göttliche Gebote aufzufassen, um unserem Leben einen religiösen Gehalt, dem Menschendasein eine göttliche Bestimmung zu geben, dazu vermögen uns bloße Lehren als göttliche Offenbarungen nimmermehr zu führen. Dieser religiöse Gehalt kann nicht gelehrt, nicht durch vermeintliche Offenbarungsautorität vermittelt werden. Von ihm

¹⁾ Vgl. meine Schrift „Luther und Kant“, S. 130f.

²⁾ Als Kuriosität sei aber doch wenigstens erwähnt, daß Kroner in seiner Abhandlung über „Kants Weltanschauung“ S. 49 sagt: „In die ethisch-religiöse Weltanschauung Kants paßt sich die Vorstellung des rächenden und gerechten Gottes eher ein, als die des verzeihenden und erlösenden“, als ob Rache und Gerechtigkeit unzertrennlich, Gerechtigkeit und Liebe und Erlösung unvereinbar wären; und als ob Kant nicht der Philosoph der christlich protestantischen Moralität und Religion, sondern des Judentums gewesen wäre. Es fehlt bloß noch, daß man ihm die heimliche Synagogengemeinschaft unterschiebt. Den Kenner der religionsphilosophischen Literatur könnte allerdings auch das nicht mehr sonderlich überraschen. Seit den Tagen des Fichteschen „Atheismus“-Streites sind die seltsamsten Dinge passiert. Freilich erst in unserer Zeit war man komisch genug, Kant auch zum Philosophen des Katholizismus, und zwar des jesuitischen, und zugleich des Atheismus auf einmal zu machen. Warum sollte man darum nicht auch einmal auf den Einfall kommen, in ihm den Philosophen des Judentums zu sehen?! Solche Einfälle sind ebenso billig, wie „originell“, bestätigen aber nur Kants Satz, daß es eben auch originellen Unsinn gibt. Im übrigen wird unsere Darstellung im folgenden an der Hand des historischen Tatsachenmaterials Aufschluß geben über Kants Stellung zu den selbst historischen Religionsformen.

³⁾ Streit der Fakultäten, S. 36.



kann sich das vernünftige Wesen immer nur selbst überzeugen. So bewahrt das Autonomieprinzip seine grundlegende Bedeutung auch in der Religion. Es ist selbst „moralisches Prinzip der Religion“¹⁾. Und die Religion muß „überhaupt auf Vernunft gegründet sein“²⁾. Wie die Vernunft Einheit ist, so ist auch die eigentliche und echte Religion „nur eine einzige, und es gibt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren“³⁾. Der Glaube an theologische Lehren aber kann nie mit dem Anspruch eines göttlichen Gebotes im Sinne der Religion auftreten. Ganz im Sinne Luthers, der in seinem „Unterricht der Weichkinder“⁴⁾ erklärt hatte: „Niemand soll zum Glauben gezwungen werden“, sagt Kant kurz und bündig: „Das Glauben verstattet keinen Imperativ“⁵⁾. Ist die Pflicht Sache der Autonomie, also Vernunftgebot, so ist ein gebotener Glaube an Lehren und Offenbarungen ein Un-, ja Widervernunftgebot. „Denn dieses Glauben ist so wahrhaftig ein Tun, das durch Furcht abgezwungen wird, daß ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung als diese eingehen möchte, weil er bei allen anderen Frondiensten allenfalls nur etwas Überflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Deklaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstreitendes tun würde“⁶⁾. Würde dem Menschen die Möglichkeit, sich selbst zu überzeugen, durch gebotene statutarische Lehren unterbunden, so würde an die Stelle der Autonomie die Heteronomie gesetzt. An die Stelle der sittlichen Freiheit träte Heuchelei und Gleisnerei. Und darum kann das religiöse Gebot kein Glaubensgebot, sondern allein Pflichtgebot der Vernunft selbst sein, das die Darstellung seiner Bestimmung unmittelbar in dem guten Lebenswandel des Menschen fordert. Aber „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“⁷⁾. Freilich ist dieser gute Lebenswandel eben selbst Aufgabe der Darstellung unserer autonomen Bestimmung,

1) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 170.

2) Streit der Fakultäten, S. 44.

3) a. a. D., S. 36.

4) Unterricht der Weichkinder (XXIV Erl. Ausg.), S. 205.

5) Streit der Fakultäten, S. 33.

6) Die Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V., S. 171.

7) a. a. D., S. 170.



Forderung, nicht Faktum, denn faktisch entspricht unser Leben niemals unserer Bestimmung, unser Dasein bleibt dem Sollen stets unangemessen. Im Sollen, nicht im Sein aber liegt unsere Bestimmung. Ist Religion Bestimmung des Menschen, so darf man, sofern die Wissenschaft auf das Sein und seine Grundlagen geht, gewiß die religiöse Lebensgestaltung und Lebenshaltung als Glauben bezeichnen. Aber das ist kein Glaube an Sätze und Lehren. Dieser wäre weder Wissenschaft noch Religion. Denn die Wissenschaft weiß und glaubt nicht bloß Lehren und Sätze ohne Vernunftbegründung, und die Religion weiß nichts über und glaubt nicht an Sätze und Lehren ohne Vernunftbegründung. Ihre Sache sind überhaupt nicht Sätze und Lehren, sondern das Leben selbst in seinem Wert und Sinn. Mag sie, weil sie nicht auf das Sein, sondern auf den Sinn abzielt, nicht Wissenschaft, sondern Glauben sein, so ist sie doch kein bloßes Glauben an Sätze und Lehren ohne Vernunftgründung, sondern Glauben auf Vernunftgründung der Autonomie, Überzeugung, die, wenn auch nicht theoretische Erkenntnis der gegenständlichen Wissenschaft, so doch immer Erkenntnis im praktischen Vernunft-Sinne bleibt. Darin aber, daß das Sein dem Sinn des Lebens, das Dasein der Vollkommenheit nie angemessen ist, wie schon die Grundlegung der Sittlichkeit zeigt, liegt die Unvollkommenheit und Unheiligkeit des Menschen, der gegenüber unter religiösem Aspekt die Bedürftigkeit der Erlösung von der Unvollkommenheit, die Bedürftigkeit, der Bestimmung angemessen zu werden, sich erhebt. Diese Bedürftigkeit ist nicht sinnliches Bedürfnis, sondern auf der Vernunft selbst gegründete Bedürftigkeit der Erlösung vom Übel, von der Unvollkommenheit, dem Bösen. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem Kants Religionsphilosophie sich gliedert. Sie muß ausgehen „von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten“ im Menschen, um hinzuführen zum „Siege des guten Prinzips über das böse“. Vom Ausgang zum Ziele aber führt der Weg über den „Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen“¹⁾. So ist alle Philosophie der Religion zugleich Philosophie der Erlösung, weil echte Religion eben Religion der Erlösung ist. Von diesem Gesichtspunkte eröffnet sich nun auch der echte und ewige Wahrheitsgehalt des Christentums und der Gegen-

¹⁾ a. a. O., S. V f. und S. 11 Vgl. auch Runo Fischer, a. a. O. II, S. 287.

satz des Christentums zum Judentum. Und so wenig im übrigen gerade das historische Verständnis Kants Stärke gewesen sein mag, so kann er doch von dem systematischen Ewigkeitsgehalte der christlichen Religion her auch zu deren historischer Erscheinungsform ein sehr viel tieferes und innigeres Verhältnis gewinnen, als das der philosophischen Reflexion seiner Zeit sonst im allgemeinen möglich war.

Den Ausgangspunkt also bildet in den Phasen der Erlösung die „Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten“¹⁾. Daß der Mensch sich selbst auf das Sittengesetz zu beziehen, sich ihm unterzuordnen vermag, bezeichnet die eigentliche „Anlage zum Guten“²⁾. Daß er aber dem Gesetze sich auch selbst widersetzt, seine Pflicht und sittliche Bestimmung seinen Neigungen, Trieben und Begierden unterordnet, wohlgemerkt, nicht daß er Neigungen, Triebe und Begierden hat, sondern die Umkehr des Wertordnungsverhältnisses der sinnlichen und sittlichen Seite seiner Natur in der Maxime, also der „Hang“, die sittliche Bestimmung zu Gunsten seiner sinnlichen Natur preiszugeben, bezeichnet das wurzelhafte, das „radikale Böse“ in der menschlichen Natur³⁾. Wie für das Gute, so kommt es auch für das Böse auf den Wert, bzw. die Wertwidrigkeit der Maxime an. Nicht um eine Entstehungs-, sondern um eine Wertfrage oder Geltungsfrage handelt es sich. Und wenn die Frage nach dem Ursprunge des Bösen einen Sinn haben soll, so kann sie gar nicht in der Bedeutung des Kausalgesetzes der Zeitfolge gestellt werden. Vielmehr kann der Grund des Bösen kein zeitlicher Kausalgrund sein, sondern allein in der Freiheit liegen, so daß sich über das Wie seiner Möglichkeit nicht fragen läßt. Soll das Böse zeitlich veranschaulicht werden, dann bleibt diese Veranschaulichung immer symbolisch. Und der beste symbolische Ausdruck dafür bleibt das Dogma vom Sündenfall, als eines ursprünglichen Abfalls von Gott und vom Guten, weil er eben, wenn auch bildlich, aus der Kette der Zeitbedingungen losgelöst erscheint. Aber philosophisch darf der Sündenfall eben lediglich als Symbol genommen werden, nicht als die Tatsache im Leben eines Individuums, deren Folgen sich auf das menschliche Geschlecht in der Zeit vererben, son-

¹⁾ a. a. D., S. 20 ff.

²⁾ a. a. D., S. 26 ff.

³⁾ a. a. D., S. 21 ff.



bern als im intelligiblen Charakter des Menschen überhaupt liegend. Nur in diesem Sinne darf Adam als Repräsentant des Menschen überhaupt gelten¹⁾.

Der Mensch hat die Anlage zum Guten, aber er ist nicht gut, sondern böse; aber er soll gut werden. Der Sieg des Guten ist das Ziel seiner Bestimmung. Zu ihm führt die Unterwerfung des Bösen unter das Gute im Kampfe: die „Wiedergeburt“ der Menschheit im Menschen, die „Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten“²⁾. Wie der Abfall vom Guten, so ist auch die „Wiedergeburt“, die „Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten“ nicht als zeitlicher Prozeß, sondern als Funktion des intelligiblen Charakters zu fassen. Die Wiedergeburt der Menschheit im Menschen ist der „ewige und eingeborene Sohn Gottes“, der, selbst sündlos, die Sünden der Menschen auf sich nimmt und durch sein Eingehen in die Menschlichkeit in sündlosem Leiden der Menschen Sünden sühnt. Nur im Urbilde der Menschheit als dem Gottessohne tut sich diese Möglichkeit stellvertretenden Leidens, der Tilgung fremder Sündenschuld auf, zu der der Mensch als Mensch nicht fähig ist. Nicht also der wiedergeborene Mensch als solcher, sondern die Wiedergeburt selbst ist der adäquate Ausdruck für den religiösen Gehalt der Gottessohnschaft in ihrer erlösenden Bedeutung³⁾. Darum ist das Christentum in seiner historischen Erscheinung zugleich auch die tiefste, reifste und reinste Form der Darstellung des religiösen Wert- und Geltungsgehaltes, weil in seinen Dogmen der Vernunftgehalt der Religion einen symbolischen Ausdruck in der Geschichte gefunden, in seiner zeitlichen Erscheinungsform ein absoluter Ewigkeits Sinn sich geschichtlich dargestellt hat. In der Idee des leidenden und durch sein Leiden die Sünde niederringenden Gottmenschen stellt es den Kampf des guten und bösen Prinzips vor, um in der erlösenden Bedeutung den Sieg des Guten offenbar zu machen. „Man sieht leicht: daß, wenn man diese lebhafteste und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart von ihrer mythischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinne) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um

¹⁾ a. a. D., S. 39 ff.

²⁾ a. a. D., S. 44 ff.

³⁾ a. a. D., S. 60 ff.

hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin, daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung echter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung: daß dieser Aufnahme nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbst verschuldete Verkehrtheit, oder wie man diese Bösigkeit noch sonst nennen will, Betrug (fausseté, Satanslist, wodurch das Böse in die Welt gekommen) entgegenwirkt, eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit mit dem Bewußtsein, daß sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählich aus Gemüt tut, überzeugt zu werden, daß die gesürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten (die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen) können, und daß, damit wir nicht etwa den Mangel dieses Zutrauens abergläubisch durch Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen, oder schwärmerisch durch vermeinte (bloß passive) innere Erleuchtung ergänzen und so von dem auf Selbsttätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal, als das eines guten Lebenswandels unterlegen sollen¹⁾.

Diese Ausführungen Kants sind unter mehr als einem Gesichtspunkte von der allergrößten Bedeutung. Einmal kann an seiner Stellung zum Erlösungsproblem seine Stellung zum Sinn des Dogmas innerhalb der Religion überhaupt deutlich werden. Da zeigt es sich nun gerade an jenen Ausführungen, daß, so wenig das Dogma der „Geist und Vernunftsin“ selber ist, es doch Geist und Vernunftsin hat, insofern es die „mythische Hülle“, die mythische Einkleidung von Geist und Vernunftsin, seine „populäre Vorstellungsart“ ist. So wenig es philosophisch das Wesentliche ist, ebensowenig ist es doch wichtig, eben weil es „Geist und Vernunftsin“ hat und diesen in seine Vorstellungsart einkleidet. Hier erhebt sich Kant turmhoch über die sogenannte Aufklärungsphilosophie, so sehr er im übrigen auch von ihr beeinflusst sein mag. Er tritt nahe heran an jene fundamentale Einsicht in das Verhältnis von Religion und Philosophie in der Religionsphilosophie, die später durch

¹⁾ a. a. O., S. 83.



Hegel in seiner Unterscheidung zwischen der Wahrheit in der Form der Vorstellung und der Wahrheit in der Form des Begriffs ihren großartigsten Ausdruck finden sollte. Sodann aber wird gerade im Zusammenhang damit deutlich, daß in der Wiedergeburt und Erlösung, gerade weil diese kein bloßes Faktum ist, als was sie bloß in der mystischen Einkleidung und Vorstellungsart erscheint, nicht eine bloße Passivität des Menschen gesetzt ist, sondern die Aktivität einer Tat der Freiheit des intelligiblen Charakters, so daß sie kein bloßes Hinnehmen der göttlichen Gnade bedeutet, sondern, wenn der Gnadengedanke hier in seine philosophischen Rechte treten soll, dem empirischen Menschen zwar die Gnade in bloßer Passivität zuzufließen scheinen mag, in Wahrheit sie aber allein durch die intelligible Tat ihm erarbeitet werden kann als Selbstempfänglichmachung für die Gnade. Sonst wäre der Gnadengedanke tot und inhaltslos, nichtig und schwärmerisch. Weil aber intelligible und empirische Welt nicht auseinanderlassen, sondern, wie wir längst wissen, jene eine „Ordnung der Dinge ist, in der wir schon jetzt sind“, so kann auch der Sieg des guten Prinzips über das böse gerade „die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“ herbeiführen¹⁾. So wenig der seiende Mensch darum je auch schon der sein sollende Mensch ist und je sein kann, so wenig er von sich aus das Sollen je rein darzustellen vermag, so ergeht doch gerade an ihn die Aufgabe, wenigstens seine Kraft und Tat daran zu setzen, um sich, den Menschen, nach dem Urbilde der Menschheit innerlich zu gestalten. Diese Forderung wird Kant nicht müde, uns immer wieder zum Bewußtsein zu bringen. Sie mag dem allerdings unverständlich bleiben, der den empirischen und den intelligiblen Menschen in zwei getrennte Dinge auseinander reißt. Wer sich aber bewußt bleibt, daß der eine nichts ohne den anderen ist, daß wir in der intelligiblen Ordnung der Dinge schon jetzt sind, und daß sich ebendarum gerade eine Vernunftforderung an uns richten kann, weil das Sein selbst vernunft- oder sollensbedingt ist und unser Bewußt-Sein derart vernunftbedingt ist, daß es sich selbst auf Vernunft und Sollen zu beziehen vermag, der kann an dem Sinn jener Forderung selbst nicht mehr irre werden. Den Bedingungen ihrer Erfüllung wendet Kant nun im weiteren die ganze Energie seines Denkens zu.

Der Mensch befindet sich in dem Zustande der stetigen Gefahr,

¹⁾ a. a. O., S. 91 ff.



seiner Menschheitsbestimmung entgegenzuleben und entgegenzuhandeln, und ebendarum hat er die Pflicht, sich aus diesem Zustande „herauszuarbeiten. Wie aber? Das ist die Frage. — Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennenden Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfnisse sind nur klein, und sein Gemütszustand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten, und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschaft, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, daß diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen“¹⁾.

Nicht also wird hier die Schuld in die sinnliche Natur, die Triebe und Neigungen verlegt, die Kant ausdrücklich als „unschuldig“ erklärt. Noch weniger soll die Schuld, wie es einer sehr oberflächlichen Ansicht scheinen könnte, vom Menschen auf die Mitmenschen abgeschoben werden. Sie liegt in der verkehrten menschlichen Maxime überhaupt, liegt darin, daß Menschen eben „Menschen sind“, so daß der Mensch allein „durch seine eigene Schuld“²⁾ in jenem Zustande der Sünde und Gefahr ist. Ebendarum ist die Pflicht, sich aus ihm „herauszuarbeiten“, auch „eine Pflicht von ihrer eigenen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“³⁾. Das heißt: die Aufgabe der Überwindung des Zustandes der Sünde ist also nicht von der „einzelnen Person“ zur „einzelnen Person“, sondern „nicht anders erreichbar als durch Erziehung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen

¹⁾ a. a. D., S. 93 ff.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 97.



und zum Behufe derselben; eine Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange, sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn so allein kann für das gute Prinzip über das böse ein Sieg gehofft werden. Es ist von der moralisch-gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgestellt, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen¹⁾. Weil hier das Vereinigungsprinzip die Tugend ist, so ist die Vereinigung, deren Idee sich hier erschließt, eine ethische, ein ethischer Staat, ein Staat, dessen Bürger durch ethische Gesetze verbunden sind, eine „ethisch-bürgerliche“ Gemeinschaft unter „Tugendgesetzen“ zum Unterschiede von, aber in Analogie zu der „rechtlich-bürgerlichen“ Gemeinschaft unter „Rechtsgesetzen“ und im Gegensatz zum ethischen Naturzustande, der die Allgemeinheit ethischer Gesetzgebung nicht kennt, die das „ethische gemeine Wesen“ als Freiheitsgesetzgebung beherrscht²⁾.

Die Idee eines „ethischen gemeinen Wesens“ aber ist zugleich die Idee eines „Volkes Gottes unter ethischen Gesetzen“³⁾. Dabei kommt es aber in aller Strenge darauf an, den ethischen Charakter des gemeinen Wesens und die Beziehung des Volkes auf Gott zu beachten. Nicht handelt es sich beim „Volke Gottes“ um einen bestimmten Stamm, eine Rasse, eine Nation, sondern um die Menschheit überhaupt, und bei den Gesetzen nicht um die politischen Gesetze eines Volkes, einer Rasse oder eines Stammes, sondern um die ethischen Gesetze, die als göttliche Gesetze die Menschheit umspannen sollen. Die Menschheit ist das Volk Gottes, der Begriff des Volkes hat hier einen religiösen Sinn, und seine Gesetzgebung ist eine moralisch-religiöse. Die Darstellung dieser Idee ist historisch freilich nur in einer Kirche möglich. Aber gerade von dieser Idee aus gewinnt Kant seine entscheidende Stellung zu den beiden großen Kirchenformen, dem Judentum und dem Christentum. Das Judentum betrachtet sich selbst als ein auserwähltes Volk. Damit gibt es den Grundgedanken aller Religion, der eben die Menschheit als

¹⁾ a. a. D., S. 94.

²⁾ a. a. D., ebenda ff.

³⁾ a. a. D., S. 98 ff.



Volk Gottes erkennt, nicht aber ein Volk innerhalb der existierenden Menschenvölker auswählt, preis. Und die Judenkirche ist gar keine Kirche im religiösen Sinne, denn ihre Gesetze sind nicht die Tugendgesetze des Volkes Gottes als Menschheit, sondern die statutarisch-politischen Gesetze eines besonderen Stammes, der sich ebendadurch, daß er sich für das auserwählte Volk ausgibt, von dem Volke Gottes als der allgemeinen Menschheit selbst ausschließt. Was das vermeintlich auserwählte Volk als seine Religion ausgibt, ist eine bloße „Theokratie“. „Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralischen Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum als solchen gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamme gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten“¹⁾. Während die Kirche im religiösen Sinne geformt wird durch die Forderung: ‚Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen‘, bekundet nach Kant das Volk der Juden seine Ausgewähltheit durch das „Gebet um Rache“. Eine solche Stelle im Alten Testament, wo um Rache gebeten wird, ist „gar nicht im moralischen Sinn, sondern nach dem Verhältnis, in welchem sich die Juden zu Gott als ihrem politischen Regenten betrachteten, zu verstehen“²⁾. In dem Gebote

¹⁾ a. a. D., S. 125.

²⁾ a. a. D., S. 110. Hier sei aber ein Mißverständnis abgewehrt. Es ließen sich aus Kants Schriften und Briefen gewiß Duzende von Belegen dafür erbringen, daß Kant gegen manche besonders stark hervortretende Rasseeigentümlichkeiten der Juden eine starke Abneigung hatte. Das ist gewiß zuzugeben. Allein man verkennt doch die Größe des Kantischen Denkens und der Kantischen Gesinnung durchaus, wenn man meint, er habe sich in seiner Stellung zum Judentum bloß von subjektiven Antipathien leiten lassen. Wenn man Hamanns Bemerkung, Kant „könne keinen Helden aus diesem Volke leiden“, in diesem Sinne zu deuten unternimmt, so übersieht man, daß Hamann dafür gerade auf den „göttlich strengen“ Charakter seiner „Philosophie“ als objektiven Grund verweist (Schriften V, S. 291). Das bloße „Nicht-leiden-können“ wäre nach Kant selbst eben auch ein bloß „pathologischer“ Zustand. Mag Kant, und das ist, wie gesagt, zuzugeben, auch dem Judentum subjektiv wenig geneigt gewesen sein, so hat er sich doch auch subjektiv von objektiven Grundsätzen



der Liebe aber, wie es im Christentum historisch an den Menschen herantritt, und das sich auf den Menschen schlechthin bezieht und auch den Feind zu lieben und den Fluchenden zu segnen fordert, liegt die grundsätzliche Formung zu einer Kirche zum Zwecke der Darstellung der „Idee eines Volkes Gottes auf Erden“.

Historisch bleibt aber auch die eigentliche auf die Idee des Volkes Gottes abzielende Kirchenbildung mit Notwendigkeit hinter der Idee weit zurück. „Die erhabene nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen“¹⁾. Aber daß die Idee zum Ziele prinzipiell gesetzt wird, darauf kommt zunächst alles an. Sie bildet so die „unsichtbare Kirche“, während ihr zeitlicher Ausdruck in der „wirklichen Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen“ im bewußten Dienste der Idee die „sichtbare Kirche“ ist²⁾. In der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche findet der Geist des Christentums, wie er historisch im Protestantismus, insbesondere in Luthers Unterscheidung zwischen „leiblicher“ und „geistlicher“ Christenheit seinen klarsten Ausdruck erhalten hatte³⁾, zugleich auch seine philosophische Fundierung. Und so ist auch nach Kant „das Christentum die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet“ ist⁴⁾. Mögen „die ersten Stifter der Gemeinden“ es auch für nötig befunden haben, nach der Lage der Zeit mit dem Christentum noch „die Geschichte des Judentums zu verflechten“, so ist die christliche Religion doch „aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen“ und ihrem Gehalt und Wesen

dabei leiten lassen, was schon durch das Gegenstück seiner Abneigung, die nahe Beziehung zu Juden, wie Marcus Herz, bewiesen wird. Blinden Instinkten ist er dabei sicher nicht unterlegen. In seiner Philosophie, vollends in seiner Religionsphilosophie beruht aber seine ablehnende Stellung zum Judentum durchaus auf den objektiven Prinzipien seiner Auffassung vom Wesen der Religion zum Unterschiede von der bloßen „Theokratie“ des jüdischen „Stammes“. Und die Begriffe von „Religion“ und „Stamm“ hat er niemals vermengt, sondern gerade genau geschieden.

¹⁾ a. a. D., S. 100.

²⁾ a. a. D., S. 101.

³⁾ Luther, Vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romaniſten zu Leipzig (XXVII), S. 102 ff. Vgl. hierzu und zum folgenden meine Schrift „Luther und Kant“, S. 84 ff. u. S. 134 ff.

⁴⁾ Die Religion innerh. d. Gr. d. hl. Vern., S. 137 ff. und Streit der Fakultäten, S. 44.

nach „eine völlige Verlassung des Judentums“¹⁾. Eben daß es sich an „alle Völker“ mit seiner Lehre wendet und nicht auf ein Volk wie das jüdische beschränkt, daß es sich an die Menschheit richtet, und daß allein im Christentum über der zeitlich bedingten Bestimmung die reine Religionsidee selber zum bestimmenden Prinzip wird, das eröffnet die Möglichkeit, über der sichtbaren Kirche die unsichtbare aufzurichten, vom „Kirchenglauben“ zum reinen Religionsglauben überzugehen und die „Annäherung des Reiches Gottes herbeizuführen“²⁾. Daß die Konstitution der Kirche von einem historischen, sogenannten Offenbarungsglauben, eben dem „Kirchenglauben“, ausgehen muß (sonst wäre eine Konstitution, eine Kirchenbildung nicht möglich), darin liegt freilich immer eine Gefahr, die Gefahr vor allem, daß dieser historische Glaube für die Religion selbst, anstatt eines Mittels ihrer Introdution in die Geschichte, genommen wird. Unvermeidlich knüpft sich hieran zunächst der „Illuminatismus“ und „Adeptenwahn“, der Glaube an übernatürliche „Verstandeserleuchtung“ und an göttliche Gnadentwirkungen, der den eigentlichen Sinn der Gnade als „Selbstempfänglichmachung“ für das Gute zum „Wahnsinn der Schwärmerei“ und zum „Blödsinn des Aberglaubens“ an Wunder verkehrt. Indem dann der Kirchenglaube anstatt als bloßes „Behikel“ zur sittlich-religiösen Erziehung des Menschengeschlechts, als an sich selbst wertvoll und verbindlich hingegenommen wird, wird auch der in seinen Statuten enthaltene „Kram frommer auferlegter Observanzen“, wie „Beten, Kirchengehen, Sacramente“, für Religion genommen³⁾. Dann können sich zunächst die Menschen „ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgendeinem Dienste denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den inneren moralischen Wert der Handlungen, als vielmehr darauf ankommt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam Gott zu gefallen. Daß sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Tun und Lassen, sofern es Beziehung auf Sittlichkeit hat, beständig im Dienste

¹⁾ Die Religion innerh. d. Gr. d. hl. Vern., S. 167 u. S. 127.

²⁾ a. a. D., S. 115ff.

³⁾ a. a. D., S. 52f., S. 101f., S. 115f. und Streit der Fakultäten, S. 53f.



Gottes sind, und daß es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen (weil sie doch auf keine anderen als bloß auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können), will ihnen nicht in den Kopf¹⁾. Mit Notwendigkeit wird so für den echten und wahren Gottesdienst ein bloßer „Fron- und Lohndienst“ gesetzt, der Gott durch Observanzen zum „Idol“ und „Fetisch“ herabsetzt und darum selber „Idolatrie“ und „Fetischdienst“ ist. „Die Verfassung einer Kirche aber, sofern in ihr Fetischdienst regiert, ist das Pfaffentum“²⁾. Was für Observanzen es nun auch immer sein mögen, die das Pfaffentum auferlegt, ist durchaus gleichgültig: „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 Tibetaner (welcher glaubt, daß diese Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgendetwas, z. B. auf Flaggen geschrieben, durch den Wind, oder, in einer Büchse eingeschlossen, als eine Schwungmaschine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck ebensogut 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 gleich wertlos, weil gar nichts „auf den Unterschied in der äußeren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des Prinzips ankommt“³⁾. Darum ist also „von einem tungusischen Schaman bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder (wollen wir statt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eigenen Vorstellungsart sehen) zwischen dem ganz sinnlichen Wogulizen, der die Tage von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt mit dem kurzen Gebet: ‚Schlag mich nicht tot!‘ bis zum sublimierten Puritaner und Independenten in Konnektikut zwar ein mächtiger Unterschied in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben“⁴⁾. Allein, mag die sichtbare Kirche auch in ihrer bloßen Sichtbarkeit noch so weit zurückstehen unter der unsichtbaren Kirche, ist deren Prinzip erst

1) Die Religion innerh. d. Gr. d. hl. Bern., S. 103.

2) a. a. D., S. 52f., S. 101f., S. 179f., S. 184f.

3) a. a. D., S. 173.

4) a. a. D., S. 176.



einmal in aller Strenge erfaßt, dann ist auch der Weg dazu beschritten, die sichtbare als bloßes Vehikel und Instrument der unsichtbaren zu begreifen, genau wie es im Prinzip des Christentums liegt. So hatte auch schon Luther betont, man habe um der Reinheit des Christentums willen „Sacrament, Altar und Pfaff fahren zu lassen“, und es sei „an der äußerlichen Ordnung nichts gelegen“. „Vor allen Dingen“, so sagt er, „will ich gar freundlich gebeten haben, auch um Gottes willen, alle diejenigen, so diese Ordnung im Gottesdienste sehen oder nachfolgen wollen, daß sie ja kein nötig Gesetz daraus machen, noch jemandes Gewissen damit verstricken oder fassen, sondern der christlichen Freiheit nach ihres Gefallens brauchen, wie, wo, wann und wie lange es die Sachen schicken und fordern“¹⁾. Darum sieht Kant den historischen Glauben auch nur als Mittel dafür an, die reine Religion zu „introduzieren“. Solange der Mensch „zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich-Haltbares“ braucht, muß dazu „irgend ein historischer Kirchenglaube, den man gemeinlich schon vor sich findet, benutzt werden“²⁾. An sich selbst aber ist er wertlos, er ist nie Selbstzweck. Er „ist tot an ihm selber, d. i. für sich als Bekenntnis betrachtet, enthält er nichts, führt auch auf nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte“³⁾. Wird über ihn als bloßes Vehikel, das wir endlich sollen „entbehren können“, die reine Religion der unsichtbaren Kirche gestellt, dann „hört der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetze gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber zugleich als den ihm durch Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war“⁴⁾. Die Geschichtserzählung des Kirchenglaubens muß also nicht als eigentliche Geschichte angesehen werden, sondern als Form der Einführung der Religion im wahren

¹⁾ Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes zu Wittenberg fürgenommen 1526 (XXII), S. 227 f.

²⁾ Die Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vern., S. 109.

³⁾ a. a. O., S. 111.

⁴⁾ a. a. O., S. 122.

Sinne wirken, als Heraufführung des unsichtbaren inwendigen Reiches Gottes. In diesem Sinne wendet Kant das Wort des Lukas an: „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch“¹⁾. Und sobald seine an sich geltenden Grundsätze auch in der That und Gesinnung Geltung gewinnen, ist die Herrschaft und der Sieg des guten Prinzips in die Wege geleitet²⁾.

Dritter Abschnitt.

Die Prinzipien von Recht, Staat und Geschichte.

Vom praktischen Grundgesetze aus hatte sich in der Idee der Autonomie der Persönlichkeit das Wechselverhältnis von Person als Subjekt des sittlichen Handelns und als Objekt der sittlichen Behandlung, also die Idee der Gemeinschaft aufgetan und damit die Unterscheidung von innerer und äußerer Bestimmung ergeben. Jene war rein ethischer Art; diese nun erweist sich als juridischer Art, insofern sie das Verhältnis von Person zu Person in der Gemeinschaft selbst nach praktischen Vernunftgesetzen regelt, um in der Gemeinschaft das Recht zur Auswirkung der Pflicht zu garantieren, das Recht als ein Recht auf Pflichterfüllung zu erhärten und als die Bedingung zur Möglichkeit der Auswirkung der Pflicht, wenn auch nicht als diese Auswirkung selbst, d. h. als *condicio sine qua non*, wenn auch nicht als *condicio per quam* der Pflichterfüllung zu fundieren³⁾. Dabei hat also die „äußere“ Bestimmung nicht den empirischen Sinn lokaler, sondern den rationalen Sinn logischer Unterschiedenheit. Und ein „Gegenstand außer mir“

¹⁾ a. a. O., S. 136.

²⁾ a. a. O., S. 151 ff.

³⁾ Unter den modernen Juristen hat in letzter Zeit am schärfsten vielleicht Radbruch sowohl in seiner Rechtsphilosophie, wie in seiner in der „*Zeit*“, VI, 4 erschienenen Studie „über das Rechtsgefühl“ die Position vertreten, daß das Recht ein „Recht auf die Möglichkeit der Pflichterfüllung“ ist. Darauf, daß sich das wissenschaftliche Rechtsbewußtsein unserer Zeit mit kritischer Vernunft im Geiste Kants erfüllt, haben am meisten bisher aber wohl Rudolf Stammlers bekannte rechtsphilosophischen Werke hingearbeitet.

bedeutet „einen von mir (dem Subjekte) unterschiedenen“, nicht aber „einen in einer anderen Stelle (positus) im Raume oder der Zeit befindlichen Gegenstand“¹⁾.

Die Gesetzmäßigkeit der praktischen Vernunft im „juridischen“ Sinne oder kurz die „rechtlich-praktische Vernunft“²⁾ betrifft also Gesetze der Freiheit, die auf äußere Bestimmungsgründe in dem soeben bezeichneten Sinne des Äußeren gehen, zum Unterschiede von den die inneren Bestimmungsgründe betreffenden moralischen³⁾. Darum können auch die Pflichten der rechtlichen Gesetzgebung nur äußere sein. Insofern sie aber überhaupt Pflichten sind, nimmt sie die Ethik in sich auf. Nur die Gesetzgebung ist keine ethische, da diese allein auf die inneren Triebfedern der Handlung geht⁴⁾. Und wenn die Rechtslehre als „Inbegriff der Gesetze, für welche äußere Gesetzgebung möglich ist“⁵⁾, hier in Frage steht, so bleibt diese Fragestellung doch eine solche der praktischen Vernunft. Das heißt: es handelt sich nicht um die empirische, in gewissen zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten festgelegten Rechtsfällen vorliegende Rechtslehre, sondern um die philosophische Rechtslehre, die die quaestio juris auf das jus selbst überträgt und fragt, ob, was die Gesetze „wollen, auch recht sei“, die also nach einem „allgemeinen Kriterium“ über „justum et injustum“ sucht⁶⁾ und hinsichtlich nun des jus nicht die quaestio facti juris, sondern die quaestio juris juris stellt, so daß die Rechtsfälle in philosophischer Beziehung selbst „Vernunftgesetze“ sind⁷⁾. Jenes Kriterium aber kann sich gemäß der Gemeinschaftsidee nicht anders als dahin bestimmen: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach allgemeinen Gesetzen der Freiheit vereinigt werden kann“⁸⁾. Damit ist zugleich im Begriffe des Rechtes der Freiheitsgesetzgebung auch der Rechtszwang mitgesetzt als „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit“. Denn

¹⁾ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, S. 245 u. 268.

²⁾ a. a. D., S. 264.

³⁾ a. a. D., S. 214.

⁴⁾ a. a. D., S. 219.

⁵⁾ a. a. D., S. 229.

⁶⁾ a. a. D., S. 229.

⁷⁾ a. a. D., S. 249.

⁸⁾ a. a. D., S. 230.



„wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft“¹⁾. Das Recht im strengen Sinne, das „strikte Recht“ ist also mit Notwendigkeit erzwingbar, ja selbst durchgängiger, wechselseitiger, mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmender Zwang. Vom jus strictum ist das jus latum als Recht im weiteren oder uneigentlichen Sinne zu unterscheiden, das zwei Formen hat: es kann entweder Recht ohne Zwang d. i. Billigkeit oder Zwang ohne Recht d. i. Notrecht sein²⁾. Die Erzwingbarkeit des Rechtes in der durchgängigen wechselseitigen Zusammenhangsgemeinschaft wird aber nur durch den Staat ermöglicht. Darum ist die strikte Rechtsgemeinschaft selbst nur im Staate zu sichern. Betrifft nun das Recht innerhalb der Gemeinschaft das Verhältnis der einzelnen Person wieder zur einzelnen Person, dann ist das Recht Privatrecht. Betrifft es das Verhältnis der einzelnen Person zum Ganzen der Gemeinschaft, dann ist es öffentliches Recht³⁾.

Der Rechtsgegenstand des Privatrechts ist mit dem einzelnen so verbunden, daß, ohne diesen zu verletzen, nur mit dessen Einwilligung ein anderer von jenem Gegenstande Gebrauch machen kann, oder daß dessen Gebrauch von seiten eines anderen ohne Einwilligung des mit dem Gegenstande verbundenen einzelnen eine Verletzung dieses wäre. Insofern geht das Privatrecht auf das „äußere Mein und Dein“; und die subjektive Möglichkeit des Gebrauchs ist der Besitz⁴⁾. Unter diesem Gesichtspunkte nun gliedert sich das Privatrecht in Sachenrecht, Personenrecht und dinglich-persönliches Recht⁵⁾.

Das Sachenrecht ist der „Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen“, und bezieht sich im besonderen als

¹⁾ a. a. D., S. 231.

²⁾ a. a. D., S. 232.

³⁾ a. a. D., S. 234 ff.

⁴⁾ a. a. D., S. 245.

⁵⁾ a. a. D., S. 260.

Recht in einer Sache auf den Privatgebrauch einer Sache innerhalb des Gesamtbesizes der Gemeinschaft. Ohne die Idee der Gemeinschaft und des Gesamtbesizes also mit logischer Notwendigkeit auch kein Privatgebrauch. Denn der Begriff des Privatgebrauchs hat begrifflichen Sinn nur in Korrelation auf die Idee des Gesamtbesizes der Gemeinschaft, welche Idee eben Idee ist, nicht aber als historisches Faktum angesehen werden kann. Die Idee des Gesamtbesizes der Gemeinschaft ist also genauer die Idee der Besitzbarkeit durch alle Glieder der Gemeinschaft, die demnach die korrelative Bedingung für den Privatgebrauch des einzelnen ist, der etwas allgemein-Besizbares in seinen Besitz bringt, also erwirbt. Die Erwerbung ist also selbst die Beziehung des Privatbesizes auf die Gemeinschaft, da „ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte: weil zwischen ihm als Person und allen anderen Dingen als Sachen es gar kein Verhältnis der Verbindlichkeit gibt“¹⁾. Die Erwerbung setzt also die Gemeinschaft als Herrschaft über die Gesamtbesizbarkeit, nicht aber als Gesamtbesizerin voraus, weil erwerb- bare Sachen zum Besize freigegeben, also nicht eigentlich besetzt sein müssen. Die Erwerbbarkeit schließt also auf der einen Seite einen herrenlosen Zustand der Sachen ein, auf der anderen schließt sie ihn aus. Sie schließt die „Herrenlosigkeit“ in Richtung des Besizes aus, in Richtung der Besitzbarkeit ein. Eine objektive Herrenlosigkeit wäre darum rechtswidrig, eine subjektive ist rechtsnötig. Subjektiv ist es nötig, eine Sache erlangen zu können, darum kann sie objektiv an sich nicht herrenlos sein, da sonst „brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs gesetzt“ würden²⁾.

Das persönliche Recht ist der Subbegriff der Gesetze, nach denen ich im Besize der Bestimmung anderer zu einer gewissen Tat bin³⁾. Nicht bin ich dadurch im Besize der anderen Person selbst. Denn dann würde die Zusammenstimmung der Freiheit eines jeden mit der der anderen aufgehoben. Das persönliche Recht kann unmittelbar also nur den Anspruch auf die „Tat“ oder die „Leistung“ eines anderen als die „Kausalität seiner Willkür“ verleihen; nie auf den anderen als Person, weil diese dann zur Sache werden müßte, nur

¹⁾ a. a. D., S. 261 ff.

²⁾ a. a. D., S. 246.

³⁾ a. a. D., S. 271.

als res, nicht als Person gedacht werden könnte¹⁾. Hier tritt also nicht die Kategorie der Realität, sondern in der Person die der Kaufalität in Kraft. Erst mittelbar durch die „Kaufalität der Willkür“ des anderen entspringt der Anspruch auf einen Gegenstand als Gegenstand, der als solcher aber auch keine Person sein kann, weil ja dadurch wiederum die Zustimmung der Freiheit eines jeden einzelnen mit der aller anderen Gemeinschaftsglieder aufgehoben würde²⁾. Das persönliche Recht fordert also die Vereinigung der Willkür von einer Person zu einer anderen. „Der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des einen auf den anderen übergeht, ist der Vertrag“³⁾. Und die Übertragung selbst des Seinen von dem einen auf den anderen ist die Veräußerung. Im Vertragsakte nun liegen im besonderen wieder die zwei vorbereitenden Momente des Traktierens: das Angebot und die Billigung, und die zwei konstituierenden des Abschließens: das Versprechen und die Annahme⁴⁾. Im Vertrage wird also nicht ein Recht auf eine Person, sondern auf deren Kaufalität und auch nicht unmittelbar das Versprochene, sondern das Versprechen erworben. Dieses aber bezieht sich immer auf eine Leistung. Ist das Versprochene eine Sache, so kann sie darum nicht schon durch Annahme des Versprechens, sondern erst durch Übergabe erworben werden. Erst durch diese wird das Recht ein dingliches Recht. Vor der Übergabe ist es persönlich, d. h. ich habe nur das Recht, in Besitz der Sache gesetzt zu werden, ohne die Sache selber schon innezuhaben⁵⁾. Wie ich kein Recht auf eine Sache zu haben brauche, auch wenn ich sie innehabe (z. B. ein fremdes Pferd in meinem Stalle), so kann ich durch den Vertrag mit einem anderen ein Recht auf eine Sache haben, auch wenn ich sie selbst noch nicht habe oder innehabe (z. B. auf ein von mir gekauftes, aber noch im Stalle des Verkäufers stehendes Pferd)⁶⁾.

Das dinglich-persönliche Recht ist „das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben

1) a. a. D., S. 273.

2) a. a. D., S. 274.

3) a. a. D., S. 271.

4) a. a. D., S. 272.

5) a. a. D., S. 273 ff.

6) a. a. D., S. 275.

als einer Person“¹⁾. Eine Person kann nie als Person besessen werden, da sonst das Prinzip der Freiheit aufgehoben würde. Sie kann nur als Sache besessen werden um des Prinzips der Freiheit willen. Um Person zu bleiben, muß sie als Sache besessen werden, und um als Sache besessen zu werden, darf sie nicht als Sache gebraucht werden. Sie muß, gerade um als Sache besessen zu werden, als Person gebraucht werden. Das dinglich-persönliche Recht ist also weder ein persönliches Recht auf ein Ding, noch ein dingliches Recht auf eine Person, sondern „das Recht der Menschheit in unserer Person“²⁾. Daß eine Person nur dadurch als Sache besessen werden kann, daß sie als Person gebraucht wird, bedeutet, daß sie zwar zu dem Seinen eines anderen gehört, ohne daß dieser aber ihr Eigentümer in dem Sinne wäre, daß er nach Willkür über sie verfügen, also auch sie als sein Eigentum zerstören könnte. Sie ist zwar Sein, aber nicht sein Eigentum, weil ihre eigene Freiheit gewahrt bleiben muß. Der Besitz bezieht sich hier zwar auf eine Person, nicht bloß auf eine Leistung. Es handelt sich also im dinglich-persönlichen Recht um „ein persönliches Recht auf dingliche Art“. Aber wenn das Recht auch dinglich ist, weil der Besitz auf einen Gegenstand geht, der eine Person ist, so ist es doch auch persönlich, weil der Gegenstand eben Person bleibt, daher auch ihr Wille, nicht bloß der des Besitzenden im Besitzverhältnis seine Kausalität haben muß und nicht allein die Kausalität der Leistung mehr in Frage steht. Das dinglich-persönliche Recht ist dem Gegenstande der Erwerbung nach dreierlei: 1. das Eherecht, indem der Mann das Weib erwirbt, 2. das Elternrecht, indem das Paar Kinder erwirbt, 3. das Hausherrnrecht, indem die Familie Gesinde erwirbt. Nur in der Ehe ist rechtliche Geschlechtsgemeinschaft möglich. Im natürlichen Geschlechtsverkehr, der allein auf die Befriedigung des Geschlechtstriebes abzielt, erhebt sich der Mensch nicht über seine tierische Natur. Jeder der beiden Teile macht den anderen zum bloßen Mittel seines Genußes und sich selbst auch für den anderen, so daß jeder nur als Sache gebraucht wird. Ein einseitiger Gebrauch der Person als bloßer Sache läge auch vor in der bloßen geschlechtlichen Verbindung, die (nicht allein in der Prostitution, sondern) auch im Konkubinat und sogar auch in der sogenannten „Ehe an der

¹⁾ a. a. D., S. 276 und 260.

²⁾ a. a. D., S. 276.

linken Hand" gegeben ist. Rechtlich wäre die Geschlechtsgemeinschaft nur unter der Bedingung, daß zwar jeder Teil sich dem anderen als Sache hingibt, aber sich ebendadurch zugleich in seiner Person wiederherstellt. Das kann aber nur geschehen, wenn „die eine Person von der anderen gleich als Sache erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her“. Die Ganzheit, Gleichheit und Gegenseitigkeit des Erwerbs als Sache verbürgt also allein die ganze, gleiche und gegenseitige Behandlung als Person. Die Erwerbung jener Ganzheit, Gleichheit und Gegenseitigkeit der Sache der Person (nicht bloß die teilweise, nämlich eines Gliedes, die der unteilbaren Einheit und Würde der Person widerspricht) durch die ganze, gleiche, gegenseitige Behandlung als Person wird allein in der nicht bloß factio und pacto, sondern lege erfüllten Ehegemeinschaft erreicht; und zwar, wie nun sofort deutlich wird, ausschließlich in der monogamen, weil in der Polygamie, in der die einen Personen, die sich hingeben, von der, an die sie sich hingeben, nur einen Teil zurückerhalten, diese sich auf solche Weise also auch zur bloßen Sache erniedrigen¹⁾.

Aus der Ehe selbst entspringt nun weiter das Rechtsverhältnis zwischen dem in Geschlechtsgemeinschaft lebenden Paare und den aus der Geschlechtsgemeinschaft hervorgegangenen Kindern. Diese gehören zwar zum „Seinen“ der Eltern. Weil sie aber Personen sind, können sie nicht als bloßes „Gemächsel“ und als bloßes Eigentum, das auch zerstört werden kann oder dem Zufall überlassen werden dürfte, behandelt werden. Hier gibt das „Seine“ den Eltern sowohl das Recht, wie aber auch die Pflicht der Erhaltung, Ernährung, Erziehung und Bildung der Kinder bis zur Zeit von deren Entlassung (emancipatio) zur Selbständigkeit²⁾. Wie die Kinder, so gehört auch das Gesinde zum „Seinen“ innerhalb der Hausgenossenschaft, ohne dadurch zum Eigentum (Leibeigenschaft) zu werden. Der Hausherr ist mit dem Gesinde durch Vertrag auf Kausalität der Leistung verbunden, deren Gebrauch aber kein Verbrauch der Person als Sache sein kann³⁾.

In Begriffe des Rechts liegt, so sehen wir, der Zwang. Ohne

¹⁾ a. a. D., S. 277 ff.

²⁾ a. a. D., S. 280 ff.

³⁾ a. a. D., S. 282 ff.



diesen ist Sicherung des Rechts nicht möglich. Diese Sicherung nun erfordert eine Macht, durch die „jedem das, was für das Seine erkannt“ wird¹⁾, auch öffentlich garantiert wird. Dem Privatrecht tritt also zur Sicherung das öffentliche Recht an die Seite. In ihm wird das Recht des einzelnen zu dem der Menge oder des Volkes, zu dem von Volk zu Volk und endlich zu dem allgemeinsten „einer durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden“ weitergeführt²⁾. Das öffentliche Recht hat also drei Formen: Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht.

Der Staat ist „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“. Seine Gewalt ist eine dreifache: die gesetzgebende, die vollziehende und die ausübende³⁾. Daß sie in den besondern Funktionen getrennt, in der Allgemeinheit des Staates aber „vereinigt sind, darin besteht das Heil des Staates (*salus reipublicae suprema lex est*)“. Dieses Heil ist nicht das „Wohl“ oder die „Glückseligkeit“ der Staatsbürger, sondern die „Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien“⁴⁾. Trennung und Vereinigung zugleich dieser drei Gewalten machen also das Heil des Staates aus: Vereinigung in der Allgemeinheit, sie ergibt den Unterschied von Staatsoberhaupt und Staatsbürger; Trennung in der Besonderheit der Funktion, sie verbürgt die Herrschaft von Gesetz, Recht und Gerechtigkeit, die preisgegeben wären, wenn der Herrscher zugleich Richter und der Richter zugleich Gesetzgeber wäre. Diese Vereinigung und zugleich Trennung der Gewalten wäre möglich in jeder Staatsform, wirklich kann sie nur sein in der repräsentativ-verfassungsmäßigen⁵⁾. Im übrigen ist gerade hinsichtlich des Problems der Staatsform Kants Anschauung recht unausgeglichen und widerspruchsvoll⁶⁾: Ohne Zweifel sucht er als Verfechter der allgemeinen Menschenwürde der demokratisch-republikanischen Staatsform einen großen Wert zuzuerkennen. Daher seine

¹⁾ a. a. D., S. 312.

²⁾ a. a. D., S. 313, 343, 352.

³⁾ a. a. D., S. 313.

⁴⁾ a. a. D., S. 317f.

⁵⁾ a. a. D., S. 318ff.

⁶⁾ Vgl. dazu und zum folgenden besonders Runo Fischer, a. a. D. II, S. 146ff. Hier hat Runo Fischer kurz und treffend die Unzulänglichkeiten der kantischen Auffassung mit entscheidender Deutlichkeit aufgedeckt. Und man wird sagen können, daß hier in aller Kürze im Rahmen der Gesamt-

besondere Zuneigung zu Amerika mit seinen weitgehenden Volksrechten, und daher auch seine offenkundige Abneigung gegen England mit seiner Krämernpolitik, die scheinheilig dem Volke seine Rechte zu lassen scheint, um sie ihm in Wahrheit zu beschneiden¹⁾. Daher endlich auch Kants ursprüngliche Anteilnahme an der französischen Revolution und seine endgültige Abneigung gegen deren Greuel, Ordnung und Gesetz erfordern die höchste Einheit und Konzentration: Daher aber auch seine unzweideutige Vaterlandsliebe und seine Treue zum Staatswesen Friedrichs des Großen. So sucht er eine Art von Synthese zwischen dem republikanischen und dem monarchischen Staatsgedanken in der konstitutionellen Monarchie²⁾. Mit einer Art von Selbstverständlichkeit verwirft Kant alle Revolution, um allein einer fortschreitenden Verbesserung des Staatslebens von innen heraus das Wort zu reden, ohne freilich auch hier zu einer widerspruchslosen Ausgeglichenheit zu gelangen³⁾. Die Durchführung der Gesetze ist von der Staatsverfassung zu verbürgen. Daher ist jede Gesetzesverletzung als Verbrechen strafbar. Der Sinn der Strafe liegt also weder in der Besserung, noch in der Abschreckung, sondern allein in der Gerechtigkeit⁴⁾.

„Das Recht der Staaten im Verhältnis zu einander“ nun ist das Völkerrecht⁵⁾. Der Naturzustand der Staaten zu einander ist, wie der der Individuen, ein Kriegszustand, ein status belli. Dieser Naturzustand kann aber nicht ohne weiteres Rechtszustand sein. Denn ein Kriegszustand gefährdet notwendig die Ordnung aller Rechtsgesetzgebung, zu deren durchgängiger Darstellung ein gegenseitiger Friedenszustand gehört⁶⁾. Wenn nun auch der Kriegszustand nicht ohne weiteres Rechtszustand ist, so liegt es doch auf der Hand, daß der Krieg darum auch nicht ohne weiteres unrechtlich ist und schon darum ein gutes Recht haben kann, weil er auch nicht um seinetwillen, nicht um des Krieges, sondern gerade um des

darstellung das Entscheidende besser zum Ausdruck gekommen ist, als in mancher dem Staats- und Rechts-Problem bei Kant gewidmeten Sonderuntersuchung.

¹⁾ Kant, ebenda ff.

²⁾ a. a. D., S. 320.

³⁾ a. a. D., S. 322 ff.

⁴⁾ a. a. D., S. 332 ff.

⁵⁾ a. a. D., S. 343.

⁶⁾ a. a. D., S. 350. Vgl. Zum ewigen Frieden, S. 378 ff.

Friedens, der Ordnung und Rechtsgesetzlichkeit willen geführt, also ein gerechter Krieg sein kann. Unter dem Gesichtspunkte der Rechtsfrage ist dann zu unterscheiden: 1. das „Recht zum Kriege“, 2. das „Recht im Kriege“ und 3. das „Recht nach dem Kriege“¹⁾. Zum „Recht zum Kriege“ gehört erstens der allgemeine Volkswille zum Kriege und zweitens die Gefährdung der Existenz, die nicht etwa allein im vollendeten Angriff, sondern auch schon in der Bedrohung der Sicherheit vorliegen kann. Das „Recht im Kriege“ fordert eine Kriegführung nach solchen Grundsätzen, die eine Gewähr dafür bieten, daß die kriegsführenden Mächte nach dem Kriege wiederum in ein Verhältnis der gegenseitigen Rechtsordnung zu einander eintreten können. Im Kriege also muß selbst ein Verhältnis der Gerechtigkeit gewahrt werden, das ein Vertrauen nach dem Kriege nicht ausschließt. Darum ist alle Heimtücke in Form erlogener Nachrichten, Frantkturen, Meuchelmord, Plünderung und Verwüstung von Privateigentum durchaus völkerrechtswidrig²⁾.

Das „Recht nach dem Kriege“ fordert, daß der Sieger dem Besiegten die Friedensbedingungen auferlegt unter Ausschaltung des Stoffes zu einem neuen Kriege³⁾. Denn im Frieden allein liegt die Gewähr für streng gesetzliche Regelung der Staaten- und Völkerverhältnisse. Darum wäre die Vereinigung der Völker zu einem allgemeinen Friedensbunde eine ewige notwendige Aufgabe, die dem Menschen ebenso von der Vernunft, wie von der Natur vorgezeichnet ist: von der Vernunft, weil die allgemeine Bestimmung des Menschen nur in gesicherter gesetzlicher Ordnung, wie sie allein der Friede verbürgt, erfüllbar ist; von der Natur, weil nach dieser das Recht zunächst bloß in der Macht liegt, die größte Macht sodann sich aber im Gesetze erweist⁴⁾. Die Natur trifft also, trotz des Unter-

¹⁾ a. a. D., S. 343 ff.

²⁾ a. a. D., S. 347 ff.

³⁾ a. a. D., S. 348 f. und Zum ewigen Frieden, S. 343 ff.

⁴⁾ Zum ewigen Frieden, S. 360 ff. Vgl. dazu außer Kuno Fischer a. a. D. II, S. 170 f., noch besonders F. Staubinger, Immanuel Kants Traktat: Zum ewigen Frieden. Kant-Studien I, S. 301 ff. Vor allem aber sei in diesem Zusammenhange auf einen anderen, vom Autor aber nicht gezeichneten kleinen Artikel hingewiesen, der ebenfalls in den Kant-Studien III, S. 256 ff. erschienen ist und inzwischen ein erhöhtes Interesse verdient hat. Er hat sich das Thema gestellt: „Kants Schrift: Zum ewigen Frieden und der russische Abrüstungsvorschlag.“ Diese eigentümliche In-

schiedes ersten Endes, so doch letzten Endes zusammen mit dem von der moralisch-praktischen Vernunft in uns ausgesprochenen „Veto: Es soll kein Krieg sein“¹⁾, oder positiv ausgedrückt: mit der Forderung eines „ewigen Friedens“.

Man hat diese Kantische Forderung oft gröblich mißverstanden und sie mit den phantastischen Schwärmereien einer gewissen Gruppe sogenannter „Friedensfreunde“, die in unserer Zeit, zum Teil mit einer gänzlich verfehlten Berufung auf Kant, und als ob alle nüchtern und sachlich denkenden anderen gleich Kriegsheßer wären, sich breit macht, identifiziert. Daß diese sogenannten „Friedensfreunde“ (als ob andere nicht auch friedliebende Menschen wären) sich auf Kant beriefen, mag zu der verfehlten Identifikation Veranlassung gegeben haben, hindert aber nicht, daß die Identifikation eben verfehlt ist, wie jene Berufung auf Kant. Auf zwei Momente ist besonders zu achten, um Kants Forderung richtig zu verstehen. Erstens ist zu bemerken, daß Kant von einem „ewigen Frieden“ redet und im Sinne des „ewigen Friedens“ dem Kriege das „Veto“ der „moralisch-praktischen Vernunft“ entgegenhält. „Ewig“ heißt nun aber bei Kant gerade soviel wie „zeitlos“. Ewig ist ihm insbesondere die zeitlos gültige Aufgabe der Vernunft, nicht ein zeitliches Ding oder ein zeitlicher Zustand. Der Zustand eines ewigen Friedens ist also nicht ein in der Zeit darstellbarer Zustand, sondern eine „ewige Aufgabe“, eine „Idee“, ein „Ideal“. Ein Ideal würde aufhören Ideal zu sein, wenn es je ein zeitlich zu realisierender Zustand werden könnte. So ernst es Kant mit der Idee des „ewigen Friedens“ ist, so sehr bleibt er sich gerade darum — im Gegensatz zu den modernen Friedensschwärmern — bewußt, daß diese Idee zwar „das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts“, aber, sonst wäre sie eben nicht Idee, „freilich eine unausführbare Idee“ ist²⁾. „Unausführbare Idee“ ist also eigentlich schon tautologisch gesprochen. Mit dem ihm eigenen nüchternen Blick für die Wirklichkeit erkennt Kant, daß selbst die Ausdehnung auch der dem Frieden dienenden Staaten- und Völker-Vereinigung die Beschützung der einzelnen Vereinigungs-

beziehungsehung erscheint heute um so interessanter, als sich inzwischen ein erheblicher Unterschied im Ernste und in der Wahrhaftigkeit der Erfassung des Problems dokumentiert hat.

¹⁾ Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 354.

²⁾ a. a. D., S. 350.

glieder erschweren und notwendig zu neuen politischen Reibungen kriegerischer Art führen werde, und daß diese Vereinigung immer nur „zur kontinuierlichen Annäherung“ an die Idee des „ewigen Friedens“ dienen, nie aber diesen als realen zeitlichen Zustand herbeiführen könne¹⁾. Es wäre also ebenso verfehlt, den Ernst von Kants Überzeugung von der Geltung der Idee des ewigen Friedens in Zweifel zu ziehen, weil er an den zeitlichen Zustand eines ewigen Friedens (eine *contradictio in adjecto*) nicht geglaubt hat, wie es verfehlt wäre, ihm den schwärmerischen Glauben an diesen Zustand unterzuschieben, weil er von jener Idee überzeugt gewesen ist. Die Idee des ewigen Friedens und der vermeintliche zeitlich-reale Zustand eines ewigen Friedens sind eben scharf von einander zu unterscheiden. Gerade die Geltung der Idee als Idee schließt die Realität des Zustandes in der Zeit als Realität und als Zustand in der Zeit aus. Und das „Veto“ der „moralisch-praktischen Vernunft“ gegen den Krieg erhält die Bedeutung: „Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republikanismus aller Staaten samt und sonders), hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heillosen Kriegsführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre innere Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bleibt, so betrügen wir uns doch nicht mit der Annahme der *Maxime*, dahin unablässig zu wirken“²⁾. Da also jenes „Ende“, die „Vollendung“ selbst im Ewigen liegt, so ist es eben kein „daß“, sondern ein „als ob“³⁾. Der Zustand ist nicht eine Realität, sondern unsere „*Maxime*“ der Realisierung ist uns durch die Idee ausgegeben und die „kontinuierliche Annäherung“ an die Idee. So deutlich Kant nun auch den Krieg als „heillos“ bezeichnet, so ist er doch — und das ist das zweite, auf das hier noch hingewiesen

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 354f.

³⁾ a. a. D., ebenda. Vgl. dazu auch Bahinger, Die Philosophie des 18. Jb., S. 687 und 697ff.



werden muß — nicht ein blinder Segner und Beurtheiler jeglichen Krieges, wie die modernen „Pazifisten“. Klar erhellt das ja schon aus allem, was wir über seine Auffassung vom Völkerrecht ermittelt haben. Ausdrücklich wird ja hier auch dem Kriege sein zeitliches Recht fundiert. Überdies hat Kant auch dem zeitlichen Kriege seine besonderen ethischen Werte zuerkannt und sogar manche ethischen Vorzüge der Folgen des Krieges gegenüber dem Frieden (wohl-gemerkt des zeitlichen Zustandes, nicht der Idee des Friedens) scharf und deutlich genug bezeichnet: „Selbst der Krieg,“ so führt Kant einmal aus, „wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkart des Volkes, welches ihn auf diese Art führt, nur desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war, und sich müthig darunter hat behaupten können; dahingegen ein langer Friede den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennuß, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen, und die Denkart des Volkes zu erniedrigen pflegt“¹⁾.

Die Idee des ewigen Friedens behält als Idee aber ihre Geltung. Insofern ja Recht und Staat auf die Regelung des Verhältnisses von Person zu Person innerhalb der Gemeinschaft nach praktischer Vernunftgesetzlichkeit gerichtet sind, muß, damit diese Regelung die ganze Menschheit von Volk zu Volk ergreife, wenigstens als Forderung und Aufgabe, ein freier allgemeiner Völkerbund als Ziel und Richtpunkt der Menschheitsgeschichte als einer Geschichte der Freiheit anerkannt werden. Und insofern das Recht auf die Vereinigung aller Völker zu gegenseitiger gesetzlich geordneter Beziehung geht, ist es Völkerrecht²⁾. Die rechtliche Regelung des Zusammenbestehens von einem jeden Freiheit mit der aller anderen enthält ja an und für sich schon die Verbindung der Freiheit „im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt“, also den Gedanken „einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung“³⁾. Das Problem einer gerechten bürgerlichen Verfassung ist aber an das

¹⁾ Kritik der Urteilskraft, S. 263. Vgl. dazu Kant-Studien III, S. 257.

²⁾ Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 352 ff. Vgl. dazu über den Gemeinanspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, stimmt aber nicht für die Praxis, S. 307 ff.

³⁾ Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, S. 22.

eines gesetzlichen Verhältnisses der Staaten zueinander gebunden. Es „ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden“¹⁾. Und wie jenes, so ist auch dieses notwendige Bedingung für den unendlichen Fortschritt der Menschheit. Dieser Fortschritt aber ist die eigentliche „Bestimmung des menschlichen Geschlechts“. In ihm liegt aller Sinn der Geschichte²⁾. Die Freiheit ist ebenso Anfang des Menschengeschlechts als Menschengeschlechts, wie Ziel seiner Entwicklung in der Geschichte³⁾.

Viertes Kapitel.

Die systematische Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie.

Theoretische und praktische Philosophie sind bereits durch den Primat der praktischen Vernunft in ein ganz bestimmtes Verhältnis gebracht, insofern ja der Wert- und Zweck-Begriff durch das ganze kritische Unternehmen Kants auch schon für die theoretische Philosophie eine übergreifende Bedeutung gewonnen hat⁴⁾. Inhaltlich bleiben aber trotzdem beide Gesetzgebungen, die Gesetzgebung der Natur und die Gesetzgebung der Freiheit, unterschieden. Sie bestehen beide, ohne daß eine die Kompetenz der anderen gefährdet. „Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der

¹⁾ a. a. D., S. 24.

²⁾ Rezension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte, S. 65.

³⁾ Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, S. 109 ff. u. 118 ff. Vgl. dazu ausführlicher F. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte, besonders S. 26 ff. und 38 ff. In dieser Schrift wird auch in durchaus zutreffender Weise dargelegt, in wie eng begrenztem Sinne überhaupt von einer Geschichtsphilosophie Kants gesprochen werden könne; besonders S. 4 ff. und 16 ff. Nur hat Medicus stellenweise gerade das Moment der Grenzbestimmung der Vernunft selbst zu stark gegenüber dem positiven Grundlegungsmoment in der Kantischen Philosophie überhaupt betont. Da ich vermute, daß mir Medicus das, gemäß seiner inzwischen erreichten eigenen philosophischen Stellung, heute einräumen dürfte, erspare ich mir darüber eine Diskussion. Ich komme aber in einem anderen Zusammenhange noch einmal auf seine Schrift zurück.

⁴⁾ Vgl. oben, S. 141 ff. u. 300 ff.

anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur¹⁾. Aber schon hat sich gerade von der praktischen Philosophie aus ein neues Problem gestellt. Wenn der Sinn der Geschichte selbst in einer Geschichte der Freiheit liegen soll, dann muß das wirkliche Geschehen so beschaffen sein, daß sich in ihm Werte und Zwecke verwirklichen lassen. Wirklichkeit und Wert können also nicht bloß nebeneinander bestehen, aber zueinander fremd sein. Jene muß nach diesem gestaltbar sein. Das heißt: „Die Natur muß folglich auch so gedacht werden, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“²⁾. Die Naturgesetzgebung und die Freiheitsgesetzgebung behaupten also nicht bloß eine gesonderte Geltung, sondern müssen sich in einer Einheit zusammenschließen, eine systematische Einheit bilden. Deren Problem nun bildet innerhalb der systematischen Arbeit Kants das Problem seiner „Kritik der Urteilskraft“. Diese schließt also selbst erst die „Kritik der reinen Vernunft“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“ zur Einheit zusammen und gestaltet die Kantische Philosophie erst eigentlich zum System, bildet, wie das am eindringlichsten Wilhelm Windelband hervorgehoben hat, den systematischen Einheits- und Höhepunkt des Kantischen Denkens³⁾.

Das Verhältnis der drei Kritiken zu einander ist zwar historisch durch die Vermögenspsychologie des 18. Jahrhunderts bestimmt. Danach soll, wie das Gefühl zwischen Erkennen und Wollen, so die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft das Bindeglied darstellen⁴⁾. Allein dieses psychologische Verhältnis in seiner historischen Bedingtheit ist für Kant doch nur der Anknüpfungspunkt für die Ermittlung des systematischen Verhältnisses unter transszendentalkritischem Aspekt. Unter diesem aber ist es die transszendentale Gesetzmäßigkeit der Urteilskraft, die zwischen der transszendentalen Gesetzmäßigkeit des Verstandes und der der Vernunft die systematische Einheit herstellt. In dieser Einheit wird nun auch über den ursprünglichen Dualismus und Antagonismus hinaus die ja schon

1) Kritik der Urteilskraft, S. 175.

2) a. a. O., S. 176.

3) W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II, S. 148 ff.

4) Kritik der Urteilskraft, S. 171 ff. und S. 176 ff.

angestrebte Gewinnung der Einheit von Begriff und Anschauung weiter gefördert und zur Höhe geführt; ebenso wird die Gegensätzlichkeit zwischen Erscheinung und Ding an sich aufgelöst, wobei nun der von uns schon bezeichnete transszendentallogische Sinn des Dinges an sich über die dogmatische Auffassung mehr und mehr zur Herrschaft gelangt, so daß dadurch unsere Auffassung und Interpretation des „Ding-an-sich-Begriffs“ mit der Unterscheidung seiner rechtmäßigen transszendentallogischen Bedeutung von der dogmatisch-realistischen Auffassung eine neue Bewährung und letzte Rechtfertigung erhält.

Den transszendentalen Charakter der Gesetzgebung der Urteilskraft bezeichnet Kant in den Funktionen der Bestimmung und der Reflexion der Urteilskraft. Deren Gesetzmäßigkeit ist bestimmend, wenn sie unter die allgemeine „Regel“, das „Prinzip“, das „Gesetz“ das „Besondere subsumiert“. „Ist aber das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend“¹⁾. Dabei tut sich nun sogleich das Verhältnis der Gesetzmäßigkeit der Urteilskraft zu der des Verstandes nach einer hochbedeutsamen Richtung, in der es auch die Kritik der reinen Vernunft schon angebahnt hatte, kund. Die allgemeinen Gesetze, unter die das Besondere subsumiert werden soll, sind die transszendentalen Verstandesgesetze, die die Kritik der reinen Vernunft ermittelt hatte. Damit aber die Subsumtion des Besonderen wiederum gegenständliche Gültigkeit habe, ist für die Subsumtion selbst eine gegenständliche Subsumtionsgesetzmäßigkeit erforderlich. Nach dieser wird das Besondere subsumiert, wie es unter die allgemeinen Verstandesgesetze subsumiert wird. Dadurch erst wird das Besondere bestimmt. Und diese Bestimmung ist das ureigene Prinzip der Urteilskraft. Denn die reinen Verstandesgesetze „lassen die mannigfaltigen Formen der Natur . . . unbestimmt“. Es bedarf also für diese Bestimmung des Besonderen auch besonderer Gesetze, 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, wenugleich uns unbekanntem Prinzip der Einheit des

¹⁾ a. a. D., S. 179. Vgl. dazu und zu den folgenden Bemerkungen die ganze, ursprünglich ja auch als Einleitung zur Kr. d. U. gedachte Abhandlung „über Philosophie überhaupt“.



Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen“¹⁾. Es ist hierbei von der allergrößten Bedeutung, daß diese Gesetze ausdrücklich als „notwendig“, trotzdem sie „nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen“, von Kant bezeichnet werden. Achtet man darauf, so bemerkt man, daß schon Kant mit dieser Unterscheidung eigentlich allen den Mißverständnissen vorbeugen kann, denen das hier in Rede stehende Problem in späterer Zeit begegnet ist und immer noch begegnet. Es ist auch hier wieder der Unterschied zwischen dem objektiven und dem subjektiven Moment, der in Frage kommt. „Notwendig“ sind diese Gesetze in objektiver, „zufällig“ in subjektiver Hinsicht, d. h. „nach unserer Verstandeseinsicht“. Es ist also nicht an das Moment der Ableitbarkeit bei der Notwendigkeit zu denken. Im Sinne der Ableitbarkeit sind sie nicht etwa a priori: In diesem Sinne werden sie von Kant ausdrücklich als „empirisch“ bezeichnet²⁾. A priori aber sind sie im Sinne der objektiven Notwendigkeit. Denn in diesem Sinne ist ihre Geltung immer schon auch für den Fortgang vom Besonderen zum Allgemeinen vorausgesetzt, also auch für die reflektierende Urteilskraft. Weil sie objektiv für den Fortgang vom Besonderen zum Allgemeinen und für den objektiven Zusammenhang des verschiedenen Besonderen im Allgemeinen, wie darum auch des Besonderen und Allgemeinen selbst immer schon vorausgesetzt sind, darum sind sie in dieser objektiven Bedeutung nicht empirisch. Denn durch dieses Zusammenhangsprinzip der Gesetzmäßigkeit ist ja selbst erst die „systematische Einheit“ aller Erfahrung in ihren einzelnen Prinzipien untereinander möglich, so daß jenes selbst im logisch-objektiven Sinne nicht umgekehrt erst auf der Erfahrung beruhen kann. Dieses Prinzip aber muß in der Funktion der reflektierenden Urteilskraft liegen, da der bestimmenden Urteilskraft das Allgemeine immer schon gegeben sein muß. Und in jenem Prinzip der reflektierenden Urteilskraft liegt die Bedeutung einer Gesetzmäßigkeit, „als ob gleichfalls ein Verstand (weungleich nicht der unserige) sie zum Behufe unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte“³⁾. Dieser Verstand ist also weder „der unserige“ im Sinne der subjektiven Fähig-

¹⁾ Kr. d. U., S. 179f.

²⁾ a. a. D., ebenda.

³⁾ a. a. D., S. 180.

keit „unserer Verstandeseinsicht“, noch auch der „reine Verstand“, wie ihn die Kritik der reinen Vernunft als „Gesetz“ der allgemeinen Gesetzmäßigkeit erhärtet hat. Vielmehr ist er das Prinzip oder Gesetz der besonderen Gesetzmäßigkeit, nicht also ein wirklicher Verstand im Sinne unseres Verstandesvermögens, sondern die „Idee“ oder das „Prinzip“¹⁾ der systematischen Einheit der allgemeinen Verstandesgesetzmäßigkeit zu den besonderen Gesetzen, durch die der Zusammenhang und die Kontinuität der Natur möglich wird. So lernen wir hier eine dritte Bedeutung des „Verstandes“ kennen, indem mit der Synthese von Allgemeinheit und Besonderheit auch die zwischen dem Verstande als allgemeinem Gesetze allgemeiner Gesetzmäßigkeit und unserem Verstande als besonderer subjektiver Verstandesfähigkeit gewonnen wird.

Da in dieser Idee die Bedingung der Besonderheit bezeichnet ist, die Wirklichkeit aber selbst durchgängige Besonderheit ist, d. h. jedes wirkliche Objekt jedem anderen gegenüber ein besonderes ist, so ist nun in jenem Prinzip gewonnen auch ein „Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält“²⁾. Das Besondere bleibt für uns unableitbar und „zufällig“. Die Wirklichkeit jedes einzelnen Objekts ist also von uns als Subjekten durchaus unabhängig. Der transszendentale Idealismus bewahrt also als sein Komplementärstück in sich den empirischen Realismus. Nur daß das Besondere sich selbst unter Gesetze fügt, was für uns als Subjekte ein „glücklicher Zufall“ ist³⁾, das ist zugleich eine transszendentale-gesetzliche Notwendigkeit, da ohne diese die Natur selbst nicht als ein „System nach empirischen Gesetzen“ möglich wäre⁴⁾. Denn soll die Natur eine durchgängige Einheit sein, als welche sie die Naturwissenschaft für ihre eigene Möglichkeit voraussetzt, so müssen nicht bloß die Dinge in der Natur überhaupt, sondern auch in ihrer Besonderheit einheitlich zusammenhängen. Das aber können sie nicht allein in allgemeinen Gesetzen, die ihrer Besonderheit und denen sie selbst in ihrer Besonderheit fremd wären, sondern gerade in solchen Gesetzen, die auch jene Besonderheit zum Inhalte haben. Nun kann gewiß ohne die

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ a. a. D., S. 180.

³⁾ a. a. D., S. 184.

⁴⁾ a. a. D., S. 183.



„Gründe der Möglichkeit einer Erfahrung“ überhaupt, d. i. ohne „die allgemeinen Gesetze“ auch die „Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden“; z. B. nicht ohne das allgemeine Gesetz der Kausalität. „Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntnis außer jener formalen Zeitbedingung noch auf mancherlei Art bestimmt oder, soviel man a priori urteilen kann, bestimmbar, sodas spezifisch-verschiedene Naturen, außerdem was sie, als zur Natur überhaupt gehörig gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen sein können; und eine jede dieser Arten muß (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Notwendigkeit bei sich führt, ob wir gleich, nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnisvermögen, diese Notwendigkeit gar nicht einsehen“¹⁾. Mag also in subjektiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen diese Gesetzmäßigkeit „zufällig“ erscheinen, so muß sie doch in objektiver Hinsicht notwendig sein, da wir sonst auch nicht einmal subjektiv imstande wären, außer dem allgemeinen Kausalgesetze besondere Ursachen und besondere Wirkungen einander zuzuordnen, und in der Naturforschung festzustellen, aus welcher besonderen Ursache welche besondere Wirkung folgt, so das also empirische Naturforschung selbst nicht möglich wäre. „Eine zusammenhängende Erfahrung“ oder „Einheit der Erfahrung“ (nunmehr also nicht bloß Erfahrung überhaupt) also nicht ohne „Natureinheit“, d. i. nicht ohne Zusammenhang bloß der „Naturdinge überhaupt“, sondern auch der „besonderen Naturwesen“²⁾. Dieser ist aber nur möglich, wenn zu den allgemeinen Gesetzen des „reinen Verstandes“ als Spezifikation der allgemeinen Gesetze besondere Gesetze treten, die jenen allgemeinen gegenüber eben besondere, den „besonderen Naturwesen“ gegenüber aber selbst allgemein sind, und die unter sich selbst einen systematischen Zusammenhang bilden, so das sie die „besonderen Naturwesen“ in der allgemeinen Natur überhaupt derart bestimmen, „das es in ihr eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; das jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; das, da für die spezifische Verschiedenheit der Naturwirkungen eben

¹⁾ a. a. D., S. 182f.

²⁾ a. a. D., S. 183f.



soviel verschiedene Arten der Kausalität annehmen zu müssen unserem Verstande zunächst unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Prinzipien stehen, mit deren Auffuchung wir uns zu beschäftigen haben, usw.“¹⁾). So allein gewinnt die Natur selbst die Kontinuität zur „Natureinheit“ nach der *lex continui in natura*²⁾).

Von „unserem Verstande“ unabhängig und „unserer Verstandeseinsicht“ gegenüber „zufällig“ bleibt also die Besonderheit der Wirklichkeit bestehen. Das war der logische Sinn ja auch des „Dinges an sich“, daß es der bloß subjektiven Bewegung des Denkens „darwider“ ist. Als transszendentaler Gegenstand war das Gesetz der Unabhängigkeit des Objekts vom Subjekt bezeichnet. In der Gesetzmäßigkeit des „reinen Verstandes“ war der Gegenstand als von „unserem Verstande“ unabhängig begründet. Mit dem subjektiven Idealismus, dem der Gegenstand im Subjekt beschlossen bleibt, hatte also von vornherein der transszendentale Idealismus nichts gemeinsam. Aber in der Gesetzmäßigkeit des reinen Verstandes war doch der Gegenstand überhaupt in seiner Unabhängigkeit von unserem Verstande begründet. Er ist also Ergebnis logischer Funktion, nicht psychologischer Funktion. Und das unterscheidet den transszendentalen Idealismus von allem und jedem Realismus, der dogmatisch im Gegenstande nicht nur etwas vom Subjekte, sondern auch von der transszendentallogischen Gesetzmäßigkeit Unabhängiges, anstatt etwas transszendental-Bedingtes etwas transszendent-Absolutes, eine absolute Realität sieht, während nach dem transszendentalen Idealismus eine absolute Realität eine *contradictio in adjecto* ist³⁾). Denn Realität ist Kategorie. Der transszendentale Gegenstand als solcher erwies sich zwar als „für alle Erscheinungen einerlei“. Im Ding an sich erst wurde der Bestimmungsgrund der bestimmten Erscheinung bezeichnet. Sie bleibt für uns „zufällig“, d. h. ist aus der Allgemein-Gesetzmäßigkeit nicht ableitbar. Aber objektiv muß sie in der „systematischen Einheit“ der kontinuierlichen Gesetzespezifikation begründet sein, da sonst keine „Natureinheit“ und also auch keine „Einheit der Erfahrung“ möglich wäre. In

¹⁾ a. a. D., S. 185.

²⁾ a. a. D., S. 182ff.

³⁾ Vgl. dazu meine Abhandlung über „Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus“, Kant-Studien XX, S. 97 ff.

der *lex continui* der besonderen Gesetzhlichkeit, die in der Idee jenes Verstandes, der weder der „reine Verstand“ noch „unser Verstand“ ist, bezeichnet wird, finden also ebenso die allgemeine Gesetzhlichkeit und das „besondere Naturwesen“, wie der „transszendentale Gegenstand“ und das „Ding an sich“, das nun als Besonderheitsfunktion noch einmal besonders scharf präzisiert wird, wie endlich der „reine Verstand“ und „unser Verstand“ selber ihre systematische Einheit: Die Kontinuität der Gesetzhlichkeit ist die Einheit allgemeiner und besonderer Gesetzhlichkeit als „Natureinheit“ und damit „Einheit der Erfahrung“; das „besondere Naturwesen“ ist das „Ding an sich“, freilich nicht als absolute Realität, sondern gerade als transszendentallogische Bedingtheit; jene „Idee“ des Verstandes, der weder der „reine Verstand“, noch „unser Verstand“ ist, ist die Einheit von „reinem Verstande“ und „unserem Verstande“, freilich nicht als Wesen oder Vermögen, sondern als „Prinzip“.

Da nun in diesem Prinzip „der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objectes enthält“, liegt, dieser Begriff aber „der Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmäßigkeit der Form derselben heißt: so ist das Prinzip der Urteilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i., die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“¹⁾. Weil ohne dieses „Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur“ die Natur nicht „Natureinheit“ und die Erfahrung nicht „eine zusammenhängende Erfahrung“, nicht „Einheit der Erfahrung“ wäre, so ist jenes Prinzip nicht empirisch, sondern „ein transszendentales Prinzip der Urteilskraft“²⁾. Ohne dieses gäbe es die erst in der Kontinuität der Spezifikation allgemeiner Gesetzhlichkeit zu besonderen Gesetzen vorliegende Ordnung der Natur nicht; und weil „keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Zeitsaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben“³⁾. Das

¹⁾ a. a. D., S. 180f.

²⁾ a. a. D., S. 181ff.

³⁾ a. a. D., S. 185.

aber bedeutet: Die aller methodischen Naturforschung zugrunde liegende Methode der Induktion beruht allein auf jenem Prinzip.

Allein durch diese Ordnung wird die Mannigfaltigkeit der Naturdinge unserer „Fassungskraft“ und „unserer auf Erkenntnis gerichteten Absicht“ „angemessen“¹⁾. Danach also hat die Zweckmäßigkeit zwei Seiten: eine „subjektive“, die sich auf unsere „Fassungskraft“ oder „Auffassung“ bezieht, und eine „objektive“ oder „logische“, die sich auf das „Ding selbst“ oder genauer auf die „Möglichkeit des Dinges selbst nach einem Begriffe“ bezieht²⁾. Oder noch genauer: die subjektive bezieht sich auf die Beziehung des Objekts zu unserer „Fassungskraft“, die objektive auf das Objekt selbst und seine Möglichkeit nach einem Begriffe, durch den das Objekt nicht bloß überhaupt faßlich, sondern auch in strengem Sinne eben begreiflich wird. In der Angemessenheit an „unsere auf Erkenntnis gerichtete Absicht“ aber liegt nach der subjektiven Seite ein weiterer Gesichtspunkt; nämlich: „Die Erreichung einer Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden.“ Wenn jene nun, wie bei dem hier in Rede stehenden transszendentalen Prinzip der Urteilskraft, a priori bestimmt ist, so ist auch „das Gefühl der Lust durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt; und zwar bloß durch die Beziehung des Objekts auf das Erkenntnisvermögen“, nicht aber auf das „Begehrungsvermögen“³⁾. Diese Lust hält sich aber auch rein innerhalb der Sphäre der Erreichung der Erkenntnisabsicht für die allgemeine Auffassungsmöglichkeit des Objekts. Auf den Begriff des Objekts selbst bezieht sie sich nicht. Sie begleitet lediglich das zweckvolle Zusammenwirken der subjektiven Erkenntniskräfte als solcher, ohne daß eine objektive Bestimmung über den Gegenstand und seine Eigenschaften getroffen wird. Wird nun freilich dadurch die objektive Bestimmung der Gegenstände nicht im mindesten betroffen, so müßte doch die Erkenntnis dieser objektiven Bestimmung, als Erreichung unserer „auf Erkenntnis gerichteten Absicht“ freilich auch von einer solchen Lust begleitet sein. Doch ist davon in unserem faktischen Erkenntnisvollzuge nichts zu bemerken. Immerhin muß angenommen werden, daß auf ursprünglichen Stufen der Erkenntnis doch ebenfalls jenes Gefühl der Lust

¹⁾ a. a. D., S. 186f.

²⁾ a. a. D., S. 192.

³⁾ a. a. D., S. 187.



wirksam gewesen sei. Das ist eine sowohl unter psychologischen, wie unter entwicklungstheoretischen Gesichtspunkten äußerst bedeutungsvolle Überlegung, die bei Kant in folgendem Satze ausdrücklich hervorgehoben wird: „Zwar spüren wir 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, keine merkliche Lust mehr; aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnisse vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden“¹⁾. Gerade dadurch werden freilich beide Seiten der Zweckmäßigkeit, die subjektive und die objektive, in ihrem Unterschiede voneinander besonders deutlich. Das bloß Subjektive der Vorstellung eines Objekts, das über das Objekt selbst gar nichts besagt und nur allgemein die „Auffassung“ in dem „Spiel“ der „Erkenntnisvermögen“, „Einbildungskraft“ und „Verstand“, betrifft, ist die „ästhetische Beschaffenheit“ der Vorstellung. Und die Lust ist der „Ausdruck“ ihrer „Angemessenheit“ zu jener allgemeinen Auffassungsmöglichkeit. Dagegen ist die „objektive Bestimmung des Gegenstandes“ von „logischer Gültigkeit“. Im ersten Falle ist der Gegenstand zweckmäßig allein für die Angemessenheit zu den „Erkenntnisvermögen“; in zweiten für die Erkenntnis selbst oder den Begriff. Im ersten Falle gründet sich das Urtheil auf keinen Begriff; im zweiten Falle ist es gerade auf einen Begriff gegründet. Jenes ist ein „ästhetisches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründet“. Dieses ist ein logisches Urtheil, das sich „nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriff bezieht“. Im ersten Falle hält sich die Apriorität innerhalb der Regeln des Zusammenwirkens der Erkenntnisvermögen als solcher, die zugleich allgemeingültige Regeln der jenes Zusammenwirken begleitenden Lust und als solche ästhetisch sind. Im zweiten Falle bezieht sich die Apriorität auf objektive Bedingungen der „Möglichkeit des Gegenstandes nach einem Begriffe“, die als solche logisch sind. Danach haben wir selbst eine ästhetische und eine eigentlich logische Zweckmäßigkeit, eine im strengeren Sinne

¹⁾ a. a. O., ebenda.

teleologische Funktion der Urteilskraft zu unterscheiden. Und die Leistung der Urteilskraft, durch die diese die Einheit von Natur und Freiheit darstellt, gliedert sich in eine ästhetische und eine teleologische, die zugleich die Aufgaben für die philosophischen Disziplinen der Ästhetik und der Teleologie enthalten¹⁾.

Erster Abschnitt.

Ästhetik.

Im ästhetischen Urteil wird, wie wir soeben erkannten, über den Gegenstand als solchen nichts ausgesagt. Das ist zunächst eine negative Bestimmung, die ihre positive Ergänzung allerdings schon darin gefunden hat, daß es sich auf das zweckmäßige Zusammenspiel der Erkenntniskräfte, Einbildungskraft und Verstand, bezieht. Beide Charakteristiken, die negative wie die positive erscheinen zunächst paradox: Die negative, weil wir ja doch von schönen Gegenständen sprechen und sie von häßlichen unterscheiden, also ästhetischen Prädikationen gegenständliche Anwendung geben; die positive, weil sie das ästhetische Urteil ganz in die Niederungen psychologischer Subjektivität zu verweisen droht.

Was zunächst die negative Seite anlangt, so ist gewiß zuzugeben, daß wir darüber reden, „ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sei“²⁾ oder nicht. Nur ist sofort zu bemerken: „Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebäude mit seinem Erkenntnisvermögen (es sei in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist ganz etwas anderes, als sich dieser Vorstellungsart mit der Empfindung des Wohlgefallens bewußt zu sein“³⁾. An diesen Beispielen kann uns der entscheidende Gesichtspunkt deutlich werden. Wir können eine Blume, ein Kleid schön finden, ohne zu wissen, was es für eine Blume, was es für ein Kleid ist, ja bei gänzlich fremdländischen Blumen und Trachten vielleicht auch ohne zu wissen, daß es eine Blume, daß es ein Kleid ist. Mein Wohlgefallen an diesen Gegenständen sagt mir über ihre eigentlich gegenständliche Beschaffenheit gar nichts. Bezeichne ich sie also auch als schön, so

¹⁾ a. a. D., S. 188 ff., 192 ff.; 195 ff.

²⁾ a. a. D., S. 216.

³⁾ a. a. D., S. 204.

habe ich damit eben noch keine gegenständliche Beschaffenheit ausgedrückt. Und wer nur dieses mein ästhetisches Urteil hört oder liest, der hat von den Gegenständen als Gegenständen nicht die mindeste Vorstellung. Schreibe ich einem Freunde aus fremdem, fernem Lande, daß ich hier besonders viele schöne Menschen angetroffen hätte, so weiß er von den Menschen nicht das geringste, nicht ob sie blond- oder braun- oder schwarzhaarig, ob sie hell- oder dunkel-äugig sind, nichts von ihrem Charakter, ihrer Lebensweise, nicht einmal, ob sie wild oder hochkultiviert sind u. s. f. Ebenso kann ich ein Haus genau bis in seine innersten Winkel kennen, ohne es darum schön zu finden, und ich kann es umgekehrt schön finden, ohne damit das geringste über seine Eigenschaften zum Ausdruck gebracht zu haben. Eine Erkenntnis des Gegenstandes liegt also im ästhetischen Urteile nicht vor.

Trotzdem, und damit kommen wir zu seiner positiven Bestimmung, bleibt es nicht in der Sphäre des Subjektiven und Psychologischen beschlossen, auch wenn es sich subjektiv auf das Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand bezieht und von vornherein die dritte der Kantischen Kritiken die Ästhetik überhaupt auf das Gefühl der Lust und Unlust im Wohlgefallen oder Mißfallen in Beziehung setzt. Denn damit ist der Ästhetik ebenso nur das Anwendungsgebiet und das Material ihrer Anwendung bezeichnet, wie der Erkenntnislehre im „Erkenntnisvermögen“ und der praktischen Philosophie im „Willen“, sofern diese psychologisch genommen werden, das Anwendungsmaterial gewiesen war, ohne daß, wie Erkenntnislehre und praktische Philosophie, so auch die Ästhetik darum in den Bann des Subjektiven und Psychologischen gegeben werden müßte. Denn Kritik bleibt auch die Kritik der Urteilskraft, wie die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft Kritik bleiben. Die Kriterien der „Beurteilung“ und der „Prüfung auf Wert und Unwert“ müssen also auch jetzt vom Material der Beurteilung streng unterschieden werden. So wenig nun freilich das ästhetische Urteil im Gegensatz zum logischen eine eigenschaftliche Bestimmung des Gegenstandes zu treffen vermag, so wenig bleibt es doch im Subjektiven und Psychologischen haften, so wenig ist es doch etwa gegenstandslos. Es hat seine über-subjektive gegenständliche Grundlage, wie das logische und das praktische, in der Sphäre von „Gültigkeit und Wert“, die „zu Urteilen

berechtigten, die ein Sollen enthalten“, nur daß es jetzt nicht auf „Wert oder Unwert“ der Erkenntnis und des Handelns, sondern eben auf „das Sollen im ästhetischen Urteile“ ankommt¹⁾. Aus der kritischen Rechts- und Geltungs-Sphäre empfängt es seine über-subjektive objektive Bedeutung, erhält es seine Beziehung auf seinen Gegenstand. Darum allein können wir überhaupt etwas schön nennen. Nur ist dieser ästhetische Gegenstand nicht auch logischer Gegenstand. Es bleibt dabei, daß das ästhetische Urteil nicht eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrückt. Aber wir dürfen Gegenstände „schön“ nennen in dem Sinne, daß darin eine Beziehung des Gegenstandes zum Subjekt liegt, die Anspruch auf Gültigkeit nicht etwa nur für das einzelne psychologische Subjekt hat. Wir werden „daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (durch Begriffe vom Objekte eine Erkenntnis desselben ausmachend) wäre; ob es gleich nur ästhetisch ist und bloß eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subjekt enthält; darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, daß man die Gültigkeit derselben für jedermann daran voraussetzen kann“²⁾. Mag sich also auch die ästhetische Bestimmung auf das „Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand“ beziehen, so bezieht sie sich doch darauf nicht insofern, als dieses Zusammenspiel gegenstandslos und leer ist, sondern sich selbst wieder auf einen Gegenstand bezieht. Nur daß dieser Gegenstand nicht Gegenstand im logischen Sinne ist, wonach er auf seine „Beschaffenheit“ bestimmt werden sollte, sondern er ist Gegenstand in dem Sinne, daß er auf den Wert „Schönheit“ hin beurteilt werden soll. Dafür also kommt die Schönheit nicht als Eigenschaft, sondern als Prinzip und Kriterium der „Beurteilung“, als „idealische Norm“ in Betracht³⁾. Sie ist auch für das Gefühl der Lust und Unlust Kriterium seines Wertes. Das Psychologische bleibt also selbst Anwendungsmaterial der „Beurteilung“. Und im Ästhetischen liegt etwas vor, das „in der Beurteilung gefällt“. „Wohlgefallen und Mißfallen“ sind also hier „mit der Billigung und Mißbilligung einerlei“⁴⁾. Sie aber setzen für

¹⁾ a. a. D., S. 237 ff.

²⁾ a. a. D., S. 211.

³⁾ a. a. D., S. 239.

⁴⁾ a. a. D., S. 330 f.



ihre Geltung über dem Subjektiven immer schon jene „idealische Norm“ voraus, damit das Subjektive und Psychologische überhaupt Sinn und Bedeutung haben kann; und damit das „Wohlgefallen“ selbst jenen Anspruch auf Zumutbarkeit auch für andere von Rechts wegen erheben kann, den wir tatsächlich immer schon voraussetzen, wenn wir dem anderen, sei es eine schöne Gegend in der Natur, sei es ein Kunstwerk auch nur zeigen wollen, oder wenn wir die ästhetische Stellungnahme des anderen selbst beurteilen und etwa von einem Menschen sagen, er habe Geschmack, oder er sei geschmacklos.

Das Entscheidende des ästhetischen Wohlgefallens aber ist es, daß in ihm etwas „bloß gefällt“. Es ist ein Wohlgefallen „ohne alles Interesse“. Unter „Interesse“ aber versteht Kant hier die „Beziehung auf das Begehrungsvermögen“. Weil aber nichtsdestoweniger in diesem Wohlgefallen, wie im ästhetischen Urteil, eine Beziehung des Subjekts auf den übersubjektiven ästhetischen „Wert“ als „Sollen“, als „idealische Norm“ vorliegt, die man ebenfalls als „Interesse“ bezeichnen könnte, haben wir dieses „Interesse“ vom „Interesse“ als „Beziehung auf das Begehrungsvermögen“ scharf und streng zu unterscheiden. Das „Interesse“ im Sinne der ästhetischen Beziehung stellt sich danach dar als „interesseloses Interesse“ und das ästhetische Wohlgefallen als ein „uninteressiertes Wohlgefallen“. Mit der Unterscheidung von der „Beziehung auf das Begehrungsvermögen“ ist aber das ästhetische Wohlgefallen zugleich unterschieden vom Wohlgefallen am Angenehmen, wie vom Wohlgefallen am Guten, dem „an sich Guten“, wie dem „wozu Guten“ oder dem „Nützlichen“. Diese unterscheiden sich zwar wiederum untereinander dadurch, daß das Interesse in dem einen Falle durch die Empfindung bedingt und sinnlich, im anderen durch den Begriff und die Vernunft bedingt, also praktisch ist. Aber sie kommen darin überein, daß sie überhaupt auf das Begehrungsvermögen bezogen sind. Während also das Angenehme „vergnügt“, das Gute „geschätzt“ wird, ist schön das, was „bloß gefällt“ und „ohne Begriff als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird“¹⁾.

In Beziehung auf das Subjekt tut sich unter diesen Gesichts-

¹⁾ a. a. D., S. 204 ff., 207 ff.

punkten nun ein besonders bemerkenswertes Verhältnis kund. Auf der einen Seite entrückt die ästhetische Interesslosigkeit das Subjekt aller Bedürftigkeit. Nicht allein schweigen, wo alle Rücksicht auf Unnehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, auf „Bergnügen oder Schmerz“ ausgeschaltet ist, unsere sinnlichen Wünsche. Da auch das praktische Interesse verstummt ist, so hebt das Schöne das Subjekt auch hinaus über all jenes eigene Ungenügen und jene eigene Bedürftigkeit, deren es angesichts seiner sittlichen Bestimmung inne wird, über jene Zweifel und Kämpfe, durch die es sich auf dem Wege zu seiner sittlichen Bestimmung hindurchbringen muß. Derjenige unter den großen Nachfolgern Kants, dessen Lebensarbeit vor allem dem Reiche des Schönen diene, hat diesem Gedanken, zunächst freilich allein in Beziehung auf das Kunst-Schöne, den unvergleichlich klaren Ausdruck gegeben:

„Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre,
 Und im Staube bleibt die Schwere
 Mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück.
 Nicht der Masse qualvoll abgerungen,
 Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen,
 Steht das Bild vor dem entzückten Blick.
 Alle Zweifel, alle Kämpfe schweigen
 In des Sieges hoher Sicherheit;
 Ausgestoßen hat es jeden Zeugen
 Menschlicher Bedürftigkeit.“

Auf der anderen Seite wendet sich das Schöne als „idealische Norm“, als „Sollen“ an Subjekte, deren Bewußtsein sich überhaupt auf „Sollen“ und „Ideal“ beziehen kann, also an vernünftige Wesen, die aber, weil es im Gefühle der Lust und Unlust sein subjektives Korrelat hat, zugleich Sinnenwesen sein müssen. Das Angenehme besteht für jedes Sinnenwesen, gleichviel, ob es dabei auch vernünftig ist oder nicht. Umgekehrt vermöchte sich zum Guten jedes Vernunftwesen zu erheben, gleichviel, ob es dabei auch sinnlich wäre oder nicht. Des Bewußtseins des Schönen aber ist nur ein Wesen fähig, das zugleich sinnlich und vernünftig ist. „Unnehmlichkeit“, so sagt Kant, „gilt auch für vernunftlose Tiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht bloß als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als tierische; das

Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt“¹⁾). Wiederum ist es Schiller, der auch diesem Gedanken mit seiner Unterscheidung und dem Verhältnis tierischer und vernünftiger Funktion einen vollendeten künstlerischen Ausdruck gegeben hat; nur daß er auch ihn vor allem auf das Kunstschöne bezieht und die Vernunftfunktion nach der theoretischen Seite wendet:

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

Jene Losgelöstheit des Schönen sowohl von der Sinnen- wie von der praktischen Bedürftigkeit und diese Bezogenheit des Schönen auf Wesen, die zugleich sinnlich und vernünftig sind, stehen nicht mit einander in Widerspruch, sondern sie ergänzen und erläutern sich wechselweise dahin, daß die subjektive Geltungssphäre für Sinnen- und Vernunftwesen die Eigenartigkeit des Schönen gegenüber dem Angenehmen, wie der reinen Vernunftbestimmung verdeutlicht und so gerade der Unterschied in der subjektiven Geltungssphäre auch die übersubjektive Geltungssphäre in ihrer Eigeninhaltlichkeit erhärtet.

Der Eigenwert des Schönen liegt darin, daß er zwar nicht auf Begriffen gründet, wie die Vernunftbestimmung, ohne aber darum in der psychologischen Subjektivität gänzlich aufzugehen, wie die sinnliche Unannehmlichkeit und Unannehmlichkeit. Schönheit läßt sich nicht mit Gründen dartun, aber auch nicht als lediglich subjektiv-individuelle Privatangelegenheit ansehen. Darauf beruht es, „daß man durch das Geschmacksurteil (über das Schöne) das Wohlgefallen an einem Gegenstande jedermann ansinnt, ohne sich doch auf einem Begriffe zu gründen“. Es ist nicht objektiv, weil es nicht irgendeine Bestimmung über den Gegenstand trifft. Aber es ist auch nicht auf das einzelne Subjekt beschränkt, weil es Anspruch auf Anerkennung durch „jedermann“ hat. Es ist subjektiv zum Unterschiede von der Objektivität; aber es ist nicht subjektiv im Sinne individueller Einschränkung. Seine Subjektivität, von der man zum Unterschiede von der Objektivität reden kann, ist zugleich Allgemeingültigkeit. Es gilt für alle Subjekte, wenn auch nicht von einem Objekte. Man kann also sagen: es besitzt „subjektive

¹⁾ a. a. O., S. 211.



Allgemeingültigkeit“ ohne „objektiv allgemeingültig“ zu sein¹⁾. Auf dieser „subjektiven Allgemeingültigkeit“ beruht es, daß man sich ein Urteil darüber, ob etwas schön sei oder nicht, zwar „durch keine Gründe oder Grundsätze aufschwächen läßt. Man will das Objekt seinen eigenen Augen unterwerfen“²⁾; beziehungsweise seinen eigenen Ohren. Ebendarauf beruht es aber auch, daß, haben wir erst den Gegenstand unserem „Urteil des Wohlgefallens“ unterworfen, wir auch mit der „Anderen Einstimmung“ zwar nicht „rechnen“, aber sie „fordern“ und ihnen, „wenn sie anders urteilen, den Geschmack absprechen“³⁾. Es ist also in der Tat schon ein Widerspruch, wenn man die ästhetische Allgemeingültigkeit leugnet und über den Geschmack anderer ein Urteil fällen will. Man kann gewiß mit Gründen keinem einen Wertunterschied zwischen einer Symphonie Beethovens und einem Gassenhauer beweisen. Aber daß wir den, der diesen Wertunterschied nicht anerkennt, einfach als Geschmacksbarbaren seinem Schicksal überlassen und uns peinlich von ihm wenden, das setzt hinlänglich die Allgemeingültigkeit oder Forderung dieses Wertunterschiedes voraus. In dieser Forderung nun „wird nichts postuliert, als eine solche allgemeine Stimme, in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittelung der Begriffe; mithin die Möglichkeit eines ästhetischen Urteils, welches zugleich als für jedermann gültig betrachtet werden könne.“ Es ist durch die Betonung der „Möglichkeit eines ästhetischen Urteils“ ohne weiteres einleuchtend, wie die „allgemeine Stimme“ zu verstehen ist. Sie ist kein geheimnisvolles Wesen und kein mystisches Vernügen, sondern sie ist eben der Rechtsgrund der „Möglichkeit eines ästhetischen Urteils“, den jenes schon erwähnte „Sollen im ästhetischen Urteile“ bezeichnet. Das kommt deutlich genug bei Kant zum Ausdruck, wenn er sagt: „Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee.“ Das psychologische Korrelat hat sie in der „allgemeinen Mitteilungsfähigkeit“ des subjektiven Gemütszustandes ästhetischer Art. Aber daß in dieser subjektiven Mitteilung zugleich Allgemeinheit, Ausdruck auf Gültigkeit für jedermann liege, dafür ist jene Idee eben als Rechtsgrund vorausgesetzt⁴⁾. Wenn darum nach Kant

¹⁾ a. a. D., S. 214f.

²⁾ a. a. D., S. 216.

³⁾ a. a. D., S. 212f.

⁴⁾ a. a. D., S. 216f.



auch „die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt“, so kann das nicht heißen, daß dieser „Gemeinsinn“ etwa ein objektiver Tatsachenbefund der „Erfahrung“ wäre. Tatsache ist lediglich die Mitteilbarkeit als solche, als subjektive Notwendigkeit. Und der „Gemeinsinn“ will diese subjektive Notwendigkeit auch nicht einmal in dem Sinne zur objektiven Notwendigkeit machen, daß er ein tatsächliches Übereinstimmen-Müssen, sondern nur ein rechtliches Übereinstimmen-Sollen ausdrückt. Er ist also weder selbst eine psychologische Tatsache oder ein psychologisches Vermögen, noch ein psychologisches Gesetz. Daß allein unter der Voraussetzung eines Gemeinsinnes die subjektive Notwendigkeit auch als übersubjektiv gedacht werden kann, bedeutet hinsichtlich des Gemeinsinnes nur: „Er will zu Urteilen berechtigen, die ein Sollen enthalten: er sagt nicht, daß jedermann mit unserem Urteile übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle.“ Er ist also die „idealische Norm“ der Schönheit selbst; und er ist nichts als „Norm“, kein seelisches Vermögen und kein psychologisches Gesetz; auch nicht psychologische Tatsache einer Übereinstimmung, sondern nur die „Idee“ einer „allgemeinen Stimme“¹⁾.

In diesem allgemeinen „Norm“- und „Sollens“-Charakter der „Idee“ ist die Apriorität des ästhetischen Urteils gegründet. Und in der Nicht-Objektivität und doch Überindividualität und Allgemeingültigkeit findet der spezifisch-ästhetische Wert dieses Urteils selbst seinen Ausdruck²⁾. Damit ist auch das, was wir von vornherein als ästhetische Zweckmäßigkeit kennen lernten, noch näher bestimmt. Sie war nicht objektiv. Denn sie erweist sich lediglich als „Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte“. Aber ebenso, wie von der Objektivität, ist dieses „Spiel“ nun durch die Beziehung auf die „Idee“, die „Norm“, das „Sollen“ von allem subjektiven Belieben, der Willkür, Individualität und individuellen Relativität unterschieden: Von dieser, weil für jenes „Spiel der Erkenntniskräfte“, „Einbildungskraft und Verstand“, eben ein überindividuelles „Sollen“, eine „Norm“, eine „Idee“ richtunggebend ist und es nicht auf individuell-subjektiver Empfindungsweise basiert, so daß

¹⁾ a. a. D., S. 239.

²⁾ a. a. D., S. 222f.

auf Grund dieser ästhetischen Zweckmäßigkeit auch das ästhetische Urteil nicht von subjektivem „Reiz und Nührung“ abhängig ist. Von der Objektivität ist die ästhetische Zweckmäßigkeit unterschieden, weil sie keinen „Begriff von der Beschaffenheit und inneren oder äußeren Möglichkeit des Gegenstandes“ darstellt. Da im objektiven Zwecke „der Begriff als Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst“ gesetzt ist, ist die ästhetische Zweckmäßigkeit eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, und darum das überhaupt nicht auf einem Begriffe fundierte ästhetische Urteil auch „von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig“, da dieser nicht bloß überhaupt eine objektive Bestimmung, sondern auch im besonderen eine objektive Zweckbestimmung bezeichnen würde¹⁾. Diese zweifache Unterscheidung der ästhetischen Zweckmäßigkeit von der Objektivität auf der einen Seite und der Subjektivität im gewöhnlichen Sinne auf der anderen Seite, d. h. von der im Gegensatz zur subjektiven Allgemeingültigkeit stehenden bloßen Individualgeltung, macht es deutlich, was es heißt, wenn Kant²⁾ die ästhetische Zweckmäßigkeit als „formal“ bezeichnet. Wenn Kant es auch nicht ausdrücklich hervorhebt, so gelangt es implizite doch deutlich genug zur sachlichen Bestimmtheit, daß die ästhetische Zweckmäßigkeit in doppelter Hinsicht „formal“ ist: einmal nämlich gegenüber der Empfindung als der „Materie der Vorstellungen“, wodurch eben der Unterschied des Ästhetischen zur lediglich individuellen Subjektivität, damit also auch zum Angenehmen charakterisiert war; und dann gegenüber der Objektivität und dem objektiven Zweck, wodurch die ästhetische Zweckmäßigkeit als „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ bestimmt war³⁾. So wird nun unter diesen Gesichtspunkten auch der Charakter des ästhetischen Urteils, in dem zwar nicht objektive, aber doch subjektive Allgemeingültigkeit liegt, noch einmal deutlich.

Unter diesem formalen Gesichtspunkte führt Kant eine Unterscheidung ein, die, so berechtigt, ja sein sie sein mag, doch zugleich die Schwierigkeiten einer bloß formalen Ästhetik, zu der Kant neigt, schon deutlich werden läßt. Weil, wie Kant immer wieder betont, der Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils „kein Begriff, mithin auch nicht der eines bestimmten Zwecks sein kann“, so soll, wie

¹⁾ a. a. D., ebenda ff. und S. 226 ff.

²⁾ a. a. D.

³⁾ a. a. D., S. 224 ff.



schon bemerkt, in der Schönheit keine „Vollkommenheit des Gegenstandes gedacht werden“¹⁾. Nun aber muß Kant selber darauf hinweisen, daß es zum Unterschied von der Schönheit, die keinen Begriff voraussetzt, doch auch eine Schönheit gibt, die „einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraussetzt“. Beide unterscheidet Kant als „freie Schönheit“ im ersten Falle, als „anhängende Schönheit“ im zweiten Falle. Und so richtig man oft genug darauf hingewiesen haben mag, daß Kant in der Erläuterung seiner Gedanken durch Beispiele nicht immer besonders glücklich gewesen sei, so wenig läßt sich verkennen, daß er gerade hier in der beispieldmäßigen Erläuterung der Unterscheidung von „freier“ und „anhängender“ Schönheit eine besondere Feinheit bekundet. Allerdings macht wohl gerade diese die Schwierigkeiten einer bloßen Formalästhetik auch besonders kenntlich. Jedenfalls aber wird hier von Kant ein Unterschied zwischen zwei Schönheitsarten aufgedeckt, wie auch die Möglichkeit, daß sich beide in einem Gegenstande verbinden. So sieht er in Blumen „freie Naturschönheiten“, die man eben schön finden kann, ohne daß jemand, außer dem Botaniker, weiß, was überhaupt eine Blume sei. „Allein die Schönheit eines Menschen (und unter dieser Art die eines Mannes, oder Weibes, oder Kindes), die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palast, Arsenal oder Gartenhaus) setzt einen Begriff vom Zwecke voraus, welcher bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit, und ist also bloß adhärierende Schönheit.“ Diese Beispiele sind äußerst instruktiv. Wenn Kant z. B. gerade auf die menschliche Schönheitsart „und unter dieser die Art eines Mannes, oder Weibes, oder Kindes“ hinweist, um die begriffliche Abhängigkeit des Geschmacksurteils zu illustrieren, so brauchen wir zur Bestätigung dessen ja nur darauf hinzuweisen, wie oft uns ein Jünglingsgesicht bloß darum nicht gefällt, weil es zu wenig männlich ist. Wer hätte in seinem Leben noch nicht gesagt: Eigentlich wäre dieses (oder jenes) Gesicht schön, wenn es anstatt einem Knaben doch einem Mädchen (oder umgekehrt) gehörte! Wer hätte nicht schon ein Männerantlitz zu weiblich, ein weibliches nicht schon zu männlich, ein Kinder Gesicht nicht schon zu alt, das Gesicht eines Erwachsenen nicht schon zu

¹⁾ a. a. D., S. 228.



kindlich gefunden, denen allen er im übrigen gern das Prädikat „schön“ beigelegt haben würde. Oder: „Man würde,“ so führt Kant aus, „vieles unmittelbar in der Anschauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche sein sollte.“ Denken wir uns, um die begriffliche Abhängigkeit des Urteils über die anhängende Schönheit deutlich zu machen, einmal folgenden Fall, den ich um dieser Deutlichkeit willen mit Absicht etwas kraß wähle: Auf dem Rundgange durch eine fremde Stadt führt uns ein Begleiter vor ein Gebäude, das an und für sich unser Wohlgefallen erwecken würde, und er erklärt uns: „Das ist das städtische Schlachthaus.“ Wir geraten nun vielleicht in Bewunderung und Entzücken darüber, mit welcher Feinheit und Bornehmheit des Geschmacks hier nicht nur alles das getilgt ist, das auch nur den Gedanken an das sonst leicht bei einem solchen Gebäude sich auf- und vordrängende Häßliche wecken könnte, sondern auch über die Art, wie die Architektur des Baues für sich und in der Bereicherung des Stadtbildes eine wahrhaft ästhetische Wirkung übt. Sollte aber unser Begleiter denselben Bau uns etwa als den neuen Dom vorgestellt haben, so würden wir wahrscheinlich ausgerufen haben: „Pfui Teufel! Seid ihr denn in eurer Stadt verrückt geworden?“

Daraus erklärt es sich auch schon, worauf Kant nun im weiteren zu sprechen kommt, daß in gewisser Hinsicht ein Gegenstand sowohl als freie, wie auch als anhängende Schönheit beurteilt werden kann. Er kann unter dem Gesichtspunkte der Freiheit und Reinheit schön sein und gefallen, unter dem Gesichtspunkte der Anhänglichkeit unschön sein und mißfallen. Zwei Kritiker können also über ihn die entgegengesetzten Urteile fällen und doch beide im Rechte sein. Ihr Streit ist nur so zu beheben und jedem sein Recht zu geben, „indem man ihnen zeigt, daß der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit halte, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurteil fälle“¹⁾.

Die in der Unterscheidung von freier und anhängender Schönheit zutage tretenden Schwierigkeiten einer bloß formal-ästhetischen Auffassung lehren sich besonders in Kants Ausführungen über das „Ideal der Schönheit“ hervor, die mit denen über die anhängende Schönheit selbst in engem Zusammenhange stehen. Insofern freilich

¹⁾ a. a. D., S. 229 ff.



der Geschmack überhaupt ein „höchstes Muster“, ein „Urbild“, eine „Idee“ voraussetzt, die „Idee“ selbst aber ein „Vernunftbegriff“ ist, wird auch schon die „vage“ oder „freie Schönheit“ davon berührt. Nur meint Kant, hier durch die Unterscheidung von „unbestimmter Idee“ und „bestimmtem Begriff“, die aber zunächst doch nur psychologisch gemeint ist, entgehen zu können. Insofern er aber „die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“ als „Ideal“ bezeichnet, wird die schon bei der anhängenden Schönheit in Funktion tretende Vernunftbestimmung vollkommen deutlich. Zwar betont Kant: „Es wird aber bloß ein Ideal der Einbildungskraft sein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht.“ Allein er bemerkt sogleich, „daß die Schönheit, zu welcher ein Ideal gesucht werden soll, keine vage, sondern durch einen Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit fixierte Schönheit sein, folglich keinem Objekte eines ganz reinen, sondern zum Teil intellektuierten Geschmacksurteils angehören müsse, d. i. in welcher Art von Gründen der Beurteilung ein Ideal stattfinden soll, da muß irgendeine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liege, die a priori den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruht“. Für die völlig freie oder vage Schönheit also läßt sich kein Ideal suchen. Aber auch die anhängende Schönheit ist nicht ohne weiteres eines Ideals fähig, soweit sie nämlich, wie etwa ein Haus oder ein schön angelegter Garten, einen Zweck außer sich hat. „Nur das,“ sagt Kant, „was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmt, oder, wo er sie von der äußeren Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurteilen kann: dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig.“ Zum Ideal der Schönheit aber gehören nach Kant zwei Stücke: erstens die „ästhetische Normalidee“, die aber nichts anderes ist als eine Art mittlerer Proportion zwischen dem Mannigfaltigen der einzelnen Verhältniszustände im schönen Gegenstande, wie sie die Einbildungskraft entwirft. Daß diese bloße Ebenmäßigkeit aber den ästhetischen Anforderungen für sich allein noch nicht genügt, das beweist der Umstand, „daß ein

vollkommen regelmäßiges Gesicht, welches der Maler ihm zum Modell zu sitzen bitten möchte, gemeinlich nichts sagt: weil es nichts Charakteristisches enthält“, d. h. positiv ausgedrückt, daß wir von der menschlichen Schönheit auch etwas „Charakteristisches“ fordern. Die bloße Normalidee ist also keineswegs Bedingung, unter der ein Mensch schön ist, sondern nur die, der er nicht widersprechen darf, um schön zu sein. Die eigentlich positive Bedingung ist das zweite Stück im Ideal der Schönheit, nämlich „die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung seiner Gestalt macht, durch welche als ihre Wirkung in der Erscheinung sich jene offenbaren“, so daß diese „der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen“, ist¹⁾. Wenn wir also eine solche Trennung zwischen „Vernunftidee“ und ästhetischer Bestimmung machen, wie Kant es tut, dann ergibt sich mit Notwendigkeit die Konsequenz, daß gerade „die Beurteilung nach einem solchen Maßstabe niemals rein ästhetisch sein könne, und die Beurteilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urteil des Geschmacks sei“, daß also gerade jenes positive „Stück“ im Ideale der Schönheit, das dieses erst zu dem, was es ist, macht, nicht „rein ästhetisch“ ist. Es liegt auf der Hand, daß sich ebendadurch Probleme ankündigen, die den von Kant der Ästhetik ursprünglich gewiesenen Rahmen sprengen müssen. Aber das ist keineswegs nur ein Mangel. Denn es ist ein Beweis für den inhaltlichen Reichtum trotz der ursprünglich angestrebten Enge der Form.

Mit den letzten Bemerkungen hat sich die ästhetische Untersuchung bei Kant wiederum nach der Sphäre der sittlichen Bestimmung des Menschen gewendet. Eine beherrschende Bedeutung gewinnt diese in der Ästhetik für die Erörterung des Problems des Erhabenen. So wie sich bisher der Charakter der Ästhetik erschlossen hat, ist sofort ersichtlich, daß auch das Erhabene eine ästhetische Bestimmung darstellt. Auch dieses „gefällt für sich selbst“, ohne daß sich dieses Wohlgefallen auf eine gegenständliche Bestimmung gründen könnte, aber auch ohne bloß an subjektiver Empfindung zu hängen, und endlich ohne durch ein Interesse bedingt zu sein. Diesen Charakter, der es selbst zum ästhetischen Probleme überhaupt macht,

¹⁾ a. a. D., S. 233 ff.

teilt das Erhabene also durchaus mit dem Schönen. Allein es fällt mit diesem darum doch nicht zusammen, sondern besitzt seine ganz bestimmte, spezifisch differenzierte Eigenart. Diese und sein Unterschied vom Schönen wird sofort einsichtig, wenn wir bedenken: Während das Schöne für das Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand in der Einheit des Mannigfaltigen die „Begrenzung“ fordert, vermag das Erhabene sich zur „Unbegrenztheit“ zu erweitern, auch wenn diese dabei immer als „Totalität“ gedacht werden muß. Während das Schöne auch das leichte ruhige „Spiel“ gestattet, kennt das Erhabene nur den bewegten „Ernst“. Endlich, und darin sieht Kant den „wichtigsten und inneren Unterschied aber des Erhabenen vom Schönen“: Während die Schönheit „eine Zweckmäßigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urteilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint, bei sich führt“, wird das Erhabene sogar „zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft erscheinen“, ohne an seiner Erhabenheit zu verlieren; ja diese kann dadurch nur gesteigert werden¹⁾.

Damit scheint aber die Zweckmäßigkeit, die für die Ästhetik Prinzip ist, aus dieser geradezu ausgestoßen und die ästhetische Untersuchung durchbrochen und gesprengt zu sein. Indes das ist nur Schein. In einem tieferen Sinne, im Sinne der Vernunft als der eigentlichen Sphäre der Zwecke, kommt sie dagegen erst recht zur Geltung. So bekundet sich in dem dritten „wichtigsten und inneren Unterschiede“ zwischen Erhabenheit und Schönheit nur, daß wir Gegenstände als solche gar nicht erhaben nennen dürfen. „Denn das eigentlich Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur die Idee der Vernunft.“ Darum stellt es sich nicht in Etwas außer uns dar, sondern „bloß in uns“ und unserer „Denkungsart“. Der Gegenstand außer uns regt also diese nur an und ist als solcher nicht eigentlich „erhaben“, sondern „erhebend“. Ist die Schönheit, wie sich gezeigt hat, auch keine Eigenschaft der Gegenstände außer uns, so dürfen wir doch in dem von uns schon bezeichneten Sinne die Gegenstände schön nennen, daß das Schöne wenigstens seinen Grund „außer uns“ hat. Das Erhabene dagegen hat auch seinen Grund nicht außer uns, sondern allein „in uns“

¹⁾ a. a. O., S. 244 f.

und unserer Denkungsart. So schaltet in der That die im Schönen vorliegende Zweckmäßigkeit beim Erhabenen aus. Aber eine Zweckmäßigkeit anderer Art tut sich auf. Am Sinnlichen bringt es uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unsererseits zum Bewußtsein. Und wenn nun auch allein die Erhabenheit auf „Ideen der Vernunft“, nicht auf das „Sinnliche“ zutrifft, ein Gegenstand als solcher also nie erhaben sein kann, so ist er eben gerade dann „erhebend“, wenn er die Erhabenheit der Idee „in uns“, in unserem Bewußtsein rege macht, die Überlegenheit unserer sittlich-vernünftigen über unsere sinnliche Natur uns zum Bewußtsein bringt¹⁾. Wir müssen also, um die Natur des Erhabenen zu verstehen, es unter dem Zweckgesichtspunkte nach zwei Seiten hin betrachten: Es bleibt einerseits dabei, daß es „zweckwidrig für unsere Urteilkraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft erscheint“. Und dennoch ist es auf der anderen Seite auch zweckmäßig, insofern es in dem soeben bezeichneten Sinne überhaupt „erhebend“ ist. So bekundet sich im Bewußtsein des Erhabenen eine eigentümliche Verbindung von Zweckwidrigkeit und Zweckmäßigkeit zugleich. Und dies ist dadurch möglich, „daß das eigene Unvermögen das Bewußtsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjekts entdeckt, und das Gemüt das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurteilen kann“²⁾. Jenes „Unvermögen“ aber trifft die sinnliche Seite unseres Wesens, dieses „Vermögen“ aber eignet unserer vernünftigen Natur.

Mit dieser Unterscheidung kann nun auch sehr leicht deutlich werden, in welchem Sinne wir das Erhabene als „schlechthin groß“ ansprechen³⁾; und in welchem nicht. Es liegt auf der Hand, daß das nicht logisch-mathematisch gemeint sein kann. Denn auf logisch-mathematischem Gebiete gibt es nichts schlechthin oder absolut Großes. Hier muß das Große seine Relativität bewahren. „Denn,“ so betont Kant in fast pythagoreischer Sprachweise, „die Macht der Zahlen geht ins Unendliche“. Es kann also, um im ästhetischen Sinne von etwas „schlechthin Großem“, einem „Größten“ zu reden, dieses nie streng mathematisch gemeint sein. Streng genommen wird

¹⁾ a. a. D., S. 245 f.

²⁾ a. a. D., S. 259.

³⁾ a. a. D., S. 248.



man darum auch eigentlich nicht sagen können: Das Erhabene ist schlechthin groß, denn dadurch wird die subjektive Allgemeingültigkeit der ästhetischen Bestimmung in die objektive Sphäre der logisch-mathematischen Gesetzmäßigkeit gewendet, in der aber ein „Größtes“, ein „schlechthin Großes“ keine Stelle hat¹⁾. Man wird genauer eigentlich sagen müssen: Das Erhabene wird als schlechthin groß gefühlt. Damit ist auch die Beziehung der ästhetischen Bestimmung wiederum zur Sinnlichkeit deutlich. Wenn nun Kant trotzdem in seiner Unterscheidung von zwei Arten des Erhabenen die eine als das mathematisch-Erhabene bezeichnet und sie dem dynamisch-Erhabenen gegenüberstellt, so wird schon durch seine Unterscheidung des ästhetisch „schlechthin Großen“ und der Relativität mathematischer Größenbestimmung deutlich, wie wir das mathematisch-Erhabene zu fassen haben. Seit der Begründung der analytischen Geometrie durch Descartes war ja ihre Unterscheidung von Anschauung und Denken gerade von der Mathematik her angebahnt worden, bis Leibniz, der eindrucksvollste und für Kant selbst am entscheidendsten wirkende Vorgänger, die Unterscheidung von Anschauung und Analysis aufs eindringlichste präzisierete. Wenn wir also zunächst vielleicht nur die negative Bestimmung treffen könnten, daß das mathematisch-Erhabene nur im uneigentlichen Sinne mathematisch sein könne, gerade weil es „schlechthin groß“, ein „Größtes“ sein solle, so können wir nun genauer positiv sagen: es ist „schlechthin groß“ nur im Sinne der Anschauung, nicht im Sinne der Analysis. Und in der Tat erkennt ja Kant auch nur die Größenschätzung nach der „ins Unendliche gehenden Macht der Zahlen“, „die Größenschätzung durch Zahlbegriffe“ als „mathematisch“, „die aber in der Anschauung“ als „ästhetisch“ an, abermals also den Unterschied von Anschauung und Begriff zur Geltung bringend²⁾.

Damit tut sich auch für die Vereinigung von Unzweckmäßigkeit und Zweckmäßigkeit im Erhabenen ein weiterer Gesichtspunkt auf: Jene liegt auf dem Gebiete der Anschauung, diese auf dem Gebiete des Denkens. Auf der einen Seite bekundet sich die „Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen“. Auf der anderen Seite aber zeigt sich die Macht des Denkens da,

¹⁾ a. a. D., S. 251.

²⁾ a. a. D., ebenda. Vgl. auch S. 253f.

wo die anschauliche Komprehension versagt, in der Progression einer Reihe fortzuschreiten, und selbst das Unendliche als Ganzes denken zu können. Das aber „zeigt ein Vermögen des Gemüths an, welches allen Maßstab der Sinne übertrifft.“ Ja, Kant bezeichnet dieses Vermögen nicht nur als außer-, sondern geradezu als übersinnlich: Das Unendliche „ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüthe erfordert“. In uns selbst werden wir dadurch über die Sinnlichkeit hinausgehoben. In solchem Hinausheben über die Sinnlichkeit liegt also die Eigentümlichkeit des mathematisch-Erhabenen. Es führt die Idee der Unendlichkeit bei sich, der keine zusammenfassende Anschauung gewachsen ist. Wie nun im Mathematischen die Reihenprogression des Denkens im Zahlbegriffe jedes Größenmaß bestimmbar macht, zu dem die bloße Anschauung nicht zureicht, und so der Begriff die Anschauung meistert, so ist im mathematisch-Erhabenen nicht im Begriffe, sondern in der Anschauung jene Unangemessenheit an das Unendliche gesetzt. Indem an ihm aber „die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet“, das Denken im Begriffe jedoch sich über die Unfähigkeit der Sinnlichkeit erhebt, wird erfichtlich, „daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurteilung diese Stimmung desselben veranlaßt, müsse gesucht werden“¹⁾.

Während wir also im Gefühle des Erhabenen auf der einen Seite der Schranken unserer eigenen sinnlichen Natur inne werden und durch ein Gefühl der Unlust als Sinnenwesen niedergedrückt werden, werden wir auf der anderen Seite als Vernunftwesen erhoben über die Sinnlichkeit und finden in uns erweckt ein Gefühl der Achtung vor der „Vernunftbestimmung“ der Menschheit in uns. Durch eine „Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte)“ beziehen wir diese Achtung auf ein Objekt. In Wahrheit „ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung“. In ihr liegt es, „alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für Klein zu schätzen“²⁾. Dem gegenüber, was wir in

¹⁾ a. a. D., S. 251 ff. und S. 254 ff.

²⁾ a. a. D., S. 257 ff.



der Natur als erhaben fühlen, fühlen wir uns selber also zugleich klein und groß: klein als Sinnenwesen, groß als Vernunftwesen. Ebendarum liegt die Erhabenheit in unserer eigenen Bestimmung, im Objekte allein das Erhebende. Wenn wir uns gerade die zuletzt herangezogene Gegenüberstellung zwischen sinnlicher Kleinheit und vernünftiger Größe, so wie Kant selbst sie aufgestellt hat, vergegenwärtigen, wird es deutlich, wie recht Runo Fischer hat, wenn er in Fausts Worten: „In jenem sel'gen Augenblicke ich fühlte mich so klein, so groß!“ die genaue Beschreibung des Erhabenheitsgefühls, „welches ihm die Erscheinung des Erdgeistes erweckt hat“, findet¹⁾.

Diese eigene Kleinheit als Sinnenwesen, die uns mit Unlust niederdrückt, und die Größe unserer Bestimmung, die uns als Vernunftwesen aufrichtet, bekundet sich, wie im mathematisch-Erhabenen, so auch im dynamisch-Erhabenen. Aber während jenes lediglich den Sinnen eine Größe darbietet, die sie nicht zusammenzufassen vermögen, bietet dieses uns eine Macht dar, an der sich die Ohnmacht unseres eigenen Vermögens bekundet. Während also z. B. der Sternenhimmel oder der sich in majestätischer Ruhe scheinbar grenzenlos ausdehnende Ozean mathematisch-erhaben wirken, wirken der im Sturm aufgewühlte Ozean, am Himmel sich düster zusammenballende, unter Blitz und Donner sich entladende und im Orkan dahinfahrende Gewitterwolken, zerstörende Vulkane, in mächtigem Fall niederstürzende Ströme dynamisch-erhaben. Im ästhetischen Sinne dynamisch-erhaben ist also die Natur als Macht. Aber dabei ist vorausgesetzt, daß sie keine Gewalt über uns hat, d. h. daß sie zwar als furchterregend vorgestellt wird, ohne daß wir sie selbst zu fürchten brauchen, da die Furcht ein Erhabenheitsgefühl in uns nicht auskommen ließe, daß wir uns also der Naturmacht gegenüber „sicher sehen müssen“. Das erlaubt es uns auch, „uns als von ihr unabhängig zu beurteilen“. Und so bekundet sich auch im dynamisch-Erhabenen, genau wie im mathematisch-Erhabenen, eine Überlegenheit unserer selbst über die Natur. Wie im mathematisch-Erhabenen über die Unzulänglichkeit unserer sinnlichen Größenschätzung sich an unserem Vernunftvermögen ein nicht-sinnlicher Maßstab aufstat, der selbst das Unendliche als Einheit zu fassen vermochte, und im Vergleich zu dem alle sinnliche Größe

¹⁾ Runo Fischer, a. a. O. II, S. 446.

sich als klein erwies, so gibt am dynamisch-Erhabenen die Natur, „die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt erliegen müßte“. Erhaben im dynamischen Sinne ist also die Natur darum, weil sie über der Abhängigkeit unserer physischen Existenz, wie Vermögen, Kräfte, Gesundheit und Leben, dem Gemüthe auch „die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur fühlbar macht“¹⁾. Darum hat das Erhabene seine Grundlagen in der sittlichen Natur des Menschen, und um des Gefühls des Erhabenen fähig zu sein, bedarf der Mensch auch schon einer gewissen Entwicklung seiner sittlichen Anlage und ihrer Kultur. Ohne Entwicklung und Kultur seiner sittlichen Anlage müßte ihm das Erhabene „bloß abschreckend vorkommen“²⁾.

So kann man von der sinnlichen Affektion des Angenehmen hinauf zur sittlichen Bestimmung des Guten eine Stufenfolge erkennen, die über das Schöne und das Erhabene führt: Während die Annehmlichkeit in der Sphäre des bloß genießenden Interesses liegt, lehrt das Schöne, auf die „Zweckmäßigkeit im Gefühle der Lust acht zu haben“, und bereitet uns, weil es ohne alles Interesse gefühlt war, etwas „ohne Interesse zu lieben“. Das Erhabene hält an das Sinnliche bereits den Maßstab eines „übersinnlichen Gebrauchs“ und fordert eine Hochschätzung „selbst wider unser sinnliches Interesse“, indem es uns unsere sittliche Bestimmung zum Bewußtsein bringt, während das Gute der Inbegriff und schlechthinnige Zweck dieser unserer Bestimmung ist³⁾.

Nachdem Kant über die Begriffe des Schönen und Erhabenen Klarheit gewonnen hat, wendet er sich der willentlichen und bewußten Erzeugung des Schönen zu. Diese willentliche und bewußte Erzeugung des Schönen aber liegt vor in der Kunst. Sie hat in der Ästhetik ihre notwendige Stellung. Zwar fallen Ästhetik und

¹⁾ a. a. D., S. 260 ff.

²⁾ a. a. D., S. 264 ff.

³⁾ a. a. D., S. 266 ff.



Kunstlehre nicht zusammen. Denn auch das Naturschöne ist, und das geht ja aus dem Gange der bisherigen Untersuchung mit aller Deutlichkeit hervor, Gegenstand der Ästhetik. Aber insofern das Kunstschöne eben schön ist, fällt auch dieses in das Bereich der ästhetischen Probleme, das also weiter ist als das der Kunst. Das spezifisch-Charakteristische des Kunstschönen ist es, daß es aus Bewußtheit und Willen entspringt. Nicht freilich hat man dabei an ein willentliches Ausklügeln zu denken. Dagegen wird ausdrücklich sogleich Kants Lehre vom Genie als dem kunstschöpferischen Tun zeugen. Wenn Kant also im bewußten, vorstellenden Wollen das unterscheidende Merkmal der Kunst sieht, so meint er eben damit jenes schöpferische „Tun“ zum Unterschiede vom bloßen „Wirken“, durch das sich das Kunstschöne eben als „Werk“, nicht bloß als „Wirkung“ darstellt. Und wenn Kant, um die Abgrenzung in möglichster Schärfe zu vollziehen, die Kunst geradezu auf „Vernunftüberlegung“ gründet, so ist das nicht im Sinne etwa jenes „vernunfteluden“ Ausklügelns gemeint. Vielmehr will er damit ganz allein ihre notwendige Bedingtheitsbeziehung zum Vernunftschaffen ausdrücken. Dadurch ist es ihm, genau so wie Schiller, möglich, die Kunstwerke als Kulturwerke von bloßen Naturprodukten zu unterscheiden und auch von solchen, die, wie die Wachsbeuten der Bienen, eine Analogie zu Kunstwerken bieten können, diese Analogie eben als Analogie zu durchschauen und endlich die Kunst als ein spezifisches „Werk der Menschen“ zu verstehen. Daß nun gerade die Kunst vom bloßen Wissen im weiteren unterschieden wird, beweist abermals, in welchem Sinne die Gründung auf „Vernunftüberlegung“ zu verstehen ist. Denn nur das rechnet Kant zur Kunst, was man durch die bloße Kenntnis allein noch nicht hat, wozu vielmehr auch das praktische Können seiner Herstellung gehört. Dieses Können macht die Kunst aber auch noch nicht zum Handwerk, von dem sie ebenso unterschieden ist, wie vom Wissen. Und dieser Unterschied liegt darin, daß die Kunst ihren Wert „für sich“, das Handwerk erst in etwas anderem, nämlich in dem aus ihm entspringenden Vorteil hat¹⁾. Am bemerkenswertesten aber bleibt jedenfalls für das, was Kant mit seiner Gründung der Kunst auf „Vernunftüberlegung“ meint, die scharfe Trennung von der Wissenschaft: „Es gibt weder

¹⁾ a. a. O., S. 303f.

eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst.“ Denn wie das Schöne sich außerhalb aller Begriffe und Beweisgründe stellt, so kann sich umgekehrt die Wissenschaft nur auf Begriffe und Beweisgründe aufbauen. Wer Kunst und Wissenschaft konfundiert, der kann in Sachen der Kunst nur geschmacklos und in Sachen der Wissenschaft nur unwissenschaftlich, auf beiden Gebieten aber nur ein eitler Schwärmer sein, der da meint, mit „bonmots“ etwas ausrichten zu können.

Echte Kunst muß jedenfalls ihren Wert ganz in sich selber tragen. Darum ist sie immer auch schöne Kunst, nie aber bloß „angenehme Kunst“. Es ist eine Herabwürdigung wahrer Kunst, wenn sie zum bloßen Mittel der Annehmlichkeit gemacht wird. Eine solche Herabwürdigung ist immer ein Stück Barbarei. Und Kant trifft diese Barbarei auch gleich an einem entscheidenden Punkte, wenn er sich gegen die Tafelmusik wendet, in der in der Tat jene Herabwürdigung mit einer schamlosen Frechheit betrieben wird: „Ein wunderlich Ding,“ so sagt er gegen die Tafelmusik, „welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüter zur Fröhlichkeit unterhalten soll und, ohne daß jemand auf die Komposition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbarn mit dem anderen begünstigt“¹⁾.

Wenn nun in der Beziehung zum wertschaffenden, tätigbewußten Willen auch der Unterschied des Kunstwerks vom Naturprodukt bezeichnet ist, so hat dennoch auch das Kunstwerk gerade in einer Beziehung zur Natur abermals einen charakteristischen Zug; zwar liegt in der Beziehung des Kunstwerks auf den schaffenden Willen des Menschen die Voraussetzung, daß wir von einem Werke der schönen Kunst auch wissen müssen, es sei Kunst und nicht Natur. Aber trotz jener Beziehung auf den schaffenden Willen des Menschen muß das Kunstwerk vom Zwange subjektiver Willkür, der Einzwängung in willkürliche Manier so vollkommen frei erscheinen, als sei es selbst Natur. „D. i., schöne Kunst muß als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist.“ Und wenn nun weiter auch kein Kunstschaffen, gerade weil es sich über subjektive Willkürmanier erheben muß, um allgemeingültigen Schönheitsanspruch erheben zu können, ohne Übereinstimmung mit allge-

¹⁾ a. a. O., S. 304 ff.



meingültigen Regeln und Gesetzen der Schönheit möglich ist, so hat es doch davon keine „Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemütskräften Fesseln angelegt habe“¹⁾).

Damit erhält das Hauptcharakteristikum der Kunst, das in ihrer Beziehung auf den bewußten Willen liegt, seine vollste und vollendete Aufklärung, durch die eindeutig bestimmt wird, in welcher Bedeutung jene Beziehung zu verstehen ist, und in welcher nicht. Kunst ist schöpferische Schönheitsstat des menschlichen Willens als der Wurzel kulturschaffenden Leistens überhaupt, als welche die Kunst bezogen bleibt auf „Ordnung und Gesetz“, um diese Worte Goethes hier anzuwenden. In seiner schöpferischen Schönheitsstat bezieht sich der bewußte Wille auf die Wertordnung der Schönheitsnorm und -Gesetzlichkeit. Nicht also ist in dieser Beziehung des bewußten Willens gemeint eine Willkür und Manier des einzelnen Subjekts. Ja, sie ist gerade durch jene überwillkürliche und über-subjektive Wertbeziehung ausgeschlossen. Hier stimmt Kant vollkommen mit Goethe überein, wie am einfachsten aus dessen grundlegenden Abhandlung über „Einfache Nachahmung der Natur, Manier und Stil“ erhellt. Endlich ist in jener Beziehung des bewußten Willens nicht ein absichtliches Respektieren auf die Regeln der ästhetischen Wertordnung gemeint. Nur daß er darauf bezogen ist, das allein ist gefordert, aber, um es nochmals zu sagen, „ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen schwebt“. Und wiederum ist es unser größter Heros der Kunst, Goethe, der dafür das vollgültigste Zeugnis abzulegen vermag.

Daß die Kunst als Natur erscheine, daß man sich aber dennoch ihrer als Kunst bewußt bleibe und sie uns nicht durch bloßen Abklatsch der Natur eine Natur vortäusche, darin liegt zugleich die künstlerische Wahrheit. Schön kann immer nur die wirkliche Natur und die als Natur erscheinende, aber als Kunst bewußte Kunst, nie aber eine künstlich bloß vorgetäuschte Natur sein, die weder Kunst noch Natur, sondern bloße Naturerkünstelung ist²⁾. Kant hat das treffend an einem Beispiele erläutert: „Was wird von Dichtern höher gepriesen, als der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall

¹⁾ a. a. O., S. 306f.

²⁾ Auch dazu wären Goethes erwähnte Abhandlung und viele andere Schriften zu vergleichen.



an einem stillen Sommerabende bei dem sanften Lichte des Mondes? Indessen hat man Beispiele, daß, wo kein solcher Sänger angetroffen wird, irgendein lustiger Wirt seine zum Genuß der Landluft bei ihm eingekehrte Gäste dadurch zu ihrer größten Zufriedenheit hintergangen hatte, daß er einen unwilligen Burschen, welcher diesen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wußte, in einem Gebüsch verbarg. Sobald man aber inne wird, daß es Betrug sei, so wird niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören¹⁾. Solche Beispiele ließen sich ins Ungezählte erbringen, ob uns nun eine Fliege so täuschend hingemalt würde, daß wir sie zu verschrecken suchen, oder ob ein Stilleben uns so täuschend vorgelegt würde, daß wir nach seinen Früchten greifen. Immer wird an ihnen deutlich, daß echte Schönheit eben entweder nur in der Natur selber oder in der zwar als Natur erscheinenden, aber als Kunst bewußten Kunst möglich ist. Von einer selbst mit vollständiger Täuschung die Natur bloß abklatschenden Künstelei und Erfindung wendet ein guter Geschmack sich mit Ekel ab; denn Künstelei und Erfindung sind weder Natur noch Kunst, sondern Lüge und Abgeschmacktheit.

Ist die Kunst als schönheitschöpferische Tat erkannt, so erhebt sich für die Ästhetik als weiteres Problem das des Kunstschaffens oder genauer des Kunstschöpfers, des Künstlers. Es ist, wie Schiller es einmal glücklich formuliert hat, das Problem der „von aller Theorie unabhängigen Erzeugung des Originalschönen durch das Genie“²⁾. Hier folgt Schiller ganz den Spuren Kants, seines „unvergleichlichen Lehrers“, der bereits vier Jahre vor dieser Formulierung, eben in seiner Kritik der Urteilskraft³⁾ erkannt hatte:

¹⁾ a. a. D., S. 302.

²⁾ Brief an Körner vom 3. Februar 1794.

³⁾ a. a. D., S. 307. Gerade an der Lehre vom Genie bekundet sich der tiefgehende Einfluß Kants auf Schiller am deutlichsten. Ich habe über „Das Wesen des Genies nach der Auffassung Kants und Schillers“ ausführlich bereits in „Nord und Süd“ 1902 gehandelt. Zum Ganzen des Verhältnisses der Kantischen und Schillerischen Ästhetik ist eingehender das Werk Kühnemanns „Kants und Schillers Begründung der Ästhetik“ zu vergleichen. Für ein richtiges Verständnis für die Stellung der Ästhetik in Schillers philosophischer Gesamtdeutung ist von grundlegender Bedeutung Kühnemanns großes Werk über Schiller.

„Schöne Kunst ist Kunst des Genies.“ Wir sahen: das Kunstwerk soll, auch wenn wir uns seiner als Kunst, nicht als Natur bewußt sein müssen, doch als Natur erscheinen. Das kann es aber nur als Werk des Genies, das eine „Naturgabe ist, welche der Kunst die Regel gibt“, so daß durch das Genie selber „die Natur der Kunst die Regel gibt“. Ebendarum kann das Kunstwerk als Werk des Genies auch als Natur erscheinen. Das ganze Verständnis aller weiteren Positionen der Kantischen Ästhetik hängt an dem Verständnis dieser Regelgebung. Auf sie ist daher mit Nachdruck zu dringen. Wir müssen gleich darauf achten, daß, wie mit den Worten Schillers bemerkt, die „Erzeugung des Originalschönen durch das Genie“ „von aller Theorie unabhängig“ ist. Darin schon liegt, daß die Regelgebung nicht etwa in dem Sinne zu verstehen ist, als habe die Ästhetik Regeln der Kunsterzeugung aufzustellen. Nein, die gibt eben das Genie, ohne sich um die Ästhetik zu bekümmern, und diese hat nicht dem Genie Vorschriften zu machen, sondern allein dankbar seinem Schöpfergange zu folgen. Bescheiden hat darum Kant mit seiner Ablehnung sowohl einer „schönen Wissenschaft“, wie einer „Wissenschaft des Schönen“ von der Ästhetik den Anspruch, eine Kunstwissenschaft zu sein, abgewehrt und ihr lediglich die Aufgabe einer „Kritik“ gewiesen. Man wird diesen bescheidenen Anspruch nicht im Sinne jener „Kunstkritik“ mißverstehen, die in unseren Zeitungen und Tee- und Tisch-Gesprächen ihr oberflächlichegeistreichelndes Unwesen treibt. Dieses Rasonieren ist ja von Kant, wie auch von allen echten Künstlern, durch die Hinaushebung der Kunsterzeugung über alle Abhängigkeit von jeder Theorie gerade abgewehrt. Und wenn die Ästhetik selbst als „Theorie“ bezeichnet werden mag, so ist sie es lediglich im Sinne der „Beurteilung“, und es ist einer ihrer obersten Gesichtspunkte, daß die Kunst von aller Theorie im Sinne einer Erklärung der Erzeugung unabhängig ist¹⁾.

Regeln im Sinne der Kunst und Regeln im Sinne erklärender Theorie und darauf gegründeter Vorschriften sind also aufs strengste voneinander zu unterscheiden. Zwar ist die Kunst keineswegs Sache der Willkür und Regellosigkeit. Auch das Kunstwerk bedarf einer Grundlegung. „Eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren

¹⁾ a. a. O., ebenda.



Grundlegung allererst ein Produkt, wenn es künstlich heißen soll, als möglich vorgestellt wird.“ Allein trotz dieser Grundlegung seiner Möglichkeit in Regeln ist das Kunstwerk nicht aus Regeln „abzuleiten“. Es bleibt Sache des Genies, das „ein Talent ist, dasjenige, wozu sich keine Regel geben läßt, hervorzubringen“. „Originalität“ ist darum die „erste Eigenschaft des Genies“. In dieser seiner Originalität bleibt das Genie, wie Schiller sagt, „immer sich selbst ein Geheimnis“¹⁾. Das heißt, wie Kant es ausdrückt, das Genie kann selbst nicht „anzeigen, wie es sein Produkt zustande bringe“, so daß „der Urheber eines Produkts, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und anderen in Vorschriften mitzuteilen, die sie in den Stand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen. (Daher denn auch vermutlich das Wort Genie von genius, dem eigentümlichen einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet ist.)“²⁾ Schillers Freund Körner nennt das Genie darum „etwas Übermenschliches (*θεϊόν τι*), das sich durch Umfang oder Grad der Empfänglichkeit oder Tätigkeit äußert“³⁾. Das Wesen des Genies gründet sich nach Kant auf jenem „glücklichen Verhältnis“ der Erkenntniskräfte, Einbildungskraft und Verstand, „welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann“, und von dem man weiter nichts sagen kann, als daß es in der „freien Übereinstimmung der Einbildungskraft zur Gesetzmäßigkeit des Verstandes“ liege, derart, daß die Einbildungskraft dem Verstande eine reiche Fülle von Stoff anbiete, die sich der Verstandesgesetzmäßigkeit leicht und frei füge, oder negativ ausgedrückt, daß die Einbildungskraft dem Verstande nichts biete, das sich seiner Einheitsfunktion widersetze, und umgekehrt der Verstand nicht die Einbildungskraft in die Fesseln leerer Formeln und Abstraktionen schlage⁴⁾.

So wenig also das Werk des Genies Sache regelloser Willkür ist, ebensowenig kann das Genie sich doch auf lehr- und lern-bare

¹⁾ Über naive und sentimentalische Dichtung, S. 142.

²⁾ Kr. d. U., S. 307.

³⁾ Brief an Schiller vom 4. Februar 1794.

⁴⁾ Kr. d. U., S. 313 ff. und S. 316 ff.



Regeln stützen. Die Regeln, auf denen seine Kunst ruht, muß es in sich selbst entdecken als ewige Gesetze der Schönheit, als „Eingebung“ seines göttlichen Genius. Weil das Gesetze der Schönheit sind, ebendarum kann ihre Regel „in keiner Formel abgefaßt zur Vorschrift dienen.“ Vielmehr kann sie immer nur von des Genies eigener „Tat, d. i. vom Produkt abstrahiert werden“. Nicht also stellt sie sich uns dar als ein theoretisches Ergebnis, sondern als ein „Muster der schönen Kunst“¹⁾. Und das geniale Urvermögen ist eben „das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen“. Die ästhetische Idee ist aber gerade das „Gegenstück“ zur Vernunftidee. Und daraus erklärt sich sein doppeltes Verhältnis zur Regelgebung, nach dem auf der einen Seite auch sein Produkt durch eine „Grundlegung“ auf „Regeln“ erst „möglich“ wird und sich dazu doch andererseits „keine bestimmte Regel geben läßt“. Denn die ästhetische Idee ist „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke d. i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“. Dagegen ist umgekehrt die Vernunftidee „ein Begriff, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann“²⁾.

Diese Beziehung des Genies auf die ästhetische Idee zeigt aber, daß seine Originalität zwar „ein wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht“, doch „aber nicht das einzige“ Charakterstück des Genies ist. Denn seine Originalität „kann nur den Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergeben“. Sie bildet also nur ihre potentielle Grundlage. Daß seine Produkte auch aktuell schön wären, Produkte eben der schönen Kunst, das wäre damit noch nicht gegeben. Damit der Stoff nicht bloß Stoff zu schönen Werken bleibe, sondern selbst schönes Werk werde, dazu ist seine Verarbeitung notwendig. „Die Verarbeitung derselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urteilskraft bestehen kann“³⁾. Zur stoffschöpferischen Regelgebung durch das Genie muß also noch eine formende treten; und zwar nach zwei Richtungen hin: nach seiten des Geschmacks und nach seiten der Technik. Damit das Genie in

¹⁾ a. a. D., S. 309 f.

²⁾ a. a. D., S. 314.

³⁾ a. a. D., S. 310.



seinem Werke wahrhaft ein „Muster der schönen Kunst“ aufstellen kann, ist außer dem „praktischen Vermögen“ der Originalität auch der Geschmack als „Beurteilungsvermögen“ erfordert, da „Genie ohne Geschmack“ ein echtes Muster wahrhaft schöner Kunst ebenso wenig zu liefern vermag, wie „Geschmack ohne Genie“. Im Geschmack liegt also eine zweite Form der Regelgebung in der Erzeugung des Originalschönen durch das Genie. Die ästhetische Idee wäre eben nicht ästhetisch und das Originalschöne wäre nicht schön, wenn die Regelbestimmtheit nicht im Charakter eines „Musters, nicht der Nachmachung, sondern der Nachahmung läge“¹⁾. In dieser Unterscheidung zwischen „Nachahmung“ und „Nachmachung“ findet Kant einen besonders feinen Ausdruck für den spezifisch ästhetischen Wert des Kunstwerks. Denn während er mit Recht die bloße „Nachmachung“ für die Sache des einfältigen „Pinselfs“ erklärt, bezeichnet er in der „Nachahmung“ zugleich den „feinsollenden“ Wertcharakter des ästhetischen „Musters“, insofern nur dieses eben der Nachahmung wert ist²⁾. Zu diesen beiden ästhetischen Formen der Regelgebung, der stoffschöpferischen und der des Geschmacks, tritt aber noch eine dritte: „Ob zwar mechanische und schöne Kunst, die erste als bloße Kunst des Fleißes und der Erlernung, die zweite als die des Genies, sehr voneinander 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.“ Auch das Genie bedarf, um eben zum Genie zu werden, um seine originalen Anlagen zur Entfaltung gelangen zu lassen, der Schulung und der Disziplinierung, einer Technik, die des von der Originalität gelieferten Stoffes in geschmackvoller Verarbeitung auch Herr wird. Mag das Kunstwerk „schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen“, erscheinen müssen, im schöpferischen Kunstwirken liegt kraft- und tat-volle Arbeit, jenes nie ermattende strebende Bemühen nach immer höherer Steigerung und Vollendung, wie es nicht allein Kant, sondern ebenso alle großen Künstler — wir brauchen ja nur an Goethe und Schiller zu denken — nicht allein gefordert, sondern auch in ihrem Leben dargestellt haben. Stoffschöpferische Origi-

¹⁾ a. a. D., S. 313.

²⁾ a. a. D., S. 309 ff. und S. 311 ff.

nalität, Geschmack und die allein in „rastlosem Streben“ (Goethe) zu erarbeitende Technik, das sind die drei Formen der Regelgebung, die sich im Wesen des Genies vereinigen müssen, und die, wenn sie uns auch das Geheimnis dieses Wesens nicht in seinen Tiefen erschließen, doch in seinem Werke uns entgegentreten müssen, damit uns dieses als „Muster der schönen Kunst“ im Innersten ergreife. Von der echten Originalität des Genies ist die nie ermattende Hinaufbildung zu den ewigen Musterbildern der Schönheit durch Geschmack und Schulung so wenig zu trennen, daß sowohl nach Goethes wie nach Schillers Auffassung gerade sie uns auch am leichtesten die Unterscheidung zwischen echter Originalität und feichter Originalitätshascherei ermöglichen. Und ganz in Übereinstimmung mit unseren Meistern der Kunst — wir brauchen aber nicht bloß auf Goethe und Schiller zu verweisen, auch Bach und Haydn, auch Beethoven und Mozart und alle, die wahrhaft groß auf dem Gebiete der Kunst ewige Musterbilder geschaffen haben, können das belegen — sagt Kant: „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.“ Gewisse Zeiten sind an solchen „kollerichten“ Paradereiterstückchen nicht arm. Aber ihr „originaler Unsinn“ bleibt auf die Zeit beschränkt. Überzeitlichen Wert hat nur das Musterbild der Kunst, in dem sich die Originalität des echten Genies mit schöpferischer Tat in Schönheit darstellt¹⁾.

Weil Kant mit Recht vom Wirken des Genies erkannt hat, daß es weder lehrbar noch lernbar ist, so bringt er es, allerdings mit Unrecht, in einen solchen Gegensatz zur Wissenschaft, daß er, die Inkarnation des wissenschaftlichen Genies selber, auf wissenschaftlichem Gebiete auch den Größten nicht als Genie anerkennt und nur auf künstlerischem Gebiete das Genie gelten läßt. Auf dem Gebiete der Kunst hat Kant das künstlerische Wirken und das Kunstwerk, hat er die Tätigkeit und das Getane, die Leistung, scharf unterschieden. Merkwürdigerweise verfällt er auf dem Gebiete der Wissen-

¹⁾ a. a. D., ebenda.

schaft aber einer Verwechslung von wissenschaftlicher Tätigkeit und wissenschaftlicher Leistung, von Wirken und Werk, und auf Grund einer quaternio terminorum begeht er den Fehlschluß, daß es auf dem Gebiete der Wissenschaft ein Genie nicht geben könne¹⁾. Er führt einmal aus: „So kann man alles, was Newton in seinem uusterblichen Werke der Prinzipien der Naturphilosophie, so ein großer Kopf auch erforderlich war, dergleichen zu erfinden, vortragen 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 davon 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 anderen ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen konnte; kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor- und zusammensinden, darum, weil er es selbst nicht weiß und es also auch keinen anderen lehren kann. Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, spezifisch unterschieden“²⁾. Kant läßt also „im Wissenschaftlichen“ nur den „großen Kopf“ gelten, um den Ehrenanspruch auf Genialität allein dem Gebiete der schönen Kunst vorzubehalten. Wir wollen um Worte nicht streiten. Nur müssen wir betonen, daß das, was nach Kant den Grundcharakter des „Genies“ ausmacht, auch auf den „großen Kopf“ zutrifft. Und wenn wir darum diesen selbst als „Genie“ ansprechen, so heißt das nicht, den Unterschied zwischen wissenschaftlichem und künstlerischem Genie verwischen. Dieser Unterschied ist so offenbar, wie der zwischen Wissenschaft und Kunst selber, daß nämlich die Kunst von aller Theorie unabhängig, die Wissenschaft aber gerade selber Theorie ist. Und mit Recht wahrt Kant gerade diesen Unterschied, daß die Wissen-

¹⁾ In meinem vorhin erwähnten Aufsatz über „Das Wesen des Genies nach der Auffassung Kants und Schillers“ habe ich diesen kantischen Fehlschluß auch in der Schlussform dargestellt und nachgewiesen. Daß Kant übrigens diese seine Irrmeinung nicht immer festgehalten hat, darüber vergleiche die übernächste Anmerkung.

²⁾ a. a. O., S. 308f.



schaft als Theorie begrifflich begründender Erkenntniszusammenhang ist, die Kunst aber nie auf begrifflicher Begründung beruhen kann. Allein Kant übersieht nun gerade, und das zeigen die ausführlich zitierten Sätze auf das deutlichste, in der Wissenschaft den Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen Werke und der wissenschaftlichen Tätigkeit. Es ist gewiß richtig, daß, um bei Kants Beispiel zu bleiben, in Newtons „unsterblichem Werke der Prinzipien der Naturphilosophie“ der Begründungszusammenhang Schritt für Schritt einsichtig werden kann. Aber wie in seinem Kopfe sich seine Gedanken „hervor- und zusammenfinden“ konnten, wie es möglich wäre, seinem Werke „gleichmäßige Produkte hervorzubringen“, darüber vermag auch Newton nicht Regeln „planmäßig auszuendenken und anderen in Vorschriften mitzuteilen“. Auch das kann „keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen“. Wenn also diese ursprüngliche, unlehrbare und unlernbare Gedankenhervorbringung dem „Charakter des Genies wesentlich“ ist, wie Kant sagt, dann ist er selber, ist Newton, ist Leibniz ebensogut ein Genie, wenn auch spezifisch von ihnen unterschieden, wie Goethe, Mozart, Beethoven. Ihr spezifischer Unterschied liegt also nicht in der ursprünglichen Hervorbringung der Gedanken als solcher, sondern darin, daß jene ihre Gedanken auf dem Gebiete der Theorie selber, diese auf dem der von aller Theorie unabhängigen Kunst hervorbringen. Diese sich die wissenschaftliche Ursprünglichkeit lehren und lernen, dann wären sicher die Leibniz, Newton und Kant nicht ebenso selten, wie die Goethe, Mozart und Beethoven¹⁾.

Man hat mit Recht von jeher für Kants eigene Genialität in seiner Ästhetik gerade ein besonders starkes Zeugnis bewundert. Es wird in der Tat „immer ein Geheimnis“ des Genies bleiben, wie ein Mensch, dessen Erleben nicht gerade reich an Schönheit war,

¹⁾ Daß Kant seine Einschränkung des Genies auf das Gebiet der Kunst allein nicht immer festgehalten hat, deutete ich schon an. Einer meiner dänischen Leser, Herr Kristian Westerbj, hatte die Freundlichkeit, mich nach der Lektüre meiner kleinen Schrift über „Kant“ in der „Sammlung Göschen“ zur Bestätigung meiner Ausführungen darauf aufmerksam zu machen, daß Kant in seiner „Anthropologie“, S. 226, gerade auch Leibniz und Newton als Beispiele des Genies und seiner Ursprünglichkeit, zum Unterschiede vom „allgemeinen“ Kopfe, dessen Sache das ist, „was gelernt werden kann“, anführt, und daß er in den

dem eigentlich künstlerisches Erleben geradezu fern lag, doch die wesentlichen Grundzüge einer Lehre vom Schönen und der Kunst im Prinzip für alle Zeit fundieren konnte, wie auch gerade unsere größten Künstler anerkannt haben. Wie wenig Kant selbst von tieferen Künstlerlebnissen berührt war, und damit auch wie eng begrenzt im Besonderen seine Ästhetik bei aller Größe im Prinzipiellen war, das zeigt er, sobald er sich von diesem Prinzipiellen zu den besonderen Künsten wendet, um sie sowohl zu systematischer Einheit zu bringen, wie sie zu gliedern. Aber wir müssen auch hier gerecht sein: Kant verkennt seine Grenzen nicht, er will nicht mehr geben, als er geben kann. Bescheiden genug bezeichnet er daher sein folgendes Unternehmen als bloßen „Versuch“. Mit aller Bestimmtheit erklärt er: „Überhaupt wird der Leser dieses nur als einen Versuch, die Verbindung der schönen Künste unter einem Prinzip, welches diesmal das des Ausdrucks ästhetischer Ideen (nach der Analogie einer Sprache) sein soll, beurteilen und nicht als für entschieden gehaltene Ableitung derselben ansehen.“ Also nur um einen „Versuch“, und um diesen nur im Sinne einer „Analogie“ handelt es sich, wenn als Einheits- und Einteilungs-Prinzip der schönen Künste der „Ausdruck ästhetischer Ideen“ aufgestellt wird. „Arten des Ausdrucks“ nun liegen vor „im Worte, der Gebärde und dem Tone.“ Danach gliedern sich also die „Arten schöner Künste“ in: „die redende, die bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen (als äußerer Sinneneindrücke)“¹⁾.

Unter die redende Kunst fallen Beredsamkeit und Poesie. Die bildende Kunst gliedert sich in Plastik und Malerei, von denen wiederum die Plastik in Bildhauerkunst und Baukunst, die Malerei in „eigentliche Malerei“ und „Lustgärtnererei“ zerfällt. Diese letzte Gliederung findet Kant selbst zunächst „befremdlich“. Aber er meint

„Reflexionen“ neben dem künstlerischen Genie auch das wissenschaftliche und technische eben als Genie gelten läßt. In der Tat heißt es in den „Reflexionen“ (Nachlaß 2, I, S. 407) ausdrücklich: „Was das Genie leistet, ist entweder bloß das Spiel der Gefühle und Einbildungen, denen es durch Ideen Einheit gibt, um dadurch bloß zu unterhalten und zu beleben, wie Dichter und Autoren des Geschmacks; oder es ist ein Produkt des nützlichen Gebrauchs, wie Maschinen; oder es ist eine Vermehrung der Erkenntnis des Verstandes und der Vernunft.“ Hier wird deutlich, daß Kant seine falsche Einschränkung eben doch nur zeitweise vertreten hat.

¹⁾ a. a. D., S. 321 ff.

die Auffassung der „Luftgärtnerie als einer Art von Malerkunst“ damit rechtfertigen zu können, daß auch sie „keinen Begriff von dem Gegenstande und seinem Zweck“ zur Voraussetzung hat, sondern als „freies Spiel der Einbildungskraft in der Beschauung“ sich darstellt. Viel „befremdlicher“ aber darf uns wohl die Ordnung unter dem Gesichtspunkte des „Tones“, bzw. des „schönen Spiels der Empfindungen“ erscheinen. Darunter fällt nicht etwa nur die Musik, sondern „Musik und Farbenkunst“. Und die Farbenkunst fällt nicht etwa mit der Malerei zusammen, die ja der bildenden Kunst schon zugerechnet ist. „Farbenkunst“ soll hier im eigentlichen Sinne bloß als „Form im Spiele vieler Empfindungen“ verstanden werden¹⁾.

Darin liegt schon, daß in der „Vergleichung des ästhetischen Wertes der schönen Künste untereinander“ die Musik von Kant recht gering eingeschätzt wird. Hinsichtlich des Kulturwertes weist ihr Kant sogar unter allen Künsten den „untersten“ Platz an, wenn er ihr auch hinsichtlich der bloßen „Annehmlichkeit“ den „obersten Platz“ zugestehen möchte. Über alle Künste stellt er schlechtweg die Dichtkunst. Aber mit dieser Vergleichung wirft Kant eine Frage auf, von der man billig bezweifeln kann, ob sie überhaupt richtig gestellt ist. Es ist ganz charakteristisch, daß Kant, der mit seiner Person doch so ganz hinter seiner Sache zurücktritt, gerade hier mehrfach sagen muß: „ich würde“ die Rangordnung so oder so feststellen; „ich würde“ dieser oder jener Kunst den Vorzug geben²⁾. In Wahrheit liegt der Sachverhalt eben doch wohl so, daß zwar unter den einzelnen Kunstwerken ein ästhetischer Wertunterschied mit aller Deutlichkeit besteht, die Künste als Künste aber eine objektive Wertgraduierung nicht zulassen, sondern selbst Werte sind, nach denen die einzelnen Kunstwerke beurteilt werden, und daß man hinsichtlich eines Wertunterschiedes der Künste als solcher höchstens, wie Kant das ja auch mehrfach getan hat, von einer subjektiven Bevorzugung reden kann.

Damit haben wir schon das Problem berührt, das Kant in dem als „Dialektik der ästhetischen Urteilskraft“ bezeichneten Teile der Kr. d. U. behandelt, der sich kurz an deren bisher dargestellten

¹⁾ a. a. D., S. 324 f.

²⁾ a. a. D., S. 326 ff.

und als „Analytik der ästhetischen Urteilskraft“ bezeichneten anfügt. Auch jetzt handelt es sich um das ästhetische, nicht um das logische Urteil, also wiederum lediglich um „Kritik des Geschmacks“¹⁾. Seine dialektische „Antinomie“ läßt sich zunächst auf einfache Weise in Form von „Gemeinplätzen“ ausdrücken. Die letzten Bemerkungen haben den einen dieser „Gemeinplätze“ schon nahegelegt, der in dem Satze ausgesprochen zu werden pflegt: „Ein jeder hat seinen eigenen Geschmack.“ Ihm tritt der andere zur Seite: „Über den Geschmack läßt sich nicht disputieren.“ Dieser aber findet sein Gegenstück in dem Satze: „Über den Geschmack läßt sich streiten (obgleich nicht disputieren).“ Insofern nun mit dem Unterschiede zwischen „Streiten“ und „Disputieren“ und mit der Funktion des „eigenen Geschmacks“ ein Gegensatz in der Beziehung auf die begriffliche Funktion aufgetan ist, läßt sich jetzt die Antinomie in strenger Form folgendermaßen durch Gegenüberstellung von Theseis und Antithesis ausdrücken: Die Theseis lautet: „Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputieren (durch Beweise entscheiden).“ Die Antithesis aber 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 Urteile Anspruch machen)“²⁾.

Die „Auflösung“ dieser Antinomie vollzieht Kant durch Unterscheidung von zwei Bedeutungen des Begriffs vom Begriff. Theseis und Antithesis sollen sich in einer Synthesis vereinigen lassen, wenn wir zwischen bestimmtem und unbestimmtem Begriffe unterscheiden. Die Theseis hat recht, zu behaupten, daß sich das Geschmacksurteil nicht auf Begriffe gründet, wenn hier mit dem Begriffe der „bestimmte Begriff“ gemeint wird. Aber ebenso recht hat die Antithesis, zu behaupten, daß sich das Geschmacksurteil auf Begriffe gründet, sofern es sich hier um „unbestimmte Begriffe“ handelt³⁾.

Wir haben damit in der That die Synthesis gewonnen. Aber wir müssen bei ihr noch etwas verweilen. Haben wir doch die Unterscheidung von bestimmtem und unbestimmtem Begriff schon

1) a. a. D., S. 337.

2) a. a. D., S. 338.

3) a. a. D., S. 339 ff.

einmal, und zwar da herangezogen, wo wir von Kants Neigung zu einer bloßen Formalästhetik sprachen. Und dort mußte uns diese Unterscheidung von bloß psychologischer Bedeutung erscheinen. Ganz anders verhält es sich nun hier. Der Begriff, den Kant als „bestimmt“ bezeichnet, ist der Begriff im rein theoretischen Sinne, der uns eine Erkenntnis vom Objekte vermittelt. Er ist, wie wir von vornherein gesehen haben, von der Ästhetik ausgeschlossen. Der Begriff vom Objekte ist immer ein Seinsbegriff. Über das Sein des Objekts sagt aber, wie wir wissen, das ästhetische Urteil nichts. Der Begriff, den Kant als „unbestimmten Begriff“ bezeichnet, bezieht sich aber gar nicht auf das Sein der Erscheinungen. Er ist ein Sollensbegriff und bezieht sich auf das „übersinnliche Substrat der Erscheinungen“ selbst. Damit aber ist wiederum die formale Beengung der Ästhetik durchbrochen, und Kant eröffnet hier zum Schluß seiner Gesamtästhetik nochmals wenigstens einen Ausblick auf eine transszendentalinhaltliche Ästhetik¹⁾. Der „Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur sowohl als Kunst“ kann ihm nun zum „alleinigen Prinzip der ästhetischen Urteilskraft“ werden. Nicht also braucht er in die empirische Realität der Naturerscheinungen eine Zweckmäßigkeit hineinzudeuten, die nicht in ihnen liegt, und die nur dem Mechanismus der Natur, ohne den keine Naturforschung möglich wäre, Einschränkung tun müßte. Noch weniger braucht er die Zweckmäßigkeit in dem kindlichen Sinne anthropomorpher Nützlichkeitserwägungen zu nehmen, die aller wahren Kultur, der wissenschaftlichen, wie der sittlichen, wie der künstlerischen entgegen wäre. Die Zweckmäßigkeit wird überhaupt und ganz und gar nicht auf seiende Erscheinungen bezogen: „Die Eigenschaft der Natur, daß sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemütskräfte in Beurteilung gewisser Produkte wahrzunehmen, und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für notwendig und allgemeingültig erklärt werden soll, kann nicht Naturzweck sein, oder vielmehr von uns als ein solcher beurteilt werden“²⁾. Die Zweckmäßigkeit liegt allein in der Beziehung auf „das übersinnliche Substrat der Erscheinungen“. Wenn Kant von einem „übersinnlichen Substrat der Erscheinungen“

¹⁾ a. a. O., ebenda.

²⁾ a. a. O., S. 346 ff. und S. 349 ff.

redet, so müssen wir, um ihn nicht in rein dogmatischem Sinne mißzuverstehen, uns freilich immer unsere Ergebnisse aus der Erkenntnislehre vergegenwärtigen, die im weiteren Fortgange eine neue Bewährung erhalten werden. Kants eigene Erinnerung ist daher sehr gut: „So wie die Idealität der Gegenstände der Sinne als Erscheinungen die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, daß ihre Formen a priori bestimmt werden können, so ist auch der Idealismus der Zweckmäßigkeit in Beurteilung des Schönen der Natur und der Kunst die einzige Voraussetzung, unter der allein die Kritik die Möglichkeit eines Geschmacksurteils, welches a priori Gültigkeit für jedermann fordert (ohne doch die Zweckmäßigkeit, die am Objekte vorgestellt wird, auf Begriffe zu gründen) erklären kann“¹⁾.

Mit der Beziehung auf das intelligible Substrat der Erscheinungen, nicht auf die Erscheinungen als solche, mit der Gründung des Geschmacksurteils nicht auf einen Seinsbegriff, sondern auf einen Sollensbegriff ist aber die Schönheit wiederum so eng auf die sittliche Bestimmung des Menschen selber bezogen, daß sie sich geradezu „als Symbol der Sittlichkeit“ darstellen muß. Ähnlich wie Schiller sieht darum Kant im Geschmack „gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse“. Und er glaubt damit auch etwas dem „gemeinen Verstande“ durchaus Verständliches auszusprechen, der ja direkt schöne Gegenstände nach Analogie mit sittlicher Beurteilung benennt, wenn er Farben als unschuldig, Gebäude und Gebirge als majestätisch bezeichnet und von lachenden Gesichtern redet u. s. f.²⁾.

Damit aber sind wir wieder an das Problem herangetreten, das sich die Kritik der Urteilskraft als ihr bedeutungsvollstes gestellt hat, an das Problem der eigentlichen Teleologie, in dem die theoretische und die praktische Philosophie zusammenmünden und ihre Einheit finden, und das der Kantischen Philosophie selbst erst ihren Abschluß und ihre krönende Vollendung, ihre systematische Einheit und gewaltigste Tiefe gibt.

¹⁾ a. a. O., S. 351.

²⁾ a. a. O., S. 352ff.



Zweiter Abschnitt. Teleologie.

Schon in der Erkenntnislehre waren wir an das Problem einer „systematischen Einheit der Erfahrung“ herangeführt worden¹⁾. Insofern dort aber auch die Natur als „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ erkannt wurde²⁾, war eigentlich auch schon ein neues Problem gewonnen worden, das nun nach seiner Entfaltung und Lösung drängt. Denn achten wir gerade auf das „aller“ in diesem „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“, so wird mit der „Möglichkeit der Natur selbst“ auch die „Möglichkeit der Verknüpfung der besonderen Erfahrungen in ein System“ selbst zum Problem³⁾. Und dieses Problem der einheitlich-systematischen Arbeit der Besonderheiten der Erfahrung ist es ja, das sich uns selbst schon als teleologisch bestimmt hatte⁴⁾.

Der Zusammenhang innerhalb des Kantischen Denkens wird dadurch so deutlich, daß es sich durch diese unsere kurze Überlegung sogar rechtfertigen läßt, wenn Stadler in seinem ausgezeichneten Werke über Kants Teleologie⁵⁾ geradezu von der Frage der Prolegomena: „Wie ist Natur selbst möglich?“ ausgeht. Aber auch der Fortgang der neuen Fragestellung ist jetzt schon offenbar. Der Erkenntnisbegriff hatte besagt, daß jede Erkenntnis sei die Erkenntnis eines zu erkennenden Objekts durch ein erkennendes Subjekt. Das Problem der Beziehung von Subjekt und Objekt fand seine Auflösung

1) Vgl. oben, S. 270 ff. u. 369 ff.

2) Vgl. oben, S. 149 ff, 227 ff u. 298 ff.

3) Kr. d. U., S. 359.

4) Vgl. oben, S. 370 ff.

5) A. Stadler „Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung“, S. 1. Stadler selbst gibt diese Rechtfertigung merkwürdigerweise nicht, und so, wie er den Sachverhalt darstellt, kann er sie nicht geben. Zwar sieht er in jener Frage der Prolegomena Kants „ganze Philosophie“ und betont durchaus zutreffend: „Sie umschließt eigentlich zwei Fragen. Erstens: Wie ist Natur in materieller Bedeutung als Inbegriff des Objekts möglich; zweitens: wie ist Natur in formeller Bedeutung als Inbegriff der Regeln, nach denen ihre Gegenstände verknüpft erscheinen, möglich?“ Aber es befremdet, daß Stadler in der materiellen Frage gerade das „aller“ hier nicht in Betracht zieht, da dadurch allein das teleologische Problem der Besonderheit sich ankündigt und zugleich den Zusammenhang mit der Erkenntnislehre voll verdeutlicht.

zugleich mit dem der Möglichkeit der Erfahrung, soweit dieses bisher die Erkenntnislehre aufzulösen vermocht hatte. Das war geschehen durch die strenge Unterscheidung der „Reinheit“ der „Form“ oder des „Gesetzes“ auf der einen Seite von dem „Empirischen“ des „Inhalts“ oder der „Materie“ der Erkenntnis auf der anderen Seite. Dadurch war klar geworden, daß alle Erfahrung immer schon gesetzlich bedingt, logisch geformt ist, daß es eine logisch-amorphe Erfahrung nicht geben kann, sofern der Begriff der Erfahrung eben selbst schon Begriff ist und einen wissenschaftlichen Sinn-Anspruch erhebt, wie er das für alle Erfahrungswissenschaft schon immer tun muß. Aber der Unterschied zwischen dem „Reinen“, der „Reinheit“ des „Gesetzes“ und dem „Empirischen“ der „Erkenntnismaterie“ bleibt bestehen und muß in alle Wege bestehen bleiben. Ist die „Reinheit“ des Gesetzes reine Logizität der Form, so ist das „Empirische“ des Inhaltes als solchen logischer Amorphismus. Der Inhalt ist logisch amorph, das Gesetz dagegen reine Form. In der Erfahrung, in jeder Erkenntnis aber sind beide vereinigt zu einem Logomorphismus der Materie der Erkenntnis. Und nun erhebt sich aus dieser vorläufigen Lösung des Problems ein neues Problem: wie können Form und Materie überhaupt vereinbar sein; wie ist es möglich, daß die reine Logizität der Form eingehe in das „Empirische“, also logisch-Amorphe des Inhaltes und dieses logisch-Amorphe des Inhaltes übergeführt werde durch die reine Logizität der Form auf jenen Logomorphismus des Inhaltes, wie er in jeder echten Erfahrungserkenntnis vorliegt? Wenn wir also schon in der Erörterung der Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis vom Logischen im Alogischen sprechen konnten, so muß jetzt dieses eigentümliche Verhältnis eines Logischen im Alogischen zum Problem werden, indem genauer das Alogische als uneigentlich alogisch und als eigentlich logisch-amorph sich präzisiert.

Nun war freilich auch schon durch die Erkenntnislehre in der „Idee“ das Prinzip der systematischen Einheit der Erfahrung bezeichnet worden. Aber erst in dem Problem nach dem Verhältnis der „reinen“ Logizität der Form zu dem „Empirischen“ des Materials, nach der Möglichkeit von dessen Formung durch die Form erhält jenes Prinzip selbst eine konkrete Bestimmung. Solange bloß darauf reflektiert wird, daß die Erfahrung nur möglich ist auf Grund der Beziehung der durch den „reinen Verstand“ bezeichneten



allgemeinen Gesetzmäßigkeit überhaupt auf das empirische Material überhaupt, hielt sich die Fragestellung selbst noch im Allgemeinen und Abstrakten. Aber deren allgemeine und abstrakte Lösung durch die allgemeine Beziehung der „Reinheit“ der Form auf das „Empirische“ des Inhalts treibt zu der nun ganz konkret gewendeten Frage, wie denn „das Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen“ könne, „um darunter subsumiert werden zu können“, wo sich also „besondere Wahrnehmungen einmal glücklicherweise zu einem empirischen Gesetze qualifizierten“¹⁾. Daß wir überhaupt das Besondere unter allgemeine Begriffe zu subsumieren vermögen, irgendein Mannigfaltiges x der Wahrnehmung etwa als Mensch zu bestimmen, diese Bestimmung wieder unter die allgemeinere der Vertebraten zu ordnen, und auf Grund solcher Subjunktion auch zu besonderen empirischen Gesetzen, wie z. B. denen der Fortpflanzung und Vererbung, gelangen können, das mag zunächst als „ein glücklicher unsere Absicht begünstigender Zufall“²⁾ erscheinen, ohne den es keine Begreiflichkeit der Natur, also keine Naturwissenschaft gäbe. Weil aber auf der einen Seite ohne diesen „glücklichen Zufall“ keine Naturwissenschaft möglich wäre, diese aber doch auf einen bloßen „glücklichen Zufall“ nicht gestellt werden kann, so bezeichnet dieser „glückliche Zufall“ selbst das bedeutungsvolle Problem der systematischen Möglichkeit der Wissenschaft. Denn obwohl die allgemeinen Gesetze des „reinen Verstandes“, obwohl die Kategorien, wie die raumzeitlichen Gesetzesformen die Gegenstände der Erfahrung bedingen und konstituieren, ließen sie uns doch dem Konkreten gegenüber ratlos, wenn dieses nicht wiederum in besonderen Gesetzen, den Naturgesetzen, auch in inhaltlicher Beziehung übereinkäme. Ohne ein solches inhaltliches Übereinkommen des Konkreten müßte dieses in völliger Ordnungslosigkeit und Unvergleichbarkeit auseinanderklaffen. Eine Natur als solche wäre weder begreiflich, noch überhaupt möglich. An ihre Stelle träte, wie Liebmann treffend gesagt hat, wenn überhaupt etwas, so höchstens ein Chaos, ein „unbegreiflicher Wirrwarr“³⁾.

¹⁾ über Philosophie überhaupt, S. 381 (zitiert nach Hartenstein [1868]).

²⁾ Kr. d. N., S. 184.

³⁾ Otto Liebmann, „Gedanken und Tatsachen“ I, S. 126 ff. und II, S. 205 ff.

Unter den führenden Logikern der Wissenschaft ist besonders Loze diesem Gedanken nachgegangen. Auf den engen sachlichen Zusammenhang dessen, was Kant den „glücklichen Zufall“ des inhaltlichen Übereinkommens des Besonderen genannt, mit dem, was bei Loze als die „glückliche Tatsache“¹⁾ der „Vergleichbarkeit“ des empirischen Realen heißt, hat besonders nachdrucksvoll Windelband hingewiesen²⁾. Am einfachsten läßt sich vielleicht der hier vorliegende Problemverhalt deutlich machen, wenn wir ihn gerade auf Ausführungen Lozes beziehen³⁾. Wir sagten soeben: Die allgemeine kategoriale und raumzeitliche Gesetzmäßigkeit allein müßte uns dem Konkreten gegenüber ratlos lassen. Denn obwohl durch jene Gesetzmäßigkeit konstituiert, wäre eine totale Unvergleichbarkeit aller Gegenstände, die uns ja in Raum und Zeit und unter den kategorialen Bedingungen vorkommen könnten, so durchaus denkbar, daß uns über sie auch nicht die geringste Orientierung möglich wäre. Man könnte sich also einmal in freier Anknüpfung an Loze die Möglichkeit denken, daß in Raum und Zeit und unter den Kategorien eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gegenständen: $G_1, G_2, G_3, \dots, G_n, \dots, G_\infty$ bestünde und ebenso eine unendliche Mannigfaltigkeit von Vorgängen: $V_1, V_2, V_3, \dots, V_n, \dots, V_\infty$ stände, ohne daß auch nur zwei jener Gegenstände eine inhaltliche Eigenschaft gemeinsam hätten, und ohne daß im Gesamtgeschehen dieser Vorgänge der geringste inhaltlich geordnete und geregelte Verlauf herrschte. Alle einzelnen Gegenstände ständen zwar unter den formalen Bedingungen der Gegenständlichkeit überhaupt und alle Prozesse unter denen des Geschehens überhaupt. Aber hinsichtlich ihrer eigenschaftlichen Bestimmtheit könnten sie völlig heterogen und unvergleichbar sein, die Dinge unvergleichbarer etwa als unter den uns empirisch bekannten ein Mensch und ein Kieselstein, die Vorgänge unvergleichbarer als der Ablauf einer Vorstellungsreihe und die Bewegung eines Planeten. Das wäre formal durchaus möglich und

1) Wilhelm Windelband, „Zum Begriffe des Gesetzes“. Bericht über den dritten internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg 1908. Vgl. besonders S. 172 ff. und S. 202.

2) Loze, Logik, besonders S. 90.

3) Vgl. zum Folgenden von Lozes Ausführungen besonders: „Logik“, S. 27 f., S. 35 f., S. 90 f., S. 354 ff. und S. 390 ff., sowie „Metaphysik“, S. 423 ff., und auch „Kleine Schriften“ III, 1, S. 419 ff.

enthielte keinen Widerspruch. Man könnte sich in diesem Chaos rein formal durchaus die Möglichkeit ausdenken, so hinverbrannt sie uns auf Grund der wirklichen Erfahrung auch erscheinen mag, daß ein einmaliger Steinkloß sich plötzlich zu einem einmaligen menschlichen Individuum formte, das nun in regelloser Abwechslung bald in Stickstoff, bald in Schwefelwasserstoff, bald in Knallgas, bald in Leuchtgas zu atmen vermöchte, oder daß eine einmalige, nie wiederkehrende Gasmenge in einem Augenblicke sogar der uns bekannten Zustandsgleichung folgte, im nächsten Augenblicke sich ihr widersetzte. Ja, diese Beispiele, so unsinnig sie uns auf Grund der wirklichen Erfahrung erscheinen mögen, sind eigentlich immer noch zu sinnvoll, als daß sie den bei völliger Unergleichbarkeit der Dinge und Geschehnisse herrschenden Wirklichkeitswirrwarr hinlänglich deutlich machen könnten. Denn bei einer völligen inhaltlichen Unergleichbarkeit alles Wirklichen läßt sich das Konkrete so wenig begrifflich inhaltlich bestimmen, auf inhaltlich bestimmte Begriffe bringen, daß man nicht einmal davon reden dürfte, daß in einem solchen Chaos das Wunder in Permanenz erklärt würde, weil ja das Wunder als Durchbrechung des geordneten Naturverlaufs zum mindesten als sein Gegenstück diesen geordneten Naturverlauf zur Voraussetzung hätte, von dem aber hier gerade nicht die Rede sein könnte. Wissenschaft und Erfahrung wären in alle Wege unmöglich. Weil aber Wissenschaft und Erfahrung wirklich sind, so beweist diese ihre Wirklichkeit auch zugleich die Unwirklichkeit jenes bloß formal-möglichen, fiktiven Wirklichkeitswirrwarrs, in dem alles Konkrete, Einzelne trotz seiner formalen Bedingtheit doch inhaltlich einem allgemeinen Zufall preisgegeben wäre.

Freilich, wir sußen ja auch unsererseits selber noch auf dem Zufall. Daß wir die Wirklichkeit erkennen, die Natur begreifen können, ist zwar Tatsache. Aber solange wir diese Tatsache der Begreiflichkeit der Natur nicht selbst begriffen haben, ist das zwar eine „glückliche Tatsache“, aber als solche eben auch nur ein „glücklicher Zufall“. Gewiß ist dieser „Zufall“ von dem chaotischen „Zufall“ deutlich unterschieden. Diesen Unterschied macht gerade die Wirklichkeit des Wirklichkeitsbegreifens deutlich offenbar, die Begreiflichkeit der Natur, von der alle Naturforschung ausgeht. An der Möglichkeit der Wissenschaft gemessen, wäre jener chaotische Zufall, da er die Wissenschaft unmöglich machen würde, ein unglücklicher Zufall.

Daß die Natur begreiflich ist, das ist dagegen ein „glücklicher Zufall“. Und dieser „glückliche Zufall“ als Ganzes schließt darum innerhalb des Ganzen der Natur jeden Zufall im inhaltlichen Einzelnen aus, während jener chaotische Zufall auch alles Einzelne zufällig machen würde.

Zimmerhin, um die ganze Größe und Tragweite des Problems eindringlich zu machen, müssen wir vorerst betonen: Zufall, gleichviel ob „glücklicher“ oder „unglücklicher“, bleibt Zufall. Formal ist die totale Diskrepanz alles konkret-Wirklichen ebenso möglich, wie dessen Vergleichbarkeit und begriffliche Bestimmbarkeit, und diese wäre zunächst nicht um das geringste minder wunderbar und rätselhaft wie jene; ja, bloß formal und an der Identität etwa gemessen, wäre sie sogar das eigentliche Wunder; daß in der Natur das Wunder ausgeschlossen ist, daß diese Ordnung und inhaltlich bestimmter Folgeverlauf ist, wäre selbst wunderbar. Daß das einer der größten Naturforscher selbst ausgesprochen hat, darauf hat in ebenso verdienstvoller wie der ganzen Tragweite des Gedankens bewußter und sicherer Weise Stadler hingewiesen¹⁾; nämlich auf die Ausführungen Darwins, deren Bedeutung man gar nicht eindringlich genug immer wieder betonen könnte, und die da lauten: „Es ist 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 miteinander verwandt sind, daß sie Gruppen bilden, die anderen subordiniert sind, so daß nämlich, wie wir allerwärts erkennen, 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 zueinander Unterfamilien, Familien, Ordnungen, Unterklassen und Klassen zusammensetzen.“ Kurz, es handelt sich für Darwin in jenem „Wunder“ um „die große Erscheinung der Subordination aller organischen Wesen in Gruppen unter Gruppen“²⁾. Diese Subordination in

¹⁾ a. a. O., S. 104.

²⁾ Ch. Darwin, Entstehung der Arten (8. Aufl., deutsch von B. Carns), S. 151f. Vgl. auch S. 428ff. und 502ff. Man sehe auch meine „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“, S. 30ff., wo ich auch darauf hingewiesen habe, daß sich die Kontinuität der Formen nicht auf die

„Gruppen unter Gruppen“ aber hat Kant dahin bezeichnet: „Es gibt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isoliert und voneinander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannigfaltige Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen obersten und allgemeinsten Gattung, und aus diesem Grundsätze, dessen unmittelbare Folge datur continuum formarum, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten grenzen aneinander und erlauben keinen Übergang zueinander 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 voneinander“¹⁾. In dieser Hinsicht ist nun außer der Subordination auch schon der Subordinationszusammenhang ausgesprochen, der freilich für uns erst später, aber auch gerade im Sinne Darwins, von Wichtigkeit werden wird.

Zunächst aber ist soviel klar: Nur wenn sich in der konkreten Wirklichkeit Gemeinsamkeiten finden, ist diese im eigentlichen und strengen Sinne erkennbar. Das hatte schon der Sokratisch-Platonische Gedanke des „κοινόν“ zu besagen. In einen chaotischen Wirklichkeitswirrwarr hineingestellt, würde ein, auch mit den höchsten Erkenntnisanlagen ausgestattetes Wesen aktuell doch nichts erkennen können. Es wäre zwar mit Erkenntnisfähigkeiten ausgestattet, aber doch kein wirklich erkennendes, sondern besten Falles nur ein denkendes Wesen. Unsere vorhin gewählten unsinnigen Beispiele waren gerade darnum nicht unsinnig genug, weil, damit ein bestimmtes, allen anderen völlig ungleichartiges Wirklichkeitsgebilde als Steinkloß, als Mensch, als Stickstoff, als Schwefelwasserstoff, als Knallgas, als Leuchtgas usw. auch nur bezeichnet werden könnte, es schon nicht völlig ungleichartig sein kann, da ja alle diese Bezeichnungen immer schon auf die Bezeichnung ermöglichende Begriffe verwiesen und sie voraussetzten. Bei völliger Unvergleich-

organischen Wesen beschränkt, sondern auf die Natur überhaupt zutrifft. Freilich ist zu bemerken, was aus unserer späteren Darstellung ersichtlich werden wird, daß Kant für das Problem gerade auf die organische Natur reflektiert.

¹⁾ Kr. d. r. V., S. 436f.

barkeit keine Naturerkenntnis. Diese wird erst möglich durch Vergleichbarkeit des Wirklichen. Vergleichbarkeit aber setzt objektiv Gleichartigkeit voraus, d. i. Unterordnung des Konkreten unter Arten, der Arten unter Gattungen u. s. f. durch jene ganze von Darwin aufgezählte Stufenfolge als „Subordination“ in „Gruppen unter Gruppen“. Begreiflich wird, wie Kant ausführt, die Natur für uns also nur dadurch, „daß es in ihr selbst eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene sich einander wiederum nach einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei“¹⁾. Das Prinzip der Begreiflichkeit der Natur als Voraussetzung aller Naturwissenschaft wird damit zum Kern der neuen Problemstellung Kants. Die grundlegende Bedeutung dieses Prinzips für die Naturforschung ist nach Kant auch von führenden Naturforschern erkannt und anerkannt worden. Den ersten Schritt, der Kantischen Einsicht selbst nahe zu kommen, kann man schon in verschiedenen feinen Bemerkungen Döbereiners finden, die dieser 1829 in seinem „Versuch zu einer Gruppierung der elementaren Stoffe nach ihrer Analogie“ gemacht hat²⁾. Und es ist wohl gerade im Zusammenhang mit unserem Problem nicht ohne Belang, daß hier die Grundlage für die jetzt wohl allgemein angenommene Klassifikation der Elemente im periodischen System gelegt wurde. Als „Voraussetzung der Begreiflichkeit“ der Natur, also geradezu mit Kantischen Worten ist das Prinzip sodann, wie auch schon Stadler hervorgehoben hat³⁾, von Helmholtz bezeichnet worden, und zwar zum ersten Male nach Kant mit derselben exakten Präzision, wie wir sie bei Kant selbst gefunden haben. Denn klar und deutlich bezeichnet Helmholtz die Voraussetzung der Begreiflichkeit der Natur als Voraussetzung aller Naturwissenschaft, wenn er sagt: „Jedenfalls ist es klar, daß die Wissenschaft, deren Zweck es ist, die Natur zu begreifen, von der Voraussetzung ihrer Begreiflichkeit ausgehen müsse“⁴⁾. Daß in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Kant und mit Helmholtz auch F. Braun dieses Prinzip scharf und deutlich

1) Kr. d. U., S. 185.

2) Jetzt erschienen in Ostwalds Sammlung der „Klassiker der exakten Wissenschaften“.

3) a. a. D., S. 84.

4) Über die Erhaltung der Kraft, S. 4.

präzisiert hat, darauf habe ich schon bei anderer Gelegenheit ausführlicher hingewiesen¹⁾). Ich wiederhole hier kurz, daß Braun von der „logischen Begreiflichkeit der Natur“ spricht und kurz und gut sagt: „Wir gehen aus von der logischen Erkennbarkeit der Natur“²⁾). Der Umstand, daß Helmholtz und Braun dieses Prinzip gerade im Zusammenhange mit der physikalischen Erkenntnis vertreten, beweist, daß es nicht, wie es vielleicht nach Darwin scheinen könnte, auf das Gebiet „organischer Wesen“ beschränkt ist, sondern die ihm von Kant für das Ganze der Faßlichkeit der Natur zuerkannte Bedeutung besitzt, wie ich selbst schon hervorgehoben habe, und was auch mein Hinweis auf Döbereiners Klassifikation schon wiederum deutlich machen konnte, wenn nun auch Kant selbst ihm gerade für die Erkenntnis der organischen Natur eine besondere Entfaltung gibt³⁾).

Begreiflich, so können wir danach zur vorläufigen näheren Präzision sagen, wäre die Natur noch nicht, wenn das Einzelne bloß unter raumzeitlicher und kategorialer Gesetzesbestimmung stünde, im übrigen sich aber inhaltlich vollkommen fremd, heterogen, ungleichartig zueinander verhielte. Vielmehr, begreiflich ist die Natur allein dadurch, daß auch inhaltlich das Einzelne, das Konkrete, von sich aus und seinem Inhalte nach in einem begrifflichen Ordnungszusammenhang zueinander steht, daß bei aller Individualität des Wirklichen doch die Individuen, die Wirklichkeitskonkreta, sich in Gleichartigkeitsverhältnisse von Gruppen zu Gruppen zusammenschließen und somit außer den allgemeinen raumzeitlichen und kategorialen Gesetzen noch besonderen, sowohl durch diese allgemeine Gesetzmäßigkeit, wie durch empirische Inhalte charakterisierten Gesetzen, die im engeren und besonderen Sinne „Naturgesetze“ heißen, unterstehen. Denn ohne Gleichartigkeit, die zwischen den empirischen Inhalten waltete, könnte die empirische Naturerkenntnis sich selbst

¹⁾ Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, S. 26 und 41 f.

²⁾ Über physikalische Forschung, S. 16 und 30.

³⁾ Hier sei auch darauf hingewiesen, daß von mathematischer Seite ebenfalls die Bedeutung des Prinzips der Begreiflichkeit der Natur hervorgehoben worden ist. Freilich noch in ganz metaphysischem Sinne finden wir es bei Jacobi in seiner Akademischen Rede vom 7. Juli 1832 (Math. Annalen Bd. 56). Mit voller Klarheit wissenschaftlicher Strenge aber hat es in neuester Zeit Adolf Knefer gerade auch auf die Basis des transszendentalen Idealismus gestellt in seiner ausgezeichneten Breslauer Rektoratsrede über „Mathematik und Natur“. Vgl. besonders S. 15 ff.

nicht in empirischen Naturgesetzen sondieren und zu ihnen aufsteigen, da diese ja selbst gleichartige Inhalte des Konkreten derart in sich schließen, daß sie, obwohl sie den allgemeinen Gesetzen kategorialer Bestimmung gegenüber durch eben ihren empirischen Inhalt „besondere Gesetze“ sind, doch gegenüber den einzelnen konkreten Fällen, die sie unter sich fassen, selbst wiederum allgemein sind¹⁾.

In den „Zusammenstimmen“ von Form und Materie, wie es für die Kr. d. r. B. sich als Problem darstellt, haben wir also zwei Momente voneinander zu unterscheiden: Einmal die Formung der Erkenntnismaterie durch die allgemeinen Gesetze des „reinen Verstandes“ überhaupt, und zweitens die Formung derart, daß diese in besonderen Gesetzen den Inhalt auf „begreifliche“, durch die Wissenschaft „sachliche“ Weise gestaltet, so daß „Gleichartigkeits-“ und Verwandtschaftsordnungen zwischen dem Mannigfaltigen der Inhalte sich ergeben, eine Koinonie, ein Zusammenhang des Besonderen zur Einheit sich ausrichtet. So allein wird die systematische „Einheit der Erfahrung“ als „zusammenhängende Erfahrung“ ermöglicht²⁾, dadurch, daß noch die „besonderen Naturgesetze unter allgemeineren stehen“³⁾. In der Gesetzmäßigkeit des Besonderen, in der Naturgesetzmäßigkeit im eigentlichen und engeren Sinne, bekundet sich also zunächst jene „glückliche Tatsache“, der „glückliche Zufall“, daß für uns die Wirklichkeit sachlich und begreiflich ist. Steht also der Umstand, daß es im Inhalte des Naturgeschehens keinen Zufall gibt, zunächst als Ganzes; wie wir sagten, selbst noch auf einem „glücklichen Zufall“, so ist bei diesem doch kein Stehenbleiben möglich, wenn nicht das Ganze der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit dem bloßen Zufall überantwortet bleiben soll. Mag eine solche Überantwortung der Naturgesetzmäßigkeit an den bloßen Zufall auch heute noch einer namentlich im Auslande herrschenden „philosophierenden“ Modestimmung mit ihren von ihr selbst nicht verstandenen und, weil überhaupt unverständigen, so auch überhaupt unverständlichen Gemütsbedürfnissen entgegenkommen, so konnte sich doch schon Kant, dem alles auf streng wissenschaftliches Verstehen und streng wissenschaftliche Grundlegung zur Sicherung der Wissenschaft selber ankam,

¹⁾ Unter rein systematischen Gesichtspunkten vergleiche man dazu wiederum meine Arbeit „Über den Begriff des Naturgesetzes“, S. 309 ff.

²⁾ Kritik d. U., S. 183 f.

³⁾ Kr. d. r. B.², S. 431.

dabei nicht beruhigen. Und das höchste Anliegen seines tiefsten Werkes, seiner Kritik der Urteilskraft, war es darum, den „glücklichen Zufall“ als Notwendigkeit zu verstehen, und an die Stelle des bloßen Zufalls die vernunftnotwendige Gesetzmäßigkeit zu stellen. Und so war denn auch schon am Ausgang der Kr. d. r. V. erkannt, daß der Umstand, daß „besondere Gesetze unter allgemeineren stehen, und die Ersparung der Prinzipien nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur“ selber ist¹⁾. Die Wirklichkeit der Wissenschaft und ihr Wert und ihre Würde, ihre objektive Gültigkeit vertragen also weder auf den Zufall als solchen gestellt zu bleiben, noch diesen Zufall zu einem bloß „ökonomischen Handgriffe der Vernunft“ im subjektiven Sinne oder, wie Kant sagt, in „selbstfüchtiger Absicht“, „um sich soviel als möglich Mühe zu ersparen“, zu verflachen. Denn damit wäre das eigentliche Problem kaum berührt, geschweige denn gelöst, da ja dann noch immer die Frage offen bliebe, wie denn die Verwirklichung eines subjektiven, selbstfüchtigen Handgriffs möglich sei. So muß denn im objektiv-inhaltlichen Sinne die „Angemessenheit der Vernunft-einheit zur Natur“ in Rede gestellt werden²⁾.

Wenn es also „inneres Gesetz der Natur“ selber sein muß, daß „besondere Gesetze unter allgemeineren stehen“, weil ohne ein solches Gesetz wirkliche strenge Wissenschaft nicht möglich wäre, so muß auch die empirische Gesetzmäßigkeit der Natur auf einem Prinzip beruhen, das als deren Grundlage nicht selbst empirisch-zufällig, sondern transszendental sein muß. „Das logische Prinzip der Gattungen setzt also ein transszendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenstände, die uns gegeben werden, verstehe), angewandt werden soll.“ Denn angesichts der in der Erfahrung gegebenen Gegenstände hat doch das formale Gattungsprinzip inhaltliche Bedeutung. Und so muß ein transszendentales Prinzip zugrunde liegen, nach dem „in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt“ werden kann³⁾. Wie wir also sahen, daß die Ungleichartigkeit der Gegenstände bei ihrer Unvergleichbarkeit diese auch völlig unfaßlich machen müßte, so sehen wir Kant ausdrücklich auf das Moment der „Gleichartig-

¹⁾ a. a. O., ebenda.

²⁾ a. a. O., S. 433.

³⁾ a. a. O., ebenda.

keit“ reflektieren, das für „eine mögliche Erfahrung notwendig“ ist, und das für die Wirklichkeit der Erfahrung und Wissenschaft, die wirkliche Erfahrungswissenschaft, wie sie in der die Natur begreifenden Naturforschung vorliegt, nur nach einem transszendentalen Prinzip und auf Grund eines transszendentalen Prinzips „vorausgesetzt“ werden kann. Als „Voraussetzung“ also für die Naturwissenschaft bedarf jene „Gleichartigkeit“, in der sich erst das „Zusammenstimmen“ von „Form“ und „Inhalt“ der Erkenntnis ganz erfüllt, eines transszendentalen Prinzips als eigener „Voraussetzung“. Oder, so können wir nun den Problemverhalt formulieren: Die „Gleichartigkeit“ in dem „Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung“ ist als „glückliche Tatsache“, als „glücklicher Zufall“ Voraussetzung für die in der Wissenschaft sich dokumentierende Begreiflichkeit der Natur. Damit aber die Wissenschaft nicht auf diese bloß glückliche Zufallstatfache als Voraussetzung gestellt bleibe, bedarf diese tatsächliche Voraussetzung als logische Voraussetzung ihrerseits eines transszendentalen Prinzips.

Dieses transszendentale Prinzip läßt sich vorläufig einfach als das Prinzip der Besonderegesetzlichkeit bezeichnen. Es fällt also mit den in der Kr. d. r. B. ermittelten allgemeinen Gesetzesprinzipien nicht zusammen. Ohne diese allgemeinen Gesetze sind gewiß auch keine besonderen Gesetze und auch keine besonderen Gegenstände, die ja überhaupt erst durch sie konstituiert sind. Aber durch die allgemeinen Gesetze allein wäre noch keine „Gleichartigkeit“ der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen bedingt, und darum wären diese uns auch noch nicht im eigentlichen Sinne „sachlich“. Da sie aber wirklich „sachlich“ sind, so bedarf die objektive Sicherung dieser wirklichen Sachlichkeit eines die besondere Gesetzlichkeit sichernden, fundamentierenden transszendentalen Prinzips. Dieses wurde von uns sogar schon kurz berührt¹⁾. Soweit es sich bisher dargestellt hat, sei es nun in extenso mit Kants eigenen Worten, aus denen zugleich der Zusammenhang der allgemeinen Gesetzesprinzipien mit den besonderen empirischen Naturgesetzen erhellt, angeführt: „Der Verstand ist zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung sein könnte: aber er bedarf doch auch

¹⁾ Vgl. S. 375 ff.

überdem noch einer gewissen Ordnung der Natur in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können, und die in Ansehung seiner zufällig sind. Diese Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen stattfinden würde, muß er sich als Gesetze (d. i. als notwendig) denken: weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Notwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einsehen könnte. Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objekte) a priori nichts bestimmen kann, so muß er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Prinzip a priori, daß nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Prinzip nachfolgende Sätze ausdrücken: daß es in ihr eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene sich einander wiederum nach einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; daß, da für die spezifische Verschiedenheit der Naturwirkungen ebensoviel verschiedene Arten der Kausalität annehmen zu müssen, unserem Verstande unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Prinzipien stehen mögen, mit deren Auffuchung wir uns zu beschäftigen haben, usw.“¹⁾.

Hier wird deutlich: Die allgemeinen Gesetze als solche würden Erfahrung im eigentlichen Sinne der Wissenschaft noch nicht möglich machen. Sie könnten Erfahrung nur in dem allgemeinsten Sinne ermöglichen, daß sie überhaupt Objekte konstituieren. Daß aber zwischen den Objekten auch die für alle Wissenschaft „notwendig vorausgesetzte Gleichartigkeit“ bestünde, vermöchten sie nicht zu gewährleisten. Dafür ist ihre Erfüllung mit empirischem Inhalte zu empirischen besonderen Naturgesetzen erfordert. Diese besonderen Naturgesetze sind empirisch oder zunächst „zufällig“, weil sie eben in ihrem Inhalte erst immer an der Hand der Erfahrung „aufgesucht“ werden, niemals a priori erkannt werden können, weil die Wissenschaft ihnen erst immer empirisch „nachgehen“ kann. Nur daß die Erfahrungswissenschaft ihnen nachgehen kann, ist a priori, und, weil sie das kann, denn sie ist wirklich, darum sind die em-

¹⁾ Kr. d. U., S. 184f.



pirischen Gesetze „notwendig“. Oder, wie wir schon früher¹⁾ unterschieden haben: Sie sind „zufällig“ hinsichtlich unserer Einsicht in ihren Inhalt; weil dieser empirisch ist, sie sind „notwendig“ hinsichtlich ihrer Gültigkeit, weil auch sonst unsere empirische Einsicht in ihren Inhalt nicht möglich wäre. Und diese Notwendigkeit ist es auch hier, die die „Regeln“, deren der Verstand bedarf, zu „Gesetzen“ macht, da, wie wir aus der Erkenntnislehre schon wissen, „Regeln, sofern sie objektiv sind, Gesetze sind“. Es ist darum ebenso klar und deutlich, wie von zwingender Bestimmtheit, wenn Kant hier seine Überlegung von „besonderen Regeln“, die „in Ansehung des Verstandes zufällig“ sind, sogleich weitersührt zur Möglichkeit der besonderen Erfahrung, für die die Regeln als „Gesetze (d. i. als notwendig)“ gedacht werden müssen. Wir können den Sachverhalt nun auch dahin ausdrücken, daß die besonderen Naturgesetze zwar immer empirisch bleiben, das Prinzip der besonderen Naturgesetzlichkeit aber a priori, ihre eigene Möglichkeitsbedingung also transszendental ist. Unter was für besonderen Gesetzen also bestimmte Erscheinungen stehen, das kann die Wissenschaft immer nur empirisch ermitteln. Aber daß Erscheinungen überhaupt „einer gewissen Ordnung der Natur“ in den besonderen Gesetzen unterstehen, das ist immer schon „ein Prinzip a priori“ dafür, daß überhaupt „eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei“, also für die Möglichkeit des Naturbegreifens in der Naturforschung, d. i. für die Naturwissenschaft selbst. Diese gewinnt also alle ihre Materialien immer nur empirisch, aber daß sie aus ihnen sich als Wissenschaft aufbauen kann, dafür bedarf sie eines Prinzips a priori: Wenn sie darum auch den Naturgesetzen nur empirisch „nachzugehen“ vermag, so setzt sie a priori doch dafür, daß sie das kann, also für ihre eigene Möglichkeit, ein transszendentales Prinzip voraus.

Ohne ein solches die „Ordnung der Natur möglich“ machendes transszendentales Prinzip wäre auch weder ein „Aufsteigen zu höheren Gattungen“, noch ein „Herabsteigen zu niederen Arten“ möglich, wie sie den „systematischen Zusammenhang“ der Natur in

¹⁾ Vgl. die schon oben herangezogene Unterscheidung, daß die empirischen Gesetze „für unsere Einsicht zufällig“, für die „Einheit der Erfahrung“ oder das „Ganze der Erfahrung“ und den von aller „Wissenschaft notwendig vorauszusetzenden Zusammenhang der Dinge“ aber selbst „notwendig“ sind.



der Naturforschung darstellbar machen und also in aller naturwissenschaftlichen Arbeit in concreto immer schon zur Anwendung gelangen. An dem tatsächlich in aller Naturerkenntnis vollzogenen „Aufsteigen zu höheren Gattungen“ und „Hinabsteigen zu niederen Arten“ bekundet sich also selbst schon die transszendentale Gesetzmäßigkeit der Besonderheit. Wäre das Besondere völlig ungleichartig, so wäre ein Aufsteigen zu immer höheren Gattungen, eine „Ordnung der Natur“ nicht möglich. An Stelle dieser „Ordnung“ träte, wie wir sehen, Chaos und Wirrwarr. Damit wir in der Forschung vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigen können, „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 und Unterarten unter sich befaßt“ und „das Prinzip der ganzen Klassifikation in sich enthält“, ist selbst ein Gesetz der „Homogenität“, der „Gleichartigkeit vorausgesetzt“¹⁾. Hier ist nun aber sogleich darauf zu achten, daß jener „höchste Begriff“ nicht allein „alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten unter sich befaßt“, sondern auch „das Prinzip der ganzen Klassifikation in sich enthält.“ Das bedeutet: es handelt sich nicht um jenes formale Verhältnis, von dem die formale Logik glaubt reden zu können, wonach Inhalt und Umfang zueinander umgekehrt proportional sein sollen. Im Gegenteil, hier werden Inhalt und Umfang direkt in Wechselbeziehung durch einander bestimmt. Jenes formale Verhältnis ist eine leere Abstraktion, deren Unzulänglichkeit gerade das Gebiet, dem der Gedanke dieser Proportion entnommen ist, gerade die Mathematik also, am deutlichsten bloßstellen kann. Und so liegt denn unter transszendentalem Gesichtspunkte in dem Gesetze der „Gleichartigkeit“ oder „Homogenität“ selbst schon die inhaltliche Bedingung der Anwendbarkeit der rein formal-logischen Gesichtspunkte auf empirische Inhalte. Damit nun umgekehrt auch das „Herabsteigen zu niederen Arten“, wie es in der „empirischen Spezifikation“ tatsächlich sich vollzieht, möglich sei, ist selbst wiederum ein „transszendentales Gesetz der

¹⁾ Kr. d. r. B.², S. 436. Kant bedient sich hier im weiteren, um seinem Gedanken eine deutliche Anschaulichkeit zu geben, der Bilder von Punkten und Kreisen. Und Stadler hat a. a. D., ebenda darauf hingewiesen, daß hier zwischen Kant und Darwin eine fast wörtliche Übereinstimmung besteht. Vgl. Darwin, a. a. D., ebenda f.

Spezifikation“ vorausgesetzt. Auch auf dem Wege nach abwärts, auch im Herabsteigen blieben die bloß formalen Gesichtspunkte „ohne Sinn und Anwendung“, „läge nicht ein transszendentales Gesetz der Spezifikation zum Grunde“, das seinerseits die inhaltliche Bedingung dafür enthielte, daß die bloß formal-logischen Gesichtspunkte nun eben in der anderen Wegrichtung der Erkenntnis auf empirische Inhalte angewandt werden könnten¹⁾.

Man sieht sofort, daß das Prinzip der Homogenität und das der Spezifikation nicht etwa isoliert uebereinander stehen. Sie bezeichnen nicht verschiedene Wege, sondern nur verschiedene Richtungen desselben Weges, auf dem jenes vom Besonderen zum Gleichartigen, dieses vom Gleichartigen zum Besonderen führt. So vereinigen sie sich selbst unter dem Gesichtspunkte des Zusammenhanges von Gleichartigem und Besonderem, der Verwandtschaft der besonderen Mannigfaltigkeit in der Gleichartigkeit. Diese Vereinigung der Gesetze der Homogenität und der Spezifikation nun leistet ein drittes Gesetz, das der Kontinuität: „Das dritte vereinigt jene beiden, indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Spezies zur anderen vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, insofern sie insgesamt aus einem Stamm entsprossen sind“²⁾. Denn der systematische Zusammenhang der Natur, ihre Einheit zum Ganzen oder als Ganzes, fordert auch Zusammenhang und Verwandtschaft nicht bloß innerhalb einer Art und dieser mit der Gattung, sondern auch von Spezies zu Spezies und daher stetigen Übergang zwischen diesen. Das „Aufsteigen“ wie das „Herabsteigen“ auf dem Wege vom Besonderen zum Gleichartigen und umgekehrt darf nie ins „Leere“ treten, der Weg also nie abgebrochen sein, wenn Einheit der Erkenntnis möglich sein soll. Der Übergang von einer Spezies zur anderen kann also nicht sprunghaft, sondern muß kontinuierlich sein durch eine ins Unendliche gehende Mannigfaltigkeit von Zwischenstufen, die alle untereinander eine zusammenhängende Einheit bilden und so nur „verschiedene Zweige“ eines „Stammes“ sind. Nun wissen wir, daß wir dieses Gesetz der Kontinuität selbst schon formuliert hatten. Denn den Satz: „Non datur vacuum formarum“ erläutert Kant mit den schon zitierten,

¹⁾ Kr. d. r. B.², S. 434.

²⁾ a. a. D., S. 437.

ihrer Wichtigkeit wegen von uns hier nochmals wiederholten Worten: „D. i. es gibt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isoliert und voneinander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannigfaltige Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung und aus diesem Grundsätze, dessen unmittelbare Folge datur continuum formarum, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten grenzen aneinander und erlauben keinen Übergang zueinander 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 voneinander.“ Dieses Gesetz des continui formarum kann aber auch seinerseits nicht bloß formal bleiben, es setzt als inhaltliche Bedingung auch seiner Anwendbarkeit auf die empirischen Inhalte das Kontinuitätsprinzip selbst als transszendentales Prinzip voraus. Denn damit auch in der Naturwissenschaft selber inhaltlich vom Besonderen zum Allgemeinen aufgestiegen und von diesem zu jenem herabgestiegen werden kann, kann das einzelne Wirkliche zueinander nicht beziehungslos, muß die Natur selbst als Einheit gedacht werden. Und darum muß unter diesem inhaltlichen Gesichtspunkte das Kontinuitätsprinzip selbst transszendentales Prinzip, als „lex continui in natura“, sein¹⁾.

In den Gesetzen der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität liegen also transszendentale, nicht bloß formale Bedingungen vor, die auch die Einzelinhalte der Erfahrung als Natur- „Ordnung“ „faßlich“, die Natur für die Erkenntnis „zweckmäßig“ machen. Sie bezeichnen die transszendentale „Notwendigkeit“, die die empirische „Zufälligkeit“, den „glücklichen Zufall“ selbst gesetzlich macht, sind aber noch nicht die höchste Instanz seiner transszendentalgesehlichen Bedingtheit, noch nicht das höchste und letzte Einheitsprinzip für das „Zusammenstimmen“ von Form und Inhalt der

¹⁾ a. a. D., S. 436f. und Kr. d. U., S. 182f. Vgl. dazu auch meine „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“, S. 26ff. und S. 33ff., und meinen „Kant“ (in der „Sammlung Götschen“), S. 162ff. und S. 184ff., sowie jetzt auch Friß Münch, „Erlebnis und Gestalt“, S. 182ff.

Erkenntnis, sondern nur der Ausdruck für dieses höchste Prinzip des „Zusammenstimmens“ und führen nur zu ihm hin. Um uns ihm zu nähern, müssen wir aber von vornherein auf neue sorgfältigste Unterscheidungen dringen. Kant hat die Gesetze der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität gerade wegen ihrer Bezogenheit auf die empirischen Inhalte von den bloß formal-logischen Ordnungsverhältnissen von Gattung und Art als transszendental unterschieden und es deutlich genug ausgesprochen, daß allein auf Grund dieser transszendentalen Beziehungen auch jene logisch-formalen erst „Sinn und Anwendung“ erlangen. Wegen ihrer Beziehung auf die empirischen Inhalte sind also jene Prinzipien selber transszendental und inhaltlich, nicht etwa bloß formal. Dennoch aber betont Kant ebenso nachdrücklich, daß die in der durch jene Prinzipien bedingten Faßlichkeit der Natur liegende, für unser Erkennen zum Ausdruck gelangende Zweckmäßigkeit gerade „formal“, nicht „material“ ist. Darauf ist mit peinlicher Genauigkeit zu achten und der Sinn dieses „Formalen“ und jenes nicht-formalen Inhaltlichen, „Transszendentalen“, vollkommen sicher zu stellen, da er nicht bloß für sich selber von der einschneidendsten Bedeutung ist, sondern für die ganze folgende Untersuchung, das Endergebnis und den tiefsten Gehalt der ganzen Kantischen Philosophie die größte Tragweite besitzt. Gerade also angesichts der und in Beziehung auf die empirischen Inhalte sind die Gesetze der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität transszendental, also inhaltlich, nicht formal; und wiederum angesichts jener empirischen Inhalte ist die Zweckmäßigkeit formal, nicht inhaltlich. Um diesen Gedanken von vornherein scharf zu erfassen, müssen wir das in jenen Gesetzen bezeichnete Prinzip der Zweckmäßigkeit auf der einen Seite und die Zweckmäßigkeit als solche auf der anderen Seite scharf voneinander unterscheiden. Dann kann es deutlich werden, daß gerade darum, weil das Prinzip der Zweckmäßigkeit durch seine Beziehung auf die empirische Inhaltlichkeit transszendental, nicht formal, sondern inhaltlich ist, doch die Zweckmäßigkeit durch eben dieselbe Beziehung auf die empirische Inhaltlichkeit formal, nicht material ist. Gerade durch seine Beziehung auf transszendentale Gesetzmäßigkeit verliert ja das besondere empirische Material seine Absolutheit. Seine Zweckmäßigkeit hat also nicht an und für sich eine Realität. In diesem Sinne ist sie eine „bloß formale, nicht reale“. Das heißt: Gerade die Beziehung auf

die transszendentale Gesetzmäßigkeit schaltet vom empirischen Materiale alle metaphysische Erstarrung der Zweckmäßigkeit aus. Wir dürfen nicht wiederum „dieser Zweckmäßigkeit einen Zweck unterlegen“¹⁾. Wir würden sonst die Natur zu einem „intelligenten Wesen“ hypostasieren²⁾. Eine solche Hypostasierung metaphysischer Art war durch die Transszendentalphilosophie schon von dem Augenblicke ab ausgeschlossen, da erkannt war, daß die Natur kein „Wesen“, sondern Inbegriff der Gesetzesbedingtheit der Erfahrungsgegenstände ist. Die Zweckmäßigkeit ist also gerade darum gegenüber dem empirischen Materiale „bloß formal“, weil diesem empirischen Material nicht eine metaphysische Zweckrealität untergeschoben werden kann. Und eine solche Unterschiebung ist darum nicht möglich, weil gerade durch die Beziehung auf transszendentale Gesetzesbedingungen alle metaphysische Unbedingtheit und absolute Realität der Natur für die Zweckmäßigkeit ausgeschaltet wird. Darum also gerade ist durch die Beziehung auf die empirische Inhaltlichkeit die Zweckmäßigkeit als solche ebenso formal, nicht inhaltlich, wie umgekehrt ihr Prinzip transszidental, inhaltlich, nicht formal ist. Durch diese transszendentale Inhaltlichkeit des Prinzips wird aber bezüglich der Besonderheit der Gegenstände auch der Zweckmäßigkeit als solcher ebenso ihre Objektivität gesichert, wie ihr die materiale metaphysische Realität, nach der die Natur als „intelligentes Wesen“ gefaßt werden müßte, genommen wird. Sie hat also Geltung für die besonderen empirischen Gegenstände und ist „nicht, wie die ästhetische, subjektiv“, sondern „objektiv“³⁾. Der Unterschied zwischen Realität und Objektivität ist uns aus der Erkenntnislehre geläufig. Sie hatte am Beispiele der Mathematik Objektives, das nicht real ist, einleuchtend aufweisen können. Darauf greift Kant hier zurück: Die formale, nicht reale, aber objektive Zweckmäßigkeit wird nach ihm an der Geometrie besonders deutlich, und zwar darum, weil ja der Raum, an dessen geometrischer Gestaltung sie in die Augen springt, objektiv gesetzliches Bezugssystem, nicht aber absolute Realität ist⁴⁾. Weil wir also nicht der „Zweckmäßigkeit einen Zweck unterlegen dürfen“, die Natur nicht als ein „intelligentes Wesen“ fassen dürfen, so dürfen

1) Kr. d. U., S. 362.

2) a. a. D., S. 359.

3) a. a. D., S. 362f.

4) a. a. D., S. 360f.

wir uns auch in der Naturerkenntnis „nicht anmaßen, nach Zwecken zu erklären“. Das heißt: wir dürfen das Naturgeschehen nicht aus Zweckursachen abzuleiten vermeinen. Die Zweckmäßigkeit ist also keine Naturursächlichkeit. Sie dient uns nicht zur natürlichen Erklärung. Wir haben uns lediglich innerhalb einer „teleologischen Beurteilung“ zu halten und dieser keine „konstitutive“, sondern eine „regulative“ Bedeutung beizumessen¹⁾.

Auch da also, das muß von vornherein festgehalten werden, wo tatsächlich eine objektive materiale, nicht bloß formale Zweckmäßigkeit vorläge, dürfte sie nicht aus materialen, realen Zweckursachen erklärt werden, und die materiale Zweckatsache muß von vornherein scharf und streng von einer materialen Zweckerklärung aus realen Zweckursachen, die als metaphysische Hypothese durch die Transszendentalphilosophie als unmöglich erwiesen ist, unterschieden werden. Objektive und zugleich materiale, nicht bloß formale Zweckmäßigkeit liegt aber nur vor, „wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist, welches wir als gesetlich 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“²⁾. Hier kommt der Sachverhalt schon mit strenger Deutlichkeit zum Ausdruck: Es wird klar, daß es sich angesichts der objektiven materialen Zweckmäßigkeit um eine „Beurteilung“ des „Verhältnisses der Ursache zur Wirkung“ handelt, nicht um das „Verhältnis der Ursache zur Wirkung“ als solches, weshalb denn Kant auch ausdrücklich hervorhebt, daß diese Beurteilung „also keinen besonderen Grund der Kausalität einführen solle“³⁾. Zweitens ist ebenso ersichtlich, daß diese Beurteilung ausdrücklich darauf bezogen wird, daß wir etwas „als gesetlich einzusehen uns . . . vermögend finden“, und es sich ausdrücklich durch diese Beziehung auf unser Vermögen zu erkennen, um ein „Unterlegen“ handelt. Dieses „Unterlegen“ der objektiven materialen Zweckmäßigkeit charakterisiert sich damit also als durchaus subjektiven Ursprungs. Aber auch das ist festzuhalten, daß die Subjektivität des Ursprungs dieses „Unterlegens“ der objektiv-materialen Zweckmäßigkeit an der Objektivität der ma-

¹⁾ a. a. O., ebenda.

²⁾ a. a. O., S. 366f.

³⁾ a. a. O., S. 383.



materialen Zweckmäßigkeit selber ebensowenig etwas ändert, wie diese an der Subjektivität des Ursprungs jenes „Unterlegens“. Das heißt: So gewiß der materialen Zweckmäßigkeit Objektivität, objektive Geltung erwächst, wenn ihr eine Beziehung auf Objekte gesichert werden kann, ebenso sicher soll sie damit in das Naturgeschehen „keinen besonderen Grund der Kausalität einführen“, der da besagte, daß ein verständiges Wesen jene Objekte nach Absichten und zweckbewußten Plänen hervorgebracht hätte. Vielmehr soll damit lediglich gesagt sein, daß sie sich nach der subjektiven Eigentümlichkeit unserer Erkenntnisfähigkeit nur so beurteilen lassen, „als ob“, oder „als wenn“ ihnen eine Absicht zugrunde läge, ohne daß diese Beurteilung den Anspruch einer Erklärung aus Zweck und Absicht erheben dürfte. Dieses scharf betonte „als ob“ oder „als wenn“ ist genau zu beachten, damit man die teleologische Überlegung eben als regulativ, nicht als konstitutiv für das Naturverständnis erkenne¹⁾. Und der scharfe Unterschied, der besteht, je nachdem wir etwas nach Absichten erzeugt annehmen, oder nur es mit Rücksicht auf die subjektive Eigentümlichkeit des Erkenntnisvermögens als nach Absichten erzeugt beurteilen, ob wir also im metaphysischen Sinne der Absicht „ob“

¹⁾ a. a. D., S. 383 ff., 397 ff., 360 ff. Vgl. dazu A. Stabler, a. a. D., S. 123 ff., sowie jetzt auch E. König, a. a. D., S. 172 ff. Das ist übrigens der Punkt, an dem Kant's „Als-Ob“-Betrachtung, die in unserer Zeit durch Bahingers „Als-Ob-Philosophie“ ein gewissermaßen aktuelles Interesse gefunden hat, ihre eigentliche Kraft und Bedeutung entsaltet. Die von Bahinger in seiner „Philosophie des „Als-Ob““ auf ein „System der Fiktionen“ gebrachte „Als-Ob“-Betrachtung kommt jedenfalls für Kant einmal nur in Beziehung auf besondere Gesichtspunkte, nicht aber für das Ganze seiner Philosophie in Frage; und sodann auch hinsichtlich jener besonderen Gesichtspunkte lediglich wieder in besonderer Richtung, nämlich behufs Ablehnung metaphysisch-dogmatischer Hypostasierung. So verfehlt es also wäre, das Ganze der Kantischen Philosophie mit der „Als-Ob“-Betrachtung gleichzusetzen, so verfehlt wäre es auch, das Ganze der Kantischen Philosophie mit der Bahingerschen „Als-Ob-Philosophie“ gleichzusetzen. Beide verfehlt Gleichsetzungen hat ja auch Bahinger selber nicht begangen. Mit der Einschränkung auf die Abwehr dogmatisch-metaphysischer Hypostasierungen dürfte auch die positive Bedeutung, wie die Grenze der Bedeutung der „Als-Ob“-Betrachtung deutlich bezeichnet sein. Wenn sich durch diese, namentlich durch Bahingers Vertretung der „Als-Ob“-Betrachtung, schwache Seelen haben ganz außer aller Fassung bringen lassen, so liegt das weniger an der „Als-Ob“-Betrachtung, als an den schwachen Seelen.



jektive Realität“ beimesen, oder sie nur „zum Gebrauch der Erkenntnisvermögen“ heranziehen, ist darum von Kant auch mit vollstem Nachdruck geltend gemacht worden: „Es ist“, so führt er aus, „doch etwas ganz anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge in 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“¹⁾. Die Zweckmäßigkeit ist also nicht reale Ursächlichkeit; oder noch genauer: Der Begriff der teleologischen Kausalität ist lediglich „Idee“, aber „keineswegs Realität“²⁾. Er schiebt den Zweckformen der Natur nicht Zweckursachen unter, sondern ermöglicht lediglich ihr Verhältnis, „bei ihrer großen Mannigfaltigkeit zu einem logischen System empirischer Begriffe“ zusammenzustimmen. Damit werden nicht den einzelnen Naturobjekten Zweckursachen untergelegt, vielmehr wird so allein die „Einheit der Natur“, „das Naturganze als System“ ermöglicht³⁾. Diese Ermöglichung aber ist im transszendentalen, nicht im metaphysischen Sinne einer metaphysischen Verursachung zu verstehen. Es wird also damit die Natur ebensowenig, wie als „verständiges Wesen“, etwa nun als Produkt eines „verständigen Wesens“ gedacht und über sie ein „Werkmeister“ gesetzt, so daß sie als „Analogon der Kunst“ aufgefaßt werden sollte⁴⁾. Denn nach einer Ursache der Natur als solcher zu fragen, hat ja darum keinen Sinn, weil schon nach den Ergebnissen der Kr. d. r. W. die Kategorie der Kausalität nur innerhalb der Natur, also nicht von der Natur Geltung hat, und weil, wenn sich die Natur hier auch bereits als „Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bedingt ist“, dargestellt hatte, dieses Bedingt-Sein eben das transszendental-gesetzliche war, von dem die Kausalität nur eine besondere „Art“ oder „Form“ war.

Wenn also auch innerhalb der Natur an einzelnen Naturdingen

1) Kr. d. U., S. 397f.

2) a. a. D., S. 388f.

3) a. a. D., S. 380f.

4) a. a. D., S. 383f. und S. 374f.



Die materiale Zweckmäßigkeit eine objektive Bedeutung erhält, indem sie Beziehung auf Objekte gewinnt, so ist sie auch hier nicht ein Prinzip der Erklärung, sondern der Beurteilung. Prinzip der Erklärung ist nicht der Zweck, sondern die mechanische Kausalität. Eine solche Beziehung aber liegt vor, wenn objektiv und tatsächlich ein Ding „von sich selbst Ursache und Wirkung ist“. Dann existiert es als „Naturzweck“ und „verhält sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung“. Ein solches Verhältnis ist in den „organisierten Wesen“ erfüllt. „Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen“¹⁾. Ihre ursächliche Bedingtheit also muß mechanisch sein, die Beurteilung ihrer Struktur allein kann teleologisch sein. Wenn Kant hier das Wort „mechanisch“ braucht, so geschieht das in der allgemeinen Bedeutung, die dem Gesetze der Zeitfolge als Analogie der Erfahrung durch die Kr. d. r. W. ermittelt war und nun gerade den Unterschied von der teleologischen, material-zweckmäßigen Bestimmtheit bezeichnet.

Ehe wir nun dem Verhältnis zwischen Mechanismus und Teleologie gerade für das Problem des Organismus, dem Kant ja besonders nachgeht, nähertreten, müssen wir aber von vornherein einen Gesichtspunkt zur Geltung bringen, der für das Verständnis des Problems und seiner Auflösung ein entscheidendes Gewicht hat: Wie nach den letzten Ausführungen klar geworden sein muß, daß die Zweckmäßigkeit nicht im Sinne geheimnisvoller metaphysischer Zweckursachen verstanden werden darf, — hatte doch Goethe bekannt, daß er gerade durch Kant und dessen Kr. d. U. seine „Abneigung gegen die Endursachen geregelt und gerechtfertigt“ gesehen —, so muß schon nach der von der Kr. d. r. W. erreichten kritischen Position klar sein, daß auch der „Mechanismus“ unter keinen Umständen mehr eine absolute letzte metaphysische Bedeutung haben könne, die ihn ja zum dogmatischen Materialismus machen würde. Es ist nun von besonderem Interesse, zu sehen, daß durch die Weiterbildung seiner naturwissenschaftlichen Ansichten schon für Kant der Mechanismus auch rein naturwissenschaftlich nicht letzter Standpunkt, sondern methodischer Durchgangspunkt ist, insofern gerade Kant der erste ist, der die Überführung der Mechanik auf die Dynamik in die Wege leitet. Dadurch erst erhält der „Mechanismus“ eine streng wissenschaftliche Bedeutung, indem er nun auch rein innerhalb der

¹⁾ a. a. D., S. 371.

Naturwissenschaft von allen dogmatischen Vorstellungen einer materialistischen Metaphysik befreit wird. Das geschieht bei Kant, indem er erkennt: „Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.“ Dem „das Einbringen in einen Raum ist eine Bewegung“. Der „Widerstand gegen eine Bewegung“ aber bedingt deren Verminderung oder auch Veränderung in den Zustand der Ruhe, was ja nur eine Verminderung zur Bewegung = 0 wäre. Was aber, so führt Kant weiter aus, eine Bewegung vermindert oder im Zustande der Ruhe als der Bewegung = 0 aufhebt, das kann nur eine der ersten entgegengesetzten Bewegung sein. Der Widerstand, den eine Bewegung in dem von ihr erfüllten Raume dem Einbringen einer anderen in denselben Raum leistet, kann also nur eine Bedingung der Bewegung, also bewegende Kraft sein. Mithin ist Raumerfüllung der Materie selbst bewegende Kraft. Gegen selbst hervorragende Physiker und Mathematiker seiner Zeit, wie etwa gegen den auch als Philosophen bedeutenden Lambert, muß Kant geltend machen: Aus dem Begriffe der Materie als dem Raumerfüllenden würde noch gar nicht folgen, daß nicht auch eine andere Materie denselben, d. i. im strengen Sinne der mathematischen Einheitlichkeit, nicht im Sinne bloß anschaulicher Kollokation, identischen Raum einnehmen kann. Darum erklärt Kant kurz: „Der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück.“ Dazu erkennt er als Erfordernis die bewegende, expansive Kraft. Mag er nun dabei in erster Linie auch nur an die Druckelastizität denken, so hat er doch überhaupt als ein notwendiges Charakteristikum der Materie die Elastizität erkannt¹⁾. Zudem er der Repulsion als notwendiges Komplement die Attraktion zur Seite treten läßt, kann er es schließlich als „das allgemeine Prinzip der Dynamik der materiellen Natur“ aussprechen, daß das Materielle nicht bloß „Bestimmung des Raumes (Ort, Ausdehnung und Figur) ist“, sondern „als bewegende Kraft angesehen werden müsse“²⁾. Insofern aber danach die Mitteilung einer Bewegung von einer Masse an eine andere nicht ohne „ursprünglich-bewegende Kräfte“ möglich ist, ist der Zusammenhang der Mechanik mit der und ihre Beziehung auf die Dynamik dahin deutlich geworden, daß

¹⁾ Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vgl. besonders S. 497 ff.

²⁾ a. a. O., S. 523.

„alle mechanischen Gesetze die dynamischen voraussetzen“¹⁾. Damit ist aber nun auch rein naturwissenschaftlich, nicht bloß transszendental=philosophisch der mechanische Standpunkt von allen metaphysischen Aspirationen losgelöst. Er hat keine absolute Bedeutung, er kann nicht den Ausdruck absoluter Realität bedeuten wollen. Dafür aber ist ihm sein methodisch=logischer Anspruch gesichert, genau wie dem dynamischen, zu dem er eine methodisch=logische Vorstufe ist; und mit dem zusammen er ja unter die allgemeine Erfahrungs-analogie des Gesetzes der Zeitfolge fällt, ja mit dem er dann, aber lediglich als Unterschied zum teleologischen, zusammenfällt. Aber wie dieser, so hat auch er selbst eben nicht metaphysischen, sondern methodologischen Wert²⁾.

Diese Vorerinnerung war nötig, um von vornherein das Verhältnis von Mechanismus und Teleologie unter kritischem Betracht als methodisches zu erkennen. Nachdem das erreicht ist, können wir nun erst mit voller Bestimmtheit das Problem des Organischen, an dem Mechanismus und Teleologie konkurrieren, in Angriff nehmen. Wir knüpfen noch einmal an die Bestimmung an, daß ein Ding dann als Naturzweck existieren würde, wenn es sich zu sich selbst zugleich als Ursache und als Wirkung verhielte. Dann wäre die Zweckmäßigkeit objektiv, weil auf ein existierendes Objekt bezogen. Und in einem solchen existierenden Objekte wäre alles sowohl Zweck als Mittel zugleich. Das ist tatsächlich nun der Fall beim Organismus. Darum kann Kant sagen: „Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen“³⁾. Denn im Organismus dient jeder Teil dem Ganzen und das Ganze jedem Teile. Im Organismus, sagt Otto Liebmann, verhalten sich die Teile „zum Ganzen, wie dessen Werkzeuge (*ὄργανα*)“⁴⁾. Daher hat der „Organismus“ als Ganzes ebenso seinen Namen, wie seine Teile davon den Namen „Organe“ haben. Jeder Teil dient dem Ganzen, und das Ganze dient auch jedem Teile, so daß nicht nur nicht das Ganze ohne Beziehung auf seine Teile, sondern auch kein Teil ohne Beziehung auf das Ganze

¹⁾ a. a. D., S. 536f.

²⁾ Vgl. dazu Otto Liebmann, „Gedanken und Thatfachen“ I, S. 66ff., ferner Edm. König, a. a. D., S. 174, sowie meine „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“, S. 211.

³⁾ Kr. d. U., S. 372.

⁴⁾ Liebmann, a. a. D. II, S. 147.

und auf die anderen Teile ist. Es besteht danach also ein allgemeiner Wechselzusammenhang der Teile innerhalb des Ganzen derart, daß sich dieses bei allem Wechsel des Stoffes in der „Scheidung und neuen Zusammensetzung“ als ganz bestimmtes Individuum, d. h. im organischen Sinne unteilbare Einheit erhält¹⁾. Diese Erhaltung des Individuums in aller stofflichen „Scheidung und neuen Zusammensetzung“ oder, wie man heute teilweise in der Physiologie, wie z. B. E. Hering und A. Tschermak, sich ausdrückt, im „Aufbau“ und „Abbau“ des Stoffes, bekundet gerade den spezifisch organischen Wechselzusammenhang, den Zusammenhang der Organe im Organismus, in dessen Aufbau alle Teile zueinander in wechselseitiger Abhängigkeit stehen. Diese spezifisch organische Wechselseitigkeit der Teile im Aufbau des Organismus ist es, die man heute als „Korrelation der Teile“ bezeichnet²⁾. Der Organis-

¹⁾ Kr. d. U., S. 371.

²⁾ Vgl. dazu z. B. Richard Hertwig, der in seinem Lehrbuch der Zoologie das Gesetz von der Korrelation der Teile dahin bestimmt, „daß ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Organen eines und desselben Tieres besteht, daß lokale Veränderungen an einem Organ auch zu Veränderungen an entfernt liegenden Punkten des Körpers führen, daß man daher aus der Beschaffenheit gewisser Teile auf die Beschaffenheit anderer Körperabschnitte einen Rückschluß machen kann.“ August Weismann illustriert in seinen „Vorträgen über Deszendenztheorie“ I, S. 34 f., diese „Korrelation der Teile“ äußerst anschaulich durch den Vergleich mit einem „Mosaikbilde, an dem keine Steingruppe herausgenommen und durch eine andere ersetzt werden kann, ohne den Zusammenhang und die Harmonie des Bildes bis zu einem gewissen Grade zu stören, so daß, um diese wiederherzustellen, nun auch die benachbarten Steine verschoben oder durch andere ersetzt werden müssen.“ Und er macht nun „die gegenseitige Abhängigkeit der Teile“ und ihre „höchst bedeutsame Rolle im Aufbau des Tierkörpers“ klar an dem Beispiele des „Zusammenhangs zwischen den Keimdrüsen und den sog. sekundären Sexualcharakteren. Entfernung der ersteren bringt z. B. beim Manne — wenn sie in der Jugend erfolgt — Beibehaltung der Kinderstimme, Mangel des Bartes, beim Hirsch Ausbleiben des Geweihes, beim Hahn unvollkommene Entwicklung des Kammes usw. hervor, ohne daß wir klar zu erkennen vermöchten, warum dies so sein muß.“ Raut hat die „wechselweise Abhängigkeit der Teile“, wie er sich ausdrückt, übrigens auch an botanischen Verhältnissen illustriert. Vgl. a. a. O., ebenda f. Von grundlegender Bedeutung sind in unseren Tagen die Forschungen Steinachs über geschlechtliche Umwandlung geworden, die dem theoretischen Prinzip die breiteste experimentelle Bewährung unter dem konkreten geschlechtlichen Gesichtspunkte gegeben haben.



mus ist also „sowohl Ursache, wie Wirkung von sich selbst“, wenn man dieses Verhältnis in dem eben charakterisierten Sinne des Zusammenhangs zwischen dem Ganzen und seinen Teilen und der Teile untereinander versteht, wonach eben „die Teile . . . nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind“ und „der eine von dem anderen wechselweise abhängt“¹⁾. Und insofern ein Organismus auch andere Organismen „von derselben Gattung“ erzeugt, kann man auch sagen: „er erzeugt sich selbst der Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht und ebenso sich selbst oft hervorbringend, sich als Gattung beständig erhält“²⁾. Er läßt sich also der Gattung gegenüber ebenso als deren Ursache, da er sie in den von ihm erzeugten Exemplaren erhält, wie als Wirkung, da er von anderen homogenen Exemplaren der Gattung erzeugt ist, auffassen. Das ist das Moment der Fortpflanzungs- und Vererbungs-fähigkeit als weiteres Charakteristikum des Organischen. Individuelle Einheit im Stoffwechsel, die zugleich in der gegenseitigen Abhängigkeit der Teile zum Ausdruck gelangt, und Fortpflanzungs- bzw. Vererbungs-fähigkeit des Typus, das sind also nach Kant die Grundcharakteristika des Organischen.

In diesem Sinne ist tatsächlich alles Organische „Ursache und Wirkung von sich selbst“ und in ihm „alles Zweck und wechselseitig auch Mittel“. Wir wissen nun aber auch schon, wie das nicht zu verstehen ist. Weder soll damit die Natur als solche zu einem „verständigen Wesen“ hypostasiert werden. Noch hat man damit „ein anderes verständiges Wesen über sie als Werkmeister setzen zu wollen“³⁾. Wenn Kant also in dem immanenten Sinne von der Natur sagt: „Sie organisiert sich vielmehr selbst“⁴⁾, so ist das im Sinne jener Immanenz zu nehmen, den ihr die transszendentale Erkenntnislehre bereits als „nach allgemeinen Gesetzen bedingtem Dasein“ entdeckt hatte, und durch den sie gegen die Auffassung als eines absoluten Daseins im Sinne der Transszendenz gesichert war. Wenn wir also den Organismus als Naturzweck

¹⁾ Kr. d. U., S. 371 ff.

²⁾ a. a. D., ebenda. Vgl. dazu wiederum Liebmann, a. a. D. II, S. 159.

³⁾ a. a. D., S. 383.

⁴⁾ a. a. D., S. 374.

beurteilen, so kann das nicht heißen, die Natur habe sich diesen als Zweck gesetzt und nach dieser Zwecksetzung ihn hervorgebracht. Das unterscheidet Kant ganz ausdrücklich und aufs strengste voneinander, wenn er sagt: „Ein Ding seiner inneren Form halber als Naturzweck beurteilen, ist ganz etwas Anderes, als die Existenz dieses Dinges für den Zweck der Natur halten“¹⁾. Würden wir also den Organismus für den Zweck der Natur halten, so würden wir entweder die Natur selber zu einer Art „übernatürlicher Ursache“ machen, oder ihr eine solche unterschieben, was beides, wie aus den letzten Bemerkungen nochmals erhellen kann, schon durch die transszendentale Erkenntnislehre ausgeschlossen ist. Daß also „eine Idee der Möglichkeit des Naturproduktes zum Grunde liegen“, also „die Ursache der Möglichkeit . . . nur in der Idee liegen kann, aber die ihr gemäße Folge (das Produkt selbst) doch in der Natur gegeben“ sein soll, das kann nicht bedeuten, daß die Idee selbst zu einer Naturursache gemacht werden sollte²⁾. Ausdrücklich hatte ja Kant schon betont, daß der Zweckgedanke „keinen besonderen Grund der Kausalität einführen solle“³⁾. Wenn also die Naturforschung sich des Zweckbegriffs bedient, so kann das nie im Sinne eines kategorial-ursächlich begreifenden Prinzips geschehen. Die Idee als Ursache liegt außerhalb aller naturwissenschaftlichen Erklärung, und die Kategorie der Kausalität liegt ganz innerhalb einer solchen. Darum hatte ich schon früher betont, daß wir es bereits nach den Ergebnissen der Kr. d. r. V. „in der Idee als Ursache lediglich mit einer Ursache als Idee zu tun haben“ können⁴⁾. Und wo immer die Naturforschung vom Zweckgedanken Gebrauch macht, da darf das nicht geschehen, um in die Natur als solche einen „besonderen Grund der Kausalität einzuführen“, sondern lediglich, um „auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzuzufügen, um die Unzulänglichkeit der letzteren selbst zur empirischen Auffindung aller besonderen Gesetze der Natur zu ergänzen“⁵⁾. Also gerade

¹⁾ a. a. D., S. 378.

²⁾ a. a. D., S. 377 und S. 405.

³⁾ Vgl. oben, S. 432.

⁴⁾ Vgl. meine Schrift über „Kant“ (in der „Sammlung Götschen“), S. 194.

⁵⁾ Kr. d. U., S. 383.



zur empirischen Nachforschung nach den besonderen Naturgesetzen dient die Teleologie, nicht ist sie selbst ein Naturgesetz, noch weniger drückt sie eine transszendente Wesenheit aus und ist vollends nicht im Sinne etwa anthropomorpher Nützlichkeitsstheorie zu verstehen¹⁾. Die teleologische Überlegung kann danach zwar die kausale unterstützen, mit ihr konkurrieren, aber nie mit ihr kollidieren. Wenn sie grundlegende Bedeutung für das „Naturganze“ als „systematische Einheit“ hat, so hat sie eine solche nicht im kausalen Sinne, weil die Kausalität innerhalb des „Naturganzen“, nicht von ihm Geltung haben kann. Und wenn die Teleologie innerhalb des „Naturganzen“, d. h. auf einzelne Naturerscheinungen, Anwendung hat, so hat sie das nicht im grundlegenden konstitutiven Sinne, sondern im regulativen. Konstitutiv bleibt allein für die einzelnen Naturerscheinungen die Kausalität. Und da im Sinne dieser Erfahrungsanalogie Kant die mechanische Naturgesetzlichkeit faßt, so kann er jetzt betonen, daß die teleologische Beurteilung eines organischen Wesens „nicht die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich macht“, im Gegenteil in Rücksicht auf das „Naturganze“, zu dessen innerer Struktur ja der Mechanismus gehört, dieses als „System“ ermöglicht. Denn so sehr „das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält“, so ist „in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit erfordert“, sonst wäre die Natur selber nicht „Einheit“, nicht „Ganzes“, nicht „System“. Darum ist selber die „Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit“²⁾. Kants Organologie nähert uns so dem höchsten Prinzip seiner Philosophie mehr und mehr. Wenn wir ihm auch nun noch nicht den entscheidenden Ausdruck geben, so erreicht doch jetzt schon das Verhältnis von Mechanismus und Teleologie angesichts des Mechanismus die genaueste Bestimmtheit. Denn es ergibt sich schon jetzt, 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 Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach

1) a. a. D., S. 404.

2) a. a. D., S. 379 ff.

zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird¹⁾. Auch dem Organischen gegenüber bleibt nach Kant „die mechanische Erklärungsart“ oder, wie er noch sagt, „das Prinzip des Mechanismus der Natur“ voll und durchaus in Kraft. Die Naturforschung darf dieses Prinzip niemals von sich weisen. Denn sie ruht selber gerade auf diesem Prinzip. Darum betont Kant auch in unmißverständlicher Weise, daß es ohne das „Prinzip des Mechanismus“ überhaupt „keine Naturwissenschaft geben kann“²⁾. Freilich mit dem Mechanismus allein, also ohne Teleologie, kommt die Naturwissenschaft dem Organischen gegenüber nicht aus. Die „mechanische Erklärungsart“ bedarf der teleologischen Überlegung selbst. Nur kann diese jene ebensowenig ersetzen und vertreten, wie umgekehrt. Es kommt also von vornherein darauf an, beiden ihre rechte Stelle anzuweisen, ohne zu vergessen, daß keines der Prinzipien für sich dem Problem des Organischen gegenüber genügt, und daß an ihm beide sich vereinigen und ergänzen müssen. Und das Problem des Organischen kann zur Evidenz zeigen, daß für sich allein „der bloße Mechanismus ebenso phantastisch“, wie „eine bloß teleologische Erklärungsart schwärmerisch“ sein würde³⁾. Damit also sowohl „die Vereinigung beider Prinzipien“, d. h. ihr positives Verhältnis zueinander, wie ihr Unterschied gegeneinander, deutlich werde, ist jedem seine Funktion genau zugewiesen⁴⁾. Das Prinzip des Mechanismus als solches nun bezieht sich, wie innerhalb der ganzen Natur, so auch für organisierte Naturprodukte, auf deren Entstehung, während das teleologische Prinzip, „wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Prinzip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen“⁵⁾.

In der Einsicht, daß der Mechanismus erklärendes, die Teleologie ein heuristisches Prinzip sei, und daß endlich die Vereinigung von Heuristik und Erklärung nicht wiederum eine Sache der Erklärung und Heuristik, sondern der „Exposition“ philosophischer

¹⁾ a. a. D., S. 409.

²⁾ a. a. D., S. 418.

³⁾ a. a. D., S. 411.

⁴⁾ a. a. D., S. 412.

⁵⁾ a. a. D., S. 411.



Grundlegung sei, hat Kant für alle Zeiten der Wissenschaft eine nach beiden Seiten hin gültige und erschöpfende Richtbasis gegeben. Und es ist für sein philosophisches Fundament keine bessere und großartigere Bewährung möglich als diejenige ist, die es in der modernen Entwicklungslehre der Biologie gefunden hat. Wie schon der Name einer „Entwicklungslehre“ und das mit dem Namen bezeichnete Problem es deutlich genug ausdrückt, vereinigen sich in ihr in der Tat beide Prinzipien, und auf dieser Vereinigung des erklärenden und heuristischen Gesichtspunktes beruht die unvergleichliche Fruchtbarkeit und Tragweite der ganzen biologischen Entwicklungslehre. Zwar mag ein Teil ihrer eigenen Vertreter diese Vereinigung verkannt haben und zugunsten des Mechanismus der teleologischen Heuristik nicht gerecht geworden sein oder ein anderer zugunsten der Teleologie den Mechanismus beiseite gelassen haben, der eine also der „Phantastik“, der andere der „Schwärmerei“ verfallen sein, wo immer eine streng methodisch geschulte Besinnung sich des biologischen Entwicklungsproblems angenommen hat, da hat sie mit aller Schärfe und Strenge betonen müssen, daß gerade die Vereinigung des mechanischen und des teleologischen Prinzips es ist, daß der Entwicklungslehre ihre Fruchtbarkeit verbürgt, daß gerade an der Entwicklungslehre umgekehrt auch der Vereinigung jener beiden Prinzipien die Bewährung durch die Tat und durch die Tatsächlichkeit gegeben wurde. Von grundlegender Bedeutung sind in dieser Richtung vor allem die Ausführungen Otto Liebmanns¹⁾ und August Stadlers²⁾ geworden und geblieben, denen seitdem eine ganze Reihe anderer Ausführungen sowohl von philosophischer, wie von naturwissenschaftlicher Seite gefolgt ist. Ihrer grundlegenden und richtunggebenden Bedeutung wegen mögen aber vor allen anderen Liebmann und Stadler besonders hervorgehoben sein³⁾. Alle Erklärung, so betont also schon Kant, muß und kann immer nur mechanisch, nicht teleologisch sein. Aber es ist nicht

¹⁾ Otto Liebmann, Zur Analyse der Wirklichkeit, besonders S. 317 ff. und S. 362 ff., sowie Gedanken und Tatsachen, besonders I, S. 239 ff., und II, S. 163 ff.

²⁾ August Stadler, a. a. D., S. 142 ff.

³⁾ Philosophischerseits mag aber noch besonders die verdienstvolle Schrift N. Hartmanns „Philosophische Grundfragen der Biologie“ genannt sein.



möglich, mit der mechanischen Erklärung allein, ohne teleologische Beurteilung den Organismus als solchen zu verstehen.

Kant geht vor allem davon aus, daß er der Tatsache des organischen Lebens als Tatsache gerecht zu werden, ihre Tatsächlichkeit als solche zur Geltung zu bringen sucht. Erst müssen wir, das ist sein Grundgesichtspunkt, überhaupt einmal die Tatsache des Organismus als Tatsache anerkennen und dann zusehen, auf welchen methodischen Wegen wir dieser Tatsache wissenschaftlich beikommen. Weil der Organismus eine Naturtatsache ist, so liegt es zunächst auf der Hand, daß wir seine Entstehung nach dem „Prinzip des Mechanismus“ zu begreifen suchen müssen. Denn das ist schon nach der Kr. d. r. V. für alle Dinge in der Natur konstitutiv. Der Organismus ist ein Naturprodukt, fällt also ebenfalls unter dieses Prinzip und kann nicht von ihm ausgenommen werden. „Die Befugnis, auf eine bloß mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt“¹⁾. So erklärt Kant ausdrücklich. Achten wir in dieser Erklärung auf zweierlei: einmal auf das „aller Naturprodukte“ und zweitens auf das „ganz unbeschränkt“. Nun ist doch wohl vollkommen klar, daß Kant die Anwendung der mechanischen Erklärungsart auch auf den Organismus für durchaus befugt anerkennt. Aber Kant bleibt immer und überall der Repräsentant, ja das Vorbild strengster kritischer Besonnenheit. Um von vornherein einer eventuellen bloß spielenden Phantasterei vorzubeugen, muß er sogleich die kritische Frage aufwerfen, wieweit denn die mechanische Erklärungsart reicht, und ob wir mit ihr allein auskommen. So „unbeschränkt“ er ihre „Befugnis“ „an sich“ hält, so findet er doch sogleich, daß sie für unser „Vermögen“ sehr beschränkt und begrenzt ist. Unmittelbar nach den soeben zitierten Worten heißt es: „Aber das Vermögen, damit allein auszulangen, ist nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, sofern er es mit Dingen als Naturzwecken zu tun hat, nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt“²⁾.

Diese deutliche Grenze also ist der Organismus, er bezeichnet also für unser „Verstandesvermögen“ einen „Grenzbegriff“. Achten wir hier wieder auf die scharfe Unterscheidung zwischen der „un-

¹⁾ a. a. D., S. 417.

²⁾ a. a. D., ebenda.



befchränkten Befugnis" „an ſich" und der Begrenzung „nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes", ſo wird deutlich, daß der mechanischen Entſtehung als ſolcher auch die Tatſache des Zweckmäßigen unterworfen iſt, daß aber unſer Vermögen nicht ausreicht, die mechanische Entſtehung der Tatſache des Zweckmäßigen ſchränken- und grenzenlos zu begreifen. Um dem Gedanken gerecht zu werden, müſſen wir nur ſtreng zwiſchen der Tatſache des Zweckmäßigen, ihrer Entſtehung und endlich ihrem Begreifen durch uns unterſcheiden¹⁾. So erklärt denn Kant weiter ausdrücklichs vom „Mechanismus", daß es keineswegs „an ſich unmöglich ſei, auf ſeinem Wege mit der Zweckmäßigkeit der Natur zuſammenzutreffen", ſondern daß das nur „für uns als Menſchen unmöglich iſt"²⁾. Und die Gegenüberſtellung des „an ſich" und „für uns" zeichnet er durch Sperrdruck aus! Er muß, um ſich nach Möglichkeit vor Mißverſtändniſſen zu ſichern, auf ſorgfältigſte Unterſcheidungen dringen, um die konſtitutive und die regulative Funktion der organologiſchen Grundprinzipien in ihrem Unterſchiede immer wieder deutlich werden zu laſſen. Konſtitutiv iſt die mechanische, regulativ-heuriftiſch die teleologiſche Methode. Eine ſchließt weder die andere aus, noch macht ſie ſie überflüſſig, ſondern beide „ergänzen" einander. Sie „vereinigen" ſich im Problem des Organismus. Hier müſſen „die phyſiſch-mechaniſche und die Zweckverbindung an denſelben Dingen in einem Prinzip zuſammenhängen"³⁾. Wie ſie in Wahrheit zuſammenhängen, das kann am deutlichſten gerade auch durch die Art werden, wie ſie ſich unterſcheiden: Die Teleologie kann nicht von ſich aus urſächlich erklären, das kann nur der Mechanismus. Aber der Mechanismus kann von ſich aus allein uns nicht die urſächliche Erklärung finden laſſen, das kann für das Problem des Organischen nur die Teleologie. So unterſcheiden ſich Mechanismus und Teleologie. Und darin, daß die erklärenden Urſachen „an ſich" im Mechanischen liegen, daß „für uns", daß „nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes" das Auffuchen der urſächlichen Erklärung durch die teleologiſche Methode erfolgt — die urſächliche Erklärung und das Auffuchen der urſächlichen Er-

¹⁾ a. a. O., S. 418.

²⁾ Vgl. dazu Liebmann, „Gedanken und Tatſachen", ebenda, und meine „Studien zur Philoſophie der exakten Wiſſenſchaften", S. 171.

³⁾ a. a. O., S. 388.

Klärung müssen nur wieder genau unterschieden werden — darin vereinigen sich Mechanismus und Teleologie.

Die Teleologie kann nicht ursächlich erklären. Denn wollte sie das, so müßte sie, wie wir schon sahen, „der Zweckmäßigkeit einen Zweck“ in der Natur unterlegen, sei es nun, daß sie die Natur selber als ein zweckmäßig handelndes, d. i. „verständiges Wesen“ ansähe, sei es, daß sie ihr ein solches als „Werkmeister“ unterschöbe¹⁾. Der „bloße Mechanismus“ aber kann ohne die Teleologie den organischen Ursachen nicht beikommen, ohne in phantastischer Konstruktion die Tatsachen des Organischen zu vergewaltigen. Wenn wir z. B. schon im gewöhnlichen Leben an die Entstehung etwa eines Menschen aus einem toten Lehmklumpen nicht glauben und einen solchen Glauben als „phantastisch“ ablehnen, so erfolgt diese unsere Ablehnung auf Grund des tatsächlichen empirisch-teleologischen Charakters des menschlichen Organismus. Nicht als ob der menschliche Körper in seiner Erzeugung nicht mechanisch bedingt wäre, sondern weil wir den mechanischen Bedingungen ohne teleologische Heuristik gar nicht nachgehen könnten, wollten wir dadurch nicht auch der ganzen Phantastik des Synzoismus verfallen²⁾. Wenn wir nun schon im gewöhnlichen Leben eine solche Phantastik ablehnen, um wieviel mehr muß das die Wissenschaft tun, indem sie dem Mechanismus und der Teleologie ihre genau geforderte Funktion anweist und deren Verbindung darin erkennt, daß wir, gerade um mechanische Bedingungen zu finden, der Teleologie als eines heuristischen Prinzips bedürfen, ohne darum aus teleologischen Ursachen zu erklären³⁾.

Das ist der Unterschied und das Vereinigungsverhältnis von mechanischer Erklärung und teleologischer Beurteilung. Machen wir uns das an einfachen und konkreten Beispielen aus der wissenschaftlichen Biologie einmal klar: Auf pflanzenphysiologischem Gebiete sind die Erscheinungen des Heliotropismus, des Geotropismus, des Chemotropismus ebenso als „Anpassungs“-Erscheinungen, d. h. als Zweckmäßigkeitstatsachen, erkannt, wie auf zoologischem Gebiete etwa die Schutzfärbungen von Schmetterlingen, der Wechsel der Färbung, also eine doppelte Schutzfärbung, von *Lepus*

¹⁾ a. a. D., S. 359 ff.

²⁾ a. a. D., S. 391.

³⁾ a. a. D., ebenda und S. 359 ff.



variabilis, die Mimikry nicht bloß bei Raupen und Schmetterlingen, sondern auch bei Käfern, Bienen und auch bei gewissen Schlangen usw. usw. Diese Erscheinungen sind für die Erhaltung der Lebewesen zweifellos äußerst zweckmäßige Tatsachen. So sehr nun die Naturforschung auf diese tatsächliche Zweckmäßigkeit als Tatsache zu achten hat, so wenig darf sie doch die zweckmäßigen Tatsachen aus Zweckursachen erklären. Wollte sie also einfach sagen: das sind Anpassungsercheinungen, so hätte sie damit gar nichts erklärt. Der Begriff der Anpassung ist selber ein durchaus teleologischer Begriff, obwohl das merkwürdigerweise nicht immer und überall beachtet wird. Er bezeichnet zunächst das in jenen zweckmäßigen Erscheinungen vorliegende Problem, aber keineswegs die Lösung des Problems durch ursächliche Erklärung. Wollte man sich also bei dem teleologischen Begriffe der Anpassung als einer Erklärung beruhigen, so würde man eine teleologische Erklärung abgeben, die das, was erst erklärt werden soll, aus sich selbst zu erklären unternimmt, also eine *petitio principii* und einen *circulus vitiosus* zugleich im Erklären begeht. Erklärt müßte also eben gerade erst die Zwecktatfache der „Anpassung“ selber werden, und das könnte sie nach Kant allein durch Rückführung auf das „Prinzip des Mechanismus“. Im streng wissenschaftlichen Sinne wäre also die Forderung der Erklärung erst erfüllt, wenn für sie Bedingungen streng notwendiger mechanischer Art aufgewiesen wären. Auf sie weist nun aber gerade die teleologische Struktur der Anpassungsercheinungen hin, und so leitet sie die Forschung auf die mechanische Notwendigkeit in den Bedingungen des Lichts, der Wärme, des Klimas, des Bodens, der Ernährung, der ganzen äußeren Umgebung usw. usw., die ihrerseits Einfluß auf das Keimplasma üben und im Sinne natürlicher Selektion wirken.

Immer aber liegt in dem Momente der Anpassungsveränderung schon die Anwendung der Teleologie auf den Organismus, und diese gerade leitet die Forschung, die mechanischen Bedingungen der Veränderung zu finden. Insofern ergänzt die Teleologie als „heuristisches Prinzip“ die mechanische Erklärung. Damit aber ist zugleich auch jener Unterschied der Veränderlichkeit zwischen organischer und unorganischer Substanz vorausgesetzt, den Weismann einmal folgendermaßen bezeichnet: „Das ist ja eben der Unterschied zwischen der lebenden Substanz und der unlebendigen, daß

die erstere in hohem Betrage veränderlich ist, die letztere nicht¹⁾. Daß damit nicht etwa der Vitalismus in die Biologie eingeführt wird, das kann gerade der Hinweis auf einen so energischen Gegner des Vitalismus, wie Weismann es ist, deutlich machen. Wir sahen, wie Kant ja die „Erzeugung“ des Organischen durch den „bloßen Mechanismus“ ausdrücklich als Grundlage der Naturwissenschaft fordert, da diese ohne den Mechanismus gar nicht möglich wäre, und daß er mit der Teleologie keine neue Art der Verursachung einführen will. Nur um innerhalb des Organischen gerade die mechanische Verursachung zu finden, dazu dient die heuristische Teleologie und ist dafür unerläßlich. Unerläßlich ist darum immer auch die Rücksicht auf die Struktur des Organischen, um die Veränderungen an diesem verstehen zu können. Der Hinweis auf Boden, Klima, Nahrung und, wie etwa Lamarck will, auf Gebrauch und Nicht-Gebrauch für sich allein genügt nicht zur Erklärung von Veränderungen²⁾. Das würde gerade dem mechanischen Prinzip der Wechselwirkung widersprechen. Um also Veränderungen am Organischen überhaupt verstehen zu können, muß innerhalb des Organischen eine für die Veränderung selbst richtunggebende und die Vererbung bestimmende Funktion angenommen werden, von der die Veränderung und Vererbung selber determiniert ist. Darauf allein kann es beruhen, daß Schweine nicht von Pferden, Tauben nicht von Löwen gezeugt werden, oder daß aus dem Kleesamen nicht eine Eiche hervowächst. Oder, um das wieder in der Sprache Weismanns zu bezeichnen: „Daß einem Pferde Flügel wachsen sollten, gehört zu den unmöglichen Variationen des Pferdetypus, hier fehlt es an Determinanten, welche Veränderungen nach diesem Ziele bieten könnten, aber daß irgendeinem vielzelligen Tier, das im Lichte lebt, Augen entstehen, liegt innerhalb des Variierens seiner Ektoderm-determinanten, und tatsächlich besitzen diese Tiere auch alle Augen, und zwar Augen, die wieder in jedem Grade steigerbar in ihren Leistungen, überhaupt in jeder Weise dem Bedürfnis anpaßbar und modifizierbar sind“³⁾. Eine solche für das Variieren richtunggebende und es in der Vererbung determinierende Funktion also nahm Kant an, gerade um eine Erklärung im streng

¹⁾ a. a. O. II, S. 233.

²⁾ Vgl. Liebmann, Zur Analyse der Wirklichkeit, S. 347.

³⁾ a. a. O. II, S. 291.



wissenschaftlichen Sinne möglich zu machen, und er bezeichnete sie als ursprüngliche Keimesanlagen¹⁾. Und in der Tat, wer diese spezifisch organische Funktion in der Wissenschaft etwa gegen Weismanns Keimplasma-Theorie, in der dieser Gedanke seine großartigste Ausgestaltung gefunden hat²⁾, leugnen wollte, stünde mit seiner vermeintlichen Wissenschaftlichkeit nicht höher als ein Bauer mit seinem Glauben an die Entstehung von Flöhen und Läusen unmittelbar aus dem Kot. Auf dieser ursprünglichen richtunggebenden und determinierenden Keim- und Anlagen-Funktion beruht es nach Kant auch, daß wir wirkliche natürliche Gattungen und Ordnungen fassen und diese Naturordnungen und Naturgattungen den beliebig und konventionell aufzustellenden „Schul-Gattungen und Ordnungen gegenüberstellen können³⁾. So wird z. B. mit der Ordnung der Primaten ein natürlicher Zusammenhang zunächst anatomischer und funktioneller Art, dann auch der Stammesgemeinschaft zwischen Affen und Menschen bezeichnet. Wollte man sich aber nach Belieben und konventionell an das Merkmal „graufarbig“ halten, so käme man zu einer „Schulgattung“, unter die man ebensogut Mäuse wie Sperlinge, alte kranke Menschen, Büchereibände, Straßenstaub, Radierungen, kurz alle möglichen heterogenen Dinge, tote und lebendige Naturprodukte wie Kunstwerke befaßen könnte.

¹⁾ Vgl. besonders „über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“, S. 166 und 170ff., sowie „Physische Geographie“ (ed. Rosenkranz), S. 618, „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“, S. 430f. u. a. m.

²⁾ Ich verweise vor allem auf: „Das Keimplasma, eine Theorie der Vererbung“, sowie „Die Kontinuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung“ (in den Aufsätzen über Vererbung) und die „Vorträge über Deszendenztheorie“, S. 282ff., 305ff. und 320ff. Mag die dogmatische Substanziierung der richtunggebenden Funktion im Variieren auch anstößig sein, so scheinen mir doch Weismanns Grundgedanken von fundamentaler und bleibender Bedeutung zu sein. Gegen Weismanns Fehler, die Vererbungsfunktion zu einer Vererbungs substanz zu machen, scheint mir vom biologischen Standpunkte aus am treffendsten die Kritik, die J. Schazel, Die Leistungen der Zellen bei der Entwicklung der Metazoen, S. 310ff. gegeben hat.

³⁾ über den Gebrauch teleol. Prinzipien i. d. Ph., S. 178ff. Im übrigen vergleiche man zu dem Problem „Kausalität und Zweckmäßigkeit“ den so betitelten Abschnitt bei R. Hartmann, a. a. O., S. 87ff.

Die Ergänzung der „mechanischen Erklärungsart“ durch die „heuristische“ „teleologische Beurteilung“ ist also keine Ausschaltung der ersten. Die „Erzeugung“ des „Organismus“ aus dem „Mechanismus“ der „sich selbst organisierenden Natur“ bleibt also vollauf gewahrt. Ja, Kant geht so weit, daß er sogar die bereinstige mechanische Herstellung organisierter Materie durch die Chemie für möglich erklärt. Hier hat er sich geradezu als Prophet erwiesen, denn die von ihm anerkannte Möglichkeit ist durch die spätere Wissenschaft zur Wirklichkeit geworden. Allein so sehr er die mechanische Entstehung des Organischen anerkennt, ebenso sehr und ebenso deutlich erkennt er gerade angesichts der Tatsache des Organismus die Grenze der mechanischen Erklärung an. Indem er also genau zwischen mechanischer Entstehung und mechanischer Erklärung zu unterscheiden lehrt, fordert er gerade für die mechanische Erklärung und in deren Interesse ihre heuristisch teleologische Ergänzung, damit sie sich nicht „unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforschung in die Wüste der Metaphysik verirre“¹⁾. Denn ohne die Teleologie angesichts des Problems des Organischen auskommen wollen, hieße die Tatsache des Organismus vergewaltigen und den Mechanismus von seiner streng wissenschaftlichen methodischen Bedeutung in die Sphäre einer absolut gesetzten mechanistischen Metaphysik überführen. Darum gilt es zu bedenken: „Allein ebenderselbe Grundsatz, daß alles in der Naturwissenschaft natürlich erklärt werden müsse, bezeichnet zugleich die Grenze derselben. Denn man ist zu ihrer äußersten Grenze gelangt, wenn man den letzten unter allen Erklärungsgründen braucht, der noch durch Erfahrung bewährt werden kann. Wo diese aufhören, und man mit selbst erdachten Kräften der Materie nach unerhörten und keiner Belege fähigen Gesetzen es anfangen muß, da ist man schon über die Naturwissenschaft hinaus, ob man gleich noch immer Naturdinge als Ursachen nennt, zugleich aber ihnen Kräfte beilegt, deren Existenz durch nichts bewiesen, ja sogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft schwerlich vereinigt werden kann“²⁾.

Zu einer solchen Krafthypostasierung aber würde der Mechanismus ebenso führen, wenn er der Materie an sich eine besondere Lebensenergie beilegte, wie der Vitalismus dazu führt, wenn er

¹⁾ über den Gebrauch teleol. Prinzipien, S. 180.

²⁾ a. a. O., S. 178f.



über oder außerhalb der Materie eine diese gestaltende Lebenskraft annimmt. Darum kann der Mechanismus niemals eine absolute, reale-metaphysische, sondern immer nur eine methodische Bedeutung besitzen. Dann aber muß er die Tatsache des Organischen im vollen Umfange anerkennen und einräumen, daß er dieser Tatsache gegenüber, obwohl seine „Erzeugung“ aus dem „Mechanismus“ durchaus möglich ist, doch gerade für die mechanische Erklärung der teleologischen Beurteilung bedarf, und daß er ohne die Teleologie, die heuristisch die mechanischen Bedingungen finden lehrt, überhaupt keinen Schritt in der mechanischen Erklärung machen könnte. Denn an deren Spitze steht ja schon im Begriffe des Organismus die Teleologie.

Nun endlich wird die so vielfältig mißverstandene Äußerung Kants verständlich werden, die Äußerung nämlich, daß es „ungereimt sei, auch nur . . . zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde“¹⁾; oder wie Kant bereits ein Menschenalter vorher erklärt hatte, man „könne ohne Vermessenheit sagen: Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entsteht“; daß man aber nicht imstande sei, zu sagen: „Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden kann“; also, „daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe deutlich und vollständig kund werden wird“²⁾. Die vielberühmte Kantische Ablehnung eines „Newton des Grashalmes“ ist also nicht, man achte darauf, eine Ablehnung der Erzeugung eines Grashalms nach mechanischen Naturgesetzen, sondern eine Ablehnung des „Begreiflich-Machens“ dieser Erzeugung ohne die teleologische Heuristik einer Ordnung nach Absichten. Daß diese Ordnung nach Absichten eine heuristische Regulative, eine Analogie ist, das haben wir immer und immer wieder betont und auf Kants „als ob“ und „als wenn“ genugsam hingewiesen. Daß damit aber nicht gesagt sein kann, daß im „bloßen Mechanismus“,

¹⁾ Kr. d. U., S. 400.

²⁾ Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, S. 230.

also ohne alle „Absicht“ nicht doch der Grund des Zweckmäßigen liege, das hebt Kant gerade an genau derselben Stelle hervor, an der er den „Newton des Grashalms“ ablehnt. Eine solche Leugnung des Mechanismus als Grund der Zweckmäßigkeit erklärt er hier geradezu als „vermessen“. Wörtlich sagt er: „Daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Prinzip derselben in der Spezifikation ihrer allgemeinen bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisierter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im bloßen Mechanismus), gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurteilt“¹⁾. Man sieht, es kommt alles auf die Schärfe des Unterscheidens an, damit man endlich verstehe, daß die grundlegende Einsicht Kants ebensoweit hinaus liegt über aller dogmatisch-mechanistischen Metaphysik, wie über aller dogmatisch-teleologischen Metaphysik, indem sie Mechanismus, wie Teleo-

¹⁾ Kr. d. U., ebenda. Hier mag der Ort sein, ein geradezu beleidigend törichtes Gerede über bzw. wider die Kantische Teleologie zurückzuweisen. Man hat gesagt: Der jugendliche Kant habe in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ den Mut gehabt, dem Mechanismus das Wort zu reden; in seiner „Kritik der Urteilskraft“ habe der alte Kant kleinmütig den Mechanismus abgelehnt; und nun zieht man die genau entsprechen sollende Parallele zu seiner Stellung zur Religion. Was von dem unsinnigen Gerede zu halten ist, habe ich kurz schon anderwärts, in meiner Jenaer Antrittsvorlesung über „Immanuel Kant und sein Verhältnis zur Naturwissenschaft“ (Kant-Studien XVII, S. 21 ff.), beleuchtet. Hier sei das etwas näher illustriert durch einen Blick auf den obigen Text und die Zitate aus den beiden in Betracht kommenden Werken. 1755 in der „Allgemeinen Naturgeschichte“ lehnt Kant den „Newton des Krants oder der Raupe“ genau ebenso ab, wie in der Kr. d. U. 1790, also nach einem Menschenalter, den „Newton des Grashalms“. Aber gerade in der Kr. d. U. erklärt er die Ablehnung der mechanischen Erzeugung der organischen Zweckmäßigkeit als „vermessen“. Das sind die historischen Tatsachen, die durch die Jahre 1755 und 1790 genau bezeichnet sind. Jeder vernünftige Mensch wird aber den „jugendlichen Kant“ doch eher im Jahre 1755 „jugendlich“ und den „alten Kant“ eher im Jahre 1790 „alt“ finden, also gerade in dem Jahre, in dem er anstatt die mechanische Erzeugung des Organischen abzulehnen, gerade diese Ablehnung als „vermessen“ ablehnt. Man halte sich also an die geschichtliche Tatsächlichkeit. Wer das unterläßt und doch meint, über Kant reden zu dürfen, der trägt leicht die in seinem eigenen Kopfe bestehende Verwirrung in andere Köpfe hinein. Das aber ist ein unverantwortlicher Frevel gegen die Wissenschaft.

logie als Methodenmomente der Wissenschaft in der Lehre vom Organismus synthetisch vereinigt.

Weit entfernt davon also, die mechanische Erzeugung des Organischen zu leugnen, fordert Kant sogar, weil es „ohne das Prinzip des Mechanismus gar keine Naturwissenschaft geben“ würde, daß das Organische auch mechanisch erklärt werde, und daß, weil für das Zweckmäßige die Naturwissenschaft „keinen besondern Grund der Kausalität einführen“, nicht das „Zweckmäßige aus Zwecken“ erklären dürfe, alle naturwissenschaftliche Erklärung mechanisch, nicht teleologisch sei. Und in der teleologischen Erklärung, die ihm als eine faule Teleologie gilt, sieht er geradezu den „Tod“ des naturwissenschaftlichen Denkens. Nur fordert er zur Ergänzung der mechanischen Erklärung die teleologische Beurteilung, weil sich ohne deren heuristische Hilfe gar kein Weg zur mechanischen Erklärung finden ließe und die Tatsache der Zweckmäßigkeit des Organischen als Tatsache nicht ignoriert werden und durch eine metaphysische Verabsolutierung des Mechanismus nicht vergewaltigt werden dürfe.

Ist diese methodische Klarstellung gewonnen, dann können Mechanismus und Teleologie in ihrer Verbindung als Methoden auch ihre ganze Fruchtbarkeit für die Organologie entfalten, kann der Mechanismus durch das Kontinuitätsprinzip „auf seinem Wege mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammentreffen“. Und indem in dieser Vereinigung das Prinzip der Kontinuität seine empirische Anwendung findet auf die Mannigfaltigkeit der Lebensformen, erhebt sich von hier aus der Gedanke „einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung“, einer „stufenartigen Annäherung einer Tiergattung zur anderen, von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten, uns merkllichen Stufe der Natur, zur rohen Materie“¹⁾. Und indem es darum nach Kant „dem Archäologen der Natur freisteht“, aus einem „Urstamm“ die „große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte, durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen“, erwächst der „komparativen Anatomie“ die neue fruchtbare Aufgabe der „Über-

¹⁾ Kr. d. U., S. 418 ff.



einkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde liegt“, nachzuspüren, um sie „mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann“, zurückzuverfolgen auf ein gemeinsames „Erzeugungsprinzip“, das in „wirklicher Verwandtschaft“ die „so große Mannigfaltigkeit der Spezies hat hervorbringen können“¹⁾. Damit aber wäre von der vergleichenden Anatomie aus die Anbahnung einer fruchtbaren und gewaltigen Leistung zu erwarten, nämlich „das jetzt so weitläufige System der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand zu verwandeln“²⁾, d. h. die bloße „Naturbeschreibung“ durch eine „Naturgeschichte“ zu ersetzen, die „uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren würde“³⁾. Hier tritt uns also das Programm der ganzen modernen Entwicklungsgeschichte bei Kant entgegen. Er eröffnet nicht allein den Zusammenhang zwischen der vergleichenden Anatomie und dem natürlichen System der Stammesgeschichte, er entdeckt völlig neu den Begriff einer „Naturgeschichte“ und stellt ihr den bis dahin gleichgesetzten Begriff der „Naturbeschreibung“ entgegen, faßt also den Begriff der „Naturgeschichte“ in dem Sinne, wie er allein biologisch zu verstehen ist⁴⁾. Vor allem aber erkennt er die Voraussetzung für diese „Naturgeschichte“, für die Beziehung der vergleichenden Anatomie zu ihr mit vollkommener

¹⁾ a. a. D., ebenda.

²⁾ Von den verschiedenen Rassen der Menschen, S. 434.

³⁾ a. a. D., ebenda. Vgl. dazu auch Th. Esfenhans, a. a. D., S. 19f. den Abschnitt über „Naturbeschreibung und Naturgeschichte“; besonders ausführlich jetzt auch Paul Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, S. 111 ff.

⁴⁾ Vgl. dazu besonders außer den zahlreichen Partien in Haedels großen Werken über „Generelle Morphologie“, „Natürliche Schöpfungsgeschichte“, „über die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts“, „Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte“ vor allem die ganze Schrift über „Alte und neue Naturgeschichte“. Freilich gehört Haedel zu denjenigen Biologen, die alles, was Kant über Teleologie sagt, so gut, wie grundsätzlich, verkennen.

Deutlichkeit in einer „wirklichen Verwandtschaft“ der Spezies, in einem einheitlichen „Urstamm“ und „Erzeugungsprinzip“. Der historischen Deutlichkeit, Bestimmtheit und Gerechtigkeit willen muß ich hier zwei Sätze wörtlich wiederholen, die ich schon früher anderwärts niedergeschrieben habe: „Also vier Jahre vor Darwins Großvater, Erasmus Darwin, hat Kant die ‚wirkliche Verwandtschaft‘ der Arten ausgesprochen; und sechs Jahre bevor Goethe sie dichterisch als ‚geheimes Gesetz‘ nur anzudeuten wagte: ‚Alle Gestalten sind ähnlich, doch keine gleicht der andern. Und so deutet der Chor auf ein geheimes Gesetz.‘ Sein Urtypus ist nur das Bild für den kantischen ‚Urstamm‘“¹⁾.

Da es aber dem „Archäologen der Natur freisteht“, in seiner „Naturgeschichte“ die Veränderungen der Arten aufzuzuchen und nach mechanischen Gesetzen der Umbildung zu verstehen, so wird weiter damit auch das Prinzip der Variabilität ausgesprochen. In der Tat faßt Kant den Gedanken ins Auge, zu untersuchen, wie etwa „gewisse Wassertiere sich nach und nach zu Sumpftieren und aus diesen nach einigen Zeugungen zu Landtieren auszubilden“²⁾.

Klar und deutlich ist hier das Prinzip der Veränderlichkeit der Arten von Kant erkannt. Und er reflektiert auf dieses sowohl unter dem Gesichtspunkte der Domestikation für die künstliche Selektion, wie unter dem Gesichtspunkte des Naturzustandes für die natürliche Selektion. So bemerkt er in der ersten Hinsicht: „Wenn man unter den vielen Kücklein, die von denselben Eltern geboren werden, nur die ausucht, die weiß sind, und sie zusammentut, bekommt man endlich eine weiße Rasse, die nicht leicht ausschlägt“³⁾. Und in der zweiten Hinsicht reflektiert er darauf, „wie die verschiedenen Rassen der Hunde aus einem Stamme entsprungen sind, und welche Veränderungen sich mit ihnen, vermittels der Verschiedenheit des Landes, des Klimas, der Fortpflanzung usw. durch alle Zeiten zugetragen haben“. Und dieselben „Ausartungen“ und „Anartungen“ bemerken wir unter den domestizierten Tieren etwa beim Schaf oder beim Rindvieh, im Naturzustande etwa beim Eichhörnchen, wo offenbar doch unser dunkleres und das sibirische

¹⁾ Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, S. 32f.

²⁾ Kr. d. U., S. 419.

³⁾ Phyf. Geographie, S. 614. Vgl. dazu und auch zum folgenden wiederum Eisenhans, a. a. D., S. 20f.

hellere auf eine gemeinsame Abstammung hinweisen¹⁾. Von der Variabilität ist aber auch der Mensch nicht ausgenommen. Hier vertritt Kant Anschauungen, die manches sanfte Gemüt heute noch gruseln machen können. In seinem kernhaften Humor ruft Otto Liebmann einmal aus: „Man staune! Immanuel Kant, der ernsthafte Idealist, als Vorläufer der berühmigten ‚Affentheorie‘, derentwegen Herr C. Vogt einmal die Ehre zuteil geworden ist, vom aufgehehten Pöbel ausgepiffen zu werden.“ Und gleichsam zur Beruhigung im Staunen leicht aufgeregter Gemüter fügt Liebmann hinzu: „Nun wahrlich! Wenn der Entdecker des kategorischen Imperativs auf solche Gedanken kommt, dann, so sollte man meinen, kann es doch mit den Gefahren, die jene ‚Theorie‘ der Sittlichkeit bringen soll, so gar schlimm nicht stehen!“²⁾. Uns aber interessiert an dieser Stelle vor allem die Tatsache, daß Kant wirklich „auf solche Gedanken gekommen“ ist. In der Tat faßt er in seiner Anthropologie³⁾, und gerade darauf beziehen sich die soeben zitierten Sätze Liebmanns, die Möglichkeit ins Auge, daß „ein Orang-Utang oder ein Schimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte“. Hier schießt Kant also über das Ziel sogar der modernsten Anschauungen in der Biologie hinaus, insofern diese nicht mit Vogt eine direkte Abstammung des Menschen vom Affen, sondern beider aus einer gemeinsamen Stammform annimmt. Immerhin, das ist und bleibt bemerkenswert, daß Kant bereits auch den Menschen der Variabilität und allgemeinen Abstammungsentwicklung unterstellt und ihm im Affen den besonderen Verwandtschaftstypus bezeichnet.

Mit alledem ist nun nicht bloß das Prinzip der Variabilität und durch die „Fortpflanzung“, sowie durch die schon früher erwähnten „Keimesanlagen“ das Prinzip der Vererbung bezeichnet; der Hinweis auf „Land, Klima“, auf „Ausarten“ und „Anarten“ legt zugleich das Prinzip der „Anpassung“ nahe, ja nicht allein seinem Inhalte und der Sache nach, sondern auch ausdrücklich mit

¹⁾ a. a. O., S. 418.

²⁾ Zur Analyse der Wirklichkeit, S. 346.

³⁾ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 328.



dem heute üblichen Namen hat Kant das Prinzip der „Anpassung“ bezeichnet¹⁾. Endlich weist Kant auch auf das, was wir jetzt den „Kampf ums Dasein“ nennen, verschiedentlich hin und erblickt darin auch weiter ein Mittel, „schlafende Kräfte“, d. h. latente Anlagen, zu wirksamer Entfaltung zu bringen, und an der Vervollkommnung zu arbeiten²⁾.

So sind alle grundlegenden Gesichtspunkte der modernen Entwicklungslehre deutlich und bestimmt von Kant bezeichnet: Vererbung und Variabilität, Selektion und Anpassung sowie der Kampf ums Dasein. In allen bekundet sich die Vereinigung der teleologischen und mechanischen Gesichtspunkte, nicht etwa nur, worauf ja schon die Namen hinweisen, in der Selektion und Anpassung, da die zwar sich mechanisch vollziehende Selektion immer auch schon Selektion des Angepaßten bzw. sich Anpassenden und Anpassungsfähigen ist und die Anpassung die Relation der mechanischen Mittel auf den Zweck der organischen Erhaltung bedeutet, in dessen Richtung auch die Vererbung und Variabilität in ihrer mechanischen Bedingtheit sich zweckmäßig bewegen müssen, wie endlich auch der „Kampf ums Dasein“ die Beziehung der mechanischen Art des „Kampfes“ auf das, „um das“ gekämpft wird, auf das Dasein als Ziel also, darstellt. Es ist merkwürdig, daß Ernst Haeckel, freilich wohl mehr im Anschluß an die vor vierzig Jahren erschienene und für ihre Zeit recht verdienstliche Untersuchung von Fritz Schulze³⁾, als auf Grund eigener Kenntnis, Kant nicht nur als Vertreter der „Deszendenztheorie“ überhaupt anerkennt, sondern speziell auch Kants Urgierung der Prinzipien der „Selektion“ und des „Kampfes ums Dasein“ besonders hervorhebt, ohne doch über das wahre Verhältnis von Mechanismus und Teleologie bei Kant zu einer auch nur annähernd klaren und richtigen Vorstellung zu gelangen⁴⁾.

Nicht also in dem Verhältnis von Mechanismus und Teleologie liegt die Schwierigkeit für die Kantische Entwicklungslehre. Allein

¹⁾ über den Gebrauch teleol. Prinzipien in der Philosophie, S. 173.

²⁾ Vgl. z. B. Von den verschiedenen Rassen der Menschen, S. 431, und Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 33, u. a. m.

³⁾ Fritz Schulze, „Kant und Darwin, ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklungslehre“.

⁴⁾ Vgl. besonders „Natürliche Schöpfungsgeschichte“, S. 90 ff.

eine solche besteht hinsichtlich des Prinzips der Variabilität. Gerade da, wo Kant ausdrücklich die „wirkliche Verwandtschaft“ der Spezies, ihre Annäherung vom Menschen bis zum Polypen, ja zu den Moosen und Flechten und zur rohen Materie, die Umbildung von Wassertieren zu Sumpf- und Landtieren gelehrt hat¹⁾, läßt er diese, wie es scheint, plötzlich ganz willkürlich „auf fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt“ sein. Hier liegt tatsächlich eine Schwierigkeit und eine nicht zu verkennende Unstimmigkeit innerhalb der Kantischen Lehre selber. Und so hoch wir gerade alle von ihm bereits klar ausgesprochenen entwicklungstheoretischen Gedanken veranschlagen können, so wenig werden wir uns mit dieser Einschränkung zufrieden geben dürfen.

Auf diese in die Augen fallende und schwer befremdende Unstimmigkeit in der Kantischen Lehre habe ich schon früher hingewiesen²⁾ und zu ihrem Verständnis damals erklärt, man müßte hinter der verfehlten Behauptung einer „fernerhin nicht ausartenden“ Spezieskonstanz ein tieferes berechtigtes Motiv suchen. So unannehmbar auch schon und gerade nach Kants eigener entwicklungstheoretischer Gedankenführung eine Konstanz der Spezies sein muß, so liegt doch unzweifelhaft diesem verfehlten Kantischen Gedanken wiederum der berechtigte Gedanke der funktionellen Eigenbedeutung des Organischen zugrunde und die Tendenz, in der Spezies nicht ein geheimnisvolles Ding oder Wesen, sondern den Inbegriff biologischer Naturgesetzlichkeit, bestimmter Lebensgesetze und Lebensbedingungen zu sehen. Gerade weil auf die Lebenserscheinungen in aller Strenge die Naturgesetzlichkeit angewandt werden soll, muß auch der mit dem Begriff des Naturgesetzes verbundene Gedanke der Konstanz in Geltung treten. Damit ist nun aber nur gemeint: Wo und wann gewisse Lebenserscheinungen gegeben sind, da und dort müssen auch bestimmte Lebensgesetze und Lebensbedingungen erfüllt sein; und nur wo und wann diese erfüllt sind, da und dort können jene gegeben sein. Nicht aber soll damit behauptet sein, daß jene Lebensbedingungen und Lebensgesetze immer und überall erfüllt wären. Wir kämen ja dann zu der absurden Konsequenz, daß alle nach diesen Gesetzen und Bedingungen über-

¹⁾ Kr. d. U., S. 418ff.

²⁾ Vgl. dazu und zum folgenden die kurze Darstellung „Kant“ (Sammlung Götschen), S. 202ff.

haupt möglichen Lebewesen auch immer und überall wirklich wären. In dieser Hinsicht erhält also der an und für sich verfehlte Gedanke einer partiellen Konstanz der Spezies seinen tiefen und guten Sinn, wenn er in Beziehung zum Gesetzesgedanken gestellt wird¹⁾. Und das entspricht wiederum gerade dem Prinzip der Kontinuität²⁾. Im Empirischen und Realen ist das *continuum formarum* nie gegeben. Dann müßte auch zwischen je zwei Spezies „eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder“, wie Kant ausführt, gegeben sein. Diese ist im Empirischen so wenig gegeben, wie hier überhaupt die Unendlichkeit gegeben ist. Nichtsdestoweniger erhebt sich darum doch vom Prinzip der Kontinuität aus für die Wissenschaft die Forderung, die „Zwischenglieder“ zu suchen³⁾. Welche unendlich fruchtbare Perspektive aber Kant hier zum ersten Male durch den Begriff des „Zwischengliedes“ eröffnet, das ist durch die spätere Geschichte der Biologie von Darwin und Haeckel bis auf die allerjüngste Gegenwart zu bekannt geworden, als daß es hier einer ausführlichen Darlegung dieser Fruchtbarkeit bedürfte. Was für unseren Zusammenhang aber von der allergrößten Bedeutung ist, das ist der Umstand, daß auch damit schon der Gedanke einer „Konstanz der Spezies“ von den Lebewesen in Richtung auf die Lebensgesetze und Lebensbedingungen modifiziert und präzisiert ist.

Die der Transszendentalphilosophie gemiefene Aufgabe einer Grundlegung der Möglichkeit der Erfahrung hat mit ihrer Beziehung auf die Biologie sich erst ihren ganzen und eigentlichen Umfang abgesteckt. In der Kr. d. r. W. war sie, wenn auch hier schon nicht ausschließlich, doch so stark bloß für die mathematische Physik in Anspruch genommen, daß es scheinen könnte, in der Tat auch manchen an Kant anknüpfenden Fortbildungsversuchen, oder auf ihn sich beziehenden Interpretationsversuchen so geschienen hat, als sei mit der Grundlegung von Mathematik und mathematischer Physik die Aufgabe der Transszendentalphilosophie erschöpft, obwohl ja von vornherein sehr bald auch die Frage nach der Möglichkeit der Natur als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung

¹⁾ Vgl. dazu Liebmann, „Gedanken und Tatsachen“ I, S. 238 ff., und „Analyse der Wirklichkeit“, S. 317 ff., sowie meine „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“, S. 36 ff.

²⁾ Vgl. oben, S. 428 ff.

³⁾ Kr. d. r. W.², S. 437 f.

in den Blickpunkt des transszendentalphilosophischen Interesses gerückt ward. Zu dem Problem der gegenständlichen Erfahrung trat aber in der praktischen Philosophie das der werthhaften Kulturerfahrung der Geschichte. Und wiederum zu dem der Natur sich zurückwendend, wird in dem Problem der „Natur-Geschichte“, der biologischen Entwicklung, erst im tiefsten Sinne auch das Problem der „systematischen Einheit der Erfahrung“, der „Erfahrung als System“ in voller Kraft und selbst systematischer Geschlossenheit umrissen.

Indem Kant seine Untersuchung von der Fragestellung der Kr. d. r. V. nach der Möglichkeit der „reinen Mathematik“ und „reinen Naturwissenschaft“, der mathematischen Physik, erweiterte und gerade auf die Biologie erstreckte, gab er dem, was er das „logische System empirischer Begriffe“ genannt hatte, nicht etwa allein seine allgemeine umfassende Entfaltung, sondern auch seine konkrete Erfüllung. Denn so gewann er gerade die Verbindung von Allgemeinem und Konkretem. Die Zweckmäßigkeit des besonderen Erkenntnisinhalts und der allgemeinen Erkenntnisform gelangte damit zum doppelten Ausdruck, nicht allein im Sinne des Zusammenstimmens von Form und Inhalt überhaupt, sondern zugleich auch in dem prägnanten Sinne des Zusammenstimmens, der Verbindung von Mechanismus und Teleologie am Organismus, also in einer Teleologie von Teleologie und Mechanismus. Diese teleologische Synthese von Teleologie und Mechanismus aber war nur vollziehbar, wenn keinem der synthetischen Glieder, also weder dem synthetischen Gliede der materialen Teleologie, noch dem synthetischen Gliede des Mechanismus, eine absolute Bedeutung metaphysischer Art vindiziert wurde. Dann würde jedes das andere ausschließen; und im einen Falle kämen wir zur „Schwärmerei“, im anderen zur „Phantastik“. Vereinar — und tatsächlich vereint sind sie eben in der Lehre vom Organischen — können sie nur sein, wenn sie nicht absolut, sondern transszendental bedingt als Methode, also logisch verstanden werden. Nur so ist die Zweckmäßigkeit selbst gesetzlich zu denken, ja die Zweckmäßigkeit erweist sich dann gerade als jene Form der Gesetzmäßigkeit, die das „für unsere Verstandeseinsicht Zufällige“ „an sich notwendig“ macht, oder, wie Kant in kürzester Präzision sagt, „welche Gesetzmäßigkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt“¹⁾. Wird aber der Umstand, daß

¹⁾ Kr. d. U., S. 404.

das Zufällig-Besondere selber allgemein-notwendig wird, gerade dadurch möglich, daß in jener teleologischen Synthese jedes synthetische Glied nicht metaphysische, sondern logische Bedeutung hat — die Teleologie selber also Teleo-Logik, nicht Teleo-Metaphysik ist —, dann muß auch die konkrete Besonderheit des empirischen Inhaltes genau, wie die Allgemeinheit der Form selber logisch sein, damit in Wahrheit ein „logisches System empirischer Begriffe“, die Erfahrung als echte „systematische Einheit“, als „System“, als „Ganzes“ möglich sei. Der Amorphismus des Inhaltes, der der reinen Logizität der Form gegenübersteht, kann also nicht Alogizität des Inhaltes bedeuten. Der Amorphismus der Erkenntnismaterie muß von vornherein logisch sein, damit der in jeder Erkenntnis ohne Ausnahme wirklich vorliegende Logomorphismus dieser Erkenntnismaterie selber überhaupt möglich ist. Damit aber ist eine höchste logische Einheit zwischen allgemeiner Form und konkretem empirischen Inhalte notwendig, in deren Erreichung zugleich auch die Kantische Philosophie ihr höchstes Einheitsprinzip und ihre tiefste Tiefe erreicht.

Mit jener höchsten logischen Einheit von Form und Inhalt der Erkenntnis wird zugleich auch ein „höchster Verstand“¹⁾ als Möglichkeitsbedingung dieser Einheit gefordert, der weder zusammenfällt mit dem „reinen Verstande“, wie er in der Kr. d. r. V. als „Gesetz“ bloß der Gesetzmäßigkeit des Allgemeinen erkannt worden ist, noch gar etwa nur mit „unserem Verstande“, der ja nichts weiter ist, als das bloße empirische Faktum subjektiver psychologischer Erkenntnisfähigkeit. Im „höchsten Verstande“ muß nicht allein das Gesetz der Allgemeinheit, sondern auch das der konkreten Besonderheit erkannt werden. In ihm muß die allgemeine Gesetzmäßigkeit ebenso, wie der konkrete Inhalt gesetzt sein, damit die Einheit beider, die in jeder wahrhaften Erkenntnis wirklich ist, überhaupt möglich ist. Als Bedingung auch des anschaulichen Konkreten heißt dieser „höchste Verstand“ bei Kant auch „intuitiver Verstand“, der als „intellectus archetypus“ die unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle des Konkreten „urbildlich“ umfaßt und trägt²⁾. In diesem Sinne dürfen, ja müssen wir „von einem höchsten

¹⁾ a. a. D., S. 476.

²⁾ a. a. D., S. 407.



Verstande als Weltursache“ (sprechen¹⁾). In ihm ist nun endlich jenes Prinzip in bestimmtester Form erreicht, das, weil es Allgemeingeseßlichkeit und konkrete Besonderheit umspannt, auch die besondere Geseßlichkeit möglich und die Natur begreiflich macht. Allein durch den „höchsten Verstand als Weltursache“ kann der „glückliche Zufall“ des Zusammenstimmens von Form und Inhalt aus der Sphäre des „für uns“ eben „Zufälligen“ in die Sphäre des „an sich“ „Notwendigen“ erhoben und in seiner objektiv geseßlichen Notwendigkeit begriffen und die Begreiflichkeit des Wirklichen selbst begreiflich werden.

Wenn wir den „höchsten Verstand als Weltursache“ fassen, so wird er zugleich als der eines „allerrealsten Wesens“, d. i. Gottes, genommen und in der „durchgängigen Bestimmung“ des Daseins durch Gott wechselseitig seine Kausalität als „Kausalität eines obersten Verstandes“ gedacht²⁾. Hier ist aber sowohl hinsichtlich des „allerrealsten Wesens“ oder Gottes, sowie hinsichtlich seiner Kausalität die volle Strenge der durch die transszendentalkritische Erkenntnislehre gewonnenen Ergebnisse festzuhalten. Und darauf gibt gerade Kants Wendung: „Kausalität eines obersten Verstandes“ einen erneuten Hinweis. Im Anschluß an die von uns schon früher erreichten kritischen Positionen können wir den Sachverhalt zunächst kurz dahin bezeichnen, daß das „allerrealste Wesen“ selbst Idee, nicht umgekehrt die Idee allerrealstes Wesen ist. Darum auch ist seine Kausalität nicht die Kausalität eines höchsten oder obersten verständigen Wesens, sondern „Kausalität eines obersten Verstandes“ selbst, und dieser als Ursache ist Idee, nicht ist die Idee Ursache. Es kommt also darauf an, sowohl den Begriff des Wesens, wie den der Kausalität nicht in dem von den Kategorien des Dinges und der Kausalität in Anspruch genommenen Sinne gegenständlicher Seinsbestimmungen, sondern im Sinne von deren logischen Geltungsbedingungen zu verstehen. Hält man diese Unterscheidung fest, dann überwindet man die Schwierigkeiten, die hier die Kantische Terminologie bereitet, und die beim Gewinn neuer Gedanken immer unvermeidlich sind, da ihnen die Sprache nicht sogleich einen neuen adäquaten Ausdruck zu geben vermag, weil

¹⁾ a. a. D., S. 476.

²⁾ a. a. D., S. 475 f. und S. 483 f.



sie zunächst immer gebunden bleibt durch das einstweilen erlangte Sprachgut.

Es gilt darum zu beachten: Im Begriffe eines „allerrealsten Wesens“ oder eines „höchsten Verstandes als Weltursache“ liegt also weder ein ontologischer noch ein physikotheologischer Kausalschluß im Sinne der zweiten Analogie der Erfahrung, wie sie die Kr. d. r. B. ermittelt hat, vor. Denn weder wird etwa das Dasein Gottes als Wesen durch seinen Begriff im formalen Sinne der Scholastik bestimmt gesetzt, noch wird die Welt aus ihm kausal als Wirkung abgeleitet und von der Welt als Wirkung auf Gott als Ursache zurückgeschlossen. Weil ja die Kausalität im Sinne der zweiten Erfahrungsanalogie nur innerhalb der Welt, also nicht von der Welt als Ganzem gilt, wird die Welt nicht in diesem Sinne als Wirkung eines außerweltlichen Wesens als Ursache gedacht. Die Idee aber ist gerade Bedingung der systematischen Einheit des Ganzen der Natur, und schon darum kann diese Bedingung nicht im kausalen Sinne der zweiten Erfahrungsanalogie verstanden werden. So erhält das Moment der „Bedingung der Möglichkeit“ seine tiefste und umfassendste Bedeutung als Einheit der transszendentalen Bedingung überhaupt, von der die Kausalität nur eine innerhalb der Welt gültige „Art“ ist. Insofern ist also das „allerrealste Wesen“ oder Gott nicht ein Ding an sich, auf das die Kategorien der Dinghaftigkeit oder Realität, des Daseins und der Kausalität angewandt würden, sondern Gott ist Idee als Inbegriff der Möglichkeitsbedingungen überhaupt, in deren Sphäre die Kategorien besondere, innerhalb der Welt gültige Arten sind. Seine Kausalität ist also nicht Daseins-Kausalität, sondern logische Kondizionalität schlechthin.

Die Kausalität der Natur ist also in der Kausalität der Idee selbst gegründet. Und insofern die Idee des höchsten Verstandes Form und Inhalt zugleich in sich schließt, „muß die Welt selbst als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden“¹⁾. Hier haben wir in dem „Entspringen“ wiederum deutlich jenen logischen Ursprung bezeichnet, der gleich vom Beginn des kritischen Geschäftes an dem „Anheben“ als dem kausalen zeitlichen Ursprunge gegenübergestellt worden war. Und der kausale „Mechanismus der Natur“

¹⁾ Kr. d. r. B.², S. 529.



besteht nicht allein mit dem Entspringen der Welt aus einer Idee zusammen, sondern er besteht gerade auf Grund dieses Entspringens, da es ohne den Mechanismus keine Naturwissenschaft geben könnte, die für die Naturwissenschaft aber und damit auch für den Mechanismus immer schon vorausgesetzte Begreiflichkeit der Natur allein dadurch möglich wird, daß auch die inhaltliche Mannigfaltigkeit und Ganzheit der Naturformen in der Idee eines höchsten Verstandes basiert wird. Diese Idee ist also nicht bloß allgemein, sondern auch Bedingung aller mannigfaltigen Besonderheit und Konkretheit. Sie ist der höchste Einheitspunkt, der sich in den Prinzipien der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität ankündigt, und zugleich das Einheitsprinzip dieser Prinzipien, so daß sich die Idee selber in allem Konkreten darstellt, sich zum Besonderen kontinuierlich spezifiziert und das Besondere kontinuierlich aus ihr homogenetisch folgt, von ihr als dem „Einen Stamm“ durch „stufenartigen Übergang“ zu der „Mannigfaltigkeit der Spezies“ und von dieser endlich „zu den Individuen“¹⁾.

Die in der Idee des höchsten Verstandes gesetzte Einheit von Form und Inhalt, von Allgemeinheit und Besonderheit ermöglicht es zugleich, noch einmal ein letztes und schlechthin aufklärendes Licht auf Kants Lehre vom Ding an sich zu werfen. Es war ja gerade der empirische Inhalt, der „uns gegeben“ sein mußte, damit Erkenntnis möglich sein sollte. Aber dieses „Gegeben-Sein“ hatte sich selbst als logisch notwendige Gesetzmäßigkeit erwiesen. In ihrer Allgemeinheit wiederum war sie durch den Begriff des „transszendentalen Gegenstandes“, in ihrer Besonderheit durch den Begriff des „Dinges an sich“ bezeichnet, so daß wir sagen könnten: Der „transszendentale Gegenstand“ ist logischer Einheitsgrund der Erscheinung überhaupt, das „Ding an sich“ ist logischer Einheitsgrund der besonderen Erscheinung. Beide sind im „reinen Verstande“ für „unseren Verstand“ gesetzt. Während sich nun aber vom transszendentalen Gegenstande bereits gezeigt hatte, daß er „kein reales Objekt oder gegebenes Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben“, ist, bleibt das Ding an sich durch die Mannigfaltigkeit und Besonderheit des Inhalts der bestimmten Erscheinung vom transszendentalen Gegenstande unter-

¹⁾ a. a. D., S. 436 ff. und Kr. d. U., S. 184 ff.



schieden. Diese inhaltliche Besonderheit ist das spezifische Charakteristikum des Dinges an sich im Verhältnis zum transszendentalen Gegenstande. Während in diesem also nur die Allgemeinheit der bedingenden Gegebenheit, ist in jenem auch die Besonderheit der bedingenden Gegebenheit als Grund durch den „reinen Verstand“ als von „unserem Verstande“ unabhängig gesetzt. Beide Setzungen durch den „reinen Verstand“ gegenüber „unserem Verstande“ sichern die Objektivität und Gegenständlichkeit und scheidet allen Subjektivismus der Erkenntnis aus. Weil aber im „höchsten Verstande“ nicht nur die allgemeine Gesetzmäßigkeit des „reinen Verstandes“ und die darin liegende Gesetzmäßigkeit des Besonderen für „unseren Verstand“, sondern auch das besondere Gesetzte selbst vereinigt sind, verliert auch dieses und damit das Ding an sich den letzten Rest und Schein einer Starrheit und Absolutheit des Seins und wird in seiner logischen Bestimmtheit und Bedingtheit offenbar. An diesem tiefsten Punkte der Lehre Kants bekundete sich nun auch die ganz einzigartige Folgebeständigkeit seines Denkens: In seiner ersten philosophischen Schrift bezeichnete sich ihm Gott als *condicio omnis possibilitatis*. Die zunächst metaphysische Möglichkeitsbedingung wurde in der kritischen Philosophie ins Transszendentallogische gewendet. Der „höchste Verstand“ ward aber anfänglich nur als „Problema“ deutlich. In der reifsten und tiefsten der Kritiken erlangt er aber selber transszendentalkritische Bedeutung als transszendentallogische Bedingung der Möglichkeit, die aber nun nicht allein der theoretischen, sondern auch der praktischen Philosophie das letzte und stärkste Fundament gibt.

Denn nur wenn die Wirklichkeit als aller Starrheit und Absolutheit entkleidet und als logisch bedingt, d. h. als vernunftbedingt, erkannt ist, läßt es sich weiterhin auch begreifen, daß dem Menschen in der Wirklichkeit eine Verwirklichung seiner vernünftigen Bestimmung möglich ist. Darum ist die Idee des „höchsten Verstandes“ oder Gottes hinsichtlich der Erfüllung der Pflicht durch den Menschen zugleich „Bedingung der Möglichkeit, den Endzweck derselben zu erreichen“¹⁾. Nur wenn wir Gott als „Etwas; das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines notwendigen moralischen Endzweckes enthält,

¹⁾ Kr. d. II., S. 470.



annehmen“, ist die im praktischen Leben immer schon stillschweigend gemachte Annahme, daß wir überhaupt Werte und Zwecke in unserem Dasein zu realisieren vermögen, selbst logisch gerechtfertigt. In dem also jetzt die Idee sowohl in „regulativer“, wie in „konstitutiver“ Bedeutung anerkannt¹⁾ und eine „durchgängige Bestimmung“ des Daseins durch sie²⁾ erkannt wird, wird die Verwirklichung der Vernunftzwecke in der Natur selber begreiflich. Ohne die Idee Gottes, aber wäre sie durchaus „nicht begreiflich“³⁾. So schließen sich in der regulativen und zugleich konstitutiven Bedeutung der Gottesidee theoretische und praktische Philosophie zur Einheit des Systems der Philosophie zusammen, die Moral wird zur Religion, wenn sie auf Gott als Gesetzgeber bezogen wird, so daß Kant beide in den Worten: „Religion d. i. Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber“ durch die Buchstaben „d. i.“ geradezu identifizieren kann⁴⁾. Die Religion verliert alle bloß gefühlsmäßige Dumpfheit. Sie erhält Wahrheitswert, wird, wie es ja die Religionsphilosophie schon intendiert, zur Erkenntnis: „Religion d. i. Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote“⁵⁾. Aber diese abermals durch die Buchstaben „d. i.“ vollzogene Identifikation kann voll verständlich und begreiflich erst jetzt werden, nachdem die systematische Einheit, die Synthese von theoretischer und praktischer Philosophie erreicht ist.

Daß es mit einem Worte überhaupt möglich ist, den „Gebrauch der Kausalität durch Vernunftbegriffe zu bestimmen“⁶⁾ und über der Natur jenes Reich von Werten aufzurichten, das wir „Kultur“ nennen, also Kultur in der Natur zu verwirklichen, die Natur als Material zur Darstellung der Kultur zu betrachten, in der „Kultur“ den „letzten Zweck, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat“⁷⁾, anzuerkennen, das ist nur begreiflich, wenn die „Welt als aus einer Idee entsprungen vorgestellt wird“. Darauf gründet sich die besondere Stellung des Menschen in der Wirklichkeit. Als Naturwesen ist er,

¹⁾ a. a. D., S. 457f.

²⁾ a. a. D., S. 475f.

³⁾ a. a. D., S. 455.

⁴⁾ a. a. D., S. 460.

⁵⁾ a. a. D., S. 481.

⁶⁾ a. a. D., S. 453.

⁷⁾ a. a. D., S. 431.

wie alle Naturwesen, den natürlichen Bedingungen des Daseins unterworfen und hat nichts vor ihnen voraus. Daß er aber allein Kultur, und daß er im kulturellen Sinne Geschichte hat, das unterscheidet ihn von allen anderen Wesen. Er als Vernunftwesen vermag allein im Bewußtsein „Werte“ zu ergreifen, so dem Dasein selbst Werte aufzuprägen und dadurch überhaupt erst „den Wert des Daseins“ wirklich zu machen. Ohne ein Vernunftwesen würde die „Welt gar keinen Wert haben“. Wert erhält die Welt erst durch Darstellung eines Endzweckes in ihr, durch „das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“¹⁾, also durch die Geschichte als Geschichte der Freiheit. Allein durch diesen Gedanken bahnt also, wie Medicus richtig hervorhebt²⁾, die Kr. d. U. eine Grundlegung auch der Geschichtsphilosophie an. Das kann sie nur darum, weil sie die systematische Einheit, die Synthese ebensowohl zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, wie zwischen Natur und Kultur im grundlegenden Sinne ermöglicht. Dieses tiefste und wertvollste Ergebnis der Kantischen Philosophie enthält aber auch schon die Aufgabe und das Programm für ihre fruchtbare Weiterbildung und Fortentwicklung durch den auf sie weiter folgenden deutschen Idealismus.

Nachtrag.

Obgleich ich auch in dieser neuen Auflage nirgends zu durchgreifenden Veränderungen gezwungen bin, hätte ich doch gern im einzelnen manches überarbeitet. Die schwierige Lage im Druckgewerbe nötigt dazu, die Neuauflage als Kontaktdruck erscheinen zu lassen. Darum muß ich mich darauf beschränken, anstatt einer neuen Bearbeitung des Textes, nur anhangsweise einiges nachzutragen, auf das an und für sich wohl im Texte selber besser einzugehen wäre.

¹⁾ a. a. D., S. 449.

²⁾ Medicus, a. a. D., S. 82. Der von Medicus, S. 52, gegen Kant erhobene formalistische Vorwurf, er sei nicht zu einer „reinen Sonderung“ des „Wertproblems“ vom „Seinsproblem“ gelangt, muß jetzt allerdings in das gegenteilige Lob umschlagen, daß er zwar zu dieser „reinen Sonderung“ gelangt, aber nicht bei ihrer abstrakten Leerheit stehen geblieben, sondern über die Sonderung zur Synthese im Konkreten fortgeschritten ist.

Zum allgemeinen Charakter des Werkes.

Ich hatte von diesem Werke schon im Vorwort zur ersten Auflage (S. XI) gesagt, es sei „zwar historisch, aber historisch durchaus im Dienste des Systems des kritischen Idealismus“. Obwohl in dieser Charakteristik das Wort „historisch“ zweimal vorkommt, scheint man es nicht beachtet zu haben. Dafür scheint man auf das nur einmal vorkommende Wort „System“ einen doppelten Nachdruck gelegt zu haben. Jedenfalls ist gelegentlich bei der Beurteilung ein Maßstab angelegt worden, als ob es sich selber als rein systematisches Werk gebe. So bespricht es Ratorp in einer besonderen, umfangreichen Abhandlung (Kant-Studien XXVI, S. 426—459) so, als mache mein Buch rein systematische Ansprüche. Ich persönlich kann das Befremden darüber nicht teilen, das mir von anderer Seite geäußert wurde, das Befremden nämlich, daß gerade in der Zeitschrift, die den Namen Kants auf ihrem Titelblatte trägt, und die in ihrem bisherigen Bestande noch von keinem so lange geleitet worden ist, wie einst von mir selber, nun ausgerechnet ein Buch von mir über Kant ein so geringes Eingehen auf seine eigentliche Aufgabe findet. Ich sage ausdrücklich: ein solches Befremden teile ich persönlich nicht, da ich von vornherein die Erwartungen nicht teilen konnte, die solchem Befremden zugrunde liegen. Nur rein sachlich habe ich zur Kritik Ratorps hier Stellung zu nehmen, und auch nicht etwa zu den „Kant-Studien“ als solchen. Daß Ratorp die sachliche Bedeutung meines Buches für wert hält, ihm eine Besprechung von mehr als zwei Druckbogen zu widmen, dafür sollte ich gewiß ja nur dankbar sein, und ich bin es auch. Aber das darf mich nicht davon abhalten, zu betonen, daß ich von seiner Kritik mein Werk nicht getroffen finde. Denn seine Kritik ist so gehalten, als hätte ich nicht eigentlich Kant, sondern ein philosophisches System geben wollen, und als ob dieses philosophische System nicht etwa dasjenige Kants oder das meinige, sondern gerade dasjenige Ratorps hätte sein müssen. Das wollte ich nun freilich nicht; ich konnte es auch nicht, schon weil Ratorps System nicht vorliegt. Gerade die Beziehung, die ich der historischen Untersuchung zum System des kritischen Idealismus gegeben habe, nimmt ihr nichts von ihrem historischen Charakter. Und dieser gerade will seinerseits in seiner System-

bestimmtheit besagen, daß auch außerhalb der Grenzen des philosophierenden, ja selbst systembildenden Individuums noch Menschen wohnen, d. h. daß es ein philosophisches System gibt, das von allen Systemen unabhängig ist, Grundlage sowohl wie Ziel von allen ist.

Das, worauf es dieser Arbeit ankommt, hat Karl Vorländer in seiner auf den Sachcharakter der Untersuchung sehr gut eingestellten Besprechung (Monatschrift für höhere Schulen, S. 402—408) einmal so ausgedrückt, daß der Titel meines Buches, da „Leben und Persönlichkeit Kants nur kurz skizziert werden“, „der Kern des Buches durchaus in der Darstellung des Systems liege“, „genau genommen ‚Kants Philosophie‘ oder ‚Kants System‘ lauten müßte“. In der Tat soll Leben und Persönlichkeit Kants vor der Sache des Systems zurücktreten. Das System soll, weil in seinem Sachgehalt, nicht bloß als dasjenige gerade der Persönlichkeit Kants, sondern besonders als System charakterisiert werden. Gewiß darf und kann dabei von ihm nicht als einer historischen Erscheinung abstrahiert werden. Aber das, was die historische Erscheinung gerade zur historischen macht, ist ihr überhistorischer, systematischer Gehalt. Das System des einzelnen Philosophen ist darum zwar niemals das System der Philosophie; aber ebendarum ist es auch ein einzelnes philosophisches System nur, insofern es als Leistung eine Arbeit an der Aufgabe des Systems der Philosophie darstellt, dieses in ihm eine bestimmte konkrete geschichtliche Gestalt gewinnt. Eine wahrhaft geschichtliche Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie muß darum einen unaufgebbaren Bestandteil aller geschichtlichen Arbeit an der Aufgabe des überzeitlichen Systems der Philosophie selber bedeuten. Das gilt trotz der Notwendigkeit der Berichtigung des bloß Zeitlichen durch künftige Arbeit, für die es prospektiv ebenso als Ausgangspunkt muß dienen können, wie es sich retrospektiv für die vorhergehende als Ziel muß darstellen können. Wenn also Schiller sagt:

„Welche bleibt wohl von allen den Philosophen? — Ich weiß nicht.

Doch die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen“,

so hat Hegel darauf die richtige Antwort erteilt: Sie bleiben alle, freilich nicht in ihrer ganzen Zeitlichkeit und in dem, was bloß dem einzelnen Philosophen angehört, sondern gerade insofern das Ewige der Philosophie im Zeitlichen der Philosophien einen

konkreten geschichtlichen Ausdruck gefunden hat, Zeit und Ewigkeit ihre abstrakte Trennung überwunden und eine Einheit gewonnen haben.

In solchem Sinne also ist meine Untersuchung „zwar historisch, aber historisch durchaus im Dienste des Systems des kritischen Idealismus“. Bei aller Betonung des Systemgedankens beschränkt sie sich doch auf dessen historisch konkrete Gestaltung, die durch den Namen Kants bezeichnet ist. Wenn darum Matorp zu wenig System in ihr findet, weil er darin keine Geschichte sucht, so sucht Kroner zuviel System und Geschichte zugleich, indem er, was gerade allein Sache Kants ist, auch gleich dem „Kantianer“ subintelligiert. Zwar kommt darauf nicht viel an, ob man mich mit Recht oder zu Unrecht historisch einfach als „Kantianer“ registriert oder nicht. Wir denken heute in der Philosophiegeschichte immer noch zu unphilosophisch, weil zu unsachlich. Künftig wird man solche Registrierung vielleicht einmal in der Philosophiegeschichte ebenso vermeiden, wie man sie in der Mathematik- oder Physikgeschichte vermeidet, wo man ja auch nicht von Eulerianer, Gaußianer, Helmholtzianer usw. redet. Wie dem aber auch sein möge, jedenfalls ist Kroners Werk „Von Kant bis Hegel“ dasjenige, das nach dem Erscheinen des meinigen eine besondere Berücksichtigung für diese neue Auflage verdient, auch wenn er sich mit meiner Arbeit nicht eigentlich auseinandersetzt, sondern sie nur einmal (I, S. 136) kurz berührt. Darum möchte ich in diesem Nachtrag darauf hinweisen und wenigstens soviel bemerken: Wenn es zum historischen Kantianismus gehören sollte, daß ihm der „absolute Verstand“ „nichts als ein ‚Problema‘ ist“, so bin ich, wenigstens an diesem systematisch eminent wichtigen Punkte, nicht „Kantianer“. Immerhin glaube ich: eine nähere Berücksichtigung meines Werkes hätte Kroner leicht davon überzeugen können, daß der „absolute Verstand“ auch schon historisch für Kant unter dem Namen des „höchsten Verstandes“ zunächst zwar gewiß ein „Problema“ ist, aber doch nicht bloß ein „Problema“ bleibt, also darum doch keineswegs „nichts als ein ‚Problema‘ ist“.

Zur Erkenntnislehre.

Ich habe mit dem Problem des „absoluten Verstandes“ einen Punkt berührt, an dem einer der wichtigsten Antriebe Kants für



die historische Arbeit sowohl am System des philosophischen Idealismus überhaupt, wie insbesondere auch an dessen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre liegt. Das könnte besonders deutlich gemacht werden an dem zweiten Pole von Kroners Untersuchung, an Hegel. Man müßte dann einmal nicht allein den Weg von Kant bis Hegel prospektiv verfolgen, sondern auch umgekehrt retrospektiv von Hegel aus den Kantischen Triebkräften im nachkantischen Idealismus nachgehen. Das kann freilich nicht Aufgabe dieser Untersuchung sein, sondern gehörte in ein Werk über Hegel, und zwar in ein solches, das uns noch fehlt, und wirklich fehlt. Man würde dann in Kant Keime aufdecken können, die in Hegel zu einer solchen Entfaltung gekommen sind, daß diejenigen „Kantianer“, die von Hegel nichts wissen wollen, ihrem Kant selber ziemlich ratlos gegenüberstehen dürften.

Es kann freilich nicht bestritten werden, daß Kant die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Verstandes, in so ausgezeichnete Weise er sie getroffen hat, nicht immer mit Bestimmtheit festgehalten und scharf durchgeführt hat. Darauf beruht es, daß er dem Gedanken der „intellektuellen Anschauung“ in seiner kritischen Periode immer nur ablehnend gegenübersteht, der bei seinen großen Nachfolgern eine großartige Betonung erhält, weil diese auch hier Elemente zur Entwicklung bringen, die bei Kant selbst in ihrem Rechtsgrunde angelegt sind. Mit Rücksicht auf die vorkantische, vorkritische Metaphysik mag vielleicht das Wort „intellektuelle Anschauung“ nicht glücklich gewählt sein. Es würde darum vielleicht besser vermieden, zumal da ihm auch heute nur wenige einen anderen als vorkantischen, vorkritischen Sinn zu geben vermögen, den zu bekämpfen sie dann leichtes Spiel haben. Aber wenn ich das Wort vermieden wissen möchte, so geschähe das nur aus terminologischen Bedenken. Ich betone ausdrücklich: das mit dieser Bezeichnung bei den großen Nachfolgern Kants Bezeichnete wird davon nicht berührt.

Damit hängt die, wie in unserem Texte deutlich geworden ist (besonders S. 184 ff., 196 ff., 233—250), oft recht schwankende Haltung Kants zum Verhältnis von Anschauung und Begriff zusammen. Die von Hönlingswald in seiner Schrift „Zum Streite über die Grundlagen der Mathematik“ (S. 46 ff.) besonders nachdrücklich betonte Selbständigkeit des Problems der reinen An-

schauung ist, historisch genommen, echt Kantisch und, systematisch betrachtet, auch durchaus berechtigt. Ja, die erste Unterscheidung zwischen Anschauung und Denken in der modernen Philosophie schon durch Descartes ist eine ebenso entscheidende Großtat, wie diejenige zwischen „Sinnenerkenntnis“ und „Vernunftkenntnis“ durch Heraklit und Parmenides in der Antike. Nur darf man nie vergessen, daß es sich dabei um das handelt, was Kant eine „Isolierung“ nennt, und man hat sich des Charakters solcher „Isolierung“ schärfer bewußt zu bleiben, als Kant es getan hat. Dann kann man gewiß mit Hönigswald die Selbständigkeit des Problems der reinen Anschauung betonen, ohne daß man sich darauf festzulegen brauchte, daß sie in der Lösung des Problems diese Selbständigkeit bewahrte. Das wird gerade bei Hönigswald daraus ersichtlich, daß er die reine Anschauung in die „reine Beziehung“ im mathematischen Sinne selbst einbezieht.

Zur praktischen Philosophie.

In den ethischen Darlegungen bin ich auf eine tiefliegende innere Übereinstimmung zwischen Luther und Kant (besonders S. 319 ff.) eingegangen, die ich ausführlicher schon in meiner Habilitationsschrift über „Luther und Kant“ (1904) dargelegt hatte. Ich füge ergänzend hinzu, daß nach mir dasselbe Thema unter demselben Titel von theologischer Seite Ernst Rager behandelt hat, auf dessen Schrift ich hiermit aufmerksam machen möchte.

Die Geschichtsphilosophie Kants habe ich im Ganzen meines Werkes nur kurz dargestellt. Das ist mit Absicht geschehen. Denn sie tritt gegenüber allen anderen Gebieten des Kantischen Systems sehr zurück und kann sich mit ihnen an systematischer Bedeutung nicht vergleichen. Trotzdem unterschätze ich ihre geschichtliche Bedeutung nicht. Ich weiß, daß es ein Verdienst Kants ist, ein so gut wie nicht behautetes Gebiet, wenigstens bebauen geholfen zu haben. Aber gerade unter dem Gesichtspunkte der Systembezogenheit des Historischen muß ich mit Medicus daran festhalten, daß nur in einem recht beschränkten Umfange von Geschichtsphilosophie bei Kant gesprochen werden kann. Immerhin betone ich, daß davon gesprochen werden darf. Zugleich verweise ich außer auf die einschlägige im Text genannte Schrift von Medicus auch auf das



schon an anderer Stelle (S. 454) zitierte Werk von Paul Menzer über „Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte“ auch für die Kantsche Geschichtsphilosophie, und zwar, soweit eben diese in Frage kommt, auf dessen geschichtsphilosophischen Teil.

Zur Teleologie.

Ich hatte vorhin für die Erkenntnislehre bemerkt, daß die der Anschauung als Problem zukommende Selbständigkeit ihr nicht mehr in der Lösung ihres Problems bewahrt bleiben könne. Das wird auch für die Teleologie von Bedeutung. In dieser wurde das Problem der Kontinuität ausführlich behandelt. Dieses macht unter einem neuen Gesichtspunkte klar, daß die Anschauung dem Begriff gegenüber nicht ihre Selbständigkeit behaupten kann. Denn es wird allein durch „Aufhebung“ der Anschauung im Begriff verständlich und lösbar. Ist doch das Problem der Kontinuität in weitem Umfange auch das Problem des Konkreten. Sollte die ursprüngliche „Isolierung“ von Anschauung und Begriff aufrechterhalten bleiben, so würde sie zu einer bloßen Abstraktion, und das Konkrete könnte nicht einmal Problem werden, es wäre seinerseits in einer *contradictio in adjecto* selbst eine bloße Abstraktion.

Speziell für das biologische Gebiet innerhalb der Teleologie möchte ich in bezug auf die Kontinuität der Spezies noch auf zwei Momente hinweisen. Sie mögen zwar als Kleinigkeiten erscheinen, sind aber historisch, wie systematisch interessant genug, um nachträglich doch noch die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken. Auf S. 416 hatte ich „in freier Anknüpfung an Voges“, wie ich mich ausdrückte, die im Wirklichen mögliche „Ungleichartigkeit“ alles Einzelnen und Besonderen zu illustrieren versucht. Sie würde der kategorialen Bedingtheit der Wirklichkeit durchaus nicht widersprechen, aber Erfahrung und Erfahrungswissenschaft, insbesondere Naturwissenschaft gänzlich unmöglich machen. Um nun nicht den Schein zu erwecken, als sei diese besondere Hervorhebung dieser möglichen vollständigen Ungleichartigkeit für eine historische Darstellung des Kantschen Systems nicht historisch genau genug, möchte ich nur bemerken, daß sich der Gedanke Voges in genauer Übereinstimmung, nur weniger ausführlich, auch bei Kant selbst findet, und zwar in seiner Abhandlung „Über Philosophie überhaupt“ (Gartenstein VI, S. 383). Er wird zwar ebensowenig bei Kant,

wie bei Locke, mit der Ausdrücklichkeit auf die Möglichkeit von Erfahrung und Wissenschaft bezogen, wie ich das getan habe. Aber diese Beziehung ist doch nicht allein systematisch, sondern auch historisch um so mehr im Geiste Kants, als die Möglichkeit der Erfahrungswissenschaft das Hauptanliegen der theoretischen Philosophie Kants ist. Er hat in der Kritik der Urteilskraft das Erfahrungsproblem nur aus den Grenzen der mathematischen Naturwissenschaft, in die es die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena eingeengt hatten, befreit und, wie ich ausdrücklich im Text bemerkt hatte, „auch auf die biologische Erfahrung erweitert“. Das ist das Eine. Das Andere ist dazu im gewissen Sinne ein Analogon. Auf S. 418 zitiere ich, wie vor mir schon Stadler getan hat, ausführlich Darwin, um Kants Gedanken über die Kontinuität der Formen durch diejenigen des großen Biologen zu erläutern. Darwin bezeichnet danach die Tatsache der Subordination als eine „wunderbare Tatsache“, ja geradezu als ein „Wunder“. Auf die Übereinstimmung, die hier insofern mit Kant besteht, als dieser von einem „glücklichen Zufall“ spricht, war ich ausführlich eingegangen. Um diese Übereinstimmung in ein noch helleres Licht zu rücken, sei nachträglich noch kurz erwähnt, daß angeichts zunächst der bloßen Tatsache der Subordination Kant in der soeben herangezogenen Abhandlung (a. a. O. S. 386) ebenso seine „Bewunderung“ äußert, wie Darwin von ihr als einem „Wunder“ spricht. Wie „Wunder“ und „glücklicher Zufall“ in der Wissenschaft aufgehoben werden, das ist ja im Texte eingehend gezeigt worden. Hier kam es nur darauf an, die ungemein interessante Übereinstimmung zwischen Kant und Darwin noch einmal von neuem zu beleuchten.

Zu Kants Bedeutung für die biologischen Probleme sind seit dem vorigen Erscheinen dieses Werkes zwei Untersuchungen veröffentlicht worden, auf die hier zum Schluß noch kurz hingewiesen sei. Emil Ungerer hat eine Schrift über „Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie“ (Abhandlungen zur theoretischen Biologie herausgegeben von Professor Dr. Julius Schagel, Heft 14) vorgelegt, die zwar, was ich ausdrücklich abgelehnt habe, Kant in die Nähe des Vitalismus zu rücken neigt, in allem übrigen aber eine ungemein sorgfältige und gründliche Untersuchung darstellt, die eine besonders glückliche Vertrautheit mit den

biologisch-philosophischen Grenzgebieten zeigt und wirklich einen Beitrag zur Logik der Biologie bedeutet. Eine Schrift „Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen“ hat Dr. Karl Koresz veröffentlicht. Wie der Verfasser schon im Vorwort betont, ist er „nach Möglichkeit, dem Fehler ausgewichen, Kants Gedanken in irgend-einer Richtung zu modernisieren“. Diese an und für sich löbliche Absicht ist in der Untersuchung geradezu mit einer gewissen Angst durchgeführt worden. Und solche Angstlichkeit ist wohl daran schuld, daß die positive systematische Bedeutung der Kantischen Leistung für die Biologie nicht recht zur Geltung kommt, so daß die Furcht vor Modernisierung manchmal in die historizistische Neigung zur Antifizierung umschlägt.



Sachregister.

- Abstammung 116.
 Abstraktion 132ff., 180.
 Achtung 318ff.
 Ästhetik 378ff., 384ff., 397ff.
 ästhetisch 377ff.
 Äther 64.
 Affektion 180.
 Algebra 83.
 Allgemeine, das 370ff., 373, 415ff.,
 426ff., 460ff., 464ff.
 Allheit 202, 243f.
 „Als-Ob“-Betrachtung 433f.
 Altertum 99.
 Analysis 57, 141, 393ff.
 analytisch 82ff.
 analytische Methode 84ff., 91.
 analytische Urteile 127.
 Anatomie (vergleichende) 453ff.
 angeboren 169ff.
 Angenehme, das 381ff., 386, 396.
 Anpassung 56, 117f., 446ff., 456f.
 Anschauung 109, 146, 149, 153, 184ff.,
 196ff., 233ff., 238ff., 370, 393ff.,
 471ff.
 — (intellektuelle) 108, 471.
 Antome d. Ansch. 242ff.
 Antinomien 280ff.
 a posteriori 91, 126.
 Apprehension 208ff., 212ff., 251.
 a priori 91, 126, 142, 145, 167ff.
 Arbeitsmaß 40.
 Archimedisches Prinzip 124f.
 Art 373ff., 376ff., 418ff., 426ff.
 Arithmetik 83.
 Astronomie 46.
 Atheismus 296f., 341.
 Atom 69.
 Atomistik 282.
 Attraktion 43, 47f., 436.
 Aufklärung 5.
 Ausdehnung 70.
 Ausgedehtheit 70.
 Autonomie 316ff., 321, 334f., 340ff., 355.
 Begreifen 191.
 Begreiflichkeit (der Natur) 420ff., 474.
 Begriff 74, 148ff., 153f., 179ff., 185ff.,
 191, 217ff., 370, 393ff., 410ff.,
 471ff.
 Beschleunigung 40f.
 Besondere, das 372ff., 375ff., 415ff.,
 424ff., 460ff., 464ff., 473.
 Bestimmungsgrund 316.
 Bewegung 56f., 436.
 Bild (im Verh. z. Schema) 240f.
 Biologie 53f., 443, 459, 474.
 Böse, das 317.
 böses Prinzip 343ff., 349ff.
 Charakter (intell. u. emp.) 290ff.,
 330ff., 345.
 charakteristisch (ästhet.) 380.
 Christentum 319ff., 341ff., 345ff.,
 349ff.
 Chronometrie 161, 173, 175.
 Dasein 202ff., 292.
 Dasein Gottes 75, 78f.
 Denken 146f., 184ff., 393ff.
 Postulate des emp. Denkens 256ff.
 Ding an sich 162ff., 260ff., 264ff.,
 280ff., 287ff., 299, 323ff., 370,
 374, 464ff.
 distinktiv 162, 180.
 Dogma 346.
 Dogmatismus 293.
 Dynamik 53, 57, 435ff.
 Dynamismus 282.
 Ebe 44.
 Ehe 360f.
 Eigennuß 101.
 Einbildungskraft 209ff., 391ff.
 Einheit 202ff., 228, 243f.
 Elastizität 47, 436.
 Empfindung (vergl. auch Erkenntnis-
 materie) 110, 156ff., 162, 244ff.
 Empirie (vergl. auch Erfahrung) 4,
 93, 205.
 Empirismus 4f., 17, 74, 93, 110,
 133, 205, 304, 312f., 328.
 Entstehen 59, 248.

- Entwicklung 56, 115, 443 ff., 454 ff.
 Erdbeben 54 f.
 Erde 42 f.
 Erfahrung 90 ff., 107, 113, 121 ff.,
 126, 131 ff., 241 ff., 257 ff., 324,
 415 ff., 425 ff., 459 ff.
 Analogien der Erfahrung 246 ff.
 Erfahrungsurteile 125 f., 187 ff.
 Erhabene, das 95 ff., 390 ff., 396.
 Erkenntnis 74, 104 ff.
 Erkenntnisform 151, 152 (als Funk-
 tion) 158 ff., 260 ff., 267, 414 ff.,
 460 ff., 464 ff.
 Erkenntnisgefühllichkeit 104 ff.
 Erkenntnis materie 151 ff., 157 ff.,
 260 f., 267, 415 ff., 460 ff., 464 ff.
 Erkenntnisproblem 103 ff.
 Erlösung 343 ff., 346 ff.
 Erscheinung 157, 165 ff., 260 ff., 264 ff.,
 267, 280 ff., 286 ff., 290 ff., 323 ff.,
 370.
 Erwerbung (jur.) 358.
 Ethik 4 f., 28, 308 ff.
 Ewigkeit 336 f.
- Fallgefühllichkeit 124 f.
 Familie 360 f.
 Feuer 54.
 Blut 44.
 Fortpflanzung 439 ff.
 Frage 96 f.
 Freiheit 67 f., 282 f., 288 f., 292, 314 f.,
 322 ff., 327 ff., 331 ff., 336 ff., 342,
 368 f.
 Friede 364 ff., 367.
 Funktion 180, 196 ff., 220 ff.
- Gattung 373 ff., 377 ff., 418 ff., 426 ff.
 Gefühl 95, 312.
 „Gegeben“-Sein 156 ff., 162, 184 ff.,
 267, 464 ff.
 Gegenstand 139, 155 f., 165, 184 ff.,
 203 ff., 215 ff., 256, 284 ff., 374 ff.,
 413 ff.
 Geisteslehre 88 ff.
 Geisteskrankheit 89.
 Gemeinschaft 319 ff., 349 ff., 355 ff.,
 367.
 Genie 397 ff., 400 ff., 406 ff.
 Geometrie 57, 83 ff., 111, 161 ff.,
 173 ff., 187.
 Gesamtbesitz 358.
 Geschichte 368 f., 467.
 Geschmack 383 ff., 386 ff., 403 ff.
 Glaube 102 f., 342 ff.
 Gleichartigkeit 420 ff., 423 ff.
- Glückseligkeitsprinzip 310 ff., 334 f.,
 337 ff.
 Gnade 347.
 Gottesidee 293 ff., 296, 337 ff., 340 ff.
 Gravitationsgesetz 43 f., 48.
 Größe 201 ff., 241 ff., 244 ff., 392 ff.
 Begriff der neg. Größe 57 ff., 107 ff.
 Grund 58 f., 64 ff.
 Grundsatz (theor.) 82, 87 ff., 240 ff.
 — (prakt.) 303 ff.
 „Tafel der Grundzüge“ 241 ff.
 Gültigkeit 141, 146, 177 ff., 217, 257,
 303, 380, 383 ff.
 Gut, das höchste 333 ff.
 Gute, das 317, 381 ff.
 gutes Prinzip 343 ff., 349 ff.
- Handlung 289 ff., 292, 318, 328 ff.
 Harmonie (praest.) 279.
 Heteronomie 317 ff., 324 f., 342.
 Heuristik 442 ff., 446, 451.
 Homogenität 298 f., 427 ff.
- Ich 220 ff., 225 ff., 278 f.
 Idealität 178 ff., 181 ff.
 Idee 272 ff., 284 ff., 287 ff., 293 ff.,
 299 ff., 332 ff., 462 ff.
 Identitätsgesetz 65, 86.
 Imperativ 304 ff.
 Imputabilität 292.
 Induktion 376.
 Influxus physicus 279.
 Intellektualgesetze 145.
 Interesse 381 ff.
 Substanz 341, 349 ff.
- Kampf ums Dasein 118, 457.
 Kategorien 109, 153, 179 ff., 192 ff.,
 204 ff., 230 ff., 233 ff., 241 ff., 324,
 415 ff.
 Kategorienduktion 196 ff., 202 ff.,
 206 ff., 219 ff., 232 ff.
 Kategoriensystem 199 ff.
 Kategorientafel 198 ff., 241, 276.
 Katholizismus 27, 341.
 Kausalität 60, 91, 202, 247 ff., 252 ff.,
 282 f., 288, 292, 325 ff., 336 ff.,
 373 f., 434 ff., 462 ff.
 Keimplasmatheorie 118, 449.
 Kirche 349 ff.
 Klassifikation 420 ff., 426 ff.
 Körper 62.
 Konstantengesetz 66, 114.
 Kontinuität 111, 245 f., 298 f., 375,
 428 ff., 459, 473 f.
 Korrelation (organische) 438 f.
 Kosmogonie 45 ff.

- Kosmologie (rationale) 280 ff.
 Kosmologischer Beweis 79, 294 ff.
 Kraftmaß 39 f.
 Krieg 363 ff., 367.
 „Kritik der Erkenntnis“ 142 ff.
 Kritizismus 36, 141 f.
 Kultur 466 f.
 Kunst 383 ff., 396 ff., 408 ff.
- Leben (vergl. Organismus) 51 f., 437 ff.
 Legalität 318.
 Lichtgeschwindigkeit 64.
 Liebe 322.
 Imitation 202 ff.
 Luft 312, 317, 376 ff.
- Mannigfaltigkeitslehre 243.
 Masse 40 f.
 Materialismus 279, 435.
 Materie 47 f., 436.
 Mathematisches 60 ff., 69, 83 f., 91, 104 f.,
 107, 110, 126, 129 ff., 149, 189,
 203 ff.
 Maxime 304 ff.
 Mechanik 53, 57, 69 f., 435 ff.
 Mechanismus 53 f., 435 ff., 446 ff., 453.
 Menge 243.
 Menschheit 349.
 Menschheitsgefühl 96, 100 f.
 Metaphysik 75, 83 ff., 88 ff., 92 f.,
 112 ff., 129.
 Methodologie 3.
 Milchstraße 50 f.
 Mißfallen 380.
 Mittelalter 1, 99.
 Modalität 202 ff., 256 ff.
 Möglichkeit 76 f., 202 ff., 257 ff.
 Prinzip der Möglichkeit 80 ff., 86,
 463 ff.
 Moral 87, 338 ff.
 Moralgefühl 101.
 Moralität 318.
 Moralprinzip 93 f., 100 f.
- Nationalcharakter 98 f.
 Natur 149, 227 ff., 298 ff., 413 ff.
 Naturbeschreibung 116, 454.
 Natureinheit 67, 255 f., 434 ff.
 Naturgeschichte 116, 454.
 Naturgesetzlichkeit 150 ff., 283, 291,
 310 ff., 368 ff., 422 ff., 459.
 Naturphilosophie 2 f., 5, 69.
 Naturwissenschaft 39 ff., 47, 59, 79 f.,
 91, 104, 126, 129 ff., 149, 203 ff.
 426 ff.
 Rebellen 50 f.
 Negation 202 ff.
- Neigung 318, 321, 348.
 Neuzeit 1 f., 5.
 Notwendigkeit 134, 174, 202 ff., 218,
 259, 426 ff.
 Nomenon 260 ff., 263 ff., 280, 289 ff.,
 326 ff., 331.
 Nützliche, das 317, 381 f.
- Objektivität 134, 171 ff., 178 ff., 189,
 204 ff., 304 ff.
 Offenbarung 341 f.
 Ontologie 75.
 ontologischer Beweis 65 f., 79 ff., 294.
 Ontologismus 65, 76.
 Organismus 435 ff., 438 ff., 444, 450.
 Originalität 402 ff.
- Paralogismen 278 ff.
 Person 319 f.
 Persönlichkeit 319 f., 322 ff.
 Pflicht 316 ff., 322 ff., 340 ff.
 Phisikotheologie 69, 75, 79.
 phisikotheologischer Beweis 79, 295 f.
 Pietismus 9 f.
 Planetenystem 50 f.
 Postulate 333 ff.
 Pragmatismus 301.
 Primat der prakt. Vernunft 301 ff.
 Privatbesitz 358.
 Privatgebrauch 358.
 Protestantismus 9 f., 351 ff.
 Psychologie 4, 145 f., 308.
 — (rationale) 278 ff.
 Psychologismus 4 f., 145 f.
- Dualität (Kategorie) 201 ff., 242 ff.,
 245 ff., 249 ff.
 — (sinnliche) 107.
 Quantität (Kategorie) 201 ff., 244,
 249 ff.
- Rasse 116 ff.
 Rationalismus 2 ff., 17, 64 f., 74,
 83, 93.
 Raum 61 ff., 70, 110 ff., 160 ff., 227,
 233 ff., 237, 281, 436.
 Realität (Kategorie) 170 ff., 174 ff.,
 202 ff., 374.
 Recht 355 ff., 358 ff., 362 ff., 366 ff.
 Reformation 2, 319.
 Regel 177, 183 ff., 217 ff., 401 ff.
 Reihe 113, 284, 287, 394.
 Recognition 208 ff., 212 ff.
 Relation 178 ff., 248 ff.
 — (Kategorie) 201 ff., 247 ff.
 Religion 338 ff., 341 ff., 346 ff., 352 ff.,
 496.

- Renaissance 2, 99.
 Reproduktion 208 ff., 212 ff.
 Repulsion 47 f., 436.
 Rezeptivität 109 f., 160, 184 ff.
 Richtung (wissenschaftliche) 133.
 Ruhe 56 f., 436.
 Schema 109, 236 ff., 239 ff.
 Schematismus 234 ff., 239 ff., 325.
 Schluß 74, 276 ff.
 Schöne, das 95 ff., 378 ff., 382 ff.,
 387 ff., 396 ff., 410 ff.
 Seeheben 55.
 Selbstbewußtsein 222 ff.
 Selbstliebe 310, 317.
 Selektion 56, 117, 447, 455 ff.
 Sinn (äußerer und innerer) 230 ff.,
 237 ff., 279.
 Sinnbestimmtheit 214, 343.
 Sinnlichkeit 106 ff., 110 ff., 146 ff.,
 152 ff., 181, 184 ff.
 — (Form und Materie d. S.) 110 ff.,
 151 ff., 227 ff.
 Sittlichkeit 303 ff., 316 ff., 340.
 Skeptizismus 93.
 Sollen 87, 289, 299, 302, 310 ff., 331,
 339 ff., 347, 380, 385 ff., 411 f.
 Sonnensystem 49 f.
 Spezieskonstanz (biolog.) 458 f.
 Spezifikation 298 f., 374 f., 427 ff.
 Spiritualismus 230, 258, 278 f.
 Spontaneität 109 f., 147, 160, 185 ff.
 Staat 362 ff., 367.
 Stoffwechsel 438 f.
 Strafe 363.
 Subjekt 155 f., 184 ff., 413 ff.
 Subjektivität 171 ff., 178 ff., 304 ff.
 Subordination (logische) 418 ff.
 Substanz 91, 202 ff., 247 ff., 252 ff.,
 287 f.
 Subjunktion 235 ff.
 Sündenfall 344.
 Schlußlogik 72, 74 ff.
 Symbol 344.
 Synthesis 83, 135 ff., 149, 190 ff.
 — (reine) 137 ff., 149, 192.
 — (Gesetz der S.) 137 ff., 146 f., 149,
 178 ff., 183 ff., 224 ff.
 synthetisch 82 ff.
 synthetische Urteile 127, 140 ff.
 System 469 ff.
 Tatsächlichkeit 146.
 Technil (ästh.) 403 ff.
 Teilbarkeit 287 f.
 Teleologie 296 ff., 299 ff., 413 ff.,
 435 ff., 441 ff., 453.
 Theokratie 350.
 Theologie 341 (ff.).
 — (natürliche) 87 f.
 — (rationale) 293 ff.
 Trägheitsgesetz 43.
 Trägheitswiderstand 56 f.
 Transzendentale Begriff d. Tr.
 120 ff., 130, 183 ff.
 tr. Ästhetik 148—183, 184 ff.
 tr. Apperzeption 138 ff., 151, 192,
 218 ff., 221 ff., 224 ff., 233 ff., 242 ff.
 tr. Gegenstand 222 ff., 225 ff., 260 ff.,
 264 ff., 374 ff., 464 ff.
 tr. Gesetz 134 ff., 140, 149, 175.
 transzendentalkritisch 144 f.
 tr. Logik 149 ff., 183—299.
 tr. Methode 130—152.
 transzendentalepsychologisch 144 f.
 Traum 89 f.
 Tugend 95 f., 101 f., 333 f., 349.
 Unbedingte, das 273 ff., 280 ff., 293,
 299.
 Unendliche, das 1, 243, 281, 285,
 394 f.
 Unlust 312, 317, 394.
 Unsterblichkeit 334 f.
 Ursache 91, 290 ff., 337 f.
 Urteil 74, 179 ff., 195 ff., 276.
 Urteilskraft 369 ff.
 Urteilsstafel 198 ff., 276.
 Variabilität 117 f., 455 ff.
 Veränderung 247 ff., 252 ff.
 Veräußerung 359.
 Verbindlichkeit 87.
 Vererbung 56, 117 f., 439, 448.
 Vergehen 59, 248.
 Vergleichbarkeit 416 ff.
 Vernunft 74, 270 ff., 276 ff., 280 ff.,
 284 ff., 290 ff., 299 ff., 310 ff., 318 ff.,
 333 ff., 369.
 Vernunftseinheit 271 ff.
 Verstand 74, 147 ff., 153, 196 ff., 263 ff.,
 461 ff., 465.
 „höchster Verstand“ 269, 461 ff., 464 ff.,
 470 f.
 „reiner Verstand“ 196 ff., 226 ff.,
 229 ff., 241 ff., 263 ff., 268, 313,
 372, 461 ff., 465.
 Verstandeseinheit 271 ff.
 Verstandeserkenntnis 106 ff., 112,
 183 ff.
 Vertrag (jur.) 359.
 Vielheit 202 ff., 243.
 Vitalismus 448, 450 f., 474.
 Vollkommenheit 335, 340.
 Vorstellung 74, 204 ff.

- Wärme 54.
 Wahrnehmung 74, 162f., 188f., 244 ff.
 Antizipationen der Wahrnehmung
 244 ff.
 Wahrnehmungsgegenstand 190, 250f.,
 254.
 Wahrnehmungsinhalt 190, 250f., 254.
 Wahrnehmungsurteile 125f., 187 ff.
 Wechsel (des Geschehens) 247 ff.
 Wechselwirkung 67, 202 ff., 247 ff.,
 252 ff.
 Wert (gutes) 320.
 Widerspruchsgesetz 65, 83, 188, 241.
 Wiedergeburt 345 ff.
 Wille (reiner) 315 ff.
 Willkür 317.
 Wind (Drehungsgesetz der Winde) 55.
 Wirklichkeit 76f., 258f.
- Wirkung 91.
 Wohlgefallen 378 ff., 383 ff.
 Wollen 302 ff., 309 ff., 329.
 Würde 96f.
- Zahl 83, 213, 392 ff.
 Zeit 110 ff., 160 ff., 177 ff., 227, 230,
 233 ff., 237, 254 ff., 281, 336 f.
 Zeitlosigkeit 336 f.
 Zufall 415 ff., 421 ff., 429 ff.
 Zugleichsein 253 ff.
 Zwang 317.
 Zweck 300 ff., 466.
 Zweckmäßigkeit 376 ff., 385 ff., 392 ff.,
 411 ff., 430 ff., 434 ff., 440 ff.
 „Zwischenglied“ (entwicklungsge-
 schichtliches) 459.

Personenregister.

- Abides 211.
 d'Almeida 39 ff.
 Andersch 13.
 Archimedes 124.
 Aristoteles 90, 131, 192 f.
 Arnoldt, E., 22.
- Bach, Joh. Seb. 405.
 Bacon, Francis 4.
 Bach, Bruno 34, 38, 61, 65, 70,
 150, 200, 247, 261, 265, 267, 287,
 293, 311, 313, 318, 320, 341, 351,
 374, 400, 406 f., 418, 421 f., 429,
 437, 440, 445, 452, 455, 458, 459.
- Baumgarten 16 f.
 Beethoven 384, 405, 407.
 Benzel-Sternau, Graf von 27.
 Berkeley 110, 171 f., 258.
 Bischofswerder 29.
 Borowski 7, 10, 11, 13, 14, 15, 18,
 20, 21, 23, 27, 71.
 Bohle, Robert 5.
 Braun, Ferdinand 420 f.
 Bruno, Giordano 2 f.
 Buchenau, Artur 305 f.
 Buffon, von 50.
- Cantor, Georg 243 f.
 Carus 418.
 Cassirer, E., 216 f.
- Cohen, Hermann 60, 71, 72, 77, 82,
 109 ff., 113, 145, 157, 159, 172,
 206, 213, 216, 220, 242, 246, 251,
 257, 299.
- Copernicus 1 f., 45.
 Crusius 16 f., 64, 85 f.
 Cues, Nikolaus v. 1 f.
 Curtius, Ernst 235 ff.
 Darwin, Charles 418 ff., 427, 455,
 457, 459, 474.
 Darwin, Erasmus 455.
 Dehnhof 29.
 Descartes 3 f., 39 ff., 57, 66, 81, 110,
 119, 173, 393, 472.
- Dietrich 94.
 Dilthey, Wilhelm 28.
 Döbereiner 420 f.
- Eisenhans, Th., 454 f.
 Epikuräer 337.
 Erdmann, Benno 11, 93, 141, 153,
 211.
 Erdmann, J. E. 242.
 Euklid 91.
- Fichte 32, 197, 341.
 Fischer, Bruno 18, 19, 22, 23, 24, 25,
 26, 27, 32, 45, 56, 60, 66, 67, 68,
 69, 71, 72, 80, 88, 89, 92, 94, 103,
 105, 113, 145, 242, 250, 343, 362,
 364, 395.

- Franke, A. S. 9.
 Frege, Gottlob 173.
 Friedrich II. 21, 23 ff., 363.
 Friedrich Wilhelm II. 28 ff.
 Fries 145.
 Fromm, Emil 145.
- Gallei 2f., 4, 84, 86, 110, 123f.
 Garbe 122.
 Goethe 32, 399, 404f., 407, 435, 455.
 Groß, R. 93.
- Haedel 454, 457, 459.
 Hamann 350.
 Hartenstein 415..
 Hartmann, N. 443, 449.
 Haydn 405.
 Hegel 347, 471.
 Helmholz 45f., 420f.
 Heraklit 472.
 Herbart 159.
 Herder 15f., 17, 368.
 Hering, B. C. 438.
 Hertwig, Richard 438.
 Herz, Marius 23, 106 ff., 114, 351.
 Höfding, S. 92.
 Homer 406.
 Königsmaib, R. 85, 471f.
 Huber, G. 27.
 Inseland 26.
 Jüssen, G. F. v. 13f.
 Summe 4, 16f., 36, 60, 73, 92, 94,
 110, 188f., 210f., 250, 253, 325.
 Hutcheson 87, 94, 100.
- Jachmann 7, 8, 14, 17, 20, 22, 23.
 Jacob, L. S. 338.
 Jacobi 18, 421.
 Kant: Elternhaus 7/8.
 Auf dem Collegium Friderici-
 anum 9/10.
 Universitätsstudium 11/12.
 Hauslehrerzeit 13/14.
 Zeit der akademischen Wirksamkeit
 14 ff.
 Umfang und Art der Lehrtätig-
 keit 15/17.
 Äußere Lebensführung 18/23 (Ge-
 selligkeit 18/19, Lebenssystem
 in den Jahren der Konzentra-
 tion 20/23, akademische Lauf-
 bahn 21, 25).
 Stellung zu Friedrich II. 23/24.
 Beziehungen zum Minister v. Bed-
 lich 24/25.
 Erste Aufnahme der Vernunft-
 kritik 25/27.
- Kant: Benschikonflikt 28/32.
 Letzte Lebensjahre und Tod 33.
 Würdigung d. Persönlichkeit 33/34.
 Kaper 473.
 Kepler 16.
 Kehlerlingf, Graf v. 13f.
 Kehlerlingf, Gräfin v. 14.
 Kiefewetter, Christian 29.
 Kneser, Adolf 421.
 Kruken, Martin 11.
 König, Edmund 38, 433, 437.
 Körner, Ch. G. 400, 402.
 Kroner 341, 471f.
 Kühnemann 400.
 Kunze, Friedrich 179 ff.
- Lamard 448.
 Lambert 106, 141, 153, 436.
 Laplace 46.
 Laßwitz, Kurd 82.
 Leibniz 5f., 16, 23, 35, 39 ff., 57, 61,
 64, 65, 69, 70, 83, 92, 94, 119, 127,
 228, 246, 393, 407.
 Lessing 72.
 Leib, A. 65, 163f.
 Liebig, J. v. 4.
 Liebmann, Otto 261, 415, 437, 439,
 443, 445, 448, 456, 459.
 Lindemann, F. u. L. 255.
 Linné 56.
 Lippmann, C. v. 44.
 Lode 110.
 Lohse 416, 473.
 Ludwig 27.
 Luther 1f., 319 ff., 323, 342, 351,
 354, 472.
- Maupertuis 117.
 Mayer, Robert 44.
 Medicus, F. 368, 467, 472.
 Mendelssohn, Moses 81, 338.
 Menzer, Paul 72, 82, 454, 473.
 Messer 311, 315, 318.
 Meher, J. B. 145.
 Moscati 115.
 Mozart 405, 407.
 Münch, Fritz 429.
- Ratorp, Paul 182, 200, 468 ff.
 Newton 5, 11, 16, 35, 40, 43, 45 ff.,
 49, 53, 61, 62, 64, 66f., 69, 70,
 79, 84f., 86, 94, 123, 245, 406f.,
 451f.
 Nießche 320.
- Ostwald, Wilhelm 420.

- Parmenides 472.
 Paulsen, Fr. 71, 93.
 Pichler, S. 65.
 Pland 57.
 Platon 108, 131, 176, 200, 243, 338,
 419.
 Poincaré 56, 255f.

 Radbruch 355.
 Reide, R. 22, 152.
 Reinhold 26.
 Reusch 25.
 Ridert, Heinrich 200, 234f.
 Riehl, A. 44, 85, 93, 147, 153.
 Rorek 475.
 Riek 29.
 Rosenfranz 228, 449.
 Rousseau 16f., 94f.

 Schapel, J. 449, 474.
 Schiller 14, 318, 382, 383, 397,
 400ff., 404ff., 412.
 Schopenhauer 171f., 183, 205f., 220,
 268.
 Schubert 33.
 Schulz, F. A. 9, 11, 12.
 Schulze, Fr. 457.
 Schütz, Gottfried 26.
 Schwarz, S. 318.
 Socrates 32, 419.
 Spinoza 57, 66.
 Stadler 413, 418, 420, 427, 433,
 443, 474.
 Stahl 123.

 Stammler, Rudolf 355.
 Staudinger, F. 364.
 Steinach 438.
 Stoifer 337.
 Swedenborg 88.

 Thales von Milet 176.
 Tetens 141, 153.
 Torricelli 123.
 Tischerat, A. 438.

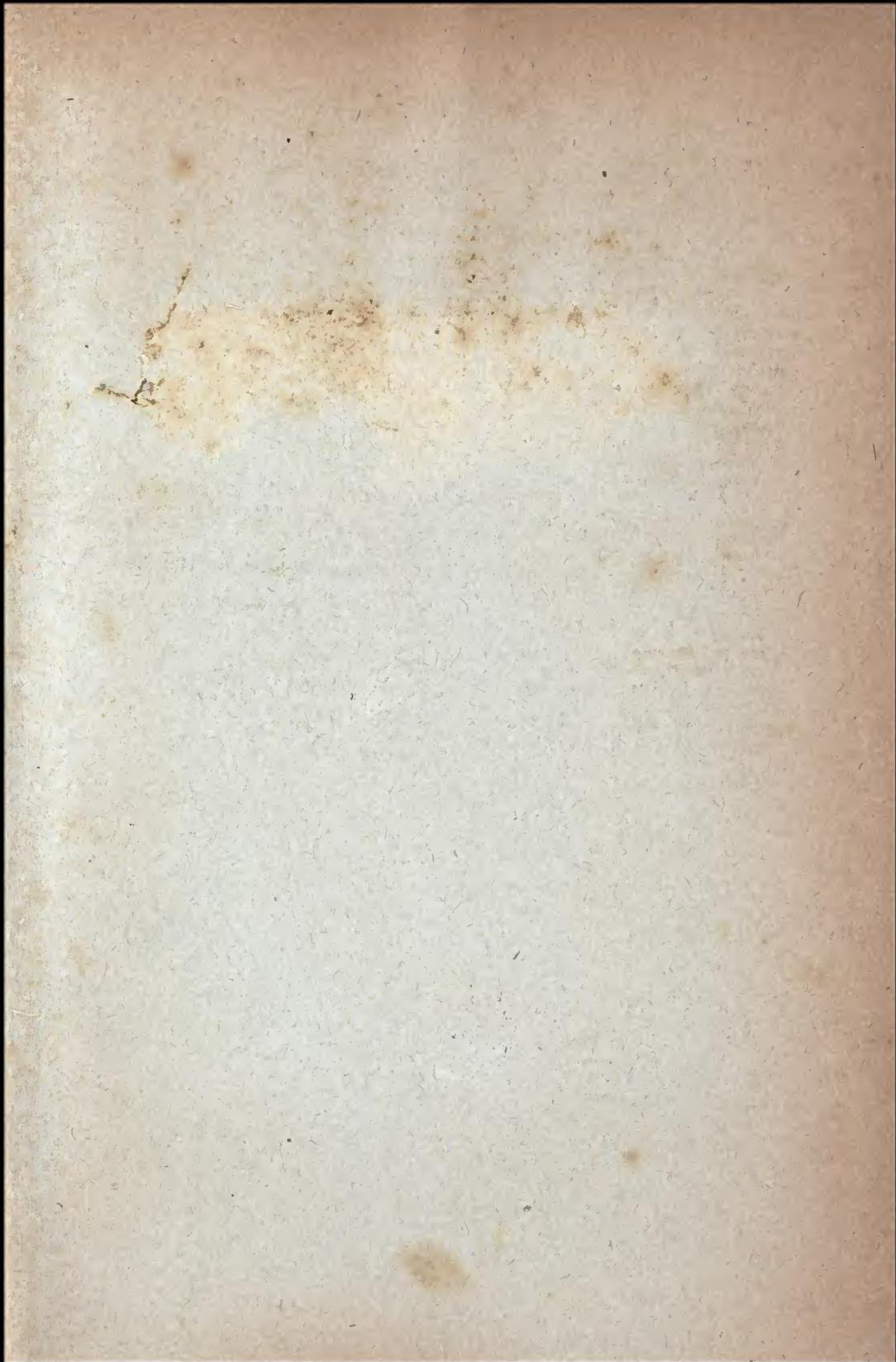
 Ungerer 474.

 Vaihinger 170, 211, 366, 433.
 Vogt, C. 456.
 Voltaire 5, 54, 103.
 Vorländer, Karl 7, 11, 13, 18, 27,
 31, 318, 469.

 Wasianski 7, 33.
 Weismann 118, 438, 447ff.
 Westerbh, Kristian 407.
 Wieland 406.
 Windelband, Wilhelm 70, 142, 369,
 416.
 Wolff, Chr. 9, 16, 64, 65, 107, 228.
 Wöllner 28ff.
 Woltersdorf 29.
 Wright v. Durham 45f.
 Wundt, Wilhelm 2, 3ff.

 Zedlitz, v. 24f., 28.
 Zirkel 27.
 Zischke 234ff.

BIBLIOTECA
 "PROF. DR. ANTONIO PINTO DE CARVALHO"
 F. F. C. L. - ASSIS



FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE ASSIS
BIBLIOTECA CENTRAL

REGISTRO DE EMPRÉSTIMO DE LIVRO

CTA-4-5-8

Tomos 15.602

Autor Bauch, Bruno

Título Immanuel Kant

Classificação 193

K16B

Nº do Leitor

TOMBO: 15.602

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS
E LETRAS DE ASSIS

BIBLIOTECA CENTRAL

Se este livro não for devolvido dentro
do prazo, o leitor perderá o direito a novos
empréstimos.

O prazo poderá ser prorrogado se não
houver pedido para este livro.

MOD. 88 - 63 - B - 20.000

