

Der Kantische Begriff einer transzendentalen Analogie

Von BERNHARD LAKEBRINK

Es ist eine erfreuliche Tatsache, daß unsere Zeit sich angewöhnt, auch auf philosophischem Gebiet Schranken abzubauen, die lange für unübersteigbar galten. So fangen wir an zu begreifen, daß der deutsche Idealismus trotz der berühmten „Kopernikanischen Wende“ durch Kant viel tiefer im Grunde einer allgemeinen Europäischen Geistes-Metaphysik verwurzelt blieb, als es so obenhin den Anschein hat. Gewiß haben die Fundamentalbegriffe der traditionellen Metaphysik eine Umwandlung erfahren, aber in ihrer „Substantialität“ blieben sie erhalten. Ein solch fundamentaler Begriff ist beispielsweise für die Thomistische Metaphysik der Begriff der Analogie, der — so möchten wir glauben — gleichsam die Seele dieser Metaphysik abgab und bis zu ihrer inneren Methode mehr oder minder deutlich formalisiert wurde.

Im folgenden soll gezeigt werden, wie dieser Begriff der Analogie auch für die Kantische Philosophie von großer Bedeutung blieb. Zwar haben sich in letzter Zeit mehrfach kleinere Arbeiten mit demselben Thema befaßt, aber wir glauben dennoch, dem Wesen der Kantischen Transzendental-Analogie einige neue Aspekte abzugewinnen zu können.

Der Kantische Begriff der Transzendentalität ist doppeldeutig, sofern er einmal erkenntnis-kritisch gemeint ist, zum andern aber metaphysisch im Sinne der abendländischen Tradition. Transzendental im ersten Sinne nennt Kant alle apriorischen Voraussetzungen, die, in ausdrücklicher Unterscheidung von allem Empirischen, Erfahrung überhaupt erst möglich machen. In diesem transzendentalen, d. i. aller Erfahrung vorausliegenden, weil sie bedingenden Bereich unseres Erkennens hat nun auch die Analogie ihren Platz. Kant entfaltet diese transzendente Analogie in den sog. „Analogien der Erfahrung“. Wir sprechen zunächst von dieser transzendentalen Erfahrung-Analogie.

I.

Bevor Kant die drei Erfahrungs-Analogien entfaltet, faßt er ihr allgemeines Wesen in dem Grundsatz zusammen: „Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in der Zeit.“ (Preußische Akad.-Ausg. IV. 121) Man fragt sich überrascht, inwiefern kommt in diesem Grundsatz überhaupt so etwas wie Analogie zur Sprache, zumal die Analogie es doch mit einem Verhältnis oder sogar als „proportionalitas“ mit einem Verhältnis von Verhältnissen zu tun haben soll. Wie Thomas (s. th. III. 92. 1. 6) weiß aber auch Kant, daß die philosophische

Analogie aus der Mathematik und dem Bereich des Quantitativen übertragen wurde („translatum est“ – Thomas) auf den des Qualitativen und damit des Seienden überhaupt. Kant weiß auch um die Proportionalität: „In der Philosophie ist die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden.“ (IV. 123) Anstatt aber nunmehr diese Proportionalität und Viergliedrigkeit zu entwickeln und näher zu bestimmen, fährt Kant fort: „Eine Analogie der Erfahrung wird also eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung . . . entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht konstitutiv, sondern bloß regulativ gelten.“ (ebda)

Danach begreift Kant die Analogie als eine Regel, mittels deren der transzendente, d. i. Erfahrung setzende Verstand eben diese Erfahrung, d. i. Ordnung unter seinen Wahrnehmungen möglich macht. Ausdrücklich versichert Kant in diesem Zusammenhange, daß diese Regel aber nicht zu konstitutivem, sondern nur zu regulativem Gebrauche bestimmt sei. Es fragt sich also: Worin besteht der Unterschied zwischen konstitutivem und regulativem Gebrauche?

Nun, konstitutive Regeln sind nach Kant die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung. Sie ermöglichen es, daß Mathematik auf die Erscheinungswelt angewendet werden kann. Diese Grundsätze stellen die Regeln dar, nach denen der natur- und erfahrungschaffende Verstand beim Aufbereiten der Empfindungen zu Gegenständen diesen letzteren unbedingt und notwendig eine extensive sowie intensive Größe vermitteln muß. Seine Erfahrungsgegenstände müssen – wenn sie überhaupt als solche ihm entgegenstehen sollen – ein gewisses Maß an Ausdehnung sowie einen gewissen Grad an Farb-, Ton-, Geruchs- und Tastqualität, kurzum an Empfindungs-Intensität aufweisen. Ohne diese Mathematizität ihrer formalen und materialen Sinnlichkeit können Erfahrungsgegenstände überhaupt nicht sein.

Im Gegensatz zu diesen konstitutiven, d. i. die Realität des Gegenstandes ermöglichenden Prinzipien sind die Analogien der Erfahrung nur regulativ. Sie gehen eben nicht auf die Realität bzw. auf die konkret-inhaltliche Sachheit, sondern auf das Dasein selbst. Die alte Lehre von der „distinctio realis“ zwischen dem konkreten Wesen und seinem „actu esse“ kehrt hier wieder, allerdings in phänomenal-idealistischer Abwandlung. Die Realität eines Sinnendinges unterliegt auf Grund der erforderlichen intensiven und extensiven Größe desselben den synthetischen Funktionen von Einbildungskraft und Verstand. Die sinnliche Realität ist also auf jeden Fall „konstruierbar“, daher sind die Regeln dieser Konstruktion als konstitutive anzusprechen. Ob aber eine solche Realität tatsächlich konstruiert wird und zwar hier und jetzt, das hängt nicht allein vom konstruierenden Subjekt, sondern auch vom

anfallenden Empfindungs-Stoff ab, über dessen Anwesenheit das transzendentale Subjekt aus eigener Macht nicht zu verfügen vermag. Ob also das reale Sinnending hier oder dort, d. h. **wirklich** ist, ob es faktisch als **da-seiendes wahrgenommen wird**, das steht auf einem andern Blatt. Wirklichsein eines Dinges heißt nach Kant Wahrgenommenwerden. „Die Wahrnehmung . . . ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.“ (IV. 149)

Jetzt begreifen wir Kants Feststellung, wenn er im Unterschied zu den Antizipationen der Wahrnehmung und den Axiomen der Anschauung, die die Realität (Sachheit) der Sinnendinge regeln und als „konstitutive Grundsätze“ bezeichnet werden, von den Analogien sagt: „Ganz anders muß es mit denen bewandt sein, die das **Da-sein** der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn da dieses sich nicht konstruieren läßt, so werden sie nur auf das Verhältnis des Daseins gehen und keine anderen als bloß **regulative** Prinzipien abgeben können.“ (IV. 122) Das soll heißen: Wenn uns ein sinnlicher Gegenstand gegeben ist, so können wir mit Hilfe der Analogie lediglich etwas darüber ausmachen, **in welchem Verhältnis** dieser Gegenstand und sein Dasein zu einem andern Gegenstand und dessen Dasein stehen muß, wenn anders es sich nicht um einen isolierten, ausgefallenen, sondern um einen Gegenstand innerhalb des Natur- und Erfahrungs-Ganzen handeln soll. Ob dieser Gegenstand, mit dem der unmittelbar gegebene verknüpft werden muß (wenn anders überhaupt Einheit von Welt und Erfahrung möglich sein soll), nun ebenfalls unmittelbar da ist oder ob auf ihn bloß verwiesen wird, ob mithin auch seine mittelbare Anwesenheit genügt, das ist zunächst unwichtig.

Jedenfalls steht uns bis hierher fest, daß die Erfahrungs-Analogie es mit dem Verhältnis der daseienden Dinge oder mit dem Daseins-Verhältnis der Erfahrungs-Gegenstände untereinander zu tun hat, wenn anders eine objektive Ordnung ihrer aller möglich sein soll.

Dieses Daseins-Verhältnis der Dinge zu- und untereinander aber regelt die **Zeit**. „Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Diese kann auf zweifache Weise das Verhältnis im **Dasein** derselben bestimmen, entweder sofern sie **nach einander** oder **zugleich** sind. In Betracht der ersteren wird die **Zeit** als **Zeitreihe**, in Ansehung der zweiten als **Zeitumfang** betrachtet.“ (IV. 124) Zeit, Zeitreihe und Zeitumfang ergeben somit eine Dreiheit, dergestalt, daß die **Zeit** als das Ganze die Reihe und den Umfang des **Zeitlichen**, d. i. dessen, was **in der Zeit** ist, zu ihren Bestimmungen hat. Kant trifft die überraschende Feststellung, daß die **Zeit** so etwas ist wie das „**beständige Correlatum** alles Daseins der Erscheinungen, alles **Wechsels** und aller **Begleitung**... Denn der **Wechsel** trifft die **Zeit** selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen **in der Zeit**, sowie das **Zugleichsein** nicht ein **modus** der **Zeit** selbst ist, als in welcher gar keine Teile zugleich, sondern alle nacheinander sind.“ (IV. 125) Der Dreiklang von **Zeit**, **Zeitreihe** und **Zeitumfang** hat sich zu dem von **Beständigkeit**, **Wechsel** und **Zugleichsein** (**Begleitung**) variiert. Es bedarf der einen **umgreifenden Zeit**, in deren immer anwesendem **Nacheinander** (**Hegel** würde sagen: in deren **Negativität!**)

so etwas wie Wiederkehr und Wechsel einerseits und Zugleich- bzw. Mitsamensein andererseits überhaupt erst möglich sind. Nun aber wohlgemerkt, nicht Nacheinander und Zugleich als Bestimmungen der Zeit selbst, sondern nur d e s Z e i t l i c h e n , das in der Zeit, nicht aber selber Zeit ist. Denn wollte man das Nacheinander auf die Zeit selbst anwenden, so müßte ja die Zeit selbst vergehn und mit etwas anderem und gar Unzeitlichem abwechseln. Die unbewältigte Dialektik dieses Zeitbegriffs ist hier offenkundig. Erst Hegel wird sie weiterführen, indem er die Zeit nicht als das Medium der Natur, sondern als das des Geistes und der Geschichte begreift. Kant dagegen ist gezwungen, seinem Zeitbegriff die Last des Während-Substanziellen und der physikalischen Erhaltungs- und Trägheitsprinzipien aufzubürden. Wie dem auch sei: Die Zeit ist nach Kant jenes immerwährende, allgemeine Nacheinander, in dem das b e s t i m m t e Nacheinander von Reihung und Wechsel sowie die Umfänglichkeit des Zugleichseins sich ermöglichen, oder anders: „Die drei modi der Zeit sind B e h a r r l i c h k e i t , F o l g e und Z u g l e i c h s e i n.“ (IV. 121)

Nun ist es aber so, daß die Zeit bzw. ihre modi als solche nicht wahrgenommen werden können. „Die Zeit selbst aber kann nicht wahrgenommen werden.“ (III. 159) Denselben Gedanken wird Hegel später so ausdrücken: „Die Zeit ist . . . eine r e i n e F o r m der Sinnlichkeit oder des Anschauens, das unsinnliche Sinnliche“ (Enzyklopädie. Meinersche Ausg. S. 217). Es bedarf also des Gegenständlichen und seiner Verzeitigung zum Zeitlichen, damit so die Zeit mitsamt ihren Bestimmungen objektiv und somit sinnlich-sichtbar werde. An sich ist die Zeit das unbestimmte Nacheinander der Synthesis unserer Einbildungskraft. Wenn sich also in diesem unbestimmten Nacheinander, als welches die Zeit an sich ist, nun dennoch Bestimmtheiten (modi) finden sollten, so müssen sie von einem außer- oder übersinnlichen Prinzip in die abstrakt-formale Sinnlichkeit der Zeit eingeblendet sein. Dieses bestimmende Ordnungsprinzip ist der geistige Verstand. Er scheint in die reine Sinnlichkeit der Zeit hinaus und reflektiert sich von dort in Gegenbildern (Schemata), die seiner eigenen innerlichen Gliederung mitsamt ihren verschiedenen Funktionen e n t s p r e c h e n u n d g e m ä ß s i n d . Wenn man nun bedenkt, daß Verstandesbegriff und sinnliche Empfindung die einander zugeordneten Extreme sind, vermittels deren Erfahrungs d i n g e möglich werden, so handelt es sich bei jenen „transzendentalen Zeitbestimmungen“ von Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein um „wahrhaft vermittelnde Vorstellungen“, die „einerseits i n t e l l e k t u e l l , andererseits s i n n l i c h s i n d“. (IV. 99)

Das Aristotelische „τὸ γὰρ ἀνάλογον μέσον.“ (Eth. Nik. V. 7, 1131 b 11) bewahrt sich auch hier. Denn als v e r m i t t e l n d e s A n a l o g o n , das als solches einem h ö h e r e n Prinzip zur Darstellung verhilft (ἀνάλογον bedeutet nicht nur ἀνά = der Reihe nach, sondern meint auch ἄνω = oben hinauf), ist „eine transzendente Zeit b e s t i m m u n g mit der Kategorie (die die E i n h e i t derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits auch mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen

enthalten ist“. (IV. 99) Die transzendente Zeitbestimmung vermittelt also zwischen Geist und Sinnlichkeit. Analogisch ist sie insofern, als sie, die ihrer Natur nach selber zeitlich und mithin sinnlich ist, ein höheres Prinzip, die Kategorie nämlich oder den reinen Verstandesbegriff, im Elemente des Sinnlichen darzustellen vermag. Dies transzendente Analogon einer Zeitbestimmung gehört somit seiner eigenen Natur nach zu einem niederen Seinsbereich, eben dem Sinnlichen; in diesem „Niederen“ aber das höhere geistige Prinzip in Gestalt eines Sinnlich-Allgemeinen, d. i. in abstrakter Bildlichkeit, die einer konkreten, sensuellen Auffüllung bedarf, umrißhaft-schematisch darzustellen, das ist die transzendente, d. i. Erfahrung ermöglichende Funktion der apriorischen Zeitbestimmung.

Nehmen wir nunmehr jene drei transzendentalen Zeitbestimmungen und die kategoriale Verstandesstruktur in den abwägenden Vergleich, so ergibt sich schnell die Zusammenstimmung der drei unsinnlichen Verstandesbegriffe von Substanz, Ursache und Wechselwirkung mit den ihnen proportionierten sinnlichen Schemata von Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein.

Die Proportion jeder dieser Kategorien zu ihrem sinnlichen, allgemeinen, apriorischen Gegenbild weitet sich aus zur Proportionalität, wenn wir mit Kant annehmen, daß jede dieser Kategorien wesenhaft relationaler Natur ist. Die Substanz will notwendig zusammengedacht sein mit dem Akzidenz; sie ist also ursprünglich nur ein Moment dieses relationalen Gefüges der Inhärenz, ähnlich wie die Ursache aufgehoben ist im Ganzen des D e p e n d e n z - Verhältnisses und die Wechselwirkung schon an sich die übergreifende Einheit der G e m e i n s c h a f t vorstellt. Übertragen wir diese Relationalität der Verstandesbegriffe auf die Sinnlichkeit der Zeit, so werden auch hier aus proportionierten Zeitbestimmungen die p r o p o r t i o n a l e n Z e i t v e r h ä l t n i s s e. Diese transzendente Ontologie, in die Sprache der transzendentalen Logik übersetzt, macht entsprechend aus Bestimmungen G r u n d s ä t z e u n d R e g e l n. Danach sieht die Proportionalität, wie sie der erste „Grundsatz“ als der der Beharrlichkeit zum Ausdruck bringt, folgendermaßen aus: Die Substanz verhält sich zum Akzidenz wie das in der Zeit Beharrende zu dem, was wechselt. Dieser Apriorismus von Verstandesbegriff und allgemeiner Zeitbestimmung bliebe leer und bedeutungslos, wenn er nicht in seiner Entäußerung und Anwendung auf das Sinnlich-Stoffliche der Empfindungen erst so etwas wie eine geordnete Erfahrungswelt ermöglichen würde. Mag sein, daß die Sinnlichkeit der Zeit über sich hinaus auf das höhere Prinzip des Verstandes verweist und auf ihn angelegt erscheint, die unsinnlichen Kategorien sind ihrer Natur nach ganz und gar allgemein, uneingeschränkt und nicht von ungefähr die Prinzipien der alten Transzendental-Ontologie gewesen. Als solche haben sie sich nach Kant zwar nicht bewährt, da es ihrer Formalität an Inhalt fehlte. Der letztere kann ihnen nur von den Sinnen als Empfindungsstoff zukommen. Nur dann, wenn es gilt, aus diesem „Stoff“ eine geordnete Erscheinungs-Welt transzendental zu schaffen, nur im Vorblick auf den transzendentalen Zweck einer z u e r m ö g l i c h e n d e n E r f a h r u n g, nur, aber auch nur dann bedarf es überhaupt der Pro-

proportionalitäts-Analogie der Zeitbestimmungen. Ohne dieses finale Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung hat das ganze Vermittlungs-geschäft der Analogien der Erfahrung keinen Sinn. Nur auf Grund dieses Prinzips läßt sich überhaupt ihre Notwendigkeit erweisen, die eine transzendente deshalb ist, weil die Analogien der Erfahrung zu den aller Erfahrung vorausliegenden, sie ja überhaupt erst ermöglichenden Bedingungen gehören, die somit „früher“ (a priori) sind als das Bedingte oder die Erfahrung selbst, die, in kraft dieser Bedingungen ermöglicht, sie als ihr inneres Gerüst enthält. Die Proportionalität der Analogien der Erfahrung gründet mithin auf dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, das diese Weise des Ineinanderscheinens von Geist und Sinnlichkeit vermittelt und notwendig macht.

Nunmehr können wir den „Grundsatz der Beharrlichkeit“ oder die „erste Analogie“ in vollem Wortlaut zitieren: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.“ (IV. 124) In allen erscheinenden Gegenständen dieser Welt steckt irgendwie diese Zeit- und Existenz-Struktur von Beharrlichkeit und Vergänglichkeit. Obwohl Kant von den entsprechenden Verstandesbegriffen nur den einen, die Substanz, erwähnt, so ist klar, daß das proportionale Verhältnis lautet: die Akzidentien verhalten sich zur Substanz wie das Veränderliche in den Erscheinungen zu dem Beharrlichen in ihnen. Von diesen 4 Gliedern sind uns nur 3 „bekannt“, d. h. die Verstandesbegriffe in ihrer apriorischen Geläufigkeit und als immanente Verstandesfunktionen, sodann die Flüssigkeit der veränderlichen Sinnesdinge. Aber das sinnenfällig Beharrende vermögen wir in der Erscheinung nicht zu fassen. Dennoch gibt uns die Dreiheit der bekannten Proportionalitäts-Glieder die rechtmäßige Anweisung, nach dem vierten Glied zu suchen und somit unsere Erfahrungsgrenzen zwar nicht metaphysisch, aber dennoch physisch, d. i. in der Ebene ihrer selbst auszuweiten. Es muß nämlich alle Apriorität, die begriffliche und die sinnlich-zeitliche, vergegenständlicht werden, wenn sie ihrem Sinnzweck, d. i. der Ermöglichung einer Welt, gerecht werden soll. Die Einheit und Ordnung dieser Erfahrungs-Welt ist aber nicht nur — wenn gewiß auch in erster Linie — möglich durch die „notwendige Einheit der transzendentalen Apperzeption“, sondern verlangt auch „die synthetische Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit“ (IV. 121). Die Einheit der Zeit, als solche gewißlich Ausstrahlung der transzendentalen Apperzeption, will auch als Einheit der Zeit im Gegenständlichen wirklich sein, verlangt mithin nach einem Gegenstande, der diese Einheit der Zeit als Einheit, also als Dauer der Beharrlichkeit selber darstellt. Selbst wenn wir ihn nicht sinnenfällig gewahren und erfahren, so muß wenigstens seine Existenz, wenn schon nicht seine Realität und Wahrheit, zumindest mittelbar anzutreffen sein. Wenn schon diese beharrliche Substantialität oder dieses unsinnliche Sinnliche nicht als solches in Erscheinung tritt, so muß es dennoch dem sinnlich Sinnlichen der dinglichen Veränderung und ihrem wechselnden Geschick als ständiges Prinzip zum Grunde liegen,

wenn anders eine geordnete und gesetzhafte Welt wahrhaft objektiv, d. i. die entäußerte und gesetzte Einheit des Geistes sein soll. Als diese gezeitigte Einheit des Verstandes in der Bestimmtheit eines Beharrlichen ist die Materie und ihre Hintergründigkeit, die uns ihrem Dasein mehr als ihrem Wesen nach physikalisch in die Sinne fällt.

Wenschon in der Formulierung des ersten Grundsatzes oder in der Analogie der Beharrlichkeit das kategoriale Element zugunsten des zeitlich-sinnlichen zurücktrat, so ist das noch mehr im zweiten Grundsatz der Fall. In der ersten Analogie war immerhin noch von der Substanz, wenn auch in Klammern, die Rede. In der zweiten Analogie tritt das kategoriale Element völlig in den Hintergrund. Sie lautet in präziser Kürze: „Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.“ (IV. 128) Offenbar aber soll der Ausdruck „nach einer Regel“ auf die begriffliche Relation von Ursache und Wirkung hinweisen. Die entfaltete Proportionalität dieser Analogie lautet dann folgendermaßen: Wie die Wirkung zu ihrer Ursache, so verhält sich im Zeitlich-Sinnenfälligen jetzt und hier das entstehende Sein zu einem voraufgehenden, auf das jenes aber nicht nur einmal und zufällig, sondern alle Zeit und notwendig, d. i. regelmäßig folgt. Nicht die unbestimmte Folge, als welche die reine Zeit ist, sondern die bestimmte, d. i. zu Regelmäßigkeit und Immer-Wiederkehr begeistete Aufeinanderfolge reflektiert im Sinnlichen der Welt die Verstandes-Logik der Dependenz. Das metaphysische Auseinander der traditionellen Ontologie hat sich zum physischen Nacheinander in einer phänomenalen Welt gewandelt. Auf jeden Fall bringt die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Phänomenalität der Empfindungen dergestalt Einheit in die Welt, daß wir mit physischer Sicherheit von einem hier und jetzt erstehenden Geschehen auf ein vorhergehendes verwiesen werden, dessen vergangene oder noch gegenwärtige Existenz notwendig ist, soll jenes nicht aus dem Nichts geworden sein. Denn damit wären Ordnung und Einheit aus der Welt verbannt. Eine gesetzmäßige Natur ist nur möglich, wenn nicht nur die seienden Dinge (wie in der ersten Analogie!), sondern auch die Prozesse und Geschehnisse ihre bestimmte Stelle in der Zeit einnehmen. Da nun aber weder die Zeit selbst noch ihr sinnliches Correlatum in Gestalt von Materie unmittelbar wahrgenommen werden, so müssen „die Erscheinungen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen, und dieselben in der Zeitordnung notwendig machen.“ (IV. 134) Diese „in meine subjektive Synthesis der Apprehension“ eingeblendete „objektive“ und damit notwendige Folgeordnung, die sich als unumkehrbare und regelmäßige, immer wiederkehrende erweist, ist die *Tat des Verstandes*, der sich und seine Einheit mittels der Zeitbestimmungen in die Erscheinungen und ihr Geschehen verwandelt, aus deren Folgeordnung und geregelter Wiederkehr seine eigene Formalität aufleuchtet und so in ihren Ursprung reflektiert wird. „Wir können die Allgemeinheit und Notwendigkeit von Gesetzen nur 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.“ (IV. 132)

„Der Satz vom zureichenden Grunde“ ist somit „der Grund möglicher Erfahrung.“ (IV. 135) Nur so hat er als sog. Kausalitätsprinzip reale, d. i. mehr als bloß logische Geltung. Dieser Satz ist ein unentbehrliches Prinzip, wenn der Verstand Objektivität, d. i. die herausgesetzte Geist- und Formalnatur seiner selbst den Erscheinungen vermitteln und so Erfahrung möglich machen will. Nur mittels seiner eigenen geistigen Subjektivität vermag der Verstand die Mobilität und Flüchtigkeit der Erscheinungen zu einer gegenständigen Ordnungswelt wahrhaft zu sistieren.

Die dritte Analogie übersetzt das logische Verhältnis der Correlation in die Zeitbestimmung des Zugleichseins, so daß sich hier das Dasein der ersten und das Geschehen der zweiten Analogie zu einem Dritten komponieren, „wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als z u g l e i c h existierend, empirisch, vorgestellt werden können.“ (IV. 141) Das Analogon der logischen Correlativität ist die Zeitbestimmung des Zugleichseins. Diese allgemeine, sinnlich-unsinnliche Formalität, auf die Erscheinungen übertragen, ergibt das Beisammen von Dingen, die gegenseitig auf einander einwirken.

Nunmehr können wir zusammenfassend sagen, daß in den analogischen Zeitbestimmungen der Beharrlichkeit, Folge und des Zugleich die „drei dynamischen Verhältnisse ... der Inhärenz, der Consequenz und der Composition“ (IV. 143) aufscheinen. In der kategorialen Natur der letzteren aber meldet sich eine noch allgemeinere Formalität und zwar die dreigliedrige Urteilsfunktion des Verstandes, wie sie sich im kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Relations-Urteil vollbringt.

Nunmehr können wir auch den eingangs erwähnten allgemeinen Grundsatz der Erfahrung auf seinen versteckten analogischen Gehalt hin mit Erfolg befragen. Dieser allgemeine, die einzelnen Analogien zusammenfassende Grundsatz lautet: „Alle Erscheinungen stehen, ihrem D a s e i n nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit.“ (IV. 121) Der Satz impliziert nämlich die Ergänzung: In diesen apriorischen Bestimmungsregeln der Zeitverhältnisse reflektiert sich die dreigliedrige Kategorie der Relation, deren sinnliche Analoga sie sind. Nur die unsinnliche Sinnlichkeit der Zeit vermag jenes transzendente „Analogon“ abzugeben, das zugleich ein „Meson“ ist, indem es die reine Geistigkeit des Verstandes und die ungeistige Sinnlichkeit der Empfindungen mitsammen vermittelt. Das durch diese transzendente Analogie wahrhaft Vermittelte kann dann der Verstand darüber hinaus zur Einheit eines empirischen G e g e n s t a n d e s verdichten und nunmehr als Welt auf sich zukommen lassen.

Damit aber ist noch ein Letztes deutlich geworden, daß nämlich „die Erscheinungen nicht unter die Kategorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumiert werden müssen.“ (IV. 123) Das aber heißt: „Diese Analogien haben nicht als Grundsätze des transzendentalen (d. i. metaphysischen!), sondern bloß des empirischen Verstandesgebrauchs ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit.“ (ebda) Nur dann wenn der transzendente Verstand nicht nur die Verdeut-

lichungs-, sondern die Ermöglichungsregeln der gegenständlichen Welt zum voraus immer schon bei sich selbst trägt, kann er notwendige und allgemeingültige Grundsätze aussprechen, in denen nichts Fremdes und Anfälligendes, sondern seine eigene Natur zum Ausdruck kommt. In den Analogien der Erfahrung handelt es sich um konkrete, d. i. verzeitigte Regeln, die der Synthesis der Erscheinungen zum Grunde liegen müssen, wenn anders überhaupt eine voraus-gesetzte Welt möglich sein soll. Nur mittels der Analogie wird die kategoriale Verstandesregel genügsam zugerichtet und auf die Funktion vorbereitet, in der sie sich erfüllt: Das aber ist die Ermöglichung von Welt. Erst „in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs“ verliert dieser sein unbestimmtes Wesen, von dessen abstrakter „Einheit, als einer Synthesis überhaupt, die Kategorie die durch keine sinnliche Bedingung restringierte Funktion enthält.“ (IV. 124) Während die Analogie des Seins nach Thomas jene ausweitende Funktion besitzt, die Unendliches und Endliches ineinanderscheinen läßt, ist sie nach Kant berufen, die Weite des Transzendentalen auf das Empirisch-Gegenständliche einzuschränken und zwar dergestalt, daß auch im Empirischen selbst die Kategorien nicht unmittelbar, sondern nur in „Analogie mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe“, (ebda) also nur mittelbar eingebildet werden. Auch dieser Gedanke, wonach die Zeit als das Analogon des Geistes ist, der durch sie und ihre Negativität hindurch dem Sinnlich-Gegenständlichen der Ding-Welt vermittelt wird, ist von Hegel weiter gebildet worden. Während der Raum nach Hegel so etwas ist wie „abstrakte Objektivität“, ist die Zeit „abstrakte Subjektivität“ und damit „dasselbe Prinzip als das Ich = Ich des reinen Selbstbewußtseins“ (Enzykl. S. 217). Mehr noch als bei Kant rückt damit die Zeit in die Nähe des Geistes und wird zu seinem eigentlichen Medium, in dem er sich nicht als Natur, wohl aber als Weltgeschichte bewährt und offenbart.

II.

Außer dieser transzendentalen Erfahrungs-Analogie kennt die Kantische Philosophie aber auch eine praktische Analogie, die der traditionellen Analogie-Lehre sehr viel näher steht als jene.

Kant begreift den Menschen nämlich nicht nur als ein theoretisches Wesen, sondern mehr noch als eine sittlich-freie Persönlichkeit, die einem anderen, nämlich noumenalen Reiche zugehört, in dem Zeitlichkeit und Naturgesetz ihre Macht verloren haben. In einem aber ist der Mensch auch Person und als solcher der Natur und ihrem Zeitigungs-Mechanismus verfallen. Zwischen diesen beiden Bereichen innerhalb des Menschlichen, zwischen Erscheinungswelt und freiem Geist spannt sich nun ebenfalls „eine merkwürdige Analogie“ (V. 91), die nunmehr aber im traditionellen Sinne transzendentaler Natur ist, weil sie die Erfahrung nicht ermöglicht, sondern – wenn auch nur in praktisch-sittlicher Absicht – übersteigt.

Auch diese transzendental-praktische Analogie meint das Ineinanderscheinen von Andersheiten, die aber nicht durch das Medium der Zeit vermittelt und zu

einem empirischen Gegenstand verdichtet werden. Der transzendente Verstand ist auf Erfahrung angelegt, in ihrer Ermöglichung vollführt er seinen wesentlichen Zweck. Die intelligible Welt der Freiheit oder die der transzendentalen Vernunft vollbringt ihr eigentliches Leben in sich selbst, um dann aus der Fülle ihrer Innerlichkeit auch in die sinnliche Welt auszustrahlen. Bei diesem **Ü b e r g a n g** aus der Innerlichkeit der reinen Vernunft in die sinnliche Praxis bedarf es einer formalen Gesetzlichkeit überhaupt oder einer Vorstellung von Formalität, welche das absolute und unbedingte Sittengesetz an die konkrete sittliche Handlung im Hier und Jetzt vermittelt. Aber spüren wir dem Unterschiede dieser praktischen Analogie von jener transzendental-empirischen genauer nach. Das empirische Analogon der Zeitbestimmung erwies sich als ein solches, das einem Verstandesbegriff „korrespondiert“. Erst dieses Analogon stößt gleichsam das Tor auf, damit der reine Verstandesbegriff an Erscheinungen weitervermittelt werden kann. „Aber dem Gesetze der Freiheit (als einer gar nicht sinnlich bedingten Causalität, mithin auch dem Begriffe des Unbedingt-Guten kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behufe seiner Anwendung in concreto untergelegt werden.“ (V. 69) Die intelligible Welt der Freiheit hat sich in ihrer transzendentalen Zeitlosigkeit immer schon vollbracht und ihre Entscheidungen zu einem noumenalen Charakter der überzeitlichen Persönlichkeit verfestigt. Woher also das vermittelnde Analogon nehmen, durch das hindurch diese noumenale Natur unserer intelligiblen Freiheit und ihr ewiges Gesetz im Sinnlich-Konkreten der Erfahrungswelt wirksam werden können? Hier kann nicht das Zeit erzeugende Vermögen der transzendentalen Einbildungskraft die Vermittlung übernehmen, hier muß der **g a n z e V e r s t a n d** als jene Urteilskraft fungieren, die den einzelnen praktischen Fall der Ewigkeit des Sittengesetzes unterstellt. Die Ewigkeit des Sittengesetzes und ein zeitliches Schema würden einander geradezu widersprechen. Daher kann nur die Vorstellung von einer formalen Gesetzlichkeit überhaupt, die aber dennoch aufs Sinnliche Bezug hat, ohne selbst sinnlich-zeitlich zu sein, zwischen dem reinen Vernunftgesetz des kategorischen Imperativs und seiner Anwendung hier und jetzt wahrhaft vermitteln. Ein solches Gesetz aber, das zwischen der sinnlichen Welt überhaupt und dem ewigen Sittengesetz analogisch zu vermitteln weiß, ist einzig und allein das **N a t u r g e s e t z a l s s o l c h e s**.

„Das Sittengesetz hat kein anderes die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen als den **V e r s t a n d** (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein **S c h e m a** der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein **N a t u r g e s e t z**, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den **T y p u s d e s S i t t e n g e s e t z e s** nennen.“ (V. 69) In diese abstrakte Unmittelbarkeit des Naturgesetzlichen übersetzt die Urteilskraft des natürlich-sinnlichen Menschen die intelligible Formalität des Sittengesetzes. So wird das Naturgesetz gleichsam zum sittlichen Exempel, auf das dann der Mensch im Hier und Jetzt die Probe machen kann. So

fragt sich der Mensch in Vollführung dieser Analogie oder Typik des Naturgesetzes: „Wie wenn ein jeder sich erlauben wollte zu betrügen, möchtest du mit zu einer solchen Ordnung der Dinge gehören?“ (V. 69) Wenn aber ein solches Verhalten die Form eines Naturgesetzes nicht verträgt, dann ist in einem auch die weitaus höhere Formalität des Sittlichen immer schon von ihm ausgeschlossen. „Wenn die Maxime einer Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich.“ (ebda)

Damit aber ist die Analogie zu dem Bindeglied geworden, das die Kantische „Kritik der reinen Vernunft“ und die der „praktischen Vernunft“ zusammenhält. Denn nicht das bestimmte Naturgesetz, sondern das Naturgesetz überhaupt, wie es die Natur möglich macht, läßt die Majestät des Sittengesetzes in sich widerscheinen und ist so dessen erhabener Repräsentant auf Erden. „Es ist erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligiblen Natur zu brauchen, solange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern bloß die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt . . . darauf beziehe. Denn Gesetze als solche sind insofern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.“ (V. 70)

Der Typus des Sittengesetzes ist somit das jedermann einleuchtende, durch Abstraktion aus dem Sinnenfälligen erbrachte Naturgesetz, nicht aber — jedenfalls nicht unmittelbar — das transzendente apriorische Verstandesgesetz, mittels dessen die Natur überhaupt erst möglich wird. Dieses transzendente, durch den Schematismus der Einbildung verzeitigte Gesetz ist ja nur dem kritischen Philosophen als solches bewußt, vermag daher keinen allgemeinen, von allen gewußten Typus abzugeben. Nur in der abstrakten Zeitlosigkeit des aus der Natur herausgelesenen Gesetzes vermag sich die Ewigkeit des Sittengesetzes adäquat zu reflektieren. Denn trotz aller Andersheit der Gesetze von Natur und Sitte, ihre zeitlose Formalität als solche erwirkt das „Einerlei“ und macht die Natur zum Bilde der Freiheit. Damit wiederholt Kant die Weisheit der Jahrtausende, daß die Gesetzmäßigkeit der Natur als solche über sich hinausweist in einen Bereich absoluter Freiheit, aus dem allein so etwas wie Gesetzhaftes — sei es sittlich oder natürlich — zu erstehen vermag.

Im Sittengesetz stellt die Vernunft ihr eigenes Wesen, d. i. die Allgemeinheit als solche vor sich hin und macht sie sich zum verbindlichen Gesetz. Dieses Gesetz verpflichtet den Menschen, es zu verwirklichen, es gegenständlich darzustellen. Damit aber diese Verwirklichung des kategorischen Sittengesetzes möglich sei, setzt es gewisse Bedingungen voraus, ohne die alle Ethik sinnlos wäre. Es sind drei Voraussetzungen, welche die Vernunft machen muß, wenn anders die Befolgung des kategorischen Imperativs sinn- und zweckvoll sein soll. Der auf diese Weise postulierten Ideen unserer praktischen Vernunft sind es drei: 1. die Unsterblichkeit der Geistseele, 2. die unsinnliche Causalität aus Freiheit, 3. die Existenz eines moralischen Welturhebers. Bei der Bestimmung dieser Ideen, nicht zum Zwecke theoretisch-metaphysischer Erkenntnis, sondern lediglich als notwendiger Bedingungen einer sittlichen Lebensführung bedarf es der

Analogie. Es stehen uns nämlich zur Bestimmung dieser Vernunftideen „von Gott, einer intelligiblen Welt und der Unsterblichkeit“ nur Prädikate zur Verfügung, die „von unserer eigenen Natur hergenommen sind“. (V. 137)

Unsere Natur aber ist in Sinnlichkeit eingebettet. Ich muß also von dieser Sinnlichkeit und ihrer Defizienz abstrahieren, um eine analogische Bestimmung jener übersinnlichen Gegenstände, in Sonderheit Gottes, vollbringen zu können. Die so wahrhaft zubereiteten „Prädikate sind keine andern als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnis gegeneinander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur soweit von ihnen ein praktischer Gebrauch gemacht wird“. (V. 105) Diese Analogie wird ihre sinnliche Herkunft und ihre ausschließlich praktische Abzweckung niemals verleugnen wollen. Daher ist kein metaphysisch-spekulativer Gebrauch von ihnen zu machen. Sie geben nur Antwort auf die Frage des sittlichen Menschen, welche Voraussetzungen das untrügliche Vernunftfaktum des Sittengesetzes mit sich bringt, wenn anders seine Realisierung im Leben erfolgen soll. Es handelt sich bei diesen vernünftigen Ideen nicht um eine spekulative Theorie, sondern einfach um einen **begründeten Glauben**. Nicht als ob durch diesen „Sprung“ (122) — denn auch der philosophische Glaube bleibt trotz aller praktischen Begründung ein Risiko — Freiheit und Gott erst gesetzt würden, wohl aber eröffnet erst die Freiheit der Glaubensentscheidung den Weg zu Freiheit und Gott in ihrer verborgenen Vorhandenheit. „**Ich will**, daß ein Gott, daß mein Dasein in einer reinen Verstandeswelt (der Freiheit!), endlich auch daß meine Dauer endlos sei, **ich beharre darauf** und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse . . . mein Urteil unvermeidlich bestimmt.“ (V. 143). Kierkegaard wird dieses Präludium existentiellen Denkens radikaler und leidenschaftlicher fortsetzen. So heißt es in der „Abschließenden Nachschrift I“: „Die Unsterblichkeit ist das leidenschaftlichste Interesse der Subjektivität; der Beweis liegt gerade im Interesse.“ (Ges. Werke. Jena 1925, Bd. 6, S. 234.)

Die Reflexivität des Willens erlaubt, daß ich mich in Freiheit für meine Freiheit als Idee und Tatsache entscheide, ebenso wie für Gottes Existenz und meine eigene Unsterblichkeit. Aber diese geglaubten Ideen wollen als vernünftige, als Postulate der Vernunft auch **bedacht und erhellt** sein. Dazu bedarf ich wiederum der **Analogie**.

Diese Analogie nimmt ihren Ausgang von unserem Willen und unserem Verstande. „Von allem, was diesen Begriffen **psychologisch** anhängt, d. i. sofern wir diese unsere Vermögen **in ihrer Ausübung empirisch** beobachten (z. B. daß der Verstand des Menschen diskursiv ist, seine Vorstellungen also Gedanken, nicht Anschauungen sind, daß diese in der Zeit auf einander folgen, daß sein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist usw., welches im höchsten Wesen **so nicht sein kann**), wird alsdann **abstrahiert**. Und **so bleibt** von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisches Gesetz zu denken, mithin zwar eine Erkenntnis Gottes,

aber nur in praktischer Beziehung.“ (V. 137) Das Fundament dieses analogischen Anstiegs aus der empirischen Realität von Wille und Verstand bleibt das unerschütterliche Vernunftfaktum des Sittengesetzes. Es erlaubt uns, im Hinblick auf seine eigene Verwirklichung und Ausübung als „die Bedingungen seiner Möglichkeit die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ zu glauben, denn eben dieses Sittengesetz garantiert jenen geglaubten Ideen auf Grund seiner eigenen Unerschütterlichkeit auch „objektive Realität.“ (V. 138) Damit ist nochmals betont, daß alle natürliche Theologie nur als Ethiktheologie möglich ist, die kein theoretisch-spekulatives, wohl aber ein praktisches Wissen im Interesse meines eigenen sittlichen Handelns verstattet.

Aber die Analogie, welche auch dieses vernünftige Freiheits- und Gotteswissen möglich macht und ihm zugrunde liegt, vollbringt sich nicht nur auf dem Wege der Abstraktion und der *V e r n e i n u n g* alles Empirischen; es genügt auch nicht, daß ich *b e j a h e n d* nunmehr das, was übrig bleibt in dieser Abstraktion, auf Gott anwende. Es ist vielmehr ein letzter Schritt zu tun, der darin besteht, daß „die Qualitäten, die man auch den Geschöpfen angemessen findet, . . . dort (in Gott nämlich!) zum *h ö c h s t e n G r a d e* *r h o b e n* werden, z. B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte usw. unter den Benennungen der *A l l m a c h t*, der *A l l w i s s e n h e i t*, der *A l l g e g e n w a r t*, der *A l l g ü t i g k e i t* usw.“ (V. 131) Damit hat sich die traditionelle „*triplex via*“ der „*negatio, affirmatio et eminentia*“ auch für die Kantische Analogie als konstitutiv erwiesen. Kant fährt dann im Zusammenhange mit jenem Zitat also fort: „Es gibt doch drei (Begriffe), die ausschließungsweise und doch ohne Beisatz von Größe Gott beigelegt werden, und die insgesamt moralisch sind: er ist der *a l l e i n H e i l i g e*, der *a l l e i n S e l i g e*, der *a l l e i n W e i s e*; weil diese Begriffe schon die *U n e i n g e s c h r ä n k t h e i t* bei sich führen.“ (ebda) Damit begibt sich Kant noch mehr in die Nähe des Aquinaten, der zum Zweck der analogischen Gotteserkenntnis ebenfalls die Begriffe (nomina) bemüht, „in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huismodi“ (de veritate 2.11.c). Nach Thomas sind die Transzendentalien ihrer ursprünglichen Bedeutung nach (ex principali significato) uneingeschränkte Begriffe, während nach Kant nur jene drei moralischen Begriffe der Heiligkeit, Seligkeit und Weisheit in diesem Sinne absolut sind. Thomas aber wird trotz ihrer prinzipiellen Uneingeschränktheit sowohl die Transzendentalien wie auch jene moralischen Begriffe (superesse, supersapiens, supersubstantialis etc., vgl. de pot. 7.5.2) in den Exzeß der Übersteigerung verweisen, weil in der Thomistischen Analogie trotz aller „*similitudo*“ im Verhältnis von erkennendem Geschöpf zum Schöpfer die „*dissimilitudo*“ Gottes dennoch das letzte Wort behält und darum alle menschliche Begrifflichkeit aufsprengt und über sie hinaus ist.

Daß Kant neben der transzendental-empirischen und der praktischen Analogie noch eine dritte Analogie und zwar als eine *b l o ß r e g u l a t i v e* innerhalb der empirischen Welt des *O r g a n i s c h e n* anerkennt, darüber noch eine kurze Andeutung. Man mag daraus ersehen, wie sehr Kant das Phänomen der Analogie bedacht hat. In der Kritik der Urteilskraft heißt es

folgendermaßen: „Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie, unerachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge, .. stattfindet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Tiere in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft. Wir wollen damit zugleich anzeigen: daß der Grund des tierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instinkts, von der Vernunft in der Tat spezifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Bieer mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältnis habe.“ (V. 464) Die Proportionalität lautet also: das menschliche Bauwerk verhält sich zur Vernunft wie der tierische Bau zum tierischen Instinkt. Die drei ersten Glieder sind uns bekannt, also können wir auf Grund der „Identität“ des Ursache-Wirkungs-Verhältnisses in beiden Fällen auch das vierte Glied bestimmen und bei aller spezifischen Verschiedenheit von Mensch und Tier als etwas irgendwie Vernunft-Ähnliches (Instinkt) annehmen. Ich kann „ganz richtig nach dieser Analogie schließen, daß die Tiere auch nach Vorstellungen handeln, nicht wie Cartesius will, Maschinen sind“. (V. 464) Diese Analogie vollbringt sich aber im Gegensatz zu der gott-geschöpflichen auf einem gemeinsamen Boden, sofern ihr Prinzip in der Einerleiheit des Grundes (par ratio!), d. i. in der Identität der Gattung besteht, der Mensch und Tier gemeinsam zugehören. Dieser Grund hält die auseinanderstrebenden Kräfte dieser Analogie beisammen. Weil dieser einheitliche Grund im Verhältnis Schöpfer und Geschöpf nach Kant entfällt, darum ist sie darauf nicht anwendbar. Von der transzendental-empirischen unterscheidet sich diese innerweltliche Analogie, sofern sie zur Ermöglichung der Erfahrung selbst nichts beiträgt und die Welt immer schon voraussetzt. Wenn Kant sie wie jene auch als „regulativ“ bezeichnet, so bleibt der Unterschied, daß wir an Hand der empirischen Analogie das vierte Glied (Substanz etc.) um der Einheit der Welt im Ganzen willen suchen müssen, während wir es hier als innerweltlich suchen können.

So entfaltet sich auf dem Boden der Kantischen Transzendentalität, welche sowohl Erfahrung möglich macht als auch übersteigt, eine dreifache Analogie: die apriorische, praktische und regulativ-organische.

(Anmerkung: Sämtliche Kant-Zitate sind der Preußischen Akademieausgabe entnommen.)