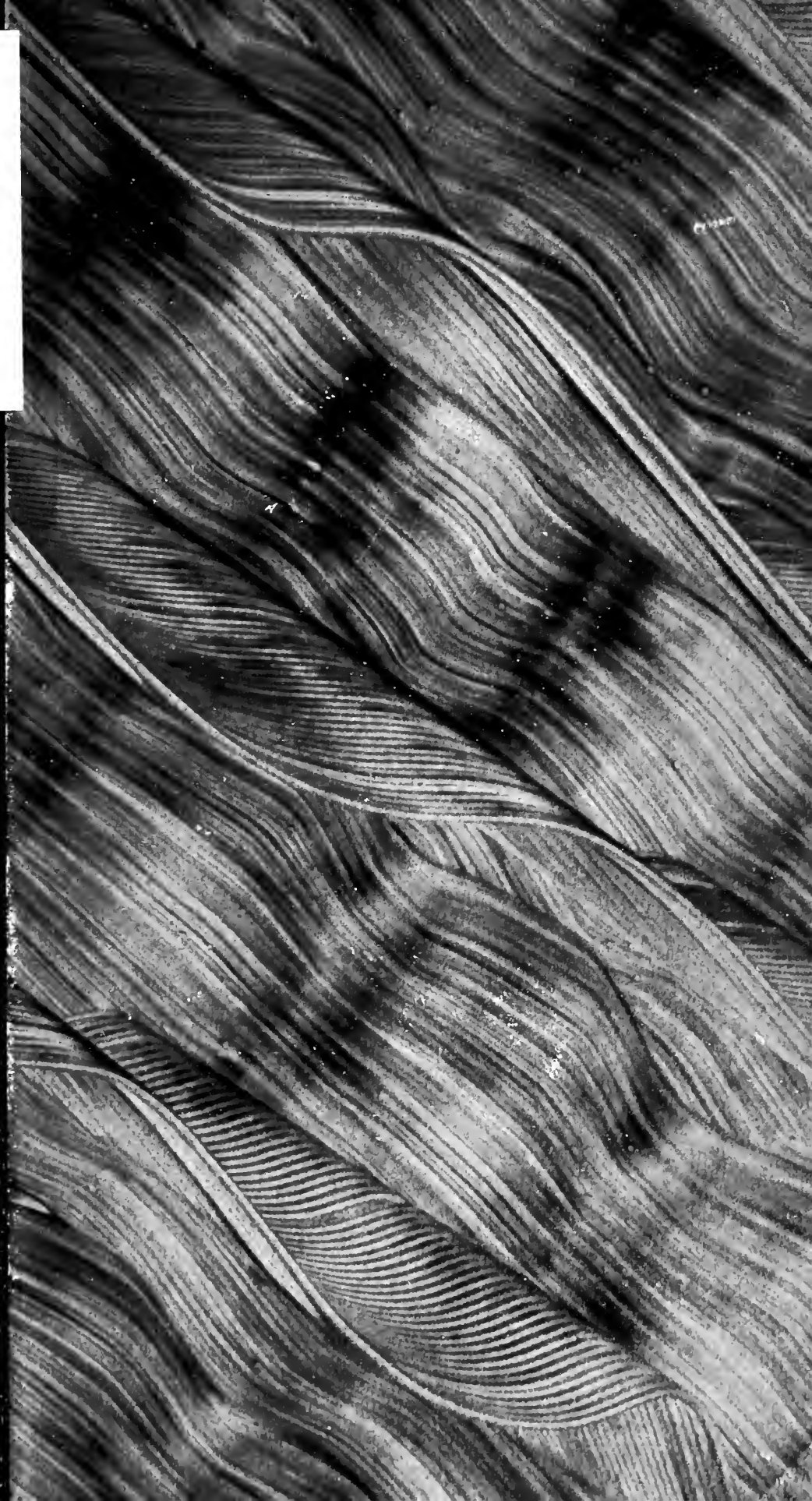




3 1761 03640 7609





Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

K168
·Yhart

KANTS

Erkenntnistheorie und Metaphysik

in den
vier Perioden ihrer Entwicklung.

Von

Eduard von Hartmann.

—• Neue Ausgabe. —•



LEIPZIG,
HERMANN HACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG
FRÜHER: FR. MAUKE'S VERLAG.

324805
25. 2. 36.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Die Kantlitteratur ist bereits so umfangreich, dass eine neue Schrift über Kant dem äusseren Anschein nach kaum den Anspruch erheben darf, einem Bedürfnis des Publikums zu entsprechen. Aber noch immer ist über die wesentlichsten Tendenzen der Kantschen Philosophie nicht nur keine Einigung erzielt, sondern die Streitenden haben sich je länger je mehr auseinander disputiert. Dabei behauptet noch immer die Kantsche Erkenntnistheorie ein Ansehen, als ob sie im eigentlichen Mittelpunkte unserer aktuellen philosophischen Interessen stünde, und die Folge davon ist, dass man den Studierenden zumutet, Kants Kritik der reinen Vernunft zu lesen und zu verstehen, trotzdem sich nicht einmal die akademischen Lehrer über ihren Inhalt einigen können.

Schon einmal habe ich zur Kantschen Erkenntnistheorie und Metaphysik das Wort ergriffen in der Schrift „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit“ (1871), welche in der zweiten und dritten Auflage (1875 und 1886) den Titel erhielt „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“. Aber diese Schrift beabsichtigte nicht eine zusammenhängende Darstellung der Kantschen Lehre zu geben, sondern griff nur einige Hauptzüge heraus, um an sie alsbald mit der Kritik anzuknüpfen. Da nun jeder etwas anderes für die Hauptsache in der Lehre Kants hält, so war es kein Wunder,

dass viele in meinen Ausführungen nicht den Kern dieser Lehre getroffen glaubten. Auch meine Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie des Neukantianismus in der von Lange und Vaihinger vertretenen Richtung in der Schrift „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“ (1876) konnte nicht allgemein überzeugend wirken, weil eben der moderne Neukantianismus ein Gemenge der mannichfachsten Richtungen ist, deren jede den allein wahren Sinn der Kantschen Lehre zu vertreten glaubt und deshalb sich von der gegen die übrigen gerichteten Kritik nicht getroffen fühlt. Die selbständige Darlegung meines eigenen erkenntnistheoretischen Standpunktes in der Schrift „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“ (1889) vermochte wiederum nicht aufzukommen gegen die fast allgemeine Ueberzeugung der mit Erkenntnistheorie beschäftigten Philosophen, dass nur in Kant die wahre Grundlage dieser Disciplin zu suchen sei und nur von Kant aus die Erkenntnistheorie zu fördern sei.

So gelangte ich denn zu dem Entschluss, die Lehre Kants einmal in ihrem inneren systematischen Zusammenhange darzustellen, dem Werden und Wachsen seiner Ansichten nachzugehen und aus ihren Endergebnissen hervorleuchten zu lassen, was Kant im Verhältnis zu dem von ihm Beabsichtigten wirklich geleistet hat und welche Bedeutung seine Leistungen für unsere Zeit und unser heutiges philosophisches Bewusstsein noch beanspruchen können. Ich hoffe dadurch zu der Klärung sowohl der Ansichten über Kant als auch über die Aufgaben und die möglichen Lösungen der Erkenntnistheorie einen Beitrag zu liefern; ich hoffe aber auch zugleich Studierenden ein Hilfsmittel zum leichteren Verständnis und zur besseren Beurteilung der verwickelten und schwierigen Gedankengänge Kants darzubieten, das manchem will-

kommen sein möchte. Insbesondere glaube ich, dass die ausführliche Darstellung des Kantschen Standpunktes der zweiten Periode zu Anfang der 70er Jahre, welche bisher noch nirgends zu finden ist, besonders geeignet sein dürfte, in das Verständnis der abschliessenden dritten Periode einzuführen.

Auf eine Darstellung der gesamten Kantschen Philosophie habe ich verzichtet und mich auf diejenige der theoretischen Philosophie (Erkenntnistheorie und Metaphysik) beschränkt, um nicht in Wiederholungen zu geraten, da ich die Kantsche Ethik, Axiologie, Aesthetik und dynamische Atomenlehre schon anderwärts behandelt habe.*) Aus demselben Grunde habe ich mir eine nochmalige genauere Kritik der transcendentalen Aesthetik und der Lehre von der doppelten Kausalität versagt, weil beide Punkte in der „Krit. Grundlegung“ bereits mit hinreichender Ausführlichkeit behandelt sind. Da die massgebenden Gesichtspunkte der Beurteilung auch hier genügende Betonung finden, so glaube ich nicht, dass durch den Verzicht auf solche Wiederholungen spürbare Lücken entstanden sind. Die Beschränkung auf Erkenntnistheorie und Metaphysik wird denjenigen Studierenden geradezu erwünscht sein, die nur im theoretischen Interesse an das Studium Kants herantreten; denn die Schrift ist dadurch um so viel handlicher geworden. Wer aber meine Ansichten über Kants Ethik, Axiologie und Aesthetik

*) Vgl. „Das sittliche Bewusstsein“ 2. Aufl., speziell die im alphabetischen Namenregister unter „Kant“ angegebenen Stellen; „Kant als Vater des modernen Pessimismus“ in „Zur Gesch. u. Begründung des Pessimismus“ 2. Aufl. No. IV S. 29—137; „In welchem Sinne war Kant ein Pessimist?“ in „Phil. Fragen der Gegenwart“ V 4 S. 112—120; „Die deutsche Aesthetik seit Kant,“ I. „Die Begründung der wissenschaftlichen Aesthetik seit Kant“ S. 1—27 und die im Register unter „Kant“ angeführten Stellen; „Ges. Stud. u. Aufsätze“ 3. Aufl. S. 526—529.

kennen zu lernen wünscht, wird hoffentlich die Mühe nicht scheuen, die angeführten Stellen nachzuschlagen und zu vergleichen.

Dass ich die ganze Kantlitteratur studiert habe, kann ich nicht behaupten; dazu gehört allein ein Menschenleben. Dennoch glaube ich nicht, dass von den neueren besseren Arbeiten mir etwas Wichtiges entgangen ist, und ich hoffe, dass der Kenner die Vertrautheit mit den neuesten Forschungen nicht vermissen wird, wenn ich auch im Interesse der Lesbarkeit auf Schaustellung des gelehrten Apparats verzichtet habe. Den zweiten Band von Vaihingers Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft habe ich erst nach Beendigung der vorliegenden Arbeit kennen gelernt.*)

Für diejenigen Neukantianer, welche mehr und mehr dazu hinneigen, Kant zum alten Eisen zu werfen und auf Hume als den konsequenteren Denker zurückzugreifen, kann natürlich eine Kritik Kants nicht ausreichen, um die Grundprobleme der Erkenntnistheorie der Entscheidung zuzuführen. Für solche Leser bedarf es einer Kritik Humes und seiner Vorgänger, um zu einer Verständigung zu gelangen. Ich habe eine solche in meiner bisher nicht veröffentlichten „Geschichte der Metaphysik“ unternommen und muss mich hier mit diesem Hinweis begnügen.

*) Vgl. meinen Aufsatz „Zur Kant-Litteratur“ in den Preussischen Jahrbüchern 1893 Heft 2, S. 340—346.

Inhalt.

	Seite
Kants Verhältnis zu seinen Vorgängern	I
Kants Vorbildung und Stil 1. — Seine vier Perioden 2. — Pyrrho, Hobbes, Newton, Locke, Collier 3. — Berkeley, Hume 4. — Reid 5. — Leibniz 6. — Wolff, Rüdiger 7. — Kreutzer, Baumgarten, Crusius 8. — Tetens, Lambert, Bonnet 9. — Swedenborg 10. — Lessing, Herder 11.	
Kants erste Periode (bis 1769)	11
Naturphilosophische Ansichten 11. — Logisch und real 12. — Raum und Monaden 13. — Gottesbeweis 13. — Kausalität und Teleologie 14.	
Kants zweite Periode (1769—1776)	15
Quellen 15.	
1. Die Ontologie	16
a. Der Urteilsapriorismus	16
Die Transcendentalphilosophie 16. — Synthetische Urteile a priori 17.	
b. Die Apriorität der Kategorien	19
Sinnlichkeit und Intellektualität 19. — Verstand und Vernunft 20. — Kategorien und Gesetze 21. — Kategorien der Sinnlichkeit und des Verstandes 22. — Raum und Zeit 24. — Unbewusste Kategorialfunktion und bewusster Kategorialbegriff 25. — Indirekte Begründung der Apriorität 27. — Raum und Zeit als Phänomene der göttlichen Allgegenwart und Ewigkeit 28. — Ihr Verhältnis zum intuitiven göttlichen Verstande 29.	
c. Die ausschliessliche Subjektivität der Anschauungsformen	30
Die verschiedene Geltung der Anschauungsformen und Denkformen in Kants zweiter Periode 30. — Kants Motiv	

	für die Annahme der ausschliesslichen Subjektivität der Anschauungsformen in der zweiten Periode 32.	
d.	Die Denkformen	34
	Der Umfang der Denkformen in der zweiten Periode 34. — Die Substanz 36. — Vermögen, Kraft, Ursache 37. — Das reale Commmercium der Substanzen 38. — Der influxus hyperphysicus idealis 40. — Keine phänomenale, sondern nur intelligible Kausalität in der zweiten Periode 41.	
e.	Das Geltungsgebiet der Denkformen	42
	Göttlicher und menschlicher Verstand 42. — Die lineare Grenze als Geltungsgebiet 43. — Vorbereitung der Stellung- nahme in der dritten Periode 44.	
2.	Die rationale Kosmologie	46
	Solipsismus und immaterialistischer Spiritualismus 46. — Einzigkeit der Welt 47. — Gesetz der Stetigkeit und Wunder 47.	
3.	Die rationale Psychologie	48
	Die Gliederung der rationalen Psychologie 48. — Die transcendentale Freiheit 49. — Geist und Materie 51. — Tierseelen und reine Geister 52. — Geist und Körper 52. — Die Seelenfortdauer 53. — Kant und Swedenborg 54. Kritik der Kantschen Unsterblichkeitslehre 55.	
4.	Die rationale Theologie	57
	Die transcendentale Theologie 57. — Die natürliche Theo- logie 59. — Die Moralthologie 60. — Die angewandte rationale Theologie 60.	
5.	Uebergang von der zweiten zur dritten Periode	61
	Die Kantsche Synthese des Sensualismus und Rationalis- mus 61. — Falscher Gegensatz von Sinnlichkeit und Intellek- tualität 62. — Die Entleerung der Denkformen 63. — Der erste Scheideweg 64. — Der Einfluss Humes 65. — Der Einfluss Lamberts 66. — Der zweite Scheideweg 67. — Kants drei Gründe für seine Ablehnung einer gesetzlichen Konformität der Dinge an sich und der Erscheinungen 67. — Die apodiktische Notwendigkeit der apriorischen meta- physischen Urteile 68. — Kants rationalistischer und Ber- keleys sensualistischer Phänomenalismus 69. — Metaphysik und Wahrscheinlichkeit 70. — Kants Kritik des Wolffschen Rationalismus historisch und sachlich betrachtet 71. — Negative transcendentale Dialektik und positive immanente Metaphysik 72. — Theoretischer Agnosticismus und prak- tischer Dogmatismus 73. — Umgestaltung der Kritik der reinen Vernunft beim Uebergang aus der zweiten in die dritte Periode 74. — Stehen gebliebene Inkonsequenzen 74.	

	Seite
Kants dritte Periode (1776—1789)	76
1. Methodologisches	76
<p>Zweck und Aufgabe der Metaphysik 76. — Apodiktische Gewissheit wissenschaftlicher Erkenntnis 76. — Kants Gründe für die Verwerfung transzendentaler Hypothesen 78. — Kritik dieser Gründe 79. — Konstitutiver und regulativer Gebrauch der Hypothesen 81. — Die Wahrscheinlichkeitslehre 82. — Der doktrinale Glaube 83.</p>	
2. Die transendentale Analytik	84
a. Der Urteilsapriorismus	84
<p>Synthetische Urteile a priori in der Mathematik 84. — Desgleichen in der reinen Naturwissenschaft 86. — Desgleichen in der Metaphysik 86. — Wie sind wahre Urteile a priori möglich? 87. — Die vier Möglichkeiten bei Kant 87. — Elimination dreier von diesen Möglichkeiten 88. — Die vier Möglichkeiten in dem Trendelenburgschen Streit 89. — Gibt es apriorische Urteile? 90. — Formale und reale Erkenntnis a priori 91. — Die Bestimmung der Grenzen des realen apriorischen Vernunftgebrauches als die Aufgabe der Vernunftkritik 92. — Die apodiktische apriorische Unerkennbarkeit des Dinges an sich als Ergebnis der Vernunftkritik 93. — Der kategoriale Apriorismus als Bedingung oder erkenntnistheoretische Hilfhypothese für die Möglichkeit des Urteilsapriorismus 94.</p>	
b. Die Erfahrung und die objektive Realität . . .	96
<p>Die transendentale Theorie der Erfahrung 96. — Doppelsinn des Wortes Erfahrung 96. — Die zwei Bestandteile der vollständigen Erfahrung 97. — Die Empfindung als Träger der Realität 97. — Immanente und transendentale Realität der Empfindung 98. — Die Bedeutung des Affizierens 99. — Metaphysische und physikalische Bedeutung der Kräfte und Dinge an sich 100. — Metaphysisches Affizieren und physikalische Illusion des Affizierens 101. — Das Affizieren im Falle der Raumzeitlichkeit der Dinge an sich 103. — Das Apriorische als Träger der Objektivität 104. — Der menschliche Verstand als gesetzmässiger Produzent der Natur 104. — Die Wurzeln der Schellingschen Naturphilosophie bei Kant 105. — Der Ursprung der Objektivität in der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperception 105. — Die reine Subjektivität dieser vermeintlichen Objektivität 106. — Die transendentale Objektivität als die einzig wahre 107. — Dreifache Bedeutung des Objektes 107. — Kants Abfall von der transzendentalen Objektivität und seine Gründe 110. — Die Verbindung von Realität und</p>	

	Seite
Objektivität 110. — Phänomenale und transcendente Bedeutung der Ausdrücke bei Kant 112.	
c. Kants Stellung zum Idealismus, Empirismus und Agnosticismus	113
Die Arten des Idealismus und Realismus 113. — Kants empirischer Realismus 114. — Kants transzendentaler Realismus 115. — Die Produktion der Erfahrung 116. — Kants Ablehnung des Empirismus 118. — Rein rationalistischer Charakter der Kantschen Theorie der Erfahrung 119. — Kants Empirismus in Bezug auf empirische Psychologie und Naturwissenschaft 120. — Kants Agnosticismus 122.	
d. Die Apriorität der Kategorien	123
Dreifacher Umfang des Begriffes Kategorie 123. — Vierfache Bedeutung des Wortes Kategorie 124. — Die Kategorien im ektypischen und im archetypischen Verstande 125. — Kants direkte Begründung der Apriorität 126. — Ihre indirekte Begründung durch die transcendente Deduktion 127.	
e. Das Geltungsgebiet der Kategorien	128
Kants Beweise für die ausschliessliche Subjektivität der Kategorien 128. — Die ausschliessliche Subjektivität der Anschauungsformen als Grundlage für die der Denkformen 128. — Agnosticismus und negativer Dogmatismus 129. — Die Leerheit der Kategorien 130. — Empirischer und transzendentaler Gebrauch 131. — Positives und negatives Noumenon 133. — Die vier Gesichtspunkte der vorhergehenden Beweisführung 134. — Kritik des ersten Gesichtspunktes 135. — Kritik des zweiten Gesichtspunktes, der Leerheit 136. — Kritik des dritten Gesichtspunktes, der Grundlosigkeit 137. — Eigentliche und analogische Bedeutung der Kategorien 138. — Die transcendente Bedeutung der die Erfahrung konstituierenden objektivsynthetischen Kategorien in Kants dritter Periode 139. — Die bloss immanente Bedeutung der zur fertigen Erfahrung hinzukommenden subjektivsynthetischen Kategorien der Modalität und Negation 140. — Mathematische und dynamische Kategorien in ihrem verschiedenen Verhältnis zum Transcendenten 140. — Der Parallelismus von doppeltem Gebrauch und doppelter Bedeutung der Kategorien 142. — Die Alternative zwischen Eindeutigkeit und Doppelsinn der Kategorien 143. — Kants schillernde Unschlüssigkeit vor dieser Alternative und ihre Gründe 144.	
f. Räumlichkeit und Zeitlichkeit	145
Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Kategorien der Anschauung und Empfindung 145. — Mittelstellung zwischen sinnlichen Anschauungen und reinen Verstandesbegriffen 145.	

- Der Vorrang des inneren Sinnes vor dem äusseren 146.
 — Die Welt der Dinge an sich als unräumliche 147. —
 Die Welt der Dinge an sich als unzeitliche 148. — Die
 Zeitlichkeit der möglichen Erfahrung, die nicht wirklich er-
 fahren wird 149. — Wertlosigkeit unzeitlicher Dinge an
 sich für die Erklärung der Erscheinungsfolge 149. — Zeit-
 folge und Kausalität 150. — Antiempiristische Bedeutung
 der Kantschen Zeitlehre 150.
- g. Die Kategorientafel 151
 Kants Suchen nach einer Kategorientafel 151. — Die
 Einteilung der Urteile bei den Logikern der Wolffschen
 Schule 152. — Die gegenseitige Beeinflussung der Tafel der
 Urteilsformen und der Kategorientafel bei Kant 152. —
 Reine Form des Urteiles und Berücksichtigung seines In-
 haltes 153. — Bedingungen für die Möglichkeit des Paralle-
 lismus der beiden Tafeln 153. — Mangel eines Beweises
 für die Wirklichkeit dieses Parallelismus 154. — Thatsäch-
 liche Verfehltheit dieses Parallelismus 155. — Die vier
 Gruppenbezeichnungen der Kategorientafel 156. — Das
 Fehlen der Quantität, Qualität und Relation unter den Kant-
 schen Kategorien 157. — Reflexionsbegriffe und Kategorien
 158. — Doppeltes Vorkommen von drei Kategorien unter
 den zwölf 159. — Ursprünglicher oder abgeleiteter Charakter
 des dritten Gliedes in jeder Gruppe 160. — Die Kategorien
 als Differenzierungen der transcendentalen Synthesis der
 Apperception 160. — Relativität des Begriffes der Kategorie
 162. — Die Tafel der Schemata 163. — Die Schemata im
 Verhältnis zu den Kategorien 163. — Die Zeitlichkeit als
 Realisationsprinzip 164.
- h. Die Kategorien der Relation 165
 Die Substanz 165. — Die Beharrlichkeit 166. — Rela-
 tivität der Beharrlichkeit der phänomenalen Substanz 167.
 Die Kraft 167. — Die Kausalität 168. — Die transcenden-
 tale Deduktion der Kausalität 169. — Kausalität und Em-
 pirismus 170. — Empirischer und transcendentaler Realismus
 171. — Die Konkurrenz der doppelten Kausalität 172. —
 Die immanente Kausalität als Bewusstseinspiegelung der
 transcendenten 172. — Die Wechselwirkung 173. — Wechsel-
 wirkung und Zugleichsein 174.
- i. Die Grundsätze des reinen Verstandes 175
 Die Verstandesgrundsätze in betreff der Anschauung und
 Empfindung 175. — Die Verstandesgrundsätze in betreff der
 Zeitlichkeit 176. — Beharrung und Wechsel 176. — Die
 Unvermehrbarkeit und Unverminderbarkeit der Materie 177.
 — Die Allgemeingültigkeit der Kausalität 177. — Die All-

gemeingültigkeit der mechanischen Kausalität 178. — Die Postulate des empirischen Denkens 178. — Kritisches Ergebnis 179. — Die Dynamik in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft und in dem nachgelassenen Werk 180. — Die vier Kraftarten und ihre Beziehung zu den vier Kategoriengruppen 181.

- 3. Die transcendente Dialektik 183**
- a. Das Unbedingte und die reinen Vernunftbegriffe 183
 Kants Interesse an der Metaphysik 183. — Der Streit zwischen Empirismus und Rationalismus als innerer Widerstreit der Vernunft 183. — Kants Antithetik 184. — Das Unbedingte als Seele, Welt und Gott 185. — Die Dialektik im Begriffe des Unbedingten 186. — Der Beweis der blossen Subjektivität der Kategorien aus dem Begriffe des Unbedingten 186. — Vernunftbegriffe und Vernunftgebrauch 187. — Kants Agnosticismus als Folge der willkürlichen Auseinanderreissung von Verstand und Vernunft und der willkürlichen Verbote für beide 188. — Inkonsequente Inhaltsbestimmung der transcendentalen Dialektik 189. — Konstitutive und regulative Prinzipien 190. — Kritik dieses Gegensatzes 190.
- b. Die rationale Psychologie 191
 Dreifache Bedeutung des Ich 191. — Das Ich als leere Form des Bewusstseins 192. — Das Erscheinungssich 193. — Das Ich als transcendent[al]es Subjekt 194. — Der bleibende Wert dieser Kantschen Kritik und ihre Grenze 194. — Kant und Knutzen 194. — Kant und Mendelssohn 196.
- c. Die rationale Kosmologie 197
 Die falsche Dialektik in Kants Antinomien 197. — Die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt 199. — Aktuelle Nichtunendlichkeit und potentielle Endlichkeit der Welt 201. — Absolute und menschlich beschränkte Produktion 202. — Die erste Antinomie als indirekter Beweis für die ausschliessliche Subjektivität von Räumlichkeit und Zeitlichkeit 203. — Die Frage nach der Einfachheit oder Nichteinfachheit der materiellen Elemente 203. — Verschiedenheit des Subjektes und verschiedener Sinn des Prädikates in Thesis und Antithesis 204. — Progressus in infinitum und in indefinitum 205. — Bedingtheit und Unbedingtheit in der Welt 206. — Freiheit und bedingte Notwendigkeit 206. — Die intelligible Freiheit im Geschöpf 207. — Absolute und relative Notwendigkeit 208. — Das Unbedingte als ausserweltliches 209. — Wahrheit und Unwahrheit in den vier Thesen und Antithesen 210. — Un-

richtige Reflexionen Kants über die Antinomien 211. — Die Antinomien im Verhältnis zur subjektiv-idealen und objektiv-realen Welt 212. — Die Antinomien im Verhältnis zum erkenntnistheoretisch und metaphysisch Transcendenten und Immanenten 213. — Der Widerstreit in Kants erkenntnistheoretischen und metaphysischen Interessen und Tendenzen 213. — Die Antinomien im Verhältnis zu Empirismus und Rationalismus 214. — Thesen und Antithesen im Verhältnis zur Popularität 215.

d. Die rationale Theologie 215

Das transcendente Ideal 215. — Der Inbegriff der Realitäten 216. — Seine Gleichsetzung mit dem schlechthin Notwendigen 216. — Der ontologische Beweis 217. — Der uneigentliche kosmologische Beweis 218. — Der eigentliche kosmologische Beweis 219. — Der physikotheologische Beweis 220. — Ergebnis der drei Beweise 220. — Deismus und Theismus 222. — Der moralische Beweis 222. — Kritik desselben 223. — Der religiöse Beweis 224. — Gottes Verstand und Wille 225. — Gott und seine Geschöpfe 226. — Gottes Verhältnis zur Zeit 227. — Die jenseitige Welt 227.

Kants vierte Periode (1789—1790) 228

a. Die Stellung zum teleologischen Problem . . . 228

Die Verkennung des Zweckes in der dritten Periode 228. — Der Zweck und die Verstandesbegriffe 229. — Der Zweck und die Vernunftbegriffe 230. — Ist der Zweck ein konstitutives oder bloss ein regulatives Prinzip? 230. — Der Zweck als Verstandes- und Vernunftbegriff 232. — Der Zweck als Funktion der Urteilskraft 232. — Der Zweck als Brücke zwischen Natur und Freiheit 233. — Die Kluft zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem 233. — Der Zweck als ursprünglichste Kategorie des Erkenntnisvermögens vor dessen Differenzierung in Verstand und Vernunft 234. — Kants Unfähigkeit zur systematischen Durchführung dieses Gedankens 235.

b. Die Urteilskraft 236

Die Zusammenschweissung der Teleologie mit der Aesthetik in der „Kritik der Urteilskraft“ 236. — Deduktives und induktives Urteilen 238. — Die Wahrscheinlichkeit und der konstitutive Erkenntniswert der induktiven Urteile 238.

c. Der Zweck in der Physik und Metaphysik . . . 240

Aeusserer und innerer Zweck 240. — Die Merkmale für das Vorhandensein eines inneren Zweckes 240. — Der Begriff des Organischen 241. — Die Zweckbetrachtung in der

	Seite
Physik 242. — Die Zweckbetrachtung in der Metaphysik 243. — Kants Verhältnis zum Hylozoismus 244. — Die Unterordnung der mechanischen Erklärungsart unter die teleologische 244.	
d. Die Antinomie von Mechanismus und Teleologie 246 Blosse Scheinbarkeit des Widerstreites 246. — Unzulänglichkeit der Kantschen Lösung 247. — Regulativ und konstitutiv 247.	246
e. Die Vereinigung von Mechanismus und Teleologie 248 Die Disparatheit von Mechanismus und Teleologie für den menschlichen diskursiven Verstand 248. — Die Vereinbarkeit beider für einen intuitiven Verstand 249. — Verhältnis des intuitiven Verstandes zum Materialismus, Hylozoismus, Pantheismus und Theismus 250. — Problematischer Charakter des intuitiven Verstandes 251.	248
f. Der Endzweck 252 Unerkennbarkeit oder Erkennbarkeit des unbedingten Endzweckes 252. — Ablehnung der Glückseligkeit oder theoretischen Selbstbespiegelung der Welt als Selbstzweck 253. — Verhältnis der menschlichen Sittlichkeit zum Selbstzweck der Welt 253. — Deduktion und Induktion bei Kant und seinen Nachfolgern 254. — Kants Zwecklehre in ihrer Bedeutung für den universalistischen Evolutionismus seiner Nachfolger 255.	252

Kants Verhältnis zu seinen Vorgängern.

Bei der Beurteilung Kants hat man sich zu vergegenwärtigen, dass er in einem durchaus unhistorischen Zeitalter lebte, welches alles aus sich und seiner Vernunft herausspinnen wollte und die Leistungen früherer Epochen weit unterschätzte. Die Folge davon ist ein für uns auffälliger Mangel an philosophie-historischer Bildung, wie er heute das Kennzeichen des Dilettantismus ausmacht, damals aber von allen Fachleuten geteilt wurde. Kant kannte die lateinischen Klassiker genau, von den griechischen Philosophen aber nicht mehr, als ihm durch die Vermittelung der ersteren zugeflossen war; die griechische Lektüre auf dem Gymnasium, das er besuchte, scheint wesentlich auf das neue Testament beschränkt geblieben zu sein, und nichts deutet darauf hin, dass er später versucht habe, griechische Philosophen aus erster Hand kennen zu lernen. Er kannte Descartes, Newton, Hobbes und Locke (in lateinischer Uebersetzung) und von den deutschen Philosophen Wolff und seine eigenen Zeitgenossen. Von der ganzen Philosophie des Mittelalters und der Reformationszeit hatte er keine Ahnung, Spinoza hielt er sich geflissentlich fern, von Leibniz hat er bis 1765 wohl schwerlich eine Zeile gelesen, und ob er die *nouveaux essais* genauer eingesehen hat, dafür fehlt es an genügenden Beweisen. Berkeley und Humes erstes Hauptwerk waren ihm fremd; nur die abgeschwächte Fassung des kürzeren zweiten Werkes Humes hat ihn in den 60er und 70er Jahren beeinflusst. Höchst auffällig sind seine gründlichen Missverständnisse der Absichten selbst bei solchen Autoren, denen er eine genauere Beachtung geschenkt hatte; es ist daraus zu

schliessen, dass er überhaupt mehr seinen eigenen Gedanken als denen Anderer nachgegangen ist. Wen Kants Stil altertümlich anmutet, der möge ihn mit dem seiner Zeitgenossen, z. B. Lamberts, vergleichen, den er weit überragt, und möge erwägen, dass der sprachliche Einfluss der klassischen deutschen Dichter auf die wissenschaftliche Prosa erst zu einer Zeit begann, als Kant schon bei Jahren war, und seinen Stil nicht mehr umbilden konnte, während seine Nachfolger sich schon als Jünglinge von jenen Dichtern begeistern liessen.

Die Entwicklungsgeschichte der Kantschen Gedanken weist vier gegeneinander scharf unterschiedene Perioden auf. In der ersten bis 1769 reichenden Periode ist sein Standpunkt ein realistischer Leibnizianismus, genauer die Knutzen'sche Synthese zwischen Wolff und Newton; in ihr schreibt er den Denk- und Anschauungsformen transcendenten Giltigkeit zu. In der zweiten Periode von 1769—1776 ist er idealistischer Leibnizianer in dem Sinne, dass er nur noch den Denkformen, aber nicht mehr den Anschauungsformen transcendenten Giltigkeit beimisst; er steht jetzt Baumgarten, Crusius und Swedenborg am nächsten. In der dritten Periode seit 1776 wird er Phänomenalist im Sinne Humes, indem er weder den Denk- noch den Anschauungsformen mehr transcendenten Giltigkeit zuerkennt, hält aber auch jetzt ihre Apriorität innerhalb der phänomenalen Sphäre mit Leibniz fest. In der vierten Periode wird die in der zweiten und dritten ganz vernachlässigte Kategorie des Zwecks zum Angelpunkt des ganzen Systems, ohne dass Kant jedoch noch die Kraft gefunden hätte, die früher bearbeiteten Teile des Systems aus diesem Gesichtspunkte umzuarbeiten. Innerhalb der ersten Periode hat man wiederum verschiedene Entwicklungsstufen (einen Fortgang vom Rationalismus durch Empirismus zu einem relativen Skepticismus) unterschieden; indessen scheint mir das bisher verfügbare litterarische Material für eine solche Rekonstruktion doch nicht ausreichend. Auch ist das Interesse, das diese dem endgiltigen System am fernsten stehende erste Periode gewährt, weit geringer als das der drei folgenden, und deshalb kein so lebhaftes Bedürfnis nach ihrer genaueren Gliederung vorhanden.

In fast wörtlicher Uebereinstimmung mit Pyrrho bezeichnet er in seiner zweiten und dritten Periode als den Inhalt der Philosophie die Beantwortung der drei Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen?“ und teilt danach die Philosophie in Metaphysik, Moral und Religion ein. (In der zweiten Periode lautet die vierte Frage: Was ist der Mensch? und die Antwort liegt der Anthropologie ob.)

Mit Hobbes verknüpft ihn der mathematische Rationalismus, nicht bloss im Sinne der Analyse, sondern auch in dem der synthetischen Konstruktion und die dem entsprechende Vorliebe für genetische Definitionen im Vergleich zu bloss descriptiven, alsdann die rationalistische Unterscheidung eines reinen, deduktiven apriorischen Teiles der Naturwissenschaft (Metaphysik der Natur) von einem induktiven, empirischen Teil derselben, ferner die Zurückführung aller Veränderungen in der Natur auf mechanische Bewegung der Teile und in der zweiten und dritten Periode die Abneigung gegen einen leeren Raum.

Von Newton ist Kant namentlich in seiner ersten Periode in hohem Masse beeinflusst; von ihm übernimmt er nicht nur die mechanische Erklärung aller Veränderungen in der Körperwelt, sondern auch die Zurückführung der Naturmechanik auf atomistisch-gegliederte Kräfte und den real-existierenden Raum als den Schauplatz ihres Wirkens. Dagegen vermag Kant nicht, sich Newtons Gedanken der Kraftwirkung in die Ferne anzueignen, und setzt an Stelle der abstossenden molekularen Zentralkräfte sogenannte Oberflächenkräfte von wechselnder Ausdehnung, die erst bei der Berührung wirksam werden.

Von Locke übernimmt Kant die Unterscheidung von äusserem und innerem Sinn, von Nominalwesen und Realwesen (logischem und realem Wesen), spielenden (analytischen) und belehrenden (synthetischen) Sätzen (Urteilen).

Mit den englischen Phänomenalisten (Collier, Berkeley, Hume) stimmt er in der zweiten und dritten Periode überein in der Aufhebung der Lockeschen Unterscheidung zwischen sekundären und primären Eigenschaften, in der

Verwerfung eines leeren Raumes, in der Annahme einer empirischen Realität der subjektiven Erscheinungswelt trotz ihres rein phänomenalen, d. h. vorstellungsmässigen Charakters, mit anderen Worten in der Verdinglichung und phänomenalen Substantialisierung blosser Vorstellungen des Bewusstseins. Auch darin ist er mit ihnen einverstanden, dass unsere Sinnlichkeit zur Hervorbringung der Empfindungen nicht durch die Produkte ihrer Hervorbringung (die vorstellungsmässigen Phänomene) angeregt oder affiziert werden kann, und dass die sinnliche Materie, weil sie eine bloss subjektive Erscheinung ist, nicht Substanz im transcendentalen Sinne des Wortes sein kann.

Bei Berkeley wie bei Kant ruht der empirische Realismus der subjektiven Erscheinungen auf dem tieferen Untergrunde eines transcendentalen Realismus in Betreff eines nicht Erscheinenden; aber Berkeley fasst die nicht erscheinende uns affizierende Ursache als eine einheitliche, Kant fasst sie im Grossen und Ganzen als eine vielheitliche auf, obschon er an dieser Vielheit kritische Zweifel hegt. Berkeley nennt sie demgemäss, als einheitliche und einzig wirksame Ursache, Gott, Kant nennt sie Dinge an sich, die von Gott geschaffen sind und durch einen gesetzmässig geordneten influxus physicus realis uns beeinflussen. Beide erkennen real existierende Geister neben mir an, und beide bestreiten, dass zwischen diesen Geistern in dieser Welt irgend welche direkte Wechselwirkung in bezug auf ihre Bewusstseinsinhalte stattfindet; aber Berkeley kennt auch keinen solchen für eine jenseitige Welt, während Kant für eine solche einen unmittelbaren influxus idealis annimmt, der unbewusstweise schon jetzt besteht. Berkeley lässt alle Beziehungen der Bewusstseinsinhalte der Geister direkt durch Gott vermitteln, Kant hingegen durch den gottgesetzten influxus physicus realis der dynamisch wirksamen Dinge an sich, die den körperlichen Erscheinungen zu Grunde liegen.

Von Hume übernimmt Kant den falschen Gebrauch des Wortes Skepticismus anstatt Agnosticismus oder Ignoranztheorie; weil Kant auf eine positive Erkenntnistheorie und nicht auf eine Ignoranztheorie hinauswollte,

darum blieb er zeitlebens ein Gegner des Humeschen „Skepticismus“. Kant nimmt mit Hume an, dass der Begriff des Seins dem sonstigen Inhalt eines Begriffes nichts hinzufügt, dass es synthetische Funktionen des erkennenden Subjektes sind, welche die Empfindungseindrücke nach bestimmten Regeln zur Einheit von Erscheinungsobjekten verknüpfen und dadurch erst Erfahrungserkenntnis ermöglichen, dass unter diesen Verknüpfungsgesichtspunkten die Kausalität die wichtigste Rolle spielt, dass die Verknüpfungsbegriffe nicht über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus ausgedehnt und angewendet werden dürfen, dass wohl die bestimmte Verknüpfung dieser Ursache mit dieser Wirkung aus der Erfahrung zu entnehmen sei, dass aber der Grundsatz einer ursachlichen Verknüpfung der Erscheinungen überhaupt schlechterdings nicht aus der Erfahrung zu schöpfen sei. Während er in seiner zweiten Periode das Jenseits der Grenzen der Erfahrung noch wesentlich anders bestimmt als Hume, rückt er ihm in seiner dritten Periode ziemlich nahe und entlehnt auch von ihm die Einsicht, dass die logische Konstanz des Bewusstseins nichts für die reale Substantialität des Ich beweist. Dagegen weicht er darin von Hume ab, dass er für die Frage, woher die Empfindungseindrücke stammen, eine dogmatisch formulierte Antwort giebt (aus den die Sinnlichkeit affizierenden Dingen an sich), während Hume die Frage als eine falsch gestellte, weil auf transcendentem Gebrauch des Kausalbegriffes beruhende, abweist. Daran schliesst es sich an, dass Kant unbedenklich mit dem Kraftbegriff operiert, den Hume verwirft. Kant hat Hume darin missverstanden, dass er meint, dieser nehme die Gegenstände der Erfahrung dogmatisch für Dinge an sich selbst, und gelange eben dadurch zu seinem schärfsten Skepticismus (Kants Werke ad. Ros. VIII 170). Thatsächlich ist aber gerade Hume der Vertreter des Phänomenalismus in einer Reinheit, wie sie von Kant auch nicht annähernd erreicht worden ist.

Mit Reid stimmt Kant darin überein, dass die Wahrnehmung (Erfahrung) erst durch instinktive, vorbewusste Funktionen des Geistes aus den Empfindungen aufgebaut wird, dass aus ihr vom Bewusstsein nachträglich durch

Reflexion die allgemeinen Verstandesgrundsätze abgeleitet werden können, und dass der Phänomenalismus ohne die transcendente Beziehung der Erscheinungen auf ihnen zu Grunde liegende Dinge an sich die Erscheinungswelt zum trügerischen Schein verflüchtigt und die Möglichkeit der Erkenntnis aufhebt. Aber im Gegensatz zu Reid missachtet er den gesunden Verstand als den unkontrollierten konkreten Gebrauch des gemeinen Verstandes und verlangt ihm gegenüber einen wissenschaftlich kontrollierten, d. h. kritischen Verstandesgebrauch in abstracto.

Von Leibniz übernimmt Kant die Lehre, dass die sogenannten angeborenen Vorstellungen nur als typische Regeln des formalen Funktionierens dem Verstande angeboren seien, dass das Gebiet der dunkeln, d. h. gar nicht bewussten Vorstellungen in der Seele sehr ausgedehnt und von äusserster Wichtigkeit sei, und dass die Teleologie als die höhere Ansicht sehr wohl mit der Naturkausalität vereinbar sei, ohne diese zu stören oder zu beeinträchtigen. Kants vierte Periode ist als eine direkte Erneuerung und Fortbildung der Leibnizschen Teleologie auf höherer Stufe und in erweitertem Sinne zu betrachten. Auch den Leibnizschen Glauben an die Entwicklung der Individualseele von einem geistigen Schlummer vor der Geburt zu einem bewussten intellektuellen Zustand nach dem Tode hält er fest, und legt nur den Schwerpunkt der Individualentwicklung auf den moralischen Fortschritt zur vollen Glückwürdigkeit. Dagegen bekämpft er die Leibnizsche Ansicht, dass die sinnliche Erkenntnis nur eine verworrene Verstandeserkenntnis sei, zu Gunsten eines schroffen und unvermittelten Gegensatzes von Sinnlichkeit und Verstand, und ebenso entschieden die prästabilierte Harmonie, weil sie die natürliche Gesetzmässigkeit des influxus physicus realis aufhebe. Auch wendet er sich allmählich von dem zuerst übernommenen eudämonologischen Optimismus wohl unter Crusiusschem Einfluss ab, um nach dem Durchgang durch den Indifferentismus beim eudämonologischen Pessimismus zu münden, während er dem teleologisch-evolutionistischen Optimismus niemals untreu wurde.

Von Wolff und seiner Schule ist Kant in hervorragendem Masse abhängig, insbesondere darin, dass er Philosophie als Wissenschaft nur soweit gelten lässt, als sie eine Erkenntnis von apodiktischer Gewissheit bietet, und dass er eine Erkenntnis von apodiktischer Gewissheit nur von einer Erkenntnis a priori erwartet. In seinen beiden ersten Perioden schliesst er sich Wolffs Wiederherstellung des Descartesschen Dualismus von geistigen und körperlichen Substanzen oder Monaden an; während seines ganzen Lebens ist er von Wolffs Lehre über die atomistisch-dynamische Konstitution der Materie beeinflusst; in seiner zweiten und dritten Periode stimmt er auch der Wolffschen Annahme zu, dass die dynamische Einwirkung der Körpermonaden (Atomkräfte als Dinge an sich) aufeinander sich unräumlich vollziehe, während er in der ersten Periode mit Newton die Räumlichkeit dieser Einwirkung, d. h. die objektive Realität der Bewegung im real existierenden Raume, angenommen hatte. Gleich Wolff nimmt er in seiner ersten Periode an, dass die Urteile der Metaphysik auf rein analytischem Wege und darum a priori gewonnen werden, weil nach Wolffschem Sprachgebrauch a priori mit analytisch und rationell, und a posteriori mit synthetisch und empirisch zusammenfällt, ferner, dass logischer Grund und Realgrund zu unterscheiden sind, dass nur das Einzelwesen Substanz, d. h. Kraft, oder Subjekt der selbständigen Kraftäusserung von innen heraus, ist. Mit Wolff bezeichnet auch er den Rückschluss von der gegebenen Existenz eines Bedingten auf ein vorauszusetzendes Unbedingtes (d. h. den aposteriorischen ontologischen Beweis des Spinoza) unpassend als kosmologischen Gottesbeweis, und legt nicht nur in seiner zweiten, sondern auch noch in seiner dritten Periode dem scholastischen Spiel mit den Begriffen unum, verum, bonum einen übertriebenen Wert bei. Gleich Wolff lässt er für die Einwirkung der Körper auf Körper und der Geister auf Geister die Leibnizsche Lehre von der prästabilierten Harmonie fallen, verwirft sie aber (mit Kreutzer und Crusius) auch da, wo Wolff sie wenigstens hypothetisch noch festhält, in der Wechselwirkung zwischen Körper und Geist.

Rüdiger vertrat genau die entgegengesetzte Ansicht

wie Kant in seiner ersten Periode, indem er behauptete, dass gerade die Mathematik analytisch, die Philosophie aber synthetisch verfare. Wenn Kant in seiner zweiten Periode ebenfalls zu der Ansicht überging, dass die Metaphysik synthetisch verfare, so näherte er sich dadurch Rüdiger an; dagegen blieb er in dem anderen Punkte seiner abweichenden Ansicht treu, dass nämlich auch die Mathematik synthetisch verfare.

Von Kreutzer übernimmt Kant die Synthese von Wolff und Newton, den Ersatz der prästabilierten Harmonie durch den als Wechselwirkung der Substanzen verstandenen influxus physicus, den Beweis für die Unfähigkeit der Materie zum Denken, gewisse Bestandteile seiner Antinomienlehre und die Neigung zur Verschmelzung des Wolffschen Rationalismus mit dem Pietismus.

An Baumgartens Terminologie und systematische Gliederung des zu bearbeitenden Stoffes schliesst Kant sich noch in seiner zweiten Periode auf das Engste an und nimmt selbst in seiner dritten Periode nur die durch veränderte Problemstellung unumgänglich gewordenen Modifikationen vor. Die gelegentlichen identitätsphilosophischen Anwandlungen Kants noch in seiner dritten Periode, denen er allerdings nirgends Folge giebt, sind ohne Zweifel auf Baumgarten zurückzuführen, ebenso die in Kants zweiter Periode noch stark hervortretende Neigung, die Veränderungen in den Monaden und in ihren realen Beziehungen zueinander auf ihre wurzelhafte Einheit im Wesen und in der Vorstellung Gottes zurückzuführen.

Durch Crusius liess Kant sich davon überzeugen, dass es nicht bloss formale, sondern auch materiale metaphysische Fundamentalsätze gebe, dass nicht bloss der Realgrund vom logischen Grunde, sondern auch innerhalb des ersteren „Prinzip der Wirklichkeit“ (Ursache) und „Prinzip der Möglichkeit“ zu unterscheiden sei. Von ihm lernte er ferner, dass der apriorische ontologische Gottesbeweis auf einer Verwechslung der Begriffe: „existieren“ und „als existierend gedacht werden“ beruhe; von ihm wurde er auch auf den Ciceronianischen Unsterblichkeitsbeweis aus dem postulierten künftigen Ausgleich zwischen Verdienst und Glück hingewiesen und gegen

die prästabilisierte Harmonie und den eudämonologischen Optimismus eingenommen. Die skeptische Kritik der rationalen Kosmologie, Psychologie und Theologie, die Kant selbst an der Wolff-Baumgartenschen Metaphysik ausübte, wäre schwerlich ohne das Crusiussche Vorbild so zu stande gekommen.

Von Tetens übernimmt Kant die Dreiteilung der Seelenvermögen in Gefühl, Verstand und Willen, die schon von Mendelssohn angeregt war. Es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass auch die Tetenssche Unterscheidung einer immanenten und einer transcendenten Aktivität auf die Kantsche Unterscheidung einer immanenten und transcendenten Aktivität und dadurch mittelbar auf den zwiefachen Gebrauch des Wortes Kausalität im immanenten (empirischen) und im transcendenten (intelligiblen) Sinne von Einfluss geworden sei.

Mit Lambert stimmt Kant darin überein, dass sowohl die Mathematik als auch die Metaphysik ein synthetisches Verfahren habe, und dass beide apriorische Wissenschaften seien. Von Lambert übernimmt er in wenig modifizierter Fassung die Problemstellung für die gesamte Erkenntnistheorie oder Kritik der reinen Vernunft: Wie sind zusammengesetzte (synthetische) Begriffe (Urteile) a priori möglich, und warum haben solche synthetische Urteile a priori objektive Gültigkeit? Auch dass Lambert Raum, Zeit und Bewegung als einfache apriorische Grundbegriffe mit homogenen gleichartigen Teilen bestimmt und den apriorischen Wissenschaften der Geometrie und Phoronomie (Bewegungslehre) zu Grunde legt, scheint nicht ohne Einfluss auf Kant geblieben zu sein.

Von Bonnet scheint Kant beeinflusst durch die Unterscheidung des unerkennbaren Dinges an sich (*chose en soi*) von der Erscheinung (*ce que la chose paraît être*), durch die Behauptung, dass Leibniz alles intellektuiere, Locke alles sensificiere, und durch die auch von Mendelssohn geteilte Ansicht, dass Phänomene bloss unsere subjektiven Vorstellungen und nichts weiter sind und sein können. Wenn Kant in seiner Annahme einer durchgängigen Korrelation zwischen Nervenphysiologie und Psychologie und in seiner Ansicht über die Bedeutung des Gehirns für das Seelenleben schon völlig modern erscheint, und

von seinen deutschen Vorgängern vorteilhaft absticht, so dürfte er das wesentlich Bonnet zu verdanken haben. Den Bonnetschen Satz, dass das Ding an sich und seine Erscheinung in einem widerspruchsfreien Verhältnis zu einander stehen müssen, hat Kant leider nicht verfolgt. Er weicht darin von Bonnet ab, dass er zwar für die Dauer der Verbindung von Geist und Körper die Ungestörtheit der Korrelation von geistigen und körperlichen Vorgängen als Bedingung des ungestörten Geisteslebens anerkennt, wie die willige Fahrbarkeit eines Karrens als Bedingung der ungestörten Ortsbewegung für einen Menschen, so lange derselbe an den Karren gebunden ist, aber nicht über die Dauer der Verbindung hinaus. Damit wird die Bonnetsche Annahme eines Aetherleibes für Kant überflüssig und berechtigungslos, während die Bonnetsche Metempsychosenlehre von Kant wenigstens in seiner ersten Periode geteilt wird, wo er noch an die Wanderung der Seele durch verschiedene Gestirne glaubt.

Gegen Ende seiner ersten Periode entfernt er sich dann noch weiter von Bonnets Ansichten über die Zukunft der abgeschiedenen Geister und geht in das Lager Swedenborgs über, jedoch ohne dessen Glauben an ein Hineinwirken der körperlosen Geister in diese Welt zu billigen. Er findet Swedenborgs Gedanken über ein raum- und zeitloses Geisterreich mit idealem oder intelligiblem *Commercium* untereinander sehr erhaben und die Annahme eines solchen rein geistigen Lebens nach dem Tode der Philosophie am allerangemessensten. Was Kant sich eigentlich bei seinem *mundus intelligibilis* im Gegensatz zum *mundus sensibilis* vorgestellt hat, erfährt man erst aus seiner Billigung der bezüglichen Swedenborgschen Lehre, wie er sie in seiner zweiten Periode (Vorlesg. über *Metaph. v. Pölitz* S. 257) zusammenfasst. Wenn er auch später die Begründung für jene transcendenten Ansichten geändert, beziehungsweise auf die moralischen Beweise eingeschränkt hat, so ist doch kein Anzeichen vorhanden, dass er den Inhalt seines hier formulierten Glaubens in der dritten Periode irgendwie modifiziert habe. Unter diesem Gesichtspunkt wird es von Bedeutung, dass Swedenborgs Geisterreich raum- und zeitlos sein soll;

denn dieser Umstand könnte für Kant im J. 1769 dafür mitbestimmend geworden sein, Raum und Zeit von der intelligiblen Welt als Formen des Daseins und Geschehens auszuschliessen.

Mit Lessing stimmt Kant darin überein, dass der Begriff der Entwicklung, der bei Leibniz nur erst eine individualistische Geltung hat, auch universalistisch auf die Menschheit und ihren Kulturprozess übertragen werden müsse, mit Herder darin, dass die Entwicklung der Menschheit selbst wieder nur ein Glied in der teleologischen Entwicklung des Universums bildet und im Zusammenhang mit dieser aufgefasst werden muss. Was Lessing und Herder anstrebten, findet in Kants vierter Periode seine metaphysische Grundlegung.

Kants erste Periode (bis 1769).

In der ersten Periode lehnt Kant sich noch auf das engste an die Wolff-Baumgartensche Philosophie und an die Lehrbücher dieser Richtung an, die er mit dem Newtonschen Dynamismus und dessen Glauben an die objektive Realität von Raum, Zeit und Bewegung zu vereinigen sucht. In der Mechanik bemüht er sich, den Streit zwischen Descartes und Leibniz um die Formel der Kraft dahin zu schlichten, dass jede der beiden mathematischen Formulierungen in einem anderen Sinne richtig sei, wenngleich ihm die nähere Bestimmung für die Geltung des einen und der andern noch nicht recht gelingt. In Betreff des Zustandekommens der Anziehung entscheidet er die von Newton offen gelassene Frage im Gegensatz zur Newtonschen Schule zu Gunsten der Vermittelung durch eine elastische Materie und zu Ungunsten der *aetio in distans*, die er im Gegensatz zu Newton selbst auch für die Abstossung auf molekulare Entfernungen verwirft. In Betreff der Fortpflanzung des Lichts entscheidet er sich gegen die Emissionshypothese

und für die Undulationshypothese (also gegen Newton und für Euler). Eine richtige Theorie der Winde und ebenso eine natürliche Entstehungsgeschichte des Planetensystems stellte er selbständig auf. Diese naturwissenschaftlichen Interessen verhinderten zunächst eine systematische Darstellung seines philosophischen Standpunktes; es sind nur einzelne Punkte, über welche seine zerstreuten Abhandlungen Aufschluss geben, und unter diesen wieder sind nur wenige von systematischer Bedeutung.

Den Grundsatz der numerischen Identität des begrifflich Ununterscheidbaren verwirft Kant folgerichtiger Weise, weil er hier noch die blosse Ortsverschiedenheit zweier begrifflich gleichen Dinge als eine reale Daseinsverschiedenheit anerkennt. Aus dem Prinzip des bestimmenden (nicht: „zureichenden“) Grundes folgert er, dass die Veränderung an einer Substanz ihren Grund nur in anderen Substanzen und in ihrer realen Beeinflussung durch diese haben könne, und dass verschiedene Substanzen nicht miteinander in realer Beziehung stehen könnten, wenn sie nicht durch eine gemeinsame Ursache, den göttlichen Verstand, in solche Beziehungen gesetzt und erhalten würden.

Die reale Opposition entgegengesetzt gerichteter Grössen oder Kräfte (+ und —) unterscheidet er von der logischen (Bejahung und Verneinung desselben Prädikats), und demgemäss den Realgrund vom logischen Grunde; alle positiven und negativen Realgründe in der Welt zusammengenommen sind gleich Null. Die Verschiedenheit des logischen Grundes vom Realgrunde oder der Ursache macht es unmöglich, irgend welchen realen Kausalzusammenhang aus bloss logischen Beziehungen, d. h. am Leitfaden des Satzes vom Widerspruch einzusehen oder etwas Thatsächliches aus reiner Vernunft zu behaupten. In der realen Kausalität und in der Thatsächlichkeit wird also logisch ein undurchdringlicher Rest anerkannt, dessen Erkenntnis nur aus der Erfahrung zu schöpfen ist. Ob aber dieser Rest nur für unsern diskursiven nachbildlichen Verstand logisch unauflöslich und für den göttlichen, alle Beziehungen konformierenden Verstand logisch auflöslich ist, oder ob die reale Kausalität

und Thatsächlichkeit auch für den göttlichen urbildlichen intuitiven Verstand einen logisch unauflöslchen, alogischen Rest übrig lässt, der aus einem alogischen Prinzip in Gott entspringt, dieser Frage ist Kant in keinem Zeitpunkt seines Lebens näher getreten. Sie lässt sich aber aus seinen Prämissen heraus mit ziemlicher Bestimmtheit dahin entscheiden, dass Kant beides zugleich annehmen musste: einen bloss für unsern Verstand und einen selbst für den göttlichen Verstand logisch unauflöslchen Rest. Denn nach Kants Ansicht sind die Dinge an sich selbst nichts weiter als Ideen, die mit allen ihren ideellen Bestimmungen durch eine absolute Position realisiert sind. Sofern sie nun Ideen sind, müssen sie zwar dem intuitiven göttlichen Verstand logisch durchsichtig sein, aber darum nicht ohne Rest auch dem unsern, der diskursiv und abstrakt ist; sofern sie aber absolute Positionen darstellen, durch die zu ihren logischen Bestimmungen nichts hinzukommt, haftet ihnen um ihrer Realität willen etwas Alogisches an, das auch für den göttlichen Verstand nicht in logische Bestimmungen auflösbar ist, weil es aus der transcendentalen Freiheit oder dem Willen in Gott entspringt.

Dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie eine eigene Realität habe, will er noch im J. 1768 aus der Verschiedenheit symmetrisch gleicher Raumgebilde beweisen, weil diese nur in einem verschiedenen Lagenverhältnis gegen den absoluten Raum bestehen könne. (Später in der zweiten Periode dient dasselbe Argument zum Beweise der transcendentalen Idealität des Raumes.) Die Leibnizschen niederen Monaden wandelt er in einfache Körper Elemente um, die durch Abstossungskraft einen endlichen (molekularen) Raum dynamisch erfüllen.

Den ontologischen Beweis a priori für das Dasein Gottes stösst Kant um durch die Erwägung, dass das Dasein keines der Prädikate eines Subjekts sei. An Stelle desselben setzt er einen transcendentalen Beweis aus dem Begriffe der Möglichkeit. Er unterscheidet den logischen und realen Grund der Möglichkeit, und findet ersteren in dem Ausschluss des Widerspruchs, letzteren in dem Vorhandensein eines Materials von Daten, an welchen

erst eine logische Beziehung gesetzt werden kann. Logisch oder formal unmöglich ist dasjenige, was in widerspruchsvoller Beziehung zu einander steht; die reale oder materiale Unmöglichkeit tritt da ein, wo alle Daten oder alles Material zur Aufstellung logischer Beziehungen fehlen. Nun liegt zwar in der Verneinung aller Existenz kein innerer Widerspruch, sofern sie unmittelbar genommen nicht logisch oder formal unmöglich ist; wohl aber ist dieselbe darum unmöglich, weil mit ihr der reale oder materiale Grund aller Möglichkeit aufgehoben wäre. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig; denn dasjenige, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, ist schlechterdings unmöglich, und beides sind gleichbedeutende Ausdrücke („Der einzig mögliche Beweisgrund etc.“, zweite und dritte Betrachtung).

Der Fehler der Beweisführung liegt in der Voraussetzung, dass „Unmöglichkeit“ und „Aufhebung aller Möglichkeit“ gleichbedeutend seien; die Aufhebung aller Möglichkeit schliesst aber grade die Aufhebung aller Unmöglichkeit und Notwendigkeit in sich, und es ist unstatthaft, überhaupt noch von Unmöglichkeit zu reden, wenn nach der gemachten Voraussetzung alle Möglichkeit aufgehoben ist. Der Fehler entspringt daraus, dass Kant sein Denken von der gemachten Voraussetzung (Aufhebung alles Wirklichen) unvermerkt ausnimmt, wo dann freilich von diesem fortbestehenden Denken aus auch noch von Möglichkeit, Unmöglichkeit, Notwendigkeit u. dgl. logischen Bestimmungen weiter geredet werden kann. Die Unaufhebbarkeit der eigenen Vernunft und ihrer Gesetze, das unvertilgbare Gegebensein der Vernunft selbst als eines Wirklichen ist also die stillschweigende Voraussetzung, die der Argumentation zu Grunde liegt; nicht die dialektische Sophistik des Möglichkeitsbegriffes, sondern das empirische Datum der Vernunft ist es eigentlich, woraus auf ein unbedingtes Sein geschlossen wird. Zu dieser Einsicht ist Kant selbst in seiner zweiten Periode fortgeschritten und hat danach seine Beweisführung umgestaltet.

Die mechanische Kausalität, welcher Kant in seinen naturphilosophischen Untersuchungen nachging, hat er

ebensowenig in seiner ersten, wie in seiner zweiten und dritten Periode für ein letztes gehalten, sondern hat die gesetzmässige Wirkung der Naturkräfte durchaus vereinbar erachtet mit einer harmonischen Zweckmässigkeit der aus ihr entspringenden Ergebnisse. Da er schon die kausalen Beziehungen der Dinge untereinander von den idealen Beziehungen derselben im göttlichen Verstande ableitet, und in diesem Teile durch das Ganze bestimmt werden lässt, so ist es klar, dass auch die Uebereinstimmungen und Schönheiten der Natur aus ihrer einheitlichen Ursache, d. h. aus dem sie in Beziehung zu einander und zum Ganzen entwerfenden göttlichen Verstande abgeleitet werden müssen. Diesen Gesichtspunkt hält Kant auch bei seinen astronomischen Betrachtungen fest, wo sonst die Mechanik des Geschehens sich fast ausschliesslich der Beachtung aufzudringen pflegt.

Je mehr Einfluss die metaphysische Skepsis gegen Ende der ersten Periode über Kant gewinnt, desto wichtiger wird es für ihn, die Moral von aller Metaphysik unabhängig zu machen und auf sich selbst zu stellen. Diesen Schritt vollzieht er im J. 1766 und bereitet damit die Umkehrung des bisherigen Verhältnisses vor, wie er sie in der dritten Periode durch die ausschliesslich moralische Begründung der transcendenten Metaphysik vornimmt.

Kants zweite Periode.

Die zweite Periode der Kantschen Metaphysik (1769 bis 1776) ist hauptsächlich zu schöpfen aus den von Pölitz im J. 1821 herausgegebenen „Vorlesungen über die Metaphysik“ und auf die sie ergänzende Dissertation von 1770 „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“. (Da erstere noch wenig bekannt sind, so füge ich die Seitenzahlen in Klammern bei, während ich letztere als „Diss.“ zitiere.) Beide zusammen stellen die Vernunftkritik der 70er Jahre dar, die man kennen und vergleichen muss, um die Vernunftkritik von 1781 recht

zu verstehen. Da die zwei von Pölitz benutzten Handschriften verschollen sind, wäre es sehr erwünscht, wenn der Wortlaut der undatierten Königsberger Handschrift und der von 1788 datierten im Besitze des Pastors Krause zu Hamburg befindlichen veröffentlicht würde, damit man genauer ersehen könnte, wieviel von den Ansichten seiner zweiten Periode Kant auch nach Erscheinen der 2. Aufl. der Kritik, d. r. V. noch seinen Zuhörern vorgetragen hat. B. Erdmann setzt die ältere der von Pölitz benutzten Handschriften ebenso wie die Königsberger in das Jahr 1774, was wohl als richtig anzunehmen ist.

I. Die Ontologie.

a. Der Urteilsapriorismus.

Natur ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. Die angewandte Philosophie ist empirische Physik und Psychologie, die von den aus der Erfahrung geschöpften Prinzipien abhängen; die reine Philosophie ist Metaphysik, die nur von den Prinzipien a priori abhängt und über die Grenzen der Natur hinausgeht (Vorlesg. über Metaphysik S. 17). Soll also Metaphysik möglich sein, so müssen Erkenntnisse a priori möglich sein. Die Metaphysik zerfällt in Ontologie oder Transcendentalphilosophie, rationale Physik, rationale Psychologie und rationale Theologie. Die Ontologie oder Transcendentalphilosophie ist das System aller unserer reinen, d. h. von allem Erfahrungsmässigen abstrahierenden Erkenntnisse a priori; sie umfasst die Verstandesbegriffe oder Kategorien und die Grundsätze der reinen Vernunft (18—19). Die rationale Physik und Psychologie entlehnt nur die reine Voraussetzung der Erfahrung, dass es Körper und Seelen giebt, und wendet dann die Begriffe und Grundsätze der Transcendentalphilosophie auf diese an (126). In der rationalen Physik und Psychologie ist also zwar der Gegenstand ein Gegenstand der Erfahrung, und nur die Erkenntnis von ihm ist durch reine Vernunftbegriffe erlangt; in der Transcendentalphilosophie oder Ontologie

dagegen ist auch der Gegenstand nicht aus der Erfahrung, sondern aus reiner Vernunft entlehnt (126). Die rationale oder transcendente Theologie ist die Erkenntnis vom Urwesen durch bloße Begriffe der reinen Vernunft (273). Der Gegenstand der rationalen Theologie ist weder aus der Erfahrung noch aus der Vernunft entlehnt, sondern eine notwendige Hypothese als *conditio sine qua non* des Vernunftgebrauchs, und als solcher ebensogut beglaubigt, als ob er durch Vernunft selbst eingesehen wäre (282—283).

Giebt es Erkenntnisse a priori? Diese Frage bejaht Kant durch den Hinweis auf die Metaphysik und Mathematik. Die erstere ist Vernunftkenntnis aus blossen Begriffen, die letztere aus der anschaulichen Konstruktion der Begriffe; die erstere ist diskursive, die letztere intuitive Erkenntnis a priori. Sinnlich konstruiert werden können nur quantitative Begriffe, deshalb beschränkt sich die Mathematik auf diese, während die Metaphysik sowohl die qualitativen als die quantitativen Begriffe diskursiv behandelt (2—3). Es steht für Kant ausser Zweifel, dass einerseits beide Wissenschaften als wirkliche Wissenschaften von strenger Exaktheit und Notwendigkeit existieren, also keine blossen Scheinwissenschaften sind, und dass sie andererseits Erkenntnisse a priori sind, die keiner Erfahrung bedürfen. Einen Beweis für beide Voraussetzungen giebt er nicht, offenbar weil er ihn für überflüssig und die beiden Voraussetzungen für „unwidersprechlich“ hält.

Erkenntnisse bestehen aus Urteilen, und Urteile sind entweder analytisch oder synthetisch (24). Erkenntnisse a priori sind demnach entweder analytische Urteile a priori oder synthetische Urteile a priori. Analytische Urteile folgen aus dem Satz vom Widerspruch, synthetische nicht (25). Was aus dem Satz vom Widerspruch folgt, ist zwar logisch möglich, hat aber darum noch keine objektive Realität (23). Durch analytische Urteile wird nur das logische Wesen oder der Begriff, durch synthetische Urteile das Realwesen oder die Natur der Dinge eingesehen (38, 107). Die logische Notwendigkeit wird analytisch erkannt, beweist aber nicht das Dasein eines Dinges (46), welches kein Prädikat neben anderen Prä-

dikaten, sondern eine absolute Setzung des Begriffs mit allen seinen Prädikaten ist (40). Die reale Notwendigkeit ist die apriorische Erkenntnis der Verknüpfung eines Dinges mit der Erfahrung (46) und kann nur synthetisch erkannt werden. Hätten wir also nur analytische Urteile a priori, so hätten wir nur eine Wissenschaft von dem in Gedanken Möglichen und Notwendigen, aber nicht eine von dem realiter Möglichen und Notwendigen (22—23). Gäbe es nur einen analytischen oder logischen Verstandesgebrauch, so gäbe es keine Metaphysik und Mathematik, die über das realiter Mögliche a priori apodiktisch urteilen könnte. Nun giebt es aber eine solche Metaphysik und Mathematik, also muss es noch einen zweiten, realen Verstandesgebrauch geben, der synthetische Urteile a priori liefert (Diss. § 5). Die Existenz synthetischer Urteile a priori folgt also für Kant aus der unangezweiferten Voraussetzung, dass Metaphysik und Mathematik nicht bloss über das in Gedanken oder in der Anschauung Mögliche und Notwendige, sondern auch über das realiter Mögliche und Notwendige mit apodiktischer Gewissheit urteilen können und nicht bloss mit einer problematischen, wenn auch noch so grossen Wahrscheinlichkeit.

Dass sie über das in Gedanken und Anschauung für uns Mögliche mit apodiktischer Gewissheit a priori urteilen, bezweifeln Wenige und diese gewiss mit Unrecht; wenn aber diese Urteile nur für das Bereich der Gedanken und Anschauungen apodiktische Gewissheit hätten, so könnten sie nach Kant auch analytische Urteile nach dem Satz vom Widerspruch sein. Dass sie über die subjektive Sphäre hinaus gelten, also in dieser Hinsicht synthetisch sind, bezweifeln ebenfalls Wenige, wohl aber, dass sie ausserhalb dieser Sphäre eine mehr als problematische Bedeutung haben, die erst durch die Erfahrung gerechtfertigt wird; in diesem Falle wären sie zwar formell a priori gewonnen, aber ihre Gültigkeit für die reale Sphäre wäre nicht mehr a priori, sondern a posteriori beglaubigt und damit auch ihre synthetische Bedeutung, sofern sie ein reales Subjekt mit realen Eigenschaften verknüpft darstellen, nicht mehr eine apriorische. Diese Frage hat Kant gar nicht erwogen, und damit fehlt seiner

Vernunftkritik die Fundamentierung für die zweite Periode, wo noch die Erkennbarkeit der Noumena oder Dinge an sich durch reine Verstandesbegriffe angenommen wird. In der dritten Periode, wo die objektive Realität in die Sphäre der subjektiven Erscheinung hereingezogen wird, liegt die Sache allerdings anders.

Auch das hat Kant nicht erwogen, ob der Gegensatz der analytischen und synthetischen Urteile ein solcher ist, der sich auf wesentliche Unterschiede im Erkannten gründet, oder ein solcher, der nur aus zufälligen Unterschieden im Kenntnisstande des Erkennenden folgt, d. h. ob nicht dasselbe Urteil über dieselben Dinge für einen Kenntnisärmeren synthetisch, für einen Kenntnisreicheren analytisch sein könne, je nachdem der Subjektbegriff ärmer oder reicher, unvollständiger oder vollständiger gefasst ist. Kant hat diese Frage offenbar deshalb unberücksichtigt gelassen, weil er vorzugsweise solche Subjektbegriffe im Sinne hatte, die im reinen Verstande, nicht in der Erfahrung ihren Ursprung haben, und weil er von der Voraussetzung ausging, dass die reinen Verstandesbegriffe vom Bewusstsein eines jeden Menschen in gleichem Umfang und mit gleichem Inhalt erfasst werden. Dies ist aber keineswegs der Fall, wie ein Blick auf die Geschichte der Kategorien zeigt; die Kategorien als vorbewusste Verstandesfunktionen mögen in jedem Menschen auf gleiche Weise wirksam sein, aber der Inhalt der abstrakten Begriffe, die das reflektierende Bewusstsein aus diesen Funktionen schöpft, ist sehr verschieden. Deshalb kann auch in Bezug auf die reinen Verstandesbegriffe für den Standpunkt des Einen eben dasselbe Urteil synthetisch sein, das für den Anderen bereits analytisch ist.

b. Die Apriorität der Kategorien.

Um nun die Begriffe a priori und durch sie den Umfang der Transcendentalphilosophie festzustellen, müssen wir zunächst Kants Unterscheidung der Vermögen beachten. Er nimmt zwar nur Eine geistige Grundkraft an, aus der alle Veränderungen und Bestimmungen entspringen, behauptet aber unsere Unfähigkeit, das Erkenntnis-

Gefühls- und Begehrungsvermögen, auf die sich alle anderen Geistesthätigkeiten zurückführen lassen, aus Einer Grundkraft abzuleiten (193—195). Thatsächlich versucht er freilich, das Begehrungsvermögen von dem Gefühlsvermögen abzuleiten (180). Jedes der drei Grundvermögen zerfällt nun in ein oberes, sich spontan und aktiv aus sich selbst bestimmendes, und ein unteres, passiv und receptiv von den Dingen bestimmtes oder afficiertes Vermögen; die Summe der drei oberen Grundvermögen nennt er Intellektualität, die Summe der drei unteren Sinnlichkeit. Sinnlichkeit und Intellektualität unterscheiden sich also nur durch passive Receptivität und aktive Spontaneität, nicht, wie Wolff, meint durch Verworrenheit und Deutlichkeit (138—139). Diese schroffe Entgegensetzung ist offenbar unhaltbar. Kant selbst giebt zu, dass die Qualität der Empfindung von der Natur des empfindenden Subjekts abhängt (Diss. Sect. 1, § 4), also keineswegs ausschliesslich vom Dinge gegeben und bloss passiv vom Subjekt aufgenommen wird. Ebenso muss die Anwendung der verschiedenen Verstandesbegriffe der Beschaffenheit der gegebenen Anschauungen Rechnung tragen, ist also nicht schlechthin unabhängig von den Gegenständen. Es wirkt mithin in beiden Fällen Receptivität und Spontaneität, Objekt und Subjekt zusammen, und es kann sich nur um ein relatives Vorwiegen der einen oder der anderen Seite handeln, wie Kant es schon bei der Sinnesempfindung erörtert (142—143). Ein solches genügt aber nicht zur Spaltung der Grundvermögen in je zwei zusammenhangslose Bestandteile; das Motiv für diese Spaltung ist bei Kant ausschliesslich in dem Wunsche zu suchen, die Triebfeder der Moral von jeder empirischen Receptivität zu befreien und zu einer schlechthin spontanen und inhaltlos formalen zu machen. Dass dieses Bestreben über das Ziel hinausschiesst, dürfte nachgerade allgemein anerkannt sein, nicht minder auch, dass der schroffe und unvermittelte Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität den psychologischen Thatsachen nicht entspricht.

Die drei indellektuellen Grundvermögen sind keiner Affektion unterworfen, sondern bestimmen aus sich selbst ganz unabhängig von den Dingen ihre Vorstellungen, ihre

Lust und Unlust und ihre Begehungen; die drei sinnlichen Grundvermögen haben Vorstellungen, Gefühle und Begehungen nur, sofern sie von den Gegenständen affiziert werden. Die Sinne urteilen nicht, täuschen also auch nicht; sie können aber den Verstand zu falschen Urteilen verleiten; sie bieten uns weder den Begriff der Ursache noch den des Mangels dar (148). Das obere, intellektuelle Vorstellungsvermögen, oder der Intellekt oder Verstand im weiteren Sinne oder auch die Vernunft im weiteren Sinne, liefert teils sensuale, teils intellektuale Begriffe; erstere beziehen sich auf die sinnlichen Vorstellungen des unteren Erkenntnisvermögens, letztere auf Gegenstände, die gar nicht von den Sinnen gegeben werden (145). Den ersteren entspricht der empirische, den letzteren der reine Gebrauch des oberen Erkenntnisvermögens; bei dem empirischen Gebrauch desselben erkenne ich etwas a priori, welches a posteriori bestätigt wird (reine Naturwissenschaft), bei dem reinen etwas, das nicht durch Erfahrung bestätigt wird (Metaphysik) (163). Hinsichtlich des empirischen Gebrauches heisst das obere Erkenntnisvermögen: Verstand im engeren Sinne, hinsichtlich des reinen: Vernunft im engeren Sinne (160). Verstand kann auch definiert werden als Vermögen der Begriffe, Urteile oder Regeln, was auf eines hinausläuft (157); Vernunft ist alsdann Vermögen des Schliessens, und zwischen beiden steht die Urteilskraft als Vermögen der Subsumtion unter das Verstandesurteil (160). Dieser doppelte Unterscheidungsgrund zwischen Verstand und Vernunft — einerseits nach dem empirischen und reinen Erkenntnisgebrauch, andererseits nach Begriff, Urteil und Schluss — zieht sich auch durch Kants dritte Periode hindurch, ohne zu einer Verschmelzung oder einem Ausgleich zu gelangen.

Die sinnliche Erkenntnis ist aus Materie und Form der Erkenntnis gemischt; die Materie der Anschauung stammt aus der Rezeptivität der Sinne, die Form der Erkenntnis aus dem oberen, intellektuellen Erkenntnisvermögen. Es ist nichts im Verstande, der Materie nach, was nicht in den Sinnen war; aber der Form nach giebt es Erkenntnisse, die intellektual, die gar kein Gegenstand der Sinne sind (145). (Der reine Vernunftgebrauch ver-

mittelst intellektueller Begriffe muss demnach entweder Erkenntnis ohne Materie sein, oder die Form muss sich hier selbst zur Materie werden). Die Bethätigung des oberen Erkenntnisvermögens an dem von den Sinnen gelieferten Material nennt Kant „Reflexion“, und meint, dass sie uns durch Gewohnheit so geläufig werde, dass wir ihre Ausübung nicht mehr bemerken, und uns einbilden, ihre Produkte lägen in der sinnlichen Anschauung selbst. Locke irrte, indem er alle Begriffe von der Erfahrung abzuziehen glaubte, während er doch die reinen Verstandesbegriffe von der Reflexion abzog, die auf die Gegenstände der Sinne angewandt wird; Crusius irrte, indem er die Begriffe für angeboren hielt, die doch erst der Verstand durch seine Thätigkeit bei Gelegenheit der Erfahrung formiert (146). Die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien sind Bedingungen und Handlungen der bildenden Kraft in abstracto genommen; sie sind beständige Gesetze oder unveränderliche Typen für die Ordnung und Verknüpfung des Empfundnen (Diss. § 15 Coroll. Schluss). Die obersten Grundsätze des Verstandes a priori sind allgemeine Regeln, welche die Bedingungen für die Verknüpfung der Erscheinungen durch die bildende Kraft ausdrücken (147). Hiermit sind die „angeborenen Ideen“ im Sinne von Leibniz restituiert, während der unzutreffende Ausdruck, der soviel Anstoss gegeben hatte, beseitigt ist. Auf das Angeborensein der Gesetze oder Typen für die Bethätigung des Verstandes bei der Formierung des Anschauungsstoffs nimmt Kant hier noch ebensowenig Rücksicht wie auf die Beziehung dieser meist „unvermerkten“ Bethätigung zu dem abgründlichen Schatz der dunkeln, d. h. gar nicht bewussten Vorstellungen in der Seele (135—137).

Gemäss der Unterscheidung von unterem und oberem Erkenntnisvermögen oder Sinnlichkeit und Intellektualität mussten die apriorischen Prinzipien oder Begriffe oder Kategorien in sensuale und intellektuale Begriffe (145) oder in Kategorien der Sinnlichkeit und des Verstandes zerfallen. Die ersteren sind die „Begriffe a priori von Raum und Zeit“, die letzteren die intellektualen reinen Verstandesbegriffe oder die „Kategorien des Verstandes“ im engeren Sinne (78). Kant hat später Bedenken ge-

tragen, Raum und Zeit „Begriffe“ zu nennen, und dafür meistens „reine Anschauungsformen a priori“ gesetzt; die Bezeichnung dieser „transcendentalen Elemente der Sinnlichkeit“ als „Kategorien der Sinnlichkeit“ findet sich nur einmal in dem Königsberger Manuskript seiner Vorlesungen über Metaphysik (Phil. Monatshefte Bd. XX, 1884, S. 76 von Erdmann mitgeteilt) und ist später ganz vermieden.

Kant tadelt den Aristoteles, dass er quando, ubi und situs zu den Kategorien gezählt habe, da Raum und Zeit nicht zu den Kategorien gehören (30). Diese Abneigung ist nicht hinreichend erklärlich aus der schroffen Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Intellektualität, da ja die reinen Anschauungsformen zwar auf die Sinnlichkeit Bezug haben, sensuale Begriffe aber doch immerhin transcendente Prinzipien a priori, spontane formale Zuthaten des Erkenntnisvermögens zu der sinnlichen Materie der Anschauung sind, also nicht zu den Erzeugnissen der Sinnlichkeit, sondern zu denen des oberen Erkenntnisvermögens, wenn auch in seinem empirischen Gebrauche, gehören. Wenn Kant ein Interesse hat, diese Zugehörigkeit der reinen Anschauungsformen zu den Kategorien des oberen Erkenntnisvermögens zu verschleiern, so ist das nur daraus zu erklären, dass er die Grenze der Geltung und Anwendbarkeit für die Anschauungs- und Denkformen in dieser zweiten Periode verschieden zieht, und die Gleichheit ihres Ursprungs vergessen machen möchte, die er nicht mit der verschiedenen Geltungssphäre zu vereinigen vermag. Das Merkwürdige ist nur, dass die offenbar unbewusste Wirksamkeit dieses Motivs in ihren Folgen auch in seiner dritten Periode nachwirkt, wo doch das Motiv durch die völlige Gleichstellung der Anschauungs- und Denkformen in ihrer Geltungssphäre aufgehört hat zu existieren. Allerdings trat hier als neues Motiv für die Aussonderung der Anschauungsformen aus den Kategorien die Unmöglichkeit hinzu, die ersteren in einer Kategorientafel unterzubringen, die mit der Tafel der Urteilsformen übereinstimmen sollte. Es scheint sich aber auch bei Kant im Laufe der Zeit mehr und mehr eine Verschiebung in dem Sinne vollzogen zu haben, dass er die Anschauungsformen trotz ihrer Apriorität als Produkte des niederen, sinnlichen Erkenntnisvermögens betrachtet

hat, also die Spontaneität der Produktion als Unterscheidungsmerkmal des oberen und niederen Erkenntnisvermögens fallen gelassen und den begrifflichen oder anschaulichen Charakter des Produkts dafür eingesetzt hat (157).

Die Transcendentalphilosophie umfasst somit die sensualen und intellektualen Begriffe a priori oder die Kategorien der Sinnlichkeit und des Verstandes; erstere werden in der transcendentalen Aesthetik, letztere in der transcendentalen Logik abgehandelt, welche die beiden Unterabteilungen der Transcendentalphilosophie oder Ontologie ausmachen (78). Diese Gliederung in transcendente Aesthetik und Logik ist sowohl in der Dissertation als auch am Schlusse der Ontologie der Vorlesungen ausdrücklich proklamiert, aber in dem Inhalt der Vorlesungen selbst noch nicht praktisch durchgeführt, da der Abschnitt über Raum und Zeit nur einer unter den vielen übrigen Abschnitten der Ontologie ist und nahe an ihr Ende gerückt ist. Vermutlich hat Kant die Unterscheidung von transcendentaler Aesthetik und Logik erst nachträglich (d. h. nach 1769) in die vorher schon öfters gehaltenen Vorlesungen eingefügt, ähnlich wie wir dies weiterhin bei der zwölfgliederigen Kategorientafel sehen werden. Wir betrachten jedoch hier zuerst die transcendente Aesthetik.

Der Raum ist ein Compositum ideale, d. h. seine Teile können nicht gedacht werden, ohne zuerst das Ganze zu denken (59); er ist ferner ein Compositum formale, denn seine Teile können nicht anders vorgestellt werden als in der Zusammensetzung (60). Der Raum, in dem alle assignable Teile enthalten sind, heisst der unendliche oder absolute Raum; dies ist aber, ebenso wie die unendliche Zeit, eine Idee, die wir nicht fassen können (52). (Wir sollen also die Teile des Raumes aus der uns unfassbaren Idee des ganzen Raums erkennen). Der Begriff des Raums wird nicht von den Sinneswahrnehmungen abgezogen, er ist keine allgemeine, sondern eine singuläre Vorstellung, nicht eine sinnliche, sondern eine reine Anschauung, d. h. eine gegenstandslose leere Anschauungsform, die den Dingen vorhergeht, und die ich mir a priori vorstellen kann, nicht etwas Objektives und Reales, sondern etwas Subjektives und

Ideales, nicht eine Substanz oder ein Ding, nicht ein Accidens einer Substanz oder eine Eigenschaft eines Dinges, auch nicht eine Relation von Dingen, sondern Form unserer sinnlichen Rezeptivität oder Empfänglichkeit für das Affiziertwerden (62, Diss. § 15). Das Gleiche gilt von der Zeit (Diss. § 14).

Es ist zu bemerken, dass Kant die vorbewusste Thätigkeit, welche die Materie der Anschauung räumlich formiert, mit dem von ihren Produkten abgezogenen Begriff des Raumes vermengt und verwechselt. Nur die erstere ist das Prius der räumlich geformten Sinneswahrnehmungen, reine, apriorische, leere, unbewusste Anschauungsform und kein Begriff; der letztere hingegen ist das Posterius der räumlichen Sinneswahrnehmungen, und ein aus diesen abgezoener und zusammengesetzter bewusster Begriff. Was ich mir bewusst vorstellen und insofern zum Gegenstand meines Bewusstseins machen kann, ist nur dieser komplexe Begriff, der aber den räumlichen Einzelanschauungen keineswegs vorhergeht, sondern aus ihnen erst von mir entwickelt ist; die unbewusste reine Anschauungsform als Regel der Verknüpfung der noch unräumlichen Empfindungen kann ich mir auf keine Weise unmittelbar vorstellen, sondern nur denkend erschliessen. Dass der bewusste Begriff des Raumes a priori erzeugt oder vorgestellt werde, ist demnach psychologisch unrichtig; dass die unbewusste räumliche Anschauungsform sich a priori bethätigt, ist zwar eine unausweichliche Hypothese, aber nimmermehr aus der unrichtigen Behauptung der Apriorität des bewussten Raumbegriffes zu erweisen, wie Kant es versucht.

Kant schwankt zwischen der Annahme einer unbewussten und der einer bewussten Bethätigung der Kategorien, und vertauscht beide nach Belieben; er bildet sich ein, die formierende Thätigkeit des Geistes oder die Kategorialfunktionen bei ihrer Arbeit mit seinem reflektierenden Bewusstsein gleichsam belauschen zu können. Bei dem Versuche, sich die vorbewusste Funktion nach Art der bewussten Geistesthätigkeit zu verdeutlichen, wird sie selbst ihm unvermerkt zu einer Art von diskursiver Reflexion, indem er seine Reflexion über die Funktion in die Funktion selbst unwillkürlich hinein-

trägt. Weil er mit Recht in der unbewussten Kategorialfunktion etwas den aus ihr entspringenden Produkten Vorhergehendes erkennt, wähnt er auch in seiner bewussten Reflexion über die Funktion etwas den Produkten der Funktion Vorhergehendes zu besitzen, während er doch an ihr nur eine aposteriorische diskursive Abstraktion besitzt, die keineswegs unabhängig von irgend welcher Materie der Anschauung ist. So vertauscht er die unbewusst wirksame Anschauungsform mit einer bewusst gegebenen reinen formalen Anschauung, und setzt diese mit der von den sinnlichen Anschauungen abgezogenen formalen Abstraktion gleich. Das Mittelglied für die Identifikation des ersten und letzten Gliedes ist aber eine blosser Fiktion, die nirgends existiert; und wenn sie existierte, so wäre sie weder dem ersten noch dem dritten Gliede gleich, könnte also auch nicht die Gleichheit dieser beiden begründen.

Bei den Verstandeskategorien gesellt sich dazu noch der Irrtum, dass auch die unbewusste Kategorialfunktion ein Urteilen nach Begriffen sein müsse, weil die sie rekonstruierende bewusste Reflexion nur als solche möglich ist. Weil die unbewusste Kategorialfunktion die Erfahrung erst möglich macht, bildet sich Kant ein, dass auch die Kategorie als der sie für das Bewusstsein reproduzierende und repräsentierende Begriff oder als Reflexion von der Erfahrung unabhängig sei und durch eine Erkenntnis a priori erworben werde, die sich nur bei Gelegenheit von Erfahrungen äussert. Er würde deshalb niemals denen zugestimmt haben, die zwar die apriorische Wirksamkeit der Kategorien zugeben, aber die bloss empirische Erkennbarkeit derselben auf Grund innerer Beobachtung und psychologischer oder anthropologischer Erfahrung behaupten. Kant hält an der apriorischen Erkennbarkeit der Apriorität der Kategorialfunktionen fest, weil er die Bewusstseinsreflexion über die unbewusste Kategorialfunktion mit dieser selbst verwechselt und sich die apriorische Kategorialfunktion zum Zweck ihrer unmittelbaren apriorischen Selbsterkenntnis als bewusste vorstellt. Sobald man aber dies als Fiktion durchschaut hat, fallen auch die aus ihr entlehnten Gründe für die Apriorität der Kategorialfunktionen in

sich zusammen; die Apriorität muss dann durch andere Gründe gestützt oder, wenn dies nicht gelingt, als unbegründet fallen gelassen werden. Wenn es vorbewusste formierende Kategorialfunktionen giebt, so ist deren Priorität vor ihren Produkten selbstverständlich; ob es aber solche giebt, ist nur durch Rückschlüsse aus den Produkten, aber nicht durch unmittelbares Belauschen der unbewussten Funktion mit dem Bewusstsein festzustellen, wie Kant meint. Giebt es hingegen keine vorbewusste Kategorialfunktionen, so giebt es überhaupt kein Apriori im Kantschen Sinne; denn Kants Behauptung der Apriorität der Kategorien als bewusster Begriffe widerspricht dem psychologischen Thatbestande und beruht lediglich auf Verwechslung der bewussten abstrakten Begriffe mit den vorbewussten konkreten Kategorialfunktionen.

Eine indirekte Begründung der Apriorität der Kategorialfunktionen liegt für Kant in der anderweitigen Unklärlichkeit der von ihm als notorisch betrachteten Voraussetzung, dass Mathematik und Metaphysik aus synthetischen Urteilen a priori bestehen. Diese indirekte Begründung ist für Kant selbst völlig massgebend, so dass die aus ihr geschöpfte Gewissheit ihn verleitet, über die direkte Begründung aus der Selbstbeobachtung und die mit ihr verknüpften Verwechslungen und Irrtümer sorglos hinwegzugehen. Nicht die Behauptung der Apriorität der Kategorialfunktionen bei Kant ist neu, sondern nur die Beziehung, in welche er sie zu den synthetischen Urteilen der Mathematik und Metaphysik setzt, so dass diese nur unter Voraussetzung jener Apriorität möglich sein sollen.

Aber es fehlt der Nachweis, dass die Urteile beider Wissenschaften synthetisch im Kantschen Sinne seien, d. h. über die Anwendung des Satzes vom Widerspruch auf den von der inneren oder äusseren Erfahrung dargebotenen Bewusstseinsinhalt hinausgehen. Die Synthesen a priori liegen auch hier in der vorbewussten Formation der Erfahrung, so dass dem Bewusstsein nichts übrig bleibt, als den fertig vorgefundenen Inhalt logisch zu analysieren. Ob die Erfahrung oder der fertig vorgefundene Bewusstseinsinhalt durch innere synthetische In-

tellektualfunktionen zu Stande gekommen oder von aussen fix und fertig gegeben sei, ob er aus unserer Organisation oder aus den Dingen, oder aus beiden stamme, kann nur aus seiner logischen Zergliederung erschlossen, aber nicht mit dem angeblich synthetischen Charakter der mathematischen Urteile belegt werden. Selbst dann, wenn das bewusste Denken sich die Analyse nach dem Satz vom Widerspruch durch vorherige Hinzufügung synthetischer Konstruktionen erleichtert, sind zwar diese genetischen Hilfskonstruktionen als eine bewusste synthetische Thätigkeit des Verstandes zu betrachten, die der logischen Beweisführung vorbereitend dient; aber der logisch zwingende Beweisgang selbst liegt doch noch nicht in dieser synthetischen konstruktiven Thätigkeit, sondern erst in der analytischen Zergliederung und Vergleichung auf Grund der Konstruktionen. In der Arithmetik und Algebra fehlt die synthetische Thätigkeit so sehr, dass „Analysis“ hier sogar zum Namen wird. Der Unterschied zwischen reiner und angewandter Mathematik und die Verschiedenheit der aus beiden zu ziehenden Folgerungen kommt in der zweiten Periode noch nicht in Betracht.

Raum und Zeit haben übrigens bei Kant in seiner zweiten Periode noch eine tiefere Bedeutung. Der Raum ist die göttliche Allgegenwart, die Zeit die göttliche Ewigkeit als Erscheinung oder als Phänomenon; beide sind die phänomenale unendliche Verknüpfung der weltlichen Dinge, deren intelligibler Grund in Gott liegt (110, 113).*) Das Zusammensein der Dinge im gemeinsamen Raume macht nicht etwa ihren Verkehr möglich, sondern ist nur die Erscheinung von der durch Gott als ihren gemeinsamen Grund ermöglichten Verkehr. Die Einwohnung des absoluten Grundes in den Dingen ist nicht eine räumliche, sondern ihre räumlichen Beziehungen

*) In der vierten Periode findet sich nur ein schwacher Anklang an diese Ansichten, wenn er in der „Kr. d. Urteilstkraft“ sagt, dass die Einheit des Raumes der Grund der Möglichkeit der Naturbildungen sein würde, wenn die materiellen Wesen Dinge an sich wären, und dass die Einheit des Raumes dem gesuchten einheitlichen Realgrunde in der Bestimmtheit der Teile durch ihr Verhältnis zum Ganzen ähnlich sei (Werke ed. Ros. IV 300).

zueinander oder Oerter sind bedingt durch seine innere virtuelle Einwohnung (338, Diss. § 22 Schol.). Stellen wir die Verknüpfung der Dinge in der Welt sinnlich vor, so geschieht es durch Raum und Zeit (113); stellen wir sie begrifflich vor, so geschieht es durch den Begriff des in Gott gegründeten Commerciums. In dieser phänomenalen Beziehung der Anschauungsformen auf die reale Wechselwirkung der Dinge in der göttlichen Allgegenwart beruht die relative Berechtigung des Ausspruches von Malebranche, dass wir alle Dinge in Gott schauen, wenn auch diese Mystik der Mittelmässigkeit unseres Verstandes wenig angemessen scheint (Diss. § 22 Schol.). Jedenfalls erhält der Raum dadurch eine wenn auch nur symbolische transcendente Wahrheit, indem die reale einheitliche Verknüpfung der Dinge in der Welt das transcendent-reale Korrelat ihrer Verknüpfung in der Anschauung bildet, und zwischen beiden Arten der Verknüpfung eine durchgehende Korrespondenz und Analogie anzunehmen ist, durch welche das reale Commercium oder intelligible Beziehungssystem der Dinge im Absoluten zu einem intelligiblen Analogon des Raumes gestempelt wird (vgl. unten S. 39—40).

Hätte Kant daran festgehalten, dass die apriorischen reinen Anschauungsformen als spontane Funktionen des Geistes wahre Intellektualfunktionen des oberen Erkenntnisvermögens, wenn auch bei uns auf den sinnlichen Stoff angewendet, seien, so hätte ihn nichts gehindert, sie auch als Anschauungsformen des intuitiven göttlichen Verstandes anzusehen, nur mit dem Unterschiede, dass ihnen in diesem das sinnliche Material fehlte, sie also statt eines empirischen Gebrauches einen reinen erfüllen. Diese Möglichkeit als wirklich anzunehmen, wurde Kant lediglich durch seinen Irrtum zurückgehalten, als ob die reinen Anschauungsformen durch den bei uns überwiegenden sinnlichen Gebrauch selbst aus der Sphäre der Intellektualität in die der Sinnlichkeit herabgezogen und aus der Reihe der Kategorialfunktionen des oberen Erkenntnisvermögens ausgeschieden wären. Ja noch mehr, die stets betonte Ueberzeugung, dass der göttliche Verstand weder ein sinnlicher noch ein diskursiver sondern ein intellektuell intuitiver sei, legte Kant geradezu

die Nötigung auf, die reinen Anschauungsformen von ihm nicht auszuschliessen. Denn die blossen Verstandeskategorien ohne Anwendung auf irgend welche Anschauung sind schlechthin unanschaulich und damit nach Kant gegenstandslos (leer); sie können aber im göttlichen Verstande nicht auf sinnliche Anschauung angewandt werden, sondern nur auf reine, und diese wird nur ermöglicht durch die reinen Anschauungsformen, ohne welche ein Unterschied der Lage (wie rechts und links, rechte Hand und linke Hand) nicht fixiert werden kann (Diss. § 15 C). Die reinen Anschauungsformen sind also bei Ermangelung einer sinnlichen Anschauung die doppelt unentbehrlichen Voraussetzungen für irgend welche von der Begrifflichkeit unterschiedene Anschaulichkeit und damit die unentbehrlichen Bedingungen der Möglichkeit eines intuitiven göttlichen Verstandes, wie Kant ihn annimmt. Dann sind aber auch die räumlich-zeitlichen Beziehungen der Dinge Phänomenon ihrer realen Verknüpfung nicht bloss für uns, die wir sie rezeptiv sinnlich anschauen, sondern auch für Gott, der sie produktiv übersinnlich anschaut, d. h. sie sind gottgesetzte Erscheinungen, die eben wegen ihrer Gottgesetztheit für uns objektiv-real sind.

c. Die ausschliessliche Subjektivität der Anschauungsformen.

Dass Kant in seiner dritten Periode die transcendente Beziehung der Anschauungsformen auf die Verknüpfung der Dinge in Gott ganz hat fallen lassen, erklärt sich zur Genüge aus seiner veränderten Ansicht über die Geltungssphäre der Denkformen. Wenn die typischen Gesetze der synthetischen Kategorialfunktionen nicht mehr die logischen Relationen der Dinge zueinander widerspiegeln sollen, so ist noch weniger zu erwarten, dass sie die realen Beziehungen derselben abbilden. Wenn die reinen Denkformen nichts mehr an den Dingen an sich erkennen können, so versteht es sich von selbst, dass die reinen Anschauungsformen dies ebensowenig vermögen, da beide in gleichem Sinne Kategorialfunktionen sind. So lange aber die Verstandeskategorien die Dinge an sich erkennen, so lange bedarf es einer

besonderen Begründung, wenn den Anschauungskategorien das abgesprochen wird, was jenen zukommt. In der dritten Periode gilt der vermeintliche Nachweis der Apriorität für ausreichend, um aus der Subjektivität des Ursprunges auf den ausschliesslich subjektiven Geltungsbereich zu schliessen; dieser fehlerhafte und unberechtigte Schluss ist aber in der zweiten Periode schon dadurch ausgeschlossen, dass den Verstandeskategorien trotz ihrer Apriorität und trotz ihres subjektiven Ursprunges doch transsubjektive Geltung zur Erkenntnis der transcendenten Dinge an sich zugeschrieben wird.

Von Descartes bis zu Baumgarten gilt der Satz als selbstverständlich, dass der Verstand die Dinge erkennt, wie sie sind, die Sinnlichkeit aber nur, wie sie erscheinen (158). Die reinen Anschauungsformen werden nun entweder zur Erkenntnis der Dinge, wie sie sind, oder zur Erkenntnis der Dinge, wie sie erscheinen, beitragen, je nachdem sie Bestandteile der Sinnlichkeit oder der Intellektualität, Erzeugnisse des niederen oder des oberen Erkenntnisvermögens sind. Wenn Kant sie hier als Bestandteile der Sinnlichkeit ansieht, so thut er das, wie schon öfter bemerkt, im schneidenden Widerspruch mit seinen Definitionen des niederen und oberen Erkenntnisvermögens, und verwechselt den empirischen Gebrauch der Anschauungsformen mit einem nichtintellektuellen Ursprung. Von Leibniz an durften Raum und Zeit als Bestandteile der Sinnlichkeit betrachtet werden, weil ihre Spontaneität und Apriorität noch nicht kargestellt war; gerade Kant, der dies geleistet und sie damit erst zu reinen Anschauungsformen oder Kategorien erhoben hatte, durfte am wenigsten in den Fehler zurückfallen, sie als Bestandteile der Sinnlichkeit anzusehen. — Die sinnliche Anschauung ist materialiter sensitiv, weil sie rezeptiv ist, d. h. ihre Materie durch das Affiziertwerden von den Dingen empfängt (307); aber sie kann nicht aus demselben Grunde formaliter sensitiv sein, weil sie ihre Form nicht von den Dingen rezeptiv empfängt, sondern aus sich selbst spontan hinzubringt. „Formaliter sensitiv“ könnte die Erkenntnis nur insofern heissen, als „die Form der sensisitiven Vorstellungen durch die Verwirrung entsteht“ (307), d. h. als an Stelle des hier versagenden

Merkmals der Rezeptivität auf das Merkmal der Verworrenheit zurückgegriffen wird, das Kant als prinzipiell unzutreffend für die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Intellektualität verworfen hat (138—139). Aber selbst wenn das Zurückgreifen auf das Unterscheidungsmerkmal der Verworrenheit statthaft wäre, würde doch dieses Merkmal nimmermehr im Stande sein, Raum und Zeit zu sinnlichen Formen zu stempeln; denn diese Formen sind als reine (d. h. materielose) Anschauungen auch schlechthin deutliche Anschauungen, und könnten, wenn sie dies nicht wären, unmöglich den apodiktischen synthetischen Urteilen der Mathematik zu Grunde liegen. Es liegt also für Kant gar kein Grund vor, die göttliche intellektuelle Anschauung von unsern intellektuellen Anschauungsformen bloss darum frei zu halten, weil dieselben sensitiv wären. Der Unterschied ist nur darin zu suchen, dass diese an sich rein intellektuellen Formen bei uns einen bloss empirischen Gebrauch, bei Gott einen rein intellektuellen Gebrauch finden, dass wir sie durch Abstraktion nur annähernd und niemals gänzlich von der sinnlichen Materie der Anschauung losreissen können, Gott aber sie von vornherein ohne jede sinnliche Materie der Anschauung produziert.

Das Motiv für Kants Behauptung, dass die reinen Anschauungsformen keine objektive Realität haben, sondern nur subjektive, muss also wo anders gesucht werden. In den „Vorlesungen über Metaphysik“ findet sich nur die einzige Begründung, dass der Raum darum kein „Wesen an sich“ sein könne, weil er sonst die allgegenwärtige Gottheit selbst wäre, und die Teile der Welt dann Teile der Gottheit wären (62). Abgesehen davon, dass Kant diese Lehre irrtümlich als Spinozismus bezeichnet, ist hier die andere Möglichkeit ganz ausser Acht gelassen, dass der objektiv-reale Raum nicht „Wesen an sich“ sondern gottgesetzte Erscheinung der Gottheit, objektiv-reale Beziehungsform für die Wechselwirkung aller Dinge in der Welt wäre, wie sie sich als folgerichtige Konsequenz aus Kants eigenen Voraussetzungen in seiner zweiten Periode ergibt. In diesem Falle würde Kants Behauptung richtig bleiben, dass der Raum weder Substanz, noch Accidens (Modus) noch Relation im

objektiv-realen Sinne ist, wie er ja auch weder Substanz (sinnlicher Stoff), noch Accidens (sinnliche Qualität) noch Relation im subjektiv-idealen Sinne ist; er würde aber Form der objektiv-realen Relationen unter den Modis der absoluten Substanz sein, ebensogut wie er Form der subjektiv-realen Relationen unter den Teilen des sinnlichen Stoffes der Anschauung ist. Da es kaum anzunehmen ist, dass Kant diese Möglichkeit übersehen hätte, wenn nicht ein starkes Motiv ihn nach der Seite der ausschliesslichen Subjektivität der Anschauungsformen hingedrängt hätte, so gilt es, dieses Motiv zu ermitteln.

Dieses Motiv kann nur in der Unfähigkeit Kants gesucht werden, mit der Lösung der Antinomien fertig zu werden, und in seiner Hoffnung, dieselben durch Beschränkung der Anschauungsformen auf die Sphäre der subjektiven Erscheinungswelt lösen zu können. Die subjektiv-idealistische Ansicht der Hobbesschen und Leibniz-Wolffschen Metaphysik über Raum und Zeit, den Berkeley-Humeschen Phänomenalismus und den mystischen Idealismus Swedenbergs hatte Kant in seiner ersten Periode, spätestens zu Anfang der 60er Jahre ebensogut gekannt wie in der zweiten Periode, ohne dass sie im stande gewesen wären, den Newtonschen Realismus in ihm zu erschüttern. Sie mochten immerhin zusammenwirken, um ihm den Weg zu weisen, den er von 1769 an beschritt; aber als Motiv zu diesem Umschwung können sie schwerlich betrachtet werden. Am ehesten dürfte noch die Lektüre Swedenbergs in ihm den Wunsch rege gemacht haben, den Menschen womöglich als Bürger zweier Welten, einer raumzeitlichen Sinnenwelt und eines raum- und zeitfreien Geisterreiches ansehen zu dürfen (257); der Appell an diese moralische Auffassung einer intelligiblen Welt fand bei Kant jedenfalls einen wohlvorbereiteten Boden. Dass aber der von Swedenberg in ihn gestreute Same erst fünf Jahre nach dem Erscheinen der „Träume eines Geistersehers“ aufging, musste einen Grund in der eigenen Gedankenentwicklung Kants haben, und dieser kann nur in der zunehmenden Verlegenheit über die Antinomien liegen, wie sie aus den von B. Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft“ (Leipzig 1884)

deutlich erhellt und durch Kants Erklärung in § 50 der Prolegomena bestätigt wird.

In den „Vorlesungen über die Metaphysik“ ist dieser Zusammenhang nur gelegentlich angedeutet und jedenfalls nicht besonders betont (z. B. 52, 87, 329); in der dritten Periode aber zeigt sich ganz deutlich, dass Kant die anderweitige Unlösbarkeit der Antinomien und ihre vermeintliche Lösbarkeit durch die ausschliessliche Subjektivität von Raum und Zeit als den wahren und einzigen Grund für die Annahme dieser ausschliesslichen Subjektivität angesehen und einen anderen Beweis für dieselbe für überflüssig gehalten hat. Die zusammenhängende Besprechung der Antinomien und ihrer Befähigung zur Begründung der ausschliesslichen Subjektivität der Anschauungsformen bleibt deshalb der Darstellung der dritten Periode vorbehalten. Hier sei nur noch auf den Unterschied hingewiesen, den die Auffassung der Antinomien in der zweiten und dritten Periode zeigt. In der zweiten Periode entspringt der falsche Schein daraus, dass entweder etwas Intellektuales für sinnlich, oder etwas Sinnliches für intellektuell gehalten wird, dass also entweder ein intellektuales Subjekt ein sinnliches Prädikat, oder ein sinnliches Subjekt ein intellektuales Prädikat erhält (Erdmann a. a. O. S. 391). In der dritten Periode hingegen entspringt der falsche Schein daraus, dass dem unbekanntem X , dem auf keine Weise Prädizierbaren, sinnliche oder intellektuale Prädikate beigelegt werden. Allerdings hält Kant selbst den Unterschied beider Perioden nicht fest, und fällt, wie auch sonst, so insbesondere bei der Erörterung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und der Antinomien in seiner dritten Periode vielfach in die Anschauungsweise der zweiten unvermerkt zurück.

d. Die Denkformen.

Gehen wir nun zur transcendentalen Logik über, in welcher die Verstandeskategorien mit Ausschluss der reinen Anschauungsformen behandelt werden, so scheidet Kant von den übrig bleibenden sieben Kategorien des Aristoteles noch drei aus, nämlich Thun und Leiden,

die er unter die Relation befasst, und habitus, der nach seiner Ansicht zur Möglichkeit gehört. Es bleiben dann also stehen: 1) Substanz und Accidens, 2) Qualität, 3) Quantität, 4) Relation; hierzu fügt er die Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit hinzu (30). Die Erörterung dehnt sich noch auf verschiedene andere Begriffe aus: Grund, Dasein, Einheit, Wahrheit, Vollkommenheit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, Realität und Negation, Einzelheit und Allgemeinheit, Ganzes und Teile, Kraft, Zustand, Einfachheit und Zusammengesetztheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Einerleiheit und Verschiedenheit, Ursache und Wirkung, Materie und Form, Idee und Ideal. Eine innere Ordnung ist nicht erkennbar; die äusserliche schliesst sich an Baumgartens Compendium der Metaphysik an. Die zwölfgliedrige Kategorientafel, welche die Anordnung der späteren Kantschen Werke beherrscht, findet sich zwar auf S. 27—29 und ebenso in der Königsberger Handschrift (Phil. Monatshefte 1883 S. 140) aber ohne nähere Besprechung, und zeigt noch keinerlei Einfluss auf die Stoffverteilung und den Inhalt der Ontologie. Sie kann deshalb nur als eine nachträgliche (d. h. nach 1872 erfolgte) Einschaltung Kants in die schon vor ihrer Konzeption wiederholentlich gehaltenen Vorlesungen angesehen werden. Aus dem Inhalt mögen nur einzelne Punkte hervorgehoben werden.

Der Begriff der Allheit gehört zu dem des Ganzen (63). Das Unendliche ist als reales und mathematisches zu unterscheiden; ersteres ist die Allheit ohne Negationen und Einschränkungen, also ein bestimmter Begriff, aus dem nicht auf mathematische Unendlichkeit zu schliessen ist, letzteres dagegen eine Bestimmung der raumzeitlichen Erscheinung, die als kollektiv gegebene Allheit unfassbar und nur als Progressus zu begreifen ist. Welches Verhältnis die Unbeschränktheit des realen Wesens zur raumzeitlichen Unendlichkeit seiner Erscheinung hat, können wir auch nicht begreifen (64—65). — Das principium identitatis indiscernibilium gilt nur für Dinge an sich oder Noumena, weil bei diesen die begriffliche Identität auch die numerische Identität einschliesst, aber nicht für sinnliche Gegenstände oder Phänomene, weil hier die örtliche Verschiedenheit genügt, um trotz quali-

tativer und quantitativer Gleichheit eine numerische Verschiedenheit zu begründen (66). — Realität ist eine begriffliche Bestimmung, die das kontradiktorische Gegenteil von Negation bildet, aber andere Realitäten zu konträren Gegensätzen hat; sie zerfällt in *realitas noumenon* und *phänomenon* (49). Existenz oder Dasein hingegen gehört nicht zu den Realitäten, obschon alles Existierende Realität haben muss (41). Realität bedeutet demnach bei Kant im scholastischen Sinne Affirmation oder das Zukommen einer positiven Beschaffenheit oder metaphysischen Vollkommenheit (108).

Substanz ist das, was an sich selbst nur als Subjekt, nicht als Prädikat oder Determination eines Subjektes, existiert (54), dasjenige, dessen Existenzweise die Subsistenz ist, wie die des *Accidens* die *Inhärenz* ist (56). Alle Veränderungen setzen ein Subjekt voraus, an welchem sie erfolgen; der Begriff der Veränderung setzt also den Begriff des Beharrenden oder der Substanz voraus (56). Warum etwas notwendig beharre, begreifen wir nicht (56), müssen aber annehmen, dass etwas notwendig beharre, weil sonst die Veränderungen unbegreiflich wären. Der Begriff der Substanz ist deshalb ein uns notwendiger Begriff, obgleich das Substantiale, oder dasjenige Etwas, welches als Substanz den *Accidentien* subsistiert, uns unbekannt bleiben muss; denn wir könnten es nur durch Begriffe erkennen, und diese geben uns nur Prädikate oder Determinationen, und nicht das Substantiale, das nach ihrer Absonderung übrig bleibt (55). Wir wissen also, dass eine Substanz sein muss, aber nicht, was das Substantiale ist. Jedenfalls ist es nicht die sinnliche Materie als Raum erfüllende; denn diese ist nichts *Metaphysisches*, sondern etwas *Physisches*, nicht *Noumenon*, sondern *Phänomenon*. Gleichwohl betrachten wir sie als das Subjekt der ausgedehnten Körper, als das Bleibende in der Erscheinung, was dem Mannichfaltigen im Körper zu grunde liegt, also als eine Substanz *per analogiam* oder als ein Phänomen der Substanz (104). Im *transcendentalen* Sinne ist Materie das *Determinabile* oder das *Datum* zu allen Dingen und die abgesonderten Realitäten der Dinge bilden ihre *transcendentale* Form (76); in diesem von der physischen Materie unterschied-

denen Sinne fällt sie mit dem transcendentalen Begriff der Substanz zusammen (81), wie das phänomenale Analogon des Substanzbegriffes mit der physischen oder phänomenalen Materie zusammenfällt.

Kant tadelt Descartes und Spinoza wegen ihrer Definition der Substanz, welche die Subsistenz mit der Independenz oder Unbedingtheit verwechselt (55—56); er verkennt aber dabei, dass die Independenz (Unabhängigkeit) eine logische Folge der notwendigen Beharrlichkeit ist. Wenn das scheinbar und bloss zeitweilig Beharrende von ihm selbst nur als ein phänomenales Analogon der Substanz, aber nicht als wahrhafte Substanz anerkannt wird, wenn ferner der wahrhafte Substanzbegriff ein wesentliches, notwendiges Beharren voraussetzt, so muss dieses Beharren auch ein unbeschränktes sein. Das wäre es aber nicht, wenn es a parte ante oder a parte post von Bedingungen abhinge, die für die Essenz dieser Substanz zufällig wären; d. h. um in Wahrheit Substanz heissen zu können, muss das Substantiale in der ihm eigentümlichen Existenzweise der Subsistenz schlechthin unbedingt und unabhängig von irgend welchem anderen sein, nicht nur in seiner künftigen Fortdauer, sondern auch in seinem Beharren a parte ante, nicht nur unabhängig von zeitlichen, sondern auch von zeitlos ewigen Bedingungen. Die wahre Substanz muss unentstanden und unvergänglich, ungeschaffen, unvernichtbar und in sich selbst beruhend (keiner Erhaltung bedürftig) sein; sie muss zeitlos-ewig und schlechthin unbedingt sein. Dass Kant diese Folgerung übersah, erklärt sich daraus, dass sie in seinen Deismus nicht passte, weil sie den Begriff der vielen geschaffenen Substanzen aufhebt und nur Eine absolute Substanz übrig lässt.

Die Substanz ist Vermögen, sofern sie als Möglichkeit der Kraft gedacht wird; das Vermögen geht durch den Conatus oder das Bestreben in die Kraft über, die als eine äusserlich behinderte: „tote Kraft“ (= Spannkraft), als äusserlich nicht behinderte: „lebendige Kraft“ heisst. Die Kraft ist also eine Beziehung der Substanz zu Accidentien und fällt unter den Begriff der Handlung oder Aktion; je nachdem sie auf die eigenen oder auf fremde Accidentien geht, ist sie immanente oder transeunte

Aktion, *actuatio* oder *influxus* (56—59). Aktion besteht nur da, wo eine reale Folge aus ihr entspringt (59), sie ist also Prinzip des Werdens oder Ursache und steht dem Prinzip des Seins oder dem Grunde gegenüber (68); erstere enthält den Grund der Wirklichkeit, letztere den der Möglichkeit (70). Vom Grunde des Werdens und Seins zu unterscheiden ist der Erkenntnisgrund (70). *Causa solitaria* ist nur Gott; alle übrigen Ursachen sind ihm subordiniert; jede der bei einem Vorgang konkurrierenden Mitursachen ist Komplement der Zulänglichkeit für die übrigen (71), so dass erst alle zusammen die zureichende Ursache ausmachen. *Causa efficiens* ist eine Ursache durch einwirkende Kraft (71). Die Kausalität ist nicht ein Verhältnis der Aehnlichkeit oder eine Verknüpfung in den Begriffen, sondern in den Sachen (72—73). Veränderungen der Zustände müssen eine Ursache haben, aber auch nur diese; nach der Ursache der Materie (im transcendentalen Sinne = Substanz) kann nicht gefragt werden (70). Die Substanz wird nur beim Entstehen und Vergehen von der Kausalität betroffen, da sie während ihres Bestandes unveränderlich beharrt; was als *causa efficiens* wirkt, ist nicht sowohl die Substanz selbst, als vielmehr ihre Kraftäusserung, die nicht zu ihrem beharrenden Sein, sondern zu ihren veränderlichen Zuständen gehört.

Die Vielheit der Substanzen macht erst dadurch ein Ganzes, ein *compositum substantiale*, oder eine Welt aus, dass sie in wechselseitiger Verknüpfung (*nexus mutuus*) oder in Gemeinschaft (*commercium*) stehen. Das *Commercium* ist wechselseitige Determination der veränderlichen Zustände der Substanzen durch transeunte reale Aktionen der Substanzen (82—83, 109). Die Substanz A wirkt durch ihre Kraftäusserung auf die Zustände der Substanz B, und die Substanz B wirkt ebenso auf die Zustände der Substanz A. Kant nennt das *Commercium* auch Wechselwirkung und hat in der dritten Periode diesen Namen vorzugsweise gebraucht; er unterscheidet aber diese metaphysische Wechselwirkung oder Rückwirkung (*reactio*) von der physischen Gegenwirkung (*resistentia*) (103). Die Wechselwirkung ist reale Relation der Substanzen, und es ist keineswegs damit gemeint,

dass diejenige Veränderung an der Substanz B, welche Wirkung einer Veränderung an der Substanz A ist, nun auch ihrerseits Ursache der Veränderung an der Substanz A sein solle, von welcher sie bewirkt ist. Die Wechselwirkung besagt hier nur, dass jede Substanz in gleichem Masse befähigt ist, auf jede andere zu wirken, wie von ihr Wirkungen zu empfangen; es ist keine zur Kausalität hinzukommende Kategorie, sondern nur deren Anwendung auf alle Substanzen, die zur Welt gehören. Die Wechselwirkung der vielen getrennten Substanzen ist der pluralistische Ersatz für den einheitlichen Strom der Kausalität in einer monistischen Weltanschauung. Dies wird noch deutlicher, wenn wir Kants Ansicht über die Möglichkeit eines *Commerciums* zwischen verschiedenen Substanzen näher betrachten, welche zugleich seine Ansicht über die Möglichkeit einer transeunten Kausalität einschliesst.

Wären die vielen Substanzen jede für sich absolut, notwendig existierend, und nicht zufällig, d. h. von einer höheren Ursache abhängig, so würde jede für sich isoliert von allen anderen (112) und unabhängig von ihnen existieren, ebenso als ob nur sie allein und keine andere da wäre. So würden zwei Götter oder zwei von verschiedenen Göttern geschaffene Welten ausser aller Beziehung zueinander stehen (110). Aus dem blossen Dasein der Substanzen folgt also noch nicht die Möglichkeit eines *Commerciums*; dies zu glauben, ist der Irrtum des *influxus physicus originarius*, welchen die Wolffsche Philosophie mit Recht bekämpft (111). Ausser diesem *influxus physicus* im groberen Sinne giebt es aber noch einen anderen, der zum *commercium derivativum* gehört, und innerhalb desselben dem *influxus hyperphysicus* gegenübersteht; und diesen *influxus physicus derivativus* verteidigt Kant als die allein richtige Ansicht vom *Commercium* (111). Eine ursprüngliche reale Beeinflussung einer Substanz durch die andere ist nur möglich, wenn die beeinflusste Substanz ohnehin schon ihrer Existenz nach die Wirkung der beeinflussenden ist, wie das Geschöpf die Wirkung des Schöpfers ist. Dieser ursprüngliche Einfluss kann aber kein wechselseitiger sein, weil der Schöpfer nicht durch das Geschöpf bestimmbar ist. Ein wechselseitiger Einfluss mehrerer Sub-

stanzen kann deshalb immer nur ein abgeleiteter sein, der darauf beruht, dass sie alle durch Eine und dieselbe Substanz existieren und alle von dieser in ursprünglicher Weise beeinflusst werden (112—113).

Der influxus hyperphysicus ist kein commercium reale, sondern ideale, und durch ihn wird die Welt nicht zu einem wirklichen Ganzen. Er ist entweder automatisch oder occasionalistisch, je nachdem die verschiedenen Substanzen ihre Veränderungen ohne göttliche Nachhilfe automatisch abspielen (wie Spieluhren, deren jede nur auf ein Musikstück eingerichtet ist), oder aber mit göttlicher Nachhilfe von Fall zu Fall auf andere Stücke eingestellt werden. Beide Arten des influxus hyperphysicus vollziehen sich zwar nach Bestimmungen des Urwesens, aber nicht nach allgemeinen Gesetzen (sondern nach besonderen mechanischen Einrichtungen für jedes Individuum); darum können sie nicht natürlich heißen wie der influxus physicus derivativus, der sich nach allgemeinen Gesetzen vollzieht (113—115). Dass Raum und Zeit die Erscheinung dieser realen Verknüpfung durch die gesetzliche allgegenwärtige ursprüngliche Beeinflussung des Urwesens sind, wurde schon oben bemerkt. (Vgl. hierzu Diss. § 16—22.)

In dieser gegensätzlichen Stellung zu dem influxus idealis der Leibnizschen prästabilierten Harmonie wirkt offenbar die realistische Auffassung des Leibnizianismus nach, die sich Kant durch Vermittelung der realistischen dynamischen Weltanschauung Newtons und Knutzens angeeignet hatte. Aber er verkennt die Schwierigkeiten, die aus der Aufrechterhaltung dieses realen dynamischen influxus entstehen, nachdem er Raum und Zeit wieder zu bloss subjektiven Anschauungsformen herabgedrückt hat, anstatt sie als Formen der intellektuellen Anschauung Gottes und damit zugleich als Formen des Daseins und Geschehens in der Welt der Dinge an sich (die so sind, wie Gott sie produktiv anschaut) anzuerkennen. Was soll man sich unter einer realen physischen Wechselwirkung denken, deren Dynamik sich realiter unzeitlich abspielt und erst von uns in zeitlichen Formen angeschaut wird? Was unter Atomkräften, wie Kant sie annimmt, deren Wirkungsweise zwar von uns durch räumliche Bestim-

mungen definiert wird, an sich aber unräumlich sein soll? Noch in seiner dritten Periode trägt Kant seine dynamische Naturphilosophie so vor, als ob die raumzeitlichen Bestimmungen des Kräftespiels objektiv-reale Gültigkeit hätten, während sie doch nur subjektiv-ideale Bedeutung haben sollen.

Es ist klar, dass Kants Lehre vom abgeleiteten *Commercium* nach dem Vorbilde Baumgartens darauf ausgeht, die undenkbbare *actio transiens* der Substanzen aufeinander im spinozistischen Sinne in eine *actio immanens* innerhalb der Einen absoluten Substanz und ihres ursprünglichen Wirkens umzuwandeln. Er bleibt aber damit auf halbem Wege stehen, weil er den Begriff der abgeleiteten Substanz nicht fallen lassen mag. Was sind die von Gott geschaffenen und erhaltenen Pseudosubstanzen, die nur unter Vermittelung der ursprünglichen gesetzmässigen Wirksamkeit Gottes aus ihrer Isolierung heraustreten und miteinander verkehren können, denn weiter als relativ beharrliche Erscheinungen der ursprünglichen Wirksamkeit der absoluten Substanz?

Jedenfalls ist festzuhalten, dass Kant in seiner zweiten Periode nur eine *causalitas noumenon*, aber keine *causalitas phaenomenon* kennt. Von einer Kausalität der *Accidentien* einer und derselben endlichen Substanz aufeinander ist nirgends die Rede, sondern nur von einer (offenbar vorbewussten) Kausalität der Substanz auf ihre eigenen *Accidentien*, und von einer solchen auf fremde *Accidentien*. Die *actio immanens* und *transiens* der Substanz sind also beide im erkenntnistheoretischen Sinne transcendent. Wie nur die metaphysische Substanz des Dinges an sich oder des *Noumenon* oder die transcendentale Substanz oder die transcendentale Materie oder der transcendentale Gegenstand oder die transcendentale Realität, das transcendentale „*Ausseruns*“ als wahre Substanz, wahre Materie, wahrer Gegenstand, wahre Realität und wahres *Ausseruns* gilt, so gilt auch nur die Kausalität der wahren Substanzen untereinander oder das reale *Commercium* der Dinge an sich als wahre Kausalität. Die erkenntnistheoretisch immanente Sphäre der subjektiven Erscheinung besitzt zwar schon ein phänomenales Analogon der Substanz, die sinnliche Materie, den

sinnlichen Gegenstand von phänomenaler Realität und scheinbarem Ausserunssein, aber noch kein phänomenales Analogon der Kausalität. Ein solches tritt erst in der dritten Periode auf.

Zur Finalität nimmt Kant in seiner zweiten Periode schon wesentlich dieselbe Stellung ein wie in der dritten; er fordert die Verfolgung der effektiven Ursachen und verwirft jede ausschliessliche Berufung auf den *nexus finalis* als ein Polster der faulen Philosophie (74), lässt aber den *nexus finalis* als den höheren gelten.

e. Das Geltungsgebiet der Denkformen.

Es entsteht nun die Frage, was wir durch die Verstandeskategorien erkennen. Kant geht dabei von dem in der Leibnizschen Schule allgemein anerkannten Grundsatz aus, dass die Sinnlichkeit die Dinge erkennt, wie sie erscheinen, dass dagegen die Intellektualität oder das obere Erkenntnisvermögen oder der Verstand im weiteren Sinne sie so erkennt wie sie sind, aber nicht so wie sie erscheinen (158). Auf diesem Grundsatz beruht die Einteilung der Dinge in Phänomene und Noumena und die Bezeichnung der Dinge, wie sie an sich selbst sind, als Noumena oder Intelligibilia oder Gedankendinge. Da nun auch das obere, spontan wirkende Erkenntnisvermögen reine Anschauungsformen *a priori* und reine Denkformen umspannt, so muss eine Erkenntnis der Dinge, wie sie sind, auf zwei Weisen möglich sein, durch reine Anschauungen und durch reine Begriffe. Der göttliche Verstand erkennt die Dinge, wie sie sind, durch Anschauungen und Begriffe zugleich, der menschliche nur durch Begriffe und nicht durch reine Anschauungen, deshalb ist der göttliche Verstand intuitiv, der menschliche nur diskursiv (159). Es wird also dem menschlichen Erkenntnisvermögen, das im Besitze spontaner, *apriorischer*, reiner Anschauungsformen ist, die intellektuelle Intuitivität abgesprochen, dem göttlichen Erkenntnisvermögen hingegen, das nicht im Besitze solcher Anschauungsformen sein soll, zugesprochen. Ueber diese Inkonsequenz und ihre Motive ist schon oben (S. 29—30 und 32) das Nötige bemerkt.

Der menschliche Verstand ist also kein intuitiver, sondern ein diskursiver und deshalb kann er die Dinge nicht genau so anschauen, wie sie sind, weil die Dinge so sind, wie der produktive göttliche Verstand sie archetypisch anschaut, und wir diese intellektuelle Anschauung nicht ektypisch reproduzieren können. Der menschliche Verstand kann die Dinge nur nach ihrer begrifflichen Seite erkennen, nicht nach ihrer anschaulichen, wo er ihnen die sinnliche Anschauung der subjektiven Erscheinung statt der intellektuellen Anschauung Gottes unterschiebt. Er erkennt die Dinge mithin nur einseitig und unvollständig, aber in soweit sie durch reine Verstandesbegriffe erkennbar sind, doch richtig. Der empirische Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe dirigiert nur die Erkenntnis a posteriori (199), der reine oder transcendente hingegen bestimmt nicht nur unabhängig von der Erfahrung (wie in der reinen Naturwissenschaft), sondern in der Metaphysik auch ohne jede nachträgliche Bestätigung durch die Erfahrung (163) die Bedingungen der bildenden Kraft, welche die Erkenntnis durch Verknüpfung erst möglich macht (156). Der Verstand geht daher bis an die Grenzen der Erfahrung, aber nicht bis über ihre Grenzen hinaus (199, 157). Die Grenzen oder Schranken des menschlichen Verstandes oder der menschlichen Vernunft müssen sich ergeben, wenn wir die Erkenntnisse a priori untersuchen, die aus dem reinen oder transcendentalen Vernunftgebrauch entspringen (77, 216). Aus einem notwendigen transcendentalen Verstandesgebrauch entstehen Ideen oder Ideale, aus einem willkürlichen Chimären; erstere sind *entia rationis ratiocinantis*, letztere *entia ficta imaginaria* (41—42). Ideen sind unveränderlich; sie sind das Wesentliche, der Grund, durch den die Gegenstände möglich sind (79), oder Erkenntnisse, die selbst der Grund der Möglichkeit ihrer Gegenstände sind (308). Als archetypische Urbilder sind sie aber nur im göttlichen Verstande, und enthalten als solche den Grund der Möglichkeit aller Dinge, auch unser selbst; im menschlichen Verstande sind die Ideen nur komparative Urbilder oder Ideale, die zur Beurteilung der Dinge dienen (308—309, 42).

Es vermischen sich hier zwei verschiedene Gesichts-

punkte: ein phänomenalistisch-empiristischer, wonach der reine Verstandesgebrauch in die Grenzen der möglichen Erfahrung eingeschränkt sein soll und ein transcendental-rationalistischer, wonach er nur an die Gesetze seiner eigenen Notwendigkeit gebunden und von jeder Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll. Den ersteren hat Kant von Locke und Hume, den letzteren von Leibniz und Wolff übernommen. Noch schwankt er zwischen beiden; aber er hält prinzipiell an dem Grundsatz fest, dass der reine notwendige Verstandesgebrauch unabhängig von jeder möglichen Bestätigung durch Erfahrung die Dinge erkennen müsse, wie sie an sich sind, und räumt dem anderen Gesichtspunkt nur soviel ein, dass er die apriorische Erkenntnis der Dinge an sich durch reinen Verstandesgebrauch und Ideen zusammenfallen lässt mit den Grenzen der Erfahrung. Was jenseits liegt, ist falsche Vernunftlei der ausschweifenden Vernunft (199), was diesseits liegt und durch Erfahrung bestätigt werden kann, ist bloss noch empirischer Verstandesgebrauch (159, 163). Hart auf der Grenze zwischen dem vernünftenden Missbrauch und dem bloss empirischen Gebrauch liegt der reine transcendente Gebrauch, und auf eben dieser Grenze liegt die rein rationale Erkenntnis von Gott und der künftigen Welt (157) und von der eigenen Seele (197), insbesondere der transcendente Gottesbeweis, die Einsicht in die Substantialität, Einfachheit, Unität und notwendige ewige Unvergänglichkeit der Seele und die Ueberzeugung von der reinen Intellektualität des Seelenzustandes nach dem Tode.

Es liegt auf der Hand, dass diese Beschränkung der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie auf die haarscharfe Grenze, wo die Erfahrung aufhört, diese Wissenschaften auf des Messers Schneide stellt, und auf die Dauer unhaltbar ist. Entweder siegt der rationalistische Gesichtspunkt, dann bleibt die Metaphysik als transcendente Wissenschaft a priori bestehen und bedarf nur der kritischen Säuberung von den Auswüchsen eines nicht notwendigen Vernunftgebrauchs; oder es siegt der phänomenalistisch-empiristische Gesichtspunkt, dann muss die rationale Metaphysik ganz und gar als falsche Vernunftlei verworfen werden. Im ersteren Falle ist die

Forderung, dass der reine Verstandesgebrauch die Grenzen der Erfahrung nicht überschreiten solle, eine willkürliche und völlig unmotivierte, die aus einem ganz fremden, sensualistischen Gedankenkreis entlehnt und dem Rationalismus unorganisch eingefügt ist; im letzteren Falle ist die Voraussetzung, dass der Verstand die Dinge erkennt, wie sie sind, ein abzustreifender Rest eines überwundenen Anschauungskreises.

Man sieht hier, wie sich Kants Stellungnahme in der dritten Periode, d. h. der Bruch mit der Erkennbarkeit des Intelligiblen durch den reinen Verstand vorbereitet; man erkennt aber auch aus seiner zweiten Periode, wie schwer es ihm geworden sein muss, mit seiner Vergangenheit zu brechen, und wie wenig es zu verwundern ist, dass er trotz des theoretisch vollzogenen prinzipiellen Buches praktisch doch immer wieder in dieselbe zurückfiel. In der zweiten Periode sind zwar die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie in ihrem positiven Gehalt stark verdünnt, aber doch nicht zu einem solchen Schemen, dass sie auf einer Linie ohne Breite, auf der Grenze zwischen empirischem Vernunftgebrauch und falscher Vernünftelei, Platz hätten. Auch die kritische Dialektik gegen die überschliessenden Lehren der Wolff-Baumgartenschen Metaphysik nach Crusiusschem Vorbild nimmt hier schon einen breiten Raum ein und wird wegen ihres negativen Nutzens für die Erkenntnis gerühmt (199, 216); aber sie macht doch vor den entscheidenden Dogmen halt. Auch in seiner dritten Periode sucht Kant die Vernunftideen als auf der Grenze balancierende festzuhalten (Prolegomena § 57 u. 59), aber nicht nur unter abermaliger Verdünnung ihres Inhalts, sondern auch unter Umdeutung ihrer konstitutiven Bedeutung in eine bloss regulative. Jetzt haben wir zunächst den stehenbleibenden Rest der zweiten Periode und seine metaphysische Begründung zu betrachten.

2. Die rationale Kosmologie.

Dass ich selbst bin, weiss ich gewiss, denn ich fühle es unmittelbar und schaue es durch Erfahrung an mit der Zuverlässigkeit des inneren Sinnes (ganz wie bei Berkeley); dass aber etwas ausser mir sei, davon können die Sinne keine Zuverlässigkeit geben, denn die Erscheinungen könnten ja ein Spiel meiner Einbildungskraft sein (100). Der (theoretische) Egoismus (wir sagen jetzt: Solipsismus), ist also unwiderleglich, weil dieselbe Wirkung (die subjektive Erscheinungswelt) aus verschiedenen Ursachen (affizierenden Dingen an sich und subjektiver Einbildungskraft) entspringen kann (99). Ebenso unwiderleglich ist derjenige Idealismus (genauer Immaterialismus oder Spiritualismus), der annimmt, dass die den körperlichen Erscheinungen zu Grunde liegenden äusseren Ursachen unkörperliche Monaden mit bloss vorstellenden Kräften, also Geister seien (100, 101). Als problematische Standpunkte haben beide ihre Berechtigung, sofern sie sich als skeptische Versuche zur Prüfung der Zuverlässigkeit unserer (äusseren) Sinne darstellen (100); als dogmatische Standpunkte müssen sie aus der Philosophie verbannt werden, weil sie keinen Nutzen(!) haben (102). Als Vertreter des dogmatischen oder mystischen Idealismus ist hier noch nicht Berkeley und noch weniger Hume, sondern nur Leibniz erwähnt (102). Kant geht darauf aus, dem idealistischen Leibnizianismus gegenüber, der alles zu rein innerlichen Vorstellungskräften mit bloss idealem commercium verflüchtigt, die realistische dynamische Weltanschauung Newtons und Knutzens hochzuhalten; er sucht das der körperlichen Erscheinung zu Grunde liegende in den Widerstandskräften, welche die realen Substanzen undurchdringlich machen (102—103), freilich ohne zu bemerken, dass der dynamische Widerstand gegen die Einnahme des eigenen Raumes die Realität des Raumes voraussetzt und ohne diese völlig sinnlos wird. Man muss sich diesen Gesichtspunkt einer realistischen Dynamik gegenwärtig halten, um seine auch in der dritten Periode fortdauernde Antipathie gegen den spiritualistischen Idealismus zu verstehen.

Die Einzelheit oder Einzigkeit der Welt lässt sich aus dem Begriff der Welt a priori nicht beweisen; es könnte auch mehrere Welten geben, deren jede ein Ganzes für sich, aber ausser Commercium zu den übrigen wäre. Da aber jede dieser Welten ein Ganzes von Substanzen, die untereinander im Commercium ständen, sein müsste, und dieses nur durch Abhängigkeit von einer obersten Ursache möglich ist, so muss aus der (vorausgesetzten) Einzigkeit der obersten Ursache und aus der (vorausgesetzten) Notwendigkeit, dass alles von derselben obersten Ursache Abhängige auch untereinander im Verkehr stehen müsse, gefolgert werden, dass alle solche Welten ein durch Commercium verbundenes Ganze, d. h. Eine Welt ausmachen (83—84). Die Einzigkeit der obersten Ursache folgert Kant in höchst sophistischer Weise aus dem scholastischen Begriffe des *ens realissimum* als desjenigen, welches die Allheit der Realitäten besitzt (301); die andere Voraussetzung dieses Schlusses nimmt er als selbstverständlich an, obwohl keineswegs ersichtlich ist, warum nicht das Urwesen auch mehrere gesonderte und isolierte Welten ohne Wechselbeziehung zu einander sollte schaffen können, wenn es Gründe hätte, dies zu wollen.

Die Vernunft fordert Natur im Gegensatz zum blinden Ungefähr (*per casum*) und die Freiheit im Gegensatz zur blinden Notwendigkeit (*fatum*). Aus der Naturgesetzmässigkeit entspringt die hypothetische Notwendigkeit, die mit Wolff als Zufälligkeit (*contingentia*) bezeichnet wird (88—89, 44, 77). Die absolute Notwendigkeit wäre eine solche, die voraussetzungslos a priori erkannt werden soll; eine solche aber lässt sich durch kein Beispiel erläutern, weil unser Denken immer von irgend einer Wirklichkeit als der gegebenen Voraussetzung ausgehen muss, und darum nur hypothetische Notwendigkeit einsehen kann (45—46).

Die sprunglose Stetigkeit der Veränderung und Bewegung folgt aus der Kontinuität von Zeit und Raum und diese aus der Teilbarkeit beider ins Unendliche (90—95). Dasselbe Gesetz der Stetigkeit der Veränderung gilt auch bei der Aenderung der Richtung oder Geschwindigkeit einer Bewegung, oder bei dem Uebergang von Ruhe in Bewegung und umgekehrt (95—96).

Dagegen ist das physische Gesetz der Kontinuität der Formen nur komparativ gültig, nicht absolut wie das logische, weil unendliche Grade von Zwischenformen in der Reihe der diskreten Geschöpfe nicht möglich sind (98). Wunder können nur im höchsten Notfall angenommen werden, d. h. wo wir den Gebrauch unserer Vernunft selbst aufheben müssen. Dieser Notfall tritt nur ein, wenn ein Fall derart ist, dass er durch natürliche Ordnung nicht erkannt werden kann, sich aber auf den Zweck der Moralität bezieht; dann ist es erlaubt, Wunder anzunehmen (121). Wer gewohnt ist, sich seiner Vernunft zu bedienen, nimmt ungern Wunder an; wer aber keinen Gebrauch der Vernunft macht, sehr gern. Wir können also keinem verdenken, wenn er die Wunder natürlich zu erklären versucht, nämlich wenn dadurch in der Moralität nichts verringert wird (122).

3. Die rationale Psychologie.

Die rationale Psychologie nimmt nichts als die Existenz der Seele aus der Erfahrung auf und verlässt im Uebrigen als metaphysische Erkenntnis den Leitfaden der Erfahrung (196—197). Der erste Abschnitt der rationalen Psychologie ist der transcendentale; in ihm werden nur die transcendentalen Begriffe der Ontologie auf die Seele angewandt (197, 200). Die Seele als Ich ist Gegenstand des inneren Sinnes und bedeutet das Subjekt, sofern es kein Prädikat von einem anderen Dinge, d. h. sofern es Substanz ist (201—202). Als Subjekt einer Vorstellung muss das Ich einfach sein; denn es können zwar mehrere Substanzen dieselbe Vorstellung haben, aber nur so, dass jede sie ganz hat, nicht so, dass jede einen Teil von ihr hat und erst alle zusammen die ganze haben (202—203). Ich bin mir nur eines Subjektes bewusst, also hat meine Seelensubstanz Unität; denn wenn mehrere denkende Wesen im Menschen wären, so müsste er sich auch mehrerer denkender Wesen bewusst(?) sein (203—204). Die vierte und letzte Bestimmung, die zu der einfachen, einzelnen

Seelensubstanz hinzukommt, ist die der absoluten Spontanität oder transcendentalen Freiheit oder der Selbstthätigkeit aus dem inneren Prinzip nach der freien Willkür (204).

Um Kants Lehre von der transcendentalen Freiheit zu verstehen, muss man auf die in der empirischen Psychologie von ihm vorgetragene Lehre von der praktischen Freiheit zurückgreifen. Freie Willkür oder *arbitrium liberum* ist Bestimmung der Kraft aus einem inneren Prinzip, nicht mechanisch durch fremde Kraft; sie ist nicht etwa indeterminiert, sondern durch *causae impulsivae* determiniert. Diese sind entweder sinnliche Antriebe (*stimuli*) oder intellektuelle Bewegungsgründe (*Motive*). Wo die sinnlichen Antriebe nötige Gewalt haben, wie bei den Tieren, besteht das *arbitrium brutum*; wo sie bloss antreibende haben, das *arbitrium liberum*. Die sinnlichen Antriebe sind subjektiv und heissen, sofern sie den dunkeln Vorstellungen konform sind, Instinkte; die verstandesmässigen *Motive* sind objektiv, und die *Necessitation* durch sie ist der Freiheit nicht wie die durch sinnliche Antriebe zuwider. Dasjenige *arbitrium*, das durch gar keine sinnlichen Antriebe *necessitiert* oder *impelliert* wird, sondern ausschliesslich durch *Motive*, durch Bewegungsgründe des Verstandes determiniert wird, ist das *liberum arbitrium intellectuale* oder *transcendentale*. Es ist die höchste Freiheit, die von allen sinnlichen Antrieben ganz und gar unabhängig ist, die rein intellektuelle Determination des Begehungsvermögens, eine objektive praktische *Necessitation* durch reine Vernunft, d. h. eine moralische *Necessitation*. Wenn die blosses Erkenntnis, dass eine Handlung rein vernünftig oder gut sei, mein Subjekt bewegt, sie auszuüben, dann heisst dieses rein vernünftige Motiv *Triebfeder*; es ist also möglich, dass die objektive *Necessitation* zugleich zur subjektiven wird, aber es ist das Unglück der Menschen, dass dies nicht durchweg der Fall ist (180—188).

Ob die praktische Freiheit, bei welcher im Leibnizschen Sinne die *impellierenden* sinnlichen Antriebe durch die *determinierenden* Verstandesmotive überwogen werden, zur Sittlichkeit ausreicht, oder ob zu ihr die *transcendentale*, von der Sinnlichkeit ganz unabhängige und nur

vernünftig determinierte Freiheit erforderlich sei, darüber drückt sich Kant nicht mit hinreichender Schärfe aus. Zwar behauptet er ausdrücklich das erstere (207), aber wozu soll die transcendente Freiheit dienen, wenn zur Sittlichkeit schon die praktische genügt? Dass die transcendente Freiheit im Sinne einer absoluten Spontaneität bei einem abhängigen und verursachten Wesen, wie der Mensch ist, unbegreiflich sei, sieht Kant ein, aber nicht, dass in ihr ein Widerspruch zur Abhängigkeit liegt, durch den sie widerlegt wird (205—206). Wäre die gesetzmässige intellektuelle Selbstdetermination des Menschen nicht *spontaneitas absoluta*, sondern *spontaneitas secundum quid*, nämlich nach Massgabe der vom Schöpfer verliehenen geistigen Organisation, so wäre von transcendentaler Freiheit keine Rede (204). Offenbar ist aber die Sinnlichkeit ein in diesem Leben nicht abzustreifender Bestandteil unserer geistigen Organisation, und mit ihr die sinnlichen Antriebe, die wohl durch intellektuelle Motive überwogen und überwunden, aber nicht an ihrem Auftreten verhindert werden können. Es scheint demnach, dass die praktische Freiheit im Leibnizschen Sinne die dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande einzig erreichbare sein müsse, und dass die transcendente oder rein intellektuelle Freiheit erst in einem Zustand eintreten könne, in welchem der Mensch die Sinnlichkeit ganz abgestreift hat und dadurch nicht nur von den Nötigungen, sondern auch von den Antrieben der Sinnlichkeit frei geworden ist. Es scheint ferner, dass der menschliche Geist auch nach dem Tode einen solchen Zustand nicht erlangen kann, wenn er (gleich den reinen Geistern) mit dem inneren Sinn als der einen Seite der Sinnlichkeit behaftet bleibt, dass die transcendente Freiheit vielmehr nur bei einem völlig sinnlichkeitsfreien Geiste von reiner intellektueller Anschauung gefunden werden kann, und dass sie mithin in Gott allein gesucht werden darf, wenn es richtig ist, dass Gott allein einen von jeder Affektion freien, urbildlichen intuitiven Intellekt besitzt. Alle diese nahe liegenden Folgerungen werden allerdings von Kant nicht beachtet.

Es fragt sich also, wie Kant die transcendente Freiheit beweisen will, die er als praktisch überflüssig

und theoretisch unbegreiflich zugestanden hat. Diesen Beweis glaubt er nun einfach dadurch erbringen zu können, dass ich mir keiner äusseren Determination bewusst bin; denn wäre ich einer äusseren Determination unterworfen, so müsste ich mir ihrer auch bewusst sein (206—207). Es ist ebenso wie bei der Unität des denkenden Subjektes in mir der Schluss vom Nichtwissen auf das Nichtexistieren, der schon von den Engländern genügend widerlegt ist, aber bei Kant doppelt unstatthaft ist mit Rücksicht auf das Gewicht, das er den dunklen, d. h. gar nicht bewussten Vorstellungen beilegt.

Indem Kant schliesslich die Freiheit von äusserer Determination durch fremde Kräfte mit der Freiheit von innerer Determination durch intellektuelle Motive vertauscht, gelangt er dahin, die Unbegreiflichkeit der transcendentalen Freiheit auf den Mangel bestimmender Gründe zurückzuführen, also die bisher logisch gefasste Freiheit plötzlich in eine unlogische zu verwandeln (210). Da nun aber das Bewusstsein der ausschliesslich eigenen Bestimmungen für die eigenen Handlungen den einzigen Beweisgrund für die transcendentale Freiheit bilden sollte, so verliert die transcendentale Freiheit offenbar den letzten Boden, wenn an Stelle des positiven Bewusstseins der eigenen Selbstdetermination das bloss negative Bewusstsein völliger (innerer und äusserer) Bestimmungslosigkeit der Handlungen tritt. Wie dem auch sein möge, jedenfalls ist festzuhalten, dass die transcendentale Freiheit Kants nicht eine Freiheit des Seins sondern des Thuns oder Handelns bedeuten soll.

Der zweite Abschnitt der rationalen Psychologie vergleicht die Seele einerseits mit den Körpern, andererseits mit den niederen und höheren Seelen. In ersterer Hinsicht behauptet er nicht nur die Unerklärbarkeit der Eigenschaften und Handlungen der Seele aus einer materiellen Substanz, sondern auch die Immaterialität der Seelensubstanz, weil die Seele einfach, aber kein Teil der Materie als solcher einfach sei (213—214). Diese Stellungnahme Kants entspringt daraus, dass er die kleinsten Teile auch der realen Materie immer noch für etwas Materielles hält, das wohl durch seine Kleinheit, aber nicht durch seine innere Beschaffenheit verhindert

sein kann, Gegenstand des äusseren Sinnes zu sein (212), und dass er die spiritualistische Auffassung dieser materiellen Elemente verwirft (102). Immerhin macht er hierbei schon die Einschränkung, dass wir die Immaterialität der Seele nicht so fest und gewiss behaupten können, sondern nur so weit wir sie kennen, weil wir ja die Handlungen der Seele nur von der Seite kennen, die gar kein Objekt des äusseren Sinnes ist (211—212). Bei der Vergleichung mit niederen Seelen und höheren Geistern bekennt er offen den rein problematischen Charakter der Betrachtung, hält aber doch an dem wunderlichen Satze fest, dass wir bei der apriorischen Darstellung verschiedener Wesen nicht Unterschiede dem Grade nach, sondern der Spezies nach bemerken, und folgert daraus, dass die Tierseelen keinen inneren Sinn, die reinen leiblosen Geister keinen äusseren Sinn haben dürfen (218, 221). Die Kantsche Tierpsychologie ist noch stark von der Descartesschen Verachtung der Tiere beeinflusst, wenn er ihnen auch ein Analogon rationis beilegt. Wenn die Tierseelen bloss äusseren, keinen inneren Sinn hätten, so müssten sie auch bloss die Anschauungsform des äusseren, nicht die des inneren Sinnes, also bloss Räumlichkeit und keine Zeitlichkeit kennen; damit zu leben, scheint aber unmöglich und der Zeitsinn der Tiere ausser Zweifel. Bei der Annahme reiner Geister fällt die Schlussfolgerung auf, die er aus dem Mangel eines äusseren Sinnes in einem Geiste auf seine Unfähigkeit zum Affizieren eines äusseren Sinnes in einem anderen Geiste, d. h. auf seine Immaterialität zieht (221, 222).

Im dritten Abschnitt der rationalen Psychologie wird die Verknüpfung der Seele mit dem Körper und ihre Trennbarkeit von ihm erörtert. Die Verknüpfung beider durch die Wechselwirkung eines gegenseitigen Affizierens nimmt er als eine Erfahrungsthatsache hin (189—192), die zwar durch Vernunft nicht eingesehen aber auch nicht als unmöglich erwiesen werden kann (225). Eigentlich darf man gar nicht von einer Verbindung zwischen Seele und Körper, sondern nur von einer solchen zwischen Geist und Körper reden, denn Seele heisst der Geist nur, sofern er im *Commercium* mit dem Körper gedacht wird (224). Da das *Commercium* nach

bestimmten Gesetzen geschieht, so ist es ein natürlicher Einfluss in dem oben erörterten Sinne (226). Die Seele ist kein Gegenstand des äusseren Sinnes, also (?) nicht im Raum, also unräumlich und nicht örtlich zu bestimmen; sie ist nicht im Raum, wirkt aber infolge ihrer Verbindung mit dem Körper im Raum, so dass der Ort ihres Wirkens durch den Ort ihres Körpers bestimmt ist (227, 229). Wir schliessen, dass der Ort aller Bedingung der Empfindungen im Gehirn liege; das ist aber nicht der Ort der Seele (228).

Da die Seele eine einfache und essentiell unveränderliche Substanz ist, so ist sie unvergänglich, und der Beginn und das Ende der Verbindung mit dem Körper sind für sie nur zuständliche Veränderungen (230—231). Dies ist der transcendente Beweis a priori der Unsterblichkeit aus dem Begriff der Seele als eines notwendigen und nicht zufälligen Wesens, das darum auch notwendig, und nicht zufällig, ewig und nicht bloss lange Zeit fort-dauern muss (233—234). Er stützt sich darauf, dass die Seele Spontaneität hat, und diese nicht aus der passiven Materie stammen könne (235), übersieht aber, dass die Seele als Glied der zufälligen Welt selbst ein zufälliges und kein notwendiges, ein entstandenes und darum auch vergängliches, ein vom Schöpfer abhängiges und darum nicht schlechthin selbständiges und spontanes Wesen ist. Der transcendente Unsterblichkeitsbeweis allein soll die notwendige ewige Fortdauer verbürgen, während der moralische aus der künftigen Ausgleichung von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit und der empirisch-psychologische Beweis aus dem Bestehen von hier unverwerteten Kräften und Anlagen nur eine zufällige zeitweilige Fortdauer versprechen kann (238—250). Wenn er später, und sei es nach Jahrtausenden, doch sterben soll, so will Kant lieber bald sterben, als noch länger die Komödie mit ansehen (243). Der moralische Beweis ist hinreichend für einen ehrlichen Mann, der Schelm aber leugnet nicht allein das Gesetz, sondern auch seinen Urheber (244); auch können wir nicht wissen, ob nicht doch schon hier Tugend und Laster innerlich belohnt und bestraft werden (241), so dass dieser Beweis immerhin mit Unsicherheit behaftet bleibt. Noch mehr gilt dies für den empirisch-

psychologischen Beweis, bei dem es sich teils um eine Ueberschätzung des praktisch-nutzlosen theoretischen Intellektualismus des Philosophen, teils um die übergreifende Bedeutung der moralischen Triebfeder handelt (247—250).

Das Schwinden der Lebenskraft samt dem Bewusstsein wäre geistiger Tod, das Schwinden des Bewusstseins bei verharrender Lebenskraft geistiger Schlummer, der allerdings die Hauptsache, die Persönlichkeit der Seele aufhöbe (252). Der Zustand der Seele vor der Geburt ist als ein Zustand der noch unentwickelten Kräfte und Anlagen, mithin als ein geistiger Schlummer ohne Bewusstsein der Welt und ihrer selbst (also auch ohne Persönlichkeit) zu denken (232—233). Zwischen dem Zustande vor der Geburt und dem nach dem Tode besteht eine grosse Uebereinstimmung, da für beide die gleichen Gründe gelten (231—232). Daraus sollte man schliessen, dass auch der Zustand des körperlosen Geistes nach dem Tode der eines bewusstlosen und persönlichkeitslosen Schlummers sei, bis zur etwaigen Wiederverbindung mit einem anderen Körper. Aber diese Folgerung lässt Kant unbeachtet, ebenso wie die Analogie der reinen Geister, welche nach dem Obigen zwar keinen äusseren aber doch inneren Sinn, zwar keine räumliche Weltanschauung aber doch zeitliche Selbstanschauung, also eine innere Erscheinungswelt mit Einer für die Dinge an sich ungültigen reinen Anschauungsform haben sollen.

Kant verwirft jetzt die Vermutung, die er in seiner ersten Periode geteilt hatte, dass die Seelen einen anderen materiellen Körper auf diesem oder anderen Gestirnen annehmen werden, und ebenso die Hypothese Bonnets von einem verklärten Körper oder ätherischen Leib an Stelle des materiellen, und hält jetzt die rein geistige körperlose Existenzweise für die der Philosophie angemessenste Annahme (253, 258). Er glaubt, dass die vom Körper getrennte Seele die sinnliche mit der geistigen oder intellektuellen Anschauung vertausche, dass sie die Welt nicht mehr so anschauet, wie sie erscheint, sondern so wie sie ist, und nennt dies „den Uebergang in die andere Welt“ (255—256). Die unräumlichen körperlosen Geister stehen nun untereinander

in Verbindung und Verhältnis, so dass die heiligen und die böartigen sich gleichsam durch Wahlverwandtschaft zusammenfinden; die Gemeinschaft der ersteren ist der unräumliche Himmel, die der letzteren die Hölle (254). Wir stehen schon hier in dieser rein geistigen Gemeinschaft, nur ohne uns in ihr zu sehen; nicht unser Stand im Verhältnis zu den anderen Geistern verändert sich durch Abstreifung der sinnlichen Anschauung, nur unser Gewährwerden dieses Standes; wir kommen nicht erst in Himmel oder Hölle, sondern sind schon darin (257 bis 258). Niemand kann sinnliche und geistige Anschauung zugleich haben, also auch niemand mit Bewusstsein in beiden Welten zugleich sein (259); ob dies nach den gemachten Voraussetzungen nicht abwechselnd, durch zeitweilige Ekstasen möglich sei, darauf geht Kant nicht ein. Ein unräumlicher Geist, der mit keinem Körper verbunden ist, kann auch nicht räumliche Wirkungen in der Körperwelt ausüben und nicht sichtbar erscheinen für die sinnliche Anschauung; eine solche Annahme muss verworfen werden, weil sie die Bedingungen aufheben(?) würde, unter denen allein ich meine Vernunft gebrauchen kann (259—260).

Kant weist also die Schwärmereien Swedenborgs in betreff des Hineinwirkens der Geisterwelt in die irdische Welt ab, während er seine Ansichten über die Geisterwelt sehr erhaben findet und sich aneignet (257). Auch in seiner dritten Periode hat er an dieser seiner innersten Herzensüberzeugung unverrückt festgehalten, wiewohl die Form des Ausdruckes in den kritisch gehaltenen Schriften vorsichtiger wird; wo er gerade heraus seine Meinung sagt (wie z. B. in der Anmerkung der „Religion inn. d. G. d. r. V.“ Werke ed. Ros. X 154—155), da zeigt sich, dass sein Glaube von der Kritik unerschüttert geblieben ist. Aus dem System der Transcendentalphilosophie ist dieser Glaube nur wegen seines Mangels an apriorischer Beweisbarkeit und apodiktischer Gewissheit ausgeschlossen geblieben.

Kant übersieht dabei aber nicht nur den Widerspruch dieser Annahmen über die geistige Fortdauer gegen seine Behauptung, dass der Zustand nach und vor dem Tode übereinstimme, nicht nur den Widerspruch der intellek-

tuellen Anschauung der Welt, wie sie ist, gegen seine Behauptung, dass die reinen Geister noch einen inneren Sinn, also phänomenale Zeitanschauung haben, sondern auch den Widerspruch gegen seine Behauptung, dass nur Gott, aber kein Geschöpf intellektuelle Anschauung haben könne. Nur ein solcher Verstand, der urbildlich oder archetypisch ist, kann die Dinge anschauen wie sie sind; ein ektypischer Verstand kann sie nur anschauen wie sie erscheinen. Der urbildliche intellektuelle Verstand schaut nur darum die Dinge an, wie sie sind, weil er sie durch sein Anschauen produziert; der nachbildliche Verstand reproduziert sie nur durch seine Anschauung nach Massgabe der Art, wie er im realen Commercium von ihnen affiziert wird. Anschauend produzieren kann die Dinge nur Ein Verstand, der schöpferische Gottes, aber nicht viele Intellekte gemeinsam. Die geschöpfliche Erkenntnis ist von der schöpferischen nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach verschieden (309). „Intellektuale Anschauung beim Menschen ist ein Unding. Ja ich getraue mir zu behaupten, dass kein erschaffenes Wesen intellektuale Dinge erkennen könne, als nur allein das Wesen, welches die Ursache von den Dingen ist.“*) Demgemäss sagt Kant auch in dem Zusatz XI zur Kritik d. r. V. (ed. Ros. S. 720) von der intellektualen Anschauung, dass sie „allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt) abhängigen Wesen zuzukommen scheint.“ — Konsequenterweise hätte demnach Kant nur unter zwei Annahmen die Wahl: entweder die Seele lebt nach dem Tode des Körpers in einer intellektualen Anschauung fort, indem sie ihre Individualität aufgibt und im absoluten Geiste Gottes aufgeht, oder sie schlummert ohne Bewusstsein und Persönlichkeit wie vor der Geburt bis zum etwaigen Eingehen in einen neuen Körper, durch den sie dann ein neues Bewusstsein und eine neue Persönlichkeit empfängt. Es ist nicht schwer zu vermuten, welcher von beiden

*) Königsberger Manuskript der Vorlesungen (nach den Phil. Monatsheften 1884, S. 77).

Kant den Vorzug gegeben haben würde, da ihm ja so wenig daran lag, für seine Person die Komödie noch länger mit anzusehen.

4. Die rationale Theologie.

Die rationale Theologie hat drei Teile. In der transcendentalen Theologie wird Gott als Urwesen, in der natürlichen Theologie wird er als vollkommene Ursache der Natur und als höchste Intelligenz, in der Moralthologie als höchstes Gut und heiligstes Wesen erörtert (328). Die transcendentale Theologie wiederholt in der Hauptsache mit grösserer Ausführlichkeit die schon in der ersten Periode aufgestellten Lehren über die Unzulänglichkeit der bisherigen Gottesbeweise, und etwas kürzer den neu aufgestellten transcendentalen Gottesbeweis. Während sie aber den letzteren dem Wortlaut nach festhält (298, 299—300), giebt sie ihm dem Sinne nach eine etwas abweichende Fassung, indem das realiter oder an sich absolut Notwendige doch als ein für unsere Erkenntnis nur hypothetisch Notwendiges anerkannt wird. Kant bemerkt nämlich hier über die absolute Notwendigkeit des Daseins: „Dass wir sie nicht objektiv durch die Vernunft einsehen können, sondern sie nur als eine notwendige Hypothese unserer Vernunft voraussetzen müssen, welches aber in Ansehung unserer Vernunft ebenso angesehen werden muss, als wenn wir es durch Vernunft eingesehen hätten. Denn was eine notwendige Hypothese des Gebrauches unserer Vernunft ist, ohne welche ich meine Vernunft gar nicht gebrauchen kann, das ist in Ansehung unserer ebenso, als wenn wir es durch die Vernunft an sich selbst eingesehen hätten“ (282—283). Es tritt hier deutlich zu tage, dass der Beweis in dem Schlusse von einem empirisch gegebenen Existierenden auf die logisch unentbehrliche Voraussetzung dieses Existierenden besteht, nämlich in dem Schlusse von unserer thatsächlich existierenden und uns erfahrungsmässig gegebenen Vernunft

samt ihren logischen Gesetzen auf ein Unbedingtes, das ihr hypothetisch zu Grunde liegt. Das ist aber offenbar ein induktiver Beweis vom Bedingten auf seine Bedingung, vom Verursachten auf seine Ursache. Der transcendente theoretische Gottesbeweis wird hiermit zu der genauen Parallele des moralischen Gottesbeweises, indem Gott in dem einen als unentbehrliche Vorbedingung des theoretischen, wie in dem anderen als solche des praktischen Vernunftgebrauches erscheint.

Das Urwesen (*ens originarium*) kann nur bestimmen, nicht bestimmt werden; es ist *determinans* aber nicht *determinatum* (300), sondern *indeterminabel* (109). Es kann nicht mit der Welt im *Commercium* oder in Wechselwirkung stehen, denn sonst müsste es von ihr bestimmbar oder abhängig sein; es kann mithin kein Teil der Welt sein, denn alle Teile der Welt stehen untereinander in Wechselwirkung (331—332). Es kann demnach auch nicht Weltseele sein, denn die Seele ist der mit dem Körper im *Commercium* stehende Geist, sondern es muss reiner Geist sein, dessen Gegenwart in der Welt nicht real, sondern bloss *virtual* ist (338). Dass Kant recht hat, das Urwesen deshalb ein *ausserweltliches* Wesen zu nennen (331, 332), ist zu bestreiten, da der *unräumliche* Geist durch seine virtuelle Allgegenwart in der Welt trotz seiner Unabhängigkeit von der Welt zum *innerweltlichen* wird.

Die Unbestimmbarkeit oder Unabhängigkeit und die Umspannung alles dessen, was nötig ist, um von allem ein Grund zu sein, machte zusammen die Allgenugsamkeit aus; an Stelle dieses positiven Begriffes den negativen Begriff der realen Unendlichkeit oder Schrankenlosigkeit zu setzen, ist nicht ratsam, während der negative Begriff der mathematischen Unendlichkeit oder Unermesslichkeit ganz hinter dem Gegenstande zurückbleibt (300 bis 301). Aus der Allgenugsamkeit oder Allheit der Realitäten folgt die Einfachheit (Nichtzusammengesetztheit) und Einzigkeit (301), aus der Ausserweltlichkeit einerseits die Unräumlichkeit und Immaterialität, andererseits die Unzeitlichkeit und Ewigkeit des Urwesens (302 bis 303). Das Urwesen muss ferner als der erste Grund aller Bewegung eine freie Ursache sein, da die erste

indeterminable Ursache nur aus einem inneren Prinzip der Willkür wirken kann; diese Freiheit muss absolute Spontaneität oder transcendente Freiheit sein, und eine erste Ursache mit Freiheit ist ein Urheber (286). So weit reicht die transcendente Theologie; wer eine solche annimmt, ist ein Deist, wer sie leugnet und nur eine natürliche Theologie gelten lässt, ein Theist (304, 296). Diese Ausdrücke haben also bei Kant einen vom jetzigen Sprachgebrauch völlig abweichenden Sinn und behalten denselben auch in der dritten Periode (Kr. d. r. V. ed. Ros. S. 491).

Das allgenugsame, einfache, einzige und freie Urwesen der transcendentalen Theologie wird nun im zweiten Abschnitt der rationalen Theologie, d. h. in der „natürlichen Theologie“ als höchste Intelligenz oder Verstand bestimmt; so erst, als Einheit von Freiheit oder Wille und Verstand, wird es zu Gott (305). Der göttliche Verstand ist nicht sinnlich, nicht abstrakt (weil die Einschränkung der Abstraktion ein Mangel ist); er erkennt die Teile aus dem Ganzen und zwar mittelst anschaulicher Ideen (307—308), und erkennt sie nur, indem er sie verwirklicht (313). Die Freiheit oder den freien Willen in Gott versteht Kant als eine von allen Gegenständen und sinnlichen Antrieben unabhängige intellektuelle Freiheit des Verstandes (316), also keineswegs als eine auch innerlich indeterminierte, indeterministische, vernunftlose Freiheit des Willens, wie man nach seinem Beweis für die transcendente Freiheit des Menschen denken könnte. Das Motiv seines Willens ist das rein innerliche Wohlgefallen an sich selbst, das zugleich ein Wohlgefallen an allem ist, wovon er der Grund ist (317); da sein Wollen zugleich absolutes Setzen d. h. Schaffen ist, so ist dieses Motiv auch Motiv der Schöpfung. Das intellektuelle Motiv des Wohlgefallens am Guten ist von der absoluten Notwendigkeit seines Wesens als freie Willkür verschieden (318). Die Annahme des Wohlgefallens an sich selbst als Willensmotiv schliesst das dritte Vermögen in Gott, das der Lust bereits in sich; das rein intellektuelle Wohlgefallen an sich aus inneren Prinzipien und der Selbstzufriedenheit ist Seligkeit (319 bis 320). Verstand, Wille und Lust in Gott erkennen

wir nur nach Analogie in Proportion ihrer Wirkungen, da sie spezifisch verschieden von den unserigen sind wie Urbild und Abbild, Produktion und Reproduktion, Spontaneität und Rezeptivität (316—317, 308—313).

Der dritte Abschnitt der rationalen Theologie oder die „Moraltheologie“ erkennt in Gott die höchste Güte (Bonität), die in der auf den wahren Zweck abzielenden guten Gesinnung besteht (321). Als Einheit der höchsten Würdigkeit mit der (schon in der natürlichen Theorie erörterten) Glückseligkeit ist Gott das höchste Gut (summum bonum), und als solches zugleich das oberste Prinzip aller Glückseligkeit nach der Würdigkeit der Person (321, 322). Dass ein solches Wesen existiert, ist „zwar nicht dogmatisch bewiesen, aber als eine notwendige Hypothese unserer praktischen Handlungen nach Gesetzen der Moralität dargethan“ (322). Dieser moralische Beweis zeigt also Gott als unentbehrliche Bedingung des Gebrauches unserer praktischen Vernunft, wie der transcendente ihn als notwendige Vorbedingung des Gebrauches unserer theoretischen Vernunft zeigt. Gottes Wille ist heilig, weil er mit dem moralischen Gesetz völlig übereinstimmt; er ist gütig, indem er uns beisteht und unseren Handlungen das ersetzt, was ihnen an der völligen Vollkommenheit des moralischen Gesetzes fehlt, und er ist gerecht, indem er die Glückseligkeit nach Massgabe der Glückwürdigkeit, d. h. des Wohlverhaltens austheilt (323—324).

Die angewandte rationale Theologie behandelt das Verhältnis Gottes zur Welt, d. h. Schöpfung, Erhaltung und Regierung, Zweckbestimmung und Vollendung der Welt. Hier kommen nun wieder die Grenzen des Vernunftgebrauches in Frage. Nach Kant ist der Gebrauch der Vernunft nicht Vorwitz sondern Pflicht, weil selbst der Schöpfungszweck, und es ist nicht Demut, sondern Vermessenheit, ihn aufzugeben; wahre Demut aber ist es, zu schweigen, wo wir nicht weiter urteilen können (333 bis 334). Dies gilt besonders der Weltregierung gegenüber. In betreff der Schöpfung brauchen wir nicht mehr, als dass die Welt eine Ursache habe (328), die ausserhalb ihrer selbst, ausserhalb der Wechselwirkung mit ihr und ausserhalb der Kausalreihe in ihr steht (331 bis

332), dass diese Ursache als spontan anfangende eine freie sei (330), und dass die Schöpfung keine natürliche Begebenheit in der Zeit, sondern ein übernatürlicher, die Zeit und den Weltlauf erst ermöglichender Akt sei (117). Zwischen Schöpfung und Erhaltung ist kein Unterschied in Gott, sondern nur in der Welt (337). Da Gottes Wille der beste ist und die Welt aus ihm entspringt, so muss auch die Welt die beste sein (334). Der Endzweck der Welt fällt mit dem höchsten Gut oder der Einheit von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit zusammen und wird durch allmähliche Annäherung der Geschöpfe an die Glückwürdigkeit erreicht (343). Die Grundzüge der Moralthologie und angewandten Theologie sind auch in der dritten Periode Kants unverändert stehen geblieben, während die natürliche Theologie aus der rationalen ausgeschieden und der unwissenschaftlichen Popularphilosophie überwiesen wurde.

5. Uebergang von der zweiten zur dritten Periode.

Ueberblicken wir den Standpunkt Kants in der zweiten Periode, so erscheint er als ein modifizierter Leibnizianismus, idealistisch in Bezug auf Raum und Zeit, realistisch in Bezug auf die Verstandeskategorien, insbesondere die Kausalität als Kommercium oder abgeleiteten influxus physicus, realistisch auch in betreff des atomistischen Dynamismus, den er im Sinne vorstellungsloser Kraftindividuen versteht. Dem empiristischen Sensualismus trägt er Rechnung darin, dass die Materie der Anschauung durch die affizierenden Dinge gegeben sein soll, dem Rationalismus darin, dass die Anschauungs- und Denkformen spontan a priori zu ihr hinzugefügt werden. Die Erfahrung ist bereits als Produkt aus Stoff und Form, Sinnlichkeit und Intellektualität, Rezeptivität und Spontaneität begriffen, und damit im Prinzip die Synthese von Sensualismus und Rationalismus auf Leibnizischem Boden

vollzogen. Den Rationalismus hat Kant dadurch neu gestützt und befestigt, dass er die angeborenen Vorstellungen oder Kategorialfunktionen als apriorische Intellektualfunktionen bestimmte und Raum und Zeit unter sie einreihete; damit wurde das Problem der angeborenen Verstellungen von den Entstellungen der englischen Sensualisten befreit und auf ein Gebiet hinübergespielt, an das die Kritik der letzteren gar nicht heranreichte. In diesem kategorialen Apriorismus oder in der Lehre von der apriorischen Wirksamkeit der Kategorialfunktionen bei der Entstehung der Erfahrung, der nicht mit dem rationalistischen Apriorismus der Urteilsbildung über das Erfahrene oder Unerfahrbare zu verwechseln ist, liegt das eigentliche und entscheidende Verdienst Kants.

Seine Schwäche lag darin, dass er den beiden Parteien, die er vereinigen wollte, zu viel Glauben schenkte, dass er von den Sensualisten die völlige Passivität und Rezeptivität der sinnlichen Eindrücke, von den Rationalisten die reine Aktivität und Spontaneität der Intellektualfunktionen übernahm, und auf diese Weise in die Konstruktion eines falschen Gegensatzes zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität, Stoff und Form, geriet. Was Paracelsus und Weigel schon gelehrt hatten, dass das Individuum allen Bewusstseinsinhalt aus sich selbst hervorbringt, aber auf Grund bestimmter äusserer Anregungen, das vergass Kant in seiner Vernunftkritik gebührend zu berücksichtigen. Obwohl er es im Prinzip nicht geleugnet haben würde, so liess er es doch thatsächlich bei seinen Ausführungen unbeachtet, dass die Materie der Anschauung ebenso aktiv von der Seele produziert wird wie ihre Form, und dass die bestimmten Anschauungs- und Denkformen der Materie der Anschauung von der Seele nicht willkürlich übergestülpt werden, sondern nur nach Massgabe der von der Empfindung gegebenen Anregungen in gesetzmässiger Reaktion, in ganz bestimmter Auswahl und Anwendungsweise. Damit entging ihm die richtige Synthese, die sowohl auf dem Gebiete der Sinnlichkeit als auch auf dem der Intellektualität vollzogen werden muss, und es schob sich die falsche Synthese des auf beide Gebiete verteilten Gegensatzes unter.

Dieses Hauptverdienst und dieser Grundfehler der

Kantschen Philosophie ist seiner zweiten und dritten Periode gemein, und beide bekunden eben damit, dass sie die seit 1769 unverändert gebliebenen Grundlagen des Kantschen Denkens darstellen. Neben diesen Gegensätzen von Sinnlichkeit und Intellektualität, Stoff und Form der Anschauung, Rezeptivität und Spontaneität läuft nun aber noch ein zweiter Gegensatz her, derjenige von Phänomena und Noumena, oder Dingen wie sie erscheinen und Dingen wie sie an sich selbst sind. In der Leibnizschen Philosophie deckte sich der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand mit demjenigen von Phänomenon und Noumenon vollständig, weil die Sinnlichkeit nur verworrene Verstandeserkenntnis war. Kant hatte zunächst die Tendenz des natürlichen Beharrungsvermögens, die Identifikation auch dieser Gegensätze festzuhalten, trotzdem er durch die Gleichsetzung von Sinnlichkeit mit Rezeptivität und Verstand mit Spontaneität die Bedeutung dieses ersteren Gegensatzes durchaus umgewandelt hatte. Um diese Identifikation festhalten zu können, beging er nun einen Verstoss gegen seine fundamentalen Voraussetzungen, indem er die reinen Anschauungsformen von den reinen Denkformen absonderte und ihre Anwendbarkeit auf die Sinnlichkeit mit einer unabtrennbaren Zugehörigkeit zur Sinnlichkeit verwechselte. Stoff der Anschauung und reine Anschauungsformen im Verein wurden sonach auf die Seite der Sinnlichkeit oder passiven Rezeptivität, und bloss die reinen Denkformen auf die Seite der Intellektualität oder aktiven Spontaneität gestellt; erstere sollten in Gemeinschaft die Dinge erkennen, wie sie erscheinen, letztere allein die Dinge wie sie sind. Die Ausdrücke Kategorien, Verstand, intellektuell und intelligibel werden nunmehr auf die reinen Denkformen beschränkt und die reinen Anschauungsformen trotz ihrer Apriorität, Reinheit, Spontaneität und Intellektualität von ihnen ausgeschlossen.

Wie diese der zweiten Periode eigentümliche Stellungnahme aus einer Inkonsequenz gegen die eigenen Grundvoraussetzungen entsprang, so musste sie auch Unzuträglichkeiten im Gefolge haben. Dass die reinen Anschauungsformen ohne Rücksicht auf den ihnen für die menschliche Anschauung untilgbar anhaftenden letzten

Rest von inhaltlicher Sinnesempfindung nicht schlechthin leer sind, sondern an sich selbst einen genügenden Inhalt haben, zeigt die Mathematik; dass die reinen Denkformen in derselben Weise aufgefasst nicht leer sind, sondern an sich selbst einen genügenden Inhalt haben, um positive inhaltliche Kenntnisse von realer Gültigkeit aus ihnen herauszuspinnen, soll die Metaphysik beweisen. Aber eine genauere Betrachtung zeigt, dass der Inhalt der Denkformen dazu nicht ausreicht, dass selbst der dürftige Rest von Metaphysik, den Kant als apriorische Wissenschaft bestehen lässt, in versteckter Weise die reinen Anschauungsformen voraussetzt, und dass deshalb seine Gültigkeit sich nicht weiter erstrecken kann als die der letzteren. Diese Einsicht, die Kant in seiner dritten Periode beim „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ vorträgt, fehlt in seiner zweiten Periode, und damit auch die Einsicht, dass Begriffe ohne (wenn auch nur reine) Anschauungen zu leer sind, um eine apriorische metaphysische Erkenntnis zu ermöglichen.

Sobald Kant zu dieser Einsicht gelangte, musste er sich vor einen Scheideweg gestellt finden: entweder die reinen Anschauungsformen mussten gleich den reinen Denkformen die Dinge erkennen wie sie sind, und nicht bloss wie sie erscheinen, oder die reinen Denkformen mussten ebenso wie die reinen Anschauungsformen die Dinge erkennen nur wie sie erscheinen, und nicht wie sie sind. Entweder Raum und Zeit mussten wieder ebenso wie Substantialität und Kommercium zu Formen der Dinge an sich selbst oder ihrer realen Relationen unter einander werden, oder Substantialität und Kommercium mussten ebenso wie jene aufhören es zu sein, und die Dinge an sich mussten völlig unerkennbar werden. Das erstere bedeutete Rückkehr zu seiner ersten Periode, das letztere weitere Entfernung von derselben. Die Entscheidung war schwierig und folgeschwer. Kant wusste nur das Eine, dass ihm sein erster Standpunkt nicht genügt hatte, und dass ihm die gesuchte Synthese von Rationalismus und Sensualismus nicht gelungen war. Er wusste nicht, dass sie ihm darum misslungen war, weil er die Kluft zwischen den Gegensätzen und den Vereinigungspunkt an der un-rechten Stelle gesucht hatte. Er ahnte auch nicht die

volle Grösse der Schwierigkeiten, an denen sein Standpunkt in der dritten Periode scheitern sollte.

Für seine Entschliessung entscheidend griff hier Hume ein mit seiner Ueberzeugung, dass die Kausalität nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung Gültigkeit habe, aber nicht über dieselbe hinaus. Kant brauchte nur diese Lehre Humes von der immanenten oder phänomenalen Kausalität zu acceptieren und auf die übrigen Kategorien auszudehnen, um einen völligen Wechsel des Standpunktes herbeizuführen. Wenn bis dahin Gegenstand, Realität, Substanz, Materie zwar eine doppelte Bedeutung gehabt hatten, so hatte doch der Schwerpunkt auf der transcendentalen Bedeutung als auf der eigentlichen gelegen, und die phänomenale Bedeutung war nur als die uneigentliche per analogiam gleichsam nebenher mitgelaufen; die Kausalität und Wechselwirkung aber hatte sogar bloss einseitig eine transcendentale Bedeutung gehabt und gar keine phänomenale. Nunmehr kehrt sich das Verhältnis beider Bedeutungen um: die phänomenale, die auch der Kausalität zuwächst, wird zur eigentlichen, die transcendentale zur uneigentlichen Bedeutung. Die Noumena hören auf, vermitteltst der Kategorien im eigentlichen Sinne erkennbar zu sein, verlieren damit für den menschlichen Verstand jede positive Bedeutung, und verflüchtigen sich zum negativen Grenzbegriff. Auf der Grenze steht für die Sinnlichkeit das affizierende Ding an sich als Grund der Empfindung, für die Vernunft die Ideen von Seele, Welt und Gott; aber wie das der Empfindung zu Grunde liegende Ding an sich zu einem „Dass“ ohne „Was“ zusammenschrumpft, so die Vernunftideen zu einem „Was“ ohne „Dass“, zu einem regulativen Gebrauch ohne konstitutive Bedeutung. So fällt das „Dass“ und „Was“, reale Existenz und ideeller Inhalt, im Transcendentalen ebenso in zwei zusammenhangslose Bruchstücke auseinander, wie Materie und Form im Bewusstsein an die beiden zusammenhangslosen Gebiete der Sinnlichkeit und Intellektualität auseinandergerissen worden waren; jener Fehler muss sich als die notwendige Folge dieses einstellen, sobald den Kategorien die Fähigkeit abgesprochen wird, die Dinge erkennen zu lehren wie sie sind und nicht bloss wie sie erscheinen.

Dass es die Ausdehnung des Humeschen Grundsatzes von der Kausalität auf die übrigen Kategorien war, was für den Umschlag aus der zweiten in die dritte Periode bestimmend wurde, das wird durch Kants eigene Erklärung bestätigt (Prolegomena, Einleitung). Aber dass das Vorbild Humes in diesem Punkte für Kant bestimmend werden konnte, bedarf doch zur Erklärung einer entgegenkommenden Disposition in seinem inneren Entwicklungsgange. Welcher Art diese Disposition war, erhellt am deutlichsten aus seinem Briefe an Herz vom 21. Februar 1772, wengleich die hier bereits formulierte Stellung des Problems erst im J. 1776, also nach vierjährigem Schwanken zu einer definitiven Entscheidung über die zu wählende Lösung führte. (Da die „Vorlesungen über Metaphysik“ nur Abgeschlossenes bieten durften, aber nicht ungelöste Probleme, so konnte auch in ihnen die den Autor bereits beschäftigende aber noch ungelöste Problemstellung keine Erwähnung finden.)

Kant hatte die Formulierung der Aufgabe der Erkenntnistheorie oder Kritik der reinen Vernunft von Lambert übernommen, der sie als eine doppelte Frage hingestellt hatte: erstens, nach der Möglichkeit des subjektiven Vorkommens zusammengesetzter Begriffe (synthetischer Urteile) a priori, und zweitens nach dem Grunde der objektivrealen Gültigkeit solcher subjektiv a priori gebildeter Begriffe. Durch die Wiederherstellung und Fortbildung der Leibnizschen Lehre von den vorbewussten Kategorialfunktionen hatte Kant die erstere Frage beantwortet und dadurch dem Rationalismus von Neuem einen festen Boden bereitet gegen die auflösende sensualistische Kritik. Die zweite Frage Lamberts aber hatte Kant in seiner zweiten Periode noch nicht in ihrem vollen Umfange in Erwägung gezogen. Implicite mit beantwortet hatte er sie für die Mathematik, indem er die objektive Realität der mathematischen Verhältnisse auf das phänomenale, bewusstseinsimmanente, intrasubjektive Gebiet beschränkt hatte; aber völlig unbeantwortet hatte er sie für die Metaphysik gelassen, wo die objektive Realität nach wie vor eine transsubjektive, erkenntnistheoretisch-transcendente geblieben war. Soweit objektive Realität auf empirische, phänomenale Realität innerhalb der

Sinnenwelt der subjektiven Bewusstseinsphäre beschränkt wird, ist es selbstverständlich, dass die den Anschauungsstoff a priori formierenden Intellektualfunktionen (Anschauungsformen) als Mitschöpfer der Erfahrung auch bestimmend für die Erfahrung sind; soweit aber ein Rest von objektiver Realität im transcendentalen Sinne bestehen bleibt, d. h. insoweit die Verstandesthätigkeit noch die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen soll, insoweit bleibt auch das Problem ungelöst, wie die von uns unabhängigen Dinge an sich selbst dazu kommen, sich nach unseren apriorischen Urteilen über sie zu richten, oder wie unsere a priori aus unserem eigenen Denken geschöpften Urteile über die Dinge dazu kommen, wahr zu sein, d. h. mit den Dingen übereinzustimmen (Kr. d. r. V. ed. Ros. S. 670—672).

Auch hier stand Kant vor einem Scheidewege. Entweder war das Problem für die Verstandeskategorien auch ohne Auflösung der objektiven Realität in eine bloss phänomenale subjektive Realität lösbar oder nicht: im ersteren Falle war nicht einzusehen, warum es dann nicht auch ohne solche für die reinen Anschauungsformen auf dieselbe Weise wie für die Denkformen hätte gelöst werden können; im anderen Falle aber war nicht einzusehen, warum die bei den Anschauungsformen allein mögliche Lösung nicht auch auf die Denkformen ausgedehnt und übertragen wurde. Nun bestand aber die einzige Möglichkeit, die Gültigkeit der kategorialen Urteile a priori für die Dinge an sich ohne Widerspruch anzunehmen, in einer gesetzmässigen Konformität der Dinge an sich und des subjektiven Denkens, und gerade diesen Ausweg, den er bei Crusius eingeschlagen fand (Prolegomena § 37 Anm.), musste Kant aus drei verschiedenen Gründen verwerfen, so dass ihm nur die Konsequenz übrig blieb, die objektive Realität auch in Betreff der Denkformen auf die subjektiv phänomenale Sphäre zu beschränken.

Die drei Gründe, weshalb Kant die gesetzmässige Konformität der Dinge an sich und des subjektiven Denkens verwerfen musste, waren folgende. Erstens vermochte er sich eine solche Konformität nur in Gestalt einer prästabilierten Harmonie, oder einer occasionalistischen göttlichen Nachhilfe von Fall zu Fall vorzustellen,

und beide Hypothesen lehnte er als mit seinem Naturbegriff in Widerspruch stehend ab; die Möglichkeit einer gesetzmässigen vernünftigen Konformität beider Seiten ohne solche mechanische Präparation oder Nachhilfe durch Gott ist ihm niemals in den Sinn gekommen. Zweitens suchte er den Unterschied des Intellektuellen vom Sinnlichen in dem Unterschiede der Spontaneität von der Rezeptivität; er hielt demgemäss die Auswahl und Anwendung der Kategorialfunktionen für völlig spontan und für in keiner Weise bedingt, weder unmittelbar durch die Beschaffenheit der Empfindungseindrücke, noch mittelbar durch die der Dinge an sich, so dass ihm jede indirekte Beeinflussung der Intellektualfunktionen durch die Dinge an sich ausgeschlossen erschien. Damit entfiel die allerdings unentbehrliche Selbstregulation des natürlichen Parallelismus zwischen beiden Seiten, ohne welche die Konformität zwischen beiden nicht bloss der Form, sondern auch dem Inhalt nach unverständlich wird. Drittens aber wäre bei einer solchen Lösung die apodiktische Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori in eine problematische umgewandelt worden, weil die Konformität eines bekannten und eines unbekanntes Gebietes nur den Wert einer Hypothese beanspruchen kann (Prol. § 37 Anm.; Kr. d. r. V. S. 757—758); einer solchen Umwandlung aber widerstrebte alles in Kant, seine ganze Vergangenheit, sein inneres Verwachsensein mit der Wolffschen Schule und sein Stolz als Metaphysiker. Er wollte, wie zahlreiche Stellen beweisen, alles oder nichts, eine apodiktische Metaphysik oder gar keine, und verachtete eine sich mit Wahrscheinlichkeiten begnügende Spekulation aus tiefstem Herzen. Die beiden ersten Gründe hätten sich im Kantschen Denken vielleicht noch überwinden lassen, aber der dritte war unüberwindlich stark mit seiner ganzen Denkweise verwachsen und ist daher als der eigentlich entscheidende anzusehen.

Um der Erkenntnis die apodiktische Notwendigkeit und Allgemeinheit zu retten, musste also Kant sich von dem Empirismus, dem er in den 60er Jahren ziemlich nahe getreten war, abwenden und zum reinen Rationalismus und Urteilsapriorismus zurückkehren.

Diese postulierte apodiktische Gewissheit für die

Sphäre der objektiven Realität war nun allerdings den synthetischen Urteilen a priori auf keine andere Weise zu retten, als wenn die Sphäre der objektiven Realität zu einer intrasubjektiven, bewusstseinsimmanenten Erscheinungssphäre umgedeutet wurde. Denn die Erfahrung ist immer etwas Einzelnes und Zufälliges und kann deshalb den Erkenntnissen weder strenge Allgemeinheit noch apodiktische Notwendigkeit (Kr. d. r. V. S. 607) noch Geltung jenseit der Erfahrung (Prolog. § 1) gewähren, wie die rationellen Urteile a priori dies sollten. (An einen anderen Rationalismus als den des Urteilsapriorismus hat Kant ebensowenig gedacht wie an einen anderen Apriorismus als einen rationalistischen, so dass ihm Rationalismus und Urteilsapriorismus schlechthin zusammenfällt. Es ist also eine falsch gestellte Frage, ob bei Kant der Rationalismus oder der Urteilsapriorismus das Primäre sei.) Nachdem aber einmal wegen mangelnder Apodikticität sowohl der Crusiussche Ausweg als auch die Erfahrung als Erkenntnisquelle der Philosophie zurückgewiesen worden waren, blieb in der That zur Rettung apodiktischer Urteile a priori nur noch die letzte Möglichkeit übrig, dass die Begriffe a priori die Erfahrung erst möglich machen, dass die Dinge und die Naturgesetze sich nach unserem Verstande richten (Kr. S. 757, 670, Prolog. § 38). Denn nur wenn die Dinge bloße Erscheinungen, d. h. bloße Vorstellungen in uns sind, nur dann kann man behaupten, dass sie unter keinen anderen Verknüpfungsgesetzen als denen unseres Verstandes stehen (Kr. 755).

So wurde Kant zum Phänomenalisten, weil er im Phänomenalismus das einzige Mittel sah, um den überspannten Ansprüchen des rationalistischen Urteilsapriorismus auf apodiktische Geltung die Möglichkeit offen zu halten (Proleg. ed. Ros. S. 158), also gerade aus dem entgegengesetzten Grunde, wie die englischen Sensualisten es geworden waren. Er hatte auch stets das richtige Gefühl, dass sein Phänomenalismus aus entgegengesetzten Motiven entspringe, wie der der Engländer, dass der seinige aus rationalistischen, transcendentalen, aprioristischen Motiven hervorgehe, der englische aber aus sensualistischen, immanenten empiristischen. Er verkannte aber, dass die entgegengesetztesten Motive in diesem Falle zu wesentlich demselben

Ergebnis geführt hatten, und war im Irrtum, wenn er einen erkenntnistheoretischen Gegensatz seines transscendentalen subjektiven Phänomenalismus gegen den sensualistischen subjektiven Phänomenalismus Berkeleys und Humes herauskonstruieren zu können glaubte, der tatsächlich gar nicht vorhanden war. Denn der einzige wirkliche Unterschied, der aufrecht zu erhalten ist, besteht darin, dass Berkeley hinter den Erscheinungsobjekten nur Ein sie alle verursachendes Ding an sich, nämlich Gott, zulässt, Kant aber viele Dinge an sich, die den durch sie verursachten Erscheinungsobjekten korrespondieren. Aber gerade dieser einzige Unterschied der Kantschen Ansicht widerspricht seinem Grundsatz, dass das Ding an sich seiner Beschaffenheit nach völlig unerkennbar und nicht durch Kategorien (also auch nicht durch die der Vielheit oder Einheit) bestimmbar sei.

Eigentlich hätte es Kant gar nicht so fern gelegen, sich mit einer Metaphysik von blosser Wahrscheinlichkeit zu begnügen; denn er hatte ja selbst in seinen Vorlesungen die absolute Notwendigkeit für etwas uns Unerreichbares erklärt und gelehrt, dass wir uns mit hypothetischer Notwendigkeit begnügen müssen (Vorles. 45—46). Er hatte ferner gelehrt, dass wir vom Verursachten auf die Ursache nur problematisch schliessen können, weil derselben Wirkung zwei oder mehr verschiedene Ursachen zu Grunde liegen können und hatte anerkannt, dass aus diesem Grunde der Solipsismus und dogmatische Idealismus nicht schlechthin widerlegt werden könnten (99). Er hatte endlich zugestanden, dass die Existenz des Urwesens für uns nur eine notwendige Hypothese ist als unentbehrliche Vorbedingung der Möglichkeit unseres theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs (282 bis 283, 322). Es gehörte nur der weitere Schritt dazu, neben der Existenz einer Welt an sich und eines Gottes auch die Existenz einer Seele auf einen hypothetischen Rückschluss von der Wirkung auf die unwahrnehmbare Ursache zu gründen, um ganz zu der Metaphysik der mehr oder minder wahrscheinlichen Hypothesen überzugehen. Damit wäre dann das Hauptmotiv für den Uebergang zum Phänomenalismus hinfällig geworden, und er hätte die Wolffsche rationale Metaphysik a priori

ganz ebenso radikal vernichten können, ohne sich dazu der transcendenten Ungültigkeit der Anschauungs- und Denkformen als Hauptarguments zu bedienen.

Die gründliche Zerstörung der rationalen Metaphysik war offenbar eine Forderung der Zeit, die in der Luft lag und die von Kant in ihrer ganzen Dringlichkeit gefühlt wurde. Crusius war darin lange nicht radikal genug verfahren, die Engländer aber, deren Ansehen in Deutschland in stetem Wachsen war, hatten sich um die rationale Metaphysik Wolffs und seiner Schule gar nicht gekümmert, hatten also auch nicht die für das deutsche Publikum so nötige Widerlegung im Einzelnen liefern können. Der Anspruch der rationalen Metaphysik, über alles und jedes a priori aus reiner Vernunft apodiktische Erkenntnis zu liefern, war eine Verstiegtheit des Rationalismus, durch die er in sein Gegenteil überschnappte. Der negativ polemische Teil der Kritik d. r. V., in welchem Kant diesen Anspruch kritisch zerstört, erscheint uns heute bloss noch als eine Kritik der reinen Unvernunft, wie sie sich auf den Kathedern jener Zeit breit machte. Für uns ist dieser negative Teil der Kantschen Kritik so wie so überflüssig, da wir heute das, was er kritisierte, nur noch des Spottes, aber nicht mehr einer ernsthaften Widerlegung für wert halten können; damals aber war es eine geschichtliche Leistung, die, weil sie dem Bedürfnis der Zeit entgegen kam, Kants Ruhm begründete, ihm den Ehrentitel des „Alleszermalmers“ verschaffte und für seine positiven Aufstellungen ein günstiges Vorurteil erweckte. Diese Entwurzelung der Wolffschen Metaphysik in der Meinung der Zeitgenossen ist historisch genommen als das zweite grosse Verdienst Kants, allerdings nur von negativer Art, zu würdigen.

Betrachtet man jedoch den Streit zwischen Kant und der Wolffschen Schule nicht historisch, sondern sachlich, so muss man zu einem wesentlich anderen Urteil gelangen. Zunächst steht Kant mit Wolff prinzipiell und methodologisch auf gleichem Boden; er bekämpft keineswegs den rationalistischen Apriorismus Wolffs als solchen, sondern er bekämpft nur die allzu ausgedehnte Anwendung, die Wolff von diesem Prinzip macht, und er bekämpft sie nur deshalb, um das durch sie gefährdete Ansehen des

Prinzips als solchen wiederherzustellen. Er will nur deshalb die Tragweite des rationalistischen Urteilsapriorismus beschränken, um ihn innerhalb dieser verengerten Grenzen zu retten und sicher zu stellen. Das ist also ein ganz entgegengesetzter Zweck der Kritik und Polemik, als wir ihn uns heute vorsetzen würden, wenn wir Wolffs rationalistische aprioristische Metaphysik bekämpfen wollten. Um aber auch nur diese Beschränkung in der Tragweite des Prinzips durchzusetzen, musste Kant sich dem Phänomenalismus in die Arme werfen und bezahlte damit für die Widerlegung der Wolffschen Metaphysik einen Kaufpreis, den diese wahrlich nicht wert war. Das schlimmste aber ist, dass er mit diesem teuren Kaufpreise doch gänzlich seinen Zweck verfehlte. Denn indem er den sensualistischen Phänomenalismus der Engländer ver-rationalisierte, und die objektive Realität der Welt in diesen aprioristischen Phänomenalismus hineinzog, gab er seinen Nachfolgern das Mittel in die Hand, den aprioristischen Rationalismus auf dem neuen, phänomenalistischen oder transcendental-idealistischen Boden um so kühner zu entfalten. So gelangte durch Kants Schuld der Wolffsche Rationalismus in dem absoluten Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels zu einer potenzierten Auferstehung, weil das falsche Prinzip, aus dem er hervorgegangen war, von Kant geteilt und anscheinend kritisch gesichert worden war; die Ueberspanntheit, die bei Wolff noch eine naive, mit dem gesunden Menschenverstand liebäugelnde, gewesen war, wird nun auf dem Boden des transcendentalen Idealismus zu einer spekulativ selbstbewussten, sich über den gesunden Menschenverstand unendlich erhaben dünkenden.

In Kants dritter Periode bleibt also einerseits der Anspruch bestehen, dass die Metaphysik rational-apodiktische Erkenntnis a priori sein müsse, und wird andererseits der Anspruch der bisherigen Metaphysik verworfen, als ob sie auf theoretischem Wege Erkenntnisse a priori über die Welt der Dinge an sich zu geben vermöge. Die gesamte Metaphysik als Einheit von transcendentaler Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie schrumpft positiv zu der Lehre von dem zwar existierenden, aber seiner Beschaffenheit nach unerkennbaren Dinge

an sich und von zwar erkennbaren, aber nicht als existierend nachweisbaren Ideen ein, und schlägt negativ in eine dialektische Kritik der theoretischen transcendenten Metaphysik aus dem transcendentalen Gesichtspunkt, d. h. in „transcendentale Dialektik“ um. Neben dieser negativen Transcendentalphilosophie bleibt aber eine positive Transcendentalphilosophie von apodiktischer Gewissheit bestehen, nämlich die (vermeintlich selbst apriorische) Lehre von den apriorischen Verstandesfunktionen; an die Stelle der alten, transcendenten Ontologie tritt sie als neue, erkenntnistheoretisch immanente Ontologie (oder rationale Phänomenologie) oder apriorische Theorie der Erfahrung oder positive Kritik der reinen Vernunft oder Erkenntnistheorie, und in ihr verschöpft sich der ganze Umfang der einzigen theoretisch zulässigen, der immanenten Metaphysik.

Diese einfache Zweigliederung in negative Kritik der transcendenten Metaphysik und positive Darstellung der immanenten Metaphysik verwickelt sich nun aber dadurch, dass Kant keineswegs gewillt ist, den positiven Inhalt der transcendenten Metaphysik seiner zweiten Periode fallen zu lassen, obgleich er ihn als theoretisch erkennbaren von apodiktischer Gewissheit nicht festhalten kann, und ihn als theoretisch erkennbaren von hypothetischer Wahrscheinlichkeit nicht festhalten mag. Er hilft sich nun damit, dass er ihm zwar einerseits jeden theoretischen Erkenntniswert und jede konstitutive Bedeutung als Bestandteil theoretischen Wissens abspricht, andererseits aber ihn als praktisches Postulat des sittlichen Bewusstseins und als regulative Norm des menschlichen Handelns aufrecht erhält, indem er aus der transcendenten Metaphysik die moralischen Beweise für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit festhält und als Ueberlebenssel des sonst zerstörten Alten konserviert. Dass diese vermeintliche apodiktische Gewissheit der moralischen Beweise auch nur eine hypothetische Geltung hat (Vorl. 322), wird dabei übersehen; ebenso wird der Unterschied vermeintlicher praktischer Gewissheit und theoretischer absoluter Wertlosigkeit nicht streng festgehalten, so dass die praktische Gewissheit wenn auch nicht in eine theoretische Gewissheit, so doch in eine theoretische Wahrscheinlich-

keit oder einen „doktrinalen Glauben“ hinüberschillert, also gerade in dasjenige, was Kant hatte vermeiden wollen, und behufs dessen Vermeidung er sich in den Phänomenalismus gestürzt hatte. Dieses Hinüberschillern findet in den späteren Werken Kants noch mehr statt als in der Kritik der reinen Vernunft.

Die Transcendentalphilosophie zerfällt nunmehr in einen positiven und einen negativen Hauptteil, d. h. in transcendente Analytik und Dialektik, oder in die Logik der Wahrheit und die Logik des falschen Scheines (Prolog § 5 Anm.), während als Anhang eine „transcendentale Methodenlehre“ beigegeben ist, die zum teil die Einleitung der „Vorlesungen“, zum teil eine Hinüberleitung zur Kritik der praktischen Vernunft, zum teil erläuternde Wiederholungen des bereits Gesagten enthält. Der erstere Teil, die transcendente Analytik, zerfällt in transcendente Aesthetik und Logik, die Logik wieder in eine Analytik der Begriffe und Grundsätze. Diese allein folgerichtige Gliederung giebt Kant selbst in der Kr. d. pr. V. an. In den Prolegomena hingegen stehen transcendente Aesthetik, Analytik und Dialektik als drei koordinierte Teile nebeneinander; in der Kr. d. r. V. rückt sogar die Dialektik als Unterabteilung in die Logik neben die Analytik, und erst der so angeschwollenen Logik steht die Aesthetik gegenüber. Beides ist weniger sachlich, weil die negative Dialektik gleichermassen die Aesthetik und Logik als ihre positive Grundlage voraussetzt.

So wandelt sich die Kritik der reinen Vernunft der zweiten Periode in diejenige der dritten um. Es wird aber der Wechsel der Standpunkte nicht ganz rein vollzogen. Einerseits steht die transcendente Aesthetik, die in der Hauptsache eine deutsche Bearbeitung der Dissertation ist und bald nach dem Erscheinen der letzteren niedergeschrieben zu sein scheint, der zweiten Periode noch viel näher als die transcendente Analytik, die erst später verfasst ist. Andererseits taucht in den Schriften der dritten Periode der Standpunkt der zweiten Periode unwillkürlich an verschiedenen Stellen wieder auf und bringt Wendungen und Zwischenbemerkungen hervor, die in die dritte Periode nicht passen. Das Bedenklichste ist, dass der Begriff des Dinges an sich sich

stellenweise unvermerkt in eine uneigentliche, empirische oder physische und eine eigentliche, transcendente oder metaphysische Bedeutung, ebenso der Begriff der Erscheinung in eine objektive und eine subjektive Bedeutung spaltet und die empirische Bedeutung des Dinges an sich mit der objektiven der Erscheinung zusammenfällt. Diese Gedanken werden aber weder ausgeführt noch gerechtfertigt, noch festgehalten; sie sind bloss Verlegenheitswendungen, die die Lockesche Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten aus Kants erster Periode auf den phänomenalistischen Standpunkt der dritten hinüberträgt, wo ihnen jede Berechtigung abgeht. Denn die subjektive Erscheinung ist das raumzeitliche angeschaute kategoriale Objekt einschliesslich der sinnlichen Empfindungsqualitäten; die objektive Erscheinung oder das empirische Ding an sich ist das kategoriale Objekt raumzeitlich angeschaut, aber nach Abzug der sinnlichen Empfindungsqualitäten; das transcendente Ding an sich ist das inhaltlich unerkennbare transcendente Objekt. Das empirische Ding an sich soll der empirischen Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich sind, ein Gebiet innerhalb der Erscheinungswelt vorbehalten, während die apriorische Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich im transcendentalen Sinne sind, völlig ausgeschlossen bleibt. So wirkt der intellektuelle Urteilsapriorismus der zweiten Periode in bezug auf die Dinge an sich unwillkürlich hinüber in die dritte Periode, wo ihm zu Liebe ein uneigentliches, empirisches Ansich festgehalten wird, das den Grundsätzen der dritten Periode ins Gesicht schlägt. Verschiedene Ausleger haben gerade in diesen aus der zweiten Periode in die dritte eingeschleppten Inkonsequenzen den tiefsten Kern der Kantischen Weisheit erkennen wollen, und haben deshalb gerade an sie ihre Fortbildungsversuche angeknüpft. Die hier gebotene gesonderte Darstellung des Lehrgehalts der verschiedenen Perioden macht es überflüssig, bei der Darstellung der dritten Periode auf solche klebengebliebene Eierschalen der zweiten zurückzukommen.

Kants dritte Periode (1776—1789).

I. Methodologisches.

„Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Alles womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloss zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen“ (Kr. d. r. V. Werke ed. Ros. II 786, vgl. II 615, IV 381). „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,“ weil der Dogmatismus der Metaphysik die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens ist (ebd. II 679). Der Materialismus, Naturalismus und Fatalismus ist es, der als schädlicher Dogmatismus aufgehoben werden muss, um den moralischen Ideen die Bahn frei zu machen (III 140). Die Kritik ist also negativ, indem sie den falschen Gebrauch des Verstandes einschränkt, sie wirkt aber positiv nützlich, indem sie eben dadurch die moralischen Ideen als Konsequenzen des praktischen Vernunftgebrauches sicherstellt (II 675—676). Die transcendente Dialektik, oder der negative Teil der Kr. d. r. V. dient also eigentlich nur als Mittel für die Kr. d. praktischen Vernunft, und die transcendente Analytik oder der positive Teil der Kr. d. r. V. dient nur als Mittel zur Ausführung des negativen. Die positive Metaphysik Kants steckt erst in der Kr. d. pr. V., und die Kr. d. r. V. ist nur eine unentbehrliche Vorbereitung für diese, indem sie ihre Aufgabe erfüllt, die Grenzen des Verstandesgebrauches zu bestimmen. In diesem Uebergewicht der praktischen Interessen über die theoretischen erweist sich Kant als ein echter Schüler der englischen Philosophie.

„Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige heissen, deren Gewissheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen“ (V 306). Es „kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Meta-

physik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urteile auf Mutmassung und Wahrscheinlichkeit gründen zu wollen“ (III 147), „da Metaphysik ohne apodiktische Gewissheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist“ (III 160). „So weit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien, und mit ihm die Philosophie“ (IV 11). „Man könnte ebensogut eine Geometrie oder Arithmetik auf Mutmassungen gründen wollen“ (III 147). „Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Mutmassungen vermittelt der Analogie und Induktion gelitten werden“ (III 148); aber selbst hier „wird nur soviel eigentliche Wissenschaft angetroffen, als sich darin Erkenntnis a priori findet,“ d. h. „als Mathematik in ihr angewandt werden kann“ (V 309). Es sind die Lorbeeren der Mathematik, die den Philosophen Kant nicht schlafen lassen (II 560—561); kränkt ihn doch genug das nicht zu überwindende Gefühl, dass selbst die reine Naturwissenschaft „mit aller ihrer Gewissheit dennoch, als Philosophie, es der Mathematik niemals gleich thun kann“ (III 94). „Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die a priori und mit aller derjenigen Notwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht“ (III 54); an dieser Thatsache scheint ihm ein Zweifel ebenso unmöglich, wie am Besitze einer apodiktischen Mathematik. Ja sogar Metaphysik ist wirklich und wird für immer unaufhebbar bleiben, wenn sie auch für sich allein dialektisch und trügerisch ist (III 145, 142); es fragt sich nur wie die subjektiv genommen (und zwar notwendigerweise) wirkliche Metaphysik objektiv genommen möglich sei (III 95).

Dass gerade die transcendenten Fragen der Metaphysik „nur transcendentale Antworten, d. i. aus lauter Begriffen a priori ohne die mindeste empirische Beimischung, erlauben“ gilt ihm als selbstverständlich (II 496). Für ebenso selbstverständlich hält er es, dass es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben muss, welche in das Gebiet der reinen Vernunft gehören (II 613), und dass die nicht in der Erfahrung gegebenen Gegenstände, so fern sie notwendig durch Vernunft ge-

dacht werden, sich doch denken lassen müssen (II 671). Aber er kennt nur die Alternative: entweder Bezugnahme auf die Erfahrung, sei es unmittelbar durch Aufnahme des Stoffes aus der Erfahrung, sei es mittelbar durch Verknüpfung mit ihr im empirischen Fortgang nach phänomenalen Naturgesetzen (II 390), dann aber auch empirischer Verstandesgebrauch, oder reiner Verstandesgebrauch, dann aber auch Erkenntnis a priori aus reiner Vernunft ohne jede Bezugnahme auf Erfahrung (II 443).

Kant verwirft also die Aufstellung von bloss wahrscheinlichen Hypothesen nicht schlechthin, aber er verwirft sie für die Metaphysik und reine Naturwissenschaft in demselben Sinne, wie er sie für die Mathematik verwirft, und er gestattet sie nur im Bereiche möglicher Erfahrung, aber nicht über denselben hinaus. Die Hypothese soll Bekanntes mit Bekanntem, nicht Bekanntes mit Unbekanntem verknüpfen, das ausserhalb des Bereiches möglicher Erfahrung liegt; denn durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, denken wir eine solche Hypothese in falscher Weise, durch reine Verstandesbegriffe aber als nichts Bestimmtes (III 129). Eine Hypothese muss vor allem möglich sein ihrem Begriffe nach (II 594); nicht ihr Begriff, nur ihr Dasein darf erdichtet sein (II 637). Schreite ich an der Hand der Naturordnung innerhalb der sinnlichen Erscheinungswelt fort, so bin ich in keiner Gefahr in betreff der Möglichkeit; sobald ich aber das unbekannte Gebiet betrete und transcendente Hypothesen heranziehe, so muss ich die Behauptung der Möglichkeit der Hypothese auf die transcendente Anwendbarkeit der reinen Verstandesbegriffe und ihre objektive Realität ausserhalb der Grenzen der Erfahrung stützen (II 602). Ist z. B. der Begriff der Ursache nur von dem Verhältnis der Erscheinungen untereinander gültig, so ist eine auf den transcendenten Gebrauch dieser Kategorie gestützte Hypothese unstatthaft, weil ihr Gegenstand nicht einmal als möglich behauptet werden kann (I 449). Und zwar genügt nach Kant nicht eine problematische oder hypothetische Zulässigkeit des Kategoriengebrauches, sondern das Gesetz der Verknüpfung, durch welches die trans-

cententale Hypothese an die gewisse Erfahrung angeknüpft wird, muss selbst apodiktisch gewiss sein, wenn nicht alles ein blosses Spiel der Einbildung bleiben soll (II 633).

Hier zeigt sich das Kantsche Vorurteil vor der Unentbehrlichkeit der apodiktischen Gewissheit in ganzer Nacktheit; denn wenn die transcendente Anwendung der Kategorien zur Verknüpfung transcendentaler Hypothesen mit der Erfahrung auch nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zulässig wäre, so müsste doch dies auch schon genügen, um der Hypothese eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu verleihen. Wäre die transcendente Gültigkeit der Kategorien auch nur hypothetisch annehmbar, dann wäre auch die wenigstens hypothetische Zulässigkeit transcendentaler Hypothesen nicht mehr von der Hand zu weisen; es bliebe freilich auch dann richtig, dass Hypothesen niemals in demonstrierte Wahrheiten von apodiktischer Gewissheit verwandelt werden können, weil sie auf mehr oder weniger unvollständigen Induktionen beruhen (II 609). Dieser letztere Gesichtspunkt ist also für Kant der a priori entscheidende, um die transcendente Hypothese zu verwerfen; der erstere dagegen, das Bedenken gegen den transcendentalen Gebrauch der Kategorien, ist eine vorläufig noch unerwiesene Behauptung, die gerade erst aus den Voraussetzungen bewiesen werden soll, dass apodiktische Gewissheit a priori unter anderen Bedingungen nicht möglich ist, dass Philosophie nur apodiktisch gewisse Erkenntnis sein kann, und dass es solche Erkenntnis wirklich giebt.

Man sieht, dass Kant sich auf ein ganz unerwiesenes und unerweisliches Vorurteil stützt, und dass ihm die Widerlegung der Zulässigkeit von transcendenten Hypothesen doch nur durch einen *circulus vitiosus* zu gelingen scheint. Die Philosophie soll apodiktisch gewisse Erkenntnis sein müssen, weil transcendente Hypothesen unstatthaft sind, und transcendente Hypothesen sollen unstatthaft sein, weil die Philosophie nur Erkenntnisse von apodiktischer Gewissheit brauchen kann. Dabei bleibt Kant selber seinen Grundsätzen doch keineswegs treu, sondern macht, ebenso wie Newton, der die Hypothesen verwarf, von Hypothesen den ausgiebigsten Gebrauch.

Durch transcendente Anwendung der Kausalität leitet er aus der rein subjektiven, nach seiner Ansicht auch immer subjektiv bleibenden und keine Erkenntnis des Objektes liefernden Empfindung oder Materie der Anschauung (I 499) das Ding an sich als das die produktive Einbildungskraft Affizierende ab, und erklärt es für die grösste Ungereimtheit, gar keine Dinge an sich selbst einzuräumen (III 124), da doch die Erscheinungen auf etwas von ihnen Unterschiedenes und gänzlich Ungleichartiges Anzeige thun (III 129). Ebenso hält er die Annahme eines Urwesens, das den transcendentalen Grund der Weltordnung enthält, für eine notwendige und statthafte Hypothese (II 538—539, III 133—134), weil der an sich unbestimmte Begriff dieses transcendenten Etwas durch analogischen Gebrauch der Kategorien über die Erfahrungsgrenze hinaus in ein bestimmtes und mögliches Verhältnis zu etwas Bekanntem, nämlich der Welt, gesetzt wird (II 525—526, 523, III 133—134). Hier schlägt er also in beiden Fällen, sowohl bei dem der Einzelercheinung zu grunde liegenden Ding an sich, als auch bei dem der gesamten Erscheinungswelt zu grunde liegenden Urwesen genau den Weg ein, den er methodologisch perhorresziert. Auffallend ist es, dass er noch in der Kr. d. r. V. das Erdenken neuer ursprünglicher Kräfte, z. B. einer Anziehungskraft ohne alle Berührung, für unerlaubt erklärt (II 594—595), ebenso wie in seiner ersten Periode, während er in den „Met. Anf. der Naturwissenschaft“ selbst sich zu dieser Hypothese bekennt und sie warm und geschickt verteidigt (V 364—366). Dass auch Kants transcendente Deduktionen nichts weiter als hypothetische Aufstellungen sind, werden wir später sehen.

So gewiss Kant Recht hat, dass „Vernunftschlüsse, die keine empirischen Prämissen enthalten“, also alle vorgeblichen apriorischen Erkenntnisse aus reiner Vernunft, nicht mehr Vernunftschlüsse, sondern vernünftelnde Sophistifikationen zu nennen sind (II 273—274), so gewiss hat er auch darin Recht, dass Schlüsse, die an das empirisch Gegebene anknüpfen und von diesem Bekanntem vermittelt der Kategorien zu etwas Unbekanntem fortschreiten, einen ebenso notwendigen wie zulässigen hypo-

thetischen Gebrauch der Vernunft darstellen. Aber ebenso gewiss hat er darin Unrecht, dass Vernunftschlüsse, die keine empirischen Prämissen enthalten, zu Vernunftideen führen könnten, die trotz ihres völlig sophistischen Ursprunges einen, wenn auch nur regulativen Gebrauch und Wert besitzen (II 503); solche bodenlose Fiktionen dürfen nicht einmal problematisch angenommen, und Gegenstände dürfen nachträglich zu ihnen auch nicht einmal indirekt in hypothetische Beziehung gesetzt werden, wie Kant es verlangt (II 502, 520). Ebenso gewiss hat Kant auch darin Unrecht, dass eine auf die Erfahrung gestützte Hypothese, wie z. B. das Urwesen als Grund der gesamten Erscheinungswelt es ist, doch wieder keinen konstitutiven, sondern nur einen regulativen Gebrauch gestatte, und für nicht mehr als eine blosse, d. h. realitätslose Idee gehalten werden dürfe (II 503, 528). Kant gesteht zwar die transcendente Subreption, durch welche das regulative Prinzip in ein konstitutives oder hypostatisches verwandelt werde, als unvermeidlich zu (II 482), erklärt diese Umwandlung aber doch für einen Fehler der faulen Vernunft (II 533), und bleibt dabei, dass man die Welt nur so betrachten dürfe, „als ob“ sie in einer höchsten Vernunft ihren Grund habe (III 135).

Es ist aber nicht abzusehen, wodurch wir verhindert werden sollten, die an die Erfahrung logisch angeknüpfte und durch die Erfahrung logisch geforderte Hypothese für etwas Wirkliches zu nehmen, da sie sich ja auf die Wirklichkeit stützt und somit von der Erfahrung, die, wenn auch nur indirekte, Beglaubigung ihrer eigenen Wirklichkeit erhält. Der supponierte Einheitsgrund der Natur erhält, wenn die versuchsweise Aufstellung der Hypothese gelingt und sich als hinreichend begründet bewährt, durch diese Bewährung einen entsprechenden Grad von Wahrscheinlichkeit (II 507), und vergeblich bemüht sich Kant ein solches Verfahren als einen bloss ökonomischen Handgriff der Vernunft und als eine selbstsüchtige Absicht auf möglichste Ersparung von Mühe zu diskreditieren (ebd.). In Wahrheit hat die auf die Erfahrung gegründete Hypothese nicht bloss regulativen, sondern auch konstitutiven Gebrauch, die auf keine Erfahrung gegründete, aus reiner Vernunft a priori

geschöpfte Idee hat dagegen weder regulativen noch konstitutiven Gebrauch, sondern einfach gar keinen, da sie eine reine Fiktion auf Grund von Sophistifikationen ist. Kant hingegen rückt zur grösseren Ehre seines Apriorismus beide so eng aneinander, dass induktive Hypothese und sophistische Fiktion in der Aberkennung des konstitutiven und der Zuerkennung des regulativen Gebrauchs zusammenfallen. Allerdings gilt die Aberkennung des konstitutiven Gebrauches nur für die Hypothese eines Grundes der gesamten Erscheinungswelt, aber nicht für die Hypothese des Grundes der Einzelercheinung; dass die letztere, d. h. das affizierende Ding an sich, nur eine an die Erfahrung indirekt angeknüpfte Hypothese ist, hat sich Kant wohl niemals zum Bewusstsein gebracht; er ist diesem Gedanken geflissentlich ausgewichen, obwohl er ihm nahe genug lag (II 294).

Wie sich nun auch die Sache mit dem regulativen und konstitutiven Gebrauch verhalten möge, jedenfalls hat Kant seinem Systeme echte transcendente Hypothesen eingefügt, die durch ihr Verhältnis zur Erfahrung begrifflich bestimmt und existentiell beglaubigt werden. Eben damit hat er aber sein Verbot der transcendentalen Hypothesenbildung, sein Verbot des transcendentalen Gebrauches der Kategorien, und seine Beschränkung der Philosophie auf das apodiktisch Gewisse durchbrochen. Denn dass das Analogische nur hypothetisch, das Hypothetische aber nicht apodiktisch, sondern höchstens wahrscheinlich sei, darüber ist Kant sich völlig klar (II 487). Gleichwohl bleibt er dabei: „Die Wirklichkeit solcher Ideen bloss wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz. ebenso, als wenn man einen Satz der Geometrie bloss wahrscheinlich zu beweisen gedächte“ (II 598).

Nun weiss aber Kant sehr wohl, dass in den analytischen Teil der Logik auch die Lehre von der Wahrscheinlichkeit gehört, welche eine nicht etwa trügliche, sondern nur mangelhafte, d. h. durch unzureichende Gründe bestimmte Erkenntnis ist (II 238). Die Wahrscheinlichkeitsrechnung der Mathematik „enthält nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urteile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle unter gegebenen

gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäss zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jeden einzelnen Zufalles nicht genügend bestimmt ist“ (III 147). Die Wahrscheinlichkeitsrechnung nimmt also subjektiv an der apodiktischen Gewissheit der formalistischen mathematischen Erkenntnis Teil, obschon sie objektiv nur Grade der Möglichkeit, grössere oder kleinere Wahrscheinlichkeit feststellt. Dass der Wahrscheinlichkeitsgrad eines Glaubens durch Feststellung des Verhältnisses von Einsatz und Gewinn bei einer einzugehenden Wette zum ziffermässigen Ausdruck gebracht werden kann, hat Kant wohl bemerkt (II 635). Dass auch die Analogie und Induktion der empirischen Wissenschaften (III 148) nichts ist als eine, sei es offene, sei es versteckte, Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf empirische Daten, ist ihm leider entgangen, sonst hätte er die erkenntnistheoretische Bedeutung der induktiv erschlossenen Hypothesen auch als eine Art von angewandter Mathematik, d. h. als echte Wissenschaft angesehen.

Kant unterscheidet Wissen, Glauben und Meinen als die drei Stufen des Fürwahrhaltens; das Wissen ist subjektiv und objektiv zureichendes Fürwahrhalten, das Meinen ein in beiderlei Hinsicht unzureichendes, und das Glauben ein zwar subjektiv zureichendes, aber objektiv unzureichendes Fürwahrhalten (II 633). Der objektiv unzureichende Glaube kann eigentlich nur als praktischer eine subjektiv zureichende Ueberzeugung sein (II 634); indessen giebt es doch auch einen rein theoretischen, wie Kant sagt, doktrinalen Glauben von einem durch Wetten zu ermittelnden Grade der Zuversicht (II 635—636). Die Lehre vom Dasein Gottes gehört ebenso wie die von der Existenz von Bewohnern anderer Welten zum doktrinalen Glauben (II 636). Als moralisch begründeter Glaube wird der praktische Glaube zur moralischen Gewissheit, weil man ihm nicht entsagen kann, ohne in seinen eigenen Augen verabscheuenswürdig zu sein (II 638). Eine Zeit, in welcher unreife Knaben die Sittlichkeit leugnen zu müssen glauben, um nicht als unfreie Sklaven des Sittengesetzes in ihren eigenen Augen verächtlich zu sein, hat Kant sich allerdings nicht träumen lassen. Lässt man

den Unterschied in der Quelle der subjektiven Ueberzeugung, ob theoretisch, ob praktisch, bei Seite, so ist soviel klar, dass Kant selber in den nach seiner Ansicht wichtigsten metaphysischen Problemen den Ton des Wissens auf den des Glaubens herabgestimmt hat (II 486, 575), also gerade in den entscheidenden Fragen der Metaphysik den Verzicht der Philosophie auf apodiktische Gewissheit unterzeichnet hat. Ob es dabei vorteilhaft für die Philosophie gewesen ist, dass er den Glauben durch induktiv gesicherte Hypothesen zu stützen verschmäht und sich an das schwanke Rohr subjektiver Interessen geklammert hat (II 639), das wird man heute kaum noch zu bejahen wagen, nachdem das Sittengesetz längst aufgehört hat, dem Zeitbewusstsein als unerschütterlicher Felsen zu gelten, und zu einem von der wechselnden Flut der Meinungen hin und her gewälzten Rollblock abgeschliffen ist.

2. Die transcendente Analytik.

a. Der Urteilsapriorismus.

Gehen wir von dieser methodologischen Einleitung, die von Kant in den Anhang verlegt ist, zu dem positiven Teil der Transcendentalphilosophie über, so begegnet uns auch hier der Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen. Ob wir synthetische Urteile a priori besitzen, wird auch hier nicht untersucht, sondern als unbestrittene Thatsache vorausgesetzt, so dass wir nicht zu fragen haben, ob, sondern nur wie solche möglich seien (III 27, 54; II 588, 698). — In der Mathematik schwankt Kant dazwischen, ob alle ihre Urteile synthetisch seien (II 702), oder ob nur die Axiome synthetische Urteile, und alle übrigen von ihnen abgeleiteten Erkenntnisse analytisch seien (II 566), oder ob nicht sogar unter ihren Grundsätzen einige analytisch und nur einige synthetisch seien (II 704). Offenbar ist nur das letztere

richtig; in der That giebt es in der Algebra gar keinen, in der Geometrie nur einen einzigen synthetischen Grundsatz, als welchen man beliebig aufstellen kann entweder den Satz, dass zwei gerade Linien mit gleichen Gegenwinkeln parallel sind, oder den Satz, dass zwei gerade Linien nur einen oder alle Punkte gemein haben, oder den Satz, dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei. Alle diese oder noch andere Formulierungen, die sich aus einander ableiten lassen, besagen nichts weiter, als die Voraussetzung, dass der dreidimensionale Raum keine Krümmung (im Sinne einer vierten Dimension) habe. Nimmt man diese Voraussetzung in die Definition des mathematischen Raumes auf, schliesst man also durch sie die nichteuklidische Geometrie aus, so ist die euklidische Geometrie aus dem Begriff des Raumes analytisch zu deducieren, ebenso wie jede nichteuklidische aus einem vorausgesetzten andersartigen Raumbegriff. — Dass die Mathematik (im Gegensatz zur Philosophie) die Definition voranschicken und aus ihr alles ableiten muss, dass sie in ihren Definitionen, die den Begriff erst geben, souverän und irrthumsunfähig ist, weiss Kant ebensogut (II 565—566), als dass diese rein formalistischen Deduktionen aus vorgestellten Begriffsdefinitionen für sich noch keine Erkenntnisse sind, ausser sofern es Dinge giebt, die diesen Formen gemäss sind (II 743). Es ist deshalb schwer zu verstehen, wie Kant sich der Einsicht hat verschliessen können, dass der Charakter dieser rein formalistischen mathematischen Deduktionen wesentlich analytisch sei, dass z. B. der Satz $7 + 5 = 12$ analytisch aus den Definitionen von 7, 5, 12, Addition und Gleichheit folge (II 703).

Synthetisch kann erst die angewandte Mathematik genannt werden, insofern diese behauptet oder von der Voraussetzung ausgeht, dass die Dinge an sich selbst den Gesetzen der reinen Mathematik folgen. Diese Behauptung oder Voraussetzung kann aber keinesfalls a priori begründet werden, sondern nur hypothetisch aufgestellt und provisorisch angenommen werden, bis sie a posteriori durch die Erfahrung bestätigt wird und eine immer wachsende Wahrscheinlichkeit gewinnt. Richten sich aber die Dinge an sich nicht nach den mathematischen Gesetzen,

dann hört der Unterschied von reiner und angewandter Mathematik überhaupt auf.

Wie die geometrischen Urteile aus dem Begriff des mathematischen Raumes, so folgen die phoronomischen analytisch aus dem Begriff der zeitlichen Bewegung und bilden einen Teil der Mathematik. Die allgemeine Bewegungslehre ist also nach Kant ebenfalls eine synthetische Erkenntnis a priori (II 715). Wenn er an anderer Stelle (II 48) die Bewegung, die Raum und Zeit vereinigt, darum für einen empirischen Begriff erklärt, weil sie etwas Bewegliches im Raume als empirisch gegeben voraussetze, so setzt er sich durch diese Vermengung von Phoronomie und Mechanik mit sich selbst in Widerspruch. Der Mathematiker darf sich jedes mathematische Gebilde im Raum bewegt denken, ganz gleichgültig ob es wirklich etwas Bewegliches im Raume giebt oder nicht. — Soweit die Naturwissenschaft blosser Phoronomie ist, soweit ist sie zwar a priori, aber auch rein formalistisch und analytisch; soweit sie dagegen Mechanik (d. h. Anwendung der Phoronomie auf beharrende Massen und beschleunigende Kräfte) ist, insoweit beruht sie auf einer synthetischen Voraussetzung, die aber auch wiederum nicht a priori, sondern nur a posteriori zu rechtfertigen ist. Die angebliche reine Naturwissenschaft fällt also, soweit sie rein ist, selbst in das Gebiet der Mathematik; soweit sie aber angewandte Mathematik und angewandte Metaphysik ist, insoweit ist sie eben nicht mehr rein, sondern operiert mit empirischen Daten. Ausserdem hat Kant noch seine dynamisch-atomistische Theorie der Materie in die reine Naturwissenschaft eingeschoben und daselbst in deduktiver Form vorgetragen, obwohl sie doch lediglich induktiv gewonnen ist.

„Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch“, obwohl zur Metaphysik auch viele uneigentlich metaphysische Urteile gehören, die aus der Analyse metaphysischer Begriffe gewonnen sind (III 25). Deshalb muss auch im Gegensatz zur Mathematik die Philosophie mit den Definitionen nicht anfangen, sondern schliessen (II 565). Immerhin darf man auch in der Philosophie versuchsweise die Definitionen voranschicken (ebd.); denn irgend welche Begriffe muss man doch mitbringen, wenn man

sie durch synthetische Urteile vervollständigen will. Kant verhehlt sich nicht, dass der Begriff niemals zwischen sicheren Grenzen steht, sondern je nach dem Kenntnisstande der Personen schwankt die ihn mitbringen (II 563). Aber er zieht daraus nicht den naheliegenden Schluss, dass demgemäss der Unterschied des Analytischen und Synthetischen an einem Urteil nur von der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit des mitgebrachten Begriffes abhängt.

Das analytische Urteil a priori, wenn es für die Dinge Gültigkeit hat, ist um nichts wunderbarer, als das synthetische. In dem ersteren lautet die Frage: wie kommen wir unabhängig von aller Erfahrung zu Begriffen, aus denen wir wahre Urteile analytisch ableiten können? In dem letzteren lautet sie: wie kommen wir dazu, unsere unvollständigen Begriffe unabhängig von der Erfahrung wahrheitsgemäss zu vervollständigen? Man sieht, dass das Problem, mit dem Kant sich beschäftigt, von dem Unterschiede der analytischen und synthetischen Urteile ganz unabhängig ist, dass er es mit Unrecht auf die letzteren beschränkt und durch die Zugrundelegung dieses Gegensatzes nur verwirrt und gestört hat. Glücklicherweise behandelt Kant das Problem in seiner dritten Periode thatsächlich ganz unabhängig von diesem Gegensatze, den er erst nachträglich an die Spitze der Untersuchung gestellt zu haben scheint. — Das Problem ist einfacher so zu stellen: wie sind wahre, d. h. mit den Gegenständen in Uebereinstimmung befindliche Urteile a priori möglich? Wie ist es möglich, dass Urteile, die unabhängig von aller Erfahrung aus reiner Vernunft geschöpft sind, doch den Gegenständen gemäss ausfallen, auf die sie keine Rücksicht genommen haben? Wie ist es möglich, dass Urteile, die bloss den subjektiven Bedingungen des Denkens gemäss gebildet sind, doch zugleich objektive Gültigkeit haben, d. h. den Gegenständen der Erfahrung gemäss sind? (II 86.) — Offenbar kann dies nur auf drei Arten möglich sein: entweder die Dinge an sich richten sich nach unseren Vorstellungen, oder die Dinge, die sich nach unseren Vorstellungen richten, sind keine Dinge an sich, sondern bloss Erscheinungen in uns, oder zwischen den Dingen an sich und unserem apriorischen Denken über sie besteht eine prästabilierte Harmonie oder

eine gesetzmässige Uebereinstimmung. Der vierte Fall, dass unsere Vorstellungen sich nach den Dingen richten, wie der Empirismus es annimmt, fällt schon nicht mehr unter die vorangestellte Voraussetzung, dass wir a priori über die Dinge urteilen; der Urteilsapriorismus wird durch den Empirismus gerade geleugnet. Wo es sich also darum handelt, festzustellen, unter welchen Bedingungen Urteile a priori möglich sind, die doch mit den Dingen übereinstimmen, da bleiben nur die drei anderen Fälle übrig: entweder die Dinge an sich richten sich nach unseren subjektiven Denken, oder beide stehen in gesetzmässiger Uebereinstimmung, oder das, was wir für Dinge an sich halten, sind nur subjektive Erscheinungen. Wo es sich dagegen um die Richtigkeit unserer Urteile überhaupt, nicht bloss der apriorischen, handelt, da wird der Fall, dass die Dinge an sich sich nach unserem Denken richten, als eine absurde abstrakte Möglichkeit, die reell unmöglich ist, bei Seite geschoben; dann bleiben die drei reellen Möglichkeiten übrig: der aposteriorische Empirismus, der apriorische Phänomenalismus und der Prästabilismus.

Da für Kant die Existenz wahrer apriorischer Urteile von realer Gültigkeit den dogmatisch gewissen Ausgangspunkt seines ganzen Philosophierens bildete, so konnte die aposteriorische Entstehung der Urteile durch empirische Beeinflussung des Denkens von Seiten der Dinge an sich nicht in Betracht kommen, weil sie eben unfähig ist, apriorische Urteile zu erklären. Ebenso musste die abstrakte Möglichkeit, dass die Dinge an sich selbst sich nach unseren subjektiven Begriffen und Anschauungsformen richten, als eine völlig widersinnige Behauptung ausgeschieden werden (II 244). Dann blieben von den vier Möglichkeiten nur noch zwei zur engeren Wahl übrig, nämlich die logische und formale Uebereinstimmung der Dinge an sich und des Denkens einerseits und die phänomenalistische Verflüchtigung der Dinge in subjektive Erscheinungen andererseits. Da Kant die erste Seite der Alternative wegen ihres bloss hypothetischen Charakters als eine verwirft, welche die von ihm geforderte apodiktische Gewissheit der apriorischen Urteile aufhebt, so ist er auf dem Wege der Elimination dazu gelangt, nur eine einzige Möglichkeit übrig zu behalten, nämlich die

Annahme, dass die Gegenstände, mit welchen unsere Urteile a priori übereinstimmen, nicht Dinge an sich, sondern bloss Gegenstände in uns, in unserer Vorstellung, bloss Modifikationen unserer Sinnlichkeit, subjektive Erscheinungen, Bestimmungen unseres identischen Selbst seien (II 115). Für die sinnlichen Anschauungsformen scheint ihm dies leichter einzusehen als für die Denkformen (II 86—87), offenbar nur, weil er in seiner persönlichen Entwicklung zu der letzteren Annahme später und widerwilliger gelangt ist als zu der ersten.

Es ist zu beachten, dass die „dritte Möglichkeit“ bei Kant eine ganz andere Bedeutung hat als bei Trendelenburg. Die Alternative lässt sich nicht dahin stellen, ob die Kategorien bloss immanente (subjektiv-ideale) oder bloss transcendente (objektiv-reale) Geltung haben; denn ihre immanente Geltung ist eine nicht abzustreitende Erfahrungsthatsache, so dass in bezug auf die Geltungsfrage die „dritte Möglichkeit“ (die zugleich immanente und transcendente Geltung) nicht der dritte, sondern nur der zweite mögliche Fall, das zweite Glied einer Alternative ist (bloss immanente oder immanente und transcendente Geltung). Die Alternative lässt sich wohl dahin stellen, ob die Kategorien ihrem Ursprunge nach a priori oder a posteriori sind; aber in bezug auf diese Ursprungsfrage giebt es keine dritte Möglichkeit, da sie schlechterdings nicht a priori und a posteriori zugleich, sondern höchstens das eine und das andere in verschiedenem Sinne (als unbewusste Intellektual-Funktionen und als bewusste Begriffe) sein können. Die Kombination der Geltungs- und Ursprungsfrage giebt wiederum, da jede von ihnen zwei Möglichkeiten umfasst, weder zwei noch drei, sondern vier mögliche Fälle, nämlich 1) bloss immanent und a priori, 2) bloss immanent und a posteriori, 3) immanent und transcendent zugleich und a priori, 4) immanent und transcendent zugleich und a posteriori. Die erste Ansicht gehört dem transcendentalen Idealismus, die zweite Berkeley, die dritte dem transcendentalen Realismus, die vierte dem Empirismus an. Diese vier Möglichkeiten decken sich aber keineswegs mit den oben angegebenen vier Möglichkeiten bei Kant, sondern sind nach ganz anderen Einteilungsgesichtspunkten aufgestellt.

Die Frage, ob es denn überhaupt apriorische Urteile gebe, hat sich Kant gar nicht gestellt, während er die, ob es synthetische Urteile a priori gebe, doch wenigstens gestellt hatte, freilich nur um sie mit dem Hinweis auf die Notorietät solcher beiseite zu schieben. Ob es metaphysische Urteile a priori gebe, ob dieselben wahr, oder bloss trügllich seien, das ist gerade die schwierigste Frage der Vernunftkritik, in welcher Kant niemals zu einer völlig bestimmten und zweifelfreien Antwort gelangt ist. Dass es apriorische Urteile in der reinen Naturwissenschaft nur soweit giebt, als sie angewandte Metaphysik und Mathematik ist, darf man als Kants eigene Ansicht ansehen. Wären nun aber metaphysische Urteile a priori bloss illusorisch, so wären es auch die apriorischen Urteile der reinen Naturwissenschaft, insofern diese angewandte Metaphysik darstellt, und es blieben in ihr nur insoweit, als sie angewandte Mathematik darstellt, wahre apriorische Urteile bestehen. — Dass die Mathematik, sowohl als reine wie als angewandte, apriorische Urteile enthält, das wird im Allgemeinen von allen denen zugestanden, die nicht auch die mathematische Gewissheit auf sensualistische Weise aus der Erfahrung ableiten wollen. Aber die apriorische Erkenntnis der Mathematik wird doch auch von ihnen gewöhnlich nur in dem Sinne zugestanden, wie in der formalen Logik, d. h. als eine rein formale Erkenntnis, deren apodiktische Gewissheit nicht weiter reicht als das Gebiet des subjektiven Denkens. Sollen die apriorischen Urteile der reinen Mathematik und formalen Logik über ihre formale Bedeutung hinaus eine reale bekommen, so müssen sie an die Erfahrung direkt oder indirekt anknüpfen, und uns zunächst auf Grund der Empirie induktiv davon überzeugen, dass sie auch im Gebiete der erfahrungsmässigen Wirklichkeit Geltung haben, dass es wirkliche Dinge giebt, welche den mathematischen und logischen Gesetzen Rechnung tragen (II 743), und dass es keine giebt, die ihnen nicht Rechnung trügen. Erst durch diese negative Behauptung wird die reale Allgemeingültigkeit der mathematischen und logischen Erkenntnisse festgestellt; aber gerade diese negative Behauptung, dass es keine wirklichen Dinge giebt, die von diesen Gesetzen abweichen,

ist a priori auf keine Weise zu erhärten, und kann deshalb als induktiv begründete nur auf eine komparative Allgemeinheit und auf blosser Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. So weit also Mathematik* und Logik apodiktisch gewisse Erkenntnisse a priori liefern, so weit sind sie nur formale Erkenntnisse; so weit sie aber durch Anwendung auf empirische Daten reale Erkenntnis vermitteln, ruhen sie auf einer induktiv begründeten, bloss wahrscheinlichen allgemeinen Voraussetzung und auf den besonderen empirischen Voraussetzungen des gegebenen Einzelfalles, sind also weder apodiktisch gewiss, noch auch rein a priori.

Was die formale Logik betrifft, so unterscheidet Kant sehr wohl die reine formale Logik von der auf empirische Daten angewandten formalen Logik, und beide zusammen als formale Logik von der transcendentalen Logik, die den realen Verstandesgebrauch erst vermitteln soll (II 57—59); in der Mathematik aber macht er den entsprechenden Unterschied zwischen formaler und realer mathematischer Erkenntnis nicht, sondern behandelt die formale Erkenntnis selbst ohne Weiteres als eine reale. Es drückt sich darin nur ein Ueberlebsel seiner zweiten Periode aus, die zwar noch einen realen Gebrauch der Denkformen (zur Erkenntnis der Dinge an sich) zulässt aber nicht mehr einen solchen der Anschauungsformen. Aber mit der formalen Logik will sich Kant in der Vernunftkritik gar nicht beschäftigen, sondern nur mit der transcendentalen Logik und ihrem realen Gebrauch, durch den unabhängig von jeder empirischen Beimischung reale Erkenntnisse a priori erzielt werden sollen (II 59—60, 242—243), die für alle mögliche Erfahrung eine apodiktisch gewisse Gültigkeit a priori besitzen sollen (II 591). Dass es formallogische Urteile a priori giebt, steht zwar nicht in Frage, ist aber auch für die Transcendentalphilosophie Kants gleichgültig; ebenso gleichgültig sollte es aber auch für sie sein, dass es formale mathematische Urteile a priori giebt. Bei den logischen Urteilen kommt Kant gar nicht in die Versuchung die bloss formalen Urteile a priori zu realen umzuprägen, weil er die transcendentalen Urteile a priori als reale im Hintergrunde hat und auf sie sein Interesse

konzentriert (II 76); bei den mathematischen Urteilen a priori aber, wo er prinzipiell keine anderen als formale Urteile gelten lässt, kann er der Versuchung nicht widerstehen, diese formalen Urteile a priori zu realen von apodiktischer Gewissheit aufzubauschen, was sie niemals sind und sein können.

Die Sache liegt also so: wenn es Urteile a priori in Logik und Mathematik giebt, so sind sie bloss formal und besitzen als apriorische formale Urteile niemals eine apodiktisch gewisse reale Bedeutung, sondern können solche höchstens als wahrscheinliche auf induktiven Wege erhalten. Ob es einen realen Verstandesgebrauch a priori von apodiktischer Gewissheit im Sinne der transcendenten Logik Kants giebt, hat sich erst auf Grund der Untersuchung der Vernunftkritik herauszustellen, darf aber nicht als feststehende Voraussetzung der Untersuchung zu grunde gelegt werden. Gerade das thut aber Kant, indem er davon ausgeht, dass es doch notwendigerweise eine apodiktisch gewisse Urteilsbildung von realem Erkenntniswert geben müsse, und dass eine solche nur in Urteilen a priori zu finden sein könne. Dass diese Voraussetzung zutreffend sei, wird heute schwerlich noch viele Gläubige finden; der ganze Boden, auf dem die Kantsche Transcendentalphilosophie ruht, ist deshalb für unsere Zeit gar nicht mehr vorhanden.

Die Aufgabe, die Kant sich in der Vernunftkritik gesetzt hat, ist von ihm auch dahin bestimmt worden, die Grenzen des Vernunftgebrauches festzustellen. Diese Aufgabestellung wird völlig missverstanden, wenn man meint, dass es sich dabei darum handele, die Grenzen zu bezeichnen, bis zu denen der rein formale, oder der empirische, oder der induktive Vernunftgebrauch die menschliche Erkenntnis erweitern und ausdehnen könne. Mit alle dem hat die Vernunftkritik gar nichts zu schaffen, sondern lediglich mit den Grenzen des realen Vernunftgebrauches vermittelt apriorischer Urteile. Es handelt sich für Kant gar nicht darum, wie weit die formale Logik und Mathematik, die empirischen Wissenschaften und eine etwaige induktive Spekulation über das Uebersinnliche in der künftigen Entwicklung der Menschheit noch vordringen könne; auf allen diesen Gebieten hat

er gar nicht versucht Grenzen zu ziehen. Wer den bis zum Ueberdruss wiederholten Irrtum nachspricht, dass Kant die Grenzen des Vernunftgebrauches gezogen habe, der beweist damit nur, dass er Kants Werke nicht gelesen oder nicht verstanden hat. Es handelt sich für Kant ausschliesslich darum, wo die Grenzen der apodiktisch gewissen Metaphysik, d. h. der apriorischen Vernunftkenntnis zu ziehen sind. Diese Frage ist für uns dahin entschieden, dass die apriorische Erkenntnis genau so weit reicht wie die rein formale Erkenntnis (formale Logik und Mathematik), dass es aber einen realen Vernunftgebrauch a priori weder giebt noch geben kann, und dass deshalb die Untersuchung über seine Grenzen völlig gegenstandslos ist. Die ganze Aufgabe und Arbeit der Kantschen Vernunftkritik hat daher für uns gar keinen Sinn mehr; dass sie noch immer aktuelle Beachtung findet, als ob sie anders als im historischen Sinne uns noch etwas angehe, liegt nur daran, weil man ihr einen Sinn unterlegt, den sie nicht hat und nicht haben will. Was Kant allein als Philosophie und Metaphysik gelten lässt, hat für uns nur noch die historische Bedeutung, die Geistesverwirrung einer längst überwundenen Zeit zu sein. Was wir heute unter Wissenschaft verstehen und mit philosophischer Forschung und metaphysischer Spekulation erstreben, erachtete Kant für unter seiner Würde und ist deshalb von ihm niemals zum Gegenstande einer erkenntnistheoretischen Untersuchung gemacht worden.

Auch das ist niemals Kants Absicht gewesen, zu untersuchen, ob wir überhaupt etwas von dem Ding an sich erkennen können; sondern er hat sich allein darauf beschränkt, zu konstatieren, dass wir mit apodiktischer Gewissheit, d. h. a priori, nichts von ihm wissen können. Für uns ist das natürlich selbstverständlich; denn wenn es überhaupt keine reale Erkenntnis a priori giebt, so giebt es auch keine über das Ding an sich. Wir brauchen nicht erst Kants Werke zu studieren, um uns von der apriorischen Unerkennbarkeit des Dinges an sich zu überzeugen. — Nur ein einziges Mal hat Kant im Vorübergehen die Frage gestreift, ob die a priori unerkennbare Natur, als die Gesamtheit der Dinge an sich selbst, nicht doch

vielleicht a posteriori erkennbar sei, und hat an dieser Stelle nur soviel behauptet, dass wir a posteriori keine notwendigen Naturgesetze erkennen können, weil die Erfahrung nur Thatsächlichkeit aber nicht Notwendigkeit lehrt (III 53—54). Kant hat also nur behauptet, dass wir eine apodiktisch gewisse Erkenntnis von den Dingen an sich auch a posteriori nicht erlangen können; dass wir auch keine hypothetische Erkenntnis auf induktivem Wege von den Dingen an sich und ihrer natürlichen Gesetzmässigkeit erlangen können, das ist Kant niemals eingefallen zu behaupten. Er hat eine solche nur nicht der Erwähnung wert gefunden, weil sie ihm ausserhalb seines Begriffes von Philosophie fiel.

Kant hat also überhaupt nicht die Unerkennbarkeit der Dinge an sich behauptet, sondern nur ihre philosophische Unerkennbarkeit in dem Sinne des Wortes Philosophie, den er allein gelten liess. Er hat nicht behauptet, dass die Dinge an sich jenseits der Grenzen unseres Vernunftgebrauches überhaupt liegen, sondern nur, dass sie jenseits der Grenzen des philosophischen Vernunftgebrauches im Sinne apodiktisch gewisser Erkenntnis liegen. Er wäre auch nach seinen Grundsätzen ganz ausser Stande gewesen, die Möglichkeit einer bloss wahrscheinlichen aposteriorischen Erkenntnis der Dinge an sich zu bestreiten, da er ja sogar die Erkenntnis der nackten Existenz derselben a posteriori aus dem Bewusstsein des Affiziertwerdens entspringen liess. Auch nach Kantschen Grundsätzen bleibt es durchaus offen, sich um die induktive Erforschung der Beschaffenheit der Dinge an sich zu bemühen, vorausgesetzt dass jemand eine Erkenntnis von nicht apodiktischer Gewissheit überhaupt der Forschungsmühe wert erachtet.

Um Kant auf seinen Gedankenwegen zu folgen, müssen wir ihm zunächst die Voraussetzung von realen Urteilen a priori zugeben, die für uns nur geschichtlich als Erbteil des Wolffschen Rationalismus begreiflich ist. Erst auf dieser Voraussetzung können wir seine Frage würdigen, wie solche Urteile möglich seien, d. h. welche Bedingungen zutreffen müssen, um sie als möglich denken zu können. Als die eine dieser Bedingungen haben wir

den Uebergang vom transcendentalen Realismus zum Phänomenalismus oder transcendentalen Idealismus kennen gelernt; diese allein genügt aber nicht, sondern es gehört dazu weiterhin noch eine Hypothese über die Genesis der Erfahrung, welche dem Sensualismus entgegengesetzt ist und dem Rationalismus oder Intellektualismus den erforderlichen Raum gewährt. Denn in dem sensualistischen Phänomenalismus eines Berkeley oder Hume sind wahre Urteile a priori aus reiner Vernunft ebenso unmöglich wie in dem transcendentalen Realismus der ersten Periode Kants. Nur soweit als in der Erfahrung schon unbewussterweise Vernunft darin steckt, kann reine Vernunft von sich aus urteilen, wie Erfahrung ausfallen muss; Vernunft aber kann in der Erfahrung, wenn dieselbe phänomenalistisch verstanden wird, nur soweit darinstecken, als das erfahrende Subjekt sie vorbewusst hineingelegt hat. — Es ist also eigentlich nur das Verlangen, seinen verkehrten Urteilsapriorismus aufrecht zu erhalten, was Kant dazu drängt, den richtigen Apriorismus der vorbewussten Intellektualfunktionen bei der Entstehung der Erfahrung anzunehmen. Der letztere wird von ihm als eine erkenntnistheoretische Hilfshypothese herangezogen, ohne welche der dogmatisch postulierte Urteilsapriorismus unhaltbar wäre; aber keineswegs wird die Apriorität der Intellektualfunktionen durch eine psychologische Zergliederung der Erfahrung und eine induktive Rekonstruktion ihrer Entstehung aus empirischen Daten erschlossen, da die Logik nach Kant nichts aus der Psychologie schöpfen und dieser gar keinen Einfluss auf sich gestatten darf (II 58). Dass die Apriorität der kategorialen Intellektualfunktionen nur eine Hilfshypothese zur Ermöglichung des Urteilsapriorismus, nur eine unentbehrliche Voraussetzung des letzteren ist, das verschleiert sich allerdings für Kants Blicke dadurch, dass er die vorbewusste Intellektualfunktion mit dem bewussten Urteil a priori vermennt und verwechselt und deshalb an eine apriorische Erkenntnis der apriorischen Bedingungen der Erfahrung glaubt (II 177, 276). Er muss diesen psychologisch unhaltbaren Glauben festhalten, wenn er sich nicht den hypothetischen Charakter seiner ganzen Transcendentalphilosophie eingestehen will, auf deren apodiktische Gewissheit er pocht.

b. Die Erfahrung und die objektive Realität.

Wenn vorher die Frage lauten musste: wie sind Urteile a priori möglich, die mit der Erfahrung übereinstimmen, so muss sie jetzt lauten: wie ist Erfahrung möglich, die mit Urteilen a priori übereinstimmt? Dass die Erfahrung so beschaffen ist, dass sie mit Urteilen a priori übereinstimmt, gilt Kant als feststehend; auch interessiert er sich an der Erfahrung nur für diejenige Seite, nach welcher sie mit den Urteilen a priori übereinstimmt. Man kann die Frage also, wenn man Erfahrung in dem angegebenen Sinne versteht, kurz auch so formulieren: wie ist Erfahrung möglich? Diese Frage bezeichnet Kant selbst als die höchste Aufgabe der Transcendentalphilosophie (I 507). Die Antwort kann nur lauten: wenn wir selbst die Erfahrung durch die Kategorien machen (I 509)! So wird die Transcendentalphilosophie zur Theorie der Erfahrung, indem sie es „bloss mit der Erfahrung und den a priori gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun hat und daraus die Natur, als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung bestimmt“ (III 57).

An der Erfahrung ist das unmittelbar Gegebene, womit der Erfahrungsprozess anhebt, die Empfindung (III 88), oder wie Kant öfters ungenau sagt: die Wahrnehmung, zu unterscheiden von der fertigen Erfahrung; auf erstere beziehen sich unsere Wahrnehmungs- (Empfindungs-) Urteile, auf letztere unsere Erfahrungsurteile; nur die erstere ist rein empirisch, während die letztere bereits eine Mischung aus Empirischem und Intellektuellem ist (III 57—58; II 695—696). Erfahrung ist also bei Kant doppelsinnig, indem sie bald den Teil, bald das Ganze, bald die empirische Empfindungsgrundlage der Erfahrung, bald ein Produkt aus Empirischem und Intellektuellem bedeutet. Die Frage, wie Erfahrung möglich sei, bezieht sich natürlich auf die zweite Bedeutung des Wortes. Die Erfahrung im ersten Sinne als Empfindung macht erst den Gegenstand möglich (II 604), der bloss durch Empfindung gegeben (II 124, 137), bloss durch Begriffe gedacht werden kann (II 92); der empirisch gegebene

Gegenstand macht aber wiederum erst die Beziehung der Kategorien auf einen Gegenstand (II 86, 92) und damit die vollständige Erfahrung im zweiten Sinne des Wortes möglich. Denn vollständige Erfahrung ist empirisch gegebener Gegenstand plus Kategorialfunktionen; es ist also gleichbedeutend, wenn Kant das eine Mal fragt, wie Erfahrung möglich sei, und das andere Mal, wie die Beziehung der Kategorien auf einen Gegenstand möglich sei.

Die vollständige Erfahrung hat also zwei Bestandteile: einen sinnlichen, gegebenen, anschaulichen, empirischen, aposteriorischen, stofflichen und einen intellektuellen, nicht empirischen, a priori hinzugefügten, begrifflichen, formalen. Das *dabile* und das *cogitabile*, das Empfindbare und das Denkbare machen zusammen die vollständige Erfahrung aus, und alle Erkenntnis besteht in der synthetischen transcendentalen Verbindung dieses anschauungsmässigen und begrifflichen Bestandteils (Krause, das nachgelassene Werk I. Kants etc., No. 223, 184, 110). Von diesen beiden Bestandteilen der vollständigen Erfahrung ist nun der erstere bloss subjektiv und zufällig, aber real, der letztere bloss ideal aber notwendig und objektiv gültig. Der erstere liefert zu der vollständigen Erfahrung die Realität, der letztere die Objektivität, so dass die vollständige Erfahrung objektive Realität besitzt.

Die Form wird a priori gedacht, die Materie oder Realität durch Empfindung gegeben (II 454). Empfindung ist an sich gar keine objektive Vorstellung (II 763), sondern drückt bloss das Subjektive unserer Vorstellungen von äusseren Dingen aus und gewährt gar keine, auch nicht einmal phänomenale Erkenntnis des Objektes, wie es doch trotz ihrer blossen Subjektivität die Anschauungsform des Raumes thut (IV 29), mithin auch keine für jedermann gültige Vorstellung (I 499). Was der empirische Bestandteil der Erfahrung mich lehrt, sind nur zufällige Erfahrungssätze, deren notwendige Gültigkeit erst aus meinen intellektuellen Zuthaten entspringen kann (III 67 Anm.); denn die Bedingungen des Daseins der empirischen Anschauungen sind zufällig und nur die des a priori der Anschauungen notwendig (II 140). Auch die empirische Einheit des Bewusstseins oder der Apper-

ception durch Vorstellungsassociation oder reproduktive Einbildungskraft ist nur subjektiv gültig, und die transcendente allein ist objektiv gültig (II 737—739; III 66); aber die empirische Synthesis giebt aller anderen Synthesis erst Realität (II 138). — Die Sinnlichkeit in der Anschauung ist die einzige Art, wie uns ein Gegenstand gegeben (d. h. als real existierend beglaubigt) werden kann (II 124, 199); denn objektive Realität und Existenz sind Wechselbegriffe (II 446), und realisieren heisst zum (realen) Objekt machen (II 455 Anm.). Wirklichkeit fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung (II 188); Realität geht nur auf Empfindung (II 187); das Reale ist ein Gegenstand der Empfindung (II 762) oder dasjenige an dem Gegenstände, was der Empfindung entspricht (II 145, 454). Strenggenommen ist es nicht der Gegenstand als solcher, der gegeben wird, sondern nur der Stoff oder das Material zur Formierung eines Gegenstandes mittelst der Kategorien; Kant nennt aber das empirische Material für die Formierung des Gegenstandes öfter selbst schon Gegenstand, oder (zunächst noch) unbestimmten Gegenstand, oder Erscheinung im engeren Sinne (II 32), während er den kategorial bestimmten Gegenstand jener noch unbestimmten Erscheinung als „Phänomen“ gegenüberstellt (II 206), ohne jedoch diese Unterscheidung festzuhalten. Wirklich ist alles, was mit einer Wahrnehmung nach den Gesetzen des empirischen Fortganges in Verbindung steht (II 390); es ist also die „mögliche Erfahrung“ im Sinne einer gesetzmässigen Zugehörigkeit zur phänomenalen Sinnenwelt (II 391—392, 484), was allein den Begriffen Realität oder notwendige Existenz giebt (II 387, 189). Die Sinnlichkeit ist der alleinige Quell realer Erkenntnisse (genauer: der Realität der Erkenntnisse), sie erst realisiert den Verstand, indem sie ihn restringiert (II 209, 130). Eine dem Begriff der Realität korrespondierende Anschauung ist nur aus der Erfahrung zu nehmen, nicht a priori aus sich selbst und vor dem empirischen Bewusstsein (II 553—554).

Allerdings ist die so gewonnene Realität nur eine phänomenale, bewusstseinsimmanente, „subjektive“ (II 45), denn an sich selbst sind die Erscheinungen, als blosse Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich (II 300,

390), und Kant rechnet es sich ja eben als seinen Fortschritt die Einsicht an, dass man die objektive Realität nicht in den Dingen an sich, sondern in den Erscheinungen suchen muss (I 444). Dann ist aber zunächst doch nicht einzusehen, warum die Realität der Empfindung und die von ihr aus dem Vorstellungsobjekt zufließende phänomenale Realität als eine rein und bloss subjektive Vorstellung mehr Realität oder in einem anderen Sinne Realität sein sollte als diejenige des Begriffes, der als subjektive Vorstellung doch auch real ist. Es ist am wenigsten abzusehen, wie bei dem Verbleiben beider Teile in der bewusstseinsimmanenten Sphäre die Empfindung im stande sein sollte, dem Begriff eine Realität zu verleihen, die er nicht schon ohnedies besitzt, nämlich eine subjektive Realität als wirklich existierende Vorstellung. Dieser Vorgang wird erst dann erklärlich, wenn die Empfindung transcendental bezogen wird auf ein transcendentales Objekt mit dem Bewusstsein, dass das Subjekt von diesem transcendentalen Objekte, als von einem real existierenden Ding an sich kausal affiziert sei (II 762). Dass also die aus der Empfindung entspringende empirische Realität des Vorstellungsobjektes keine bloss subjektive bleibt, liegt lediglich in dem Hinzutreten einer transcendenten Hypothese und der transcendentalen Beziehung der Empfindung auf diese, d. h. in der Begründung der empirischen Realität auf eine transcendentale. Dieser Gedanke liegt dem ganzen Kantschen System zu grunde, aber ohne genauer durchgeführt zu sein; die Durchführung wurde eben dadurch verhindert, dass er dem ausdrücklichen Verbot transzendentaler Hypothesen und transcendentalen Kategoriengebrauches widersprach.

Was das Ding an sich eigentlich thut, indem es das wahrnehmende Subjekt zur Produktion der Empfindung anregt, können wir nach Kants Grundsätzen schlechterdings nicht wissen; aber soviel wissen wir ganz genau, dass diese Thätigkeit nicht bewegende Kraft sein kann, weil Bewegung bloss der subjektiven Erscheinung zukommt, und dass es nicht eine phänomenale, sondern eine transcendentale, intelligible Kausalität ist, vermittelt deren es auf das Subjekt wirkt. Wenn das Subjekt diese affizierende Wirkung anschaut, so schaut es sie

allerdings als Affektion des Organismus durch bewegende Kräfte an, aber damit übersetzt es bereits den transscendenten intelligiblen Vorgang in die Form der subjektiven Erscheinung. Diese Anschauung ist illusorisch, denn während wir uns vorstellen, dass die Sinnengegenstände als Bewegungskräfte uns affizieren, sind wir es vielmehr, welche die bewegenden Kräfte durch unsere äusseren Sinne als solche setzen und so uns selbst affizieren. Wir schauen in den bewegenden Kräften nur unsere eigenen Verstandesprodukte als Objekte an, und diese können uns natürlich nicht affizieren, da sie ja nur unsere Vorstellungen sind (Krause, das nachgelassene Werk I. Kants etc. Nr. 157—160, 163 b, 165, 191, 195 a, 198, 248, vgl. Nr. 229, 241). Die scheinbaren Kräfte des sinnlichen Stoffes sind nur Thätigkeiten des Subjektes, in denen dieses sich selbst affiziert, und die empfundene Gegenwirkung nach der empfundenen eigenen Wirkung bestimmt und apprehendiert (ebd. Nr. 202 bis 203, 217).

Der hierin liegende scheinbare Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung von bewegenden Kräften in der Erscheinung und Kräften an sich; erstere sind *substantia phaenomenon*, letztere *substantia noumenon*. Die Subjekte an sich der Kraftwirkungen kennen wir nicht, sondern nur die Erscheinungen, unter denen wir sie uns vorstellen (ebd. Nr. 203—206). Die phänomenalen bewegenden Kräfte scheinen das Subjekt zu affizieren, thun es aber nicht wirklich, da sie nur ideelle Produkte der Selbstaffektion des Subjektes sind, die weder Kraft noch Wirkungsfähigkeit (Kausalität) haben. Die Kräfte als *Noumena* affizieren uns wirklich und regen uns zu jener Selbstaffektion an, aber nicht durch Bewegung, sondern in einer uns völlig unverkennbaren Art und Weise. Die phänomenalen bewegenden Kräfte sind als objektiv gedachte Anschauungen metaphysisch betrachtet Phänomene von Phänomenen, Erscheinungen von Erscheinungen oder indirekte Erscheinungen zweiten Ranges (ebd. Nr. 150, 194, 203, 211 a, 209 b, 228 a); aber physisch betrachtet werden diese indirekten Erscheinungen zweiten Ranges einfach wie Sachen an sich selbst oder Dinge an sich behandelt (ebd. Nr. 97 e, 211 b, 250). Die

Physik hat es also nur mit dem empirischen Begriff der Dinge an sich zu thun; der durch Kant von dem transcendentalen Begriff der Dinge an sich scharf unterschieden wird.

Eigentlich giebt es zwar nur Einen Begriff des Dinges an sich, den im transcendentalen Sinne; aber wenn man nicht vom metaphysischen, sondern vom physischen Standpunkt urteilt und „den transcendentalen Begriff der Erscheinung“ ausser Acht lässt, dann kann das, was eigentlich (d. h. im transcendentalen Sinne) bloss Erscheinung ist, irrtümlich für ein Ding an sich gehalten werden. Dieser empirische Begriff des Dinges an sich drückt nur das für alle Menschen Gemeingültige an der Erscheinung aus, fällt also mit der Erscheinung (genauer dem Phänomen) nach Abzug der zufälligen Besonderheiten der subjektiven Empfindung und Stellung zusammen (II 213, 51—52). Diese empirischen Dinge an sich oder, relativ konstanten Erscheinungen schaut die Physik so an, als ob sie unsere Sinne durch ihre Bewegung affizierten, z. B. die Lichtschwingungen, als ob sie durch ihre Bewegungskraft unsere Augen affizierten (II 38).

Dass dem wirklich so sei, davon kann natürlich auch bei Kant gar keine Rede sein, sondern diese vermeintliche Affektion der Sinne durch die empirischen Dinge an sich oder konstanten Erscheinungen ist bloss eine auf dem physikalischen Standpunkt vorgestellte. Wir stellen uns physisch betrachtet die Sache so vor, als ob diese konstanten Erscheinungen uns affizierten, während sie doch thatsächlich bloss Abstraktionen von unsern vollen und ganzen Erscheinungen, d. h. von Produkten unseres Vorstellungsvermögens, also mittelbare Erscheinungen aus zweiter Hand, d. h. Derivate von den unmittelbaren Erscheinungen ersten Grades sind. Trotzdem ist diese physikalische Fiktion nicht ganz ohne Wahrheit, sobald man nur daran denkt, dass die relativ konstanten Erscheinungen (die bloss noch mit Lockes primären Qualitäten ausgerüstet sind) oder die empirischen Dinge an sich bloss Vorstellungsbilder oder Bewusstseinsrepräsentanten der eigentlichen Dinge an sich im transcendentalen Sinne sind, ebenso wie die fingierte Sinnesaffektion durch ihre Bewegungen nur ein Vorstellungsbild und Bewusstseinsrepräsentant der eigentlichen

Sinnesaffektion durch die transcendenten Dinge an sich ist, jenes influxus physicus realis derivativus, über dessen Beschaffenheit wir gar nichts aussagen können, da er sich ausserhalb der Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit vollziehen soll. Kant lehrt also nicht ein doppeltes Affizieren, einerseits durch das transcendente, andererseits durch das empirische Ding an sich, sondern nur ein einfaches durch das transcendente Ding an sich. Wenn wir uns aber diesen nach seinen Voraussetzungen völlig unerkennbaren Vorgang vorstellig machen wollen, so können wir dies nicht anders als unter dem Bilde, dass uns die empirischen Dinge an sich durch ihre raumzeitlichen Bewegungen affizieren. Dieses Bild erkennen wir ganz genau als unzutreffend, erstens inbetreff des Affizierenden, weil Erscheinungen, die wir selbst erst gesetzt und formiert haben, uns nicht wiederum affizieren können, um uns erst zu ihrer Erzeugung zu veranlassen, und zweitens inbetreff der Art und Weise des Affizierens, weil wir wissen, dass der wirkliche Vorgang nicht wie sein Vorstellungsbild raumzeitlich ist. Trotzdem müssen wir an diesem Bilde festhalten, weil es die einzige Art ist, in der wir uns überhaupt eine Vorstellung von dem influxus physicus machen können, und wir mit dem Verzicht auf dieses allerdings unzutreffende Bild überhaupt aufhören müssten Physik zu treiben. Die relative transcendentale Wahrheit des Bildes besteht eben darin, dass es ein, wenn auch inadäquates Bild eines realen Vorganges ist, das nämlich dem empirischen Ding an sich wirklich ein transcendentes Ding an sich, und dem vorgestellten Affizieren durch Bewegungen ein wirkliches Affizieren ohne Bewegung entspricht.

Fallen diese beiden Voraussetzungen fort (wie bei Beck, Fichte und den neueren idealistischen Neukantianern), dann entbehrt die Vorstellung, als ob das empirische Ding an sich uns affiziere, jeder Wahrheit und sinkt zur reinen Illusion herab, zu einer vielleicht psychologisch notwendigen Illusion, die aber von der Transcendentalphilosophie als widerspruchsvolle Illusion enthüllt und durchschaut wird. Werden dagegen die Kantschen Voraussetzungen festgehalten, so bleibt eine Mischung von Wahrheit und Schein in dieser Vorstellungsweise bestehen;

um die Unterscheidung dessen, was an dieser Vorstellungsweise transcendente Wahrheit und was von ihr bloss der Erscheinung angehörig ist, hat sich dann aber die Physik nicht weiter nötig zu kümmern, das geht nur die Metaphysik an. Der Physik schadet auch die in metaphysischer Hinsicht falsche Verwechslung von transcendentem und empirischem Ding an sich (und der Glaube, als ob das letztere es wäre, was uns affiziert) nichts; bloss die Metaphysik darf sich von ihr nicht beirren lassen.

Ganz anders stellt sich freilich die Sachlage dar, wenn Räumlichkeit und Zeitlichkeit Kants Ansicht entgegen Formen der transcendenten Dinge an sich und ihrer transcendenten Kausalität sind, ohne dadurch in die Sphäre der subjektiven Phänomenalität herabgezogen zu werden. Dann hat die Physik Recht, von einem durch mechanische Bewegungen vermittelten Affizieren zu reden und dieses Affizieren unmittelbar auf die transcendenten Dinge an sich zu beziehen. Dann liegt auch der Physik die widerspruchsvolle Verwechslung ganz fern, als ob Erscheinungen aus zweiter Hand oder empirische Gedankendinge uns affizierten, und es ist lediglich Kant, der ihr diese Verwechslung fälschlich unterschiebt, und der seinerseits die Dinge an sich, von denen die Physik redet, mit subjektiven Erscheinungen verwechselt, weil er sich in seinem phänomenalistischen Vorurteil befangen die Möglichkeit gar nicht vorstellen kann, dass jemand von raumzeitlichen Dingen an sich reden könne, ohne sofort von subjektiven Erscheinungen zu reden. Die Physik hat aber die Dinge, von denen sie redet, immer nur im transcendenten Sinne gemeint. Wenn eine phänomenalistische Erkenntnistheorie und Metaphysik ihr die Möglichkeit abschneidet, die Dinge an sich zu untersuchen, so verliert sie überhaupt allen Boden; sie wird dann nicht etwa auf das Gebiet subjektiver Erscheinungen herübergezogen, sondern wird in sich widerspruchsvoll und sinnlos, so dass sie aufhören muss zu existieren. Glücklicherweise lässt die Physik sich von den falschen Lehren der Erkenntnistheorie nicht beirren, sondern geht, unbekümmert um diese, ihren eigenen Weg, gleichviel, ob sie von der Philosophie der Zeitgenossen gar nichts

weiss, oder ob sie sich im Einklang oder im Widerspruch mit derselben zu befinden glaubt, und gleichviel ob sie dieselbe gar nicht, richtig oder falsch versteht.

Jedenfalls haben wir es als feststehendes Ergebnis dieser Betrachtung festzuhalten, dass es nach Kant die Dinge an sich im transcendenten Sinne sind, welche durch ihr reales transcendenten Affizieren der Sinnlichkeit uns die Empfindungen als reale Grundlage und Material der Entfaltung des Vorstellungsinhalts der empirischen Wahrnehmungen geben. —

Unter Objektivität versteht Kant Allgemeingültigkeit der Erkenntnis für jede Zeit und jedermann, und setzt die objektive Gültigkeit mit notwendiger Allgemeingültigkeit gleich (II 177; III 58—60). Da nun in Kants Augen alles Empirische als zufällig, alles Apriorische als notwendig und allgemeingültig erscheint, so versteht es sich von selber, dass die Objektivität der Erfahrung nur aus den intellektuellen Zuthaten des Verstandes, aus seinen apriorischen Begriffen und Grundsätzen stammt (III 58, 69) oder mit der notwendigen Verbindung der Vorstellungen und ihrer Unterwerfung unter Regeln und Verstandesgesetze zusammenfällt (II 167—168). So deckt sich das Objektive an der Erfahrung für Kant mit dem an ihr a priori Einzusehenden (II 110, 186).

Der menschliche Verstand in seinen apriorischen Intellektualfunktionen ist selbst die Quelle der phänomenalen Natur, indem er ihr alle ihre Gesetze vorschreibt; a priori zu erkennen vermögen wir allerdings nur die reinen Verstandesgesetze, aus denen alle empirischen Naturgesetze als besondere Bestimmungen abfliessen (II 114). Unbewusst machen wir die einen wie die anderen, und legen sie der Natur auf; aber mit dem Bewusstsein a priori durchschauen können wir nur die ersteren, weil wir ihre Spezifikation in der unermesslichen Mannichfaltigkeit der Erscheinungen nicht mit der deduktiven Reflexion verfolgen können (IV 275, 24). Die empirischen Naturgesetze sind wir darum genötigt aus der Erfahrung zu schöpfen (III 83), aber nicht etwa aus dem empirischen Bestandteil der Erfahrung, in welchem sie gar nicht zu finden sind, sondern aus der vollständigen Erfahrung, in welche wir sie mittelst des intellektuellen Bestandteiles

zuvor unbewusst hineingelegt haben. Das Prinzip, nach welchem die Spezifikation der allgemeinen Naturgesetze zu besonderen sich vollzieht, ist das der Zweckmässigkeit, liegt aber im Uebersinnlichen (IV 25) und könnte von uns nur eingesehen werden, wenn wir einen intuitiven Verstand oder eine intellektuelle Anschauung hätten (IV 296—300).

Man sieht hier, wie gross die Versuchung für Schelling sein musste, von diesem Standpunkte aus die weitere Aufhellung der apriorischen Produktion der Natur durch den sie unbewusst schaffenden Menscheng Geist nach der Seite ihrer spezifischen Gesetzmässigkeit anzustreben; denn es war nicht abzusehen, warum die von Kant angenommene Fähigkeit des menschlichen Geistes, seine unbewusste apriorische Produktion mit dem Bewusstsein a priori zu belauschen, an einer bestimmten Grenze zwischen allgemeinen und besonderen Naturgesetzen Halt machen sollte. Wenn in der zweiten Periode Kants noch ganz entschieden das göttliche Denken dasjenige ist, was alles in seiner bestimmten Beschaffenheit setzt und synthetisch zur Welteinheit verknüpft, so tritt in der dritten Periode das subjektive aber vorbewusste Denken des übersinnlichen Menschen eben so an Stelle des göttlichen, wie die menschlich subjektive Erscheinungswelt an Stelle der göttlich objektiven, und das menschliche Bewusstsein wird zum Schöpfer seiner Welt, die nun als die einzige und alleinige Erscheinungswelt gilt. Es war nur ein folgerichtiger Fortgang, wenn Fichte, Schelling und Hegel den von Kant prinzipiell vollzogenen Ersatz des göttlichen Geistes durch den menschlichen, die Konfusion von absolutem und subjektivem Denken auch durchzuführen versuchten und mit der Konstruktion der Welt aus dem formalen Ichbewusstsein Ernst machten.

„Dass die Natur sich nach unserem subjektiven Grunde der Apperception richten, ja sogar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich“; aber da sie kein Ding an sich, sondern bloss eine Menge von Vorstellungen im Gemüt ist, so schwindet die Paradoxie (II 104). Aber die andere Paradoxie bleibt bestehen, dass die Objektivität der Erfahrung und die objektive Gültigkeit der Er-

fahrungsurteile aus einer ausschliesslich subjektiven Quelle stammen soll, nämlich letzten Endes aus der synthetischen Einheit der transcendentalen Apperception oder des transcendentalen Bewusstseins, aus der nach Kant alle reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze entspringen. Wie Kant der objektiven Einheit und numerischen Identität des Gegenstandes die subjektive Einheit und numerische Identität des formalen Ichbewusstseins unterschiebt (II 98, 104, 736), so schiebt er auch der Objektivität oder Allgemeingültigkeit für jedermann die subjektive Intellektualität des Apriori unter.

Gewiss gehören alle meine Vorstellungen nur deshalb zusammen und sind nur deshalb in meinem Bewusstsein verknüpfbar, weil sie meine Vorstellungen sind oder von mir und in mir vorgestellt werden (II 106); aber eben darum sind sie zunächst auch bloss Vorstellungen in mir und nicht in irgend einem anderen, am wenigsten in jedermann, und gewähren durch ihren subjektivlogischen Ursprung keine Bürgschaft, dass ein anderer aus ganz anderem zufälligen Empfindungsmaterial doch genau ebensolche Erfahrungen entwickeln werde. Gewiss ist es der reine Begriff von dem transcendentalen, nicht empirischem Gegenstande ($= X$), was allen unseren empirischen Begriffen überhaupt erst Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität (genauer reale Objektivität) verschaffen kann (II 101); aber er kann dies nicht, wenn er bloss eine subjektive Kategorie in mir ohne Wahrheit, ein bloss negativer Grenzbegriff, eine herausprojizierte Widerspiegelung meiner formalen Bewusstseins-einheit ist. Er kann nur dann objektive Realität verleihen, wenn er selbst welche hat, und er hat selber keine, wenn er sie nicht aus der Beziehung auf eine transcendente Realität empfängt. Kant hat sich hierüber hinweggesetzt, indem er nur darauf reflektierte, dass das logische Denken bei allen Menschen gleich sein müsse, aber ausser Acht liess, dass das gleiche logische Denken nur dann zu gleichen Ergebnissen führen könne, wenn es auf gleiche Daten angewandt werde, oder doch auf Daten, deren Ungleichheit durch das Denken selbst als eine gesetzmässig bestimmte erkannt und zur Gleichheit der bestimmenden Ursachen zurückgeführt wird. Durch dieses

Uebersehen kam er dazu, eine rein logisch bestimmte Objektivität und Allgemeingültigkeit der Erscheinung anzunehmen, die sich nun zu der vermeintlichen Zufälligkeit der Empfindungsqualitäten wie ein Ansich zum Subjektiven verhielt, obwohl sie dem transcendenten Ansich gegenüber doch bloss Erscheinung, d. h. subjektive Vorstellung war. Aber ein solches Zwitterding, eine aus den zufälligen Empfindungen formierte Vorstellung, die doch zugleich sich wie ein relatives Ansich zu den Empfindungen verhalten soll, ist von jedem Standpunkt aus unmöglich, und nicht zum Wenigsten von dem Kantschen selbst, der zwischen immanent Vorgestelltem und transcendent Unvorstellbarem kein Mittelding gestattet.

Soll überhaupt eine Objektivität im Sinne der Gültigkeit für alle Subjekte gerettet werden, so hat Kant nur die Wahl, entweder den Grund für die Uebereinstimmung der Erfahrungen Aller in der bereits von ihm verworfenen prästabilierten Harmonie zu suchen, oder aber ebenso wie bei der Realität zu der transcendenten Hypothese des transcendenten Objekts als des affizierenden Dinges an sich seine Zuflucht nehmen. Der reine Begriff des transcendenten Gegenstandes, der letzten Endes der Erfahrung die Objektivität verleihen soll (II 101), kann dies in der That nur dann, wenn er nicht eine bloss phänomenale Spiegelung und Projektion der Einheit des transcendenten Bewusstseins nach aussen, sondern der Bewusstseinsrepräsentant eines für alle erkennenden Subjekte identischen, von allen unabhängig existierenden, aber alle gleichmässig affizierenden Dinges an sich ist. Wir können, das giebt auch Kant gelegentlich zu, ein Urteil nur dann für objektiv halten, wenn es nicht bloss eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrückt; „denn es wäre kein Grund, warum Anderer Urteile notwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle untereinander zusammenstimmen müssen“ (III 58).

Kant unterscheidet somit ein dreifaches Objekt oder einen dreifachen Gegenstand, den phänomenalen, trans-

cendenten und transcendentalen, wengleich ihm zwei dieser Bedeutungen zusammenfliessen, wie er denn überhaupt transcendent und transcendental nicht genügend auseinander zu halten vermag und beständig verwechselt. — Das phänomenale Objekt oder der Gegenstand nur als Erscheinung ist es, der von den sinnlichen Anschauungen gegeben wird. (II 88), zunächst als noch unbestimmter Gegenstand oder Erscheinung, sodann als kategorial bestimmter Gegenstand oder Phänomen. — Das transcendente Objekt, oder das Objekt an sich (II 718), oder der Gegenstand an sich selbst (II 783), oder der wirkliche Gegenstand ausser mir im intellektuellen (soll heissen: intelligiblen) Sinne (II 294), oder das Etwas, das im transcendentalem Sinne ausser uns sein mag (II 298), fällt zusammen mit dem Ding an sich (Krause, das nachgelassene Werk I. Kants etc. No. 57—59), oder mit der Sache an sich selbst (ebd. No. 97a, 97c, 211b), oder der Sache selbst (ebd. No. 250). Dieses Ding an sich ist es, das den Stoff zur empirischen Anschauung zwar durch sein Affizieren giebt, aber nicht dieser Stoff ist (I 436); es ist die intelligible Ursache der Erscheinungen (II 391), liegt sowohl den äusseren Erscheinungen als auch der inneren Anschauung zu Grunde (II 303), ist das transcendente Korrelat der Einheit der Apperception im Verstande (II 207), dasjenige was an sich selbst der Anschauung, des phänomenalen Gegenstandes entspricht (II 88), und worauf diese als auf ihren wahren Gegenstand bezogen wird (II 207). Es ist nicht in der Wahrnehmung gegeben (II 294), und kann von uns überhaupt nicht angeschaut (II 100), ja nicht einmal gewusst werden, ist also für uns = X (II 207, 101). Ohne solches transcendentes Objekt, das ihnen zu Grunde liegt und auf das sie sich beziehen, würden die Erscheinungen nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum, sein (II 103). — Das dritte oder transcendente Objekt ist nun unsere subjektive Vorstellung von dem transcendenten Objekt als einem Gegenstand an sich selbst (II 783), die Vorstellung, durch welche zu der Wahrnehmung und dem phänomenalen Gegenstande ein transcendenten Gegenstand als ihre äussere Ursache hinzugedacht und erschlossen wird (II 294), oder der

Begriff, dadurch ein (transcendenter) Gegenstand (an sich) gedacht wird, der (ausser mir im transcendenten Sinne) dieser Anschauung (in mir) entspricht (II 88). Es ist das Gedankending (ens rationis ratiocinantis), das subjektiv demjenigen korrespondiert, was objektiv das Ding an sich ist (Krause a. a. O. No. 57, 62). Dieses transcendente Objekt oder der subjektive Begriff, den wir von dem Dinge an sich haben, entspringt aus dem des phänomenalen Objekts, indem dieses in einer Relation und zwar in einem negativen Verhältnisse betrachtet wird (ebd. No. 53); es nicht ein anderer Gegenstand als jenes, sondern nur eine besondere (transcendentale) Beziehung (respectus), um sich selbst als Gegenstand (im transcendenten Sinne) zu konstituieren (ebd. No. 62). Das transcendente Objekt kann nur eine subjektive Vorstellung sein, da „transcendental“ von Kant als „subjektiv“ erläutert wird (II 273); es ist ein Begriff, denn es ist nur zu der Wahrnehmung hinzugedacht. Es ist der begriffliche Ausdruck der Beziehung des gegebenen phänomenalen Gegenstandes auf einen nicht gegebenen transcendenten, und insofern zugleich der Bewusstseinsrepräsentant des letzteren, oder sein begrifflicher Stellvertreter in der subjektiven Sphäre. Das transcendente Objekt ist also ein völlig klarer Begriff und als Begriff durchaus kein unerkennbares X; nur das transcendente Korrelat, in der Beziehung auf welches sein Begriff besteht, ist a priori unerkennbar. Das transcendente Objekt ist aber nicht die intelligible Ursache der Erscheinungen, wie Kant in seiner Verwechslung von transcendent und transcendental behauptet (II 391), „weil es niemandem einfallen wird, das, was er einmal als blosser Vorstellung anerkannt hat, für eine (im transcendenten Sinne) äussere Ursache zu halten“ (II 311). Als Bezogenheit des phänomenalen Gegenstandes auf den transcendenten ist der Begriff des transcendenten Objekts dasjenige, was die Objektivität erst zu einer wahren, d. h. transcendenten macht und die Erscheinungen über das blinde Vorstellungsspiel des Traumes erhebt. In diesem Sinne ist aber auch das transcendente Objekt von den sinnlichen Daten gar nicht abzusondern (II 207). Eine Objektivität ohne Einschluss dieser transcendenten Beziehung auf das

transcendente Objekt, d. h. eine bloss phänomenale Objektivität ohne Einschluss des wahren, d. h. transcendenten Objekts (II 311) ist keine wahre Objektivität, sondern eine bloss illusorische.

Auch diesen richtigen Gedanken, dass die wahre Objektivität, die zugleich die Allgemeingültigkeit für Jedermann ist, nur eine transcendentale Objektivität sein könne, hat Kant nicht verfolgt, weil sie seinen Tendenzen widersprach. Denn ein Recht zum Hinzudenken und Erschliessen eines transcendenten Objekts als der Beziehung auf ein transcendentes Ding an sich war auf keine Weise aus den apriorischen Intellektualfunktionen allein und ihrem immanenten Gebrauch zu schöpfen, sondern nur a posteriori aus dem empirischen Faktor der Erfahrung in Verbindung mit einem transcendenten Gebrauch der Kategorien. Hätte Kant mit den transcendenten Kausalbeziehungen zwischen dem einen Ding an sich und allen von ihm affizierten Subjekten Ernst machen wollen, so hätte er die Zufälligkeit (*contingentia*) der subjektiven Empfindungen zu einer bedingten (kausalen) Notwendigkeit erheben müssen, welche alsdann an die Stelle der vermeintlich unbedingten Notwendigkeit der apriorischen Intellektualfunktionen getreten wäre und diese in ihrer objektiven wahrheitsgemässen Anwendung sich dienstbar gemacht und unterworfen hätte. —

Bleibt man also innerhalb der intrasubjektiven, bewusstseinsimmanenten Sphäre, so ist es Kant nicht gelungen, verständlich zu machen, weder wie die Empfindung der Erfahrung Realität, noch wie die apriorische Intellektualfunktion ihr Objektivität verleiht. Denn niemand kann etwas übertragen, was er nicht besitzt; die Empfindung aber als rein intrasubjektiver Vorgang besitzt keine Realität, die der Begriff nicht auch schon besässe, und die apriorische Intellektualfunktion besitzt, wie Kant wiederholentlich selbst für die Anschauungsformen (II 137) einräumt, an sich noch keine Objektivität, sondern entfaltet sie erst im Zusammentreffen mit dem empirischen Bestandteil der Erfahrung und nur in Bezug auf diesen. Nur wenn die Empfindung auf Grund des Bewusstseins, affiziert zu sein, als Wirkung eines transcendent Realen oder eines Realen an sich aufgefasst wird, kann sie der

Erfahrung eine über die Realität des Begriffes und der Einbildung hinausgehende Realität verleihen, die eben dann aber eine transcendente Realität ist. Nur wenn die apriorische Intellektualfunktion einen transcendenten Gebrauch und eine Beziehung des transcendenten Objektes auf das transcendente Objekt oder den Gegenstand an sich fordert und zulässt, nur dann können ihre Synthesen des Empfindungsmaterials objektive Gültigkeit für jedermann haben. Das Reale an sich, das der Empfindung zu Grunde liegt, und der Gegenstand an sich, welcher der untrennbaren Verbindung von phänomenalem und transcendentalem Objekt zu Grunde liegt, treffen zusammen in dem Dinge an sich; ebenso treffen die transcendente Realität der transcendenten Ursache der Empfindung und die transcendente Gegenständlichkeit des dem Begriff des Objektes korrespondierenden und zu Grunde liegenden Etwas zusammen in der transcendenten objektiven Realität oder realen Objektivität des Dinges an sich. Die objektive Realität der bewusstseinsimmanenten Erfahrung kann also nur dann eine wahre, nicht illusorische sein, wenn sie in einer wahrhaften Beziehung auf diese transcendente objektive Realität des Dinges an sich gegründet ist, d. h. wenn sie transcendente objektive Realität ist.

Was die Realität der Empfindung betrifft, so scheint Kant sich des richtigen Gefühles niemals entschlagen zu haben, dass ihre Ueberlegenheit über die subjektive Realität des Begriffes auf transcendentem Grunde ruhe, also in Wahrheit transcendente Realität sei, obschon er fast immer so thut, als ob die intrasubjektive empirische Realität ausreiche. Was aber die Verleihung der Objektivität durch die Kategorien betrifft, so scheint der in der zweiten Periode noch bestehende Glaube Kants an die unmittelbare Objektivität der reinen Verstandesbegriffe auch in der dritten noch nachgewirkt zu haben, obwohl er mit dem Glauben an die begriffliche Erkennbarkeit der Dinge an sich in der dritten Periode den Boden unter den Füßen verloren hatte, auf dem er dies in der zweiten Periode ruhte. Soviel ist gewiss, dass sowohl die Realität der Empfindung als auch die von den Begriffen ausgehende Objektivität bei Kant eine doppelsinnig schil-

lerner Bedeutung haben, und demgemäss auch das Produkt aus beiden: die objektive Realität oder reale Objektivität der vollständigen Erfahrung.

Prinzipiell sind alle diese Ausdrücke von Kant nur im phänomenalen, bewusstseinsimmanenten Sinne gemeint, und passen nur so in die Transcendentalphilosophie der dritten Periode; thatsächlich aber schwindet ihre prinzipiell behauptete immanente Bedeutung unter den Händen in nichts zusammen, wenn sie nicht immer wieder transcendente Rückenanklehnung sucht an der prinzipiell überwundenen und verbotenen transcendenten Bedeutung. Wo Kant deutlich sein will, unterscheidet er *realitas phaenomenon* und *realitas noumenon*, (II 218, 230 Anm.), *substantia phaenomenon* und *substantia noumenon* (II 174, 218, 226, 329, 439, 767), empirisch äusserliche Gegenstände im Anschauungsraum und ausserhalb des denkenden Subjektes befindliche (II 298—299, 307), Kräfte in der Erscheinung und Kräfte an sich als *Substantia Noumenon* (Krause, das nachgelassene Werk I. Kants etc. Nr. 204—206), Objektivität in Ansehung der Erscheinungen und Objektivität in Ansehung der Dinge überhaupt abstrahiert von der eigentümlichen Vorstellungsart unserer sinnlichen Anschauung (II 43), Objekt in der Erscheinung und Objekt an sich (II 718) (phänomenalen) Körper als bloss äussere Anschauung und (transcendenten) Körper als Ding an sich selbst (III 107), die Sachen als bloss sinnliche Vorstellungen und die Sachen als (an sich selbst) existierende, die allein der gewöhnliche Idealismus bezweifelt (III 50—51). Vom prinzipiellen Standpunkt seiner dritten Periode aus dürfte er eigentlich die transcendenten Bedeutungen aller dieser Worte nur anführen, um sie als unzulässig zu bekämpfen und an ihre Stelle die phänomenalen zu setzen. Das thut er aber nicht, eben weil er mit den phänomenalen allein nicht auskommt und doch immer nach den transcendenten hinschickt, durch Bezugnahme auf welche die phänomenalen erst etwas zu leisten im Stande sind. So braucht er denn auch „objektiv“ und „objektive Realität“ wiederholentlich im ausschliesslich transcendenten Sinne (z. B. II 719; I 426—427, 441), und zwar an Stellen, wo er seine eigene positive Meinung ausdrücken will. Noch

öfter aber schillern die Worte zwischen beiden Bedeutungen, und gerade dieses dem Leser so sehr das Verständnis erschwerende Schillern ist ihm unentbehrlich, um den klaffenden Widerspruch zwischen seiner prinzipiellen Theorie und seiner thatsächlichen Metaphysik zu verschleiern.

c. Kants Stellung zum Idealismus, Empirismus und Agnosticismus.

In der ersten Periode Kants hatte die objektive Realität und ihre Bestandteile noch durchweg eine transcendente Bedeutung; in der zweiten Periode hatte sie im Gebiete der sinnlichen Erscheinungen (Empfindung plus Anschauungsformen) bereits ausschliesslich phänomenale Bedeutung erlangt und nur im metaphysischen Gebiete des reinen Verstandesgebrauches die transcendente behalten; in der dritten Periode wird prinzipiell nur noch die phänomenale Bedeutung gestattet, thatsächlich aber doch die transcendente als unentbehrliche Stütze der ersteren festgehalten. In der ersten Periode ist Kant, gleich Descartes und seinen Nachfolgern, empirischer Idealist in Bezug auf die Empfindung oder Materie der Anschauung (daher der Ausdruck „materialer Idealist“), aber transcendentaler Realist in Bezug auf die sämtlichen Intellektualfunktionen, d. h. Anschauungs- und Denkformen („formaler Realist“). In der zweiten Periode wird er formaler oder transcendentaler Idealist in Bezug auf die Anschauungsformen und sieht sich dadurch genötigt, den „materialen Idealismus“ aufzugeben, um den sinnlichen Erscheinungen eine unmittelbare empirische Realität zu retten, nachdem er ihnen die mittelbare (durch transcendente Gültigkeit der Anschauungsformen bedingte, d. h. transcendentale) Realität abgesprochen hat. In der dritten Periode vertauscht er grundsätzlich auch in Betreff der Denkformen den in der zweiten noch stehen gebliebenen transcendentalen Realismus mit dem transcendentalen oder formalen Idealismus, ohne thatsächlich alle Reste des transcendentalen Realismus abstreifen zu können.

Kant selbst braucht die angeführten Kunstausdrücke (II 295—296, 806), daneben nennt er auch seinen transcen-

dentalen oder formalen Idealismus gelegentlich den kritischen (III 155—156). Er weiss, dass transcendentaler Realismus in betreff der Anschauungs- und Denkformen mit empirischem Idealismus in betreff der Empfindungen und der aus ihnen zusammengefügtten sinnlichen Erscheinungen sachlich zusammengehören und geschichtlich stets zusammen aufgetreten sind (II 295—296, 298), wie umgekehrt bei ihm der transcendentale Idealismus und der empirische Realismus. Nur hält er den transcendentalen und naiven Realismus nicht genügend auseinander, wenn er behauptet, dass der transcendentale Realist aus den Erscheinungen oder Modifikationen unserer Sinnlichkeit an sich existierende Dinge mache (II 388); denn dies thut nur der naive Realist, während ja der transcendentale eben nach Kants Erklärung zugleich empirischer Idealist sein, d. h. die Erscheinungen als blossе Vorstellungen in uns betrachten muss. Der empirische Realismus im Sinne Kants ist, was Kant nicht erkannt hat, schon von Berkeley und Hume entwickelt worden, so dass Kant hier irrtümlich eine Originalität in der Sache beansprucht, die nur in der Begründungsart besteht.

Kants „Widerlegung des Idealismus“ bezieht sich ausschliesslich auf den „materialen Idealismus“ des Descartes (III 106—107), und ist nichts weiter als ein Pochen auf die empirische Realität der sinnlichen Erscheinungen als äusserer Wahrnehmungen.*) Insoweit er die subjektive Realität der phänomenalen äusseren Gegenstände im subjektiven Anschauungsraum meint, bekämpft er Gegner, die es nicht giebt; denn auch kein materialer Idealist bestreitet diese subjektive Realität der Raumanschauung in uns und der räumlichen Erscheinungen oder Vorstellungsobjekte in diesem Anschauungsraum für das anschauende Subjekt, und jeder unterscheidet diese unwillkürlichen Erscheinungen von den willkürlichen Vorstellungen räumlicher Dinge. Niemand bestreitet, dass wir ebensogut einen äusseren Sinn wie einen inneren,

*) Dass die „Widerlegung des Idealismus“ sich lediglich auf die empirisch-anschaulichen Erscheinungsdinge im Raum und nicht auf unräumliche und unerkennbare Dinge an sich bezieht, darf nach den vielen darüber gepflogenen Diskussionen als ausgemacht gelten.

d. h. ebensogut unwillkürliche Raumanschauung wie Zeitanschauung haben (II 686 Anm., 774 Anm.) und es bedarf zur Sicherstellung dieser schlechthin selbstverständlichen und ganz unbestrittenen Thatsache nicht erst der Behauptung, dass wir die räumlichen Dinge als etwas relativ Beharrliches (*substantia phaenomenon*) auffassen (II 773).

Aber den rein intrasubjektiven Charakter dieser Realität giebt Kant bereitwillig zu; im Anschauungsraum, der bloss in uns ist, kann nichts gegeben werden, was im transcendenten Sinne ausser uns wäre (II 300). Ebenso giebt Kant zu, dass die sogenannten äusseren Erscheinungen „dieses Täuschende an sich haben, dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen“, während doch der ganze Raum nur in ihr ist (II 307). In diesem „sich von der Seele Ablösen und ausser ihr Schweben“ besteht aber gerade die vermeintliche empirische Realität der äusseren Erscheinungen, und wenn dieses wegen der blossen Subjektivität des Raumes eine „Täuschung“ ist, so ist eben die vermeintliche empirische Realität selbst eine Täuschung oder psychologische Illusion. Anders, wenn die Räumlichkeit zugleich Form der Dinge an sich ist; unter dieser transcendentalrealistischen Voraussetzung allein kann die empirische Realität der äusseren Erscheinungen mehr als blosser Illusion sein, indem die zunächst bloss subjektiv-reale Idealität der Erscheinungen durch wahrheitsgemässe transcendentale Beziehung auf die transcendente räumliche Welt mittelbar eine transcendentale Realität empfängt. Es zeigt sich also, dass die empirische Realität der äusseren Erscheinungen im transcendenten Idealismus eine theoretisch unhaltbare psychologische Illusion ist und nur im transcendenten Realismus eine transcendentale Wahrheit wird.

Kant erklärt ausdrücklich, dass es ihm niemals eingefallen sei, die Existenz der Sachen zu bezweifeln, die als unbekannt aber wirkliche Gegenstände ausser uns im transcendenten Sinne sind und als Dinge an sich selbst den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegen (III 51, 45—46, 107). Damit gesteht er ein, dass er im Grunde nie aufgehört habe, transcendentaler Realist zu

sein. Was er bestreitet, ist nur, erstens, dass diese Dinge an sich „ausser uns“ im räumlichen, phänomenalen Sinne heissen können (III 107), und zweitens, dass sie nichts anderes als denkende Wesen sein können (III 45). Die letztere Ansicht, die richtiger Spiritualismus heissen sollte, nennt Kant ebenfalls Idealismus, und er bekämpft Leibniz wegen dieses Idealismus oder Spiritualismus (vgl. oben S. 46), weil es ihm zunächst darauf ankommt, die, wenn auch unräumliche, doch körperliche, d. h. dynamisch-materielle Beschaffenheit der den körperlichen Erscheinungen zu Grunde liegenden Dinge an sich zu retten (III 45). Die Bekämpfung dieses Leibnizschen Spiritualismus hat aber mit der Bekämpfung des Descartesschen materialen Idealismus gar nichts gemein als das in beiden Fällen in ganz verschiedenem Sinne gebrauchte Wort Idealismus; denn im ersteren Falle bekämpfte er den Gegner mit den Waffen eines transcendenten Realismus, im letzteren Falle mit denen eines phänomenalen empirischen Realismus; im ersteren Falle kämpft er mit den Waffen eines wirklichen Realismus, aber eines, den er prinzipiell verschmäht und nur im Widerspruch mit seinen Grundsätzen behauptet, im letzteren Falle mit denen eines Pseudo-realismus, der ohne den Hintergrund des verschmähten transcendenten Realismus als Realismus völlig illusorisch ist.

Der Mensch schafft sich seine Welt; seine Vorstellungen sind nur seine Geschöpfe, das Produkt seiner spontanen Aktion, zu der er durch die Aussenwelt der Dinge an sich bloss als durch Gelegenheitsursachen gereizt wird (X 330—331). Dies gilt für Begriffe und Vorstellungen gleichmässig. Auch die Empfindung oder Wahrnehmung oder der empirische Bestandteil der Erfahrung, welcher der vollständigen Erfahrung die Realität verleihen soll, ist unmittelbar ein rein subjektives Erzeugnis der Einbildungskraft, mittelbar aber durch das affizierende Ding an sich gegeben und bestimmt. Einbildungskraft und Verstand sind nicht etwa völlig heterogen, sondern Triebe aus einer Wurzel, nämlich aus einer und derselben Spontaneität, welche dort die empirische Apprehension, hier die intellektuelle Apprezeption zu Wege bringt (II 754 Anm.). Gewöhnlich braucht Kant das Wort

Einbildungskraft in einem engeren Sinne als „das Vermögen einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“ (II 746), d. h. als das Vermögen, sich einen phänomenalen Gegenstand vorzustellen, ohne dass ein entsprechender transzcendenter Gegenstand oder ein korrelatives Ding an sich zugegen und affizierend wirksam ist. In diesem engeren Sinne steht Einbildungskraft der Rezeptivität gegenüber; im weiteren Sinne aber umspannt die Einbildungskraft, als eine zur Sinnlichkeit gehörende (II 746) blinde Funktion der Seele (II 77) beides, die Einbildungskraft im engeren Sinne und die Rezeptivität. Während es in der transzcendentalen Synthesis der Einbildungskraft der Verstand ist, der den inneren Sinn des passiven Subjekts affiziert (II 748), sind es bei der Wahrnehmung die äusseren Gegenstände im transzcendenten Sinne, die das Subjekt äusserlich affizieren (II 760). Indem das Subjekt die Empfindungen als Modifikationen seines Gemüts hervorbringt, stammen diese ganz ebensogut aus subjektiver Quelle wie die intellektuellen Formen; indem der empirische Faktor die vollständige Erfahrung erst ermöglichen hilft, ist er ebensogut das Prius der Erfahrung, wie der indellektuelle Faktor ein solches ist. Dass Kant den Ausdruck a priori auf die intellektuellen Formen beschränkt und dem empirischen Faktor vorenthält, hat also keinerlei sachliche Gründe, sondern entspringt lediglich aus der Gewöhnung an die Identifikation von a priori und rational. Indem das Subjekt durch das affizierende Ding an sich genötigt wird, sowohl überhaupt Empfindung zu produzieren, als auch gerade diese bestimmte Empfindung (blau oder rot) zu produzieren, erscheint die Zufälligkeit (*contingentia*) des empirischen Faktors als eine vom Ding an sich bedingte Notwendigkeit, und zwar als eine gesetzmässig bedingte Notwendigkeit, so dass der empirische Faktor keineswegs der wissenschaftlichen Behandlung überhaupt, sondern nur der apriorischen Erkenntnisweise entrückt ist.

Das Subjekt verhält sich also im Vorgange der Empfindung passiv und rezeptiv, soweit es vom Ding an sich affiziert wird, aber aktiv und produktiv, soweit es auf Grund dieser Anregung die Empfindung selbstthätig

hervorbringt. Kant erkennt zweifellos beide Seiten dieses Vorganges an, liebt es aber nicht, von der letzteren zu sprechen, sondern begnügt sich mit der sinnlichen Rezeptivität, weil er mit der Anerkennung einer, wenn auch nur reaktiven, Spontaneität der sinnlichen Einbildungskraft den künstlich zur Heterogenität aufgebauchten Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Intellektualität in Gefahr bringen würde, auf einen blossen Gradunterschied zusammenzuschrumpfen. Aus demselben Grunde betont er bei der Intellektualfunktion ausschliesslich die Seite der Spontaneität und unterdrückt den reaktiven Charakter derselben. Die Frage, auf welche Objekte welche Kategorien anwendbar seien und auf welche nicht, glaubt er durch apriorische Hilfsmittel (die Schemata) entscheiden zu können (II 163), anstatt anzuerkennen, dass allein in der vom Ding an sich abhängigen Beschaffenheit der Empfindung der Grund dafür gesucht werden könne, dass der Verstand sich genötigt findet, in dem einen Falle nur diese, in dem anderen nur jene Kategorie anzuwenden.

Hiermit weist Kant den berechtigten Grundgedanken des Empirismus zurück: die massgebende Bedeutung des Nichtich für den Erkenntnisinhalt des Ich und die entscheidende Macht des empirischen Bestandteils der Erfahrung über die Auswahl der anzuwendenden Kategorien und die genauere Art und Weise ihrer Anwendung. Der empirische Bestandteil der Erfahrung oder die Materie der Anschauung steht bei Kant den zu ihr herzutretenden subjektiven Anschauungs- und Denkformen in so ohnmächtiger Passivität und Gleichültigkeit gegenüber, wie die antike und scholastische Materie den objektiven Formen; sie fügt sich geduldig dem, was die synthetische Intellektualfunktion in ihrem souveränen Belieben aus ihr macht und verzichtet damit auf jeden Einfluss bei der Ausgestaltung der Erfahrung. Der rationalistische Apriorismus allein beherrscht das Gebiet und benutzt die Materie der Anschauung bloss als zurechtzuknetenden Stoff, als welchen er sie allerdings nicht entbehren kann. Das Zugeständnis an den Empirismus, dass irgend welche Erfahrung oder indirekte Anknüpfung an die Erfahrung erforderlich sei, um die Realität eines Vorstellungsinhalts behaupten zu können, ist so geringfügig und für uns so

selbstverständlich, dass man um seineswillen wahrlich nicht das Recht hat, Kant zu den Empiristen zu rechnen. Durch ihren rationalistischen Urteilsapriorismus und ihre absolute inhaltliche Missachtung und Verkennung des empirischen Faktors der Wahrnehmung hat die Kantsche Philosophie der zweiten und dritten Periode selbst den Anspruch verwirkt, eine beiden Teilen billige Rechnung tragende Synthese des Empirismus und Rationalismus heissen zu dürfen. In seiner ersten Periode stand Kant dem Empirismus ungefähr ebenso nahe wie sein Lehrer Knutzen und dessen Leitstern Newton; in seiner zweiten und dritten Periode hingegen entfernt er sich vollständig von diesem Standpunkt. Nicht Kant vertritt den Empirismus in Deutschland unter seinen Zeitgenossen, sondern die Popularphilosophen und Herder vertreten denselben gegen Kant.

Noch weniger kann davon die Rede sein, dass Kant im Gegensatz zu dem bisherigen vulgären Empirismus einen philosophischen Empirismus im höheren Sinne inauguriert habe. Kants Philosophie ist Theorie der Erfahrung nur soweit, als die Erfahrung ein rationalistisches Apriori als ihren Bestandteil in sich aufgenommen hat, und alle Gesetzmässigkeit und wissenschaftliche Erkennbarkeit des Inhaltes der vollständigen Erfahrung sich ausschliesslich auf diesen intellektuellen Bestandteil der Erfahrung stützt und beschränkt. Die empiristische Theorie der Erfahrung hingegen räumt dem nicht-rationalen, nicht-subjektiven Faktor, dem empirischen Bestandteil der Erfahrung die bestimmende Macht über den Inhalt der vollständigen Erfahrung auch nach Seite ihrer intellektuellen Zuthaten ein. Dies auch nur im allerbescheidensten Masse zu thun, wäre ganz gegen Kants Geistesrichtung gewesen. Wenn er immer und immer wieder ermahnt, sich innerhalb des Gebietes der Erfahrung, der wirklichen und möglichen, zu halten, so klingt das zwar empiristisch, ist aber durchaus nicht so gemeint, sondern bezieht sich nur auf die vollständige, intellektuell selbstthätig produzierte Erfahrung, und keineswegs auf den empirischen Faktor der Erfahrung und seine transcendente Bedingtheit durch das Ding an sich.

In seiner Entdeckerfreude über die hohe Bedeutung

des intellektuellen, rationalistischen Bestandtheiles der Erfahrung hat Kant versäumt, der anderen Seite der Erfahrung ihr Recht widerfahren zu lassen. Es wäre thöricht, daraus Kant einen Vorwurf zu machen; aber es ist eine Entstellung und Verkehrung des Sachverhaltes, Kant zum Empiristen zu stempeln, weil er eine rationalistische Theorie der Erfahrung unter Verkennung der unveräusserlichen Rechte des Empirismus geschrieben hat, und seinen rationalistischen Begriff der Erfahrung fortwährend im Munde führt. Der letzte Rest von Empirismus hat sich bei Kant in das Affizieren des Dinges an sich zurückgezogen; es bedurfte nur des einen Schrittes, das Ding an sich als ein positives Noumenon und seine transcendente Kausalität als unvereinbar mit den Kant'schen Prinzipien zu begreifen, um auch diesen letzten, doch schon bedeutungslos gewordenen Rest aus dem Empirismus der ersten Periode Kants fallen zu lassen und in den reinen Rationalismus der Fichte, Schelling und Hegel einzumünden, nach welchem alle Erfahrung vom Ich selbstthätig produziert wird.

Dass Kant in der empirischen Psychologie (Anthropologie) und in den induktiven Naturwissenschaften dem Empirismus huldigte, ist richtig; aber selbst hier gilt ihm die Erforschung der Naturgesetze als der einzige Gegenstand der Wissenschaft, und die Naturgesetze nur als ein Ausfluss der allgemeinen apriorischen Verstandesgesetze. Das allein Wissbare und allein Erkenntniswürdige ist also auch in den empirischen Naturwissenschaften das vom Ich rationell Produzierte an der Erfahrung, und nicht der empirische Bestandteil derselben. A posteriori und induktiv muss hier nur deshalb zu Wege gegangen werden, weil die apriorische Entstehung der Erfahrung und die deduktive apriorische Ableitung der besonderen Naturgesetze aus den allgemeinen zum Zweck der Erfahrungsproduktion sich dem Einblick des Bewusstseins entzieht, weil die unmittelbare Belauschung der unbewussten produktiven Geistesthätigkeit mit dem Bewusstsein oder die apriorische Erkenntnis des Apriorischen hier zufällig versagt. In der Philosophie aber hat Kant in seiner dritten Periode auf keinem Punkte mehr dem Empirismus gehuldigt, sondern ausschliesslich

dem rationalen Apriorismus; hätte er dem Empirismus und der Induktion auch in der Philosophie Einlass gewährt, so hätte er damit seiner ganzen Vernunftkritik den Boden entzogen, auf dem sie ruht, nämlich die Voraussetzung, dass es nur apodiktisch gewisse rational-apriorische Philosophie geben könne, oder gar keine.

Aber selbst in den empirischen Wissenschaften bezieht sich Kants Empirismus nur auf die unbewusst selbst-gesetzte Erfahrung innerhalb des subjektiv-phänomenalen Gebietes, und reicht prinzipiell nicht hinaus in das transcendente Gebiet der Dinge an sich. Der Mensch erfährt auch hier durch alle seine Erfahrung gar nichts über das, was nicht er selbst ist, gar nichts über das ausser ihm (im transcendenten Sinne des Wortes) Belegene. Wir können nur das aus den sinnlichen Erscheinungen herausheben, was wir zuvor hineingelegt haben; wir können nur das als ein unserm Bewusstsein Gegebenes vorfinden, was wir zuvor (vorbewusst) gedacht und gemacht haben (Krause, das nachgelassene Werk I. Kants etc. Nr. 233 b, 234, 246). Wir können als bewusste Empiriker nur das erfahren, was wir als vorbereusste Produzenten an Bewusstseinsinhalt selbst produziert haben. Der Mensch wundert sich gleichsam am Tage als Wacher nur über die Arbeit, die er in der Nacht als Träumender selbst geleistet hat. So ist es allerdings richtig, dass wir den ganzen Erkenntnisstoff, auch für den inneren Sinn, aus den Dingen ausser uns schöpfen (II 685); aber dies gilt doch nur für empirische Erkenntnis, und auch da nur von den phänomenalen Dingen ausser uns im Raume, die samt dem Raume bloss in uns (II 115, 298, 302, 306) sind und von uns selbst vorbereusst produziert sind.

Kant geht bei seiner Beschränkung der Empirie auf das phänomenale oder intrasubjektive Gebiet von der Voraussetzung aus, dass die objektive Realität der phänomenalen Erfahrung durch ihre aufgezeigten Bestandteile ausreichend begründet sei, dass sein empirischer Realismus nicht illusorisch, sondern in sich selbst legitimiert sei auch ohne den Hintergrund eines transcendentalen Realismus. Wenn diese Voraussetzung, wie oben (S. 115, 98—104, 106—107) gezeigt, unhaltbar ist, wenn die illusorische Realität der subjektiven Erscheinung erst mittel-

bar durch Anlehnung ihrer Idealität an eine transcendente Realität eine wahre, transcendentale Realität erlangt, dann ist auch ein Begriff des Empirismus hinfällig und illusorisch, der es prinzipiell ablehnt, die Grenze der Bewusstseinsimmanenz zu überschreiten. Wenn aber der wahre und recht verstandene Empirismus erst jenseits der Grenze der Bewusstseinsimmanenz im Reiche der Dinge an sich sein Arbeitsfeld anfangen sieht, dann hat Kant mehr als ein anderer dazu beigetragen, diesen echten Empirismus zu schädigen und als eine Utopie zu verdächtigen, indem er dem phänomenal umgedeuteten Empirismus einen Agnosticismus in betreff des transcendenten Gebietes an die Seite stellte.

Wir haben schon oben (S. 92—94) gesehen, dass Kant aus seinen Grundsätzen heraus nur die Unmöglichkeit einer philosophischen, d. h. apodiktisch gewissen apriorischen Erkenntnis des Transcendenten behaupten konnte, nicht aber die Unmöglichkeit einer induktiven, bloss wahrscheinlichen Erkenntnis des Transcendenten, und dass es eine Entstellung ist, der ersteren Behauptung die letztere unterzuschieben. Gesellt sich zu dieser Entstellung die zweite hinzu, dass man Kants rationalistische Theorie der Erfahrung in eine empiristische umdeutet und seinen rationalistischen Apriorismus als noch nicht ganz abgestreifte Eierschale der Vergangenheit beiseite schiebt, dann kommt man zu einem Zerrbilde der Kantschen Philosophie, in welchem phänomenalistischer Empirismus und metaphysischer Agnosticismus sich vereinigen. Damit ist dann die Kantsche Philosophie im Wesentlichen auf den Humeschen Standpunkt zurückgeschraubt, mag man nun die Apriorität der Kategorialfunktionen im Sinne der Transcendentalphilosophie festhalten, oder im Sinne des Sensualismus leugnen, oder im Sinne eines darwinistischen Materialismus aus ererbten Gehirnanlagen erklären.

Richtig ist soviel, dass der Agnosticismus im transcendenten Gebiet für Kants Augen irrtümlicherweise als ein unbeschränkter erschien, weil er an die Möglichkeit einer induktiven Philosophie gar nicht dachte, und dass die Vereinigung von philosophischem Rationalismus und naturwissenschaftlichem und psychologischem Empirismus auf phänomenalem Gebiete ihm als das notwendige Gegen-

stück zu jenem transcendenten Agnosticismus erschien. In dieser Verbindung von subjektiv-phänomenaler Erkenntnis mit transzcendenter Ignoranz liegt seine Verwandtschaft mit Hume; in dem Uebergewicht des philosophischen Rationalismus über den naturwissenschaftlichen und psychologischen Empirismus und in der unwillkürlich bei ihm immer wiederkehrenden thatsächlichen Durchbrechung des theoretisch proklamierten Agnosticismus dagegen liegt seine Verwandtschaft mit der Wolffschen Schule.

Darin unterscheidet er sich von Hume, dass bei diesem der Agnosticismus das ganze Gebiet des theoretischen Erkennens durchzieht und nur der praktische Glaube sich gegen den theoretischen Zweifel auflehnt, während Kant den Agnosticismus auf das transcendent Gebiet einschränkt und auf dem immanenten an der apodiktischen Gewissheit der philosophischen Erkenntnis festhält. Aehnlich wie Berkeley beschränkt er gerade deshalb die Erkenntnis auf das immanente Gebiet, um dem Skepticismus zu entgehen und den Agnosticismus durch Verbannung auf das transcendent Gebiet unschädlich zu machen. Beim Skepticismus kann sich nun einmal der philosophisch veranlagte Mensch nicht beruhigen (II 584—585); so lange deshalb Kant nicht wusste, wie er Humes Skepticismus durch Einschränkung unschädlich machen sollte, musste er ihn als Gegner bekämpfen, und konnte ihm erst von da an Gerechtigkeit widerfahren lassen, als er gelernt hatte, ihn für das transcendent Gebiet, aber auch nur für dieses, als richtig anzuerkennen.

d) Die Apriorität der Kategorien.

Gehen wir nun auf den intellektuellen Bestandteil der Erfahrung näher ein, so stellt sich die Intellektualfunktion auch hier noch als Kategorie im weitesten Sinne dar, als welche sie Anschauungsformen, Schemata und Denkformen umfasst. Diese ursprüngliche weiteste Bedeutung der Kategorien schimmert auch in der dritten Periode noch gelegentlich hindurch, z. B. wenn bei einer Anordnung nach der Tafel der Kategorien in erster Reihe Zeit und Raum berücksichtigt werden (II 327). Jedenfalls sind die synthetischen Funktionen der Anschauungsformen

Akte der Spontaneität der Vorstellungskraft oder Verstandeshandlungen (II 730), und gehören sonach in dieselbe Reihe mit den reinen Verstandesbegriffen, im Gegensatz zu der aus der Rezeptivität entspringenden Materie der Anschauung. Um aber die Sonderung zwischen reinen Anschauungsformen und Denkformen recht scharf und zuverlässig zu machen, beschränkt Kant den Namen Kategorien auf die Schemata und reinen Denkformen und braucht als Gattungsnamen für Anschauungs- und Denkformen den Ausdruck reine Elementarbegriffe (III 89). Wo Kant das Wort Kategorie in der engsten Bedeutung braucht, meint er damit die reinen Denkformen, während er es in weiterem Sinne sowohl auf die Schemata als auch auf die reinen Denkformen verwendet. Alle Kategorien im weitesten Sinne sind synthetische Handlungen oder synthetische Funktionen (II 76—77); die Anschauungsformen vermitteln die Synopsis des Mannichfaltigen durch den Sinn oder die Apprehension in der Anschauung, die Schemata die Reproduktion desselben in der Einbildung, die Denkformen die Rekognition desselben im Begriffe (II 90, 92, 753). Als reine Denkformen (I 503) oder Gedankenformen (II 782) sind die Kategorien nichts als logische Funktionen (III 90, 101); als Schemata sind sie nur auf logische Funktionen gegründet (II 731), so dass aus dem Gesichtspunkte der Schemata die blossen logischen Funktionen noch nicht als Kategorien gelten (II 787). Wesen, die keinen äusseren Sinn haben, ermangeln der räumlichen Anschauungsform; Wesen, die keinen inneren Sinn haben, auch der zeitlichen Anschauungsform und damit auch der Schemata.

Alle Kategorien im weitesten Sinne liegen als Keime und Anlagen im menschlichen Verstande vorbereitet, werden bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch Abstreifung der ihnen anhaftenden empirischen Bedingungen in ihrer Lauterkeit dargestellt (II 67). Sie haben also die vierfache Bedeutung erstens von potentiellen Keimanlagen, zweitens von aktuellen Intellektualfunktionen, drittens von impliciten Bestandteilen der vollständigen Erfahrung und viertens von Abstraktionen, die aus der Erfahrung herausgeschält sind (I 437). Im ersten und zweiten Sinne sind sie unbewusst, im dritten impli-

cite bewusst, und im vierten allein explicite bewusst. In dem vierten Sinn allein, als Abstrakta, können sie Begriffe heissen, und dies gilt auch für die Anschauungsformen. Als bewusste Anschauungen und Begriffe sind sie erworben, als erste formale Gründe des Funktionierens (oder als Keimanlagen) sind sie angeboren (I 446). Was also allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, das sind nur die Formen als angeborene, unbewusste, potentielle Anlagen (II 219—220); III 37), aber nicht als bewusste, oder gar explicite bewusste abstrakte Anschauungen und Begriffe.

Explicite bewusst als abstrakte Begriffe können alle Kategorien nur in einem diskursiven abstraktionsfähigen Verstande sein; implicite bewusst als Bestandteil der Erfahrung können sie nur in einem ektypischen, unter den Bedingungen der Zeitlichkeit stehenden, bewussten Verstande sein. Denn nur ein ektypischer Verstand macht Erfahrungen, und das Bewusstsein beruht auf Zeitbedingungen und fällt mit diesen fort (I 448). Ein archetypischer, unzeitlicher, unbewusster, nichts erfahrender Verstand kann die Kategorien nicht als bewusste Begriffe und Erfahrungsbestandteile besitzen (I 497—498), wohl aber dennoch als unbewusste Intellektualfunktionen und implicite Bestandteile seiner unbewussten intellektualen Anschauung, welche die Dinge produziert. Nur wenn der archetypische Verstand, der vermittelt seiner intellektuellen Anschauung alle Dinge schafft, in diese intellektuelle Anschauung implicite die unbewussten Kategorien hineinwebt, nur dann kann die Behauptung für gegründet gelten, dass alle geschaffenen ektypischen Geister, gleichviel welche Art der Sinnlichkeit sie haben, die bewussten Kategorien als Bestandteil ihrer Erfahrung vorfinden müssen, sofern sie überhaupt irgend welche Art der Sinnlichkeit besitzen, und sei es auch eine von der unserigen völlig abweichende (II 744). Allerdings darf man sich nicht vorstellen, als ob das Produzieren der konkreten intellektuellen Anschauung und das Produzieren der unbewussten Kategorialfunktionen zwei getrennte Akte im intuitiven Verstande des Urwesens wären (II 737); denn ein solcher findet nichts zusammenhangslos Gegebenes vor, zu dessen Verknüpfung und Ordnung er erst besonderer synthe-

tischer Funktionen bedürfte (II 741—742), sondern erkennt und schafft alles in Einem auf vollkommene Weise in der blossen (intellektuellen) Anschauung (I 497—498), die gleich fern von der sinnlichen Anschauung wie vom Begriff ist.

Leider hat Kant den in seinen Voraussetzungen deutlich angelegten Unterschied von unbewusster synthetischer Kategorialfunktion und bewusster analytischer Erkenntnis der kategorialen Erfahrungsbestandteile nicht festgehalten; er hat sie im Gegenteil absichtlich verwischt. Denn er konnte nicht zugeben, dass die bewussten, aus der Erfahrung analytisch herausgenommenen Kategorien ein Posterius der Erfahrung seien, und dass sie vom Bewusstsein nur rezeptiv aufgefasst werden; denn damit hätte er eingestanden, dass sie für das bewusste empirische Ich blosser Erkenntnisse a posteriori seien, und dass ihre Apriorität eben nur für das unbewusste, produktive, transcendente Subjekt aufrecht zu erhalten sei, welches als solches eben keinerlei bewusste Erkenntnis besitzt. Ihm kam alles darauf an, die unbewussten apriorischen Kategorialfunktionen auch als a priori erkennbar hinzustellen, um ihnen die apodiktische Gewissheit zu sichern, die sie als Hypothesen für die vorbewusste Entstehung des Bewusstseinsinhalts selbstverständlich nicht beanspruchen konnten. Für uns Heutige können die apriorischen Kategorialfunktionen durchaus nichts sein als Hypothesen zur Erklärung des psychologischen Befundes; als solche aber hätte Kant sie mit Entrüstung und Verachtung verschmäht. Kants Behauptung der apriorischen Erkenntnis des Apriori leidet an dem Widerspruch, dass sie die unmittelbare Durchschauung vorbewusster Vorgänge mit dem Bewusstsein behauptet, und deshalb ist die unmittelbare Gewissheit des Apriori eine Selbsttäuschung, die lediglich auf Verwechslung beruht. Die unmittelbaren Beweise für die Apriorität der Anschauungsformen in der „transcendentalen Aesthetik“, welche in der Hauptsache nur diejenigen der Dissertation wiederholen, leiden durchweg an dieser Verwechslung. Sie bemühen sich nachzuweisen, dass unsere reinen, d. h. empfindungsfreien (II 55) Anschauungen von Raum und Zeit a priori seien, während dieselben doch als Abstrakta

oder abstrakte Begriffe aus Wahrnehmungen abgezogen, also a posteriori sind. Die Apriorität der vorbewussten synthetischen Anschauungsfunktionen kann niemals direkt konstatiert, sondern wegen der Unbewusstheit derselben nur hypothetisch erschlossen werden, so dass Kants Beweise reine Sophismen sind.*)

Auch Kant fühlt das Bedürfnis, die angeblich unmittelbare Gewissheit der Apriorität der Kategorien noch ausserdem auf indirektem Wege zu stützen. Diese Beweisführung, die nicht den thatsächlichen Besitz der (bewussten) Kategorien, sondern ihren Rechtsanspruch oder ihre Legitimation als (unbewusste) synthetische Prinzipien darthun soll, nennt Kant ihre transcendente Deduktion (II 82 fg., 752 fg.). Sie läuft daraus hinaus, dass sie unentbehrliche Voraussetzungen oder Bedingungen für die Möglichkeit aller Erfahrungen oder empirischen Gegenstände sind, sofern dieselben mit den Urteilen a priori des von aller Erfahrung unabhängigen Verstandes übereinstimmen sollen; oder mit anderen Worten: die Apriorität der Kategorien ist *conditio sine qua non* für die Begreiflichkeit wahrer Urteile a priori. Soll der Urteilsapriorismus, dessen Wirklichkeit Kant ausser Zweifel steht, denkbar, d. h. logisch möglich sein, so muss die Apriorität der Kategorialfunktionen supponiert werden, d. h. die letztere ist eine Hypothese behufs Erklärbarkeit der ersteren, beziehungsweise einer dem Urteilsapriorismus gemässen Erfahrung oder empirischen Gegenständlichkeit (V 315).

Diesen hypothetischen Charakter seiner transcendentalen Deduktion hat Kant sich natürlich nicht klar gemacht; die vielen Anläufe, die doch mehr zur Verdunkelung als zur Aufhellung des Problems führen (V 314), sollen eben diesen hypothetischen Charakter der Deduktion durch Wortschwall und Ablenkung der Aufmerksamkeit von der Hauptsache verschleiern. Wo Kant die Sache am klarsten zusammenfasst (V 314—315), da giebt er zu, dass seine Argumentation auf drei Voraussetzungen ruhe: 1) der Vollständigkeit und Richtigkeit seiner Kate-

*) Vgl. oben S. 25—27 und meine „Kritik der transcendentalen Aesthetik“ (Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 3. Aufl. Kap. VIII).

gorientafel, 2) der Existenz synthetischer Grundsätze a priori und 3) der blossen Subjektivität der Anschauungsformen; ferner räumt er ein, dass er trotzdem nur zeigen könne, dass, aber nicht wie die Kategorien die (dem Urteilsapriorismus entsprechende) Erfahrung möglich machen, d. h. dass seine Deduktion nur apagogisch, nicht ostensiv sei (II 608—609). Von den drei Voraussetzungen ist auch nicht eine stichhaltig; folglich schwebt die ganze Beweisführung Kants für die Apriorität der Kategorien in der Luft.

e) Das Geltungsgebiet der Kategorien.

Was die ausschliessliche Subjektivität der Kategorien betrifft, so glaubt Kant dieselbe in der (oben S. 87—89) bereits gezeigten Weise auf dem Wege der Elimination aus einer Alternative begründen zu können, aber doch nur, weil er die dritte Möglichkeit um ihres bloss wahrscheinlichen Charakters willen keiner Beachtung würdigt (vgl. oben S. 67—68). Daneben finden sich noch zwei andere Beweise. Der erste ist ein indirekter Beweis, der sich auf die transcendente Dialektik stützt; er folgert ganz allgemein aus der Unmöglichkeit, den Begriff des Unbedingten andernfalls ohne Widerspruch zu denken, die Notwendigkeit, dass die Gegenstände sich nach unserer Vorstellungsart richten (II 672—673), und er folgert aus der anderweitigen Unlösbarkeit der beiden ersten Antinomien, dass die Erscheinungswelt in bezug auf Endlichkeit und Unendlichkeit, also in bezug auf Raum und Zeit transcendente Idealität besitzen muss (II 399—400). Auf die Unhaltbarkeit dieses verschieden formulierten indirekten Beweises kommen wir später zurück. Der andere Beweis ist hier näher zu erörtern, da er selbst wieder aus einer Reihe von ineinander greifenden Gliedern besteht, die zum teil räumlich recht fern voneinander aufgesucht werden müssen. Diese Beweisführung beginnt mit den Anschauungsformen und sucht dann auf die exklusive Subjektivität dieser gestützt das Gleiche für die Schemata und Denkformen nachzuweisen.

Es ist widersprechend, zu sagen, dass eine blosser Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existiere;

nur sind Raum und Zeit, samt den Erscheinungen in ihnen nichts ausser meinen Vorstellungen Existierendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten, folglich ist es widersprechend, zu sagen, dass sie da seien, ehe sie im Vorstellungsvermögen angetroffen werden (III 112—113). Es ist klar, dass es sich hier um eine *petitio principii* handelt. Wenn man zugesteht, dass Raum und Zeit blosse Vorstellungsarten sind, so hat man eben damit natürlich auch zugestanden, dass sie nicht ausser der Vorstellung vorkommen; Kant beweist also hier nur, dass die blosse oder ausschliessliche Subjektivität von Raum und Zeit ihre transcendente Existenz ausschliesst, wofür es in der That keines Beweises bedarf. Dass sie jedoch blosse Vorstellungsarten seien, setzt er einfach voraus; aber dies zu beweisen ist gerade die Aufgabe. Vorstellungsarten sind sie überhaupt nicht, sondern Vorstellungsformen. Es fragt sich also, ob das, was einerseits Form von Vorstellungen ist, andererseits auch noch Form von etwas sein könne, was nicht Vorstellung ist. Wollte man hierin einen Widerspruch sehen, so müsste man auf das nominalistische Argument zurückgreifen, dass, was *Accidens* der denkenden Substanz ist, nicht zugleich *Accidens* der ausgedehnten Substanz sein könne. Soweit verirrt sich aber Kant nicht in den schroffen Dualismus der Substanzen zurück.

Der negative Dogmatismus Kants in betreff der ausschliesslichen Subjektivität der Anschauungsformen ist selbst dann nicht zu rechtfertigen, wenn man ihm den Agnosticismus einräumt. Wenn das Ding an sich uns schlechthin unerkennbar ist, so ist es ebenso unzulässig, etwas Negatives, wie etwas Positives über seine Beschaffenheit zu behaupten, so ist es ebenso grundlos, seine Unähnlichkeit, wie seine Aehnlichkeit mit unseren Vorstellungsobjekten zu proklamieren. Diesen agnosticistischen Gesichtspunkt macht Kant selbst mit Nachdruck geltend, wo es sich für ihn darum handelt, die Möglichkeit einer transcendenten Ursache zu retten (II 311); er gilt aber auch für alle übrigen Bestimmungen, „weil niemand von einem unbekanntem Gegenstande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne“ (II 212). Wenn z. B. der archetypische Verstand des Urwesens in den Formen

der Räumlichkeit und Zeitlichkeit denken sollte, so müssten auch nach Kants Ansicht die Dinge in diesen Formen dasein, da die Dinge so sind, wie sie vom Schöpfer gedacht werden. Nun kennen wir allerdings unsere Anschauungsformen aus unserer Erfahrung nur als Formen der sinnlichen Anschauung, weil wir keine andere haben; aber es liegt in diesen reinen, spontanen, intellektuellen, apriorischen Formen nichts, was sie hinderte ebensogut Formen der intellektuellen Anschauung des archetypischen intuitiven Verstandes zu sein (vgl. oben S. 29—30, 32).

Der zweite Teil der Beweisführung geht auf die Denkformen über, und versucht, die ausschliessliche Subjektivität der Denkformen auf Grund der vorausgesetzten blossen Subjektivität der Anschauungsformen darzuthun. Hiermit ist die in der zweiten Periode bestehende falsche Trennung wieder aufgehoben, und anerkannt, dass für alle Kategorien dieselbe Auffassung gültig sein muss; dass aber die blossen Subjektivität der Denkformen auf diejenige der Anschauungsformen gestützt wird und nicht umgekehrt, spiegelt den Entwicklungsgang wieder, den Kants persönliches Denken zufällig durchlaufen hat. Dass die Anschauungsformen auf keinen Fall und auf keine Weise weiter als im Bereiche der subjektiven Erscheinung und zwar nur im Bereiche unserer menschlichen Sinnlichkeit vorkommen können, dass dem Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung weder Ausdehnung, noch räumliche Bestimmtheit, noch zeitliche Dauer, noch Veränderung nach Folge angetroffen werden könne, das gilt Kant als schlechthin ausgemacht und feststehend (II 744); er ist also in betreff der bloss subjektiven Gültigkeit der Anschauungsformen negativer Dogmatist. In betreff der Denkformen jedoch ist er nicht so entschieden; er schwankt hier zwischen negativem Dogmatismus, Agnosticismus und hypothetischer Zulassung eines positiven transcendentalen Gebrauches wenn auch im uneigentlichen Sinne.

Reine Verstandesbegriffe oder eigentliche Denkformen ohne Anschauungen sind völlig leer an Inhalt, blossen Formen zu eventuellen logischen Synthesen und haben keinen Sinn, sondern sind ein blosses Spiel der Einbildungskraft oder des Verstandes mit ihren Vorstel-

lungen (II 198—199). Die eigentlichen Denkformen sind nur logische Kategorien, aber nicht naturwissenschaftliche oder metaphysische Kategorien; sie erhalten eine Bedeutung erst durch den Hinzutritt der Sinnlichkeit, durch welche sie zu Schematen gemacht, realisiert, fruchtbar gemacht, aber allerdings auch eingeschränkt werden (II 129—130; III 104). Ohne Sinnlichkeit sind sie keine Begriffe und lassen sie auch nicht einmal einen empirischen Gebrauch zu, da Erscheinungen nicht unter die reinen Denkformen, sondern nur unter die Schemata subsumiert werden können (II 203, 155). Die reinen Denkformen sind also eigentlich unmittelbar von gar keinem Gebrauch, weder von empirischen noch von transcendentalem; sie werden nur mittelbar von empirischem Gebrauch, nämlich indem sie sich mit der reinen Anschauungsform der Zeit zu Schematen verbinden. Da nun aber die Zeit blosser Form der subjektiven Erscheinungen ist, so ist der einzige Gebrauch der Kategorien der empirische, der sich auf Erscheinungen beschränkt.

Als Schemata erhalten die Kategorien allerdings einen gewissen Inhalt an der reinen Anschauungsform der Zeit; aber dieser bleibt selbst wieder leere Form, wenn er sich nicht auf konkreten Anschauungsstoff bezieht (II 203, 76, 199). Sie sind auch so nur leere Formen zu Begriffen, durch die nichts gedacht wird, es sei denn, dass sie (als empirische) auf wirkliche Erfahrung oder (als transcendentale) auf mögliche Erfahrung bezogen werden (II 91, 184). Denken müssen sie sich doch lassen, und zwar notwendig (II 671); aber ihre logische Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit darf nicht mit einer transcendentalen Möglichkeit verwechselt, nicht der realen Möglichkeit der Dinge untergeschoben werden (II 202—203, 781). Eine Begriffsverbindung im Urteil kann nämlich widerspruchsfrei und doch falsch oder grundlos sein (II 133); die Begriffe müssen, um wahr zu sein, durch sinnliche Anschauung belegt werden (II 781).

Demnach gehen die Denkformen auf jede Art der Anschauung, sofern sie nur sinnlich ist (II 744), und das ist ihr legitimer empirischer Gebrauch. Ein transcendentaler, d. h. auf Dinge an sich selbst bezogener

Gebrauch*) derselben (II 198) ist zwar logisch möglich, d. h. widerspruchsfrei, hat aber keine objektive Gültigkeit, weil durch ihn kein Gegenstand gegeben wird (II 209, 117). Daher können die reinen Verstandesbegriffe niemals von transcendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauch sein (II 204), und die Frage, ob ausser dem empirischen Verstandesgebrauch noch ein transcendentaler möglich sei, ist zu verneinen (II 212). Der transcendentale Gebrauch ist nicht etwa bloss unzureichend, sondern in sich selbst widerstreitend, weil er etwas (das Intelligible) denkend zu erkennen unternimmt, was für uns undenkbar und unerkennbar, was für uns Nichts ist (II 228). Der Satz der zweiten Periode, dass der Verstand die Dinge erkennt, nicht wie sie sind, sondern wie sie erscheinen, wird nun im Widerspruch mit seinem offenbaren Sinn dahin umgedeutet, dass damit nur die Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen gemeint seien, aber nicht intelligible Gegenstände im transcen-

*) Es ist zu beachten, dass Kant mit „transcendental“ zwei ganz verschiedene Bedeutungen verbindet. Nach der ersten Bedeutung heisst transcendental nur diejenige Erkenntnis a priori, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, als mit der Möglichkeit und Anwendbarkeit der apriorischen Anschauungs- und Denkformen beschäftigt (II 25, 60). Nach der zweiten Bedeutung heissen transcendental solche synthetische Sätze, die auf Dinge überhaupt, deren Anschauung sich a priori gar nicht geben lässt, gehen (II 558); hier ist transcendental der Gegensatz von empirisch, und das Merkmal des Transcendentalen, die Bezogenheit auf Dinge an sich im Gegensatz zu der Bezogenheit auf blosser Erscheinungen (II 198). Beide Bedeutungen stimmen darin überein, dass transcendental ein Prädikat einer bloss subjektiven Erkenntnis oder Vorstellungsverknüpfung ist, also etwas Intrasubjektives bedeutet (II 273). Dass beide Bedeutungen an demselben Worte haften, erklärt sich daraus, dass Kant in seiner zweiten Periode durch transcendente Reflexionen im ersteren Sinne transcendente Erkenntnisse im letzteren Sinne erlangen zu können glaubte; da dies in der dritten Periode nicht mehr der Fall ist, so hätte der Doppelsinn des Wortes hier vermieden werden müssen. In den „transcendentalen Deduktionen“ hat das Wort die erstere Bedeutung, im Texte aller Werke mit Ausnahme der ersten Abschnitte der Vernunftkritik meist die letztere. — Weit schlimmer als dieser Doppelsinn des Wortes ist, dass Kant ihm auch noch die dritte Bedeutung transcendent oder transsubjektiv aufbürdet, so dass eine beständige Verwechslung und Verwirrung des Subjektiven oder Transcendentalen und des Transsubjektiven oder Transcendenten entsteht.

dentalen Sinne (II 212—213). Blosser Gedankendinge von empirisch unerweislicher Möglichkeit sollen nicht einmal als Hypothesen der Erklärung wirklicher Erscheinungen zu grunde gelegt werden können (II 595).

Die Einteilung der Gegenstände in Phänomene und Noumena verliert jetzt die positive Bedeutung, die sie in der zweiten Periode hatte und wird in positivem Sinne unzulässig (II 211), weil der Begriff der Noumena im positiven Sinne zum Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung wird, die uns versagt ist und für uns immer problematisch bleibt (II 783, 211). Was von uns Noumenon genannt wird, muss als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden (II 784), d. h. als ein Grenzbegriff, der alles, was nicht die Formen unserer Erkenntnisart trägt, von unserer Erkenntnis ausscheidet, und als solcher nicht nur nicht widersprechend, sondern sogar notwendig ist (II 210—211, 783). Er besagt nur, dass das jenseits der Grenze Belegene uns ein unbekanntes X bleibt. Das positive Noumenon fällt mit dem ausser- oder übersinnlichen Substrat der raumzeitlichen Erscheinungen zusammen, in welchem die (transcendent) objektiven Gründe der Erscheinungen zu suchen sind (I 427); mit einem Wort: die positiven Noumena sind die Dinge an sich selbst (III 79). Dagegen darf der transcendente Gegenstand oder der subjektive Gedanke von Etwas überhaupt nicht mit dem transcendenten Noumenon identifiziert werden (II 209). Die Noumena oder intelligiblen Gegenstände der zweiten Periode sind jetzt in der dritten zu Anōēta oder inintelligiblen Gegenständen geworden. Intelligible Gegenstände, die durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, sind nunmehr unmöglich; solche, die nur negativ, d. h. als nicht durch unsere Anschauungs- und Denkformen bestimmbar gedacht werden, sind problematisch, d. h. Vorstellungen an Dingen, von denen wir weder sagen können, dass sie möglich, noch dass sie unmöglich seien (II 233). Der transcendente Verstandesgebrauch in bezug auf das positive Noumenon muss demnach in sich widersprechend, derjenige in bezug auf das negative Noumenon völlig problematisch und ohne objektive Gültigkeit sein; das Verbot der Anwendung

der Kategorien auf das positive Noumenon ist negativ dogmatisch, dasjenige in betreff des negativen Noumenon nur agnosticistisch, was freilich praktisch für die Unstatthaftigkeit der Anwendung und die Entschiedenheit des Verbotes auf dasselbe herauskommt.

In dieser Beweisführung fließen vier Gesichtspunkte durcheinander. An der Spitze steht der entscheidende Gedanke, dass die exklusive Subjektivität der Zeitlichkeit auch die exklusive Subjektivität der zeitlichen Schemata zur Folge hat. Dieser Grundgedanke wird unterstützt durch zwei einander verwandte Gedankenreihen, die sich zwar berühren, aber doch nicht zusammenfallen. Die eine betont die Leerheit der Kategorien als an und für sich inhaltsloser Formen und folgert daraus ihre nichtssagende Bedeutungslosigkeit für so lange, als sie nicht an konkretem Anschauungsstoff eine Erfüllung mit sinnlichem Inhalt finden. Die andere Gedankenreihe betont die reale Grundlosigkeit der bloss logisch möglichen, d. h. widerspruchsfreien Begriffe und Begriffsverbindungen für so lange, als sie nicht durch Erfahrung belegt sind, d. h. als nicht die Existenz eines ihnen korrespondierenden Realen a posteriori nachgewiesen ist. Nach der ersten Gedankenreihe sind die Kategorien ohne konkreten sinnlichen Anschauungsgehalt ihrer eigenen Beschaffenheit halber schlechthin ungeeignet, irgend welche Erkenntnis zu vermitteln, weil sie bedeutungslos und nichtssagend sind; nach der zweiten Gedankenreihe sind sie aus dem ihnen äusserlichen Grunde ungeeignet, eine transcendente Erkenntnis zu vermitteln, weil die Existenz eines ihnen korrespondierenden transcendenten Gegenstandes niemals durch unmittelbare Erfahrung gegeben werden kann. Als vierter Gesichtspunkt tritt endlich die Unerkennbarkeit der Noumena hinzu; dieses Nebenargument, das die Sinnlosigkeit eines transcendenten Kategoriengebrauches erhärten soll, ist jedoch nur eine andere Ausdrucksform für den zweiten Gedanken, insofern das Noumenon nicht empirisch gegeben werden kann; dass aber das Noumenon auch nicht a priori gedacht werden kann, kann nicht als hinzukommendes Argument gelten, weil die Richtigkeit dieser Behauptung im Sinne Kan'ts selbst erst von dem zu Beweisenden

(der Unstatthaftigkeit des transcendentalen Kategoriengebrauches) abhängt.

Dass durch einen von aller Erfahrung unabhängigen Kategoriengebrauch nichts erkannt wird, dass mit anderen Worten eine transcendentale Erkenntnis a priori aus reiner Vernunft eine Chimäre ist, und dass es keine wahrhafte, d. h. reale Erkenntnis giebt ausser durch unmittelbare oder mittelbare Anlehnung an die Erfahrung, das bildet den berechtigten Kern der Kantschen Ausführungen. Ebenso berechtigt tritt die Bemerkung daneben, dass die Kategorien, sowohl als rein logische Denkformen wie als zeitliche Schemata relativ leere Formen sind, welche für unser Bewusstsein sich als begriffliche Abstraktionen darstellen, und vermittelt deren man nicht eine konkretere Erkenntnis zu erlangen hoffen darf, als die Abstraktionsstufe der Begriffe es gestattet. Da fast alle realen Verhältnisse zeitlicher Art sind*), so wird man auch nicht bestreiten können, dass die rein logischen Denkformen erst durch zeitliche Bezogenheit realisiert, d. h. für einen realen Gebrauch befähigt werden, dass also die Schemata erst die eigentlichen Kategorien der Naturwissenschaft, Psychologie und Metaphysik sind, und dass diese realen Kategorien nur auf Gegenstände und Vorgänge anwendbar sind, die unter Zeitbedingungen stehen, oder der Form der Zeitlichkeit unterworfen sind. Ist nun Kants negativer Dogmatismus in betreff der ausschliesslichen Subjektivität der Form der Zeitlichkeit richtig, so ist der Schlussfolgerung gar nicht auszuweichen, dass alsdann auch alle Kategorien von realer Brauchbarkeit nur auf subjektive Gegenstände und Vorgänge anwendbar sind, d. h. selbst mit exklusiver Subjektivität behaftet sind. Steht die Welt der transcendenten Dinge an sich nicht unter der Form der Zeitlichkeit, so können auch die metaphysischen Kategorien und Schemata nicht von transcendenten Gültigkeit sein. Wenn aber die exklusive Subjektivität der Zeitlichkeit unrichtig sein sollte, dann stünde von dieser

*) Eine Ausnahme macht nur das Verhältnis der absoluten Substanz zu ihren ewigen Attributen, während das Verhältnis zwischen dem ewigen Wesen und seiner zeitlichen objektivrealen Erscheinung wenigstens einseitig zeitlich ist.

Seite her einem transcendentalen Gebrauch der Schemata nichts im Wege, und es würde sich fragen, ob die Leerheit der Schemata und die Unmöglichkeit, dass transcendente Gegenstände durch unmittelbare Erfahrung gegeben werden, ausreichen, um das Verbot des transcendentalen Kategoriengebrauchs zu rechtfertigen.

Was zunächst das Argument der Leerheit betrifft, so begeht Kant den Fehler, die relativen Reflexionsbegriffe Form und Inhalt oder Materie (II 219) zu einer absoluten Bedeutung aufzubauschen, und die Relativität der Abstraktionsstufen an allen Begriffen zu verkennen. Ein völlig inhaltleerer Begriff wäre auch keine Form mehr für andere Begriffe oder Anschauungen, denn die Form ist keine Form ohne Bestimmtheit, und diese Bestimmtheit erhält sie erst durch den Begriffsinhalt des vermeintlich inhaltleeren Begriffs. So hat jeder rein formale Begriff doch erstens an sich selbst einen Inhalt, der eben die Bestimmtheit seiner als Form ausmacht; zweitens können je zwei formale Begriffe in ihrer Verbindung einander gegenseitig als Inhalt dienen, und drittens haben die Begriffe an den reinen Anschauungsformen einen Inhalt.

Der Inhalt, den ein Begriff an sich selbst hat, kommt für das Bewusstsein deutlich zu Tage, sobald die Reflexion ihn zum Gegenstande nimmt und ihn mit anderen Begriffen vergleicht und verknüpft. Das Gegenseitigkeitsverhältnis von Form und Inhalt tritt hervor an dem grossen Netz der sich durchdringenden Kategorien, wie es später Hegel in seiner Logik auszuspannen versuchte. Die inhaltliche Erfüllung der Kategorien mit Bestimmungen, die aus den reinen Anschauungsformen geschöpft sind, zeigt sich in der mathematischen Mechanik, wo atomistisch gegliederte Kräfte den konkreten Inhalt, oder wie Kant sagt: die Materie für die abstrakten raumzeitlichen und phoronomischen Bestimmungen darbieten, ohne dass dabei irgend etwas von subjektiver Empfindung herangezogen würde. Die realen dynamischen Elemente vertreten hier gänzlich die subjektiven Empfindungsqualitäten als „Materie der Anschauung“. Wir bemühen uns auf diesem Wege, mit unserem diskursiven Verstande das abbildlich nachzukonstruieren, was der intuitive Verstand des Urwesens

beim Schaffen der Welt urbildlich vorkonstruiert hat. Aber auch wo wir nicht soweit ins Konkrete gehen, können doch die Kategorien einzeln oder in geeigneter Verbindung uns eine transcendente Erkenntnis vermitteln, die freilich mit Abstraktheit von gleicher Stufe, wie sie den betreffenden Kategorien anhängt, behaftet bleibt, aber darum nicht aufhört, eine Seite oder ein Moment der Wahrheit im transcendentalen Sinne auszudrücken.

Dass es keine reale Erkenntnis a priori unabhängig von aller Erfahrung giebt, dass vielmehr alle reale Erkenntnis unmittelbar oder mittelbar an Erfahrung anknüpfen muss, gilt uns jetzt als so selbstverständlich, dass es dazu der Kantschen Beweisführungen nicht mehr bedarf. Auch dass transcendente Dinge nicht durch unmittelbare Erfahrung gegeben werden können, versteht sich von selbst, ebenso, dass sie auch durch mittelbare Anknüpfung an die Erfahrung nicht gegeben werden können, wenn entweder der Sensualismus darin Recht hat, dass es keine apriorischen Kategorien giebt, oder aber wenn Kant darin Recht hat, dass eine transcendente Anwendung der apriorischen Kategorien unstatthaft ist. Aber ob letzteres der Fall sei, soll eben erst bewiesen werden. Gesetzt den Fall, ein transcendentaler Gebrauch der apriorischen Kategorien nicht etwa unabhängig von aller Erfahrung, sondern unter Anlehnung an die Erfahrung wäre statthaft, gesetzt also, es wäre zulässig, vermittelt der apriorischen Kategorien auf Grund der Erfahrung das direkt Unerfahrbare zu konstruieren, indem man die Kategorien als Brücken vom Erfahrenen zum Unerfahrbaren benutzt, dann wäre allerdings eine transcendente Erkenntnis möglich, die wie ein Gewebe aus aposteriorischen und apriorischen, empirischen und rationalen Fäden zusammengewirkt ist. Die empirische Anschauung gäbe den festen Boden ab, von dem aus die Luftballonfahrt der rationalen Schlussfolgerungen sich bis über die Wolken erhebt, um nach kurzer Fahrt immer wieder zur Erde zurückzukehren und auf ihr sich immer neu zu orientieren und zu kontrollieren. Wir haben schon gesehen, warum Kant ein solches indirektes Gegebensein übersinnlicher Gegenstände durch Erfahrung verwirft und das indirekte

Gegebensein auf die Verknüpfung sinnlicher Gegenstände mit sinnlichen einschränkt. Es ist lediglich die Abneigung gegen den hypothetischen Charakter der transcendentalen Anknüpfung, der Widerwille gegen blosse Wahrscheinlichkeit und gegen den Verzicht auf apodiktische Gewissheit, was ihn verhindert, einen transcendentalen Kategoriegebrauch von empirischer Basis aus prinzipiell zuzulassen (vgl. oben S. 76—79, 80—84).

Somit zerfallen alle Argumente, die Kant gegen die transcendentale Anwendbarkeit der Kategorien vorbringt, in Nichts, und führen direkt oder auf Umwegen immer wieder auf das Wolffsche Vorurteil zurück, dass eine nicht apodiktisch gewisse Erkenntnis schlechthin unter der Würde der Philosophie sei.

Wie schon oben (S. 79 u. 83) gezeigt, hat Kant sich an sein prinzipielles Verbot transzendentaler Hypothesen vermittelt eines transcendentalen Kategoriegebrauchs vom Boden der Erscheinungswelt aus selber am wenigsten gekehrt, sondern hat mit Hilfe der Analogie und Proportionalität über der Sinnenwelt transendentale Hypothesen aufgebaut, deren wahren Charakter er durch die Behauptung einer bloss regulativen Bedeutung derselben nur unzulänglich verschleierte. Wie ferner oben darge-
than (S. 112—113), haben die Ausdrücke wie Realität, Objektivität, objektive Realität, Sache, Körper, ausser mir, äusserlicher Gegenstand, Substanz, Materie u. s. w. eine doppelte Bedeutung im phänomenalen und transcendentalen Sinne, von denen in Kants zweiter Periode die transcendentale Bedeutung, in seiner dritten aber die phänomenale Bedeutung als die eigentliche gilt. So kennt denn Kant auch neben der eigentlichen phänomenalen Bedeutung der Kausalität, ebenso wie der Substantialität und Notwendigkeit, noch eine zweite uneigentliche, analogische Bedeutung und Anwendung dieser Kategorie im transcendentalen oder intelligiblen Sinne (II 525—526), und überall wo von einer transcendentalen oder transcendenten oder intelligiblen Ursache bei Kant die Rede ist, muss man an diese uneigentliche, analogische Bedeutung der Kategorien denken, z. B. bei der moralischen Kausalität des Menschen als intelligiblen Wesens, oder bei dem affizierenden Dinge an sich als der (transsubjektiven,

transcendenten) Ursache der Erscheinung, oder bei Gott als der letzten transcendenten Ursache der Welt.

In allen drei Beziehungen steht ihm die transcendente oder intelligible Kausalität ganz ausser Zweifel (III 124, 129; I 436; II 419, 422, 423; X 330—331; II 538—539; III 134). Die transcendente Kausalität, die beim Affizieren der Sinnlichkeit das der körperlichen Erscheinung zu Grunde liegende Ding an sich entfaltet, ist zwar eine in Ansehung der phänomenalen Natur unbedingte, im Reiche der Dinge an sich aber bedingte Kausalität, die zwar teleologisch aber nicht absichtlich wirkt (IV 275, 239). Die transcendente Kausalität der moralischen Wesen allein ist Vernunftkausalität, oder absichtlich wirkende Kausalität, oder intelligible teleologische Kausalität, oder Freiheit, oder Wille, oder Vermögen, nach Zwecken zu handeln (IV 294, 252, 333). Als unbedingt unbedingte, übersinnliche schöpferische Ursache endlich bedeutet die transcendente Ursache den letzten Grund der Einhelligkeit von realer naturgesetzlicher und formaler vernunftgesetzlicher Kausalität (IV 37). — Was die übrigen Kategorien betrifft, so steht es Kant fest, dass die Existenz oder das Dasein des Dinges, wie es an sich selbst ist, durch die Unerkennbarkeit seiner näheren Beschaffenheit nicht aufgehoben wird (III 46). Dass die transcendente Weltursache als intelligibles ens extramundanum (II 439) und die Dinge an sich als prädikatlose transcendente Subjekte auch Substanzen (im transcendentalen Sinne des Wortes) sind und subsistieren, betrachtet er als unausweichlich (III 133, II 174, 329), während er allerdings die Frage, ob die bloss empirisch brauchbaren Kategorien der Substanz, Realität, Notwendigkeit (im phänomenalen Sinne der Worte) auf die transcendente Weltursache anwendbar seien, mit Recht als sinnlos zurückweist (II 538, 324). Die Quantitätskategorien Einheit, Vielheit und Allheit im Ernst von der Anwendung auf die intelligible Welt ausschliessen, hiesse in Kants Augen jeden Sinn der Welt zerstören; denn man dürfte dann nicht mehr sagen, dass Gott Einer ist und nicht viele, dass die Welt Eine ist und nicht viele, dass die moralischen Personen viele sind und nicht Eine, dass die dynamischen Atome, aus welchen die den körperlichen Erscheinungen

zu Grunde liegenden Dinge an sich zusammengesetzt sind, viele sind und nicht Eins, und dass erst die Allheit der moralischen Personen und dynamischen Atome die Welt (im intelligiblen oder transcendenten Sinne) ausmacht.

Nur bei den Kategorien der Modalität und bei der Qualitätskategorie der Negation liegt die Sache anders; denn die ersteren drücken nur ein Verhältnis zum Erkenntnisvermögen aus (II 183 bis 184), und die letztere drückt eine Abhaltung des Irrtums aus, als ob die dem Begriff entsprechende Realität existierte (II 549, 449—450). Diese Kategorien sind, da sie den Begriffsinhalt nicht vermehren, eigentlich gar nicht objektivsynthetisch, sondern nur subjektivsynthetisch (II 193—195). Die Erfahrung ist bereits fertig, ehe sie hinzutreten. Deshalb sind sie eigentlich gar keine Kategorien im Sinne der Kantschen Theorie der Erfahrung und seiner transcendentalen Deduktion, sondern erhalten die Stellung von Kategorien erst dann, wenn auch die apriorischen Funktionen des Denkens über die Erfahrung Kategorien heissen dürfen. Auch dann beschränkt sich ihre Bedeutung auf einen diskursiven Verstand wie den unserigen, in welchem Begriff und sinnliche Anschauung, Gedanke und reales Gegebensein des Objekts auseinanderfallen; für einen intuitiven Verstand wie den göttlichen (und demgemäss auch für die von ihm unmittelbar geschaffene Welt) fällt der Unterschied des Wirklichen und Möglichen ganz fort (IV 292), so dass diesen Kategorien unmittelbar keine transcendentale Gültigkeit beiwohnen kann.

In der ersten Auflage der Kr. d. r. V. (im J. 1781) unterscheidet Kant einen mathematischen und einen dynamischen Gebrauch der Kategorien, je nachdem derselbe bloss auf die Anschauung oder auf das Dasein der Erscheinung gerichtet ist (II 140), unterscheidet demgemäss die mathematischen und dynamischen Grundsätze (II 141) und Antinomien, und redet bei einer Gelegenheit auch schon von „dynamischen Begriffen des Verstandes“ (II 416). In der zweiten Auflage (im J. 1787) überträgt Kant diese Unterscheidung mit Entschiedenheit auf die Kategorien selbst und fasst die vier Gruppen seiner zwölf Kategorien in zwei Abteilungen oder Klassen, die mathematischen und dynamischen Kategorien zu-

sammen. Die erste Klasse soll auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweite auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung aufeinander oder auf den Verstand) gerichtet sein; die erste Klasse hat keine Korrelata, die allein in der zweiten angetroffen werden (II 722—723). Diese nicht weiter ausgeführte Andeutung würde, wenn „Existenz“ und „Korrelata“ im transcendentalen Sinne genommen werden, einen wesentlichen Unterschied in der Geltungssphäre der Kategorien begründen; die erste Klasse, welche die der Quantität und Qualität umfasst, wäre danach auf einen Gebrauch innerhalb der Sphäre der subjektiven Erscheinungen beschränkt, die zweite aber, welche die Kategorien der Relation und Modalität umfasst, würde einen transcendentalen Gebrauch auch jenseits dieser Grenze gestatten. Dass dies in der That Kant zu jener Zeit vorgeschwebt haben muss, geht aus der Kr. d. pr. V. (im J. 1788) hervor, wo er ausdrücklich sagt, dass die mathematischen Kategorien der Grösse und Qualität, weil sie auf eine Synthesis des Gleichartigen beschränkt sind, auch nicht über das in der sinnlichen Anschauung Bedingte und seine Verknüpfung hinauskommen, dass dagegen die dynamischen Kategorien, weil sie diese Gleichartigkeit nicht erfordern, sondern zu dem anschaulich Bedingten nichtanschauliche Bedingungen als korrespondierende Existenz hinzudenken, die Synthesis transcendent zu machen erlauben und so die intelligible Welt assertorisch erkennen (VIII 236—238). Die so stark betonte Leerheit und Bedeutungslosigkeit der blossen Denkformen soll hier dadurch aufgehoben und die Realität der Begriffe als Abbild korrelativer Existenzen dadurch hinreichend gesichert werden, dass Postulate der praktischen Vernunft (z. B. die Idee des höchsten Gutes) ihnen Inhalt und Bedeutung verleihen (VIII 280). Anderwärts erklärt Kant die Freiheit für den einzigen Begriff des Uebersinnlichen, welcher seine objektive Realität vermittelt der (intelligiblen) Kausalität, die in ihm gedacht wird, an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweist und eben dadurch die Verknüpfung der beiden anderen Ideen (Gott und Unsterblichkeit) möglich macht (IV 382).

Eine Verfolgung dieser Gedanken hätte zu einer völligen Umgestaltung der transcendentalen Analytik führen müssen, aber sicher nicht zu einem haltbaren und ausreichenden Standpunkt. Eine bloss immanente Bedeutung der Quantitätskategorien Einheit, Vielheit und Allheit wäre, wie soeben (S. 139—140) gezeigt, mit den Grundlagen des Kantschen Glaubens unvereinbar geblieben. Die Realität und Negation hätten als Qualitätskategorien nur immanente Geltung gehabt, obwohl sie das Dasein und Nichtsein im transcendentalen Sinne bedeuten sollen (II 449, 126, 128); die Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit oder das Dasein und Nichtsein als Modalitätskategorien hingegen hätten transcendente Geltung beanspruchen dürfen. Dass gerade den modalen Kategorien der Möglichkeit und Notwendigkeit eine transcendente Synthesis erlaubt sein soll, ist einer von den nicht seltenen Rückfällen Kants in den prinzipiell überwundenen Gedankenkreis des ontologischen Beweises, der aus der Möglichkeit (dem Begriffe) die unbedingte Notwendigkeit folgerte. Richtig dagegen ist sein Gefühl dafür, dass wenn irgend eine Kategorie transcendente Geltung beanspruchen kann, dies in erster Reihe die Kausalität ist, die er allein neben der Notwendigkeit als Beispiel einer dynamischen Kategorie nennt. Ganz verfehlt ist wiederum sein Versuch, die theoretischen Hypothesen durch praktische Postulate zu ersetzen und zu verdrängen, und durch blosse Postulate den Begriffen eine existentielle Realität sichern zu wollen, die er den Hypothesen abspricht; sagt er doch selbst, dass die Ideen und Ideale, in denen die praktischen Postulate sich ausdrücken, von der objektiven Realität noch weiter entfernt sind als die Kategorien (II 444).

In Kants zweiter Periode haben die Kategorien ohne Zweifel doppelte Bedeutung, und nicht bloss doppelten Gebrauch; in ihr müssen notwendig zwei Kategorientafeln mit gleichen Bezeichnungen, aber verschiedenem Begriffsinhalt angenommen werden. Hätte Kant damals schon die Schemalehre entwickelt gehabt, so hätten die Kategorien als reine Denkformen und die Kategorien als Schemata genau diesem Anspruch an eine doppelte Kategorientafel genügt, in dem Sinne, dass den zeitlichen Schematen bloss phänomenale, den rein logischen Denk-

formen aber transcendente Bedeutung und dem entsprechenden Gebrauch zugekommen wäre. Die ersteren hätten die objektive Realität im empirischen Sinne, die letzteren die objektive Realität im transcendentalen Sinne vor den anderen vorausgehakt; die ersteren hätten als unzeitliche logische Formen die unzeitlichen realen Beziehungen der Dinge an sich untereinander ebenso genau und richtig wiedergegeben, wie die letzteren als zeitliche Schemata die zeitlichen Beziehungen der Erscheinungen wiedergaben. Ein Anklang an eine solche Auffassung scheint in der dritten Periode gelegentlich vorzukommen, wenn die logischen Beziehungen einschliesslich der intelligiblen Kausalität als unzeitliche behandelt werden (z. B. II 433; III 134, 133 Anm. Schlusssatz), passt aber in diese nicht mehr hinein. In der zweiten Periode wurden durch die reinen Denkformen die Dinge, wie sie an sich selbst sind, gedacht, in der dritten Periode aber sind die reinen Denkformen und die Schemata nicht nur gleich unfähig, die Dinge an sich zu erkennen, sondern die reinen Denkformen sind dazu noch weit unfähiger als die Schemata, weil sie noch leerer und gegenstandsloser als diese sind. Soll also hier ein uneigentlicher transcendentaler Kategorienegebrauch statthaft sein, so kann er sich nicht mehr auf die rein logischen Denkformen im Gegensatz zu den schematischen Kategorien stützen.

Dass auch in der dritten Periode die Kategorien, ganz abgesehen von dem Gegensatz der Schemata und Denkformen nicht nur einen eigentlichen und uneigentlichen Gebrauch, sondern auch eine eigentliche und uneigentliche Bedeutung haben, ist zweifellos. Fraglich dagegen kann es scheinen, ob Kant die uneigentliche Bedeutung nur anführt um sie zu bekämpfen, oder ob er sie sich in gewissem Masse aneignet. Im ersteren Falle giebt es nur Eine Kategorientafel, die phänomenale, aber einen doppelten (eigentlichen und uneigentlichen, empirischen und transcendentalen) Gebrauch der eindeutigen (phänomenalen) Kategorien; im anderen Falle giebt es eine doppelte Kategorientafel, indem jeder Name einer Kategorie doppelte Bedeutung hat, und der transcendente Gebrauch stützt sich dann ebenso auf die transcendentalen Kategorien, wie der empirische auf die gleichnamigen phänomenalen. Jede Seite dieser Alternative ist

in ihren Konsequenzen für den Bestand des Kantschen Systems gleich bedenklich.

Giebt es nur eindeutige phänomenale Kategorien, so ist der uneigentliche, transcendente Gebrauch derselben, der dem Verbot der Analytik trotz, auf keine Weise zu rechtfertigen, sondern schlechthin illegitim und ebensowenig in regulativer wie in konstitutiver Absicht statthaft; dann muss also das affizierende Ding an sich als Ursache der Erscheinung ebenso verworfen werden, wie die transcendente Freiheit als intelligible Ursache des sittlichen Handelns, und wie Gott als intelligible Weltursache, d. h. dann werden die Ideen, denen zu Liebe Kant philosophiert, illusorisch und der positivistische Agnosticismus ist das einzige Ergebnis der Vernunftkritik. Bestehen hingegen zweideutige (phänomenale und transcendente) Kategorien nebeneinander zu Recht, dann kann allerdings der transcendente Gebrauch der transcendentalen Kategorien ebenso legitim sein wie der empirische Gebrauch der phänomenalen; nur kann dann der Vernunftkritik die Aufgabe nicht erspart werden zu untersuchen und zu beweisen, wie es kommt, dass wir zwei verschiedene Sorten angeborener synthetischer Funktionsanlagen von entgegengesetzter Brauchbarkeit besitzen, dass wir diese entgegengesetzten Funktionen mit gleichem Namen bezeichnen, und dass die Gründe der Unstatthaftigkeit eines transcendentalen Gebrauches, die bei den phänomenalen Kategorien durchschlagend sein sollen, gegenüber den transcendentalen Kategorien ihre Kraft verlieren.

Es ist klar, dass Kant sich für keine Seite dieser Alternative entschliessen konnte, sondern in dem unklaren Schwanken zwischen beiden stecken bleiben musste. Die Entscheidung nach der ersten Seite hätte den Triumph der agnosticistischen Grundsätze seiner Erkenntnistheorie über sein ganzes System zur Folge gehabt, wie es eine Richtung des modernen Neukantianismus unternommen hat; die Entscheidung für die zweite Seite hätte es ihm deutlich machen müssen, dass seine Gründe für das Verbot des transcendentalen Gebrauches der Kategorien blosse Scheingründe sind, und dass die blosse Subjektivität der Kategorien eine unbegründete und willkürliche Behauptung

ist. Sollte sich weiterhin herausstellen, dass die Kategorien in ihrer eigentlichen phänomenalen Bedeutung gar keine Kategorien sind, und ihr immanenter Gebrauch zu keinerlei Erkenntnis führen kann, dann ständen wir vor der Wahl, entweder die Kategorien als blosser Illusionen aufzugeben oder auf ihre „uneigentliche“ Bedeutung (die in der zweiten Periode noch die eigentliche war) und ihren transcendentalen Gebrauch wenigstens versuchsweise zurückzugreifen, um zu probieren, ob sich nicht doch auf diesem Wege etwas von der Kategorienlehre retten lässt.

f. Räumlichkeit und Zeitlichkeit.

Gehen wir nach diesen Erörterungen über die Apriorität und die Gültigkeitssphäre der Kategorien zu ihrem Inhalt über, so begegnen uns zunächst in der „transcendentalen Aesthetik“ die reinen Anschauungsformen. Räumlichkeit ist die Form des äusseren Sinnes, d. h. aller vom Ich abgelösten und in den Raum hinausprojizierten Anschauungen; Zeitlichkeit ist die Form des inneren Sinnes, oder der bloss inneren Erfahrung, d. h. aller der zuständlichen Veränderungen im Ich, die nicht in den Raum hinausprojiziert werden. Was bei Locke Reflexion heisst, nennt Kant inneren Sinn, fasst aber darunter die gedankliche Reflexion und die sinnliche Empfindung zusammen. Auch die gedankliche Reflexion wird durch ein inneres Insichfinden bewusst; man könnte also sagen, Zeitlichkeit sei die Kategorie der Empfindung, wie Räumlichkeit die der Anschauung. Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind aber nur die ursprünglichen oder Stammkategorien der Anschauung und Empfindung; als abgeleitete Kategorien der Sinnlichkeit treten hinzu Bewegung und Veränderung, von denen die erste eine wichtige Rolle in Kants „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ spielt.

Räumlichkeit und Zeitlichkeit haben bei Kant keine durchaus parallele und koordinierte Stellung. Einerseits sollen erst die räumlich-phänomenalen Gegenstände des äusseren Sinnes die Erscheinungen des inneren Sinnes möglich machen (II 774 Anm.), obwohl der äussere Sinn

selbst nichts anderes als eine innere Vorstellungsart ist (II 302). Andererseits soll die Form der Zeitlichkeit eine Vermittlerrolle spielen zwischen den ganz ungleichartigen empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen und den reinen Verstandesbegriffen, weil sie in jeder empirischen Vorstellung enthalten und doch allemein und a priori ist (II 122—123). Wenn aber Einbildungskraft und Verstand nur zwei Stämme aus einer Wurzel sind, so ist die Ungleichartigkeit und Vermittelungsbedürftigkeit von empirischen sinnlichen Anschauungen und reinen Verstandesbegriffen ebensowenig einzusehen, wie bei völliger Ungleichartigkeit beider ihre Vermittelung durch die Zeitform, die doch selbst zu den apriorischen spontanen Intellektualfunktionen gehört, also selbst der Materie der Anschauung ebenso heterogen und vermittelungsbedürftig gegenüber stehen müsste wie die Denkformen. Die Raumform wird nicht als Vermittler behandelt, weil sie nicht in allen empirischen Vorstellungen ohne Ausnahme darinsteckt; daraus könnte aber doch nur eine Gebietsbeschränkung im Vergleich zur Zeitform folgen und nicht ein Unterschied in der Leistungsfähigkeit auf dem ihr eigentümlichen Gebiet.

Der wahre Grund, weshalb Kant die Zeitform soviel näher als die Raumform an die Denkformen heranrückt, scheint darin zu liegen, dass er den inneren Sinn für wichtiger, unentbehrlicher und geistiger hält als den äusseren. Man muss sich dabei daran erinnern, dass nach den Lehren der zweiten Periode die Tiere nur äusseren, die Menschen im irdischen Leben äusseren und inneren, die reinen Geister und die verstorbenen Menschen bloss inneren Sinn, wo nicht gar schon in Verbindung mit intellektueller Anschauung, besitzen. Der innere Sinn ist sonach als spezifisch geistiges Organ ein Mittelding zwischen dem tierischen äusseren Sinn und der eigentlich rein göttlichen intellektuellen Anschauung. An dieser höheren Würde des inneren Sinnes im Vergleich zum äusseren muss auch die ihm entsprechende Anschauungsform teilhaben.

Dadurch, dass zwar alle empirischen Vorstellungen zeitlich, aber nicht alle räumlich sind, wird nun ferner eine Verschiedenheit in betreff der Schwierigkeiten be-

dingt, die aus der exklusiven Subjektivität der Anschauungsformen erwachsen.

Wenn auch die ausgedehnte Körperwelt bloss subjektiv ist, so entspricht ihr doch eine, wenngleich unräumliche Welt von Dingen an sich, d. h. von atomistisch individualisierten Kräften und Kraftkomplexen, die aufeinander ebensogut dynamisch einwirken, wie sie unsere Receptivität affizieren. Wenn wir von Anziehung und Abstossung der Atome sprechen, so müssen wir allerdings die Bewegungstendenzen oder die positiven und negativen Beschleunigungstendenzen und die Tendenzen zur Richtungsänderung nur als subjektive Bewusstseinsrepräsentanten oder als phänomenale Symbole für dasjenige betrachten, was dabei wirklich in den Kräften als Dingen an sich vorgeht; aber wir dürfen auch nicht daran zweifeln, dass etwas unseren räumlichen Anschauungen unräumlich Korrespondierendes in den dynamischen Dingen an sich vorgeht, und wir bleiben deshalb berechtigt, unsere räumlichen und phoronomischen Kraftbestimmungen als korrelative Repräsentanten der Wirklichkeit zu benutzen, obwohl wir sie als inadäquat erkennen (vgl. oben S. 99—104).

Die ganze dynamische Naturphilosophie Kants darf nur in diesem Sinne verstanden werden; denn von einer dynamischen Wirksamkeit der subjektiven Erscheinungen oder phänomenalen Körper aufeinander kann bei Kant gar keine Rede sein, da diese bloss Vorstellungen in uns, aber nicht selbständig wirksame Kräfte sind. Da er einmal die Unerkennbarkeit des Dinges an sich proklamiert hatte, so war es nur konsequent von ihm, dass er keinen Versuch machte, aus dieser Korrelation der realen dynamischen Vorgänge und unserer räumlichen phoronomischen Anschauungsweise derselben eine mittelbare Erkenntnis der ersteren zu schöpfen und nähere Bestimmungen zu ermitteln über die Beschaffenheit der intelligiblen Formen, in welchen sich die reale dynamische Wechselwirkung der Dinge an sich vollzieht, d. h. über dasjenige, was Herbart später den intelligiblen Raum, oder Lotze das intelligente Beziehungssystem genannt hat. Es stand dem zugleich das formale Hindernis im Wege, dass Kant eine bloss hypothetische wahrscheinliche Erkenntnis verschmähte. So lange wir uns noch

ein reales zeitliches Wirken denken dürfen, scheint es nicht von vornherein aussichtslos, den Unterschied unserer räumlichen Anschauungen aus zeitlichen und dynamischen Unterschiedenen der Dinge an sich zu erklären, sei es mit, sei es ohne Zuhilfenahme einer der subjektiven Raumform korrespondierenden besonderen Daseins- und Beziehungsform.

Anders wenn wir dabei zugleich auf die blossе Subjektivität der zeitlichen Anschauungsform reflektieren. Wenn die realen dynamischen Wechselbeziehungen zwischen den Atomen nicht mehr zeitlich verlaufen, wenn der Zeitpunkt des Eintrittes und des Aufhörens einer dynamischen Aktion auch bloss zu meiner subjektiven Anschauung gehören, so weiss ich überhaupt nicht mehr, was ich mir bei einer dynamischen Aktion denken soll. Die unzeitliche Kraftäusserung oder Thätigkeit ist so sehr mit einem offenbaren Widerspruch behaftet, dass ich den Dingen an sich die Thätigkeit abzusprechen logisch genötigt bin, sobald ich ihnen die Zeitlichkeit der Bethätigung abzusprechen nicht umhin kann. Damit schwindet aber die Möglichkeit, dass das Ding an sich auf mich affizierend wirke und meine Empfindung bestimme; ebenso schwindet die Möglichkeit, dass ich wirklich auf andere Subjekte handelnd einwirke, während ich mich als handelnd anschauē. Leiden und handeln sind dann ein blosser subjektiver Schein; das Frühere und Spätere wird nicht durch die mich affizierenden Dinge an sich, nicht durch die zeitliche Bestimmtheit ihrer Einwirkungen auf mich determiniert, sondern rein subjektiv durch meine kausale Kategorialfunktion, welche macht, dass das, was ich zur Ursache gestempelt habe, mir als das Frühere erscheint, und das, was ich zur Wirkung gestempelt habe, als das Spätere (II 170, 177, 607, 769), während das, was ich mit den Kategorien der Wechselwirkung verknüpft habe, mir als zugleich seiend erscheint (II 179—180). Wo die Kausalität und Wechselwirkung keine Anwendung findet, bleibt die Auffassung, was früher, später oder zugleich sei, dem subjektiven Belieben anheimgestellt und ermangelt der Objektivität (II 164). Mein intelligibler Charakter kann mit seiner transcendentalen Freiheit nur mittelst solcher Vernunftgründe, die jeder zeitlichen

Bestimmung enthoben sind, in mein Handeln eingreifen; der Zeitpunkt des Eingreifens und seine Dauer kann also nur von dem phänomenalen Prozess der Anschauung, nicht von dem intelligiblen Faktor in mir abhängen.

Dass die Dinge an sich oder transcendenten Gegenstände als intelligible Ursachen der Erscheinungen unzeitlich existieren, kann auch so ausgedrückt werden, dass sie vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben seien, wobei das „vor“ nur soviel als „unabhängig von“ bedeutet. Als zeitliche Erscheinungen aber sind die empirisch realen Gegenstände der Vergangenheit nur insoweit wirklich zu nennen, als sie im Zusammenhange möglicher Erfahrung liegen, d. h. als eine mögliche Verlängerung der Kette der Erfahrungen nach rückwärts und aufwärts zu den zeitlichen Ursachen der gegenwärtigen Wahrnehmungen auf sie führen würde (II 391—392). Geologische und kosmische Entwicklungsperioden, in denen es noch keine wahrnehmenden Subjekte mit innerem Sinn gab, haben also niemals zeitliche Wirklichkeit gehabt, sondern haben für uns blosser Möglichkeit in dem Sinne, dass wenn wir die phänomenale Kette der Erfahrungen am Leitfaden der Kausalität rückwärts durchlaufen, wir zu solchen Perioden als zeitlichen Vorbedingungen der heutigen geführt werden. Wir täuschen uns offenbar, wenn wir eine zeitliche Kausalreihe rückwärts verlängern über einen Punkt hinaus, vor welchem es noch gar keine zeitliche Erfahrung gab.

Es ist klar, dass durch die Ausscheidung der Zeitlichkeit und zeitlichen Wirkungsfähigkeit die Dinge an sich und die intelligiblen Charaktere jede Bedeutung für die Erklärung der Erfahrung einbüßen und ein Schatten-dasein als starre wertlose und berechtigungslose Hypothesen neben und hinter den Erscheinungen führen müssen. Die Hypothese des Dinges an sich und des intelligiblen Charakters steht und fällt mit der Annahme, dass das Affizieren und sie sittliche Entschliessung der transcendentalen Freiheit zu einem von ihr aus bestimmten Zeitpunkt in die sonstige Reihe der subjektiven Erscheinungen eingreift. Hier kann auch kein der Zeitlichkeit korrespondierendes Korrelat, keine intelligible Zeit aushelfen, der die subjektive Zeitanschauung inadäquat wäre; denn

wenn das Ding an sich und der intelligible Charakter etwas erklären sollen, so müssen die quasizeitlichen Prozesse intelligibler Art und der zeitliche Prozess der subjektiven Erscheinungen gleichzeitig im strengsten Sinne, d. h. formal kongruent sein, weil sonst ihre Abschnitte sich nicht decken könnten, und die Eingriffe nicht passen und nicht klappen würden. Mit der Zeitlichkeit fällt also aller Sinn weg, der den Dingen an sich und dem intelligiblen Charakter sonst beigelegt werden könnte; d. h. die exklusive Subjektivität der Zeit reicht für sich allein aus, die Kantschen Reste transzcendenter Metaphysik über den Haufen zu werfen, auch ohne dass man sich dazu auf die exklusive Subjektivität der Kausalität zu berufen braucht.

Nur in einem reinen Phänomenalismus, der das Ding an sich als letzten Ueberrest des transcendentalen Realismus verwirft, hat die exklusive Subjektivität der Zeitlichkeit ihren Platz; allerdings würde auch in einem solchen noch der Kantsche Versuch verfehlt sein, die objektiven Zeitbestimmungen (früher, später, zugleich) aus subjektiven Kausalbestimmungen (Ursache, Wirkung, Wechselwirkung) abzuleiten. Denn nur der aller kleinste Teil dessen, was sich uns mit zwingender Gewalt als objektiv gegebenes Nacheinander oder Zugleichsein aufdrängt, steht für unser Bewusstsein in direkten kausalen Beziehungen zueinander; das meiste erscheint als indirekte koordinierte Wirkungen unbekannter, z. Th. unerfahrbarer Ursachen, oder als schlechthin gegeben, ohne jede Andeutung eines direkten oder indirekten kausalen Zusammenhanges, dessen Schleier oft erst sehr spät, erst von der mühsamen Forschung ein wenig gelüftet wird.

Kants Stellungnahme zur Zeit und seine Ableitung der objektiven zeitlichen Bestimmungen aus subjektiven Denkfunktionen liefert für sich allein den vollgültigen Beweis, dass er in seiner dritten Periode ein prinzipieller Gegner des Empirismus geworden war. Wenn irgend etwas dem Empirismus feststeht, so ist es die zeitliche Determination des Nacheinander und Zugleichseins von objektiven Empfindungen durch nicht subjektive Faktoren, z. B. dass der Uhrzeiger früher die XII und später die darauffolgende I zeigt, oder dass der grosse Zeiger gleich-

zeitig auf XII und der kleine auf VI zeigt, dass dies beides eine Folge von dem objektiv-realen Gange des Uhrwerks und nicht von dem subjektiv-idealen Gange meines Denkens ist, und dass diese Thatsache von jeder subjektiven Kausalbeziehung meinerseits unabhängig ist. Es mag sein, dass der Grund des objektiven Gegebenseins der zeitlichen Bestimmungen nicht ausser mir (im transcendenten Sinne), sondern in mir, d. h. in meinem vorbewussten Produzieren liegt; aber dann muss einerseits dieses mein vorbewusstes Produzieren selbst eine zeitliche Thätigkeit sein, und andererseits muss sie ganz unabhängig sein von den kausalen Beziehungen, in welche ich die zeitlich früheren, oder späteren, oder gleichzeitigen Erscheinungen zu einander setze oder nicht setze.

g. Die Kategorientafel.

Nach den Anschauungsformen sollten nun eigentlich die Schemata herankommen, die den Uebergang zwischen jenen und den reinen Denkformen bilden; da sie aber nur Zusammensetzungen aus den reinen Denkformen und zeitlichen Bestimmungen sind, so muss die Darstellung der reinen Denkformen vorangehen.

Kant hat lange Zeit, wie aus seinen „Reflexionen“ hervorgeht, auf den verschiedensten Wegen nach der Aufstellung einer systematischen Kategorientafel gestrebt und die verschiedensten Ansätze unbefriedigt wieder fallen lassen, bis er endlich definitiv bei seiner zwölfteiligen Tafel stehen blieb. Als Prinzip der Anordnung wählt er anfänglich (etwa zu Beginn der 70er Jahre) das Vergleichen, Verbinden und Trennen (Reflexion 513), bald Vergleichung, Verbindung, Verhältnis (Refl. 525), bald Vergleichung, Verbindung, Verknüpfung oder Zusammenhang (Refl. 526, 527), also Gesichtspunkte, die er später aus der Kategorientafel ganz ausschied und unter die „Reflexionsbegriffe“ setzte. Der Gesichtspunkt der Verbindung gliedert sich ihm dann weiter in Koordination und Subordination, und die Subordination in logische und reale (Refl. 483, 528). Die Bezeichnung Koordination wird alsdann mit Synthesis, die Subordination mit Hypothesis vertauscht und beiden der Vollständigkeit halber

die Thesis (Dasein, Existenz) vorangestellt; noch später wird für Synthesis Analysis, für Hypothesis Synthesis gesetzt, so dass die drei Gruppen sich als Thesis (Position), Analysis und Synthesis gliedern. Erst in Refl. 563 taucht der Gedanke auf, die Denkformen auf die Urteilsformen zu stützen und wird von da an nicht mehr aufgegeben, sondern stetig ausgebildet, und es tritt dann für Thesis der Name Qualität (nebst Modalität), für Analysis der Name Quantität, für Synthesis der Name Relation ein.

In der Lehre vom Urteil unterschieden die meisten Logiker der Wolffschen Schule (Wolff, Meier, Baumeister) in betreff der Quantität nur allgemeine und besondere, oder allgemeine und singuläre (Baumgarten), in betreff der Qualität nur affirmative und negative Urteile; ferner unterschieden sie kategorische (oder unbedingte) und hypothetische (oder bedingte), einfache und zusammengesetzte Urteile, ohne sie jedoch unter eine gemeinsame Gruppenbezeichnung zusammenzufassen, sondern in dem Sinne, dass beide Unterscheidungen sich kreuzen. Von den reinen Urteilen unterschieden sie ferner unreine oder modifizierte oder modale Urteile, und führten als solche die Urteile der Notwendigkeit und Zufälligkeit, der Möglichkeit und Unmöglichkeit auf; nur Lambert nimmt auch die Wirklichkeit unter die Arten der Urteilsmodalität auf.

Kant fand also keineswegs eine feststehende Tafel der Urteilsformen vor, sondern hat sich eine solche erst nach seinen Bedürfnissen zurechtgemacht, mit der offenbaren Absicht, nicht mehr als vier Gruppen zu bekommen, in keiner Gruppe mehr oder weniger als drei Urteilsformen zuzulassen, und diese Tafel der Urteilsformen parallel und korrespondierend seiner Kategorientafel auszugestalten. Um die Vierzahl der Gruppen nicht zu überschreiten wurde die Gliederung der Urteile in kategorische und hypothetische, einfache und zusammengesetzte in eine Gruppe zusammengeworfen. Um die Dreizahl innerhalb dieser Gruppe nicht zu überschreiten, wurden die zusammengesetzten kategorischen Urteile (die kopulativen Urteile) fallen gelassen, die einfachen mit den kategorischen verschmolzen, die zusammengesetzten bedingten Urteile (oder disjunktiven Urteile) aber von den hypothetischen Urteilen auch fernerhin getrennt gehalten. Um die

Korrespondenz mit den Kategorien herzustellen, wurden von den vielen Arten zusammengesetzter Urteile nur die disjunktiven aufgenommen. Um in keiner Gruppe hinter der Dreizahl zurückzubleiben, wurden im Gegensatz zu den vorhergehenden Logikern neben den allgemeinen und besonderen Urteilen auch die einzelnen aufgeführt, nach Lamberts Vorgang das Wirklichkeitsurteil als modales (statt als reines) behandelt, und zu der bejahenden und verneinenden Urteilsform als dritte die unendliche hinzugefügt, welche von Wolff, Baumgarten, Meier und Reimarus zu den bejahenden Urteilen gerechnet, von Thomasius und Lambert aber keiner Erwähnung gewürdigt wird.

Kant sucht seine Abweichungen in den Gruppen der Quantität und Qualität dadurch zu rechtfertigen, dass für die formale Logik zwar kein Unterschied zwischen einzelnen und allgemeinen, bejahenden und unendlichen Urteilen bestehe, wohl aber für die transcendente Logik; nur die erstere könne von allem Inhalt des Prädikates abstrahieren, während die letztere auch auf diesen Inhalt, seinen Wert und seine Grösse Rücksicht nehmen müsse (II 72). Aber diese Berücksichtigung des Inhaltes steht im Widerspruch mit Kants Erklärung, dass er bei seiner Aufstellung der Urteilsformen von allem Inhalt der Urteile abstrahieren und nur auf die blosse Verstandesform derselben Acht geben wolle (II 71). Und doch ist diese Beschränkung auf die rein logische Urteilsform die unerlässliche Bedingung auf Seiten der Tafel der Urteilsformen, wenn ein Parallelismus mit der Tafel der Kategorien als möglich gedacht werden soll.

Die andere Bedingung der Möglichkeit dieses Parallelismus ist auf der Seite der Kategorien darin zu suchen, dass die apriorischen synthetischen Kategorialfunktionen, durch welche aus dem empirischen Bestandteil der Erfahrung die volle und ganze Erfahrung formiert wird, Urteile, d. h. Subsumtionen von Gegenständen oder sinnlichen Anschauungen unter Begriffe sind. Dies behauptet Kant in der That (II 70, 78, 122; III 62). Mag das zu Subsumierende bereits begriffliche Form angenommen haben oder noch in anschaulicher Form verharren, jedenfalls muss dasjenige, worunter es subsumiert

werden soll, begriffliche Form haben und sich zu ihm wie ein Allgemeines zum Besonderen, wie Genus zur Spezies, oder wie Spezies zum Individuum verhalten. Die Kategorien müssen also schon in der apriorischen synthetischen vorbewussten Kategorialfunktion als Begriffe funktionieren, und sie müssen Gattungsbegriffe des Seienden sein, damit das Empirische unter sie subsumiert werden könne. Die erstere Voraussetzung erkennt Kant an, die letztere nicht. — Nun sind aber offenbar die Kategorien als apriorische vorbewusste synthetische Funktionen keine Begriffe, und so weit sie als Begriffe von uns gedacht werden, sind sie aposteriorische Abstraktionen aus der vollständigen Erfahrung (vgl. oben S. 123—127, 25—27). Die synthetische Funktion, welche den Bewusstseinsinhalt der vollständigen Erfahrung erst schafft, hat mit der Urteilsfunktion, welche gegebene Bewusstseinsinhalte vergleicht und subsumiert, keine Aehnlichkeit; denn durch die erstere wird dem empirischen Bestandteil der Erfahrung etwas hinzugefügt, was er noch nicht hat, durch die letztere aber wird nur konstatiert, dass das Subjekt dasjenige schon hat, was im Prädikat ausgedrückt ist. Nur dann, wenn der empirische Bestandteil der Erfahrung für sich allein schon die Merkmale und Anzeichen an sich trüge, dass er durch Dinge an sich gegeben sei, die selbst in kategorialen Formen in bestimmter Weise geordnet sind, nur dann könnte zwischen der unbewussten synthetischen Kategorialfunktion und der bewussten Urteilsfunktion eine wenigstens inhaltliche Aehnlichkeit behauptet werden; aber von einer solchen Möglichkeit will ja Kant gerade nichts wissen (III 74—75). Selbst in diesem Falle bliebe doch der formelle Gegensatz bestehen, dass die Kategorialfunktion unbewusst, a priori, intuitiv, synthetisch, das Urteil bewusst, a posteriori, diskursiv, analytisch ist.

Die von Kant gemachten beiden Voraussetzungen für die Möglichkeit des Parallelismus treffen also weder nach seiten der Tafel der Urteilsformen noch nach seiten der Kategorien zu. Aber selbst wenn sie zuträfen, so wäre doch mit ihnen nur die Möglichkeit dieses Parallelismus gegeben, nicht seine Wirklichkeit und Richtigkeit erwiesen. Urteile verknüpfen zwei Begriffe untereinander oder eine Anschauung mit reinem Begriff; Kategorial-

funktionen hingegen sollen das Mannichfaltige der Wahrnehmung, d. h. Empfindungen und Anschauungen untereinander verknüpfen. Zu beweisen bleibt, dass es eben dieselben Handlungen des Verstandes sind, vermittelt deren unter dem Namen Urteilsformen dort die Verknüpfung von Begriff mit Begriff (oder Anschauung), hier unter dem Namen Kategorien die Verknüpfung von sinnlichen Anschauungen mit sinnlichen Anschauungen (oder Empfindungen) zu stande gebracht wird (II 78). Die Notwendigkeit dieses Beweises hat Kant übersehen, vermutlich indem er glaubte, dass der von ihm künstlich zu stande gebrachte Parallelismus der beiden Tafeln vom Leser selbst schon als ein ausreichender Beweis angesehen werden würde.

Was zunächst den Urteils- oder Begriffsumfang betrifft, so parallelisierte Kant früher die Allgemeinheit des Urteils mit der Allheit, die Singularität des Urteils mit der Einheit (Refl. 563), und diese natürliche Beziehung klingt auch in der Vernunftkritik stellenweise noch nach (II 260), obwohl er in ihrer Kategorientafel die Allgemeinheit des Urteiles mit der Einheit und die Singularität des Urteiles mit der Allheit parallelisiert. In Bezug auf die affirmative oder negative Beschaffenheit der Urteile ergab sich die Negativität des Begriffes sehr leicht als Gegenstück, während ein affirmativer Begriff ein ungewöhnlicher Gedanke ist, der durch die irreleitende Vertauschung der Worte affirmativ und real verschleiert wird. Die Parallelisierung der unendlichen Urteile mit dem limitativen Begriff hat wohl noch kaum einen Verteidiger, aber genug scharfe Tadler gefunden. Weit natürlicher wäre es gewesen, die Limitation auf das disjunktive Urteil zu stützen, dessen Glieder sich in der That gegenseitig einschränken, indem jedes dem anderen nur soviel Raum vom Ganzen übrig lässt, als es selbst nicht beansprucht. Dass die Wechselwirkung, d. h. das Wirken der Substanz A auf die Accidencien der Substanz B und das Wirken der Substanz B auf die Accidencien von A, nicht das Geringste mit dem disjunktiven Urteil zu thun hat, ist wohl allgemein anerkannt. Da das Verhältnis von Substanz und Accidens in jedem Urteil wiederkehrt, so lag kein innerer Grund vor, es in

der Parallelisierung auf das kategorische Urteil zu beschränken. Die reale Verursachung darf nicht mit logischer Dependenz oder Abhängigkeit oder Bedingtheit gleichgesetzt werden, wie Kant es thut, wenn er die Kausalität auf die hypothetische Urteilsform stützt. Nur bei den Kategorien der Modalität ist der Parallelismus ein ungewzwungener; aber einerseits haben gerade diese auch eine weit subjektivere Bedeutung als die übrigen Kategorien, so dass sie in der That den Urteilsformen näher stehen, und andererseits muss selbst hier dem bewussten diskursiven Möglichkeits- oder Notwendigkeits-Urteil die Kategorie der Möglichkeit oder Notwendigkeit vorangehen, wenn ein solches Urteil überhaupt zu stande kommen soll.

Der Parallelismus der Tafeln kann demnach nicht als gelungen gelten; er würde schon daran scheitern, dass die Kategorien, die auf einen bestimmten Fall passen, nicht willkürlich miteinander vertauscht werden können, ohne dass der Inhalt der Erfahrung sich ändert, dass aber die Urteilsformen ganz beliebig gewählt werden können, um einen und denselben Inhalt auszudrücken. Die Ableitung der Kategorien von den Urteilsformen, die Kant als die wichtigste Entdeckung seines Lebens ansah, und durch die er die Architektonik seiner grösseren Werke fast durchweg bestimmen liess, hat keinen Anspruch darauf, zur Verbesserung der Kategorienlehre beigetragen zu haben; was Kant zur Kategorienlehre wirklich Wertvolles beigesteuert hat, ist von dieser vermeintlichen Ableitung unabhängig. Wenn wir also Kants Kategorientafel würdigen wollen, so müssen wir sie ganz unabhängig von dieser vermeintlichen Ableitung betrachten. —

Da haben wir nun zunächst zu fragen: bietet die Tafel zwölf Kategorien oder sechzehn? Offenbar geht Kants Meinung dahin, dass sie nur zwölf bieten soll. Dann fragt es sich aber weiter: was sind die vier Gruppenbezeichnungen (Quantität, Qualität, Relation und Modalität), wenn sie Kategorien nicht sein sollen? Sind sie Gattungen, denen die spezifischen Kategorien wie Artbegriffe untergeordnet sind, oder geben sie nur gemeinsame Merkmale der Kategorien an, Eigenschaften, die nicht die Bedeutung von Gattungen haben? Im ersteren

Falle, warum definiert Kant nicht die Kategorien durch Angabe ihrer Gattungsbegriffe und ihrer spezifischen Differenz, anstatt bald die in seinem Besitz befindlichen Definitionen zu unterdrücken, bald sie für unmöglich zu erklären (II 81, 200—201)? Im letzteren Falle, wie ist es zu verhindern, dass die gemeinsamen Merkmale der Kategorien zu Kategorien höherer Ordnung und dadurch selbst wieder zu Gattungsbegriffen der Kategorien niederer Ordnung werden? In beiden Fällen, wie ist es zu verhindern, dass die Gruppenbezeichnungen als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes, die zwölf Kategorien aber ihnen gegenüber als abgeleitete Begriffe, als spezifische Besonderungen oder Differenzierungen jener vier erscheinen? Kant ist auf diese Fragen nicht eingegangen, und mit Recht; denn die vier Gruppenbezeichnungen sind blosser Uebertragungen aus der Tafel der Urteilsformen, die in der Kategorientafel stehen geblieben sind, ohne dass sie eine wirkliche Bedeutung für diese haben. Deshalb hat auch Kant ganz recht, sie nicht als Kategorien gelten zu lassen, was sie in keinem Sinne sind; nur muss man sich dies auch gegenwärtig halten, und nicht etwa versuchen auf sie zurückzugreifen, wenn man unentbehrliche Kategorien unter den zwölfen der Kantschen Tafel nicht vertreten findet.

Nun fehlen aber in der That die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation in der Kantschen Tafel, welche mit den Gruppenbezeichnungen der Urteilsformen nichts als die Namen gemein haben. Es ist also nicht gestattet, die offenbare Unvollständigkeit der Kantschen Tafel in dieser Hinsicht durch den Hinweis auf die gleichlautenden Gruppenbezeichnungen zu verschleiern. Der Urteilsumfang hat gar nichts mit der extensiven Grösse der Anschauung oder der intensiven Grösse der Empfindung oder der bestimmten Zahlgrösse des messenden Denkens zu thun, die Affirmativität oder Negativität eines Urtheiles gar nichts mit der Qualität der Empfindung, und die einfache oder zusammengesetzte, unbedingte oder bedingte Form eines Urtheiles hat mit der Kategorie der Relation nicht mehr zu schaffen, wie alles sich in Relationen bewegende Denken überhaupt.

Es ist ja kein Zufall, dass diese drei Kategorien in

der Kantschen Tafel fehlen; denn Quantität und Qualität als Kategorien haben mit der logischen Urteilsform gar keine Berührung, während Relation oder Beziehung so sehr die Form alles Urteilens überhaupt ist, dass sie nicht mehr eine besondere Form des Urteilens charakterisieren kann. Aus einer Kategorientafel, die auf die Tafel der Urteilsformen gestützt werden sollte, mussten die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation ebenso notwendig ausgeschieden werden, wie die der Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Bewegung. Aber während Kant bei den letzteren diese Absonderung ausdrücklich hervorhebt, verschleiert er sie für die drei ersteren; die in die Materie der Anschauung fallende Qualität erwähnt er ebensowenig wie die allgemeingültige Denkform der Relation, behandelt aber (unter dem Titel „Axiome der Anschauung“ und „Anticipationen der Wahrnehmung“) die extensive und intensive Grösse in den Erscheinungen des äusseren und inneren Sinnes und spricht überhaupt von der „Kategorie der Grösse“ (II 780) so, als ob dieselbe in seiner Kategorientafel aufgenommen und gesichert wäre. Nun ist aber die Einheit entweder nur Grundmass oder Zahlenverhältnis zweier gleichen Grössen, die Vielheit nur unbestimmte Zahlgrösse, und die Allheit stützt sich, wie Kant in seiner zweiten Periode richtig lehrte, auf das Verhältnis der Teile zum Ganzen. Extensive und intensive Grösse kommen also gar nicht, und Zahlgrösse, die bloss als bestimmte einen quantitativen Wert hat, nur als unbestimmte Vielheit vor.

Ebenso wie Kant sich ein Verdienst daraus macht, die Anschauungsformen von den Denkformen getrennt zu haben, ebenso auch daraus, die Reflexionsbegriffe und die transcendentalen Vernunftbegriffe aus der Kategorientafel ausgeschieden zu haben (III 89, 93). In betreff der Reflexionsbegriffe (Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeusseres, Materie und Form) begründet er diese Ausscheidung damit, dass die Kategorien auf das Objekt selbst, die Reflexionsbegriffe aber nur auf gegebene Begriffe gehen (III 93). Dieser Unterschied, ob Anschauungen oder Begriffe als Material zur Bethätigung der Intellektualfunktionen gegeben sind, scheint nicht stichhaltig; denn

einerseits operieren auch die Urteilsformen, die ja mit den Kategorien ein und dieselben Handlungen sein sollen, teilweise oder ganz mit Begriffen, und betrachtet Kant sogar die synthetische Kategorialfunktion als eine begriffliche Subsumtion, andererseits können auch die Reflexionsbegriffe sich gerade so gut auf Anschauungen und Empfindungen richten wie auf Begriffe. Da nun auch Kant annimmt, dass sie ausser dem rein formalen logischen Gebrauch einen inhaltlichen transcendentalen haben und dass aus den vier ersten Reflexionsbegriffen sogar vier Urteilsformen entspringen (II 215—216), so scheint die Absonderung wenigstens dieser vier ersten Reflexionsbegriffe von den Kategorien und ihre Ausscheidung aus der Tafel ganz willkürlich, während die vier letzten Reflexionsbegriffe nebst den Vernunftbegriffen wohl eher als „abgeleitete Verstandesbegriffe“ im Kantischen Sinne zu behandeln wären.

Es fehlen also in der Kategorientafel von ursprünglichen Kategorien: 1) Räumlichkeit, 2) Zeitlichkeit, 3) Quantität, 4) Qualität, 5) Relation, 6) Einerleiheit und Verschiedenheit, 7) Einstimmung und Widerstreit. Dagegen treten Position und Negation zweimal auf, einmal unter den Namen „Realität (Affirmation) und Negation“, das andere Mal unter den Namen „Dasein und Nichtsein“, welche Kant für „Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit“ ohne Angabe eines Grundes eingesetzt hat. Kant unterscheidet nämlich die logische Bejahung und Verneinung, die bloss das Verhältnis zweier Begriffe im Urteil bezeichnet, von der transcendentalen, die das Sein oder Nichtsein an sich selbst in Bezug auf einen Begriff bezeichnet (II 449); letztere fallen also mit dem Dasein und Nichtsein unterschiedslos zusammen (vgl. II 126 u. 128). Ausserdem fällt Limitation und Negation, Wechselwirkung und Kausalität in eins zusammen. Denn es giebt keine absolute Negation, sondern nur relative, die ein nicht Negiertes übrig lässt, d. h. Limitation; ist doch selbst der Begriff des Nichts nach Kants Ansicht immer nur ein relativer (II 236—237). Die Wechselwirkung setzt sich lediglich aus zwei Wirkungen zweier Substanzen zusammen, und bringt, da schon die Kausalität immer von einer wirkenden Substanz aus- und auf eine leidende übergehen muss,

durchaus nichts begrifflich Neues hinzu; die Teleologie aber, die man an Stelle der Wechselwirkung erwarten könnte, fehlt gänzlich. Es bleiben somit von den zwölf Kategorien nur neun übrig, während drei (No. 6, 9 und 11) bloss Wiederholungen (von No. 4, 5 und 8) sind. —

Es entsteht nun die weitere Frage, ob alle Kategorien der Kantschen Tafel ursprüngliche reine Verstandesbegriffe (Prädikamente) seien, oder ob sich auch abgeleitete reine Verstandesbegriffe (Prädikabilien) unter ihnen eingeschlichen haben. Als letztere bezeichnet Kant beispielsweise: Kraft, Handlung, Leiden, Gegenwart, Widerstand, Entstehen, Vergehen, Veränderung (II 80—81). Kant selbst verwahrt sich dagegen, dass man das dritte Glied in jeder Gruppe darum als einen bloss abgeleiteten Verstandesbegriff betrachte, weil es überall aus der Verbindung des ersten mit dem zweiten Gliede entspringe, und führt als Grund an, dass die Verbindung einen besonderen Aktus des Verstandes erfordere, der nicht mit dem einerlei sei, der beim ersten und zweiten ausgeübt werde (II 723). Indess der gleiche Grund würde bei allen abgeleiteten Kategorien zutreffen und deren Unterschied von den ursprünglichen ganz aufheben; denn der Akt der Verbindung zweier Kategorien ist immer ein anderer Akt, als worin jede der zu Verbindenden besteht. Ist also Kants Behauptung richtig, dass in jeder Gruppe das dritte Glied nur eine Verbindung des ersten und zweiten darstellt, dann bleiben thatsächlich nur die ersten und zweiten Glieder übrig. Kants Behauptung ist aber nicht überall zutreffend. Allheit ist nicht „Vielheit als Einheit betrachtet,“ sondern das Fehlen keines der Teile des Ganzen; Notwendigkeit ist nicht „die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist“, (II 723), denn das wäre die Restitution des von Kant verworfenen ontologischen Beweises.

Wenn es richtig wäre, dass die Kategorien von den Urteilsformen abgeleitet wären, und dass die allgemeinen Urteile von der Einerleiheit vieler Vorstellungen unter einem Begriff, die besonderen Urteile von der Verschiedenheit derselben, die bejahenden aus der Einstimmung, die verneinenden aus dem Widerstreit abgeleitet werden (II 215—216), dann müssten diese Reflexionsbegriffe

ursprüngliche Kategorien, die den betreffenden Urteilsformen entsprechenden Kategorien der Einheit, Vielheit, Realität und Negation aber abgeleitete Prädikabilien heissen. — Indess Kant geht noch weiter. Er behauptet ausdrücklich, dass es die synthetische Einheit der transcendentalen Apperception oder das transcendente Bewusstsein ist, was die Kategorien erst möglich macht, indem es durch sich selbst die Kategorien und durch sie alle Gegenstände erkennt (II 319, 106—107). Das transcendente Bewusstsein, das reine „Ich denke,“ welches alle Kategorien begleitet (II 280) und unsere Vorstellungen erst zu Gedanken macht, fällt mit dem transcendentalen Subjekte zusammen (II 282) und ist vom empirischen Bewusstsein der inneren sinnlichen Anschauung so verschieden, dass dies Vielen zwei Subjekte in einer Person oder ein doppeltes Ich voraussetzen scheint (I 498). Die allen Begriffen der Verbindung vorhergehende synthetische Einheit der transcendentalen Apperception ist aber auch von der Kategorie der Einheit, die schon Verbindung voraussetzt, verschieden (II 731); die synthetische Einheit muss dem Bewusstseinsinhalt vorangehen, aus dem erst die analytische Einheit entwickelt und abstrahiert wird (II 733 Anm.). Als vorbewusste synthetische Funktion ist sie dann aber auch die apriorische Intellektualfunktion schlechthin, die alle Arten von Synthesen knüpft, d. h. sich in alle spezifischen Kategorialfunktionen besondert oder differenziert.

Folgt daraus nicht, dass es eigentlich nur eine Kategorie giebt, die der synthetischen Einheit oder vorbe-
wussten Synthesis, und dass alle Kategorien nur Ableitungen aus ihr sind? Es mag sein, dass diese Ableitungen oder Differenzierungen sich nur unbewusst vollziehen und von unserem Bewusstsein nicht durchschaut werden können; indess das Gleiche gilt ja auch für die vorbe-
wussten Kategorialfunktionen überhaupt. Aber vielleicht sah Kant selbst den Versuch gar nicht für so aussichtslos an, ebenso gut die Besonderung der synthetischen Einheit der transcendentalen Apperception zu Kategorien mit dem Bewusstsein zu belauschen, wie er die apriorischen Kategorialfunktionen mit dem Bewusstsein be-

lauschen zu können glaubte. Die synthetische Einheit der transcendentalen Apperception erzeugt nicht bloss in vorbewusster Weise die Kategorien, sie ist auch der letzte und höchste Vernunftbegriff, der ihren Gebrauch mit sich selbst einstimmig macht, indem er auf die absolute Totalität in der Synthesis hindrängt (II 261—262), um so dieselbe synthetische Einheit auch im Resultat zur Geltung zu bringen (III 122), die als Triebfeder dem ganzen Prozess zu Grunde liegt. Die Vernunftidee steht also nicht ausserhalb der Kategorien, sondern über ihnen als Grund und Ziel aller intellektuellen Bethätigung. Die Versuchung lag für Kants Nachfolger nahe genug, die Kategorien aus dem transcendentalen Bewusstsein oder dem „Ich denke“ ableiten zu wollen.

Der Unterschied zwischen Prädikamenten und Prädikabilien, Stammbegriffen und abgeleiteten Begriffen wird aber durch alles dies zu einem bloss relativen und graduellen herabgesetzt. Nichts ist letzten Endes ursprünglich als die einheitliche vorbewusste logisch-synthetische Intellektualfunktion, die Kant irrtümlich für ein transcendentales Bewusstsein hält, während doch das Bewusstsein erst der abgeleiteten analytischen Einheit zukommt. Alle besonderen Synthesen aber, zu denen diese unbewusst logische Funktion sich differenziert, sind nicht mehr schlechthin ursprünglich. Sogar die Gradunterschiede der Ursprünglichkeit sind nur solche für unser diskursives Bewusstsein, das sich das eine aus dem anderen klar zu machen sucht, aber nicht solche der unbewusst logischen Intellektualfunktion, die stets unmittelbar und ohne deduktive Durchgangsglieder in jedem Moment die angezeigten Synthesen vollzieht. Daraus folgt, dass jede Abgrenzung der Kategorien auf eine bestimmte Zahl oder in bestimmte Gruppen etwas Willkürliches hat, und dass das unbewusst Logische solcher Beschränkungen spottet. Eine objektiv gültige Tafel der Kategorien lässt sich ebensowenig aufstellen wie eine solche der Urteilsformen, womit nicht gesagt ist, dass nicht solche diskursive Orientierungsversuche ihren Wert haben und untereinander an Wert verschieden sein können. Aber an welcher Grenze sie aufhören, das ist immer willkürlich, und was sie bieten, sind doch immer nur nachträgliche Abstraktionen, schablonenhafte

Ausschnitte aus der lebendigen Fülle der konkreten logischen Gestaltungen. —

„Die Schemata sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeithalt, die Zeitordnung, endlich den Zeithinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände“ (II 128). Als Schema der Quantitätskategorien stellt Kant die Zahl hin, ohne den Versuch einer Durchführung dieses Gedankens für die drei Kategorien. Dabei schiebt sich ihm unwillkürlich die Kategorie der Quantität (Grösse) für die Gruppenbezeichnung „Quantität“ (Urteilsumfang) unter; an die Stelle der gleichviel wie entstandenen fertigen zeitlosen Zahl tritt dann die Vorstellung ihrer Entstehung durch successive Apprehension und Addition, und an die Stelle dieser wieder die Vorstellung einer Erzeugung der Zeit selbst (II 128, 126). Für die übrigen drei Gruppen entsteht folgender Parallelismus der Kategorien und Schemata:

Realität	Sein in der Zeit (angezeigt durch Empfindung).
Negation	Nichtsein in der Zeit.
Limitation	Zeitliches Anwachsen oder Abnehmen der Empfindung von der Null oder bis zur Null.
Substanz	Beharrlichkeit des Realen in der Zeit.
Kausalität	Regelmässige zeitliche Aufeinanderfolge des Mannichfaltigen.
Wechselwirkung	Regelmässiges Zugleichsein der Bestimmungen verschiedener Substanzen.
Möglichkeit	Dasein zu irgend welcher Zeit.
Wirklichkeit	Dasein zu einer bestimmten Zeit.
Notwendigkeit	Dasein zu aller Zeit.

Dieser Schemalehre liegt das richtige Gefühl zu Grunde, dass mit den zeitlosen logischen Kategorien

nichts Rechtes anzufangen ist, dass sie keinerlei realen Gebrauch, weder empirischen noch transcendentalen zu lassen, dass die Wirklichkeit durchweg zeitliche Bestimmtheit zeigt, und dass ihr deshalb auch nur mit Kategorien beizukommen ist, die selber zeitliche Bestimmtheit haben. Dies gilt genau so weit, wie die Kategorien Accidentien und nicht die Substanz betreffen, oder mit anderen Worten, soweit sie sich auf Funktionen und nicht auf das funktionierende Subjekt beziehen. Am deutlichsten tritt der funktionelle Charakter bei der Kausalität (nebst Wechselwirkung) hervor, da das Verursachen oder Bewirken nur als zeitliches Wirken zu denken ist. Das Wirksamsein ist es nun aber, was die Wirklichkeit oder Realität ausmacht; also ist auch diese zeitlich bestimmt durch die zeitliche Bestimmtheit der kausalen Wirksamkeit. Die Substanz ist zwar an sich unzeitlich, steht aber im zeitlichen Verhältnis zu den zeitlich wechselnden Accidentien, ist also wenigstens mittelbar mit zeitlicher Relation behaftet. Wunderlich ist dabei freilich die Beziehung der Limitation auf die graduelle Intensität der Empfindung (statt auf die Realrepugnanz der miteinander kollidierenden Kräfte), noch wunderlicher die Beziehung der Notwendigkeit auf ein Dasein zu aller Zeit (anstatt entweder auf ein zeitlos ewiges, oder auf ein durch die Bedingungen zeitlich begrenztes) und die der Möglichkeit auf ein Dasein zu irgend welcher Zeit (statt auf eine bedingungsweise notwendige Verwirklichung nach dem Eintritt der vollständigen Ursache, der auch ganz ausbleiben kann).

Der entscheidende Mangel der Schemalehre liegt darin, dass sie die rein logischen Kategorien realisieren, d. h. für eine reale Verwendung brauchbar machen soll, und dass dabei eine Bedingung oder ein Merkmal ihrer Realität mit dem Prinzip der Realität selbst verwechselt wird. So lange die Kategorien unzeitlich gefasst sind, fehlt ihnen allerdings ein Merkmal, ohne welches sie zur Erfassung der Wirklichkeit nicht zureichen; aber ihre zeitliche Fassung oder ihre Verschmelzung mit Zeitbestimmungen reicht für sich allein keineswegs aus, sie zu realisieren oder zur Erfassung der Wirklichkeit zu befähigen. Am deutlichsten tritt dies bei der Kausalität und beim Begriff

der Realität selbst hervor. Die regelmässige Aufeinanderfolge in der Zeit (z. B. von Tag und Nacht) reicht bei weitem nicht aus, um ein Kausalitätsverhältnis zwischen den Aufeinanderfolgenden zu begründen, und das Sein zu einer bestimmten Zeit (z. B. eines blossen unwirksamen und unwahren Gedankens) reicht ebensowenig aus, um Realität oder Wirklichkeit zu begründen. Es muss der dynamische Faktor, welcher in dem Zwange des Affiziertwerdens gefühlt wird, hinzutreten, damit das logische Verhältnis der Dependenz und das zeitliche der Succession zu einem kausalen wird. Kant hätte von dem doppelten Ausgangspunkte des Newtonschen Dynamismus und der moralischen Willenslehre zu der Einsicht gelangen können, dass rein logisch-ideale Momente erst durch Hinzutritt eines dynamischen oder thelistischen Realisationsprinzips zum realen Widerstreit oder zur Realrepugnanz gelangen können. Aber dieses Verhältnis verschleiert sich ihm dadurch, dass er nicht dem Logischen das Dynamische oder Thelistische, sondern dem Intelligiblen das Phänomenale entgegengesetzte, und sich einbildete, dass die Phänomenalität zur Herstellung der Realrepugnanz ausreiche (II 217—218), während doch die von Kant nur subjektiv verstandene Phänomenalität gerade jeden realen Widerstreit der Erscheinungen, die bloss Vorstellungen sind, ausschliesst. Wie Descartes geglaubt hatte, in der räumlichen Ausdehnung das Prinzip der Realität erfasst zu haben, so wähte Kant, es in der Zeit ergriffen zu haben.

h) Die Kategorien der Relation.

Eine nähere Erläuterung über die Kategorien giebt Kant nicht; nur in betreff der Kategorien der Relation kann man eine solche aus denjenigen Verstandes-Grundsätzen herauslesen, die Kant „Analogien der Erfahrung“ nennt.

Die Substanz im phänomenalen Sinne fällt zusammen mit dem Gegenstand selbst oder Ding selbst im phänomenalen Sinne (II 158, 439) oder mit der phänomenalen Materie (II 488), die ebenso wie die Erscheinungen, von denen wir sie abstrahieren, nur eine Vorstellung (II 309),

oder Vorstellungsart, oder lediglich Gedanke in uns, oder bloße Form ist (II 307). „Substanz im Begriff“ und „Substanz in der Erscheinung“ werden von Kant als Wechselbegriffe gebraucht (II 318). Diese Form der phänomenalen Materie bezieht Kant bald auf den äusseren Sinn (II 307), bald auf die Form des inneren Sinnes, indem er sie mit dem Substrat der empirischen Vorstellung der Zeit gleichsetzt (II 157, 766). Substanz definiert er als „das Substrat alles Realen, d. h. zur Existenz der Dinge Gehörigen, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung gedacht werden kann.“ Diese Definition kann im phänomenalen oder transscendentalen Sinne gelten, je nachdem die in ihr vorkommenden Ausdrücke, Substrat, Reales, Existenz, Dinge und Dasein in dem einen, oder in dem anderen Sinne genommen werden.

Was den Begriff der Substanz erst fruchtbar macht, ist die zeitliche Beharrlichkeit, die aber nicht aus dem rein logischen Begriff der Substanz, als eines Subjektes, das nicht als Prädikat eines anderen Subjektes existiert (II 201), bewiesen werden kann, sondern nur als Bedingung möglicher Erfahrung „deduziert“ werden kann (III 104). Es wäre richtiger, den rein formal-logischen Begriff des Subjektes im Urteil gar nicht mit dem ontologischen oder metaphysischen Substanzbegriff zu vermengen. Einer Erscheinung können wir nur dann und nur darum den Namen einer Substanz geben, wenn und weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird; nur das Substrat eines immerwährenden Daseins an den Erscheinungen kann Substanz heissen (II 159). Nur ein solches Substrat, das weder entsteht noch vergeht, sondern in dem Wechsel seiner Zustände unentstänglich und unvergänglich verharret, ist Substanz (II 160). Nun ist aber das, was wir an der (phänomenalen) Materie kennen, lauter Verhältnisse; dass ein Ding aus lauter Verhältnissen bestehen solle, kann nur stutzig machen, so lange man übersieht, dass das (phänomenale) Ding selbst bloss Erscheinung ist, also in dem blossen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen besteht (II 232). Unter diesen Verhältnissen sind auch selbst-

ständige und beharrliche, und eben durch diese wird uns ein bestimmter (phänomenaler) Gegenstand gegeben (II 232).

Nun ist es aber klar, dass Verhältnisse, die selbst zu den veränderlichen und wechselnden Accidentien gehören, nur eine verhältnismässige oder relative Konstanz oder Beharrlichkeit zeigen können, und nicht eine absolute, wie sie der Substanzbegriff nach Kant verlangt. Wenn wir diese relativ beharrlichen Verhältnisse oder phänomenalen Gegenstände oder Dinge für absolut beharrliche oder Substanzen nehmen, so nehmen wir sie offenbar für etwas was sie nicht sind. In der That thut das auch kein Mensch; kein Mensch hält diese relativ konstanten phänomenalen Verhältnisse selbst für Substanzen oder reale Substrate, sondern nur für „Vorstellungsarten (Bewusstseinsrepräsentanten) eines unbekanntes (transcendenten) Gegenstandes“ (II 307). Erst dieses uns unbekanntes und unerkennbare Substrat der körperlichen Erscheinungen, erst die der phänomenalen Körperwelt zu Grunde liegende intelligible Welt ist dasjenige Substrat, welches Leibniz aus Monaden zusammengesetzt dachte (I 479, 480), und welchem wir, abgesehen von dem Geschaffensein durch Gott (II 174, 488; VIII 234) wahre Substantialität zuschreiben dürfen. Hieraus erhellt, dass es eine phänomenale Substanz ebensowenig giebt, wie die Illusion einer solchen, sondern dass die phänomenalen Dinge nur in ihrer transcendenten Bezogenheit auf ihre transcendenten Korrelate als Bewusstseinsrepräsentanten der eigentlichen intelligiblen Substanzen angesehen werden. Ebenso wird auch die phänomenale Materie oder der sinnenfüllige Stoff nur insofern Substanz genannt, als er als Bewusstseinsrepräsentant der materia noumenon, d. h. der uns affizierenden dynamischen Atomkomplexe aufgefasst und auf diese transcendental bezogen wird.

Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir den Begriff der Kraft betrachten, der unmittelbar auf den Substanzbegriff hinüberführt (II 172); denn wo Kraft ist, da ist auch Substanz oder das absolutbeharrliche Subjekt der dynamischen Aktion (II 173). Nun kann uns aber die Kenntnis wirklicher Kräfte nur empirisch gegeben

werden, z. B. durch Bewegungserscheinungen, welche entsprechende Kräfte anzeigen (II 174—175). Die Bewegungen sind nach Kant nur Inhalt meiner Vorstellungen; von diesem Vorstellungsinhalt in meinem Bewusstsein kann selbstverständlich nicht als von wirklichen Kräften geredet werden. Wirkliche Kräfte können nur ausser mir im transcendenten Sinne des Wortes spielen; denn wenn sie auch nach Kant unräumlich und unzeitlich gedacht werden sollen, so müssen sie doch zugleich die (im transcendenten Sinne) äusseren Ursachen meiner Empfindungen sein, die niemandem einfallen wird in etwas zu suchen, was er einmal als blosser Vorstellung anerkannt hat (II 311). Sind aber die Kräfte durchaus nur als transcendent zu denken, so gilt dies erst recht von den Substanzen, die ja erst wieder die Subjekte dieser dynamischen Aktionen bedeuten. Besonders deutlich tritt diese Sachlage in dem nachgelassenen Werke Kants „Vom Uebergang u. s. w.“ hervor, wo er die bewegenden Kräfte in der Erscheinung von den Kräften an sich scharf unterscheidet, nur die letzteren als übersinnliche Kraftsubjekte mit der Substantia Noumenon gleichsetzt (Krause a. a. O. No. 204—206) und offen eingesteht, dass seine physikalische Weltanschauung genötigt sei, subjektive Erscheinungen zweiten Ranges (Phänomene von Phänomenen) ungerechtfertigter Weise als Dinge an sich oder Sachen an sich selbst zu behandeln (ebd. No. 97c, 211b, 250), um nur überhaupt noch den Schein einer Existenzberechtigung für sich behaupten zu können (vgl. oben S. 99—103).

Wie mit dem Substanzbegriff der Kraftbegriff, so ist mit diesem der Begriff der Handlung und der Kausalität engstens verknüpft (II 172—173). Wenn Substanz und Kraft nur im transcendenten Sinne eine haltbare Bedeutung haben, so wird schon die Analogie die Vermutung nahe legen, dass dies mit der Kausalität ebenso sei. Sowenig man es begreifen kann, dass Kant eine intelligible Kausalität mit der substantia phaenomenon für vereinbar hält (II 439), ebensowenig würde man es begreifen können, wenn er eine phänomenale oder immanente Kausalität mit Substanzen im transcendenten oder intelligiblen Wortsinn für vereinbar hielte.

Kant geht davon aus, dass wir einen Zustand früher

setzen als den anderen und uns unfähig fühlen, dieses Verhältnis umzukehren, dass wir also die Ordnung in der Zeitfolge für objektiv halten. Da er nun überhaupt die Objektivität aus den apriorischen Verstandesbegriffen ableitet, so fragt es sich für ihn nicht, ob hier ebenfalls ein Verstandesbegriff die Objektivität bewirke, sondern nur, welcher es thue (II 769). Da bietet sich ihm dann die Kausalität als einzig passender dar, allerdings nicht in Gestalt der rein formalen logischen Dependenz, wo ihr gar kein Zeitverhältnis anhaftet, sondern nur in Gestalt des zeitlichen Schemas, in welchem die logische Bedingung als das zeitliche Prius des logisch Bedingten aufgefasst wird. Dagegen ist aber schon das Bedenken zu erheben, dass in einem zeitlosen logischen Dependenzverhältnis nicht anders als durch subjektive Willkür zu bestimmen ist, welches Glied als Bedingung und welches als Bedingtes angesehen werden solle, da sich das Verhältnis stets umkehren lässt (z. B. wenn im Dreieck die Seiten gleich sind, so sind die Winkel gleich, und: wenn die Winkel gleich sind, so sind die Seiten gleich). Betrachten wir dagegen das zeitliche Schema, so schliesst dies allerdings die Umkehrbarkeit des Verhältnisses aus; aber es belehrt uns a priori nur soweit, dass eines von beiden Gliedern unvertauschbar das frühere sein müsse, und nicht etwa darüber, welches von beiden das frühere sein müsse. Dies können wir nur der Erfahrung entnehmen, und ebenso kann nur die besondere Beschaffenheit der Erfahrung uns darüber Aufschluss geben, ob auf diesen Fall von Succession die Kausalität überhaupt anwendbar sei oder nicht.

Aber gerade dagegen sträubt sich Kant auf das Aeusserste, dass wir der Erfahrung irgend etwas bei diesem Erkenntnisvorgang verdanken sollen. Wenn wir erst aus der Vergleichung vieler ähnlicher Successionsfälle zur Entdeckung der Regel in dieser Aufeinanderfolge angeleitet würden, dann wäre ja der Begriff der Ursache nur empirisch (II 166), seine Allgemeinheit und Notwendigkeit wären alsdann nur angedichtet (II 167); wenn aber die Notwendigkeit in der Aufeinanderfolge wegfiel, dann wäre die Succession der Begebenheiten ein bloss subjektives Spiel meiner Einbildungskraft, und wenn ich sie

doch für objektiv hielte, ein blosser Traum (II 171). Also ist der Satz vom Grunde, d. h. der Satz, dass in der Succession eine notwendige Regel herrscht, der Grund möglicher Erfahrung, d. h. der Objektivität der Zeitfolge in den Erscheinungen (II 170). Dies ist also weiter nichts als die besondere Fassung der transcendenten Deduktion der Kategorien mit Rücksicht auf die Kausalität, und es ist klar, dass diese Deduktion nur für Erscheinungen und ihr Verhältnis untereinander gilt, dass aber der so begründete Begriff der Kausalität bei einem spekulativen Gebrauch, d. h. bei einer transcendenten Synthesis über die Grenzen des phänomenalen Gebietes hinaus nicht nur jede Rechtfertigung, sondern auch jede Bedeutung verliert (II 494).

Hätte Kant bei dieser Behandlung der Kausalität darauf reflektiert, dass die wahre Objektivität von den für alle gemeinsamen und alle affizierenden Dingen an sich ausgeht, und dass die transcendente Kausalität derselben genügt, um die Allgemeinheit und Notwendigkeit in der Reihenfolge der subjektiven Erscheinungen zu begründen, so wäre er davor bewahrt geblieben, auch hier den einzig möglichen Grund der konkreten Objektivität in einem an sich inhaltsleeren und unbestimmten apriorischen Begriff zu suchen. Seine ungerechtfertigte Scheu vor jedem Zugeständnis an den Empirismus hat sich hier schwer gestraft. Unangetastet konnte die rationalistische Ueberzeugung bleiben, dass einerseits in der transcendenten Kausalität der Dinge an sich sowohl untereinander als auch in Beziehung zu den wahrnehmenden Subjekten eine unverbrüchliche Gesetzmässigkeit und Notwendigkeit herrsche, und dass andererseits eine unausweichliche innere Notwendigkeit uns a priori zur Anwendung der Kausalitätskategorie auf die ihr inhaltlich entgegenkommenden Erscheinungen nötige. Aber eine ganz andere Frage war es, ob wir einerseits von der Herrschaft einer gesetzmässigen Notwendigkeit im Reiche der transcendenten Kausalität eine notwendige, apodiktisch gewisse Kenntnis besitzen, und ob die apriorische inhaltleere Kausalkategorie im stande sei, von sich aus das Frühere und Spätere in der konkreten Erscheinungsfolge a priori zu bestimmen.

Können überhaupt Erscheinungen, seien es Objekte, seien es Vorgänge, seien es Verbindungen von beiden, untereinander in kausalem Verhältnis stehen, wenn Erscheinungen blosse Vorstellungen in unserem Bewusstsein sind? Wenn ein Billardball seine Bewegung durch elastischen Stoss auf einen zweiten überträgt, kann ich dann sagen, dass meine Vorstellung des ersten Balles mit meiner Vorstellung des zweiten Balles zusammengestossen seien, dass beide Elasticität entwickelt haben, und dass die erste Vorstellung ihre Bewegung und ihre lebendige Kraft auf die zweite Vorstellung übertragen habe? Was schon Berkeley richtig bemerkt hatte, dass „Ideen“ passiv sind und nicht aufeinander wirken können (ausser psychologisch durch Anregung von Ideenassociation), das ist Kant entgangen; es ist ihm darum entgangen, weil die transcendentalrealistische Anschauungsweise bei ihm unvermerkt lebendig geblieben und sich nur in den Mantel des „empirischen Realismus“ oder Phänomenalismus gehüllt hat. In Kants dynamischer Naturphilosophie wird es klar, dass die vermeintliche immanente oder phänomenale Kausalität nichts weiter ist als ein Bewusstseinsrepräsentant der transcendenten Kausalität. Nicht meine Vorstellung des ersten Billardballes stösst die Vorstellung des zweiten, auch nicht der erste Billardball als subjektive Erscheinung in meinem Bewusstsein stösst die Erscheinung des zweiten als meinen Bewusstseinsinhalt, sondern der erste Ball als transcendentaler (genauer transcendenter) Gegenstand oder Ding an sich, oder dynamischer Atomkomplex stösst den zweiten. Nicht meine Vorstellung von dem Rollen des ersten Balles vor dem Zusammenstoss bewirkt meine Vorstellung von dem Rollen des zweiten Balles nach dem Zusammenstoss, sondern der Zustand des ersten Balles als Dinges an sich wirkt einerseits vor dem Stoss auf meine Rezeptivität so, dass ich einen bewegten Ball anzuschauen genötigt bin, und andererseits beim Stoss so auf den zweiten Ball als Ding an sich, dass dessen nunmehr veränderter Zustand mich affizierend nötigt, einen zweiten bewegten Ball anzuschauen. Die Veränderung meines Bewusstseinsinhalts ist also nur eine durch die transcendente Kausalität des Affizierens vermittelte Begleiterscheinung der transcendentkausalen

Vorgänge zwischen den beiden Bällen als Dingen an sich, nur dass ich als räumlich-zeitliche Bewegung anzuschauen genötigt bin, was an sich nach Kant etwas ganz anders Geartetes ist.

Die zureichende Ursache meiner Vorstellung in diesem Augenblick soll nach der Auffassung der Kausalität als immanenter in der zeitlich vorhergehenden Vorstellung, nach der Auffassung derselben als transzcendenter dagegen in dem mich affizierenden Dinge an sich (beziehungsweise in einem unzeitlichen Akt der transzcendentalen Freiheit) gesucht werden. Jede von beiden Ursachen soll durchaus zureichend und vollständig sein, und doch sollen sie nicht in Konkurrenz treten, also die Wirkung beider eine und dieselbe sein (II 424—428). Das ist in einer beliebig grossen Reihe von Fällen nur dann ohne Widerspruch zu denken, wenn eine prästabilierte Harmonie die Uebereinstimmung der doppelten zureichenden Ursachen so regelt, dass die Wirkungen identisch ausfallen; von einer solchen prästabilierten Harmonie will aber Kant mit Recht nichts wissen. Existiert eine transzcendente Kausalität der transzcendenten Substanzen und Kräfte, dann ist eine neben ihr einherlaufende immanente Kausalität unmöglich; hat dagegen die immanente Kausalität für sich einen wirklichen Bestand, dann hat Kant auch ganz recht, jeden transzcendenten Gebrauch der Kausalitätskategorien als ungerechtfertigt zu verwerfen (II 494) und hat nur darin Unrecht, dass er dieses Verbot selber nicht respektiert hat.

Aus alledem geht hervor, dass immanente Kausalität nur subjektives Abbild, vorstellungsmässiger Widerschein oder Bewusstseinspiegelung der realen transzcendenten Kausalität ist, dass sie als empirische Realität genommen eine blosser Täuschung oder Illusion ist, dass sie aber in ihrer transzcendentalen Bezogenheit auf die von ihr repräsentierten und abgspiegelten transzcendenten Kausalvorgänge ebenso zur Wahrheit wird, wie die Substanz. Kants Schwanken zwischen beiden Seiten, das seinem Schwanken zwischen empirischem und transzcendentalem Realismus überhaupt entspricht, ist gerade auf diesem Punkte besonders scharf und widerspruchsvoll ausgeprägt (vgl. das phänomenalistische Verbot des transzcendentalen Gebrauches II 494, seine Offenhaltung im agno-

sticistischen Sinne II 311—312, und seine positive Proklamation VIII 236—238). Dieses widerspruchsvolle Schwanken ist aber gerade in dieser scharfen Zuspitzung so besonders lehrreich, weil es die Notwendigkeit der Entscheidung zwischen phänomenalistischem Agnosticismus und Illusionismus einerseits und transcendentalrealistischer Erkenntnistheorie andererseits in das hellste Licht rückt. Allerdings geht in beiden Fällen, wie auch die Entscheidung ausfallen möge, der Anspruch auf apodiktisch gewisse Erkenntnis in die Brüche, um dort der reinen Ignoranz, hier der bloss wahrscheinlichen hypothetischen Erkenntnis das Feld zu räumen.*)

Wenn nun die immanente oder phänomenale Bedeutung der Substanz, der Kraft und der Kausalität in ihrer Isolierung unhaltbar ist und erst durch transcendente Beziehung auf ein Transcendentes einen haltbaren Sinn gewinnt, so bedarf es kaum noch des Beweises, dass das Gleiche auch für die Wechselwirkung oder Gemeinschaft (deutsche Uebersetzung von commercium, nicht von communio) gilt, die Kant für eine Verbindung der Begriffe Substanz und Ursache erklärt (II 723). Kant hält sich bei diesem Begriffe völlig frei von dem (Hegelschen) Widerspruch, dass der verursachende Zustand zugleich von dem durch ihn verursachten selbst verursacht werde**); er erklärt es ausdrücklich für unmöglich, dass in der immer abwärts gehenden Kausalität die Dinge selbst Ursachen seien von den Ursachen, die sie als Wirkungen derselben voraussetzen (IV 255). Die kausalwirksamen Substanzen sollen wechselseitig nur ihre Zustände und deren Veränderungen beeinflussen. — Nun sind zwei Fälle möglich: entweder wirken alle Substanzen in der Welt stets aufeinander ein, nur in verschiedenem Masse je nach den Umständen, oder sie wirken nur unter besonderen Umständen aufeinander ein. Gilt die erstere

*) Vgl. hierzu meine „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“, 3. Aufl., Abschn. IV und V, S. 53—95.

***) Diese Auffassung hat Schopenhauer ihm nur irrtümlich untergeschoben (W. a. W. u. V. I 545), und dieses Missverständnis entsprang daraus, dass Schopenhauer den Begriff der Substanz ganz aus dem der Ursache ausgeschieden hatte und das Gleiche ungeprüft auch bei Kant voraussetzte.

Voraussetzung, wie man nach Kants Naturphilosophie annehmen darf (V 409), so ist die einseitige Kausalität von einem Dinge auf das andere überhaupt nur eine subjektive Abstraktion unseres Denkens, und es giebt in Wahrheit nur einen einzigen Strom allumfassender, allbeziehender Kausalität in der Welt, die nicht mehr Wechselwirkung heissen darf, wenn man die Einheit des Universums als Gesichtspunkt wählt. Gilt dagegen die letztere Voraussetzung, so ist es für die Substanzen zufällig und durch äussere Umstände bedingt, ob ihre einseitigen Kausalitäten zu einer Wechselwirkung zusammentreffen oder nicht; es kommt also jedenfalls dabei keine neue Kategorie zu Tage.

Gerade die Wechselwirkung oder das dynamische commercium der Substanz verstand Kant in seiner zweiten Periode noch ganz ausschliesslich im transcendenten Sinne eines influxus physicus (sive realis) derivativus; jetzt soll auch diesem Begriff eine bloss phänomenale Bedeutung beigelegt werden. Der Beweis (die transcendente Deduktion) soll darin liegen, dass ohne immanente Wechselwirkung die Erfahrung des Zugleichseins unmöglich wäre (II 178—179, 770—771). Nun nehmen wir aber vieles als zugleichseiend wahr, woran wir keinerlei Wechselwirkung erkennen, oder auch solches, was wir mit Bestimmtheit als koordinierte Wirkungen gemeinsamer Ursachen ohne wechselseitige Kausalität erkennen. Es ist ebenso unrichtig, dass wir uns erst durch Vertauschbarkeit der Reihenfolge in der Beobachtung von dem Zugleichsein überzeugen (II 770); sondern wir nehmen dasselbe simultan als unmittelbar gegeben wahr und unterscheiden es deutlich von dem successiv Gegebenen. Nach Kants Lehre ist die Empfindung allein und ausschliesslich durch die affizierende Thätigkeit des Dinges an sich gegeben, also muss auch die zeitliche Reihenfolge der Empfindungen, beziehungsweise ihr Zugleichsein, von Seiten der Dinge an sich gegeben, d. h. durch eine transcendente Kausalität bestimmt sein, aber nicht durch eine immanente Kausalität der Empfindungen oder der aus ihnen formierten Vorstellungsobjekte untereinander, weder durch eine immanente Kausalität allein, noch durch eine solche in Kooperation oder in Konkurrenz mit jener transcendenten.

i. Die Grundsätze des reinen Verstandes.

Ausser den Kategorien werden in der transcendenten Analytik auch apriorische Grundsätze des reinen Verstandes behandelt, die synthetisch sein und Notwendigkeit a priori bei sich führen sollen. Die mathematischen, auf Anschauung (oder Empfindung) gerichteten Grundsätze sollen, als unbedingt notwendige, apodiktische Gewissheit haben; die dynamischen Grundsätze hingegen, als nur mittelbar und indirekt notwendige, sollen keine unmittelbare Evidenz bei sich führen (II 140). Gleichwohl sollen beide trotz ihrer Unterschiede in Ansehung der Evidenz einer völligen Gewissheit fähig sein (II 141).

Das „Axiom der Anschauung“ und die „Anticipation der Wahrnehmung“ beziehen sich auf die Kategorie der extensiven, beziehungsweise intensiven Grösse, und sie besagen, dass alle äusseren Anschauungen extensive Grösse, alle inneren Empfindungen intensive Grösse (oder einen Intensitätsgrad) haben (II 142, 145, 762). — Wenn man den äusseren Sinn oder die Anschauung als die Perception extensiver Erscheinungen definiert hat, so versteht sich von selbst, dass alle extensiven Erscheinungen Perceptionen des äusseren Sinnes sind, und alle äusseren Anschauungen extensive Grösse haben. Das Axiom der Anschauung ist also nicht, was doch jedes Axiom nach Kant sein soll (II 143), ein synthetischer Satz a priori, sondern ein aus der Definition geschöpfter analytischer Satz, ja sogar ein identischer Satz, da „äussere Anschauungen“ und „extensive Erscheinungen“ nur zwei Bezeichnungen für denselben Begriff sind. Dass aber so etwas wie äussere Anschauungen oder extensive Erscheinungen in unserem Bewusstseinsinhalt wirklich vorkommt, diese Thatsache ist durchaus nur a posteriori aus der Erfahrung zu konstatieren. — Dass jede Empfindung einen Intensitätsgrad hat, dass dieser Intensitätsgrad veränderlich ist, und dass die Veränderung thatsächlich bis zur Null herabgehen oder von der Null aufsteigen kann, sind allerdings synthetische Sätze, aber keineswegs Sätze a priori, sondern Abstraktionen und Induktionen aus der Erfahrung von nur wahrscheinlicher Allgemeingültigkeit.

Dass endlich der Empfindung im Subjekt ein Reales im Gegenstande entspricht, ist nur eine Hypothese; also ist auch die Schlussfolgerung nur hypothetisch, dass auch das Reale im Gegenstande eine intensive Grösse sei, deren Intensitätsgrad demjenigen der Empfindung irgendwie korrespondiert. Die „Anticipation der Wahrnehmung“ ist also durchweg empirisch, induktiv und hypothetisch.

Die „Analogien der Erfahrung“ subsumieren die Erscheinungen nicht unter die reinen Denkformen, sondern unter die Schemata (II 155), betrachten also die notwendige Verknüpfung der Erscheinungen untereinander unter den drei Modis der Zeitlichkeit: Beharrlichkeit, Folge und zugleichsein (II 152—153, 764). Die erste „Analogie der Erfahrung“ besagt, dass alle Erscheinungen beharrliche Substanz und wandelbare Accidentien enthalten, und dass erstere in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird (II 156, 166); die zweite besagt, dass alle zeitliche Folge der Erscheinungen durch die Kausalität (II 162, 768), die dritte, dass alles zugleichsein durch die Wechselwirkung bestimmt ist (II 178, 770). Indem die Substanz in der Welt als Materie bestimmt wird, leitet Kant aus diesen drei „Analogien der Erfahrung“ zugleich seine drei „Gesetze der Mechanik“ ab. Das erste derselben besagt, dass die Quantität der Materie im Ganzen unverändert bleibt, das zweite, dass alle Veränderungen der Materie aus äusseren Ursachen entspringen, das dritte, dass mechanische Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind (V 404—409).

Wenn Substanz als das relativ Beharrliche an den Erscheinungen und Accidenz als das relativ Wechselnde definiert wird, so muss jede Erscheinung, sofern sie relativ Beharrliches und relativ Wechselndes an sich hat, auch Substanz und Accidenz an sich haben; das sind blosser Tautologien, aber nicht synthetische Sätze. Hätte die Erscheinung nicht relativ Beharrliches und relativ Wechselndes an sich, so könnte ich sie nicht als zeitlich bestimmte auffassen, da ich Beharrung nur am Wechsel, und Wechsel nur an der Beharrung auffassen kann; dass es aber Erscheinungen in meinem Bewusstsein giebt, die ich als zeitlich bestimmte auffassen muss, ist wiederum eine Thatsache, die ich nur a posteriori aus der Erfahrung kon-

statieren kann. — Wenn hingegen die Substanz als das absolut Beharrliche, d. h. Unentständliche und Unvergängliche definiert wird, so ist es wiederum selbstverständlich, dass zu der Gesamtmenge der vorhandenen Substanz in der Welt weder neue hinzu entstehen, noch alte vergehen kann, dass sie also quantitativ unverändert bleibt, falls die Quantitätskategorie überhaupt auf sie anwendbar ist. — Kant hat dabei übersehen, dass beide Begriffe von Substanz in den beiden Fassungen dieses Grundsatzes, der phänomenalistische Begriff in der ersten und der transcendentale in der zweiten Auflage, einander ausschliessen, dass das relativ Beharrliche der subjektiven Erscheinung nur Accidens und nicht Substanz ist, und dass das absolut Beharrliche nicht mehr unter Zeitbedingungen zu stehen braucht, sondern ein zeitlos Ewiges sein kann.

Wenn Materie gleich Substanz im phänomenalen Sinn gesetzt wird, so ist aus der bloss relativen Beharrlichkeit der Substanz keine absolute Unveränderlichkeit der Quantität der Materie abzuleiten; wenn aber Materie gleich Substanz im transcendentalen Sinne gesetzt wird, so folgt zwar ihre Unvermehrbarkeit und Unverminderbarkeit, aber es hört für Kant die Möglichkeit auf, sie als „das Bewegliche im Raume“ zu bestimmen (V 405). Materie (im transcendentalen Sinne) ist ferner nicht gleich Substanz (im transcendentalen Sinne) zu setzen; denn sie könnte einerseits blosses Accidens (Verhältnis von Kraftäusserungen) sein, und andererseits zwar Substanz, aber nicht alleinige Substanz sein. In beiden Fällen wäre aus der Unvermehrbarkeit und Unverminderbarkeit der Substanz nicht auf diejenige der Materie zu schliessen; denn es könnte ja mit der Zeit ein grösserer oder geringerer Teil der Gesamtkraft auf materielle Kraftverhältnisse verwendet werden, oder ein grösserer oder geringerer Teil der gesamten Substanz in die Form der materiellen Substanz eintreten.

Wenn Kausalität und Wechselwirkung von Kant nur irrtümlich als zwei verschiedene Kategorien betrachtet werden, so werden auch die zweite und dritte „Analogie der Erfahrung“ eigentlich nur Einen Grundsatz ausmachen, nämlich den, dass alle zeitliche Bestimmtheit im Welt-

prozess kausale Bestimmtheit ist. Dieser Satz hat seine gute Berechtigung, wenn er auf die Natur als die Welt der Dinge an sich transcendental bezogen wird, weil in dieser der Weltprozess ein einheitlicher universeller und schlechthin kausaler ist. Der Satz ist aber unhaltbar, wenn er auf die Natur als subjektive Erscheinungswelt im menschlichen Bewusstsein und die scheinbar in ihr waltende immanente Kausalität bezogen wird; denn hier giebt es keinen einheitlichen Kausalprozess, sondern bloss abgerissene zusammenhangslose Bruchstücke, die erst durch Eingliederung in den Naturprozess der Welt der Dinge an sich Zusammenhang bekommen. Nun gilt aber Kants Beweis (transcendentale Deduktion) nur für die Natur als subjektive Erscheinungswelt, weil in dieser ohne die apriorische kausale Einheit keine Einheit der Erfahrung und keine zeitliche Bestimmung der Erscheinungen möglich sein soll (II 181—182). Was Kant hiermit a priori beweisen will, ist etwas ganz Unmögliches; in dem Sinne aber, in welchem der Satz Geltung haben kann, hat weder Kant ihn zu beweisen versucht, noch ist er überhaupt a priori zu erweisen.

Aus der zweiten „Analogie der Erfahrung“ folgert Kant, dass alle materielle Veränderung eine äussere Ursache haben müsse; er bedient sich aber dabei der völlig unerwiesenen und unerweislichen Voraussetzung, dass die Materie „keine schlechthin innere Bestimmungen und Bestimmungsgründe habe“ (V 407). Wenn sie nun eine Ursache haben muss und eine innere nicht hat, so muss wohl die Ursache eine äussere (mechanische Bewegungs-) Ursache sein. — In dem dritten mechanischen Gesetz giebt Kant sich der Symmetrie zu Liebe den Anschein, als ob er die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung (*reactio*) aus der Wechselwirkung (*actio mutua*) ableiten wolle, obwohl er in seiner zweiten Periode vor der Vermengung beider gewarnt hat. Thatsächlich aber leitet er sie gar nicht aus der Wechselwirkung her, sondern aus der Relativität der Bewegung (V 409—411).

Was endlich die Postulate des empirischen Denkens betrifft, so wiederholen sie nur, dass alles mit den formalen Bedingungen der (möglichen) Erfahrung Uebereinkommende möglich, das mit den materialen Bedingungen der

(wirklichen) Erfahrung Zusammenhängende wirklich, und das mit dem Wirklichen in formal bestimmter Weise Zusammenhängende notwendig sei (II 183). Kant verzichtet hier sogar auf die Form von Axiomen und giebt einfach seine Definitionen des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen als Postulate aus. Beachtenswert ist, dass er hier nur ein bedingungsweise Notwendiges gelten lässt, aber eine absolute Notwendigkeit ausscheidet; an anderen Stellen hingegen lässt er gerade nur das Unbedingte als notwendig gelten, und behandelt das Bedingte als zufällig (II 333). In Form eines Grundsatzes gebracht lautet dies: „alles was geschieht, ist hypothetisch notwendig“ (II 190); wozu die negativen Sätze gehören: non datur casus, non datur fatum. Aber Kant kann diesen Grundsatz wiederum nur zu beweisen unternehmen in Bezug auf die subjektive Erscheinungswelt, wo er thatsächlich nicht gilt, weil das Meiste in ihr ohne kausalen Zusammenhang utereinander ist; er kann ihn weder beweisen, noch will er es in Bezug auf die Welt der Dinge an sich, wo er in der That richtig ist, wenn nicht alle Induktionen uns trügen. Das Gleiche gilt für den Satz der Kontinuität und seine negativen Ausdrucksformen (non datur saltus, non datur hiatus), den Kant hier ziemlich unmotiviert anschliesst, weil er ihn wo anders nicht unterzubringen weiss (II 191). In betreff der Kontinuität der Naturformen erklärt Kant das Kontinuitätsgesetz für eine blosser Idee, der ein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung nicht angewiesen werden kann, weil dazu eine vollendete Unendlichkeit von Zwischengliedern zwischen den diskreten Arten erforderlich wäre (II 513). Er übersieht aber dabei, dass das Kontinuitätsgesetz der Formen nichts weiter besagt, als dass die Formenunterschiede zwischen den verwandtesten Individuen verschiedener Arten kleiner seien als die zwischen den verschiedensten Individuen derselben Art.

So erweist sich Kants Lehre von den apriorischen synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes als ein in jeder Hinsicht unhaltbarer Rest der alten rationalistischen Metaphysik und ihres Urteilsapriorismus, den er durch Hinüberspielen in die Sphäre der subjektiven Erscheinung völlig seines Sinnes beraubt hat. Trotzdem

ist es Kant nicht gelungen, diesen Grundsätzen einen synthetischen Charakter a priori zu verleihen; sie bleiben teils analytische oder gar identische Sätze, die bloss die angenommenen Begriffsdefinitionen analysieren oder wiederholen, teils empirische und induktive Sätze in apriorischer Verkleidung. Ein anderes Resultat der Prüfung war auch gar nicht zu erwarten, da Kants Festhalten an dem rationalistischen Urteilsapriorismus sich lediglich auf die Verwechslung der unbewussten synthetischen Intellektualfunktion und der bewussten analytischen Urteilsfunktion stützt. —

Es scheint angezeigt, hier noch einen Blick auf Kants aprioristische Naturphilosophie zu werfen, wie er sie in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ und in dem nachgelassenen Werke „Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ dargelegt hat. Die „Metaphysischen Anfangsgründe“ zerfallen in vier Abschnitte; der erste behandelt die Phoronomie oder mathematische Bewegungslehre, der dritte die Mechanik oder die auf träge Massen angewandte Phoronomie und reinen Verstandesgrundsätze, der vierte (unter der sonderbaren Bezeichnung „Phänomenologie“) die Relativität der gradlinigen und die Absolutheit der kreisförmigen Bewegung, der zweite (unter Dynamik) die Anziehungs- und Abstossungskraft der atomistisch gedachten Materie. Das über die drei mechanischen Sätze zu Bemerkende ist bereits oben (S. 176—178) bei den „Analogien der Erfahrung“ gesagt worden. Die „Dynamik“ aber fällt ganz aus den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft heraus und gehört bereits zu dem Uebergange von diesen zur Physik. Denn nach Kants späteren Erklärungen sollen die „Met. Anfangsgründe“ die Bewegungsgesetze der Materie als eines Beweglichen im Raume behandeln, den Uebergang von da zur Physik aber als allgemeine Kräftelehre (*dynamica generalis*) ein System von apriorischen Begriffen darstellen, worin die Materie oder das Bewegliche im Raum betrachtet wird sofern sie bewegende Kräfte hat.*) Dass damit aber die Dynamik in den „Meta-

*) A. Krause, das nachgelassene Werk I. Kants etc. S. 52—54 No. 133, 134 c, 138 a.

physischen Anfangsgründen“ als eine ungehörige Vorwegnahme des Stoffes aus dem zweiten Teil der apriorischen Naturphilosophie verurteilt ist, hat Kant entweder nicht bemerkt oder doch nicht aussprechen wollen.

Die Dynamik erhält in dem nachgelassenen Werk dadurch eine etwas abweichende Physiognomie von derjenigen in den „Met. Anfangsgründen“, dass die gleichsam atomistische Individualisierung der Kräfte in den Hintergrund tritt, und statt dessen eine gestaltlose, stetige, unwägbare, inkoercible, inkohäsible und inexhaustible Urmaterie der Konstruktion zu Grunde gelegt wird, die erst durch innere undulatorische oder vibratorische Bewegungen gegliedert wird. Von der früheren Annahme, dass die Wärme ein imponderabler Stoff für sich sei, hat Kant sich schliesslich ganz frei gemacht und die Wärme als die Grundform der undulatorischen Bewegung in den kleinsten Teilen der Materie erkannt. Während Kant in den „Met. Anfangsgründen“ die Anziehungskraft nur als *actio in distans*, die Abstossungskraft nur als eine bei der Berührung wirksame Flächenkraft gelten lässt, unterscheidet er in dem nachgelassenen Werk: Anziehung, die als Fernkraft und als Flächenkraft wirkt, und Abstossung, die als Fernkraft und als Flächenkraft wirkt (Krause a. a. O. No. 347, 395), so dass die vier Kraftarten sich als Schwere und Kohäsion, als Wärme und Elastizität darstellen.

Diese vier Kraftarten sollen nun als Begriffe a priori aus den vier Kategorienklassen abgeleitet werden, und zwar folgendermassen (Krause S. 158—212). Die Quantität der Materie, die nicht räumlich sondern dynamisch zu verstehen ist, wird als fernwirkende Anziehungskraft oder Gravitation bestimmt. Die Qualität der Materie wird in den Aggregatzuständen und ihren Uebergängen ineinander gesucht; diese beruhen auf inneren Schwingungszuständen der Materie, die durch Abstossungskräfte entstehen und deren ursprünglichste Erscheinungsform die Wärme ist. Die Relation der Materie, die wiederum nicht räumlich sondern dynamisch zu verstehen ist, sucht Kant in der Kohäsion oder dem Zusammenhang, d. h. in der Anziehung bei Berührung, und fasst dieselbe als eine aus vibratorischen Stössen entspringende lebendige

Kraft auf. Die Modalität der Materie endlich deutet er als ihre Notwendigkeit zur möglichen Erfahrung und leitet aus dieser Notwendigkeit die dynamische Permanenz ab; diese Permanenz der Kraft fällt zusammen mit der Unveränderlichkeit der Quantität der Materie (Lehrsatz 2 der Mechanik in den „Met. Anfangsgründen“) sobald einmal die Quantität der Materie dynamisch verstanden wird.

Es liegt auf der Hand, dass diese Ansichten in ganz willkürlicher Weise mit den vier Kategoriengruppen in Beziehung gesetzt sind, dass sie nichts weniger als a priori abgeleitet, sondern versteckte Induktionen aus der Physik sind, und als solche nur einen hypothetischen Wert haben. Denn es handelt sich hier ebenso wie bei der un wahrnehmbaren Urmaterie und ihren bewegenden Kräften um Postulate a priori zur Ermöglichung der Erfahrung (Krause No. 295, 330b), d. h. um Schlüsse aus dem Gegebenen auf seine von der Vernunft als unentbehrlich vorausgesetzten Gründe, Ursachen und Bedingungen, d. h. um Hypothesen. Kant befindet sich auch hier in dem Irrtum, dass seine „transcendentale Deduktion“ der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung einen kategorischen und nicht bloss hypothetischen Charakter habe (Krause No. 296), während doch der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, von dem Bedingten auf seine Bedingungen immer nur hypothetisch und wahrscheinlich sein kann. Denn wenn die diskursive menschliche Vernunft sich auch noch so sicher glaubt, eine Bedingung als unentbehrlich zum Zustandekommen der Wirkung ansehen zu dürfen, so kann sie sich doch darin täuschen, weil dieselbe Wirkung aus verschiedenen Ursachen entspringen kann, und die diskursive Vernunft niemals Gewissheit darüber erlangen kann, ob sie alle möglichen Ursachen und Bedingungen vollzählig überblickt.

3. Die transcendente Dialektik.

a) Das Unbedingte und die reinen Vernunftbegriffe.

Wie wir oben (S. 76) sahen, geht das eigentliche Interesse Kants dahin, den Materialismus, Naturalismus, Fatalismus aufzuheben durch die psychologische, kosmologische und theologische Idee (III 139—140). Die öffentliche Meinung in Deutschland hing damals noch fest an den Ideen der Unsterblichkeit, Gottheit und Freiheit, aber der sensualistische Empirismus der Engländer und der naturalistisch-materialistische Atheismus der Franzosen hatten das Vertrauen in die strenge Beweisbarkeit dieser Glaubenssätze doch schon so weit erschüttert, dass es einem Kant geraten scheinen konnte, ihre Gewissheit auf einen rein praktischen Glauben zu stützen, und die theoretische Diskussion über sie als zwecklos abubrechen. Es ist dabei immer wohl zu beachten, dass Kant nur eine apodiktische Gewissheit für der Mühe des Beweises wert hielt, und dass diese allerdings durch das harte Aufeinanderprallen entgegengesetzter Geistesströmungen in theoretischer Hinsicht gefährdet erscheinen musste, während andererseits das Verlangen, sittlich sein, oder doch für sittlich gelten zu wollen, noch so allgemein verbreitet war, dass es möglich schien, auf die bisher unangetastete Heiligkeit des Sittlichen eine neue, praktische Gewissheit stützen zu können.

Um das, was uns gegenwärtig bei metaphysischen Streitfragen ausschliesslich interessiert, um ein Abwägen relativer Wahrscheinlichkeiten der entgegengesetzten Ansichten und Behauptungen, hat sich Kant überhaupt niemals bekümmert; soweit ihm dieselben philosophisch beachtenswert scheinen, werden sie es erst dadurch, dass sie mit dem Anspruch auf apodiktisch-gewisse Beweisbarkeit hervortreten. So stellen sich die Ansprüche des metaphysischen Rationalismus und des sensualistischen Empirismus in Kants Augen als ein Widerstreit der reinen Vernunft selbst dar, und spekulative Vernunft in ihrem transcendentalen Gebrauche erscheint ihm an sich als

dialektisch (II 599). Nur für die kosmologischen Ideen hat Kant den Versuch gemacht, die Behauptungen beider entgegengesetzten Standpunkte mit apodiktisch gewissen Beweisen zu versehen, und den dialektischen Schein als einen doppelseitigen in antithetischer Form zur Darstellung zu bringen; hier glaubt er aber auch nicht sophistische, sondern klare, unwiderlegliche, gründliche und ganz natürliche Beweise geliefert zu haben, für deren Richtigkeit er sich nachdrücklichst verbürgt (II 400; III 110, 111). In der Psychologie dagegen und in der Theologie scheint ihm der Vorteil so gänzlich auf der Seite des Pneumatismus und Theismus zu liegen, dass er auf die Aufstellung von entsprechenden Beweisen für den Materialismus und Atheismus verzichten zu müssen glaubt, und demgemäss es hier mit einem bloss einseitigen Schein ohne Antinomien zu thun zu haben glaubt (II 323, 522). Es zeigt sich aber hierin nur Kants teilweise Befangenheit in den Banden des Wolffschen Rationalismus; denn die Möglichkeit der Antithetik besteht hier in ganz derselben Masse, und thatsächlich sucht er in der Psychologie gleichermassen die theoretische Unerweislichkeit des Materialismus und Pneumatismus, in der Theologie die des Atheismus und Theismus darzuthun. Wäre der transcendente Schein in der Psychologie und Theologie wirklich nur einseitig, so wäre es unbegreiflich, wie es unter vernünftigen Menschen Materialisten und Atheisten geben könne, da doch dann die einseitige Illusion des Pneumatismus und Theismus für die Vernunft die einzig natürliche und unvermeidliche sein müsste (II 241).

Für ein Zeitalter, das von der Unmöglichkeit apriorischer reiner Vernunftkenntnis unabhängig von aller Erfahrung ebenso überzeugt ist wie von der bloss hypothetischen und wahrscheinlichen Beschaffenheit der am Leitfaden der Erfahrung zu gewinnenden Metaphysik, können Kants vermeintlich apodiktische Beweisführungen für einseitige oder doppelseitige Illusionen nur noch ein sehr untergeordnetes historisches Interesse haben. Denn sie muss von vornherein den Verdacht hegen, dass Kant sich für etwas ganz Unmögliches verbürgt hat, als er die Verantwortung für die Richtigkeit der apodiktischen

apriorischen Beweisführungen übernahm. Uns interessiert es weit mehr, wie Kant sich von seinem Standpunkt aus die wahren Lösungen der aufgeworfenen Probleme gedacht hat, zumal da eben durch diese seine Lösungen die Sophistik der vermeintlichen Beweise von ihm selbst deutlich aufgedeckt ist. Das psychologisch Interessante an der Sache aber liegt gerade darin, dass Kant, beeinflusst von den Vorurteilen seines Entwicklungsganges, niemals aufgehört hat, die Antithetik für unwiderleglich und ihren Schein für unaufhebbar zu erklären (II 274), obwohl er selbst in seinen Lösungen nachgewiesen hatte, dass sie gar nicht existiere und ihr falscher Schein aus lauter Missverständnissen, aus Missbrauch der Vernunft und aus grundlosen Voraussetzungen, aber nicht aus inneren Widersprüchen entspringe (II 572—574; III 111 bis 112; II 519, 384).

Für Kants architektonisches Bedürfnis handelte es sich zunächst darum, die drei Begriffe: Seele, Welt und Gott unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff zu bringen, und er glaubte diesen im Begriff des Unbedingten gefunden zu haben, der sich als Unbedingtes im Subjekt, als Unbedingtes in einer Reihe, und als Unbedingtes im System darstellt (II 260). Schon diese Unterordnung unter den Begriff des Unbedingten ist höchst gewaltsam und erkünstelt; denn es ist klar, dass die Seele und die Welt nur etwas relativ Unbedingtes, in anderer Hinsicht selbst wieder Bedingtes sind, während Gott ein in jeder Hinsicht Unbedingtes sein soll. Seele und Welt sind nur unbedingt in Bezug auf die Abhängigkeit der Glieder der subjektiv phänomenalen Erscheinungsreihen untereinander, aber sie sind bedingt durch die übrigen Seelen und Dinge an sich und durch Gott, der sie erschaffen hat und in jedem Augenblick erhalten muss. Sie sind also nur in Bezug auf die phänomenale oder immanente Kausalität unbedingt, in Bezug auf die intelligible oder transcendente Kausalität aber bedingt, während Gott in Bezug auf beide Kausalitäten unbedingt ist. Diesen Unterschied sucht Kant geflissentlich zu verwischen. Wäre nun gar die immanente Kausalität oder die Abhängigkeit der Glieder der subjektiven Erscheinungsreihe voneinander blosser Täuschung und die intelligible oder

transcendente Kausalität die einzig existierende, dann würde auch die relative Unbedingtheit der Seele und der Welt auf einer bloss illusorischen Relation beruhen, und allein die Bedingtheit beider wäre reell. Es bliebe dann nur der Gegensatz zwischen Seele und Welt als Bedingtem einerseits und Gott als Unbedingtem andererseits übrig, und die Subsumtion aller drei unter den Begriff des Unbedingten würde in jeder Beziehung unhaltbar. Noch schlimmer steht es mit der Parallelisierung dieser drei Ideen mit den kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlüssen (II 260), die das Analogon des Parallelismus zwischen den Tafeln der Verstandesbegriffe und der Urteilsformen darbieten soll.

Das wichtigste ist für Kant, dass der Begriff des Unbedingten seiner Dialektik einen möglichst weiten Spielraum bietet, indem er es bald mit der obersten Bedingung als einem Teil oder Glied einer Reihe (II 267, 331), bald mit der Totalität oder dem Ganzen der Reihe (II 331, 332 Anm.), bald mit etwas Bedingendem ausserhalb der Reihe (II 439—440, 442), bald mit den Prinzipien (II 271), bald mit dem unbedingt Notwendigen (II 360, 364, 440, 442), bald mit dem unbedingt Spontanen und Freien (II 353—355), bald, sofern es als ausserhalb der Erscheinungsreihen stehendes gedacht wird, mit dem Transcendenten identifiziert (II 442). Kant selbst schneidet sich zwar in den Lösungen der Antinomien die Dialektik zwischen dem falschen Begriff des Unbedingten als einem innerhalb der Erscheinungsreihe liegenden und dem wahren, als einem ausserhalb derselben liegenden ab, indem er den ersteren Begriff als falsch und nur den letzteren als wahr anerkennt (II 438—440, 442); aber er zieht daraus nicht die naheliegende Folgerung, dass er sich dann die Aufstellung der antithetischen Beweise, die sämtlich auf dem falschen und in sich widerspruchsvollen Begriff des Unbedingten im ersteren Sinne fussen, ganz hätte ersparen können.

Kant glaubt auch aus dem Begriff des Unbedingten erweisen zu können, dass unsere Erfahrungserkenntnis sich nicht nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst richte, sondern dass die Gegenstände als Erscheinungen sich nach unserer Vorstellungsart richten; er

behauptet nämlich, dass im ersteren Falle das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne, und dass nur im letzteren Falle der Widerspruch wegfalle (II 672—673). Damit wäre dann die ganze transcendente Dialektik ein indirekter Beweis für die blosse Subjektivität der Kategorien. Abgesehen davon, dass auch hier die dritte Möglichkeit vergessen ist, abgesehen auch davon, dass der Nachweis fehlt, warum denn der Begriff des Unbedingten durchaus und unter allen Umständen gedacht werden müsse, selbst dann wenn er sich als in sich widerspruchsvoll herausstellen sollte, abgesehen von alle dem fehlt es bei Kant gänzlich an dem Beweise für seine Behauptung, dass der Begriff des Unbedingten widerspruchsvoll werde, falls unsere Erkenntnis sich nach den Dingen an sich richtet. Dieser indirekte Beweis für die blosse Subjektivität aller Kategorien ist also in jeder Hinsicht verfehlt, nicht minder verfehlt, wie sich alsbald der indirekte Beweis für die blosse Subjektivität der Räumlichkeit und Zeitlichkeit aus den mathematischen Antinomien herausstellen wird. —

Das Vermögen der Prinzipien, welches zu den bedingten Verstandeserkenntnissen das Unbedingte findet, nennt nun Kant Vernunft (II 243, 249). Vernunftbegriffe oder Ideen sind demnach bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien oder über die Grenzen des Empirischen erweiterte Verstandesbegriffe (II 325), oder Begriffe aus Notionen (reinen Verstandesbegriffen), die die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen (II 258); sie geben den mannichfaltigen Erkenntnissen des Verstandes Einheit a priori, wie der Verstand den Anschauungen (II 244—245, 247, 261), denn die Vernunft geht auf Begriffe und Urteile, wie der Verstand auf Anschauungen (II 248). Wenn Kant sich die Verstandesfunktion als eine Subsumtion der Anschauungen unter Begriffe a priori denkt, so denkt er sich die schliessende Vernunftfunktion als eine Subsumtion der Bedingung des Schlusssatzes unter eine allgemeine Regel (Obersatz) (II 248). Verstandes- und Vernunftfunktion sind also gleichmässig Urteilsfunktion; Verstand (als Vermögen der Begriffe und Regeln) und Vernunft (als Vermögen der Schlüsse) werden durch die Urteilskraft (als Vermögen der Subsumtion) nicht nur

miteinander verbunden (II 246), sondern sie sind nichts weiter als Urteilskraft in ihrer Anwendung auf Anschauungen, beziehungsweise auf Begriffe und Urteile. Der bloss formale oder rein logische Gebrauch der Vernunft gehört in die formale Logik; hier handelt es sich um den realen oder transcendentalen Gebrauch, der den transcendentalen Schein erzeugt (II 242, 241), und zwar um einen reinen Gebrauch in der Anwendung auf reine Begriffe a priori. Als bezogen auf das Unbedingte und die Grenzen der Erfahrung überschreitend sind die Ideen transcendent (II 240, 249, 250, 263), so dass kein adäquater empirischer Gebrauch von ihnen gemacht werden kann (II 249), sondern nur ein transcendent objektiver Gebrauch (II 263). Kant vermengt trotz seiner Warnung (II 240) auch hier beständig transcendent und transcendental, und nennt die Ideen und ihren Gebrauch transcendental (II 252, 259, 261, 263, 265). Wie die Verstandesbegriffe als solche bloss empirischen und keinen transcendentalen Gebrauch haben sollen, so die Vernunftbegriffe bloss transcendentalen und keinen empirischen (II 240).

Man kann ganz in Kants Sinne sagen: der Verstand (in engerer Bedeutung) ist die Vernunft (in weiterer Bedeutung) in ihrem empirischen Gebrauch, und die Vernunft (in engerer Bedeutung) ist der Verstand (in weiterer Bedeutung) in seinem transcendentalen oder transcendenten Gebrauch, nämlich in seinem reinen und doch realen Gebrauch. Der Verstand knüpft an die Erfahrung an, darf aber auch nicht über die Erfahrung hinausgreifen; die Vernunft darf und muss über die Erfahrung hinausgreifen, darf aber nicht an sie anknüpfen, sondern muss ganz unabhängig von der Erfahrung rein aus sich ihre Erkenntnisse schöpfen. So wird durch die Spaltung in Verstand und Vernunft das Erkenntnisgebiet gewaltsam in zwei Teile zerrissen; in dem einen sollen wir am Staube der Erfahrung kleben bleiben, in dem anderen die Augen gegen sie verschliessen, damit die Reinheit der Vernunft nicht empirisch befleckt werde. Im ersten Teil wird nichts erkannt, weil das ohne Ueberschreitung der Erfahrung Erkennbare gar nicht den Namen einer Erkenntnis verdient; im zweiten Teile wird nichts erkannt,

weil mit der geforderten Unabhängigkeit von aller Erfahrung der Boden der Realität der Erkenntnis aufgegeben ist (II 444). Im ersten Teile ist nichts zu erkennen, weil der einzig zur Erkenntnis verhelfende, d. h. der transcendentale Gebrauch der Kategorien verboten ist, im zweiten Teile nichts, weil der transcendentale Gebrauch der Kategorien zwar erlaubt, aber ihre Anknüpfung und Anlehnung an die Erfahrung verboten ist. Das eine Verbot ist so unmotiviert und willkürlich wie das andere. Es ist hieraus deutlich zu ersehen, warum Kant trotz allem Ringen nach Erkenntnis im Sumpfe des Agnosticismus stecken bleibt; hätte er die Anknüpfung an die Erfahrung, wie er sie dem Verstande vorschreibt, und den transcendentalen Gebrauch der Kategorien, wie er sie der Vernunft vorschreibt, vereinigt, statt sie auseinander zu reißen, so wäre mit einem Schläge die Erkenntnis dagewesen.

Wenn nun die Vernunftbegriffe die transcendent gemachten Verstandesbegriffe sind, und die Vernunft der Verstand im transcendenten Gebrauch ist, so sollte man meinen, dass es Kant für seine nächste und dringendste Aufgabe halten würde, alle Kategorien durchzugehen und zu untersuchen, wie sich bei transcendentem Gebrauch ihre Bedeutung darstellt im Vergleich zu ihrer immanenten Bedeutung. Allein diese Erwartung wird nicht erfüllt; vielmehr beeilt sich Kant, vermittelt der Gleichsetzung des Transcendenten und Unbedingten zu dem Inhalt der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie zu gelangen. Ebenso wenig wird der Gegensatz von Verstand und Vernunft zu dem Gegensatz der reinen Denkformen und Schemata in Beziehung gesetzt, da ja auch die reinen Denkformen als Verstandesbegriffe keinen transcendentalen Gebrauch gestatten sollen. Nicht minder würde man sich enttäuscht finden, wenn man mit Bezugnahme auf Kants Unterscheidung der mathematischen und dynamischen Kategorien und ihre verschiedene Verwendung erwarten wollte, dass zwar sämtliche dynamische Kategorien, aber keine von den mathematischen in den transcendent gewordenen Kategorien oder Vernunftbegriffen wiederkehren würden. Einerseits finden in den beiden mathematischen Antinomien auch mathe-

matische Kategorien ihre Berücksichtigung von seiten der spekulativen Vernunft, und andererseits sind es von den dynamischen Kategorien doch wesentlich nur die der Ursache und des (absolut) Notwendigen, die hier eine genauere Berücksichtigung erfahren. Der konkrete Inhalt der transcendentalen Dialektik ist eben durch die zu kritisierende Metaphysik der Vorgänger zu genau vorgezeichnet, und dem architektonischen Bedürfnis glaubt Kant durch seine künstliche und lückenhafte Anknüpfung an die Kategorienlehre Genüge gethan zu haben. —

Den Widerspruch zwischen dem Verbot des transcendentalen Gebrauches der Kategorien einerseits und ihrem thatsächlichen transcendentalen Gebrauch andererseits sucht Kant dadurch zu verschleiern, dass er dem hypothetischen transcendentalen Vernunftgebrauch und den durch ihn gewonnenen Ideen und Idealen nur eine regulative Gültigkeit als Maximen, aber keine konstitutive beimisst (II 503, 445, 481, 517). Schon die dynamischen Grundsätze des reinen Verstandes sollen nur regulativ sein im Gegensatz zu den mathematischen, die noch konstitutiv sind (II 197). Die regulativen Prinzipien heissen so, weil sie die Regel angeben, nach den wir verfahren sollen, sei es theoretisch im Regressus des Denkens, sei es praktisch (II 401, 521). Sie haben praktische Kraft, aber nicht schöpferische wie die platonischen Ideen (II 445). In praktischer Hinsicht sind sie positiv, indem sie bestimmen, was geschehen soll, und bilden so einen Kanon der reinen Vernunft; in theoretischer Hinsicht sind sie, ausser wo es sich um den Regressus in einer Reihe handelt, nur negativ, nämlich eine warnende Negativlehre oder Disziplin der reinen Vernunft (II 614, 551). Einen positiven Kanon des spekulativen Vernunftgebrauches giebt es nicht, während die transcendentale Analytik den positiven Kanon des reinen Verstandesgebrauches darstellt (II 614). Die Dialektik oder der falsche Schein des spekulativen Vernunftgebrauches zeigt sich darin, dass es unvermeidlich ist, vermittelt einer transcendentalen Subreption die regulativen Prinzipien zugleich als konstitutiv vorzustellen (II 482).

Bei dieser Lehre von dem bloss regulativen Gebrauch der Ideen bleibt vieles unklar. Der Verstand wirkte

konstitutiv, indem er den empirischen Faktor der Erfahrung nach Regeln verknüpfte; die Vernunft soll nicht konstitutiv wirken, indem sie die Produkte des Verstandes nach Regeln verknüpft, die doch das Höhere der Verstandesregeln darstellen sollen! Wenn diese Verknüpfung nicht einmal für die theoretische Erkenntnis eine konstitutive Bedeutung hat, wie kann uns dann zugemutet werden, unser Handeln von diesen Ideen regulieren zu lassen, die doch von ganz problematischer Bedeutung sind und nicht einmal den Wert von Hypothesen besitzen? Wenn aber diese Ideen für unser Handeln die unverrückbare Norm abzugeben bestimmt und fähig sind, sollten sie dann nicht auch eine konstitutive Bedeutung für die Erkenntnis beanspruchen können? Wenn sie wirklich das Recht haben, regulative Prinzipien unseres Handelns zu sein, sollte es dann eine bloss trügerische Veranstaltung unserer geistigen Organisation sein, die es uns unvermeidlich macht, sie zugleich für konstitutive Erkenntnisprinzipien zu halten? Wenn aber dies nur eine psychologisch notwendige Illusion ist, sollte es dann nicht ebenso gut und erst recht eine Illusion sein, dass wir uns gedrungen fühlen, sie für regulative Prinzipien unseres Handelns zu halten? Die regulativen Prinzipien ohne konstitutive Bedeutung stellen eine völlig verunglückte Rückzugsposition des rationalistischen Urteilsapriorismus dar, der zwar auf theoretischem Gebiet die Metaphysik dem Agnosticismus ausliefern, auf praktischem aber sie bewahren will.

b) Die rationale Psychologie.

Die Psychologie geht vom „Ich“ aus, oder von dem „Ich denke,“ welches soviel bedeuten soll wie: „Ich existiere denkend“ (II 803). Hierin ist nun dreierlei zu unterscheiden: 1) der abstrakte Begriff der logischen Form des Bewusstseins, 2) das Gefühl eines Daseins oder Existierens ohne den mindesten Begriff, oder die empirisch reale Seite der inneren Erscheinung, 3) das unbekanntes transcendente Subjekt oder innere transcendente Objekt, oder innere Ding an sich, auf welches sowohl die begriffliche Form des Ich als auch die gefühlsmässige

phänomenale Realität desselben bezogen werden (III 109). Der formale und der reale Faktor zusammen machen erst das vollständige phänomenale Ich aus, wie der formale und reale Faktor bei der äusseren Wahrnehmung erst die vollständige äussere Erscheinung ausmachen; ihnen gegenüber steht das transcendente Korrelat der inneren Erscheinung, wie das Ding an sich der äusseren Erscheinung korrespondiert (vgl. Krause, das nachgelassene Werk I. Kants etc. No. 102, 185, 181).

Als apriorische Form ist das „Ich“ in dem „Ich denke“ gar keine Anschauung, sondern eine bloss intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjektes (II 775); es ist keine empirische, sondern eine rein intellektuelle Vorstellung, die an irgend welchem Empirischen der inneren Erscheinung nur die Bedingung ihrer Anwendung hat (II 799 Anm.). Sie gehört also zu der Untersuchung der Möglichkeit einer jeden (inneren) Erfahrung, d. h. sie ist transcendental (II 276). Der Begriff „Ich“ oder das Urteil „Ich denke“ dient nur dazu, alles Denken als zum Bewusstsein gehörig aufzuführen (II 275); das Bewusstsein aber ist selbst gar keine Vorstellung, sondern nur eine Form derselben überhaupt (der repraesentatio), sofern sie bewusste Vorstellung (perceptio) genannt werden soll (II 279, 258). — Dieses Ich als bloss Form des Bewusstseins ist nur darum so einfach, weil es völlig inhaltsleer ist (II 305); seine Einfachheit ist die Einfachheit der Abstraktion, aber nicht eine Einfachheit des Objektes, die mit der reichsten Mannichfaltigkeit des Ich als komplexer Erscheinung ohne Widerspruch zusammenbesteht (II 605). Ebenso ist seine Einheit eine Einheit in der Synthesis der Gedanken, nicht eine wahrgenommene Einheit in dem als Objekt angeschauten Subjekt oder in dem als Subjekt angeschauten Objekt (II 320, 798); diese bloss logische Einheit beweist eben unmittelbar gar nichts für eine wirkliche metaphysische Einheit (II 285—286). Hält man die logische Einheit für eine reale metaphysische, so begeht man die Subreption des hypostasierten Bewusstseins (II 320), oder einen Paralogismus (II 605) oder ein sophisma figurae dictionis (II 320). Ich kann zwar sagen: „ich bin eine einfache Substanz,“ aber der Begriff der Substanz wird

dann ohne Objekt gebraucht (II 286), bloss als Substanz in der Idee, nicht in der Realität (II 282), bloss in dem Sinne eines logischen Subjektes, von dem es zweifelhaft bleibt, ob es Substanz (im Sinne des Schemas) sei oder nicht (II 796). Ebenso ist die Identität meines Bewusstseins in verschiedenen Zeiten kein Beweis, dass diese Identität auch über die Zeiten, in denen ich mir meiner erfahrungsmässig bewusst gewesen bin, hinübergreift, und kein Beweis, dass dieser identischen Form auch eine identische Substanz zu Grunde liege (II 291).

Die andere Seite des phänomenalen Ich, den empirischen Faktor, das Daseinsgefühl, das kein Begriff ist, hat Kant nicht mit gleicher Ausführlichkeit behandelt, sondern nur gelegentlich angedeutet, ohne es der begrifflichen abstrakten Form mit hinreichender Schärfe entgegenzusetzen (III 103; II 750). Erst das Produkt beider Seiten ist das Ich als Erscheinung oder als Gegenstand des inneren Sinnes, das eben darum nicht Gegenstand des äusseren Sinnes, also nicht äussere körperliche Erscheinung sein kann (II 287). So ist das Ich nicht mehr bloss Substanz in der Idee, sondern Substanz in der Erscheinung, oder phänomenale Substanz (*substantia phänomenon*); gleich anderen Phänomenen erkenne ich mich, nicht wie ich an mir selbst bin, sondern nur wie ich erscheine (II 303, 747, 749). Durch die bloss logische Form hingegen stelle ich mich weder vor, wie ich bin, noch wie ich erscheine, sondern bloss als abstrakten Begriff eines Objektes als Subjektes; sobald ich aber mich als existierend denke, denke ich mich als Erscheinung des inneren Sinnes und nicht als Ding an sich selbst (II 803). In beiden Fällen, ob ich mich als Substanz in der Idee oder als Substanz in der Erscheinung denke, habe ich keinen Begriff der Substanz gedacht, aus dem ich meine ununterbrochene Fortdauer schliessen könnte; denn der reine logische Substanzbegriff hat mit Zeit und Beharrung gar nichts zu thun, und der phänomenale verbürgt nur eine relative Beharrlichkeit, aber keine absolute. Wenn es recht zuginge, müsste erst aus der absoluten Beharrlichkeit die Substantialität des Ich gefolgert werden, aber nicht umgekehrt (II 293); ob wir aber als Seelen beharrlich sind oder nicht, dar-

über können wir aus der Identität unseres Selbstbewusstseins gar nicht urteilen (II 292).

Betrachtet man nun drittens „das transcendente Subjekt aller inneren Erscheinungen, welches nicht selbst Erscheinung, also nicht als Gegenstand gegeben ist,“ so kann man über dasselbe gar nichts aussagen (II 379). Dieses transcendent[al]e Subjekt, oder das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert (II 389), ist jenes unbekanntes Subjekt, auf das die inneren Erscheinungen eben so bezogen werden, wie die äusseren auf das transcendent[al]e Objekt oder Ding an sich (II 103, 107). Von diesem können wir nur negativ sagen, dass es weder äussere noch innere Erscheinung, weder phänomenaler Körper, noch Erscheinungssich, weder phänomenale Materie noch sinnliches Bewusstsein sei. Ob das der phänomenalen Materie zu Grunde liegende Ding an sich und das dem Erscheinungssich zu Grunde liegende Ding an sich einander gleich, ähnlich oder verschieden sind, können wir ebenso wenig sagen (II 802, 289), wie ob das transcendent[al]e Objekt unseres phänomenalen Leibes und unser transcendent[al]es Subjekt numerisch verschieden oder numerisch identisch sind (II 288, 551), da beide uns gleich unbekannt sind (II 303). In Bezug auf dieses transcendent[al]e Subjekt ist es gleich ungereimt, wenn der Materialist bloss Materie (nach der Form unseres äusseren Sinnes), oder der Spiritualist bloss bewusste Geister (nach der Form unseres inneren Sinnes), oder der Dualist beide annimmt (II 304). Aber auch wenn das Ding an sich unseres phänomenalen Leibes und das Ding an sich unseres Erscheinungssich numerisch und essentiell verschieden wären und nach ihrer Scheidung durch den Tod fort dauerten, so wüssten wir doch nicht, ob die substantiell fort dauernde Seele ohne die Fortdauer der Beiträge des Körpers zu den Erscheinungen des äusseren und inneren Sinnes fortfahren könne zu leben, d. i. zu denken und zu wollen, ob sie ein selbstbewusster Geist bleibe oder nicht (I 551). Gegen dieses Bedenken sind die populären Unsterblichkeitsbeweise ohnmächtig, von denen Kant wohl mehr in ironischer Zweideutigkeit behauptet, dass sie in „unvermindertem“ Werte blieben (II 800).

Diese Kantsche Kritik der individuellen Seelensubstanz bleibt der Hauptsache nach auch dann in Kraft, wenn die Grundsätze der transcendentalen Analytik falsch sind. Das Erscheinungssich, das bloss ein Produkt der Seelenfunktion ist, bleibt als Bewusstseinsform ebenso wie als Bewusstseinsinhalt etwas rein Phänomenales, das niemals als Substanz im transcendenten metaphysischen Sinne behandelt werden darf; die Seele selbst aber, oder das unbewusste transcendente (transcendente) Subjekt, welches diese Erscheinungen hervorbringt, kann weder sinnliche Stofflichkeit noch Selbstbewusstsein sein, sondern nur etwas, das beiden gleichmässig zu Grunde liegt. Ob sie als individuelles transcendentes Subjekt Substanz sein kann, hat Kant nach seinen Grundsätzen gar nicht untersuchen dürfen; wenn sie freilich ein Unbedingtes sein sollte, so hätte sie eigentlich nichts anderes sein dürfen als das absolute Subjekt oder die absolute Substanz selbst. Wenn sich herausstellt, dass die phänomenale oder immanente Substanz eine unhaltbare Illusion ist, und dass die Substanz entweder transcendent oder gar nicht ist, dann freilich tritt die Frage nach der Substantialität der Seele in ein neues Stadium.

Entschieden unrichtig ist die Kritik, die Kant an dem früher von ihm gebilligten Knutzenischen Beweise für die Nichtzusammengesetztheit der Seele übt (II 282 bis 283); die Einheit des Gedankens setzt in der That notwendig die Nichtzusammengesetztheit des ihn denkenden Subjektes voraus. Kant bestreitet dies mit der Behauptung, dass die Einheit des Gedankens eine bloss kollektive sei, und dass sie sich deshalb ebensowohl auf eine kollektive Einheit von (denkenden) Substanzen beziehen könne wie auf die Einheit des Subjektes; er übersieht aber dabei, dass die Synthesis, welche die vielen Vorstellungen zu einer kollektiven Einheit verknüpft, an sich eine einheitliche Intellektualfunktion sein muss und nicht etwa auch wieder eine bloss kollektive Einheit darstellen kann. Der unzusammengesetzten Einheit der Synthesis muss auch eine unzusammengesetzte Einheit der die Synthesis vollziehenden Subjektes entsprechen. Allerdings liegt diese einheitliche Intellektualfunktion jenseits des Bewusstseins, und es folgt deshalb keines-

wegs aus ihr, dass für jedes Bewusstsein ein besonderes und eigenes Subjekt vorhanden sei, sondern nur, dass die im Bewusstsein vorgefundene kollektive Einheit durch synthetische Intellektualfunktion eines Subjektes vollzogen sei. Das unbewusst funktionierende einheitliche Subjekt könnte z. B. für die vielen, bald getrennten, bald verschmolzenen Bewusstseine innerhalb eines Individualorganismus ein und dasselbe sein; es könnte auch für die stets getrennt bleibenden Bewusstseine mehrerer oder aller organischer Individuen ein und dasselbe sein. Das aus der Getrenntheit der Bewusstseine folgende Vorurteil von der Getrenntheit der in ihnen unbewusst funktionierenden Subjekte hat Kant leider nicht zum Gegenstand der Kritik machen können, weil er auf eine transcendente Anwendung des Substanzbegriffes nicht eingehen wollte; anderenfalles hätte sich ihm herausstellen müssen, dass die Individualität des Erscheinungssichs nichts für die Individualität der pneumatischen Substanz, und die Unentständigkeit und Unvergänglichkeit der Substanz nichts für die Unentständigkeit und Unvergänglichkeit der psychischen Individualität beweisen könne.

Was Kant gegen Mendelssohn bemerkt (II 792—794), ist ganz richtig, sofern man die Seele als eine blosse dynamische Funktion der absoluten Substanz oder als eine Gruppe von solchen dynamischen Funktionen, aber nicht als individuelle Substanz betrachtet; denn dann kann die Intensität dieser Funktionen unter Umständen bis zur Null abnehmen, d. h. die Seele aufhören zu leben. Aber es ist nicht richtig, wenn man die Seele als individuelle Substanz im transcendenten Sinne betrachtet, denn eine solche kann ihrer Existenz nach ebensowenig intensive wie extensive Grösse haben, ebensowenig intensiv wie extensiv geteilt werden, ebensowenig in intensiver wie in extensiver Hinsicht allmählich durch successive Vernichtung ihrer Teile vernichtet werden. Es kommt also immer wieder darauf heraus, ob die Seele als individuelle eine separate Substanz oder bloss ein separater Funktionenkomplex der absoluten Substanz ist.

c) Die rationale Kosmologie.

Kant behauptet, dass auf die kosmologischen Fragen mit Recht eine genugthuende Antwort zu erwarten sei, weil ihr Gegenstand nicht Sache an sich selbst, sondern empirisch gegeben, oder doch wenigstens Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist, und nur als solcher mit der Idee verglichen wird (II 378—380). Er setzt dabei voraus, dass die kosmologischen Fragen nur auf die empirische Synthesis der Erscheinungen, d. h. auf die Sinnenwelt gerichtet sind (II 324), nicht auf den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt (II 330) oder die intelligible Welt oder Noumena (II 333), dass aber ihre empirische Synthesis wenn auch nicht der Art nach, so doch dem Grade nach transcendent ist (II 333). Was eine „Transcendenz dem Grade nach“ sagen will, ist unverständlich. Dass die kosmologischen Fragen sich nur auf eine raumzeitliche und kausale Welt beziehen, ist richtig (II 415); aber es ist nicht richtig, dass sie beiderseits diese raumzeitlich-kausale Welt bloss als subjektive Erscheinungswelt auffassen, und es ist nicht richtig, dass sie die Betrachtung des Verhältnisses der Welt zum Intelligiblen von sich ausschliessen. Beides thun nur die Beweise der Antithesen, aber nicht die der Thesen. Von der dritten und vierten Antinomie giebt Kant selbst zu, dass die Thesen das Verhältnis der Welt zum ausserweltlichen Intelligiblen mit berücksichtigen (II 417), und seine eigene Lösung ruht auf dem gleichen Boden; aber auch bei der zweiten eröffnet er schon den Ausblick auf eine dynamische Begründung von Raum und Zeit (II 350—351), und für die erste, wo er noch nicht an diese Möglichkeit gedacht hat, gilt das Gleiche.

Dass die Thesen die Welt, von der sie reden, als eine an sich existierende betrachten, giebt auch Kant zu; aber er hält dies für eine blosser Täuschung oder Verwechslung oder Unterschiebung (II 395), was es keineswegs ist. Er kann sich nämlich gar nicht denken, dass die Verteidiger der Thesen von einer raumzeitlichen Welt der Dinge an sich reden könnten, ohne sie mit ihrer subjektiven Erscheinungswelt zu identifizieren; er

glaubt, weil er selbst die Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur als Formen der subjektiven Erscheinungswelt und nicht als solche einer an sich seienden Welt gelten lässt, müssten auch Andere ausser stande sein, Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Formen einer an sich seienden Welt zu denken und diese dennoch von ihrer subjektiven Erscheinungswelt zu unterscheiden und scharf auseinanderzuhalten. Für den Verteidiger der Thesen ist es unentbehrlich, die Welt als eine an sich seiende und doch raumzeitliche und kausale anzusehen, aber falsch und sinnlos, diese an sich seiende Welt mit ihrer subjektiven Erscheinungswelt zu verwechseln; ebenso ist es für den Verteidiger der Antithesen (wenigstens der beiden ersten Antinomien) notwendig, die Welt, von der er redet, als seine subjektive Erscheinungswelt anzusehen, aber falsch und sinnlos, sie zugleich zu einer an sich seienden Welt zu hypostosieren, wie Kant es ihm in den Mund legt (II 410).

Für beide hat die nachträglich hinzutretende Verwechslung von Erscheinungen und Dingen an sich gar keinen Zweck, und ist für ihre Beweisführungen nicht nur überflüssig, sondern geradezu störend und verwirrend; es ist eine ganz unhaltbare Behauptung Kants, dass diese Verwechslung selbst für den Philosophen, der den Standpunkt des naiven Realismus überwunden hat, eine ganz natürliche Täuschung sei (II 395). Es ist diese Verwechslung nichts weiter als eine Täuschung, die Kant sich vormacht, um den Schein einer Antinomie zu erwecken, wo gar keine ist. Ein Widerspruch zwischen Thesen und Antithesen bestände nämlich nur, wenn sie von demselben Gegenstande Entgegengesetztes behaupteten, aber nicht, wenn sie von verschiedenen Gegenständen Entgegengesetztes behaupten. Die ganz verschiedenen Welten, von denen beide reden, müssen also durch Verwechslung und Vermengung scheinbar zu einer verschmolzen werden, um den Schein des Widerspruchs zu erzeugen. Ob es eine an sich existierende raumzeitliche Welt giebt, das ist eine Frage für sich; jedenfalls redet der Verteidiger der Thesen nur von einer solchen, wie der Verteidiger der Antithesen in seinen Beweisen nur von einer subjektiven Erscheinungswelt redet.

Die erste Antinomie*) behandelt die Frage, ob die materielle Welt in räumlicher und zeitlicher Hinsicht (in betreff der Vergangenheit) begrenzt oder unbegrenzt, endlich oder unendlich sei. Die Thesis setzt voraus, dass sowohl der bis jetzt verflossene Weltprozess als auch die räumlich-materielle Welt ein vollendetes Ganze sei, und schliesst daraus formell richtig, dass beide nicht unendlich sein können. Diese Voraussetzung ist richtig, wenn von der an sich existierenden Welt als einer raumzeitlichen geredet wird, aber falsch, wenn von der subjektiven Erscheinungswelt geredet wird, die niemals ein vollendetes Ganze und am allerwenigsten jemals als solches „gegeben“ ist (II 382—383). — Die Antithesis stützt sich auf die Voraussetzung, dass es in Zeit und Raum niemals eine Grenze geben kann, hinter der nicht wieder Zeit und Raum käme, und schliesst daraus formell richtig, dass ein endlicher Weltprozess eine leere Zeit vor sich und eine endliche Welt einen leeren Raum ausser sich haben müsste, und dass beide zu diesem Leeren ein Verhältnis haben müssten. Die Voraussetzung ist richtig für die subjektive Erscheinungswelt, aber falsch für eine raumzeitliche Welt an sich; in ersterer ist es unsere Anschauung, die über jede Grenze hinausgeht, während in letzterer sowohl Zeit als Raum nur Produkte der Bewegung als dynamischer Funktion sind, die mit ihr beginnen und durch sie begrenzt werden. Der Anfang der Zeit selbst und die Produktion der Zeit und des Raumes durch die dynamische Funktion überschreiten bereits in der Thesis die Sphäre der raumzeitlichen Welt und berücksichtigen ihr Verhältnis zu einem hinter ihr liegenden Intelligiblen.

Der Beweis der Antithesis wird erst vollständig, wenn die Voraussetzung hinzutritt, dass jeder Augenblick der Erscheinung durch den vorhergehenden zureichend verursacht und jeder erfüllte Raum in seiner Begrenztheit und Gestalt durch seine räumliche Umgebung bestimmt

*) Kant braucht das Wort Antinomie nur als kollektivischen Singular; aber es hat sich später der Gebrauch eingebürgert, von den Antinomien in der Mehrzahl zu sprechen, um dadurch die Schwerfälligkeit der Kantschen Ausdrucksweise zu vermeiden.

sei. Beide Voraussetzungen sind aber selbst für den Standpunkt des subjektiven Idealismus unhaltbar, wenngleich Kant die erstere in seiner Lehre von der immanenten Kausalität ausdrücklich vertritt, und sich hier sogar die letztere aneignet. (Schopenhauer hat versucht (W. a. W. u. V. 3. Aufl. I 588), den Beweis der Antithesis dadurch zu ergänzen, dass er das Missverhältnis einer endlichen Stoffwelt zu einem unendlichen leeren Raume für anstößig erklärt; indessen abgesehen von der Beweisunkraft eines blossen Missverhältnisses begeht er dabei den Fehler, die Unendlichkeit des leeren Raumes als eine aktuell gegebene statt als eine bloss potentielle anzusehen). Die Beweisführung der Antithesis leistet also in keinem Falle das, was sie verspricht, nämlich den Nachweis einer aktuellen Unendlichkeit der Welt. Wenn ihr diese Absicht gelänge, so wäre doch auch nur der Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit in die subjektive Erscheinungswelt, d. h. in den Bewusstseinsinhalt hinübergespielt, wo er noch weit unerträglicher ist als in einer an sich existierenden Welt, die ja möglicherweise ohne Rücksicht auf logische Forderungen existieren könnte. Der Beweis der Antithesis bezieht sich thatsächlich nur auf mögliche Erfahrung im Bereiche der subjektiven Erscheinungswelt, nicht auf wirkliche Erfahrung, die allezeit endlich in ihrem Umfang ist und mit dem Erwachen des individuellen Bewusstseins begonnen hat.

So gelangt denn auch Kant in seiner „Lösung“ der ersten Antinomie zu dem ganz richtigen Ergebnis, dass die Welt als subjektive Erscheinungswelt oder als Inbegriff der möglichen Erfahrung keine Grenzen habe, und dass sowohl der zeitliche Regress am Leitfaden der immanenten Kausalität als auch der räumliche Progress in der Durchwanderung der eigenen Vorstellungswelt unbegrenzt und in unbestimmte Weite fortgesetzt werden könne, ohne darum jemals zu einer aktuell gegebenen Unendlichkeit zu führen (II 409—411). Diese Lösung ist aber nichts weiter als eine genauere Formulierung des Standpunktes der Antithesis, und eine Beseitigung der Thesis durch die Voraussetzung, dass Raum und Zeit nur in der Sinnenwelt sind (II 411). Gäbe es eine

an sich existierende raumzeitliche Welt, die nicht jemandes Sinnenwelt wäre, so würde auf sie die Kantsche Lösung gar nicht passen. Denn in meiner eigenen Vorstellungswelt kann es freilich keine objektive Grenzen für den Regress oder Progress meiner Vorstellung geben, sondern höchstens subjektive der Ermüdung und Langeweile; in einer an sich existierenden raumzeitlichen Welt hingegen hängt die Begrenztheit oder Unbegrenztheit keinesfalls von der Beschaffenheit meines sinnlichen Vorstellungsprozesses, sondern von ganz anderen Faktoren ab. Die potentielle Unendlichkeit der Welt in Bezug auf diese genetischen Faktoren wird auch hier bestehen; d. h. wenn die Kraft früher hätte anfangen wollen zu wirken, so hätte ihr von seiten der Welt nichts im Wege gestanden, und wenn die Kraft die von dynamischen Verhältnissen erfüllte Sphäre noch weiter ausdehnen will, so steht ihr kein räumliches Hindernis im Wege. Aber diese potentielle Unendlichkeit der an sich existierenden Welt besteht nur für die die Welt produzierenden Mächte und keineswegs für unser subjektives Belieben, das nur in unserer subjektiven Erscheinungswelt unbegrenzt rückwärts und gerade aus schreiten kann.

Das Verhältnis zwischen Thesis und Antithesis stellt sich mithin so heraus, dass erstere die aktuelle Nicht-unendlichkeit, letztere die potentielle Unendlichkeit der Welt betont, ohne übrigens die andere Seite der Behauptung bestreiten zu können. So gefasst besteht aber gar kein Widerstreit mehr; beide Seiten der Behauptung sind wahr, beide völlig vereinbar, und beide machen erst in ihrer Vereinigung die volle Wahrheit aus. Nur wenn der Thesis untergelegt würde, dass sie die potentielle Unendlichkeit, der Antithesis, dass sie die aktuelle Endlichkeit der Welt bestritte, nur dann wären beide falsch; aber hierauf beziehen sich ihre Beweise gar nicht. Der Beweis der Thesis beschränkt sich ja darauf, die Unendlichkeit in aktueller Hinsicht als unmöglich aufzuzeigen, der Beweis der Antithesis darauf, die Endlichkeit in potentieller Hinsicht zu bestreiten; positive Beweise für die positiven Behauptungen werden nicht erbracht. Es ist also nur eine unberechtigte Ausschreitung, ein unverantwortlicher und unmotivierter Uebergriff, wenn die Thesis

so dargestellt wird, als leugne sie eine potentielle Unendlichkeit, oder die Antithesis so, als leugne sie die aktuelle Endlichkeit der Welt. Kant braucht diese Uebergrieffe, um beide Seiten als falsch darstellen zu können (II 611, 415; III 114); in seiner konkreten Lösung des Problems dagegen lässt er diese Uebergrieffe fallen, hebt nur die wahren Momente beider Seiten hervor und bietet deren Vereinigung als seinen neuen Standpunkt.

Eine Verschiedenheit im Standpunkt der Thesis und der Antithesis bleibt bestehen, auch abgesehen von der Betonung der einen oder der anderen Seite der Wahrheit, nämlich die Auffassung der Potentialität in der potentiellen Unendlichkeit der Welt. Die Möglichkeit oder das Vermögen, über jede bestimmte Grenze in Zeit und Raum hinauszuschreiten, kann nur an demjenigen haften, was die Welt produziert; dies ist aber bei einer an sich existierenden raumzeitlichen Welt das absolute Subjekt oder der Schöpfer, bei einer bloss für mich existierenden subjektiven Erscheinungswelt hingegen bin Ich es. Die Potentialität der Unendlichkeit wird also im Sinne der Thesis unmittelbar auf ein absolutes Vermögen der realen Produktion bezogen, im Sinne der Antithesis unmittelbar auf ein individuell beschränktes Vermögen der subjektiv idealen Produktion, und erst mittelbar auf eine absolute Produktivität. Zwischen diesen beiden Standpunkten giebt es keine Vereinigung; es kann nur der eine oder der andere wahr sein. Zwischen ihnen besteht aber auch keine Antinomie in dem Sinne, dass beiden der Schein der Wahrheit in den Augen desselben Subjektes zukäme. Kant stand in dieser Frage in seiner ersten Periode auf seiten der Thesis, in seiner zweiten und dritten auf seiten der Antithesis. Es kann in dieser Hinsicht keine Rede davon sein, dass er beide Seiten hätte für falsch erklären, oder gar beide als wahr vereinigen wollen; sondern seine Lösung steht hier ausschliesslich auf dem Boden der Antithesis als dem allein wahren und verwirft den der Thesis als schlechthin unwahr. Dass diese Entscheidung der Alternative aber die richtige sei, dafür wird zur Begründung ausschliesslich auf die transcendente Aesthetik, d. h. auf die schon oben erörterten Beweise für die

ausschliessliche Subjektivität der Anschauungsformen zurückverwiesen (II 350—351, 339—340 Anm., 411).

Wenn Kant ausserdem behauptet, durch die Antinomie einen indirekten Beweis für die transcendente Idealität der Erscheinungen, d. h. für die blosser Subjektivität der Anschauungsformen geliefert zu haben, so stützt er sich dabei zunächst nur auf dasjenige an seiner Fassung der Antinomie, was an beiden Seiten falsch ist, aber nicht auf dasjenige, was an beiden Seiten wahr ist (II 399—400), d. h. auf das Unberechtigte, Unbewiesene, Unhaltbare und Sophistische in seiner Aufstellung. Aber auch so würde keineswegs aus der Falschheit beider Seiten folgen, was Kant behauptet. Dass die subjektive Erscheinungswelt kein an sich existierendes Ganze, sondern nur eine jeweilig-endliche, aber stets vergrösserbare Summe von subjektiven Erscheinungen sei, wird von niemand bestritten; dass aber diese subjektive Erscheinungswelt dasjenige sei, was man unter der „Welt,“ als der real existierenden Totalität des Daseins versteht, das ist eben nur die Behauptung der Antithesis, die vom Standpunkt der Thesis entschieden bestritten werden muss. Was Kant für eine Folgerung aus der Antinomie ausgiebt, ist also nichts weiter als eine Wiederholung des Standpunktes der Antithesis, der von der Thesis mit Recht bekämpft wird. Der Beweis der Antithesis ruht ganz auf dieser Voraussetzung und wird mit ihr hinfällig; es kann deshalb dasjenige, was dem Meinungsgegensatz als Voraussetzung zu Grunde liegt, nicht noch einmal als seine Folge vorgeführt werden, ohne einen *circulus vitiosus* zu begehen. Sind aber die früheren Beweise für die ausschliessliche Subjektivität an Räumlichkeit und Zeitlichkeit hinfällig, so ist die Voraussetzung, auf der die Antithesis und mit ihr der ganze Meinungsgegensatz ruht, ausserdem noch eine *petitio principii*. —

Die zweite Antinomie behandelt die Frage, ob die Materie aus einfachen Bestandteilen bestehe, oder ob es nichts Einfaches in der materiellen Welt gebe. Die Thesis geht von der Voraussetzung aus, dass nur das Einfache Substanz sein könne, die Antithesis von der Voraussetzung, dass die Materie den Raum durch ihr blosses Dasein stofflich erfülle und deshalb an den Eigen-

schaften des Raumes, insbesondere seiner unendlichen Teilbarkeit teilnehmen müsse (II 345, 349). Die Thesis redet von inmateriellen, unräumlichen Substanzen, aus denen die Materie zusammengesetzt sein, und durch deren dynamische Funktion der Raum erst gesetzt werden soll (II 350—351); solche kommen aber in der subjektiven Erscheinungswelt gar nicht vor, sondern nur in einer Welt von Dingen an sich, und deshalb gilt die Thesis und ihre Beweisführung auch nur für diese (II 349). Die Antithesis hingegen redet nur von den subjektiven Erscheinungen (II 349) und von der Materie als sinnlich phänomenaler, räumlicher Substanz, und konstatiert nur für diese, dass in der Erfahrung oder sinnlichen Anschauung das schlechthin Einfache nicht vorkomme (II 346, 349—350).

Beide reden also von einem ganz verschiedenen Gegenstande, so dass schon hierdurch ein Widerspruch beider Behauptungen ausgeschlossen ist; beide brauchen aber auch das Wort „einfach“ in einem ganz verschiedenen Sinne, so dass ihre Bejahung und Verneinung der Einfachheit selbst dann keine Antinomie begründen würde, wenn sie auf dasselbe Subjekt bezogen wäre. Die Thesis versteht nämlich unter „einfach“ ein Unzusammengesetztes, die Antithesis ein Unteilbares. Der Raum ist trotz seiner unendlichen Teilbarkeit eigentlich nicht ein Compositum sondern ein Totum (II 348), also einfach im Sinne der Unzusammengesetztheit; dasselbe gilt von einem in sich homogenen Stück Materie im phänomenalen Sinne, das zwar ins Unendliche teilbar ist, ohne doch aus unendlich vielen Teilen zu bestehen oder aus ihnen zusammengesetzt zu sein (II 412—413). Das einfache Kraftatom hingegen ist zwar räumlich oder extensiv unteilbar, aber Kant selbst behauptet seine dynamische oder intensive Teilbarkeit, wenn er von der Möglichkeit eines Nachlassens und Erlöschens der Kraft spricht (II 793); es braucht also kein Einfaches im Sinne der Unteilbarkeit zu sein. Die Thesis hat also recht, dass die materiellen Elemente unzusammengesetzt sind, die Antithesis hat recht, dass sie teilbar sind. Die faktische Unteilbarkeit durch die uns zur Verfügung stehenden Kräfte gehört nicht in die rationale, sondern in die

empirische Kosmologie; hier handelt es sich nur um die Möglichkeit einer Teilung überhaupt. Die Thesis hat recht, die räumliche extensive Unteilbarkeit der materiellen Elemente zu behaupten, wenn dieselben ihrer Substanz nach unräumlich sind, gleichviel ob sie ihrer Funktion nach räumlich sein mögen oder nicht; die Antithesis hat recht, die extensive Teilbarkeit derselben zu behaupten, wenn sie ihrer Substanz nach räumlich sind und den Raum schon durch ihr blosses Dasein, nicht erst dynamisch durch ihr Wirken erfüllen.

Kants Auflösung dieser Antinomie besteht einfach in dem Nachweis, dass keine vorhanden ist, wobei er allerdings mehr den Doppelsinn des Prädikates als die Verschiedenheit des Subjektes betont. Für Körper als subjektive Erscheinungen gilt unbedingt die phänomenalistische Auffassung der Antithesis, für Körper als Dinge an sich die dynamisch-realistische Auffassung der Thesis und der Monadisten (II 351). Nur wenn der Phänomenalismus das letzte Wort hat, ist auch der Standpunkt der Antithesis der allein berechtigte, wie Kant hier annimmt; für seine dynamische Naturphilosophie hingegen, die es mit an sich seienden Atomkräften zu thun hat, muss zweifellos die Thesis als die allein brauchbare und höhere Ansicht erscheinen. Stellt sich der sinnenfüllige Stoff als eine blossе Pseudosubstanz, als eine sinnliche Illusion heraus, so verliert auch der Standpunkt der Antithesis jede wissenschaftliche Bedeutung.

Kant legt mit Unrecht Gewicht darauf, ob die Anschauung einzelner endlicher Glieder der Reihe oder das endliche Ganze gegeben ist, und ob der unendliche Progress zum unendlichgrossen Ganzen oder zu den unendlichkleinen Elementen hinstrebt (II 404—406, 409). In beiden Fällen ist das Unendliche als Verhältnis nicht gegeben, und geht der Progress nur ins Unendliche, ohne es zu erreichen. Kant beschränkt mit Unrecht den progressus in infinitum auf den letzteren Fall, wo das endliche Ganze gegeben ist und der Progress auf die unendlich kleinen Glieder abzielt. Den anderen Fall bezeichnet er als progressus in indefinitum, oder in unbestimmte Weite; es ist aber dem Wortlaut nach klar, dass ein progressus in indefinitum die Frage offen lässt,

ob sich die Endlichkeit des Progresses beim Fortgang empirisch herausstellen werde oder nicht. Diese ganze Unterscheidung Kants ist für die Antinomien bedeutungslos, obwohl er sie für bedeutsam für die beiden ersten Antinomien hält. —

Die dritte und vierte Antinomie behandelt die Frage, ob es ausser dem Bedingten auch ein Unbedingtes giebt, oder ob es bloss Bedingtes und nichts Unbedingtes giebt. In der dritten Antinomie wird das Unbedingte als das Freie, das Bedingte als das Naturgesetzmässige, in der vierten Antinomie das Unbedingte als schlechthin Notwendiges, das Bedingte als Zufälliges (*contingens*) bezeichnet (II 353, 360; III 109). Beide behandeln also denselben Gegensatz, nur unter den verschiedenen Gesichtspunkten der Freiheit und der absoluten Notwendigkeit, oder der Nicht-Notwendigkeit (im Sinne bedingter Notwendigkeit) und der Nicht-Zufälligkeit (im Sinne gesetzmässig bedingter Zufälligkeit). Die Antithesis identifiziert Sinnenwelt oder subjektive Erscheinungswelt und Natur; Thesis und Antithesis gemeinsam identifizieren Welt der Dinge an sich und übernatürliches Intelligibles. So kommt es, dass die Antithesis sich auch hier auf den Boden der subjektiven Erscheinungswelt und der sinnlichen Erfahrung beschränkt, wenn sie von dem in der Natur Möglichen redet, und dass die Thesis die Freiheit des Schöpfers und des Geschöpfes unbedenklich konfundiert, weil sie beide als übernatürlich und intelligibel ansieht.

Die Antithesis der dritten Antinomie ist durchaus im Rechte, wenn sie behauptet, dass innerhalb der Reihe der Erscheinungen nichts frei, sondern alles naturgesetzmässig, nichts unbedingt notwendig, sondern alles bedingt notwendig (zufällig) sei, dass in der Erfahrung nur bedingt Notwendiges, aber weder Freies noch schlechthin Notwendiges angetroffen werde (II 354), dass durch das Hineinwirken freier Ursachen in den Lauf der Natur die Gesetze dieser unaufhörlich abgeändert und alles verwirrt und unzusammenhängend gemacht werden müsste (II 358), und dass unter Ausschluss eines zeitlichen Weltanfanges auch ein dynamischer Weltanfang oder ein kausal unbedingtes erstes Glied ausgeschlossen sei (II 356). Alles

dies gilt aber nicht bloss für die Natur als subjektive Erscheinungswelt (V 305), von der Kant es zunächst behauptet, sondern auch für die an sich existierende raumzeitliche kausale Welt, falls es eine solche giebt. Nur in Bezug auf das erste Anfangsglied hat die Thesis bei dieser Uebertragung gewonnen Spiel; denn für die an sich existierende raumzeitliche Welt gilt eben die Endlichkeit und nicht die Unendlichkeit, und das zeitlich erste Glied muss notwendig auch das kausal erste sein. Das kausal erste Glied ist innerhalb der Reihe ein unbedingtes Glied, womit freilich nicht ausgeschlossen ist, dass es von einer Bedingung ausserhalb der Reihe abhängig und gesetzt sei; aber in Bezug auf die Kausalität der Reihe und die Bedingtheit ihrer Glieder untereinander ist das Anfangsglied jedenfalls frei. Diese konditionale Wahrheit kann von der Antithesis nicht angetastet werden, es kann von ihr nur die Bedingung geleugnet werden, an welcher dieselbe hängt, nämlich die Existenz einer raumzeitlichen Welt an sich.

Die Thesis hat also recht, dass es in einer endlichen raumzeitlichen Welt an sich notwendig ein kausal unbedingtes Anfangsglied oder eine freie Initiative geben müsse, aus welcher erst der Weltprozess naturgesetzmässig folgt. Aber sie hat unrecht, wenn sie diese freie Initiative, mit welcher der gesamte Weltprozess anhebt, vervielfacht, als ob es viele voneinander unabhängige Prozesse gäbe, und nicht vielmehr Einen Weltprozess mit absoluter Wechselwirkung oder mit einem einheitlichen Strom der Kausalität. Sie hat unrecht, wenn sie die Freiheit der wirklichen Initiative des Schöpfers vor dem Weltprozess auf die scheinbaren Initiativen der Geschöpfe innerhalb des Weltprozesses überträgt (II 357). Damit verfällt sie der berechtigten Kritik der Antithesis, dass sie den Leitfaden der Gesetzmässigkeit in der Welt abresse (II 355) und alles verwirrt und unzusammenhängend mache (II 358).

Kant, der sich bei der ersten Antinomie auf die Seite der Antithesis gestellt, d. h. ein Anfangsglied des Weltprozesses geleugnet hatte, besitzt nicht das mindeste Recht, sich bei der dritten Antinomie auf die Seite der Thesis zu stellen, und die Freiheit des von ihm geleug-

neten Anfangsgliedes für seine Zwecke auszubeuten. Trotzdem thut er dies, hat aber für die Initiative des Weltprozesses als solche gar kein Interesse, sondern er benutzt sie nur als Durchgangspunkt, um zur Freiheit des Individuums zu gelangen, und zwar zu einer intelligiblen Freiheit. Auf diese ist das ganze Verlangen des Verteidigers der Thesis gerichtet, um mittelst ihrer die Imputabilität zu begründen (II 356), obwohl Kant sehr wohl weiss, dass unsere Zurechnungen nur auf den empirischen Charakter bezogen werden können (II 432 Anm.), also die Hypothese des intelligiblen Charakters für sie ganz überflüssig ist. Das kosmologische Problem schlägt damit in ein psychologisches um. Kant glaubt die Freiheit nicht retten zu können, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst sind; er glaubt aber die Konkurrenz einer transcendenten und einer immanenten Kausalität und die Freiheit der ersteren ermöglichen zu können, wenn die Naturgesetzmässigkeit auf subjektive Erscheinungen beschränkt bleibt (II 421—422). Dieser Glaube ist irrig, sowohl was seine Begründung aus der Vertauschung der realen Weltinitiative mit der scheinbaren Individualinitiative, als auch was die Möglichkeit einer widerspruchslosen Konkurrenz zweier Kausalitäten betrifft. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob die naturgesetzmässige Kausalität eine erkenntnistheoretisch immanente oder transcendente, eine subjektiv-phänomenale oder eine objektiv-reale ist; die absolute Spontaneität der geschaffenen Individuen innerhalb des Weltprozesses ist in beiden Fällen gleich unmöglich. Allerdings ist Kant so bescheiden, weder die Wirklichkeit noch die reale Möglichkeit, sondern nur die logische Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit der Freiheit nachgewiesen haben zu wollen (II 437); aber auch dieser Anspruch kann ihm in Bezug auf Geschöpfe innerhalb des einmal in Gang geratenen Weltprozesses nicht eingeräumt werden.*) —

In der vierten Antinomie schlägt das kosmologische Problem ebenso in ein theologisches um, wie in der dritten in ein psychologisches: Wenn in der dritten Anti-

*) Vgl. oben S. 49—51; ferner „Das sittliche Bewusstsein“ 2. Aufl. S. 380—391.

nomie das Unbedingte als eine Handlung oder Funktion oder Veränderung betrachtet wurde, mit welcher die Reihe der Veränderungen begann, so wird es nunmehr als das schlechthin notwendige Wesen betrachtet, von dem diese erste Handlung oder Veränderung und alle übrigen Handlungen oder Veränderungen im Weltprozess ausgehen. In der dritten Antinomie ist das Anfangende ein passiv anhebendes erstes Glied, in der vierten ein aktiv anfangendes Wesen (II 361 Anm.). Die Antithesis behauptet hier mit Recht, dass in der Reihe der Weltursachen gar nichts absolut notwendig, sondern alles nur bedingt notwendig oder zufällig sei (III 109); die Thesis aber behauptet mit Unrecht, dass ein schlechthin notwendiges Wesen, in irgend welchem Sinne zur Welt gehören könne, was offenbar der Voraussetzung von der Gesetzmässigkeit des Weltlaufs widerspricht. — Ob ein Wesen ausserhalb der Welt, ein metaphysisch-transcendentes Wesen, unbedingt sein könne, wird sonderbarerweise nur in Erwägung gezogen, um von dem Verteidiger der Thesis und Antithesis einstimmig für unmöglich erklärt zu werden, und zwar auf Grund der Voraussetzung, dass durch die Kausalität auf die Welt das Urwesen auch in die Welt hineingezogen und zu ihr mitgehörig gemacht werde (II 361), weil die Annahme einer anderen als der immanenten Kausalität ein Absprung, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* wäre (II 364). Der Verteidiger der Antithesis hat von seinem Standpunkt zwar ganz Recht, sich solchen Absprung zu verbitten, weil er als Phänomenalist die transcendenten Unanwendbarkeit der Kategorien behaupten muss; aber wie der Verteidiger der Thesis dazu kommt, sich vor diesem Verbot zu beugen (II 364), ist ganz unverständlich. Kant selbst erklärt in seiner Auflösung mit Recht den Versuch für sinnlos, in der Reihe des empirisch oder sinnlich Bedingten ein Unbedingtes zu finden und sieht den einzigen Ausweg doch in diesem Absprung aus der Reihe der Sinnenwelt heraus zu einem intelligiblen *Ens extramundanum* (II 438—439), womit er freilich sein eigenes Verbot eines transcendenten Kategoriengebrauches überspringt. Dass er aber dieses unbedingte Wesen „schlechthin notwendig“ nennt, ist weiter nichts als ein Rückfall in den prinzipiell überwundenen Gedankenkreis

des ontologischen Beweises; diese veraltete Bezeichnung hat für uns ebensowenig Bedeutung wie die des bedingt Notwendigen als des „Zufälligen“.

Wenn Kant die Thesis der dritten Antinomie willkürlich so umgestaltet hatte, dass er sich nur auf ihren Boden zu stellen brauchte, um seinen moralischen Interessen Genüge zu thun, so hat er nunmehr die Thesis der vierten Antinomie ebenfalls willkürlich umgestaltet, teils um den Schein des Widerspruchs mit der Antithesis zu retten, teils um seinen Standpunkt als den höheren, über beiden stehenden erscheinen zu lassen. Von Rechtswegen hätte er der Thesis genau dieselbe Behauptung in den Mund legen müssen, die er als seine Lösung der Antinomie ausgiebt, nämlich dass ausserhalb, jenseits und oberhalb des Weltprozesses ein unbedingtes Wesen waltet, das der übersinnliche und überweltliche Grund sowohl des ganzen dynamischen Weltprozesses, als auch seines ersten Gliedes als auch seiner Gesetzmässigkeit ist. Damit wäre dann der absurde Selbstwiderspruch der Thesis beseitigt worden, dass ein Unbedingtes innerhalb der Reihe des Bedingten gesucht und behauptet wird; allerdings wäre damit auch der Schein einer Antinomie hinweggefallen, da alsdann die Thesis von einem unbedingten Wesen ausserhalb, und die Antithesis von einem solchen innerhalb der Reihe des Bedingten gesprochen hätte. Kant hat sowohl in der dritten als auch in der vierten Antinomie die Thesis verunstaltet und der Wahrheit, die sie hätte haben können, beraubt, um sie seinen persönlichen Zwecken dienstbar zu machen.

Es ist danach zu ermessen, was von seiner Behauptung zu halten sei, dass in der dritten und vierten Antinomie beide Thesen in seiner Fassung wahr seien (II 418, 439; III 114); sie ist ebensowenig genau zutreffend, wie seine parallele Behauptung, dass in der ersten und zweiten Antinomie beide Thesen falsch seien. In der ersten und zweiten Antinomie waren beide Thesen wahr, und gleichberechtigte Seiten der ganzen Wahrheit, wenn man ihren Sinn darauf beschränkte, dass die Welt aktuell endlich, aber potentiell unendlich, und dass die materiellen Elemente zwar unzusammengesetzt aber teilbar seien; sie bildeten dagegen eine Alternative ohne Antinomie, wenn

auf die Quelle des Vermögens zum unendlichen Fortschreiten, beziehungsweise auf die bloss intensive oder auch extensive Teilbarkeit reflektiert wurde. In der dritten und vierten Antinomie haben beide Thesen recht, dass innerhalb der Naturordnung nur Bedingtes zu finden ist, und dass ein Unbedingtes nur vor und jenseits des Naturprozesses gesucht werden darf; die Thesis fasst die Welt in ihrer Beziehung zu diesem transcendenten Unbedingten, die Antithesis fasst sie in willkürlicher Abstraktion von derselben auf, um den Absprung, den transcendenten Gebrauch der Kategorien zu vermeiden. Unwahr wird die Thesis der ersten Antinomie erst dann, wenn ihr die Leugnung der potentiellen Unendlichkeit, die Antithesis, wenn ihr die Leugnung der aktuellen Endlichkeit der Welt untergeschoben wird. Unwahr wird die Thesis der zweiten Antinomie erst dann, wenn ihr die Leugnung jeder (auch der intensiven) Teilbarkeit, die Antithesis, wenn ihr die Leugnung der Unzusammengesetztheit der materiellen Elemente untergeschoben wird. Unwahr wird die Thesis der dritten Antinomie erst dann, wenn die Freiheit des Weltanfanges mit der Freiheit des individuellen Handelns innerhalb des Weltprozesses vertauscht wird, die Antithesis, wenn ihre agnosticistische Stellung zum ausserweltlichen Unbedingten mit einer negativ dogmatischen vertauscht wird. Unwahr wird die Thesis der vierten Antinomie erst dann, wenn das ausserweltliche Unbedingte in der Reihe des Bedingten selbst gesucht und der Begriff des Unbedingten mit dem des schlechthin Notwendigen vertauscht wird, die Antithesis, wenn die berechnete Leugnung eines schlechthin Notwendigen zur unberechneten Leugnung eines Unbedingten wird.

Die Behauptung Kants, dass bei den ersten beiden Antinomien beide Seiten falsch, bei den letzten beiden beide Seiten wahr seien, entspricht demnach dem wirklichen Thatbestande und seinen eigenen konkreten Auflösungen ebensowenig, wie seine Behauptung, dass in den ersten beiden Antinomien die Falschheit der Voraussetzung darin liege, dass Widersprechendes als vereinbar, in den letzten beiden darin, dass Vereinbares als widersprechend vorgestellt wird (III 113—114). Ebenso unhaltbar ist der Einfall Kants, dass die Antithesen für unseren Verstand

zu Grosses, die Thesen zu Kleines behaupten (II 385—387). Nur von der aktuellen Unendlichkeit könnte man sagen, dass sie für das Fassungsvermögen unseres Verstandes zu gross sei, nicht von der potentiellen; noch weniger kann man behaupten, dass das Endliche für das Fassungsvermögen unseres Verstandes zu klein sei, da es vielmehr unserem endlichen Verstande gerade angemessen ist.

Sämtliche Beweise der Antithesen setzen den Phänomenalismus oder transcendentalen Idealismus, sämtliche Beweise der Thesen den transcendentalen Realismus voraus. Die beiden ersten Thesen beziehen sich auf die objektiv-reale Welt der Dinge an sich oder auf die vielheitliche Welt der dynamischen Individuation, die beiden letzten Thesen dagegen auf das metaphysisch Transcendente oder einheitliche Absolute im Gegensatz zur Welt der Individuation. Die beiden ersten Antithesen beziehen sich, sofern sie nur die potentielle Unendlichkeit der Welt und die Teilbarkeit der materiellen Elemente behaupten, auf die raumzeitliche Welt, gleichviel ob dieselbe als subjektiv-ideale Erscheinungswelt oder als objektiv-reale Welt an sich verstanden wird, sofern sie aber das subjektive Vermögen zur unendlichen Grenzerweiterung und die extensive Teilbarkeit bis ins Unendliche behaupten, nur auf die subjektiv-ideale Erscheinungswelt. Die beiden letzten Antithesen beziehen sich auf die unter naturgesetzlicher Kausalität stehende Welt, gleichviel ob dieselbe als subjektiv-ideale Erscheinungswelt oder als objektiv-reale Welt an sich verstanden wird.

Lässt man für eine raumzeitliche Welt an sich den Namen objektiv-reale Erscheinungswelt gelten im Gegensatz einerseits zum transcendenten Wesen und andererseits zur subjektiv-idealen Erscheinungswelt (was Kant natürlich niemals gethan hätte), so kann man sagen: Die ersten beiden Antinomien beziehen sich in dem weiteren Sinne, in welchem ihre Thesen einseitige Momente der Wahrheit liefern, auf die raumzeitliche Erscheinungswelt schlechthin ohne Unterschied objektiv-realer und subjektiv-idealer, in dem engeren Sinne, in welchem sie Alternativen liefern, in den Thesen auf die objektiv-reale, in den Antithesen auf die subjektiv-ideale Erscheinungswelt. Die beiden letzten Antinomien dagegen beziehen sich in den Thesen

auf das Verhältnis der objektiv-realen Erscheinungswelt zu dem Wesen, das in ihr erscheint, in den Antithesen auf die Erscheinungswelt ohne Rücksicht auf das in ihr erscheinende Wesen, und ohne Rücksicht auf den Unterschied objektiv-realer und subjektiv-idealer Erscheinungswelt. Diese Uebergriffe der Antithesen auf das Gebiet der objektiv-realen Erscheinung sind unabhängig davon und bestehen unbeschadet dessen, dass die Kantschen Beweise der Antithesen immer nur für die subjektiv-ideale Erscheinungswelt geführt sind und nur für diese Geltung haben. — Nennt man das Urwesen im Verhältnis zu seiner Erscheinung das metaphysisch Transcendente, die objektiv-reale Erscheinung samt Wesen aber im Verhältnis zur subjektiv-idealen Erscheinung das erkenntnistheoretisch Transcendente, so kann man auch sagen: die Thesen der beiden ersten Antinomien beziehen sich auf das erkenntnistheoretisch Transcendente, die der beiden letzten auf das metaphysisch Transcendente. Demgemäss beziehen sich die Antithesen der beiden ersten Kategorien auf das erkenntnistheoretisch Immanente, die der beiden letzten auf das metaphysisch Immanente, welches letztere alle Erscheinung, sowohl die objektiv-reale, als auch die subjektiv-ideale umspannt.

Kant steht nach seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ganz auf Seiten der Beweise der Antithesen, und auf Seiten der Behauptungen der Antithesen im Sinne der subjektiven Erscheinungswelt; mit seinen metaphysischen Interessen hingegen steht er auf Seiten der Thesen. Dieser ungeschlichtete Zwiespalt zwischen seiner phänomenalistischen und agnosticistischen Erkenntnistheorie und seiner rationalistischen Metaphysik ist der eigentliche Grund, warum ihm die kosmologischen Probleme immer wieder als Antinomien erscheinen, was sie gar nicht sind. In den beiden ersten Antinomien, die sich bloss auf die raumzeitliche Erscheinungswelt beziehen, stellt er sich in seiner Auflösung ganz auf den phänomenalistischen Boden der Antithesen, aber doch nur da, wo er Erkenntnistheorie treibt, während er in seiner dynamischen Naturphilosophie der Thesis wenigstens der zweiten Antinomie Rechnung trägt, ohne den Widerspruch mit der prinzipiellen Lösung in den erkenntnistheoretischen

Schriften zu bemerken. In der dritten und vierten Antinomie dagegen, wo es sich um die Beziehung der raumzeitlichen Erscheinungswelt zum alleinigen Urwesen handelt, schüttelt er den Bann seiner erkenntnistheoretischen Grundsätze energisch von sich ab und bleibt seiner alten metaphysischen Liebe treu, d. h. er stellt sich auf den Boden der (teils verunstalteten, teils berichtigten) Thesen. Hier tritt der Widerspruch seiner endgültigen Stellungnahme mit seinen erkenntnistheoretischen Grundsätzen in voller Schroffheit zu Tage; denn nach den letzteren hätte er sich auch hier für die Antithesen und gegen die Thesen entscheiden müssen.

Der Widerstreit seiner phänomenalistischen und agnosticistischen Erkenntnistheorie mit seiner transcendentalrealistischen und rationalistischen Metaphysik erscheint in Kants Augen nicht als das was er ist, als ein Widerspruch seiner Erkenntnistheorie und Metaphysik, sondern als ein Widerstreit zwischen empiristischer und rationalistischer Metaphysik (II 370). Dies ist ja auch in soweit richtig, als der Phänomenalismus und Agnosticismus die mögliche Erkenntnis auf die Sinnenwelt und die Erfahrung beschränkt, also zu einem sensualistischen Empirismus führt; aber es ist, wenigstens für die beiden ersten Antinomien, nicht richtig, sofern man mit Empirismus den Begriff verbindet, dass eine bloße Auffassung der subjektiven Erscheinungen als solchen niemals eine Erfahrung ausmachen kann, sondern dass die Erfahrung erst mit der transcendentalen Beziehung der subjektiven Erscheinungen auf ein transcendentes Korrelat anfängt, und dass die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt mit der Wahrheit dieser transcendentalen Beziehung steht und fällt. Man muss den Begriff des Empirismus erst seiner Bedeutung, die er für den gesunden Menschenverstand hat, entkleiden und im Sinne des Phänomenalismus umdeuten, wenn die Kantsche Gegenüberstellung für die beiden ersten Antinomien richtig werden soll, während für die beiden letzten Antinomien allerdings der Agnosticismus in Bezug auf das metaphysisch Transcendente ausreicht, um eine empiristische Beschränkung auf die Welt der Erfahrung (gleichviel ob im transcendental-idealistischen oder realistischen Sinne) zu rechtfertigen.

Versteht man hingegen unter Empirismus das System eines induktiven Aufsteigens von der Empirie soweit hinauf, wie die Induktion uns trägt, dann passt der Gegensatz auf keine der Antinomien, weil dann der Empirismus den Rationalismus oder Intellektualismus nicht mehr aus-, sondern einschliesst.

Kant findet, dass die Thesen das praktische und spekulative Interesse und den Vorzug der Popularität auf ihrer Seite haben (II 370—371). Er stützt sich dabei auf das Bewusstsein seines moralischen und rationalistischen Zeitalters, dem die Erhaltung der Grundsteine der Moral noch aufrichtig am Herzen lag, und dem das Raisonement über Unerfahrbares noch ganz geläufig war. Er verkennt nicht das Bestechende der Antithesen für den gemeinen Verstand, da das Verharren bei der sinnlichen Erfahrung so viel bequemer ist, als das Aufsteigen zu spekulativen Gedanken, und da es dem gemeinen Verstande schmeicheln muss, wenn auch der grösste Denker nicht mehr von den Prinzipien wissen kann als er (II 375); aber er ahnt noch nicht eine Zeit, in welcher das Pochen auf den Agnosticismus und die Verachtung der Metaphysik Mode werden und den Vorzug der Popularität an sich reissen konnte. Ebenso wenig hat er sich eine Zukunft träumen lassen, in der die „freien und starken“ Geister sich jeder moralischen Gebundenheit schämen und sich gegen jede Philosophie empören, bloss weil dieselbe sie in die verhassten Fesseln der Sittlichkeit zurückschleudern könnte.

d. Die rationale Theologie.

Eine Idee nicht bloss in concreto, sondern in individuo vorgestellt, nennt Kant ein Ideal, wie z. B. Tugend eine Idee, der (stoische) Weise ein Ideal ist (II 444—445). Wenn es eine Idee giebt, die nur als der Begriff eines einzelnen Wesens vorgestellt werden kann, so wird sie ein Ideal sein. Das transcendente Ideal dieser Art ist der Begriff des ens realissimum; dieses ist das transcendente Substrat, das den ganzen Vorrat aller möglichen Prädikate enthält, und aus dem alle Bestimmungen der Dinge genommen werden (II 450). Dieser Begriff entsteht aus

einer Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten auf das Absolute, wonach von je zwei möglichen entgegengesetzten Bestimmungen (z. B. blau und nichtblau, spitzwinklig und nichtspitzwinklig) dem Absoluten immer nur eines zukommen kann, aber auch muss (II 448).

Dieser Inbegriff aller Möglichkeit ist zugleich die Allheit der Realität oder Affirmation, weil alle negativen Prädikate nur abgeleitet sind (II 450); dem allerrealsten Wesen können aber nur ursprüngliche Prädikate zukommen, und von diesen auch nur solche, die nebeneinander stehen können (kompossibel sind) (II 449). Nun ist „aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urteilen können, weil uns die Realitäten spezifisch nicht gegeben sind“ (II 469); d. h. wir wissen nicht, was reell kompossibel ist, ebensowenig wie wir a priori wissen, welche Realitäten ursprünglich und welche abgeleitet sind. Die allermeisten Prädikate, die dem Absoluten auf Grund des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zukommen, sind negativer Art (z. B. nichtblau, nichtspitzwinklig); von den meisten affirmativen Prädikaten aber, die wir ihm beizulegen geneigt sein möchten, wissen wir wiederum nicht a priori, ob sie ursprünglich und ob sie reell kompossibel sind. Dies genügt, um den Begriff des *ens realissimum* als eine hohle scholastische Abstraktion ohne jeden realen Wert zu kennzeichnen, die weder als reales Objekt, noch als Substanz, noch als Person vorgestellt werden darf (II 455 Anm.). Danach scheint es aber auch unstatthaft, diesen Begriff für ein Ideal auszugeben; denn ein Ideal ist gerade etwas, das man bestrebt ist annähernd zu realisieren, obgleich die vollkommene Realisierung als unmöglich gewusst wird, wogegen jeder Versuch widersinnig wäre, den Begriff des *ens realissimum* auch nur annähernd realisieren zu wollen. Dieser Begriff hat eben gar keinen Wert; aber das sieht Kant nicht ein, sondern sucht ihn als eine obzwar realitätslose konkrete Idee aufrecht zu erhalten.

Als Mittel zur Rettung soll die Gleichsetzung dieser Idee mit der des schlechthin notwendigen Wesens dienen (II 477). Er glaubt, dass der Boden der Erfahrung sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut

Notwendigen ruht; wenn irgend etwas existiert, so muss auch irgend etwas notwendigerweise existieren (II 456). Dieses schlechthin Notwendige wird nun auf dem Wege der Ausscheidung des Unpassenden näher bestimmt, wo dann nichts andres dazu passendes als der Begriff des allerrealsten Wesens übrig bleibt (II 457), der sich am Besten zu ihm schickt (II 458). Diese Ueberlegung erklärt Kant für den natürlichen Gang der menschlichen Vernunft (II 458). Obwohl dieser keine Wahl bleiben, sondern sie genötigt sein soll zu dieser Gleichsetzung (II 458) soll es uns doch unbenommen bleiben, alle übrige eingeschränkte Wesen ebensowohl für unbedingt notwendig gelten zu lassen (II 459), offenbar damit die absolute Unsterblichkeit des Menschen gerettet werde. Wenn aber alles mögliche Eingeschränkte schlechthin notwendig sein kann, so versagt ja wiederum die Methode der Elimination, durch welche das allerrealste Wesen allein als schlechthin notwendig dargethan werden sollte! Der ganze Begriff des schlechthin Notwendigen ist ein ebenso unbrauchbares Ueberlebsel der Scholastik wie der Begriff des allerrealsten Wesens; beide verdienen in der That, einander an Wichtigkeit gleichgesetzt zu werden. Es kann und muss wohl ein Unbedingtes geben, das als solches frei ist; aber es kann kein unbedingt Notwendiges geben, sondern nur ein bedingt Notwendiges. Die Einheit jener Begriffe, d. h. das transcendentale Ideal, hat weder als Idee noch als Hypothese, weder als regulatives noch als konstitutives Prinzip die geringste Bedeutung; es konnte deshalb Kant nicht schwer fallen, die Unstichhaltigkeit aller der Beweise darzuthun, welche sich bemühen, das Dasein eines realen Korrelats zu diesem scholastischen Unbegriff a priori zu begründen.

Der ontologische Beweis will aus der blossen logischen Idee (des ens realissimum et absolute necessarium) das Dasein des entsprechenden Gegenstandes herausklauben; dies ist aber eine ganz unnatürliche Neuerung des Schulwitzes (II 470). Das reine Denken kann niemals weiter kommen als zu einem Etwas, dessen Nichtsein unmöglich ist (II 462); aber diese Unmöglichkeit ist bloss die logische nach dem Merkmal des Widerspruches (II 465, 133—134), und von der aus ihr abgeleiteten logischen Möglichkeit

und logischen Notwendigkeit der Begriffe darf man niemals auf reale Möglichkeit und Notwendigkeit der Dinge oder Sachen schliessen (II 465, 463). Sein, Dasein, Existenz oder Wirklichkeit ist kein logisches Prädikat, das den logischen Begriff des Dinges begrifflich vermehren könnte*); hundert wirkliche Thaler enthalten begrifflich nicht mehr als hundert wirkliche (obschon sie reell gerade um hundert Thaler mehr enthalten) (II 467). Sein ist Position an sich selbst, reale und nicht bloss logische Position (II 467); die rein logische apriorische Kategorie der Existenz ist von der realen Möglichkeit durch kein logisches Merkmal zu unterscheiden, sondern nur durch die aposteriorische Erkenntnis von der stattgehabten realen Position (II 468), d. h. durch Erfahrung (II 469). Da nun Kant ein indirektes Gegebensein eines Unerfahrbaren durch Erfahrung und Denken im Verein nicht zugiebt, sondern sich darauf versteift, dass Objekte des reinen Denkens gänzlich a priori erkannt werden müssen, so giebt es für ihn in der That kein Mittel, ihr Dasein zu beweisen (II 469), und sie müssen ihm stets problematische Begriffe bleiben, von denen man nicht sagen kann, ob sie wahr oder illusorisch sind.

Dennoch wird die nach Kant unstatthafte Anknüpfung an die Erfahrung von dem kosmologischen Gottesbeweise versucht. Kant versteht denselben aber nicht so, dass von der Gesamtheit der gegebenen Welt auf eine hypothetische Ursache derselben geschlossen wird, sondern so, dass von irgend einem Existierendem gleichviel welcher Art auf ein unbedingt Existierendes geschlossen wird, welches Kant mit seiner bekannten Begriffsvertauschung ein schlechthin Notwendiges nennt (II 459). „Er lautet also so: wenn etwas existiert, so muss auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren“ (II 471). Dieser Schluss von einem Existierendem auf die Existenz eines Unbedingten ist der ontologische Beweis a posteriori, der sich schon bei Spinoza neben dem ontolo-

*) Kant schreibt irreleitend: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat“, meint aber mit „real“ hier nicht etwa „wirklich existierend“, sondern „logisch affirmativ“, wie aus dem Folgenden hervorgeht.

gischen Beweis a priori findet; es ist nichts anderes als der logisch notwendige Fortgang vom Gegebensein eines accidentiell Existierenden zur Annahme einer existierenden Substanz, d. h. eines in sich unbedingt Subsistierenden. Dieser Fortgang ist allerdings unserem Denken unvermeidlich, lässt aber den Begriff des Unbedingten oder der Substanz zunächst völlig leer als eine ontologische Formbestimmung dastehen. Nun will sich aber Kant mit dieser Bestimmung als Substanz oder Unbedingtes nicht begnügen, sondern behauptet, dass dieser dem Menschen natürliche Schluss (in ganz unnatürlicher Weise) auf den Begriff des ens realissimum zurückgreife, um an diesem (der doch genau ebenso leer ist) eine Erfüllung zu finden (II 472). Damit mündet aber der kosmologische (ontologische a posteriori) wieder in den schon abgethanen ontologischen Beweis (a priori) ein, stützt sich auf den von ihm vermeintlich ermittelten Inhalt des Absoluten und verfällt sonach auch der gegen diesen gerichteten Kritik (II 473—475).

Indem fernerhin Kant den ontologischen Beweis a posteriori unvermerkt mit dem eigentlich so zu nennenden kosmologischen vermengt, d. h. den Schluss von irgend welcher Existenz auf die Existenz eines Unbedingten oder einer Substanz mit dem Schluss vom gegebenen Universum auf seine Ursache vertauscht, greift er auf sein Verbot eines transcendenten Gebrauches der Kausalität und auf die Argumente der Antithesis der vierten Antinomie zurück (II 474—475), um den kosmologischen Beweis noch mehr zu diskreditieren; er lässt jedoch dabei seine eigene Auflösung der vierten Antinomie ausser acht, in welcher er gerade das selbst vertreten hat, was er hier bekämpft, um es gleich darauf wieder selbst zu vertreten (II 480). Der eigentliche Sinn des kosmologischen Beweises tritt bei Kant erst da hervor, wo er erwägt, ob vielleicht die Materie sich zur Idee eines unbedingten Wesens schicke. Er betont nämlich hierbei, dass „jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muss und daher immer noch abgeleitet,“ d. h. bedingt notwendig und an sich aufhebbar ist (II 481).

Das Reale an der Materie ist also nicht unaufhebbare Substanz, sondern aufhebbare Funktion, die ihrerseits wieder ein Funktionierendes als Grund und Träger der Funktion voraussetzt; die hinter der Materie liegende und die realen Eigenschaften der Materie hervorbringende Substanz (im transcendenten Sinne) ist somit auch zugleich die Substanz und Ursache der materiellen Welt im Sinne des echten kosmologischen Beweises. Dagegen ist die Materie „die Substanz der Welt“ (II 484) nur im phänomenalen Sinne des Wortes Substanz zu nennen, der eben als ein eigentlich unberechtigter oben dargethan ist.

Wenn der ontologische Beweis (a priori) von aller Erfahrung unabhängig ist und der kosmologische Beweis (ontologische a posteriori) sich auf unbestimmte Erfahrung von irgend welcher Existenz stützt, so beruht der physikotheologische (teleologische) Beweis auf bestimmten Erfahrungen von der Beschaffenheit der Welt (II 483). Deshalb kann er auch keine apodiktische Gewissheit beanspruchen (II 486), sondern nur eine Wahrscheinlichkeit (II 487), die zum Glauben und zur praktischen Beruhigung des gemeinen Menschenverstandes hinreicht (II 486). Aus der Ordnung und Zweckmässigkeit in der Welt lässt sich nur auf das Dasein einer ihr proportionierten Ursache schliessen, aber nicht auf die absolute Vollkommenheit (omnitudo realitatis); dieser Schritt zur absoluten Totalität der Vollkommenheit ist auf dem empirischen Wege ganz und gar unmöglich (II 488—489). Nun hat aber eine nicht apodiktische Erkenntnis nach Kant keinen wissenschaftlichen Wert und wohl eine Berechtigung in populären Reflexionen, aber nicht in der Philosophie; ebenso hat eine der Welt proportionierte Ursache für Kant kein Interesse, weil und sofern sie nicht die omnitudo realitatum ist. Deshalb gesteht Kant dem physikotheologischen Beweise nur eine Bedeutung als populäre Introdution zum kosmologischen und durch diesen zum ontologischen zu, und bleibt dabei, dass der letztere als rein apriorischer von aller Erfahrung unabhängiger auch der einzig mögliche Beweisgrund im philosophischen oder spekulativen Sinne sei (II 486, 490).

Von der Kantschen Kritik der Gottesbeweise bleibt

also nichts bestehen als der nicht gerade neue Nachweis, dass ein ontologischer Beweis a priori unmöglich ist. Die übrigen Beweise werden von seiner Kritik nur soweit getroffen, als sie den Fehler begehen, an dem apriorischen ontologischen Beweise Rückenlehnung zu suchen; dieser Fehler haftet aber gar nicht an den Beweisen als solchen, sondern nur an ihrer Fassung bei Wolff und seiner Schule. Ausserdem hat er den Beweisen noch vorzuwerfen, dass sie sich auf (unbestimmte oder bestimmte) Erfahrung stützen und demgemäss als Schlüsse aus der Erfahrung nicht gänzlich a priori (II 471), zwar ganz natürlich aber darum noch nicht sicher (II 479), also nicht apodiktisch gewiss, also nicht philosophisch sind. Dass dasjenige, was diese Beweise darthun, in keiner Weise für die Ansprüche der Theologie an einen dem religiösen Bewusstsein genughuenden Gottesbegriff ausreicht, wird von Kant mit Recht hervorgehoben (IV 389, 392); doch kann dies nur gegen die Zulänglichkeit dieser Beweise, nicht gegen ihre Richtigkeit sprechen. Scheidet man den ontologischen Beweis a priori, den scholastischen Inbegriff der Vollkommenheiten und den Begriff des schlechthin Notwendigen völlig aus, und betrachtet den ontologischen Beweis a posteriori, den echten kosmologischen und den teleologischen Beweis nur als hypothetische Induktionen aus der Erfahrung, so hat Kant in seiner Kritik gegen ihre Richtigkeit nicht die mindeste Einwendung zu erheben gewusst, als dass dergleichen nicht zur Philosophie gehöre und dass der transcendente Gebrauch der Kategorien der Substanz und Ursache wenn auch nicht nach seiner Praxis so doch nach seinen Grundsätzen verboten sei.

Diese Beweise haben also auch, so weit sie richtig sind, in Kants Augen keinen wissenschaftlichen Wert, und der einzige Beweis, der als a priori wissenschaftlichen Wert haben könnte, wenn er richtig wäre, ist leider nicht richtig. Somit ist für eine Philosophie, die nur Erkenntnis von apodiktischer Gewissheit als philosophisch gelten lässt, allerdings das Ergebnis der Gottesbeweise gleich Null, aber auch nur für eine solche. Die Philosophie in diesem Sinne kann weder bejahend noch verneinend über das Dasein Gottes etwas aussagen; damit ist auch

dem Freigeist das Recht entzogen zu behaupten, dass es kein höchstes Wesen gebe (II 582). Damit ist dem praktischen Glauben die Bahn frei gemacht; der praktisch Gläubige ist in der Lage des glücklichen Besitzers, der dem Gottesleugner die theoretische Beweislast seiner Leugnung zuschiebt (II 599). Dabei ist allerdings von Kant übersehen, dass dem Behauptenden die Beweislast obliegt, nicht aber demjenigen, der dasjenige, wovon er nichts weiss und nichts wissen kann, auch bis zu erbrachtem Beweise der Existenz als für ihn nicht existierend betrachtet und behandelt.

Kant fasst die von aller Erfahrung unabhängige Ontotheologie und die von irgend welcher unbestimmten Erfahrung ausgehende Kosmotheologie (d. h. den ontologischen Beweis a priori und a posteriori) unter dem Namen transcendente Theologie zusammen, und stellt ihnen die Physikotheologie als empirische gegenüber (II 491—492). Deist ist, wer nur transcendente Theologie einräumt, Theist, wer auch die natürliche annimmt; der erstere kommt über den leeren Begriff des schlechthin notwendigen allerrealsten Wesens nicht hinaus, der letztere gelangt zu einem Wesen mit Verstand und Freiheit; der erstere bleibt bei einer substantiellen Weltursache stehen, der letztere gewinnt durch deren Personifikation einen Welturheber (II 491) oder lebendigen Gott (II 492), der nicht als Weltseele in der Welt, sondern ausser der Welt (metaphysisch transcendent) existiert (II 499). Da nun offenbar der leere Begriff des schlechthin notwendigen allerrealsten Wesens auch abgesehen von seiner Unerweislichkeit dem religiösen Bewusstsein nicht das bietet, was es als Gott braucht (IV 337—342), so muss über den blossen Deismus zum Theismus hinausgegangen werden. Je weniger aber der physikotheologische Beweis den philosophischen Ansprüchen Kants genügt, desto wichtiger wird der moralische, der ebenso a priori und von aller Erfahrung unabhängig ist wie der ontologische, dabei aber nicht wie dieser unrichtig ist, und zugleich zu einem reicheren Gottesbegriff führt (vgl. oben Seite 59 bis 60).

Der moralische Beweis Kants ist folgender. Es ist schlechterdings notwendig, dass ich sittlich handle; dies

ist aber nur unter der einen Bedingung möglich, wenn die der praktischen Vernunft nach notwendigen Verbindlichkeiten in mir Triebfedern vorfinden, durch die sie realisiert werden, und diese Triebfedern können in mir nur dann wirksam sein, wenn es einen Gott und eine künftige Welt giebt, in welcher Gott die hier mangelnde Harmonie von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit herstellt (II 637, 460, 623—625; VIII 264 bis 274; IV 342—366). Dies ist unerlässlich, damit das positive oder negative Interesse an der Realisierung der vernünftigen Verbindlichkeit als Triebfeder (Hoffnung und Furcht) im guten und bösen Menschen wirke (II 639). Macht man die Menschen sittlich gut, so macht man sie auch gläubig (II 639 Anm.). Dieser moralische Beweis führt auf ein einziges (weil alle Zwecke zusammenordnendes) vollkommenes und vernünftiges Urwesen (II 627 bis 628), genauer auf einen moralischen Begriff von Gott, der drei selbständige Momente in sich schliesst, einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter der Welt (VII 389—390). Dieser Gottesglaube ist subjektive moralische Gewissheit (II 638) und verleiht den transcendent gebrauchten Kategorien die Realität des Begriffes, die ihnen in rein theoretischer Hinsicht fehlt (VIII 280; vgl. oben S. 60).

Es ist klar, dass Kant hier persönliche Glaubens-Erfahrungen (II 638) unkritisch verallgemeinert, wenn er auf ein zukünftiges Leben und die Ausgleichung von Verdienst und Glück in demselben einen solchen Wert legt. Die Antinomie von Tugend und Glückseligkeit, deren Unentbehrlichkeit für die Sittlichkeit in diesem Leben Kant so kräftig betont hat, darf ihrem Begriff nach in einem etwaigen künftigen Leben nicht in Harmonie umschlagen, wenn nicht die Sittlichkeit des künftigen Lebens dadurch in Frage gestellt werden soll;*) folglich braucht es auch keinen Gott zur Herstellung dieser nicht bloss überflüssigen sondern sittlich verderblichen Harmonie. Kant selbst hat i. J. 1791 alle Versuche einer Theodicee, auch den durch künftige Harmonisierung von Glückselig-

*) Vgl. „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ 2. Aufl. S. 84—86, 103—104, 122—137.

keit und Glückwürdigkeit, für misslungen erklärt und sich auf ein skeptisches *non liquet* zurückgezogen (vgl. Zur Gesch. u. Begr. d. Pess. 2. Aufl. S. 135; „Philos. Fragen der Gegenwart“ S. 114—115). Dass die Vernunft als solche keine motivierende Kraft habe, dass es im Menschen keinen den vernünftigen Motiven entgegenkommenden und für sie empfänglichen Vernunfttrieb gebe, ist eine psychologisch unhaltbare Annahme Kants; deshalb ist es auch falsch, dass erst Motive des Unsterblichkeitsglaubens den sittlichen Forderungen Motivationskraft verleihen können, da ausser dem Vernunfttriebe selbst noch eine Menge instinktiver sozialer Triebe, Gefühle und Geschmackstendenzen die sittliche Motivation unterstützen. Wäre es erst Hoffnung und Furcht für sich selbst, was dem Menschen die Realisierung der sittlichen Forderungen ermöglichte, so wäre die echte Moral doch wieder in transcendenten egoistischer Pseudomoral untergegangen, aus der Kant sie so erfolgreich zu retten versucht hat. Den berechtigten Kern des moralischen Gottesbeweises hat also Kant nicht aus der Glaubenshülle herauszuschälen vermocht, und deshalb haben auch seine Bestimmungen Gottes als heilig, gütig und gerecht keine philosophische Grundlage. Der agnosticistische Neukantianismus ist daher auch im vollen Rechte, wenn er den Versuch Kants als misslungen ablehnt, den transcendent gebrauchten Kategorien durch diesen moralischen Gottesbeweis die Realität des Begriffes zu verleihen; er hat diese Ablehnung um so leichter, als Kant selbst die Bedeutung dieses Versuches auf das Gebiet der praktischen Philosophie beschränkt und jede Erweiterung der theoretischen Erkenntnis durch denselben zurückweist (VIII 280).

Ein religiöser Gottesbeweis findet sich bei Kant nicht, bis auf einen unausgeführten Ansatz bei Erklärung der Gnade. Gnade ist nämlich die eigene Natur des Menschen, sofern er durch ein übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches von uns als gottgewirkter, nicht von uns gegründeter Antrieb zum Guten vorgestellt wird (X 296), obwohl es als übersinnliches Vermögen nicht aufhören darf, das unserige zu sein, wenn die That nicht aufhören

soll, uns zugerechnet zu werden (X 315, 295—296). Hier zeigt sich ein gottgewirkter und doch dem Menschen zugehörnder Antrieb zur Realisierung der vernünftigen Verbindlichkeit, der bei näherer Ausführung die Hoffnung und Furcht in Bezug auf ein künftiges Leben überflüssig gemacht haben würde.

Die Eigenschaften Gottes, wie sie aus dem physikotheologischen und moralischen Beweis im Verein folgen, sind Verstand und Wille unter Abstraktion von allem Anthropomorphischen in diesen Begriffen. Sein Verstand ist nicht diskursiv sondern intuitiv, sein Wille oder seine Freiheit ist in seiner Zufriedenheit nicht abhängig von der Existenz irgend eines Gegenstandes (VIII 281), auch nicht von der Glückseligkeit anderer Wesen (VIII 146). Dass der intuitive Verstand Gottes ebenso unbewusst gedacht werden muss wie sein Wille, wenn alle Anthropomorphismen ausgeschieden werden sollen, das hat sich Kant nicht zum Bewusstsein gebracht. Ist aber die Intelligenz Gottes unbewusst, so fällt auch der Grund hinweg, den lebendigen intelligenten Gott persönlich zu verstehen. Kant hält mit Recht ebensosehr daran fest, dass wir Gott als Intelligenz denken müssen, wie daran, dass wir ihm nicht einen Verstand nach Art des unserigen beilegen dürfen (IV 394); er irrt nur darin, dass er glaubt, von dem Begriff der Intelligenz bleibe gar kein bestimmtes Prädikat zur Erkenntnis Gottes mehr übrig nach Hinwegnahme der anthropomorphischen Einschränkungen, welche dieser Begriff der Intelligenz in unserem diskursiven Verstande erleidet (IV 394, 305). Er selbst widerlegt diese Behauptung durch den Begriff des intuitiven Verstandes und die für diese durchaus widerspruchsfreie Hypothese gegebenen näheren Ausführungen (IV 296—300).

Was Gott durch sein Anschauen und Wollen schafft, sind nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich, nicht (subjektive) Phänomene, sondern (positive) Noumena, weil die Existenz der Zeit nur zu der sinnlichen Vorstellungsart gehört (VIII 234). Was aus dieser Schöpfung hervorgeht, ist die intelligible oder moralische Welt, d. h. das corpus mysticum der vernünftigen Wesen (II 623), zu dem auch wir als von Gott geschaffene Substanzen im transcendent[al]en Sinne (VIII 232), d. h. als übersinnliche Wesen

gehören (VIII 158, 313). Gott ist die schöpferische Substanz, die intelligible Welt die Summe der geschaffenen Substanzen; bei beiden ist Substanz nicht im phänomenalen Sinne zu verstehen. Gott ist die extramundane (metaphysisch-transcendente) Ursache der intelligiblen Welt; die Dinge an sich der intelligiblen Welt sind die intramundanen aber intelligiblen (erkenntnistheoretisch-transcendenten) Ursachen der Sinnenwelt. Gott ist das absolut Unbedingte, das nur wirkt aber nicht leidet; die intelligiblen Wesen oder Dinge an sich sind nur relativ unbedingt in Bezug auf die immanente phänomenale Kausalität der subjektiven Erscheinungswelt, aber bedingt nicht nur durch Gottes Schöpfung und Erhaltung, sondern auch durch ihre transcendente Wechselwirkung untereinander.

Gott ist schlechthin erhaben über Räumlichkeit und Zeitlichkeit, nicht nur in seinem Wesen und seiner Funktion, sondern auch in dem Inhalt seiner Funktion oder intellektuellen Anschauung. Die intelligible Welt ist als reale Position genau dasselbe, was der Inhalt der göttlichen intellektuellen Anschauung als ideale Position ist; folglich ist er ebenfalls unräumlich und unzeitlich. Dadurch ist die Schwierigkeit beseitigt, dass eine höchste oder unbedingte Weltursache durch zeitliche Kausalität in die Welt wenigstens funktionell mit hineinbezogen würde, und damit ihre reine Ausserweltlichkeit, an der Kant sehr viel gelegen ist, einbüßen würde (II 361). Aber die Schwierigkeit ist doch nur durch Verschiebung beseitigt, denn sie kehrt nun bei der Kausalität der intelligiblen Dinge an sich auf die zeitlichen Vorgänge der subjektiven Erscheinungswelten wieder. Wenn die reale Wechselwirkung der Dinge an sich in der intelligiblen Welt rein logisch und unzeitlich ist, wie Kant es annimmt (II 433), dann bleibt es unverständlich, wie der zeitliche Eintritt und die Dauer subjektiver Erscheinungen von dieser Kausalität (dem Affizieren und der sittlichen Willensentscheidung) bestimmt sein kann; das Affizieren verliert jeden Erklärungswert, und die sittliche Motivation erstarrt zu einem rationalistischen Formalismus ohne jede Rücksicht auf die Umstände der Zeit und des Ortes (III 417). Die intelligible Welt der vielen Dinge an sich

soll eine Brücke sein zwischen der einfachen Einheit des Urwesens (II 453) und der raumzeitlichen Mannichfaltigkeit der subjektiven Erscheinungswelten, nimmt also eine ähnliche Stelle ein und hat eine ähnliche Aufgabe zu erfüllen wie der Sohn Gottes oder das Wort Gottes in der christlichen Philosophie des Mittelalters. Aber sie scheitert ebenso wie dieses an ihrer Aufgabe, weil die Einheit von überzeitlichem unzeitlichem Wesen und zeitlicher Funktion entweder schon auf der ersten Stufe möglich sein muss, oder es auf keiner Stufe sein kann.

Der Gegensatz der subjektividealen Erscheinungswelt und objektivrealen Welt der Dinge an sich, oder der phänomenalen Sinnenwelt und intelligiblen Welt, darf nicht etwa verwechselt werden mit dem anderen Gegensatz von diesseitiger und jenseitiger Welt, von irdischem Leben und Leben nach dem Tode. Der Mensch ist auch jetzt schon Bürger zweier Welten, der Sinnenwelt und der intelligiblen Welt, und braucht das nicht erst durch sein Streben zu werden; er bleibt aber auch nach dem Tode Bürger beider Welten, wenn auch die Erscheinungswelt durch den Fortfall des äusseren Sinnes eine ganz andere Gestalt für ihn gewinnt. Da die intellektuelle Anschauung allein dem ausserweltlichen Urwesen zukommt (II 720), so müssen auch die von der äusseren Anschauung und mit ihr vom Leibe befreiten reinen Geister der Verstorbenen noch den inneren Sinn, und mit ihm die Anschauungsform der Zeitlichkeit d. h. eine unräumliche subjektive Erscheinungswelt behalten, vermittelt deren sie sich die intelligible Welt der Dinge an sich indirekt vorstellig machen. Es bleibt also auch für sie der Gegensatz einer unzeitlichen intelligiblen Welt und einer zeitlichen subjektiven Erscheinungswelt oder rein innerlichen Sinnenwelt bestehen, d. h. auch in diesem Zustande bleiben sie Bürger zweier Welten, die ihrer Beschaffenheit nach schlechthin heterogen und entgegengesetzt sind.

Wären hingegen Räumlichkeit und Zeitlichkeit nicht bloss Formen der subjektiven Anschauung, sondern auch Formen der transcendenten intelligiblen Kausalität und damit zugleich der intelligiblen Welt, dann fiel dieser schroffe Gegensatz, diese dualistische Zerreiſung des

Menschen ganz hinweg, und es bliebe als Unterschied nur das Vorhandensein und Fehlen der sinnlichen Empfindungsqualitäten übrig. Allerdings müsste dann auch Räumlichkeit und Zeitlichkeit in den Inhalt der göttlichen Anschauung hineinrücken, wenn die inhaltliche Gleichheit dieses Anschauungsinhaltes mit der intelligiblen Welt gewahrt bleiben sollte, und dann fiel wiederum der Unterschied zwischen göttlicher und geschöpflicher reingeistiger Anschauung, und mit ihm der Unterschied von Gott und Geschöpf (als reinem Geiste) hinweg. Gegen solche pantheistische Rückkehr des reinen übersinnlichen Geistes nach dem Tode in Gott sträubt sich aber der im christlichen Sinne unsterblichkeitsgläubige Kant auf das Entschiedenste. Seine eigentlichen Ansichten und Glaubensüberzeugen über überirdische Fragen sind in der dritten Periode dieselben geblieben wie in der zweiten (vgl. oben S. 53—57); sie machen jetzt nur nicht mehr den Anspruch darauf, philosophische theoretische Erkenntnisse zu sein, und begnügen sich mit der praktischen Glaubensgewissheit, die ihnen aus den vermeintlichen Konsequenzen der moralischen Postulate zufließt.

Kants vierte Periode (1789—1790).

a) Die Stellung zum teleologischen Problem.

In der Kantschen Kategorienlehre fehlt auffallenderweise der Zweck; er kommt weder unter den Verstandesbegriffen noch unter den Vernunftbegriffen vor. Unter den Verstandesbegriffen hätte der Zweck hinter der Ursache seinen Platz an Stelle der Wechselwirkung finden können, welche, wie gezeigt, gar keine neue und besondere Kategorie ist. Unter den Vernunftbegriffen hätte er sich unmittelbar an die transcendente Freiheit anschließen können, sofern diese inhaltlich bestimmt und nicht formalistisch leer genommen worden wäre. Denn

Kant bestimmt die Freiheit einerseits als intelligible oder Vernunftkausalität (IV 294), andererseits als Wille, d. h. als Vermögen, nach Zwecken zu handeln (IV 252), und bekennt sich zu der Ansicht, dass allein in moralischen Wesen die Kausalität (unmittelbar-) teleologisch ist (IV 333). Aber diese inhaltliche teleologische Bestimmtheit der Freiheit oder des (sittlichen) Willens wird doch von Kant nur ausgesprochen, um thatsächlich unbenutzt zu bleiben; denn die ihm als Selbstzweck geltende (IV 333) Moralität des Menschen fasst er als eine formalistisch leere auf, die ausser ihrer formalen Vernünftigkeit keine angebbare inhaltliche Bestimmung hat. Die Vernunftkausalität soll ohne Einfluss der Umstände der Zeit und des Ortes ihre abstrakt allgemeinen Regeln geben (III 117), und alle inhaltlichen Rücksichten sollen aus der Moral verbannt bleiben. So wird dem Zweck auch im vernünftigen Willen der Boden wieder entzogen, der ihm dem Namen nach eingeräumt ist.

Kant kann sich nicht verhehlen, dass die Teleologie zur Kritik des Erkenntnisvermögens gehört, da sie nach Prinzipien a priori urteilt; auf die Physik hat sie nur teils negativen, Grenze ziehenden, teils heuristischen Einfluss (IV 310—311, 303), fällt aber als Erkenntnis nach Prinzipien a priori unter die Philosophie, und gehört speziell zu ihrem theoretischen Teile oder zur Metaphysik (IV 11, 36, 268). Der Zweck ist ein Prinzip mehr, die Naturerscheinungen unter Regeln zu bringen (IV 240—241), d. h. im allgemeinsten Sinne des Wortes eine Kategorie mehr. Der Zweck ist niemals durchs Objekt unmittelbar gegeben, er kann nicht aus der Erfahrung gezogen werden, sondern muss zu ihr hinzugedacht werden (IV 289, 286), und ist seiner objektiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich (IV 285). Soweit verhält er sich also genau wie die reinen Verstandesbegriffe; aber er soll sich darin von denselben unterscheiden, dass er zur Möglichkeit der Erfahrung nicht erforderlich ist (IV 286) und dass er, seiner Veranlassung nach von der Erfahrung und methodischen Beobachtung vieler besonderen Erfahrungen abzuleiten (IV 260, 273, 36) also in bestimmter Weise empirisch bedingt ist (IV 285). — Aber diese vermeintlichen Unterschiede erweisen sich als hinfällig.

Einerseits giebt Kant selbst zu, dass wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit ohne die teleologische Auffassung nicht einmal zureichend kennen lernen, vielweniger uns erklären können (IV 290), so dass also doch die Erfahrung unvollständig bleibt ohne Hinzudenken des Zweckes. Andererseits ist sie ein Kardinalfehler der Kantschen Kategorienlehre, dass sie die empirische Veranlassung zum Hinzudenken bestimmter Kategorien zu bestimmten Wahrnehmungen übersieht. Der Zweck ist jedenfalls in weit objektiverem Sinne eine Kategorie zu nennen, als die Kategorien der Modalität, von denen Kant selbst zugiebt, dass sie erst zu der fertigen Erfahrung als subjektive Reflexionsbestimmungen hinzutreten.

Kant selbst stellt den Zweck nicht mit den Verstandesbegriffen, sondern mit den Vernunftbegriffen oder Ideen in eine Reihe, und zwar deshalb, weil er ihm gleich diesen nur eine regulative und keine konstitutive Bedeutung zuschreibt (IV 39). Als Grund der Absonderung und als das ihn von allen anderen Ideen Unterscheidende giebt er an, dass er den Schein mit sich führe, ein konstitutives Prinzip zu sein (IV 296). Bei der Aufstellung dieses Scheines der Konstitutivität als Unterscheidungsmerkmals muss Kant vergessen haben, dass er diesen Schein ganz allgemein allen Vernunftbegriffen oder Ideen zugeschrieben hat (II 482). Wir haben oben (S. 190—191) gesehen, wie wenig haltbar die Behauptung regulativer Gültigkeit im Allgemeinen ist, sobald die konstitutive bestritten wird; für den Zweck wird diese Sonderung dadurch noch schwerer haltbar, dass hier noch eine subjektive ästhetische Zweckmässigkeit von der objektiven intellektuellen, und innerhalb der letzteren eine bloss formale von einer realen und materialen unterschieden wird (IV 242, 244). Wie sollte nun die reale oder materiale objektive intellektuelle Zweckmässigkeit zum theoretischen Teil der Philosophie und nicht bloss zur Kritik des subjektiven Erkenntnisvermögens gehören können, wenn sie bloss regulativ wäre, gleich der formalen und der bloss subjektiven ästhetischen Zweckmässigkeit?

Der Verstand ist konstitutiv, indem er die Empfin-

ding oder Wahrnehmung oder den empirischen Faktor der Erfahrung durch synthetische Intellektualfunktionen zur vollen Erfahrung erweitert und so die Natur nach den Verstandesgesetzen konstituiert, die zugleich die allgemeinsten Naturgesetze sind. Dass diese synthetischen Intellektualfunktionen, durch welche erst die vollständige Erfahrung und mit ihr die subjektiv-phänomenale Natur konstituiert wird, sich hinter dem Bewusstsein vollziehen, wird Kant am wenigsten bestreiten. Nun zeigt uns aber unsere Schöpfung, die subjektive Erscheinungswelt, eine Natur, die nicht bloss nach allgemeinsten Naturgesetzen, sondern auch nach einer Menge besonderer Naturgesetze konstituiert ist, die wir mit dem Bewusstsein nicht a priori durchschauen und deshalb auch nicht deduktiv von den allgemeinen Verstandesgesetzen ableiten können. Trotzdem müssen wir sie unbewusst ebenso konstituiert haben wie jene, da ja die ganze Erscheinungswelt unser Werk ist; bei ihnen ist nur die Unfähigkeit des Bewusstseins zur Produktion auffällender als bei jenen, wo die unbewusst-synthetische Konstruktion und die bewusst-analytische Rekonstruktion leichter verwechselt wird (vgl. oben S. 104—105). Nun ist aber nach Kant das Prinzip der Spezifikation, das die Gesetzmässigkeit des Zufälligen (d. h. bedingt Notwendigen) und Besonderen in der Natur auf Grund des Allgemeinen bestimmt, die Zweckmässigkeit (IV 23—27, 295); was uns als ein von unserem diskursiven Verstande verschiedener (IV 18) übersinnlicher Verstand bei dieser spezifizierenden Naturproduktivität erscheint, kann nach Kants phänomenalistischen Voraussetzungen nichts anderes sein, als unsere eigene übersinnliche Produktivität durch vorbewusste Intellektualfunktionen, die uns nur darum als ein fremder Verstand erscheint weil wir „unseren“ Verstand auf unsere bewusste diskursive Intellektualfunktion zu beschränken gewohnt sind.*) Dann ist aber in der That die Teleologie ein konstitutives Prinzip, freilich hier

*) Anders wenn man vom phänomenalen oder transcendental-idealistischen Standpunkt Kants auf den transcendentalrealistischen hinübertritt. Dann ist allerdings meine phänomenale Natur nur ein subjektiver Reflex der objektivrealen Natur im transcendenten Sinne, und die teleologische Einrichtung der ersteren nur ein Spiegelbild von der letzteren, welche nicht mehr durch meinen unbewussten Verstand konstituiert sein kann.

noch nicht ein bewusstkonstitutives Prinzip für unsere diskursive Reflexion über die Natur, sondern vorläufig bloss noch ein unbewusstkonstitutives Prinzip für unsere intuitive Produktion der phänomenalen Natur.

Verstandesbegriffe und Vernunftbegriffe unterscheidet Kant im Allgemeinen danach, dass erstere auf Bedingtes, letztere auf Unbedingtes gehen. Nach diesem Unterscheidungsmerkmal bemessen müsste der Zweck sowohl Verstandesbegriff als auch Vernunftbegriff sein. Insoweit die teleologische Betrachtung sich auf Naturzwecke als Zwecke in der Natur richtet, geht sie immer nur auf bedingte Zwecke (IV 336), denn in der Natur kann nichts Endzweck sein (IV 322); insoweit sie aber den Endzweck sucht, in Bezug auf welchen alle bedingten Zwecke zweckmässig sind, überschreitet sie den Kreis der Naturbedingtheit und teleologischen Bedingtheit zugleich (IV 336), und geht auf einen Zweck, „der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“ (IV 332), d. h. auf einen unbedingten Zweck (IV 333), der als solcher nicht mehr Zweck in der Natur, sondern nur noch (übernatürlicher) Zweck der Natur sein kann (IV 336). Die auf bedingte Zwecke in der Natur (Organismen) gerichtete Teleologie ist also nach Kants Unterscheidung eine solche des Verstandes, die auf den unbedingten Zweck der Natur und des Universums gerichtete eine solche der Vernunft; der Zweckbegriff ist also in ersterer Hinsicht Verstandesbegriff, in letzterer Vernunftbegriff nach Kantscher Terminologie. Wie man ihn auch betrachten möge, er steht in jeder Hinsicht mit den wichtigsten Kategorien, insbesondere derjenigen der Ursache, in formeller Hinsicht auf gleicher Linie.

In der Kritik d. r. V. ist noch kein Anzeichen dafür enthalten, dass Kant die Zweckmässigkeit als das Prinzip erkannt hätte, durch welches die allgemeinen formallogischen Naturgesetze sich zu den besonderen Naturgesetzen spezifizieren und die Natur bis ins Einzelne (Zufällige oder bedingt Notwendige) bestimmen. Er begnügt sich dort damit, diese Ableitung als eine den bewussten diskursiven Verstand des Menschen übersteigende Aufgabe zu kennzeichnen. Auch in der Kritik des physikotheologischen Beweises ist die Teleologie noch als

etwas zur empirischen Physik Gehöriges mit Gering-schätzung behandelt und nur erwähnt, um als unter der Würde der Philosophie bei Seite geschoben zu werden. Selbst in der Kritik der praktischen Vernunft herrscht ausschliesslich der formalistische Gesichtspunkt, der für die Spezifikation des Zwecks zu Mittelzwecken und Unterzwecken keinen Raum hat. Als nun endlich Kant den Zweck als ein Prinzip a priori erkannte und die Notwendigkeit einsah, auch dieses nachträglich zu behandeln, musste er für ihn einen besonderen Platz in seinem architektonischen System ausfindig machen, wenn er nicht seine beiden Hauptwerke völlig umarbeiten wollte. So schrieb er denn über die Teleologie sein drittes Hauptwerk, und behandelte sie als eine Funktion der Urteilskraft.

Zwischen Natur und Freiheit, Naturgesetz und Sittengesetz, Naturkausalität und Vernunftkausalität, sinnlicher und übersinnlicher Welt gähnt nach Kant eine grosse Kluft ohne Uebergang (IV 14, 37). „Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur: der Naturbegriff nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit, und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zum andern hinüberzuschlagen“ (IV 37). Sie erscheinen wie zwei verschiedene Welten, die aufeinander keinen Einfluss haben; und doch soll der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen (IV 14). Die unmittelbar nicht zu überbrückende Kluft muss demnach wenigstens mittelbar durch ein Drittes, einen vermittelnden Begriff, doch zu überbrücken sein, und dieses Dritte ist die Teleologie (IV 38); d. h. die Natur muss durch die teleologische Spezifikation ihrer allgemeinen Gesetze zu besonderen so eingerichtet sein, dass sie den Zwecken des sittlichen Handelns entgegenkommt und ihre Verwirklichung ermöglicht (IV 38, 14). Den vermittelnden Begriff der Naturzweckmässigkeit liefert aber die Urteilskraft.

Der Schein dieser Kluft entspringt offenbar nur daraus, dass Kant der subjektiven Erscheinungswelt empirische Realität zuschreibt ganz unabhängig von ihrer transcendenten Beziehung auf eine transcendente Realität, dass er unter Natur lediglich die subjektiv-phänomenale Natur

in falscher phänomenalistischer Verselbstständigung versteht, das sittliche Wollen und Handeln hingegen nicht als innere Erscheinung isoliert, sondern sofort in ihrer transcendentalen Beziehung auf die in ihnen sich auswirkenden übersinnlichen Mächte und Gesetze fasst. Er sieht deshalb an der Natur nur die sinnliche, an der Sittlichkeit nur die übersinnliche Seite und ignoriert die übersinnliche Seite an der Natur und die sinnliche an dem sittlichen Wollen und Handeln. Dadurch werden beide Gebiete in den Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen zueinander gerückt, obwohl dieser Gegensatz seinen beiden Gliedern schon auf jedem der beiden Gebiete enthalten und aufgehoben ist. Es besteht allerdings ein gewisser Gegensatz auch zwischen demjenigen Uebersinnlichen, Intelligiblen oder Transcendenten, das der Natur, und demjenigen, das der Sittlichkeit zu Grunde liegt; aber dieser Gegensatz hat mit dem Gegensatz von Sinnlichem und Uebersinnlichem, mit dem ihn Kant vermengt, gar nichts zu thun, und erscheint auch keineswegs unüberbrückbar. Der Gegensatz zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem wäre, wenn er nicht auf demselben Gebiet läge, sondern an verschiedene Gebiete verteilt wäre, nicht bloss dem Anschein nach, sondern wirklich unüberbrückbar und unüberwindlich, und am wenigsten wäre die Teleologie im Stande, eine solche Brücke zu schlagen. Wohl aber hat Kant das richtige Gefühl, dass die Teleologie der Mittelbegriff ist zwischen den realen Gesetzen der erkenntnistheoretisch-transcendenten, d. h. übersinnlich-realen Natur und den idealen Gesetzen der übersinnlich-realen Sittlichkeit, und er hat nur darin Unrecht, dass diese zwei Arten des Uebersinnlichen (die dynamischen Atome und die moralischen Wesen) in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu einander stehen sollen.

Die phänomenale Natur der subjektiven Erscheinungswelt wird ihren Gesetzen nach vom Verstande konstituiert; die übersinnliche Welt der Sittlichkeit von der Vernunft reguliert. Wir haben oben (S. 187—189) gesehen, dass Kant die Urteilskraft als ein Mittelglied zwischen den Verstand (als das Vermögen der Begriffe) und die Vernunft (als das Vermögen der Schlüsse) gesetzt hatte, und dass das Mittelglied (das Vermögen der Subsumtion) sich als über-

greifendes Höheres erwiesen hatte, das sowohl Verstand als Vernunft unter sich befasst und aus sich differenziert. Kein Wunder, dass Kant auf dieses Vermögen der Urteilskraft zurückgriff, als es sich für ihn darum handelte, dem apriorischen Prinzip des Zwecks, das Natur und Freiheit miteinander verknüpfen sollte, seine Stelle im Erkenntnisvermögen anzuweisen. Die Teleologie ist danach so zu sagen die einzige apriorische Funktion der Urteilskraft, in welcher dieses Vermögen sich selbst eine Regel vorschreibt, ohne sich in Verstand oder Vernunft zu differenzieren, und eben dadurch erscheint diese Funktion geeignet, die differenzierten Verstandes- und Vernunftfunktionen zu einer höheren Einheit zu verknüpfen.

Diese architektonische Eingliederung verliert allerdings ihre Bedeutung, wenn die ganze Kantsche Trennung der Intellektualfunktionen in konstitutive und regulative, in Verstandes- und Vernunftthätigkeit hinfällig und gegenstandslos ist, und wenn die Kategorie des Zweckes in die Reihe der übrigen Kategorien einrückt. Es bleibt dann nur soviel in Geltung, dass die Teleologie die höhere Kategorie über der Kausalität ist, welche Naturkausalität und sittliche Kausalität aus sich herausdifferenziert und jede dieser beiden, sowie den Zusammenhang beider erst verständlich macht. Wenn das Ringen der Metaphysik sich bis Spinoza und Leibniz zunächst um die Kategorie der Substanz gedreht hatte, von da an aber in wachsender Masse die Kategorie der Ursache zum Angelpunkt der Spekulation geworden war, so tritt nun der Punkt ein, wo die Kategorie der Ursache der Kategorie des Zweckes den Vorrang einräumt. Indem Kant die Kausalität der Teleologie unterordnet und in dem bis dahin von ihm ganz übersehenen und bei Seite geschobenen Zweckbegriff sowohl den Schlüssel für das Verständnis des Ursachebegriffes ahnt als auch das höchste Prinzip der Gesetzgebung für alle Gebiete der Welt erkennt, inauguriert er eine neue Phase der Metaphysik in der Geschichte dieser Wissenschaft und damit auch eine neue Periode in seiner eigenen Entwicklung.

Für seine Person gelangte er zu spät dazu, um diesen neuen Gesichtspunkt zum massgebenden seines Systems zu machen und die schon früher abgeschlossenen Glieder

desselben von ihm aus noch einmal umzuarbeiten. Er war nicht nur durch seinen phänomenalistischen Standpunkt behindert, sondern noch mehr durch die agnosticistischen Grundsätze der transcendentalen Analytik eingeschnürt, und zu alt, um diese selbstgeschmiedeten Fesseln, die er mit Stolz trug, zu zerbrechen. Er musste sich darauf beschränken, die neu eröffnete Perspektive auf einen höheren metaphysischen Standpunkt mit seiner Erkenntnistheorie in einen leidlichen und anscheinend erträglichen Zusammenhang zu bringen, wobei freilich seine wertvollsten und fruchtbarsten spekulativen Gedanken als Inkonsequenzen gegen seine systematische Lehre erscheinen mussten. Die positive Verwertung und Durchführung seiner grossen Gedanken musste er jüngeren Kräften überlassen, die nicht von seinen agnosticistischen Grundsätzen beengt waren und seinen Phänomenalismus nur zu dem Zweck übernahmen, um desto unbehinderter ihren kühnen Deduktionen nachgehen zu können. So gleicht Kant einem Moses, der nach lebenslänglicher Wanderung durch die Wüste einer agnosticistischen Erkenntnistheorie und einer formalistischen Moral den Seinen das gelobte Land der Metaphysik wohl noch im Sonnenglanze zeigen kann, aber ohne es selbst zu betreten. Sein Verdienst als metaphysischer Pfadfinder und Bahnbrecher wird dadurch nicht gemindert, dass die vierte Periode seiner Wirksamkeit in blossen Fingerzeigen, in einer Verschiebung des Schwerpunktes der metaphysischen Problemstellung besteht, und dass diese Leistung noch dazu in die durch sie bereits gesprengten Formeln seiner dritten Periode eingekleidet und eingeschnürt ist.

b. Die Urteilskraft.

In der Kritik der Urteilskraft hat Kant mit der Behandlung der Teleologie zugleich diejenige der Aesthetik verknüpft, weil er das ästhetische Urteil auf ein subjektiv-teleologisches zurückführt. So viel Verdienstliches und Grundlegendes die Kantsche Aesthetik auch sonst enthält, so ist doch gerade seine teleologische Begründung der Aesthetik auf eine bloss eingebildete und im Objekte gar nicht existierende Zweckmässigkeit von Grund aus

verfehlt*), und damit auch die Zusammenschweissung der Aesthetik und Teleologie zu einer gemeinsamen Disciplin, wie dies nachgerade wohl allgemein anerkannt ist. Diese Zusammenschweissung hat aber noch weitere Schiefheiten der architektonischen Eingliederung dieser ganzen Disciplin in das Kantsche System zur Folge gehabt.

Die Aesthetik hat es nämlich nach Kant mit den Prinzipien a priori des Gefühlsvermögens, d. h. der Lust und Unlust zu thun (IV 16); die reale objektive Teleologie dagegen „hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung derselben zu thun“ (IV 33—34). Soweit wir an der realen Zweckmässigkeit der Dinge Wohlgefallen oder Lust empfinden (IV 23, 27), handelt es sich um eine intellektuelle Lust, wie wir sie bei jeder Befriedigung unseres Erkenntnis-triebes empfinden, also auch bei der Naturerkenntnis nach den übrigen Kategorien, z. B. der Entdeckung der bisher verborgenen Ursache einer Naturerscheinung (was Kant mit Unrecht bestreitet — IV 27). So bezieht sich zwar die ästhetische Urteilskraft auf das zwischen Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen stehende Gefühlsvermögen der Lust und Unlust (IV 16); aber das Gleiche darf nicht von der teleologischen Urteilskraft gesagt werden. Wenn Kant zwischen Natur und Freiheit die Kunst einschibt (IV 40), so verbindet er mit diesem Worte eine jetzt nicht mehr übliche Bedeutung, indem er die schöne Kunst mit dem teleologischen Technicismus der Natur in Eins zusammenfasst. Auch die dritte Rubrik der architektonischen Tabelle (IV 40) ist anfechtbar und müsste nicht lauten: „Gesetzmässigkeit, Zweckmässigkeit, Endzweck“, sondern „Mechanische Gesetzmässigkeit, Zweckmässigkeit, sittliche Gesetzmässigkeit“; denn Gesetzmässigkeit ist ein zu weiter und Endzweck ist ein zu enger Begriff, weil ja das sittliche Handeln sich immer nur mit Mittelzwecken aber nicht mit dem Endzweck befasst. Allerdings fasst Kant den Endzweck der Welt rein formalistisch, als formelle Erfüllung des Sittengesetzes in jedem gegebenen Augenblick; aber damit ist gerade durch den Rückfall in den beschränkten Gesichtskreis der dritten

*) Vgl. „Die deutsche Aesthetik seit Kant“ S. 9—14, 23—24.

Periode die teleologische Perspektive der vierten wiederum abgesperrt.

Das Urteilen besteht in der Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine. Soll das Urteilen die Erkenntnis erweitern, so darf nur eines dieser Glieder gegeben sein und muss das andere hinzugedacht werden. Ist das Allgemeine gegeben (sei es durch frühere Induktionen, sei es durch transcendente Urteile a priori), so deduziert die Urteilsfunktion von oben herab (a priori) das Besondere aus dem Allgemeinen (d. h. der Regel, dem Begriff, dem Prinzip, dem Gesetz); ist hingegen das Besondere gegeben, so induziert die Urteilsfunktion von unten hinauf (a posteriori — IV 302—303) das Allgemeine aus dem Besondern. Die erstere, deduktive Urteilsfunktion nennt Kant bestimmend, die letztere, induktive reflektierend (IV 17, 271). Die deduktive Urteilsfunktion heisst bestimmend, weil sie das Besondere aus einem apodiktisch gewissen (oder als gewiss angenommenen) Allgemeinen mit logischer Gewissheit ableitet, also schlechthin zweifellos determiniert; die induktive Urteilsfunktion von unten hinauf heisst bloss reflektierend, weil sie das Allgemeine nicht mit apodiktischer Gewissheit bestimmen kann, sondern nur über seine mögliche Beschaffenheit als eine problematische reflektiert.

Zwar könnte sie demselben hypothetisch eine gewisse Wahrscheinlichkeit beilegen; indessen diese Auskunft schiebt Kant, wie sonst so auch hier, mit Verachtung von sich. „Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urteile der reinen Vernunft ankommt“ (IV 290). Wo eine apodiktische Gewissheit unerreichbar ist und eine hypothetische Wahrscheinlichkeit verschmährt wird, da bleibt freilich nichts übrig als eine völlig problematische Reflexion, die als solche aber auch keinerlei Anspruch mehr auf objektive Erkenntnis machen kann, sondern sich ganz innerhalb der Schranken eines bloss subjektiven Gedankenspiels hält. Es ist also völlig konsequent, wenn Kant der induktiven oder reflektierenden Urteilstkraft jeden objektiv-realen Erkenntniswert abspricht, und das von ihr aufgestellte Allgemeine nur als subjektive Maxime des problematischen Gedankenspiels gelten lässt, die als subjektiv notwendige „regulatives Prinzip“ heisst (IV 272, 23, 39).

Aber diese Konsequenz gilt nur, wenn er berechtigt ist, die Wahrscheinlichkeit hypothetischer Induktionen von sich abzuwehren und sich statt deren mit der völligen Ungewissheit rein problematischer Reflexionen zu begnügen.

Diese Konsequenz vernichtet zugleich den Erkenntniswert aller deduktiven Urteile, die sich auf Gesetze stützen, welche aus früheren Induktionen geschöpft sind, und lässt nur solche deduktive Urteile übrig, die aus Prinzipien a priori abgeleitet sind, d. h. rein formale Erkenntnis ohne reale Bedeutung. Man hat nur die Wahl, entweder auf alle reale Erkenntnis zu verzichten und sich mit der formalen der Mathematik und Logik zu begnügen, oder aber sich bei der wahrscheinlichen realen Erkenntnis hypothetischer Induktionsurteile zu bescheiden. Da nun die ganze Entwicklung der modernen Wissenschaft auf letzterer Seite der Alternative steht und da Kant keinen anderen Grund zu seiner entgegengesetzten Entscheidung hat, als das Wolffsche Vorurteil, dass nur apriorische Wissenschaft von apodiktischer Gewissheit Philosophie heissen dürfe, so erhellt daraus, wie weit die von den Empiristen zum Ueberdruss wiederholte Behauptung berechtigt ist, dass Kant die bloss subjektive Bedeutung des Zweckbegriffs und seinen Unwert als Erkenntnisprinzip ein für allemal unwiderleglich erwiesen habe. Diese Behauptung ist genau so unbegründet wie die früher besprochenen, dass Kant die Unerkennbarkeit des Dinges an sich und die ausschliesslich subjektive Gültigkeit der Denk- oder Anschauungsformen, oder dass er auch nur die Apriorität der letzteren beiden bewiesen habe.

Wenn aber die apriorische Kategorie der Zweckmässigkeit mit hypothetischer Wahrscheinlichkeit auf bestimmte Erfahrungen angewendet wird, dann ist auch dieses Prinzip der induktiven oder aufsteigenden Urteilskraft nicht bloss regulativ, sondern konstitutiv für eine Erkenntnis von eben diesem Wahrscheinlichkeitsgrade, d. h. bewusstkonstitutiv für die diskursive objektiv-reale Erkenntnis, ebensogut wie wir es als unbewusstkonstitutiv für die vollständige Erfahrung bereits oben (S. 230—232) kennen gelernt haben.

c. Der Zweck in der Physik und Metaphysik.

Die Teleologie Wolffs und seiner Schule hatte an einem beschränkten und banausischen Utilitarismus gelitten, der alles auf den Nutzen des Menschen bezog. Es ist ein Hauptverdienst Kants, dass er diesen Bannkreis des Aufklärungsrationalismus durchbrach der äusseren Zweckmässigkeit die innere gegenüberstellte und die Naturzweckmässigkeit auf die innere beschränkte. Die äussere Nutzbarkeit der Natureinrichtungen zu Zwecken, für welche die Naturwesen gar nicht prädestiniert sind, ist eine bloss zufällige und berechtigt nicht zu einem teleologischen Urteil im objektiven Sinne (IV 250). Allerdings wird hierbei die Frage nur in anderer Form wiederholt; denn wenn etwa die Natur eine Art ihrer Wesen dazu prädestiniert haben sollte, in wesentlichen Lebensbedürfnissen auf bestimmte Einrichtungen in anderen Arten von Wesen angewiesen zu sein, so wäre das teleologische Urteil doch berechtigt. Diesem Problem geht aber Kant nicht weiter nach, dem es zunächst nur darauf ankommt, den Begriff der inneren Zweckmässigkeit in dem einzelnen Naturwesen klar zu stellen.

Den inneren Zweck müssen wir da annehmen, wo ein Einzelwesen erstens sich als Gattung vermittelt der Fortpflanzung, zweitens sich als Individuum vermittelt des (durch einen Bildungstrieb geleiteten) Wachstums erzeugt, und drittens sich erhält durch Wechselwirkung seiner Teile, die einander in ihrer Fortdauer bedingen (IV 253—254). Die beiden ersten Merkmale lassen sich dahin zusammenfassen, dass die Teile ihrem Dasein und ihrer Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind (IV 256), d. h. dass die Individuen nur in Beziehung auf die Gattung, die Organe und Organsysteme im Individuum nur in Beziehung auf das Individuum als einheitliches Ganzes möglich und bestimmt sind. Jeder Teil, der nur durch alle übrigen aber auch nur um der anderen und des Ganzen willen existiert, heisst ein Organ; also wird nur ein organisiertes, sich selbst organisierendes Wesen, oder ein Organismus, Naturzweck sein können (IV 257, 259). Der Organismus ist die reale Wirkung

seiner selbst als bildender Kraft, und die ideale Ursache seiner selbst (IV 253, 256, 258). In dem Organismus muss alles organisiert, alles in der Wechselwirkung der Teile und der Beziehung auf das Ganze beschlossen sein, es kann also in ihm nichts in ihm unorganisiert, nichts umsonst, zwecklos oder von Ungefähr aus einen blinden Mechanismus entsprungen sein (IV 260—261).

Hiermit hat Kant den Organismus zu einem philosophischen Begriff erhoben, indem er ihn zum Typus der teleologisch bestimmten Erscheinung macht. Er selbst dehnt den Begriff des Organischen, des Organismus und der Organisation in der Natur noch nicht über das Individuum aus, wengleich er den organischen Charakter eines wohlorganisierten Staatswesens anerkennt; er behilft sich vielmehr mit den Worten technisch und Technicism als Gegensätzen des mechanischen und des Mechanism. Aber er hat den Gebrauch des Wortes organisch im philosophischen Sinne seinen Nachfolgern so nahe gelegt, dass sie ihn nur zu ergreifen brauchten. Kant erhebt sich wohl zu dem Gedanken, dass wir den Begriff der Organisation auch auf die Natur im Ganzen ausdehnen dürfen und müssen, wengleich sie uns als Ganzes nicht gegeben ist (IV 288), dass wir mit anderen Worten die gesamte Natur notwendig als ein teleologisches System (Kant sagt „System nach der Regel der Zwecke“) auffassen müssen. Dagegen verkennt er die Zwischenglieder zwischen dem organisierten Universum und dem organisierten Individuum, von denen uns eine ganze Anzahl allerdings gegeben ist. Er verkennt die Wechselwirkung zwischen verschiedenen Reichen der Organisation im Allgemeinen und zwischen bestimmten Einrichtungen dieser Reiche im Besonderen, durch welche sie aufeinander angewiesen sind. Er verkennt überhaupt die Relativität des Individualitätsbegriffes sowohl unterhalb wie oberhalb dessen, was wir gewöhnlich Individuum nennen, und übersieht in Folge dessen, dass immer dieselben Relationen, die für Individuen niederer Ordnung äussere sind und bloss äussere Zweckmässigkeit ausmachen, in Individuen höherer Ordnung zu inneren werden, also eine innere Zweckmässigkeit konstituieren, und dass schliesslich in dem Einen Organismus des Universums oder der Natur

im Ganzen alle teleologischen Beziehungen unter den Begriff des inneren Zweckes fallen. Aber diese Mängel entspringen wesentlich aus dem zurückgebliebenen Stande der Naturwissenschaften zu Kants Zeiten. Seine genialen Vorahnungen aus dem Gebiete der organischen Entwicklungstheorie (IV 311—326) zeigen zur Genüge, wie sehr sein Blick geneigt war, das Ganze der Natur zu umspannen, und wie freudig er die neueren Fortschritte der Naturwissenschaften begrüsst haben würde, welche es gestatten, den Begriff der Organisation auf Individuen verschiedenster Ordnung auszudehnen.

Im Organismus lautet der teleologische Grundsatz, dass nichts in ihm umsonst oder zwecklos sei; ist nun die gesamte Natur ein teleologisches System oder Makroorganismus, so ergibt sich der Grundsatz: „Alles in der Welt ist wozu gut; Nichts ist in ihr umsonst“ (IV 263). Die teleologische Betrachtung bezieht sich somit auf alles und jedes, aber nur sofern es als Glied des Weltganzen betrachtet wird, also nicht in seiner künstlichen Isolierung. Isoliert und für sich genommen sind nur diejenigen Teile der Welt zweckmässig zu nennen, die in sich relativ geschlossene Individuen irgend welcher Ordnung, d. h. Organismen sind. — Ob aber diese Naturzweckmässigkeit absichtlich oder unabsichtlich (*technica intentionalis* oder *naturalis*) (IV 278), bloss subjektiv-ideal oder auch objektiv-real (IV 279), bloss regulativ oder auch konstitutiv (IV 241) sei, das ist ausschliesslich eine die Metaphysik und nicht die Physik angehende Frage (IV 268). Die Physik hat es mit der Naturzweckmässigkeit bloss als mit einem heuristischen Prinzip zu thun, vermitteltst dessen sie den besonderen Gesetzen der Natur nachforschen kann (IV 303); sie soll das teleologische Prinzip nicht negativ-dogmatisch ausschliessen, aber ihrerseits die Erklärung nach mechanischen Ursachen auch bei den zweckmässigsten Einrichtungen so weit als möglich treiben (IV 304, 309), und damit ihre spezielle Aufgabe erfüllen. Die Physik hat in der That die Teleologie nur als regulatives Prinzip zu behandeln, aber ohne ihrerseits darüber zu urteilen, ob sie ausser ihrer regulativen auch noch eine konstitutive Bedeutung habe. Für die Physik ist, wenigstens im Sinne eines regulativen Prinzips, die teleologische

Betrachtung, die erst die Beschaffenheit der Naturwesen vollständig erkennen lehrt (IV 290), „ganz unentbehrlich, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studieren“ (IV 302), obwohl sie niemals dem Verstande Ersatz gewähren kann für die kausale Erklärung nach mechanischen Ursachen (IV 301). Aber was für die Physik gilt, das gilt darum nicht ebenso für die Metaphysik.

Denn die mechanische Erklärungsart, obschon ihre Tragweite für unsere Vernunft unbestimmbar ist, ist doch für alles, was wir als Naturzweck anerkennen müssen, letzten Endes unzureichend (IV 308); es ist ganz gewiss ungereimt, „zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde, sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen“ (IV 290, 301—302). Mechanische Erklärung ist materielle Erklärung; die Materie aber kann weder als leblose noch als lebendige (IV 280 Anm.), weder materialistisch noch hylozoistisch gefasst zur Erklärung der Naturzwecke oder Organismen ausreichen. Der Materialismus muss den blinden Zufall zum Erklärungsgrunde des Zweckmässigen machen, was ebenso unmöglich ist, als wenn man die blinde Notwendigkeit im monistischen Sinne zum Erklärungsgrunde des Zweckmässigen erheben will (IV 281—282). Der Hylozoismus aber bewegt sich im Kreise, wenn er die zweckvolle Lebendigkeit der Organismen aus der Lebendigkeit der materiellen Elemente ableiten will, obwohl man eine solche nur an Organismen kennt (IV 283). Lebendige Materie erscheint Kant als ein Widerspruch, weil Leblosigkeit oder Trägheit (*inertia*) den wesentlichen Charakter der Materie ausmacht. Materialismus und Hylozoismus gemeinsam begehen den Fehler, die Einheit des Organischen aus den äusserlichen Beziehungen eines Aggregats von substantiell getrennten materiellen Elementen (seien sie nun leblos oder lebendig) ableiten zu wollen (IV 315), also das organische Ganze als ein blosses Produkt der Teile und ihrer Kräfte zu betrachten, anstatt anzuerkennen, dass im Organismus die Beschaffenheit und Wirkungsart

der Teile von dem Zweck des Ganzen bestimmt ist (IV 300).

Dieser letztere Gesichtspunkt ist durchschlagend und hebt alle Möglichkeit auf, aus dem gesetzmässigen Spiel dynamischer Atome, oder aus ihren elementaren Gefühls- und Willensregungen ein einheitliches, zweckmässiges, organisches Ganze aggregationistisch hervorgehen zu lassen. Dieser Gesichtspunkt bleibt auch dann entscheidend, wenn Kants sonstige Bedenken gegen den Hylozoismus hinfällig sind. Und in der That hat Kant nur den Begriff der phänomenalen Materie im Sinne gehabt, wenn er ihre Belebtheit für widerspruchsvoll erklärt, denn nur diese ist schlechthin passiv, träge und wirkungslos, aber nicht die der subjektiven Erscheinung zu Grunde liegenden transcendenten Komplexe von dynamischen Atomen. Im Gebiete der subjektiven Erscheinung kann es ebensowenig belebte oder beseelte Stoffteile geben, wie es in ihm Kräfte, Kraftwirkungen oder mechanische Kausalität giebt. Im Gebiete der uns affizierenden Dinge an sich aber ist es kein Widerspruch, den dynamischen Atomen mit dem Streben zugleich Empfindung oder Bestrebung oder Belebtheit hypothetisch beizulegen, wenn wir auch diese Hypothese nicht durch Beobachtung zu einer empirischen Gewissheit erheben können. Soweit diese Annahme sich bescheidet, Hypothese zu sein, enthält sie auch keinen *circulus vitiosus*; nur als dogmatische Behauptung wäre sie eine *petitio principii*. Kant hat ganz Recht, dass die dogmatischen Atome auch als lebendige für sich allein ausser Stande wären, einen Organismus hervorzubringen; aber er verkennt, dass ihre Lebendigkeit ein geeignetes Hilfsmittel des archetypischen Verstandes zur Realisierung seiner Zwecke sein kann, und dass somit dem Hylozoismus sehr wohl eine gewisse relative Wahrheit zukommen kann, wenn ihm auch die absolute abgesprochen werden muss. Unzulänglich ist auch das, was er über den Fatalismus des Spinoza sagt, und geradezu unrichtig, dass Spinoza dem Urwesen den Verstand wegnehme, während derselbe ihm doch nur eine von der logischen Notwendigkeit emanzipierte Freiheit absprechen will.

Für den Physiker ist also die mechanische Natur-

erklärung nach naturgesetzlicher Kausalität die einzige, die eine konstitutive Erkenntnis hervorbringt, während die teleologische Betrachtungsweise nur als heuristisches Hilfsprinzip regulativ nebenher läuft, ohne jedoch als solches ganz entbehrlich zu sein. Für den Metaphysiker hingegen sind Naturmechanismus und Naturteleologie zunächst mindestens gleichwertige und gleichberechtigte Prinzipien, die mithin entweder beide bloss regulativ oder beide auch zugleich konstitutiv sein müssen (IV 278). Genauer betrachtet schwindet jedoch aus metaphysischem Gesichtspunkt sogar diese Gleichberechtigung und macht einer Unterordnung des Mechanismus unter die Teleologie Platz. Denn wo Zwecke, da müssen auch Mittel sein, die an sich mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein können (IV 307). Da es für unsere Vernunft unbestimmbar ist, wie viel der Mechanismus der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht thue, so wissen wir auch nicht, wie weit die mechanische Erklärungsart gehe, wissen aber soviel, dass wir sie, als Mittel dem teleologischen Prinzip unterordnen müssen (IV 308). Dies gilt nicht nur für isolierte Organismen, sondern auch für die Welt als Naturganzes (IV 307), als für ein teleologisches System, dem aller Mechanismus der Natur als mechanisches System untergeordnet werden muss (IV 263). — Das Verhältnis beider Prinzipien zu einander ist also in der Metaphysik das entgegengesetzte wie in der Physik. In der Physik ist die mechanische Betrachtungsweise die allein als Erklärung geltende und die teleologische ihr als heuristisches Hilfsprinzip untergeordnet; in der Metaphysik ist die mechanische nur ein vorläufiges unzulängliches Erklärungsverfahren, das dem teleologischen als dem höheren, endgültigen untergeordnet ist. Für den Physiker wie für den Metaphysiker sind aber beide Betrachtungsweisen in irgend welchem Grade berechtigt und beide unentbehrlich, ohne dass die eine durch die andere ausgeschlossen würde (IV 301); es bleibt dabei, dass Physiker und Metaphysiker getrost beiden Erklärungsweisen nachgehen dürfen und müssen (IV 306).

d. Die Antinomie von Mechanismus und Teleologie.

Die Frage, ob für den Metaphysiker beide Prinzipien konstitutiv oder bloss regulativ seien, entscheidet Kant zu Gunsten des letzteren auf Grund der Behauptung, dass die Verknüpfung beider Prinzipien als konstitutiver eine Antinomie, einen unlösbaren Widerspruch ergebe, dass aber dieser Widerspruch mit der Auffassung der beiden Prinzipien als bloss regulativer verschwinde (IV 273—274). Kant hat hier in der Kritik der Urtheilskraft ein Analogon zu den kosmologischen Antinomien der Kr. d. r. V. liefern wollen und die Auflösung aus dem gleichen Gesichtspunkt wie dort versucht.

Nun ist aber der vorgebliche Widerspruch nur ein scheinbarer, durch doppelsinnige Fassung des Wortlauts hineingetragener. Der Satz: „alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich,“ kann nämlich entweder bedeuten, dass es keine Dinge giebt, die nicht vermitteltst mechanischer Gesetze zu Stande gekommen wären, dann ist er richtig; oder er kann bedeuten, dass die mechanischen Gesetze für sich allein hinreichend seien, um alle Dinge, auch die Organisation, zu Stande zu bringen, und dann ist er nach Kants eigener Behauptung (IV 290) falsch. Der Gegensatz: „einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich“ steht nur mit der zweiten, unrichtigen Bedeutung des Satzes in Widerspruch, aber nicht mit der ersten, richtigen. Es giebt keinen Teil der Natur, der nicht durch mechanische Gesetze zu stande gekommen wäre, aber einige, für welche die mechanischen Gesetze ebensowenig zur Entstehung ausreichen wie für die Natur als Ganzes. Die mechanischen Gesetze sind für alle Naturdinge Ursache, aber nicht für alle zureichende Ursache (IV 308 Z. 6 v. u.). Es giebt kein Ding, das nicht Wirkung mechanischer Gesetze wäre, aber manches, das nicht die alleinige Wirkung mechanischer Gesetze ist. Das „bloss“ hat im Satz und im Gegensatz eine verschiedene Bedeutung und besagt im ersteren, dass Erzeugung ohne Vermittelung des Mechanism ausgeschlossen,

im letzteren, dass Erzeugung ohne Mitwirkung noch anderer Prinzipien ausgeschlossen sei. Der Schein einer Antinomie beruht also auch hier auf einer dialektischen Spiegelfechtereie.

Wäre wirklich ein Widerspruch vorhanden, so würde er durch die Umwandlung der konstitutiven Prinzipien in regulative nicht aufgehoben, sondern nur verschärft, indem die widerspruchsvolle Beschaffenheit aus der materiellen Natur in unsere geistige Organisation hinübergeschoben würde. Der Widerspruch läge dann darin, dass wir die Entstehung des Organischen gleichzeitig als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich und als nach eben diesen nicht möglich denken müssten, ohne dass diese widerspruchsvolle intellektuelle Nötigung der Wahrheit entspräche. Dass wir etwas in derselben Beziehung als allein möglich und unmöglich zu denken verurteilt sind, ist ein weit härterer Widerspruch, als dass wir etwas in der Wirklichkeit widersprechend vorfinden; denn der erstere macht unseren logischen Verstand widerspruchsvoll, der letztere nur das materielle Dasein, das vielleicht ja auch unlogisch sein könnte. Es ist ein sophistischer Kunstgriff, wenn Kant diesen Widerspruch zwischen dem allein Möglichen und Unmöglichem in der Denknötigung dadurch zu unterschlagen sucht, dass er ihm die Aufgabe unterschiebt, nach jedem der beiden Prinzipien unabhängig vom anderen so weit als möglich zu forschen; denn bei solcher Maxime der gesonderten Forschung bleibt die Tragweite jeder Erklärungsart zunächst unbestimmt und offene Frage, während sie durch Aufstellung des Denkmöglichen und Denkunmöglichem in Form von antithetischen Maximen (IV 273) a priori entschieden wird und zwar im Sinne des Widerspruchs in der geistigen Organisation.

Die vermeintliche Antinomie ist also keine, und wenn sie eine wäre, so bliebe sie auch nach Umwandlung der konstitutiven Prinzipien in regulative Maximen ein unauflöslicher Widerspruch. Es ist fernerhin unmöglich, dass derselbe Grundsatz der mechanischen Naturerklärung der in der Physik konstitutiv ist, in der Metaphysik, so lange es sich um die Beziehungen von Bedingtem zu Bedingtem handelt, bloss regulativ sein

soll. Ist aber das Prinzip der mechanischen Kausalität konstitutiv, so kann das Prinzip der Teleologie, von dem es abhängt und dem es untergeordnet ist, nicht bloss regulativ sein. Dass das teleologische Prinzip ebenfalls nach Kants eigenen Voraussetzungen konstitutiv sein muss, sowohl als Prinzip unbewusster Produktion wie auch als Prinzip bewusster Erkenntnis haben wir schon oben (vgl. S. 230—232, 239) gesehen, desgleichen, dass die ganze Unterscheidung konstitutiver und regulativer Prinzipien zu den schwächsten Punkten in der Kantschen Philosophie gehört (vgl. oben S. 190—191). Wir werden nun weiter sehen, dass Kant selbst die nominelle Herabsetzung des Zweckes zu einem bloss regulativen Prinzip thatsächlich in seinen weiteren Ausführungen ebenso unbeachtet lässt und über den Haufen stösst, wie er es mit seinem grundsätzlichen Verbot des transcendenten Kategoriegebrauches gethan hat.

e) Die Vereinigung von Mechanismus und Teleologie.

Wenn nun auch der Widerstreit, den Kant zwischen beiden Prinzipien konstruiert hat, nur ein scheinbarer ist, an dem man sich nicht zu stossen braucht (IV 306), wenn mithin auch im Grossen und Ganzen die mechanische und teleologische Erklärungsart sich keineswegs wie widersprechende ausschliessen (IV 301), so bleibt es doch richtig, dass beide Betrachtungsweisen disparat sind, dass eine nicht aus der anderen abgeleitet werden kann, dass keine an die Stelle der anderen treten, keine in das Gebiet der anderen übergreifen, keine mit der anderen verwechselt werden darf (IV 308), sondern jede getrennt von der anderen verfolgt werden muss, dass beide an demselben Naturdinge nicht gleichzeitig von uns gedacht werden können, sondern nur nacheinander nach stattgehabtem Wechsel des Gesichtspunktes, dass sie also als gleichzeitig anzuwendende einander ausschliessen und so für unsere Vernunft unvereinbar sind (IV 304, 275). Diese Vereinigung der kausalen und teleologischen Betrachtungsweise zu einem und demselben, beide umfassenden Gedankengang, ist nicht an sich un-

möglich (denn sonst stünden wir wieder vor der Antinomie), sondern nur für unseren menschlichen Verstand unmöglich (IV 311). Wäre sie für jeden gleichviel wie beschaffenen Verstand unmöglich, so wäre sie widersprechend (IV 300), was sie eben nicht sein soll. Es muss also eine relativ zufällige Besonderheit des menschlichen Verstandes sein, die ihn an dem Vollzug dieser Vereinigung verhindert (IV 296).

Diese Eigentümlichkeit besteht darin, dass er diskursiv ist (IV 297), dass Anschauung und Begriff, Wirkliches und Mögliches bei ihm auseinanderfallen (IV 292), dass er nicht vom konkret Allgemeinen aus das Besondere und Einzelne bestimmt, sondern vom Einzelnen durch das Besondere zum abstrakt Allgemeinen (Kant sagt statt dessen synthetisch- und analytisch-Allgemeinen) gelangt (IV 297—298), dass er bei der Unterscheidung von Möglichem und Wirklichem die Verknüpfung der Teile nicht durch das wirkliche Ganze, sondern bloss durch das mögliche Ganze, d. h. durch die von der Wirklichkeit abgelöste Vorstellung oder Idee eines Ganzen bestimmt denken kann (IV 299, 300), dass er also ideale und reale Ursache, Zweck und Ursache, kausalen und teleologischen nexus, unterscheiden und auseinanderhalten muss (IV 256). Wenn wir die Kette der Kausalität verfolgen, so verläuft die Abhängigkeit der Glieder voneinander in zeitlich umgekehrter Richtung, als wenn wir die Kette der Finalität verfolgen, weil wir in diskursiver Weise jedes Glied explicite und unterschieden und getrennt vom anderen denken.

Gäbe es hingegen einen intuitiven Verstand, bei dem Anschauung und Begriff in eins fallen, einen archetypischen Verstand, für den das Mögliche und Wirkliche zusammenfallen, weil er alles ideell Gedachte auch eo ipso setzt oder realisiert, einen Verstand, der das Besondere und Einzelne aus dem konkret Allgemeinen, die Teile und ihre Verknüpfung aus dem wirklichen Ganzen bestimmt, einen Verstand, der implicite in der Ursache die Wirkung und in der Wirkung die Ursache, in dem Zweck das Mittel und im Mittel den Zweck schauend denkt oder denkend schaut — gäbe es einen solchen Verstand, so bestände auch für ihn kein Hindernis, die

ideale und reale Ursache, Zweck und Ursache in Eins zu schauen und die Vereinigung der kausalen und teleologischen Abhängigkeit der Glieder der Reihe in jedem Augenblick zu vollziehen, die unserm diskursiven Denken versagt ist (IV 292, 296—300). Die Idee eines solchen Verstandes enthält keinen Widerspruch in sich (IV 300); mit ihr wäre jenes transcendente Prinzip im Uebersinnlichen (IV 306, 305, 304), jener übersinnliche Realgrund der Vereinigung von Kausalität und Teleologie (IV 301) gefunden, den wir notwendig voraussetzen müssen, wenn wir die Natur als teleologisches System und die Natur als mechanisches System zu einer Einheit zusammengefasst denken wollen, in welcher letzteres dem ersteren wie ein Mittel dem Zwecke untergeordnet ist (IV 307 bis 308, 263). Wenn der archetypische intuitive Verstand die Natur als ein einheitliches finalkausales System schauend denkt, und alles was er denkt, zugleich als wirklich setzt, dann wird sie eben dadurch auch als reales finalkausales System geschaffen.

Ein solcher architektonischer Verstand kann nun allerdings weder in der phänomenalen materiellen Natur noch in ihrem intelligiblen Substrat (der Welt der dynamischen Atome) enthalten sein (IV 275). Denn entweder ist die Materie leblos, dann hat sie gar keinen Verstand; oder sie besteht aus belebten beseelten und empfindenden Elementen, dann können diese doch nur jedes einen diskursiven Verstand, aber nicht alle einen gemeinsamen archetypischen oder intuitiven Verstand haben, und der diskursive Verstand eines jeden muss sehr tief unter dem menschlichen, aber nicht über ihm stehen. Die Natur als Ganzes dürfen wir auch dann nicht als intelligentes Wesen annehmen (IV 239), wenn die materiellen Elemente als beseelt und empfindungsfähig gedacht werden. Der Materialismus und Hylozoismus sind also gleich unfähig, die Einheit von Kausalität und Teleologie und die Unterordnung der ersteren unter die letztere in der Natur verständlich zu machen. — Von dem Spinozistischen Pantheismus glaubt Kant, dass er dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand wegnimmt und nur die Verknüpfung der Dinge in einem Subjekt übrig lässt (IV 281—282). Kant hat also keine Ahnung davon, dass Spinoza seinem Gott

gerade den intuitiven Verstand beilegt, den er selbst sucht; er fragt auch nicht danach, ob der vermeintliche Mangel des Spinozismus auf pantheistischem Boden zu verbessern sei, sondern zieht aus der vermeintlichen Verstandlosigkeit des Spinozistischen Urwesens sofort den Schluss, dass der Theismus allein den Vorzug habe, durch ein verständiges Urwesen die Wahrheit oder Realität der Teleologie begründen zu können (IV 283). Ein verständiges Wesen oder einen ursprünglichen Verstand als Weltursache (IV 290, 302), oder eine absichtlich wirkende oberste Ursache (IV 288) vermag Kant sich schlechterdings nur als persönlichen Welturheber zu denken (II 491—492), und darum führt ihn die Anerkennung der Teleologie sogleich zum Theismus.

Dass auch der Theismus eine bestimmte teleologische Erklärung jedes einzelnen Falles nicht zu geben vermag, ist richtig; das liegt aber nicht, wie Kant meint (IV 283 bis 284), daran, dass die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie als solchen nach bloss mechanischen Gesetzen nicht streng zu beweisen wäre, sondern es erklärt sich zur Genüge schon daraus, dass wir mit unserem diskursiven Verstande die Spezifikation der allgemeinen Naturgesetze zu besonderen nach teleologischen Prinzipien nicht nachzudenken vermögen. Es genügt für uns die Einsicht, dass das Urwesen mit intuitivem Verstande, oder Gott, das einzige Prinzip ist, unter dessen Voraussetzung einerseits die Welt als teleologisches System, andererseits die Unterordnung des Naturmechanismus als Mittels unter dieses teleologisches System als Zweck möglich wird. — Dass dieser übersinnliche Realgrund sowohl der Teleologie als auch der Einheit von Teleologie und Kausalität transcendent (IV 306) oder überschwänglich (IV 286) und bis zu einem gewissen Grade unbestimmt (IV 305) für unseren diskursiven Verstand ist, darin hat Kant ganz recht; unrecht aber, wenn er ihn für ganz unbestimmt, nämlich durch kein Prädikat näher bestimmbar (IV 305), und als übersinnlich auch sofort für unerkennbar erklärt (IV 285). Kant selbst hat den intuitiven Verstand durch verschiedene Prädikate näher bestimmt, und diese Bestimmung noch genauer durchzuführen, darf er nicht a priori für unmöglich erklären. In der That bezeichnet

Kant auch hier das Gebiet des Uebersinnlichen nur in dem Sinne als unerkennbar für uns, dass die Ideen, mit denen wir es besetzen müssen, nur praktische aber nicht theoretische Realität haben (IV 13—14), weil sie in theoretischer Hinsicht für uns völlig problematisch bleiben, so dass wir nicht wissen, ob wir beim Urteilen über dieselben über etwas oder über nichts urteilen (IV 286). Es ist also eigentlich nicht die Beschaffenheit, sondern die Existenz oder Realität des übersinnlichen Prinzips, die nach Kant unerkennbar und schlechthin problematisch bleibt, da die Ideen ebensoviele Prädikate zur Bestimmung desselben im Falle seiner Existenz sind. Diese Behauptung, dass die Existenz problematisch bleibe, stützt sich wiederum lediglich darauf, dass Kant die Wahrscheinlichkeit einer hypothetischen Existenz vermittelt indirekter Anknüpfung an die Erfahrung ohne berechtigten Grund verschmäh (IV 290) und sich auf die Alternative beschränkt: entweder apodiktische Gewissheit oder problematische Ungewissheit.

f) Der Endzweck.

Wenn irgendwo die Transcendenz zur Unerkennbarkeit führen sollte, so müsste es da sein, wo die teleologische Verknüpfung des Bedingten überschritten und zu einem teleologisch Unbedingten, d. h. zu einem übernatürlichen Endzweck der Natur fortgegangen wird. Hier wäre es begreiflich, wenn Kant die Ansicht verträte, dass ein solcher Endzweck allerdings für den intuitiven Verstand des Urwesens notwendig existieren müsse, dass wir aber schlechthin unfähig seien, ihn mit unserem diskursiven Verstande inhaltlich zu bestimmen. Aber gerade hier nimmt Kant an der Transcendenz des Unbedingten nicht den geringsten Anstoss, sondern stellt eine ganz bestimmte Behauptung darüber auf, worin der Endzweck der Welt bestehe. Es erhellt daraus, dass seine Behauptungen über die Unerkennbarkeit der Existenz des zwecksetzenden Urwesens von ihm selbst gar nicht ernst gemeint gewesen sein können und ebenso wie die Antinomie der Urteilskraft und die bloss regulative Bedeutung des teleologischen Prinzips nur dazu dienen sollen, den Wider-

spruch zwischen seiner Metaphysik und seiner Erkenntnistheorie zu verschleiern, der schon in der dritten Periode klar genug zutage tritt, in der vierten aber noch greller wird.

Kant verwirft die Glückseligkeit der Geschöpfe als Endzweck der Welt nicht bloss deshalb, weil in Bezug auf diesen Zweck die Schöpfung unzweckmässig wäre, sondern auch weil dieser Zweck, den sich wohl erschaffene Wesen unter Verkennung ihrer wahren Bestimmung subjektiv vorsetzen können, des Schöpfers noch weniger würdig wäre als der Geschöpfe. Glückseligkeit ist ein Zweck in der Natur, kann aber nicht Zweck der Natur sein, kann nicht der Zweck sein, zu dem Menschen geschaffen sind (IV 331—334, 343). Ebenso wenig kann die bloss theoretische Selbstbespiegelung Zweck der Welt sein, weil es ein *circulus vitiosus* wäre, dass die übrigens zwecklose Welt bloss dazu geschaffen sei, damit irgend wer da sei, der diese übrigens zwecklose Welt betrachte; es muss vielmehr der Weltzweck ein solcher von selbständigem Eigenwert sein, damit in Bezug auf ihn auch die Weltbetrachtung einen abgeleiteten Wert gewinne (IV 342).

Das steht für Kant fest, dass ohne den Menschen die ganze Schöpfung umsonst und ohne Endzweck sein würde (ebd.), dass also der Mensch es sein muss, durch den der Endzweck vermittelt und realisiert wird. Der Mensch aber kann nur als moralisches Wesen seine Bestimmung erfüllen (IV 243), woraus zunächst nichts weiter zu folgern ist, als dass er nur als moralisches Wesen geeignet ist, zur Realisierung des Endzweckes beizutragen. Kant aber überspringt den Gedanken, dass die Sittlichkeit ebenso nur Mittel zu einem übersittlichen Zweck, wie die Natur Mittel zu einem übernatürlichen Zweck sein könnte; er vergisst, dass er in dem teleologischen Prinzip das Höhere des Natürlichen und Sittlichen gesucht hatte, und identifiziert den Endzweck kurzer Hand mit dem einen Gliede des durch ihn zu überwindenden Gegensatzes. Von jedem moralischen Wesen soll nicht weiter gefragt werden dürfen, zu welchem Zwecke es da sei, weil sein Dasein den höchsten Zweck in sich selbst hat (IV 333).

So wird die Moralität der vernünftigen Geschöpfe zum Selbstzweck und Endzweck der Schöpfung erhoben, unbekümmert darum, dass die Moralität ohne Beziehung auf übersittliche Zwecke schlechthin leer und formalistisch ist, und dass mithin eine solche moralistische Bestimmung des Endzweckes zu dem gleichen *circulus vitiosus* führt, wie die intellektualistische. Die Geschöpfe sind dazu da, um sich formell korrekt zu benehmen in einer Welt, die nur dazu da ist, damit die Geschöpfe sich formell korrekt in ihr benehmen. Dieser moralistische Formalismus als Selbstzweck und Endzweck des Daseins ist so anstössig für jedes natürliche Empfinden, dass Kant selbst ihn dadurch mildern zu müssen glaubte, dass er die prinzipiell als Zweck verworfene Glückseligkeit doch als *accidentielle* Folge der Glückwürdigkeit wieder einführt (IV 334), also seinen Standpunkt nur durch schwächliche Zugeständnisse an den verpönten Eudämonismus erträglich zu machen weiss.

Hätte Kant aus der dritten Periode einen anderen Begriff der Sittlichkeit mitgebracht als seinen rein formalistischen, hätte er die sittliche Selbstbestimmung nicht bloss formell, sondern auch inhaltlich als teleologische Selbstbestimmung gefasst, so würde ihn die Verfolgung der nächsten sittlichen Zwecke zu immer höheren und höheren ganz von selbst dahin geführt haben, dass der Endzweck der sittlichen Zweckmässigkeit ebenso übersittlich, wie der Endzweck der natürlichen übernatürlich sein müsse, und dass das Reich der besonderen sittlichen Gesetze ganz ebenso durch teleologische Spezifikation aus dem übersittlichen Endzweck entsprungen sein müsse wie das Reich der besonderen Naturgesetze aus dem übernatürlichen Endzweck der Natur. Ist auch der menschliche diskursive Verstand unfähig, die sittlichen und natürlichen Spezialgesetze *a priori* zu deduzieren, so ist er doch dazu befähigt, den teleologischen Zusammenhang der einen wie der anderen induktiv in schrittweisem Aufsteigen mehr und mehr zu erschliessen und auf diese Weise die Einheit des Weltplanes wenigstens andeutungsweise teleologisch zu rekonstruieren. —

Kant hatte zwar das richtige Gefühl dafür, dass der menschliche Verstand unfähig sei, mit apodiktischer Ge-

wissheit a priori den teleologischen Weltzusammenhang aus dem obersten synthetischen Prinzip zu deduzieren; aber er hatte kein Verständnis dafür, dass die wenn auch nur annähernde induktive Lösung dieser deduktiv schlechthin unlösbaren Aufgabe einen philosophischen Wert habe, ja sogar, dass ihr allein philosophische Bedeutung im höchst erreichbaren Sinne zukomme. Deshalb liess er es bei der Stellung des Problems bewenden und liess die Lösung in problematischer Schwebelage. Seine Nachfolger teilten nicht seine Vorsicht in Bezug auf die deduktive Lösung des Problems, wohl aber seine Missachtung einer induktiven Lösung desselben; sie mühten sich deshalb mit der Konstruktion deduktiver Systeme ab, die doch nur eine deduktive Einkleidung des induktiv Gewonnenen darboten, ohne ihren induktiven Ursprung einzugestehen. Als der Nimbus dieser methodologisch unsoliden Konstruktionen verblasste, war es kein Wunder, dass die Philosophie zunächst, um sich auf sich selbst zu besinnen, zu Kants Standpunkt der problematischen Ungewissheit zurückkehrte, während die Natur- und Geisteswissenschaften immer erfolgreicher die induktiven Bahnen eingeschlagen hatten. Es konnte nicht ausbleiben, dass früher oder später das rationalistische Vorurteil, als ob nur durch apriorische Deduktionen wissenschaftliche Erkenntnis zu erlangen sei, ins Wanken geriet, und die induktive Methode auch in die Philosophie ihren Einzug hielt. Damit aber waren alle Voraussetzungen der Kantischen Stellungnahme zu den Problemen aufgehoben und die Grundlagen seiner Erkenntnistheorie umgestürzt. Von seiner Metaphysik jedoch bleibt die Problemstellung der vierten Periode ebenso in Kraft, wie die von ihm im Begriff des intuitiven Verstandes zaghaft angedeutete Lösung.

Jedenfalls ist erst durch die von Kant der Kategorie des Zwecks gewidmete Durcharbeitung die Möglichkeit eröffnet worden, den Weltprozess als universelle Entwicklung zu fassen, was selbst Lessing, der noch mit Leibniz eine immer gleiche Vollkommenheit der Welt annimmt, noch nicht gewagt hatte. Wenn Lessing den individuellen Entwicklungsbegriff des Leibniz auf die Menschheit ausgedehnt hatte, und Herder die Mensch-

heitsentwicklung mit der Entwicklung des Kosmos in kausalen und teleologischen Zusammenhang gesetzt hatte, so fehlte doch dem Gedanken der universellen Entwicklung für so lange die philosophische Grundlage, als die Kategorie der Zwecke nicht zu einer universellen erhoben war. Indem Kant dies leistete, hob er die geschichtsphilosophischen Gedanken seiner dritten Periode über die organische Entwicklung des Staats und der Menschheit aus dem engen Rahmen der Kulturgeschichte heraus und fügte sie einem universellen metaphysischen teleologischen Evolutionismus ein, der freilich bei ihm erst in schüchternen Andeutungen hervortritt und noch zu keiner festeren Gestaltung und Durchbildung gelangt. Zugleich erhebt er sich mit dieser evolutionistischen Weltansicht thatsächlich über den subjektivistischen Phänomenalismus seiner zweiten und dritten Periode, in welchem der zeitliche Fortschritt nur die Bedeutung einer wirklichen oder möglichen Erfahrung im phänomenalistischen Sinne, aber nicht die Bedeutung einer unabhängig von aller subjektiven Auffassung vor sich gehenden Daseinssteigerung hat. Aber auch in dieser Hinsicht zieht Kant noch keine Konsequenzen aus dem Begriff der universellen Entwicklung oder des makrokosmischen Zweckprozesses, und ahnt selber nicht, wie weit er durch die genialen Konzeptionen seiner vierten Periode über den formalen Idealismus der zweiten und dritten hinausgeschritten ist. So bleibt die mit der Kritik der Urteilskraft inaugurierte vierte Periode in Kants Entwicklungsgang ein blosser Anlauf, der nicht in dem letzten Jahrzehnt seiner eigenen Schriftstellerthätigkeit, sondern erst in seinen Nachfolgern zum wirklichen Sprunge wird. Was Kant selbst nach diesem seinem bedeutendsten Werke noch geschrieben hat, bewegt sich wieder ganz in den ihm vertraut gewordenen Bahnen seiner dritten Periode, und die Abweichungen, die sich in seinen späteren Schriften nachweisen lassen, sind wenigstens nicht durch den weiteren Ausblick seiner vierten Periode bedingt.







Kent, Immanuel
Author
324805
Philos
K168
Hartmann, Eduard von
Yhart
Title Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik.

DATE.

NAME OF BORROWER.

Small (M.M.A.)

University of Toronto Library

**DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET**

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 20 07 01 004 9