

Kants „Kritizismus“.

Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz in München.

Die individualistische Strömung der Neuzeit hat sich von Anbeginn an bereits zur Geltung gebracht in dem berühmten Ausgangspunkt aller Wirklichkeitserkenntnis, welchen Descartes in seinen *Meditationes* 1641 aufgestellt hat: *Cogito, ergo sum*. Die formale Fehlerhaftigkeit dieses Satzes hat Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“¹⁾ dahin aufgedeckt: „Ich denke . . . hält den Satz: Ich existiere in sich — ist mit ihm identisch“; es kann daher von einem denkenden Ich auf ein wirkliches Ich nicht erst geschlossen werden, sondern das Ich ist mit seiner denkenden Betätigung zugleich unmittelbar gegeben. Die Frage ist nur, ob ausser dieser immanenten, d. h. unmittelbar erlebten Innenwelt des Ich noch eine Aussenwelt ebenso unmittelbar gegeben und als objektiv gewiss erkennbar ist.

1. Zu einer über das eigene Ich hinausragenden oder transzendenten Wirklichkeit suchte die Philosophie vor Kant auf einem zweifachen, diametral entgegengesetzten Wege vorzudringen: Die sogenannten *Metaphysiker*, d. i. die mit Descartes eingeleitete, durch Spinoza, Leibniz und Wolff weitergeführte „kontinentale Reihe“ der rationalistischen Philosophen, mit Hilfe der von oben herab deduzierenden Vernunft bzw. ihrer allgemeinen Begriffe und deren Verbindungen zu Urteilen und Schlüssen, die sogenannten *Empiriker* dagegen, d. h. die „englische Reihe“ eines Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley und Hume, mittels der von unten, von der Erfahrung zu den allgemeinen Wesensprinzipien und Wirkengesetzen heraufsteigenden Methode der „Induktion“. Beide entgegengesetzte Extreme stellen, isoliert betrachtet, Einseitigkeiten dar, welche begreiflicherweise Kant nicht zu befriedigen vermochten: der rein empirische Standpunkt, weil er bloss zufällige Einzelerkenntnisse bietet, keine notwendige, allgemeingültige Wahrheit mit apodiktischer Gewissheit, der rein rationalistische, weil er mit leeren Begriffen aus dem Bereich des Denkens operiert, ohne im Gebiet der Wirklichkeit eine zuverlässige Unterlage zu finden. Daher ging Kant auf die zwischen beiden in der Mitte liegende Wahrheit aus,

¹⁾ R. V. 275/6, A = Kritik der reinen Vernunft², 1787 in „Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften“, Band III, Berlin 1904, S. 275/6, Anmerkung.

wenn auch nicht in der rechten Weise. Er schlug die Brücke zwischen dem ohne ein erkenntnistheoretisches Saltomortale mit seinen reinen Geistesvorstellungen nie in die reale Aussenwelt hinauskommenden Idealismus und dem mit seinen zufälligen Einzelerfahrungen nicht zu einem allgemeingültigen, notwendigen Wahrheitsgebäude sich zu erheben vermögenden Empirismus durch seinen „transzendentalen Idealismus“.

2. Um jedoch nicht durch den anrühigen Begriff „Idealismus“ sein Weltanschauungssystem von vorneherein in Misskredit zu bringen, legte er grosses Gewicht auf die authentische Unterscheidung: „Der Idealismus ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum ausser uns entweder bloss für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur eine empirische Behauptung, nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum mit allen Dingen für blosser Einbildungen erklärt.“ Positiv „besteht“ dieser dogmatische Idealismus Berkeleys „in der Behauptung, dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich [Kant] dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren“¹⁾.

Den Idealismus Descartes' nennt Kant (Pr. 293 f.) „empirisch“, weil er die erfahrungsgemäss unbestreitbare Idee des eigenen denkenden Ich zur Basis der objektiven Wirklichkeit nimmt, den Idealismus Berkeleys dagegen „mystisch und schwärmerisch“, weil „es ein in der Tat verwerflicher Idealismus ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in blosser Vorstellungen zu verwandeln“. Dem Vorwurf, er selbst verwandele die Welt der Wirklichkeit in eine Welt des Scheines, weil er nicht die objektive Wirklichkeit des dem erkennenden Subjekt Erscheinenden zugebe, meint er dadurch die Spitze abbrechen zu können, dass er denselben zurückfallen lässt auf „denjenigen, der umgekehrt blosser Vorstellungen zu Sachen macht“. Er rechtfertigt sich damit: Sowohl der „träumende Idealismus“, den man gewöhnlich Realismus nennt, dessen Annahme einer realen Aussenwelt aber vor Kants „reiner Vernunft“ nur mehr als ein idealer Traum bestehen kann, als auch der „schwärmende“, d. i. mystisch überspannte Idealismus Berkeleys, der alles in einer reinen Vorstellungswelt

¹⁾ Pr. 288 f. = „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ in „Kants gesammelte Schriften“, ebenda Bd. IV, Berlin 1903, S. 288 f. — Also nur die Wirksamkeit, nicht die Wirklichkeit der Aussenwelt steht in Kants System wissenschaftlich fest!

auf- und untergehen lässt, haben „durch meinen sonst sogenannten transzendenten, besser kritischen Idealismus abgehalten werden sollen. — Das Wort transzendental aber bedeutet bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur auf Erkenntnisvermögen“. — Was will also Kant mit dem Begriff „transzendentaler Idealismus“ ausdrücken? Unsere Erkenntnis baut von sich selbst, aus ihrem eigenen Inneren heraus, mit ihren geistigen Elementen, d. i. Ideen von ihr gegenüberstehender, d. h. objektiver Aussenwelt auf. Diese löst sich vor der kritischen Vernunft zwar nicht in subjektiven Schein auf, welcher objektiv ein absolutes Nichts bedeutet, wohl aber in lauter Erscheinungen oder in ein bloss relatives Sein, dessen objektiver Charakter nach dem Ausweis der exakten, „kritischen“ Vernunftforschung sich beschränkt auf eine Wirkung aus einer dahinterstehenden, unerforschlichen Welt der Wirklichkeit auf unser, und zwar unmittelbar bloss auf unser sinnliches Erkenntnisvermögen.

3. Dieses Kantsche Weltanschauungssystem kann man verschieden benennen, je nachdem man es unter dem einen oder anderen Gesichtswinkel betrachtet, nämlich unter dem Gesichtspunkt des Erkenntnismittels — im allgemeinen: Idealismus, weil wir nur mittels der Ideenbildung, und im besonderen: Sensualismus, weil wir speziell bloss mittels der sinnlichen Vorstellungstätigkeit zur Anschauung einer ausser uns bestehenden Erfahrungswelt gelangen können; vom Standpunkt des Erkenntnisinhaltes: Phänomenalismus, weil unserer Erkenntnis nur zugänglich ist die Erscheinung (*φαινόμενον*) oder Einwirkung eines Dinges auf unsere Sinneserfahrung, nicht der dahinter verborgene Wesensgrund (*νοούμενον*) des „Dinges an sich“; denn „dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand als der unsrige“. Mit unserem beschränkten Erkenntnisvermögen kann die Objektivität einer Aussenwelt „nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstand für unsern Verstand behauptet werden“ (R. V. 230 f.); vielmehr sind „Erscheinungen . . . die einzigen [Objekte], an denen unsere Erkenntnis objektive Realität haben kann, nämlich wo den Begriffen Anschauung entspricht“ (ebenda 225). Ein Verstand, welcher „nicht diskursiv, durch Kategorien, sondern intuitiv, in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen“ vermöchte, hiesse „selbst ein Problema“ (ebenda 212). — Während so Descartes' „problematischer Idealismus“ jede reale Existenz ausser der des eigenen Ich dahingestellt sein lässt, und Berkeleys „dogmatischer Idealismus“ die reale Aussenwelt positiv umwandelt in eine ideale Innenwelt vorstellender Subjekte, lässt Kants „transzendentaler Idealismus“ neben der Innenwelt des eigenen Ich zwar noch eine Aussenwelt der Wirklichkeit bestehen, aber als eine terra incognita, als ein unerforschtes und in alle Ewigkeit unerforschbares Gebiet. Insofern verdient sein System

den Namen „Agnostizismus“, d. h. Lehre, dass man vom innersten Kern der Wirklichkeit nichts wissen kann.

4. Hierdurch stellt sich Kant in den schroffsten Gegensatz zur Metaphysik der aristotelisch-thomistischen Schule, deren Aufgabe und Bedeutung gerade darin besteht, dass sie der Wirklichkeit auf den tiefsten Grund zu gehen sich bemüht, soweit dies überhaupt in den Schranken menschlicher Erkenntnis möglich ist. An dieser althergebrachten metaphysischen Methode hat der Königsberg'g'er Denker auszusetzen (Pr. 271), sie verwickle „in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, dass zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat“. Näherhin beantwortet er (ebenda 327) die Frage: „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?“ dahin: „Metaphysik hat es ausser mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu tun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objektive Realität (dass sie nicht blosse Hirngespinnste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann; — den Kern und das Eigentümliche der Metaphysik“ bildet „die Beschäftigung der Vernunft bloss mit sich selbst und, indem sie über ihre eigene Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objekten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nötig zu haben, noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können“. Die im Bereich möglicher Erfahrung verbleibenden, immanenten Verstandesbegriffe erklärt Kant (ebenda 329) als „reine“, wogegen „die transzendenten Vernunftbegriffe sich weder, was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen, noch widerlegen lassen“.

5. Die vom „transzendentalen Idealismus“ erhobenen Bedenken gegen alle und jede Metaphysik zeugen weder von Tiefsinn noch von Scharfsinn, wohl aber verraten sie einen bedenklichen Mangel an beidem. Es ist ein sehr platter Einwand des nichts weniger als philosophisch geschulten Laienverstandes: Die Systeme der Philosophie widersprechen sich gegenseitig; also heben sie einander selbst auf, und versinkt jede höhere Wahrheitserkenntnis im Grab des allgemeinen Zweifels — modern ausgedrückt des Agnostizismus. Eine solche Argumentation ist nicht besser als die oberflächliche Schlussfolgerung: Vielfach, ja meistens ist nicht Gold oder Edelstein, was im Scheinglanz des Echten funkelt. Weil nicht alles zugleich echt sein kann, und das meiste sogar durch nähere Vergleichung und Erprobung als unecht sich herausstellt, darum ist einfach alles eitel Trug und Schein. Wem leuchtete nicht ein, dass durch noch so viele Fälschungen die Wahrheit zwar für den Unkundigen und Leichtfertigen in

den Schatten, für den Kundigen und Gewissenhaften aber erst recht ans Licht gestellt wird? Und dass die Metaphysik bloss „über ihre eigene Begriffe brütet“, das lässt sich zwar jener rein deduktiven Methode nachsagen, die mit einem Spinoza aus einem einzigen obersten Begriff der Substanz mit fingierter mathematischer Sicherheit das Netz der gesamten Wirklichkeit bis zu den verzweigtesten Fäden herausspinnt, aber durchaus nicht mit willkürlicher Verallgemeinerung auch auf die philosophia perennis übertragen, welche seit dem klassischen Altmeister der Metaphysik aus Stagira auf dem festen Boden der Wirklichkeitserfahrung ihren Geistesbau der tiefgründigsten Wirklichkeitserkenntnis aufführt. Höchstens mangelnde Kenntnis der alten Schulmetaphysik vermöchte den „kritischen“ Philosophen — nicht aber Geschichtsforscher der Philosophie — einigermassen zu entschuldigen.

Obwohl übrigens der „kritische“ Idealist Kant von erkenntnis-theoretischem Standpunkt das scharfe Verdikt fällt (Pr. 366): „Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchymie“, oder wie Astronomie zur „wahrsagenden Astrologie“, räumt er (ebenda 364) unter psychologischem Gesichtspunkt gleichwohl ein: „Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden“, ja, er lässt sich sogar erkenntnistheoretisch zu dem Geständnis herbei (R. V. 211): „Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzige mögliche Art der Anschauung¹⁾ sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen und also um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken.“ Damit gibt er nicht bloss die innere Widerspruchslosigkeit oder Möglichkeit, sondern sogar die Nötwendigkeit der Metaphysik zu — freilich nur vom Standpunkt des subjektiven menschlichen Erkennens, was am deutlichsten hervorgeht aus seiner authentischen Erläuterung (ebenda 213): „Wenn wir sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transzendentaler, sondern bloss empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen müssen vorgestellt werden und nicht nach dem, was sie ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Ver-

¹⁾ Und deren Erkenntnisprodukt, die Erscheinungswelt, die einzige mögliche Welt.

standes sein mögen.“ Die Notwendigkeit der Metaphysik ist demnach nicht im eigentlichen Sinn objektiv zu verstehen, sondern höchstens insoweit, als sie unabhängig von menschlicher Willkür mit der menschlichen Erkenntnisform als allgemeiner Drang gegeben ist, als eine zwar allgemeingültige, aber nicht minder subjektive Einrichtung der menschlichen Natur, deren objektive Gültigkeit sich auf das Gebiet des erkennenden Subjektes beschränkt. Der Mensch kann, ja muss metaphysisch denken, aber er kommt damit nicht weiter in das Gebiet der Wirklichkeit hinaus, als diese schon durch die Erscheinungswelt im Bereich der niederen, sinnlichen Erfahrung mit elementarer Gewalt in sie hineintritt; er bringt in diese Elemente der Sinneserfahrung bloss eine gewisse systematische Ordnung hinein.

6. Wie geht nun Kants idealistischer Transzendentalismus oder Kritizismus zu Werke, um an Stelle des in seinen Fundamenten wankenden Gebäudes der alten Schulmetaphysik einen soliden Neubau moderner Weltanschauung aufzuführen? Er untersucht die Grundpfeiler der menschlichen Erkenntnis auf ihre Tragfähigkeit. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ stellt er fest „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden“ (46). Diese „zwei Grundquellen des Gemüts“ liefern uns „die Elemente aller unserer Erkenntnis, Anschauung und Begriffe“ (74). Beide sind einander notwendig ergänzende Korrelate: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (75). Daraus ergibt sich folgerichtig jener Bewusstseinsidealismus oder Phänomenalismus, welcher schliesslich in Agnostizismus ausartet, und dessen Quintessenz Kant am präzisesten zusammenfasst in der Anmerkung der „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ (288)¹⁾: „Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muss uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelt der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur. Da nun die Sinne . . . in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloss Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, so müssen auch alle Körper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als bloss Vorstellungen in uns gehalten werden und existieren bloss in unsern Gedanken“. Da, wie Kant weiterhin bemerkt (Pr. 336), „die Verknüpfung“ unserer Vorstellungen „nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objektive Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelt der äusseren Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelt

¹⁾ Vgl. R. V. 116 ff. 224.

der innern Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewusst, — wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, unbekannt ist.“

Nachdem die objektive Wirklichkeit der Dinge, an denen Raum und Zeit wahrgenommen werden, bestritten ist, fällt zugleich die Objektivität von Raum und Zeit; sie sind bloss etwas an Erscheinungsformen. Ja, nicht einmal mit letzteren lässt Kant Raum und Zeit verknüpft; er sondert sie vielmehr als subjektive Erkenntnisformen der sinnlichen Anschauung ab von ihrer objektiven Basis. Er trennt so willkürlich Materie und Form des sinnlichen Erfahrungsinhaltes und behauptet (R. V. 219): „Sind es nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich.“ — Die Schulphilosophie der alten Metaphysik vermag Raum und Zeit nicht aufzubauschen zu selbständig für sich bestehenden Formen, sondern erkennt darin bloss etwas an den Dingen, nämlich die — nicht unserem Erkennen, sondern — der Wirklichkeit anhaftenden Formen endlicher Beschränktheit, dass nämlich deren Dasein und Wirken bloss stückweise verläuft im Nebeneinander materieller Teile und im Nacheinander mannigfacher Bewegungs- und Veränderungsformen, nicht in einem In- und Uebereinander, sodass sie nicht mit einem Mal ihr Sein und Wirken voll und ganz zu erfassen und zu beherrschen im Stande sind. Kant hingegen scheidet Raum und Zeit erstens aus von der objektiven Wirklichkeit und versetzt sie in die subjektive, sinnliche Erfahrungs- oder Erscheinungswelt als primäre Sinnesqualitäten, mit einem Wort er subjektiviert dieselben. Zweitens, er isoliert sie in dieser subjektiven Sinneswelt als reine Formen, indem er sie loslöst von der ihnen zugehörigen, mit ihnen sozusagen verwachsenen, d. i. konkreten Materie der Erscheinungswelt und zu selbständigen Gebilden macht, kurz abstrahiert und hypostasiert. Drittens, er schreibt diesen subjektivierten, abstrahierten und hypostasierten Gebilden die Priorität zu vor sämtlichen erst aus der Erfahrungs- oder Erscheinungswelt zu gewinnenden Eindrücken.

7. Wie begründet Kant diese willkürlichen Abstraktionen und Konstruktionen? Er vollendet zunächst den erkenntnistheoretischen Idealismus Lockes. Dieser war auf halbem Wege stehen geblieben dadurch, dass er zwar die sogenannten sekundären Sinnesqualitäten, d. i. die spezifischen Empfindungen der menschlichen Sinnesorgane: Licht, Farbe, Geschmack, Geruch, Wärme und Kälte, Härte und Weichheit endgültig als rein subjektive Empfindungszustände objektiver Bewegungsformen erklärt hatte, aber die sogenannten primären Sinnesqualitäten: Ausdehnung und Festigkeit, Zahl und Figur, Bewegung und Ruhe sinnenfälliger Erscheinungen noch als

objektiv hatte bestehen lassen. Kant subjektiviert auch letztere. Seine eigenen Worte lauten (Pr. 289): „Unbeschadet der wirklichen¹⁾ Existenz äusserer Dinge“ sind „schon lange vor Lockes Zeiten“ als blosse Erscheinungen in unserer Vorstellung bezeichnet worden „die Wärme, die Farbe, der Geschmack“ usw., während ich „die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist²⁾ (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt usw.), auch mit zu blossen Erscheinungen zähle“, kurz „alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen“. — Die volle, von Fichte gezogene Konsequenz verlangte noch einen dritten und letzten Schritt: Wenn von der ganzen Aussenwelt, deren wir nur durch unsere gleichsam in sie ausgestreckten Fühlhörner der Sinne habhaft werden können, gar nichts als objektive Wirklichkeit Erkennbares mehr übrig bleibt, sondern alles in subjektive Erscheinungsformen sich auflöst, dann verwandelt sich alles objektive Sein nach der exakt wissenschaftlichen Erkenntnis in subjektiven Schein und die ganze Welt der Wirklichkeit in eine Traumwelt des eigenen Ich. Darum hat auch Helmholtz gestanden: „Ich sehe nicht, wie man ein System selbst des extremsten subjektiven Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte, wenn man die Objektivität der Sinneswahrnehmung preisgäbe, ohne die man nicht zur Gewissheit der Aussenwelt gelangen könnte“³⁾.

Kant selbst möchte freilich der unaufhaltsamen Folgerung, „dass durch die Identität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde“, vorbeugen durch die Verwahrung, dass „man über die objektive Beschaffenheit . . . noch gar nicht urteilt“ (ebenda 290/1), nämlich mit dem Verstande, so lange man nur mit den Sinnen eine Erscheinungswelt in deren Bereich konstatiert. Allein wenn die objektive Welt für den urteilenden Verstand nicht positiv gegeben ist, dann ist sie eben auch für die exakt wissenschaftliche Betrachtung nichts mehr als eine leere Imagination oder Illusion und insofern Schein. Theoretisch mag man noch so scharf unterscheiden zwischen Schein und Erscheinung und letztere als nicht ausgemachten, sondern nur problematischen Schein beschönigen, praktisch ist damit nichts gedient, weil es zwischen Wirklich und Nichtwirklich keinen verschwommenen Mittelzustand gibt.

8. Worin liegt der Grundfehler dieser willkürlichen Umwandlung der objektiven Welt der Wirklichkeit in eine bloss für den subjektiven menschlichen Sinnesbereich existierende Erscheinungswelt? Er liegt schon in dem ersten Schritt auf der schiefen Ebene der einseitigen Immanenz-

¹⁾ Freilich nicht erkennbaren.

²⁾ Umgekehrt ist der Raum „anhängig“ den mit der Beschränkung durch ihn behafteten Gegenständen.

³⁾ Zitiert von C. Willems, Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus, 1906, S. 50.

philosophie, in der Vertauschung objektiver Qualitäten mit subjektiven Sinnesqualitäten. Mögen „sekundäre Sinnesqualitäten“, wie Licht, Schall u. s. f., noch so sehr mit Schwingungen des Aethers und der Luft in Zusammenhang stehen, so bilden diese quantitativen Verhältnisse in der materiellen Welt doch bloss den mechanischen Unterbau für die qualitativen Verhältnisse in einer höheren, sinnenfälligen Welt. So wenig man mit dem Materialismus sagen kann: Das Denken ist eine Phosphoreszenz des Gehirns, so wenig kann man mit dem Phänomenalismus sagen: Das Licht und die Farbe sind Aetherschwingungen, sondern lediglich: dieselben setzen als materielle Basis Aetherschwingungen ebenso voraus, wie das Denken Gehirnbewegungen.

Dies bestätigt u. a. Jos. Mausbach im I. Band der 1911 von Kösel in Kempten herausgegebenen „Apologetik für wissenschaftlich Gebildete: Religion Christentum Kirche“: Die „scheinbar unschuldige Neuerung bei Galilei, Hobbes, Descartes, . . . dass die Sinneswahrnehmung nur subjektive Empfindung sei“, sowie der vermeintliche Nachweis ihres „rein mechanischen Ursprungs“ durch spätere Forschung „übersieht die Frage, ob die Bewegung (z. B. Luft- und Aetherschwingung) nicht bloss Vermittelung eines Reizes ist, und ob nicht qualitative Verschiedenheiten auf die Art und Mannigfaltigkeit der Bewegung bestimmend einwirken. Sie übersieht zunächst auch die sich anschliessende Frage, ob die Bewegung selbst und der Raum noch ihre Wirklichkeit behaupten können, wenn die Sinne täuschen“ (17). „Auch die ältere Philosophie wusste, dass Töne und Farben durch Luft- oder Aetherschwingungen vermittelt werden; sie erblickte auch in der Sinneswahrnehmung kein blosses Kopieren, sondern ein seelisches Nachbilden der Wirklichkeit. Aber warum soll dieses seelische Bilden ungetreu, rein subjektiv sein? Das Reflektieren der roten Lichtstrahlen bei der Rose, der grünen bei ihren Blättern, muss doch irgendwie in der verschiedenen Beschaffenheit der Dinge begründet sein, und dieses meinen wir, wenn wir letzteren die Farbe beilegen. Auch das Medium der telegraphischen Gedankenübertragung hat keine Aehnlichkeit mit dem geistigen Vorgang im Empfänger; dennoch entspricht dieser genau dem Gedanken des Absenders (30/1)“. — „Was sollten wir denn überhaupt mit unseren Sinnen wahrnehmen“, fragt der Trierer Philosophieprofessor C. Willems¹⁾, „wenn nicht Eigenschaften der Gegenstände selbst? Etwa die objektiven Bewegungsformen von Luft- und Aetherwellen, von Atomschwingungen . . . oder unsere Nervenbewegungen, . . . die direkten materiellen Wirkungen der äusseren Bewegungsvorgänge? Davon weiss unser Bewusstsein nichts, und der wirkliche Gegenstand unserer Wahrnehmung ist davon sehr verschieden. Oder sind etwa unsere Vorstellungen selbst an sich hell, dunkel, rot usw.? Sicherlich, wenn wir nur unsere Vorstellungen wahrnehmen.“

¹⁾ Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus, ebenda 28 f.

So wenig, wie die physikalischen Vorgänge materieller Bewegungsformen, sind auch die psychologischen Lebensfunktionen, welche diese als Vorbedingungen voraussetzen oder als Mittel und Werkzeug benutzen, nicht bloss subjektive Erscheinungsformen, vielmehr Wirkungen objektiver Anstösse aus der Welt der Wirklichkeit. Wären sie rein subjektive Formen des inneren Sinnes, so müssten sie alle Eigenschaften des Subjektes teilen, welchem sie anhaften, vor allem dessen individuelle Eigenart und Unbeständigkeit. Es wäre somit nicht möglich, dass verschiedene menschliche Individuen gleichzeitig und vollends auf die Dauer z. B. die nämliche Rotempfindung hätten, sondern die Farbenempfindung müsste in verschiedenen Subjekten ebenso gegenseitig verschieden und im nämlichen Subjekt wechselnd sein wie die subjektive Geschmacksrichtung oder Gefühlsstimmung. Der überspannte erkenntnistheoretische Idealismus schon eines Locke löst objektive Qualitäten in lauter subjektive Sinnesqualitäten auf, ohne kritische Scheidung zwischen wirklich rein subjektiven Sinnesqualitäten, denen keine objektive Grundlage entspricht, wie z. B. Sinneshalluzinationen oder Eigengeschmack infolge krankhaft veränderter subjektiver Disposition, und Sinnesqualitäten, deren Subjekt bloss das Organ zur Aufnahme von Eindrücken aus der objektiven Welt der Wirklichkeit ist. Auch Willems¹⁾ entgeht es nicht: Die „subjektiven Empfindungen (z. B. die Funken bei einem Schlag oder Stoss auf das Auge, das Klingen in den Ohren, das Kribbeln in den Nerven)“ können wir „sehr gut von den wirklichen Wahrnehmungen unterscheiden“. Uebrigens „weisen die Physiologen selbst darauf hin, dass Sinnesorgane, welche niemals durch äussere Objekte gereizt wurden, auch keine subjektiven Sinnesphänomene hervorbringen, z. B. bei Blindgeborenen“.

Die Immanenzphilosophie tut so, als ob das objektive Sein durch dessen subjektives Erfassen ganz und gar subjektiviert würde, und schneidet von vorneherein jede Möglichkeit einer wesentlich sachgemässen, wenn auch per accidens subjektiv gefärbten Auffassung der Wirklichkeit ab. Sie stellt das unvollständige Dilemma: Entweder reine Objektivität oder reine Subjektivität. Dabei übersieht sie die Möglichkeit eines dritten Zwischengliedes: Vermischung von Objektivität und Subjektivität ohne durchgängige Vermischung beider in dem erkennenden Subjekt, welches die objektive Welt mehr oder minder getreu und vollständig in sich geistig hineinstellt. Sowohl den sekundären Sinnesqualitäten, welche Locke, als auch den primären, welche Kant a priori als rein subjektiv hingestellt hat, kann, ja muss unter normalen Umständen eine objektive Welt entsprechen, so gewiss als die Wirkung auf das Subjekt eine hinreichende Ursache ausserhalb des Subjekts oder in der objektiven Welt der Wirklichkeit voraussetzt, und zwar in dem Masse entsprechen, als für diese objektive Welt Fassungskraft vorhanden ist in dem geistig sie sich zu eigen machenden Subjekt.

¹⁾ Ebenda S. 32.

Der Verstand vermag mit seiner Urteilkraft Quantitäten der Wirklichkeit, eben jene Schwingungsverhältnisse in den Elementen des Lichtes, Tones u. dgl., zu berechnen; die Sinne vermögen nicht minder mit ihrer Empfindungsfähigkeit Qualitäten der Wirklichkeit, Licht-, Schall- u. dgl. Phänomene wahrzunehmen. Der Physiker hat eine besondere Fassungskraft für die Verhältnisse in der physikalischen Welt des Stoffes und der Kraft nebst deren Bewegungsformen, der Psychologe für die Verhältnisse in der geistig-sinnlichen Welt der nicht minder auf der Wirklichkeit aufgebauten sensitiven Lebensvorgänge, der Metaphysiker für das Verhältnis zwischen Wirklichkeitserlebnissen und ihrer wirklich hinreichenden Ursache, sowie ihren inneren Wesenskern, der Logiker für die folgerichtige Verknüpfung alles, auch des wirklichen Seins.

Speziell gegen Kants Begründung: „Alle Eigenschaften, die die Anschauungen eines Körpers ausmachen“, sind „blosse Erscheinungen“¹⁾, d. h. sie existieren bloss in dem sie anschauenden Subjekt bzw. dessen Anschauungsvermögen der Sinnlichkeit —, hat der Erkenntnistheoretiker einzuwenden unter metaphysischem Gesichtspunkt: Es besteht kein hinreichender Grund, warum das sinnliche Anschauungsvermögen nicht seinen Stoff aus einer wirklichen Welt entnehmen sollte; im Gegenteil, eine blosse Erscheinungswelt wäre gar keine hinreichende Ursache, sich an sie für gebunden zu erachten. Sie würde ja kaleidoskopartig ebenso wechseln wie ihr Träger, das bald unter diesem, bald unter jenem vorherrschenden Eindruck stehende Subjekt; nur wenn diesem der Stoff unwandelbar aufgedrängt wird von einer objektiven Aussenwelt, ist eine hinreichende Ursache vorhanden, diesen Erfahrungsstoff so und nicht anders sich zum Bewusstsein zu bringen. Eine subjektive Welt von Ideenassoziationen drängt sich uns allerdings auch in den unwillkürlichen Phantasie- und Traumvorstellungen auf, jedoch nicht ohne das Bewusstsein ihrer Subjektivität und ihres Unterschiedes von Eindrücken, die nicht dem eigenen Geistesnerven, sondern äusseren Objekten entstammen. — Käme dagegen Kant mit der Ausrede auf feste, sozusagen eingegossene Formen der Sinnesempfindung sowie der Raum- und Zeitanschauung, die wie eine naturhafte Nötigung auf dem Menscheng Geist lasten, vergleichbar dem unwiderstehlichen Drang des Vogels zum Fliegen, so würde er unter dem logischen Gesichtswinkel zurückgeschlagen werden. In diesem Falle könnte der Menscheng Geist nicht zugleich diametral entgegengesetzte Ideen enthalten: übersinnliche, überräumliche und überzeitliche Vorstellungen. Der schlagendste Beweis dafür, dass derselbe in keine sinnlich, räumlich und zeitlich beschränkten Anschauungen hineingebannt ist, besteht eben darin, dass er sich über dieselben zu erheben vermag. Wenn der nämliche Geist in seinem Inneren die Fähigkeit zur beiderseitigen Anschauungsweise vorfindet,

¹⁾ S. oben S. 173.

warum fühlt er dann in gewissen Fällen an eine ganz bestimmte Marschroute sich gebunden, an einen erfahrungsgemäss beschränkten Inhalt? Worin liegt der Grund dieser Beschränkung? Da er nicht im Geisteswesen selber liegt, kann er bloss ausserhalb desselben liegen, in einer unabhängig von ihm bestehenden und die Anerkennung ihres Wirklichkeitsbestandes erzwingenden Aussenwelt.

9. Der einzige wahre Kern an Kants Subjektivierung der objektiven Wirklichkeitserfahrung ist der von der Scholastik geprägte erkenntnistheoretische Hauptsatz: *Quidquid recipitur, secundum modum cognoscentis recipitur*. Das bedeutet aber bloss: Das subjektive Erkenntnisorgan verleiht im Verhältnis zu seiner eigenartigen Fassungskraft dem Erkenntnisobjekt eine gewisse subjektive Färbung. Das an die Sinnlichkeit gebundene menschliche Geisteswesen speziell vermag sich nur auf sinnlicher Basis zu höherer geistiger Erkenntnis zu erheben und sucht deshalb für abstrakte, d. i. rein geistige Vorstellungen einen sinnlich anschaulichen Stützpunkt zu gewinnen; daher die vielen bildlichen Ausdrucksweisen, die Analogien aus der sinnlichen für die geistige Welt, die Anthropomorphismen zur Veranschaulichung des absoluten, göttlichen Geistes. Aber dieser unzureichenden, gleichsam auf Krücken daherwandelnden Erkenntnisweise wird sich der menschliche Geist klar bewusst; er verwechselt nicht ohne weiteres die Beschränktheit seines subjektiven Geisteshorizontes mit den objektiven Schranken der Wirklichkeit; er gewinnt nichtsdestoweniger einen wenigstens dämmernden Begriff von dem über sein eigenes endliches Wesen unendlich erhabenen, absolut vollkommenen Wesen, der Ur-Quelle und -Fülle aller Wirklichkeit, d. i. Gottes. Andererseits gelangt er auch zu einem von Uebertragung subjektiver Elemente geläuterten Begriff von Wesen, die unter seiner eigenen geistig-sinnlichen Natur stehen, auf rein sensitiver bzw. vegetativer Lebensstufe und auf der leblosen oder anorganischen Naturstufe. *Anima humana fit quodammodo omnia*: Das menschliche Erkenntnisprinzip wird gewissermassen alles, d. h. es passt seine Erkenntnisform jeder Form der Wirklichkeit, der höchsten wie der niedrigsten, an. So wenig giesst es die Wirklichkeit in irgendwelche, in seinem eigenen Inneren bereitliegende Erkenntnisformen; es erhebt sich vielmehr zu einer die eigene überragenden Wirklichkeitsform nicht minder, wie es zu einer ihr untergeordneten sich herablässt, ohne das fremdartige Wesen als solches dem eigenen anzugleichen.


10. Kant selbst ist es, der den verzweifelten Versuch unternimmt, der Wirklichkeit Zwang anzutun durch ein von ihm erfundenes abstraktes Schema leerer Anschauungsformen der Sinnlichkeit, nämlich der Vorstellungen von Raum und Zeit ohne jeden diese erfüllenden, stofflichen Inhalt. Er erklärt (R. V. 50): „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw., ingleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc.

absondere, só bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt¹⁾. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloss Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet“ — eine mustergültige *petitio principii*: Was Kant beweisen sollte, dass Raum und Zeit Formen der „reinen Anschauung a priori“ sind, das setzt er unbewiesen voraus, indem er den Stoff der sinnlichen Erscheinungswelt mit einem Federstrich einfach „absondert“ oder „weglässt“. Aber wo in aller Welt böte sich uns die Erfahrung eines „reinen“ Raumes oder einer „reinen“ Zeit dar ohne einen Gegenstand, sei es auch nur aus der sinnlichen Erscheinungswelt, der räumlich und zeitlich bedingt ist? Seine abstrakten Vernunftspekulationen eines reinen Raumes und einer reinen Zeit nimmt Kant, wie bereits angedeutet²⁾, so ernst als urwüchsige Anschauungen der Sinnlichkeit, dass er sie sogar jeder anderen sinnlichen Anschauung als elementare Basis vorausgehen lässt. „Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden — ausser und neben einander . . . in verschiedenen Orten —, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen . . . Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt“ (R. V. 52), — die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist (ebenda 55), und analog ist die Zeit „die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes, — die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“ (ebenda 59 f., vgl. 69).

Diese Apriorität der Vorstellungen von Raum und Zeit beweist Kant aus dem Postulate der Möglichkeit, „a priori und also vor aller Bekanntheit mit den Dingen . . . zu wissen, wie ihre Anschaffung beschaffen sein müsse“, und somit ihrer „apodiktischen“, nicht nur empirischen Gewissheit (Pr. 284). „Die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein“ (R. V. 54). — Mit seiner Beweismethode tut sich Kant äusserst leicht. Er behauptet kategorisch (R. V. 171): „Reine Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit) können wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten.“ Er stellt also einfach die abstrakten Begriffe von Raum und Zeit als gegebene Grössen hin, über die sich gar nicht weiter streiten lässt, und deduziert aus dieser unerwiesenen Voraussetzung a priori, dass sie

¹⁾ Pr. 283: „Raum und Zeit“.

²⁾ S. oben S. 172; vgl. auch Pr. 287/8, 291, 322.

jeder Erfahrung als subjektive Bedingungen ihrer Möglichkeit vorausgehen müssen; denn ihre Erkenntnis wird weder aus der Erfahrung noch aus den logischen Verstandesoperationen gewonnen, sondern rein intuitiv aus unmittelbarer Anschauung. Zum Beweis dieser unmittelbaren inneren Erfahrung hinwiederum beruft er sich (Pr. 285) auf zwei völlig sich deckende Dreiecke, die man begrifflich durchaus nicht von einander unterscheiden und nur durch unmittelbare Raumesanschauung auseinander halten kann: „Zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Aequators zur gemeinschaftlichen Basis haben , können völlig gleich sein in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so dass . . . nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des andern läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf dem entgegengesetzten Hemisphär) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit der Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äussere Verhältnis im Raume offenbart.“ — Aus unmittelbarer Anschauung wird so allerdings der Raumbegriff gewonnen, aber doch nicht a priori, sondern eben erst aus der Erfahrung, und keineswegs vor jeder anderen sinnlichen Erfahrung und losgelöst von jeder Materie der Sinnlichkeit. Denn zuerst fällt der Blick auf den Gegenstand, z. B. das Blatt Papier oder die Tafel, worauf die kongruenten Dreiecke gezeichnet sind, im allgemeinen, dann auf die darauf dargestellte Zeichnung im besonderen, und ganz zuletzt erfasst der Geist die durch die sinnenfällige Darstellung anschaulich gemachten abstrakten, d. i. begrifflichen Grössenverhältnisse des Raumes. Es findet somit ein Aufsteigen von konkreten Elementen sinnlicher Erfahrung zu abstrakter geistiger Begriffsbildung statt, nicht aber wird, wie Kant das Verhältnis umkehrt, ausgegangen von einem im vorneherein geistig geschauten Begriff des Raumverhältnisses; sonst bedürfte es überhaupt gar keiner Veranschaulichungsmittel, d. h. Hilfsmittel aus einer äusseren, sinnenfälligen Erfahrung mehr, sondern die Raumesanschauung spränge wie ein elektrischer Funke aus dem sinnlichen Anschauungsvermögen augenblicklich hervor, und aus ihr erst könnte die geometrische Figur verstanden werden, nicht aus der geometrischen Figur die mathematische Wahrheit in Bezug auf das Verhältnis des Raumes.

11. Obwohl Kant so grosses Gewicht legt auf unmittelbare Anschauung aus gegebener Sinneserfahrung heraus, möchte er doch nicht einseitig empiristische Bahnen wandeln, sondern auch der rationalistischen Methode die beste Seite abgewinnen. Er ist sich darüber klar: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; — doch entspringt sie darum nicht eben alle aus der Erfahrung“ (R. V. 27). Auch ist die Tragweite der Erfahrung eine beschränkte: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und,

komparative Allgemeinheit (durch Induktion) . . . Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori“ (ebenda 29, vgl. 103). „Erfahrung lehrt mich zwar, was da sei, und wie es sei, niemals aber, dass es notwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren“ (Pr. 294). Sie bedarf daher einer Ergänzung durch ein Vermögen, welches zur „Natur, materialiter betrachtet“, d. i. zum „Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ noch hinzufügt das formale Element ihrer „notwendigen Gesetzmässigkeit“ (ebenda 295/6) und so die „nur subjektiv gültigen, blossen Wahrnehmungsurteile“ auf die Stufe von „Erfahrungsurteilen“ mit „objektiver Gültigkeit“ erhebt. — „Objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) sind Wechselbegriffe“ (298). — „Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird — das Urteil objektiv (299).“ Z. B. „das Urteil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig und dadurch allererst Erfahrungsurteil, dass gewisse Urteile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumieren und dadurch die Wahrnehmungen nicht bloss respective auf einander in meinem Subjekte, sondern in Ansehung der Form des Urteilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen und auf solche Art das empirische Urteil allgemeingültig machen“ (301). Zur Anschauung muss also noch hinzukommen ein reiner Verstandesbegriff, „und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur“ (Pr. 322, vgl. R. V. 126). „Die Grundsätze a priori der Möglichkeit aller Erfahrung als einer objektiv gültigen empirischen Erkenntnis . . . sind nichts anderes als Sätze, welche alle Wahrnehmung unter jene reine Verstandesbegriffe subsumieren“ (Pr. 302). „Das Erfahrungsurteil muss also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht werden) in einem Urteile etwas hinzufügen, was das synthetische Urteil als notwendig und hierdurch als allgemeingültig bestimmt, — d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Funktion der Urteile vorgestellt werden kann“ (ebenda 304). „Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Und so ist die . . . Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?, aufgelöset“ (306). — Wirklich?

Aufgelöst ist allerdings erstens die Natur von einer objektiven Welt der Wirklichkeit in eine subjektive Ideenwelt, welche ihrem positiv oder erfahrungsgemäss gegebenen Inhalte nach auf lauter sinnlich anschauliche Elemente eingeschränkt bleibt, mag sie auch hinsichtlich ihrer förmlichen Ausgestaltung das höhere geistige Vermögen des die Elemente zu einem einheitlichen Ganzen verknüpfenden Verstandes, sowie der ihre Denknöt-

wendigkeit oder Allgemeingültigkeit beurteilenden Vernunft passieren. — Aufgelöst ist zweitens die Wissenschaft von einer die objektive Wirklichkeit bis zu ihrem eigensten Grunde durchforschenden Denkooperation, wie sie die Metaphysik der alten Schule unternimmt, in eine rein formalistische Arbeitsmethode, welche bloss in die dem menschlichen Geist a priori innewohnenden Formen der sinnlichen Anschauung und des begrifflichen Denkens den lediglich der sinnlichen Erfahrungswelt zugehörigen Stoff hineingiesst oder diesen nach gewissen Kategorien, d. i. allgemeinen Gesichtspunkten ordnet, denen sie den Stempel der Objektivität aufdrückt — nicht in der materiellen Bedeutung der Wirklichkeit, die ja stets das unbekannte „Ding an sich“ bleibt, sondern bloss in dem formalistischen Sinne der Allgemeingültigkeit.

12. Wir begegnen hier einer völligen Begriffsfälschung der Objektivität. In Kants Immanenzphilosophie bedeutet objektiv nicht gegenständlich, d. i. der subjektiven Geisteswelt als objektive Welt der Wirklichkeit gegenüberstehend, sondern zuständig, d. h. einen inneren Zustand des erkennenden Subjektes, der von anderen, aus zufälligen Affektionen der Sinnenwelt entstandenen Innenzuständen sich nur dadurch unterscheidet, dass er nicht bloss zufällig und nur für ein einzelnes oder mehrere einzelne, sondern für alle erkennenden Subjekte, und zwar mit innerer Naturnotwendigkeit Geltung hat. „Begriffe“, sagt Kant (R. V. 105), „die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion (sondern Illustration), weil sie dabei doch nur zufällig sein würden“. Er will damit sagen: Das Wahrzeichen der Objektivität unserer Begriffe ist dies, dass sie als notwendige, allgemeingültige Erkenntnisformen jeder Erfahrung, welche nichts anderes ist als deren zufällige Anwendung auf einzelne Fälle, vorausgehen. Oder vollständig ausgedrückt, d. h. mit Ausdehnung auch auf die Sinnenwelt: Eine objektive Erkenntnis gibt es bloss in dem Sinne, dass unserem Erkenntnisvermögen, sowohl dem sinnlichen Anschauungs- wie dem geistigen Begriffsvermögen, von Natur gewisse Anschauungs- bzw. Denkformen eingepägt sind, nach denen wir, mögen wir uns dessen bewusst werden oder nicht, jeder subjektiven Willkür entrückt, alle Anstösse einer unbekanntes Aussenwelt gleichförmig regulieren müssen.

Wenn so Kant die Objektivität abstrakt formalistisch auffasst als Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnisform und nicht als konkrete, ganz ausserhalb dem Subjekt gelegene und von ihm unabhängige Welt der Wirklichkeit, so begeht er eine verhängnisvolle Selbsttäuschung, die durch seine eigenen Worte (R. V. 128 f.) gerichtet wird: „Wollte jemand . . . einen Mittelweg vorschlagen, nämlich dass sie (die Kategorien) weder selbstgedachte noch erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer

Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft), so würde . . . den Kategorien die Notwendigkeit mangeln . . . Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile nichts als lauter Schein.“ Der Königsberger Philosoph spielt hier an auf das System der prästabilierten Harmonie in der Monadenlehre eines Leibniz, wonach die subjektiven Vorstellungskräfte der Monaden kraft göttlicher Veranstaltung ohne jede Einwirkung von aussen her sich so entfalten, dass ihr Resultat genau übereinstimmt mit dem unabhängig von ihnen vor sich gehenden Ablauf des Naturgeschehens. Die innere Vorstellungswelt der menschlichen Seele und die Beziehungen der Aussenwelt, auch des menschlichen Leibes, sind vom Urheber der Natur so auf einander abgestimmt, wie zwei ganz gleichmässig gehende Uhren. Dem gegenüber tut sich Kant etwas darauf zu gute, dass er den Erkenntnisprozess nicht rein a priori in der inneren Geisteswelt vor sich gehen lässt, sondern auf der Basis der Erfahrung, d. h. der Affektionen unserer Sinne, durch die zwar ihrem eigentlichen Wesen, dem „Ding an sich“, nach unbekannte, aber wenigstens in ihren Erscheinungen als objektive Realität sich bekundende Aussenwelt. Aber gerade diese Erscheinungen der Aussenwelt repräsentieren nicht deren objektiven Charakter, sondern reflektieren bloss die subjektive Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, die in dessen Innerem a priori bereit liegenden oder angeborenen Formen der sinnlichen Anschauung und ihrer Verknüpfungsweise im Denken. Diese drücken den von dem unbekanntem X der Aussenwelt heranflutenden Eindrücken derart ihren subjektiven Stempel auf, dass von der objektiven Beschaffenheit der Aussenwelt nichts mehr mit Sicherheit zu erkennen ist; hat doch Kant mit allen, sogar den primären, d. i. die Aussenwelt ohne Modifikation durch unser Erkenntnisorgan widerspiegelnden Eigenschaften der Dinge radikal aufgeräumt!

13. Aus der objektiven Welt der Wirklichkeit wird so im Kantschen Erkenntnissystem eine subjektive Welt der Vorstellungen oder Erscheinungen, die zwar von den höheren Erkenntniskräften in eine notwendige und allgemeingültige Ordnung einregistriert wird, aber damit nicht über den Rahmen der Immanenzphilosophie hinauswächst zu einer transzendenten Welt der Wirklichkeit. „Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein (perceptio). Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objektive

Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermitteltst eines Merkmales, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heisst Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder „der Vernunftbegriff“ (R. V. 249 f.). — „Transzendente¹⁾ Ideen betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen . . . Das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung“ (ebenda 254). — „Diese transzendentalen Ideen . . . haben keine Beziehung auf irgend ein Objekt . . . Aber eine subjektive Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen. — Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschungen nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ (259 f.).

Demgemäss ist die Metaphysik objektiv gegenstandslos; denn ihre Gegenstände, lauter transzendente Ideen, „haben keine Beziehung auf irgend ein Objekt“, betreffen ein „unauflösbares Problem“. Der ganze Erkenntnisprozess ist somit eine rein formalistische Begriffsspielerei: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, . . . den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“ (R. V. 237) — man beachte „des Denkens“, nicht des Seins. Woher soll da eine objektive Welt kommen? Die Sinneserfahrung liefert uns bloss sinnenfällige Erscheinungen, nicht Dinge oder auch nur Eigenschaften oder Wirkungen derselben an sich, subjektive Affektionen unseres sinnlichen Anschauungsvermögens, die in bereit liegende Formen der reinen, d. i. aprioristischen Anschauung — des Raumes und der Zeit, sowie der Sinnlichkeit — und des reinen Denkens — der verschiedenen Verstandeskategorien —, also in lauter subjektive Erkenntnisformen eingegossen werden. Das verstandes- und vernunftgemässe Denken hilft lediglich dazu, eine einheitliche, gesetzmässige Ordnung in das Chaos der subjektiven Vorstellungswelt hineinzubringen. „Verstandesbegriffe . . . enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, insofern sie notwendig zu einem möglichen empirischen Bewusstsein gehören sollen“. Daraus ergibt sich zwar eine Notwendigkeit des Denkens, aber nicht einmal eine Wirklichkeit, sondern bloss eine Möglichkeit des Seins. Und „Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört,

¹⁾ = die Erfahrung übersteigende.

welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist“ (R. V. 244). Was aber ein Gegenstand der unmittelbaren Wirklichkeitserfahrung sein kann, das kann nach Kant auch nie als Wirklichkeit erkannt werden.

Wir bringen es daher mit keiner, auch mit den höchsten Erkenntnis-kräften des Verstandes und der Vernunft nicht zu einer materiellen, d. h. sachlichen, inhaltlichen Erkenntnis objektiver Wirklichkeit; wir bringen es höchstens zu einer formalen oder begrifflichen Zusammenfassung subjektiver Geistesformeln, der Kategorien des Verstandes, welche wir als einheitlichen Massstab an die sinnliche Erscheinungswelt anlegen können, während die Ideen der Vernunft sogar mehr von der Wirklichkeit ab- als zu ihr hin-führen. Aber was ist mit der formalen Ordnung der Erscheinungswelt gewonnen? Im Effekt gar nichts. Denn der Stoff der sinnlichen Erscheinungswelt als solcher wird durch noch so vergeistigte Betrachtungsweise nicht im geringsten verändert, und über die bloss den Sinnen unmittelbar erschlossene Erscheinungswelt kommt auch das höchste Geistesvermögen nicht hinaus. „Alles Denken muss sich, es sei geradezu (directe), oder im Um-schweife (indirecte), mittelst gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“ (R. V. 49). Die „weitere Ausdehnung der Begriffe, über unsere sinnliche Anschauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objekten, . . . blosser Gedankenformen ohne objektive Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben“ (ebenda 118). — „Die transzendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: dass der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne“ (207, vgl. 224/5, 229 ff.). — „Wenn die Vernunft, die mit keinem Erfahrungs-gebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert¹⁾, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um teils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, teils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich ausserhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen könne. Das sind die transzendentalen Ideen“ (Pr. 332 f.).

14. Daraus ergibt sich die Anwendung auf die Gottesidee und analog die übrigen metaphysischen Begriffe: „Der deistische²⁾ Begriff ist

¹⁾ D. h. von den bedingten Wesen in der endlichen Erfahrungswelt auf ein unbedingtes, unendlich vollkommenes Wesen über dieser Welt schliessen will.

²⁾ Zwischen „theistisch“ und „deistisch“ macht Kant ebensowenig einen Unterschied wie zwischen den aposteriorischen Gottesbeweisen und dem apriorischen, ontologischen.

ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müsste . . . Aber alsdann würden die Elemente meines Begriffes immer in der Erscheinung liegen; . . . so bleibt nichts als die blosser Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann“ (Pr. 355). — Abgesehen von der Verdrehung des empirischen Ausgangspunktes im metaphysischen Gottesbeweis¹⁾ liegt hierin der Trugschluss: Das Ziel und der Gegenstand der Erkenntnis gleicht deren Mittel- und Ausgangspunkt, oder: Der Realgrund, der Seinsgrund, deckt sich inhaltlich mit dem Idealgrund, dem Erkenntnisgrund. Daraus, dass „die Elemente“ des Gottesbegriffs durch Schlussfolgerung aus der sinnenfälligen Erfahrungswelt entnommen werden, folgt keineswegs, dass der Gottesbegriff selbst aus solchen Bestandteilen „der Sinnenwelt“ zusammengesetzt ist; vielmehr erhebt er sich darüber per viam negationis et eminentiae.

Kant korrigiert übrigens im folgenden (Pr. 356 ff.) zum Teil sich selbst durch die Unterscheidung: Humes „gefährliche Argumente beziehen sich insgesamt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theism unabtrennlich und mache ihn in sich selbst widersprechend“. Dagegen „wir erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus“ im Gegensatz zum „dogmatischen“. — Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob²⁾ sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffes von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne. — Vermittelt dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, . . . und mehr ist uns auch nicht nötig; . . . so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädicieren und so zum Theism überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen. Denn was das Erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller

¹⁾ = erfahrungsgemässe Wirkungen, nicht diese abstrakte Vernunftidee der vollgenügenden Allursächlichkeit.

²⁾ Vgl. des Kantinterpreten Vaihinger „Philosophie des Als Ob“, im 1. Heft des 26. Bandes dieser Zeitschrift (S. 22 ff.) besprochen von Prof. Dr. Switalski in Braunsberg.

Verknüpfungen in der Welt annimmt . . . Zweitens wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältnis desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. — Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt. — Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theism zu widerstehen scheinen, dadurch: dass man mit dem Grundsatz des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatism, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizism, den er dagegen einführen wollte. — Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst: sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muss gänzlich ausser ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen . . . Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, . . . so ist es doch eine wirklich positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloss dadurch teilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert . . . durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist“. In diesem Sinne gibt Kant sogar zu: „Die natürliche Theologie . . . sieht sich genötigt, zu der Idee eines höchsten Wesens hinauszusehen, . . . hierdurch aber nicht etwa sich bloss ein Wesen zu erdichten, sondern, da ausser der Sinnenwelt notwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muss, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich bloss nach der Analogie, zu bestimmen“. Die Einschränkung unserer Vernunft auf Gegenstände möglicher Erfahrung „hindert nicht, dass sie uns nicht bis zur objektiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muss, führe“.

Hier lässt Kant zum Hinterpförtchen wieder herein, was er vorn hinausgeworfen hat mit der widersprechenden Behauptung: „Wenn die Vernunft . . . Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um . . . Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann“¹⁾. — Anderseits darf freilich Kants Konzession an den Theism auch nicht überschätzt, sondern muss im Rahmen seiner Immanenzphilosophie gewürdigt werden. Er räumt zwar ein, dass die zur Ergänzung der Erfahrung dienende reine Vernunft die Gottesidee nicht förmlich „erdichte“, d. i. ohne jede aus der Erfahrungswelt ihr gelieferte Analogie völlig frei erfinde, nicht aber, dass sie damit eine transzendente Wirklichkeit, ein

¹⁾ S. oben S. 185.

„Ding an sich“ des absoluten, göttlichen Wesens erreiche. Sie kommt vielmehr auch im Gottesbegriff nicht hinaus über eine in ihr selbst liegende Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, der Begriffsbildung oder Denkform; sie ist jedoch nicht „genötigt“, die aus der Analogie ihres eigenen Wesens erschlossene „Vernunft“ auch nur in analoger, von jedem Anthropomorphismus geläuterter Weise einem allursächlichen göttlichen Wesen „an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen“. Letzteres bleibt vielmehr durchaus „unbekannt“, und der von ihm durch Analogie gewonnene Begriff ist lediglich ein „für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen“, vermag indes dieses keineswegs „nach dem, was es an sich selbst ist“, zum Ausdruck zu bringen.

15. Um den grundverfehlten Standpunkt der Kantschen Immanenzphilosophie besser beurteilen zu können, müssen wir noch etwas näher auf denselben eingehen. Kants ganze Erkenntnistheorie steht auf der schwankenden Grundlage angeborener, subjektiver Erkenntnisformen a priori, fertiger Geistesablonen, feststehender innerer Vorbedingungen, nach welchen der von aussen heranflutende Erfahrungsstoff ein ganz bestimmtes, subjektivistisches Gepräge erhält, gewissermassen eine unvermeidliche Färbung durch die eigene Geistesbrille. „Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äusseren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne als blosser Erscheinungen kann vorzüglich die Bemerkung dienen: dass alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, . . . nichts als blosser Verhältnisse enthalte, der Oerter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). — Nun wird durch blosser Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt, . . . nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt. Nicht allein, dass darin die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, . . . enthält schon Verhältnisse des Nacheinander, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist aber . . . die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, . . . ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung oder Phänomen“ (R. V. 69 f.).

Dieser Phänomenalismus setzt sich aus der Sinnenwelt potenziert fort in die Verstandeswelt: „Ein Begriff wird niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben“ (ebenda 85). Es müssen „auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas . . . als Gegenstand

überhaupt gedacht wird. — Folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei“ (104/5). — „Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriff aller Erscheinungen Gesetze a priori vorschreiben. — Denn Gesetze existieren . . . nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat“ (126/7). — „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe — Dignität —: so finden wir, dass sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird“ (172). „Diese Regel aber ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit“ (174). — „Sagte man: die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmässigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlass geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern und dadurch zugleich die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, dass auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern dass er entweder völlig a priori im Verstande müsse gegründet sein, oder als ein Hirngespinnst gänzlich aufgegeben werden müsse“ (103).

16. Auf dem Boden dieser konsequenten Immanenzphilosophie gibt es eine Erkenntnis der Aussenwelt bloss durch die mit innerer Naturnotwendigkeit subjektiv gefärbte ideelle Erkenntniskraft hindurch, die von Objektivität im Sinne der Realität immer weiter sich entfernt, je mehr sie den reinen Vernunftideen a priori sich nähert. Kant selbst hat einen unhaltbaren Mittelweg vorgeschlagen zwischen analytischer Verstandeserkenntnis a priori und synthetischer Erfahrungserkenntnis a posteriori durch die sogenannten synthetischen Urteile a priori. Wie kam er hierzu und was verstand er hierunter? Er betrachtete es als seine Lebensaufgabe, die wissenschaftliche Erkenntnis auf eine unerschütterlich feste Basis zu stellen. Die Schulweisheit der alten Metaphysik schien ihm hierzu untauglich. Denn „metaphysische Erkenntnis muss lauter Urteile a priori enthalten“ (Pr. 266). Damit komme ich jedoch keinen Schritt weiter aus dem Gebiet des Denkens in das Reich der Tatsachen. „Ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas anderem, dessen Dasein notwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muss die Erfahrung zu Rate ziehen“ (ebenda 370). Andererseits genügt aber auch die Erfahrung nicht zur Begründung eines eigentlichen Wissens, dessen

Grundzug die Form notwendiger, allgemeingültiger Gesetzmäßigkeit bildet; sie liefert bloss den Stoff des Wissens, dem aber wegen seiner Zufälligkeit und Vereinzelung gerade jene Grundform des Wissens oder das, was das Wissen als solches ausmacht, abgeht. Die beiden Hauptrichtungen der Philosophie vor Kant erscheinen diesem unfähig, eine haltbare Erkenntnistheorie zu begründen, weil sie mit unzulänglichen Mitteln arbeiten¹⁾: Die Metaphysiker oder Rationalisten verfahren nach der analytischen Methode, welche die Vernunftbegriffe des reinen Denkens einfach in ihre schon gegebenen Bestandteile auflöst und damit die menschliche Erkenntnis lediglich erläutert, aber nicht erweitert, indem sie von den das Wissen konstituierenden Elementen bloss das formelle pflegt: die Deduktion allgemeiner, notwendiger Begriffe²⁾. Die Empiristen wenden ebenso einseitig die entgegengesetzte, synthetische Methode an, welche die positiv gegebenen Erfahrungselemente sammelt und zu einem einheitlichen Ganzen zusammensetzt, wobei jedoch gerade das fehlt, was den wissenschaftlichen Charakter ausmacht: die Form der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Denn die unmittelbare Erfahrung bleibt stets auf mehr oder minder vereinzelte Fälle beschränkt, die auch rein zufällig sein können. Dass dieselben jedesmal in gleicher Weise sich wiederholen müssen, kann man höchstens a priori behaupten aus einer mehr oder minder subjektiv begrenzten Lebenssphäre heraus. Deshalb hat der ausgereifteste Vertreter des Empirismus, der scharfsinnige Hume, rückhaltlos zugegeben: Alle aus der Erfahrung geschöpfte „vermeintliche Notwendigkeit oder dafür gehaltene Erkenntnis a priori ist nichts als eine lange Gewohnheit, . . . die subjektive Notwendigkeit für objektiv zu halten“ (Pr. 277). Als solche subjektive Denkgewohnung, deren objektive Gültigkeit sich nicht nachweisen lässt, hat Hume sogar das oberste metaphysische Gesetz vom hinreichenden Grund erklärt, ohne welches wir keinen Schritt in der wissenschaftlichen Forschung machen können. Das Identitäts- oder Widerspruchsgesetz aber erweist Kant gerade als die Urform analytischer Urteile, welche „im Prädikate nichts sagen als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar gedacht war“, z. B. „alle Körper sind ausgedehnt“; hier „habe ich meinen Begriff vom Körper . . . nur aufgelöset. — Alle analytische Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs . . . Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils³⁾ schon vorher im Begriffe des Subjekts⁴⁾ gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden“ (ebenda 266/7).

Wir haben demnach zu konstatieren: Die obersten metaphysischen Grundgesetze vermögen uns nicht in eine objektive Welt der Wirklichkeit

¹⁾ S. oben S. 179 f.

²⁾ Vgl. hierzu Pr. 266 ff., R. V. 33 ff.

³⁾ Z. B. ausgedehnt.

⁴⁾ Z. B. Körper.

zu führen, wenn es wirklich bloss das Dilemma gibt zwischen entweder analytischer Erkenntnis a priori, welche aus der rein formalen Begriffswelt nicht herausführt, oder synthetischer a posteriori, welche keine wissenschaftliche Erkenntnis ist, weil ihr hierzu die unentbehrliche Voraussetzung fehlt: jene apodiktische Gewissheit, welche aus der Notwendigkeit oder Allgemeingültigkeit hervorgeht; denn „alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiss ausgegeben“ (ebenda 369). Um den Angelpunkt wissenschaftlicher Gewissheitserkenntnis zu retten, hält Kant Umschau auf dem weiten Felde menschlichen Wissens, ob nicht das, was nach seiner Auffassung die alte Metaphysik mit ihrer deduktiven Methode ebenso wenig zu leisten vermag, wie die moderne Erfahrungswissenschaft mit ihrem induktiven Verfahren, von irgend einer wissenschaftlichen Disziplin dargeboten werden könne, nämlich der Ausgleich einseitiger Gegensätze durch wechselseitige Ergänzung. Kaum hat er die Bedürfnisfrage nach einem festen Ausgangspunkt zur Gewissheit des menschlichen Erkennens gestellt, da findet er schon die Lösung, auch ohne die alte Metaphysik. Mit einer gegen diese gerichteten Spitze bemerkt er (Pr. 370): „Eine gewöhnliche Ausflucht“ der „falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes“ ist: „Es müssen doch einige Sätze sein, die unmittelbar gewiss sind, und von denen man . . . keine Rechenschaft zu geben brauchte, weil man sonst mit den Gründen seiner Urteile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugnis können sie (ausser dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urteile darzutun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes anführen, als mathematische Sätze: z. B. dass zwei mal zwei vier ausmachen, dass zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei, u. a. m.“

Noch eine zweite Wissenschaft zieht Kant in den Kreis seiner Betrachtung, um mit ihrer Hilfe den Weg zu finden zu einer unumstößlichen Gewissheitserkenntnis, unabhängig von jedem zufälligen Erfahrungstoff: die Naturwissenschaft, um als Resultat seiner Untersuchung zu verkünden: „Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen lässt. Nun lässt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft . . . kein Experiment mit ihren Objekten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir a priori annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, dass dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloss denkt, allenfalls für die isolierte und über die Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können“ (R. V. 13*). Die letztere Seite, die im Zirkel des reinen Denkens sich bewegt, scheidet Kant ganz und gar aus, die erstere lässt er stehen, und mit ihr meint er die rechte Vermittlung

zwischen der allgemeingültigen, notwendigen Form des Wissens und dem objektiv gegebenen Stoff der Erfahrungswelt gefunden zu haben: „Erfahrung ist selbst eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muss“ (ebenda 12). Er fasst so einfach in einem einzigen Begriff zusammen, was bisher durch die entgegengesetzten Richtungen in der Philosophie getrennt war: synthetisch und a priori und versteht unter synthetischen Urteilen a priori solche, welche sowohl apodiktisch gewiss sind, weil sie nicht aus der Erfahrung, sondern rein aus der Vernunft entspringen, aus welcher sie den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit entnehmen, als auch objektiv, weil sie in der Wirklichkeitserfahrung jederzeit verifiziert, d. i. bestätigt und veranschaulicht werden können so, wie ein naturwissenschaftliches Gesetz durch Experiment und ein mathematischer Satz durch sinnlich anschauliche Darstellung.

17. Auf diese Weise gelangt Kant zur Rekonstruktion der Metaphysik als Wissenschaft nach dem Muster der exakten Mathematik und Naturwissenschaft. Er kommt (Pr. 274 ff.) zum „Schluss: dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu tun habe, — dass, ob wir gleich nicht annehmen können, dass Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnis a priori wirklich und gegeben sei, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiss durch blosser Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? . . . Auf die Auflösung dieser Aufgabe kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik und also ihre Existenz gänzlich an“. Kant meint diese Aufgabe gelöst und damit die Metaphysik insoweit gerettet zu haben, als sie auf synthetischen Urteilen a priori beruht, gleich der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft. Zu betonen ist „rein“, d. h. nicht ursprünglich aus der blossen Erfahrung hervorgehend, weil dieser der Charakter der Wissenschaft, das Element des Allgemeingültigen, Notwendigen fehlte, sondern bloss nachträglich durch die Erfahrung veranschaulicht und bestätigt.

Zunächst meint Kant (Pr. 268/69): „Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch . . . Man sollte anfänglich wohl denken, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke . . . Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt — etwa seine fünf Finger —, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt.“ Zu diesem Beispiel aus der Mathematik

fügt Kant ein weiteres aus der Geometrie hinzu: „Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff von Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden. — Die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken; und da zeigt sich, dass das Prädikat jenem Begriffe zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelt einer Anschauung, die hinzukommen muss, anhänge.“ — Richtig ist, dass die Anschauung an den fünf Fingern oder an den Kugeln einer Rechenmaschine wegen des in der Natur des Menschen begründeten sinnlichen Ausgangspunktes alles geistigen Erkennens zu Hülfe genommen werden muss, um den abstrakten Begriff einer Zahl klar zu machen, aber nicht erst bei der Zahl zwölf, sondern schon bei den diese Zahl zusammensetzenden Zahlgrössen Fünf und Sieben. Von dieser Klärung des Begriffs mittels sinnlicher Anschauung oder von seiner subjektiven Aneignung ist jedoch wohl zu unterscheiden seine objektive Eigenheit. Fassen wir diese an sich ins Auge, so braucht zu der Summe $7 + 5$ gar nichts weiter hinzuzukommen, um die einfache Zahl 12 zu geben. Beides sind vielmehr identische Grössen, im einen Falle bloss in Teilstücke zerlegt, im andern Falle als einheitliches Ganzes genommen. Dieses Ganze ist objektiv im ersten Fall bloss „analysiert“ oder aufgelöst in seine Teile nach einer bestimmten Anordnung (zwei Teile, deren erster = 5); daher haben wir es offenbar mit einem analytischen Urteil zu tun. Das Gleiche gilt von der geraden Linie, welche unmittelbar in sich die Begriffsbestimmung enthält: die weder nach der einen noch nach der anderen Seite ausbiegende und so einen Umweg nehmende, sondern den direkten oder nächsten = kürzesten Weg von dem einen Punkt zu einem andern nehmende Linie. Jede Verlängerung der Linie durch Ausbiegung würde den Begriff der geraden Linie selbst aufheben. Deshalb fällt nach dem Identitäts- bzw. Widerspruchsgesetz der Begriff der geraden mit dem der kürzesten Linie objektiv unmittelbar zusammen; nur unserer subjektiven Fassungskraft muss der abstrakte Begriff durch anschauliche Zeichnung sinnfällig vermittelt werden.

Kant widerspricht übrigens sich selbst, da er kurz vorher (266) zwischen subjektiver Erfassung des Begriffs und dessen davon unabhängigem objektiven Inhalt ganz richtig unterschieden hat in dem Satze: „Analytische Urteile sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein gedacht ist“. Nur hat er willkürlich die Schwere des Körpers als Beispiel für ein analytisches Urteil, der Ausgedehntheit desselben als Beispiel für ein synthetisches Urteil gegenübergestellt. Denn Schwere ist objektiv bloss die

notwendige Wirkung der-Masse und eine Qualität, die nicht minder wesentlich dem Körper anhaftet als die Ausdehnung. Der Körper ist eben begrifflich oder wesentlich eine ausgedehnte Masse oder eine in einem Nebeneinander von Teilen angeordnete Materie. Beides: Ausdehnung und Masse sind objektive Begriffsbestimmungen, die das erkennende Subjekt nicht aus seinem eigenen Geistesinnern a priori herausnehmen, d. i. aus der Luft greifen kann, die es vielmehr von aussen her durch Erfahrung a posteriori kennen lernen muss, mit andern Worten induktiv gewonnene Begriffe, und insofern entstehen daraus synthetische Urteile, z. B.: Diese oder jene ausgedehnten Masseneinheiten sind Körper. Insofern sie aber auf Grund einer ausnahmslosen Erfahrung als allgemeingültig und notwendig festgestellt werden, so dass deduktiv von denselben Begriffen aus ein sicherer Massstab an jede künftige Einzelerfahrung angelegt werden kann, insofern gehen daraus analytische Urteile hervor, z. B.: der Charakter der Ausdehnung und Massivität alles Materiellen muss auch diesem Körper, der Luft, anhaften, mag derselbe auch noch so verdünnt und gewissermassen vergeistigt erscheinen.

Analytisch und synthetisch sind demnach nur verschiedene Ausgangs- oder Gesichtspunkte, unter welchen alle Objekte wissenschaftlichen Erkennens als solche betrachtet werden können und müssen, auch da, wo anscheinend nur zufällige Einzelerkenntnisse vorliegen. Wenn z. B. die Erfahrung lehrt, dass ein bestimmter Körper gewisse individuelle Eigentümlichkeiten hat, die ihn von allen andern seiner Art unterscheiden, so kleidet die wissenschaftliche Erkenntnis diese und analoge Einzelerfahrungen sofort in das allgemeine Gesetz: Jedes Wesen der Wirklichkeit hat sogenannte individuelle Eigentümlichkeiten, die es von allen anderen Wesen der nämlichen Kategorie unterscheiden. In Bezug auf das gemeinsame Wesen der Art sind solche individuelle Besonderheiten unwesentlich, in Bezug auf die Existenz in der Wirklichkeit sind sie wesentlich; denn alle Wirklichkeit ist als solche oder ihrem eigensten, wesentlichen Begriff zufolge konkret oder hat neben der abstrakten, mit homogenen Wesen gemeinsamen noch eine individuelle, d. i. unmittelbare Bestimmtheit in mannigfaltiger Form. Auch hier liegt ein synthetisches oder analytisches Urteil vor je nach dem Ausgangspunkt von Einzelerfahrungen a posteriori oder von der aus diesen abstrahierten allgemeinen Regel a priori. Beide Ausgangspunkte ergänzen sich zur wissenschaftlichen Erkenntnis, welche die Wirklichkeit nach allen Seiten hin getreu wiederzuspiegeln hat in ihrer harmonischen Vereinigung von Mannigfaltigkeit und Einheit. Bestände nicht in der Wirklichkeit selbst eine solche einheitliche Ordnung in der Vielheit, dann gäbe es auch keine Wissenschaft von ihr, dann herrschte vielmehr die grellste Dissonanz zwischen einem empirischen Chaos in der objektiven Welt der Wirklichkeit und einem intelligiblen Kosmos in der subjektiven Auffassung oder Einbildungskraft, die aus ihrem eigenen Geistesinneren fortwährend gleich einer

Spinne Fäden zöge, d. h. Beziehungen anknüpfte, um das Bedürfnis des Geistes nach einheitlicher Ordnung der Vielheit in die Aussenwelt hinaus zu projizieren. Solche Spinnenfäden aus dem Geistesinneren heraus, wie ein Netz über die Aussenwelt der Wirklichkeit geworfen, die sich aber damit nicht fangen lässt, sondern das ewig unbekannte Ding an sich bleibt, sind in der Tat Kants immanente Erkenntnisformen oder innere Anschauungsformen der Sinnlichkeit und Denkformen oder Kategorien des diese verknüpfenden Verstandes und der darüber noch hinausgehenden oder transzendenten Vernunft, die er vergebens mit der Wirklichkeit auszugleichen sucht durch die aus der „reinen“ Mathematik und Naturwissenschaft abgeleiteten Zwittergebilde sogenannter synthetischer Urteile a priori.

Kants Begriffsverwirrung verrät sich schon dadurch, dass er (Pr. 268) nach dem Satze: „Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch“ schon im nächsten Absatz im Gegenteil verkündigt: „Zuvörderst muss bemerkt werden: dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann.“ Dem Königsberger Denker fehlt das Verständnis für die oben dargelegte Wahrheit, dass Erfahrungsinhalt und Vernunfturteil oder Wirklichkeitsstoff und Wissenschaftsform nicht gegen, sondern mit einander stehen und fallen, sich wechselseitig stützend, dass demzufolge induktive oder synthetische Urteile a posteriori und deduktive oder analytische a priori einander nicht aus-, sondern einschliessen, freilich nicht so, dass sie formell eins sind, sondern dass materiell der nämliche Inhalt der Wirklichkeit — formell sowohl nach seiner allgemeingültigen, gesetzmässigen Ordnung, d. i. analytisch oder a priori, als auch nach seiner vereinzeltten Erscheinung oder Durchführung dieser Ordnung, d. i. synthetisch oder a posteriori, ins Auge gefasst werden kann. Die materiell, d. h. inhaltlich den beiden verschiedenen Betrachtungsweisen des synthetischen und analytischen Urteils zugrunde liegende Einheit in der Welt der Wirklichkeit sowohl wie in der diese getreu in sich widerspiegelnden menschlichen Erkenntnis stempelt Kant um zu einer formellen Einheit im menschlichen Erkenntnisvermögen, zu dem *contradictum in adiecto* der synthetischen Urteile a priori. Die menschliche Erkenntnis kann allerdings sowohl synthetisch oder a posteriori als auch analytisch oder a priori vorgehen, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten, nicht unter einem und demselben Gesichtspunkt zugleich, was synthetisch a priori bedeuten würde.

18. Wie begründet Kant näherhin dieses gegen das Widerspruchsgesetz verstossende erkenntnistheoretische Monstrum synthetischer Urteile a priori von der Basis mathematischer Urteile aus? Wir finden bei der mathematischen Erkenntnis, dass „ihre Urteile jederzeit intuitiv sind, anstatt dass Philosophie sich mit diskursiven Urteilen, aus blossen Begriffen, begnügen muss und ihre apodiktischen Lehren wohl durch Anschauung er-

läutern, niemals aber daher ableiten kann; . . . es muss ihr irgend eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto und dennoch a priori darstellen oder . . . konstruieren kann“, indem „die Anschauung a priori mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist“ (Pr. 281). — Entspricht dieses von Kant dargelegte Verhältnis zwischen philosophischer bzw. metaphysischer und mathematischer Erkenntnismethode der Wirklichkeit? Keineswegs; es fälscht die Wirklichkeit zugunsten der Mathematik. Denn falsch ist Kants Urteil 1) über die Philosophie, dass sie „aus blossen Begriffen“ Erkenntnis schöpft. Mag dies zutreffen für eine einseitige rationalistische oder aprioristische Methode der Philosophie, die allseitige Methode der scholastischen Metaphysik, der philosophia perennis, hat mit dieser einseitig deduktiven Richtung nichts zu schaffen, sondern geht in erster Linie induktiv zu Werke und erst, nachdem die Induktion durch den weiten Umfang einer möglichst ausgedehnten Erfahrung eine zwar nicht absolute, aber moralische Gewissheit gewonnen hat, wird sie zu einer deduktiven Regel erhoben, die auf alle unter sie fallenden Einzelerfahrungen immer wieder angewendet werden kann und tatsächlich durch sie fortschreitend bestätigt wird, wie jedes Gesetz der Naturwissenschaft durch beliebig oft angestellte Experimente. 2) Ein falsches Urteil fällt Kant über die Mathematik, dass sie ihre „apodiktischen Lehren aus reiner Anschauung — vor aller Erfahrung“ ableite. Gerade jene „reine Anschauung“ z. B. einer geraden Linie als kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten beruht ja auf der durch Zeichnung subjektiv veranschaulichten Erfahrung, und dass diese Erfahrung nicht bloss in dem vorliegenden einzelnen Fall, sondern für alle Fälle gelten müsse, wird objektiv nicht minder analytisch, d. i. aus dem Wesen der geraden Linie abgeleitet, wie die physische Wahrheit, dass alle Körper schwer sind, oder die aus der inneren Denknöwendigkeit allgemeingültig erhärtete metaphysische Wahrheit vom Kausalgesetz, wobei einzelne Fälle der Bewährung im praktischen Leben immer nur zur Illustration der allgemeinen Regel angeführt werden.

Wahr ist bloss so viel, dass die Mathematik weit mehr und reichere Veranschauligungsmittel besitzt als jede andere Wissenschaft, weil die handgreifliche Kontrolle mathematischer Berechnungen an der Rechenmaschine und die augenscheinliche Demonstration geometrischer Sätze an hingezeichneten Figuren mit ihrer durchsichtigen Konstruktion keine höhere Geisteskraft in Anspruch nimmt als die sinnenfällige Wahrnehmung, während abstrakte philosophische Begriffe auch nach ihrer Darlegung aus Fällen ihrer praktischen Anwendung immer noch das höhere, geistige Denkvermögen belasten, welches aus der praktischen Anwendung die theoretische Regel, aus der konkreten Verwirklichung die allgemeingültige Beziehung abstrahieren muss. Insbesondere der metaphysische Gottesbegriff kann nur sehr fragmentarisch aus den mangelhaften Reflexen seiner allumfassenden

Vollkommenheit im sichtbaren Schöpfungswerk beleuchtet werden. Selbst die exakte Naturwissenschaft der Experimentalphysik steht der Mathematik insofern immer noch nach an Zahl und Leichtigkeit der Anschauungsmittel, als physikalische Experimente viel umständlicher sind als mathematische Konstruktionen und infolge äusserer Störungen auch nicht in allen Fällen gelingen.

Weit übertrieben aber ist Kants kühne Behauptung, dass die „mathematischen Urteile von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (konstruieren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas anderem, dessen Dasein notwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muss die Erfahrung zu Rate ziehen; und obgleich mir mein Verstand a priori (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Kausalität) an die Hand gibt, so kann ich ihn doch nicht wie die Begriffe der Mathematik a priori in der Anschauung darstellen, . . . sondern dieser Begriff samt den Grundsätzen seiner Anwendung bedarf immer . . . eine Rechtfertigung und Deduktion seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiss, wie weit er gültig sei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch ausser ihr gebraucht werden könne“ (Pr. 370/1). — Soweit ich in der Mathematik etwas „durch mein Denken“ mache, leiste ich wesentlich dieselbe Arbeit wie in der Logik, indem ich von einem Glied des logischen Zusammenhangs zum andern fortschreite. Insofern ist Mathematik nichts als auf das räumlich-zeitliche Gebiet angewandte Logik. Soweit ich aber mathematische Gedankenverknüpfungen veranschaulichen will, muss ich auch hier die konkrete „Erfahrung zu Rate ziehen“. Durch mein Denken selbst „machen“, d. h. willkürlich, ohne Gebundenheit an feste Normen des Denkens und Seins zugleich, „konstruieren“ kann ich in der Mathematik ebensowenig wie in der Logik und Metaphysik, sofern ich den Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis noch aufrecht erhalten und nicht in ein geistiges Tändelspiel mit eingebildeten Vorstellungen verfallen will, die mitunter sogar gegen das elementarste logische Gesetz des Widerspruchs verstossen, wie die Quadratur des Zirkels, oder jeder natürlichen Erfahrung Hohn sprechen, wie ein mehr als dreidimensionaler Raum, das unbekannte X oder „Ding an sich“ des Spiritismus, in welches dieser wie in ein urchaotisches Nebelmeer sich zurückzieht.

Einer „Rechtfertigung und Deduktion seiner Möglichkeit“ bedarf der mathematische Begriff nicht minder wie jeder andere, einmal objektiv durch Darlegung seiner Allgemeingültigkeit aus den obersten Grundsätzen der Logik und aus einer wenigstens zur Kontrolle seiner Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit ausreichenden Erfahrung, sodann subjektiv durch seine das geistige Verständnis erleichternde, sinnenfällige Veranschaulichung. Die

Mathematik darf mit ihren Konstruktionen nie die Wirklichkeitsphilosophie der Erkenntnistheorie so überwuchern, dass sie abstrakte Geistesformeln, wie unendliche Zahlenreihen für tatsächliche Wirklichkeitsformeln, für unendliche Grössen in der konkreten Wirklichkeit ausgibt. Wenn ich z. B. den Bruch $\frac{10}{3}$ in der mathematischen Formel $3,333 \dots$ anschreibe, so muss ich mir immer bewusst bleiben, dass ich mit dieser mathematischen Konstruktion kein actu Unendliches machen oder schaffen, dass die Mathematik mit ihren noch so anschaulich dargestellten Formeln keinen Sprung machen kann von der endlich beschränkten Wirklichkeit in eine schrankenlose Unendlichkeit oder von der negativen und relativen in die positive und absolute Unendlichkeit. Ich muss auch hier zur Kontrolle den Massstab der Wirklichkeitserfahrung anlegen, die als positiv gegebene, bedingte, konkrete d. i. bestimmte und zugleich endlich beschränkte Wirklichkeit im Gegensatz steht zu einem Gedankengebilde mit dem negativen Charakter der Unbestimmtheit und Unbeschränktheit, welcher logisch verwechselt wird mit positiver Unendlichkeit oder Absolutheit.

19. Darin liegt gerade der Hauptfehler der Kantschen Erkenntnistheorie, dass sie als Immanenzphilosophie von dem inneren Geisteswesen heraus die Aussenwelt der Wirklichkeit autonom beherrschen zu können wähnt mit dem Zauberstab aprioristischer Formeln, jener synthetischen Urteile a priori, die zwar a priori sind, aber nicht synthetisch. Für deren Möglichkeit weiss Kant keinen anderen Grund anzuführen als das Bedürfnis für sein System. Dass sie aber einen Widerspruch in sich selbst darstellen, weil ein und dasselbe Urteil nicht zugleich aus der Erfahrung genommen und doch nicht daraus genommen sein kann, hat Kant (Pr. 281/2) recht wohl gefühlt; denn er geht nicht mit Stillschweigen hinweg über „die Schwierigkeit, . . . etwas a priori anzuschauen“. Er macht sich selbst den Einwand: „Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. — Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?“ Er findet das „nur auf eine einzige Art möglich, wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht“. Diese einzige mögliche Art hat er selbst ursprünglich dahingestellt sein lassen, um sodann auf die Frage, ob eine solche Möglichkeit stattfindet, kategorisch zu antworten: Es ist nun einmal so: Stat pro ratione voluntas. Ich kann zwar nicht erklären, wie die Form der Sinnlichkeit in meinem Subjekte vor einem wirklichen Gegenstand der Sinnlichkeit vorausgeht, aber je weniger an einen Beweis hierfür zu denken ist, desto zuversichtlicher muss die Behauptung oder Hypothese aufgestellt werden. Die Kühnheit dieser Hypothese offenbart ja um so mehr die Geistesgrösse dessen, der damit die Welt aus den Angeln zu heben unternimmt.

Kant fühlt sich zum Kopernikus der Erkenntnistheorie berufen, der, wie jener berühmte Astronom die heliozentrische Weltanschauung an Stelle der geozentrischen, so den anthropozentrischen Standpunkt an Stelle des kosmo- und vollends theozentrischen setzt. Sogleich in der Vorrede seiner „Kritik der reinen Vernunft“ (11 f.) wirft sich der Königsberger Philosoph stolz in die Brust mit der epochemachenden Ankündigung: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt.“ Und damit niemand den Lorbeerkrantz des philosophischen Kopernikus ihm vorenthalte, setzt er ihn sogleich sich selbst auf das Haupt, indem er fortfährt: „Es ist hiermit so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liesse. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.“

Vorstellen in der Phantasie mag sich Kant, so viel ihm beliebt; nur muss er sich bewusst bleiben, dass er mit Phantasievorstellungen bloss subjektive Luftschlösser aufbaut, nicht das feste Gebäude der objektiven Wirklichkeit. In der Phantasie mag er sich auch mit Kopernikus geistesverwandt fühlen, aber mit der kritisch prüfenden Vernunft darf er nicht übersehen: Kopernikus hat nicht, wie Kant und längst vor ihm der Sophist Protagoras, die Welt auf den Kopf gestellt, nämlich auf seine subjektive, innere Ideenwelt, auf aprioristische Erkenntnisformen sinnlicher Anschauung und deren verstandesmässige Verknüpfung nach gewissen Gesichtspunkten oder Kategorien, sondern er hat die eigenen, immanenten Anschauungen gemäss dem subjektiven Sinnenschein korrigiert nach objektiven Massstäben physikalischer Bewegungsvorgänge der Aussenwelt. Kopernikus hat eine wirkliche Sinnesillusion infolge des anthropozentrisch beschränkten Gesichtspunktes aus der Welt geschafft, Kant hat im Gegenteil die objektive Welt der Wirklichkeit als unbekanntes Ding an sich, als problematisches metaphysisches Hirngespinnst aus dem Wege geräumt und das beschränkte

menschliche Anschauungs- und Begriffsvermögen zum Mittel- und Angelpunkt der Wirklichkeitserkenntnis gemacht, zum souveränen Beherrscher, welcher der Aussenwelt oder der Natur förmlich seine Gesetze diktiert. Er hat a priori den Schluss gezogen, „dass die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserm Verstande, liegen müsse, und dass wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit nach bloss aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntnis, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, a priori zu kennen?“ — eine mustergiltige *petitio principii*, ein klassischer *circulus vitiosus*: Nur was a priori erkannt wird, bildet die wissenschaftliche Grundlage aller möglichen Erfahrung. Dieser Satz wird, statt bewiesen, einfach vorausgesetzt. Und dann wird umgekehrt geschlossen: Was in der Erfahrungswelt wirklich wissenschaftlich erkennbar ist, liegt dort a priori bereit in unserem Gemüt als Form innerer Anschauung und verstandesmässiger Verknüpfungsweise. Auf solche Art wird das Resultat erschlichen: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“ (Pr. 319 f.; vgl. R. V. 126 ff.). — Nur schade, dass sich der Verstand ebensowenig wie die Natur von Kant als Diktator ihre Gesetze vorschreiben lassen!

Der wahrhaft kritisch prüfende Verstand hält mit unerbittlicher Entschiedenheit daran fest: Aus bereitliegenden, fertigen Geistes- und Verstandeschablonen kann man zwar ein subjektives Geistesprodukt formen, aber keine objektive Welt der Wirklichkeit hervorzaubern, ja nicht einmal die handgreiflichste Wirklichkeit wahrnehmen, weil der Menscheng Geist nicht eigentlich schöpferisch veranlagt ist, sondern höchstens die Gedanken des Urhebers aller Wirklichkeit, welcher der Natur seinen Geistesstempel aufgeprägt hat, mehr oder minder vollkommen nachzudenken und somit die Wirklichkeit zu kopieren, nicht originell hervorzubringen vermag. Darum muss er sich bescheiden in seinen Schranken halten und sich nach den Dingen der Wirklichkeit richten, nicht sich zum Richtmass der Wirklichkeit aufwerfen wollen.