GERHARD KRÜGER

PHILOSOPHIE UND MORAL IN DER KANTISCHEN KRITIK



Arendt
B
2798
.K75

PHILOSOPHIE UND MORAL IN DER KANTISCHEN KRITIK

VON

DR. GERHARD KRÜGER
PRIVATDOZENT DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT MARBURG



1931

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

INHALT

Seite

EINLEITUNG . . . . . 1—14

§ 1. Das Problem der Philosophie in ihrer Geschichtlichkeit . . . . . 1—6
§ 2. Die Lage der Forschung . . . . . 6—9
§ 3. Kant und die Historie der Philosophie . . . . . 9—11
§ 4. Kants geschichtliche Aporie . . . . . 11—14

Erstes Kapitel

DER VERSTAND IN LOGIK UND ANTHROPOLOGIE

A. Formale und transzendentale Logik . . . . . 15—36
§ 5. Die formale Logik . . . . . 15—22
§ 6. Das metaphysische Denken der Aufklärung als Thema der transzendentalen Logik . . . . . 22—33
§ 7. Die transzendentale Logik des reinen Verstandes . . . . . 33—36

B. Die menschliche Natur und der Charakter . . . . . 37—57
§ 8. Die anthropologische Erkenntnis . . . . . 37—43
§ 9. Die Elemente der menschlichen Natur . . . . . 43—50
§ 10. Die Aporie des menschlichen Charakters . . . . . 51—57

Zweites Kapitel

DIE ANALYSE DER MORALITÄT IM KATEGORISCHEN IMPERATIV

§ 11. A. Die moralische Grunderfahrung (Rousseau) . . . . . 58—62

B. Die Formulierungen des kategorischen Imperativs . . . . . 63—111
§ 12. Der Ansatz der Analyse . . . . . 63—70
§ 13. Die praktische Objektivität . . . . . 70—75
§ 14. Das Gesetz als Gebot für den Menschen (der Formalismus) . . 75—79
§ 15. Das Gesetz als Naturgesetz. Die Typik der reinen praktischen Urteilskraft . . . . . 79—89
§ 16. Die Menschheit als zweiter Typus . . . . . 89—98
§ 17. Die Autonomie des Menschen und das Reich der Zwecke als ethischer Staat . . . . . 98—111

C. Die Anwendung des kategorischen Imperativs . . . . . 111—128
§ 18. Das Problem der „Brauchbarkeit" des Imperativs . . . . . 111—114

Seite

§ 19. Die vier Beispiele Kants . . . . . 114—125
§ 20. Die Tugend als menschliche Möglichkeit der Moralität . . . . 125—128

Drittes Kapitel

DIE KRITISCHE IDEE DER PHILOSOPHIE

A. Die Aufgabe der Kritik überhaupt . . . . . 129—164
§ 21. Kritik als moralische Aufgabe der Philosophie . . . . . 129—135
§ 22. Wahrhaftigkeit als Tugend der praktischen Aufklärung und der philosophischen Kritik . . . . . 135—142
§ 23. Der Anlaß zur Kritik in den Illusionen der reinen Vernunft . . 143—156
§ 24. Die Seinsidee des englischen „Empirismus“ bei Kant . . . . 156—164

B. Das Problem der Freiheit als Ursprung des Unterschiedes zwischen theoretischer und praktischer Philosophie . . . . . 164—226
§ 25. Die Freiheit in der theoretischen und in der praktischen Philosophie . . . . . 164—174
§ 26. Die kritische Methode . . . . . 175—192
§ 27. Freiheit als Faktum und als Problem . . . . . 192—199
§ 28. Freiheit als Postulat und die Grundlegung der praktischen Metaphysik . . . . . 199—209
§ 29. Die Freiheit zum Bösen und der Inhalt der praktischen Metaphysik 210—220
§ 30. Das Gefühl der Achtung und die Erhabenheit der Moralität . . 220—226

SCHLUSS

§ 31. Historisches Resultat und sachliche Aufgabe . . . . . 227—236

liche Bedingtheit. Drückt man es so aus, dann zeigt sich hier ein „an sich" *altes* Problem, und doch in einer unumgehbar *modernen Gestalt.* Daß der Philosoph „bloß" ein Mensch ist — dieses sokratische, dialogische Wissen um die Endlichkeit des Philosophierens, dem die Philosophie ihren Namen verdankt — findet sich heute nur als ein *historisches* Wissen. Hegel zuerst stellte sich die Aufgabe, den eignen Standpunkt historisch zu rechtfertigen. Er sah, daß im Gang der Geschichte die Philosophie nichts ist als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt". In dieser Gefahr der Hinfälligkeit des für wahr Gehaltenen wußte er die eigne Philosophie nur als die Totalität aller gewesenen Philosophien zu ermöglichen; die eigne Zeit konnte sich für ihn nur behaupten als das *Ende* der geschichtlichen Zeit, an dem die bisher nur „jenseitige", absolute Gestalt des Geistes sich mit der Zeit, sie in sich aufhebend, „versöhnt". Die Geschichte selbst hat diese Lösung als ein romantisch hybrid gewordenes Christentum widerlegt; aber das Problem ist geblieben.

Die Geschichtlichkeit des Philosophierens erfordert eine *Grundlegung* der Philosophie, die ebensosehr historisch wie philosophisch sein muß. Als geschichtliches Leben bedarf die Philosophie einer historischen Selbsterkenntnis. Als Philosophie aber bedarf sie einer philosophischen Selbsterkenntnis: sie muß wissen, was sie — inmitten der geschichtlichen Hinfälligkeit und *trotz* ihrer — soll und will. Weiß sie das nicht, dann verfällt sie dem „Relativismus", einer schleichenden Krankheit, deren unrühmliche Diagnose *Nietzsche* gestellt hat. Wollte sie sich aber um ihre Geschichte und Geschichtlichkeit überhaupt nicht kümmern, dann würde sie nicht nur heute berechtigte Einwendungen erfahren, sondern die schnell lebende Geschichte selbst würde sie, rascher und sichtlicher als in früheren Zeiten, widerlegen. Das Problem entsteht überhaupt nur dadurch, daß *beides* nötig ist: philosophische wie historische Selbstbesinnung.

Das heutige Problem der Grundlegung der Philosophie enthält also *erstens* eine philosophische, und zwar in sich *doppelte Aufgabe:* zu fragen, was überhaupt — ihrer Natur nach — Philosophie, und was überhaupt Geschichte (also Geschichtlichkeit) ist. Beides aber kann nur dann ohne dogmatische Verirrung geschehen, wenn sich die Selbstbesinnung gleichzeitig in der Durchsichtigkeit der Historie vollzieht, die somit ihre *zweite* Aufgabe bildet. Historie allein strandet in Skepsis; „naive" Philosophie führt in die unhaltbare Verfestigung eines „Systems". Die kritische Mitte der Grundlegung liegt auf dem Wege dazwischen. Das muß hier besonders betont werden, weil das Thema dieser Arbeit nur die historische Seite des Gesamtproblems hervortreten läßt. Zu der historischen Aufgabe der Grundlegung soll hier ein Beitrag gegeben werden,

und zwar so, daß die Grundlegung der Philosophie bei Kant untersucht wird. Um aber die philosophische Absicht und Bedeutung dieser Aufgabe klar zu stellen, muß ihr wenigstens eine kurze Sachbesinnung über *Geschichtlichkeit* vorangehen.

Was Geschichtlichkeit ist, bedarf nach allen Versuchen der erkenntnistheoretischen und konstruktiven Geschichtsphilosophie allererst einer phänomenologischen Untersuchung [1]). Auch von ihr gilt, daß sie ein historisches Verständnis ihrer eignen Situation nötig hat: es ist ja kein Zufall, daß die Geschichts-Philosophie als solche vor der Romantik noch wenig ausgebildet und jedenfalls philosophisch ohne wesentliche Bedeutung war. Geschichtlichkeit überhaupt läßt sich primär nur als die einer *einzigen*, nämlich der *eigenen* Geschichte verstehen. So kam *Hegel*, durch das Problem selbst getrieben, zu seiner Konstruktion der Weltgeschichte, und so kam *Dilthey* dazu, seine im Grunde philosophischen Forschungen in den Rahmen einer Geschichte der Geisteswissenschaften zu stellen. Das philosophische Problem der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Philosophie muß in historischer Konkretheit gestellt werden. Das wird gerade in dieser Frage und im Hinblick auf Hegel und Dilthey angemessen erscheinen. Daß aber Kant daraufhin befragt werden soll, dürfte noch befremden.

Geschichte überhaupt wird zum Problem, weil das „Individuum" „ein Sohn seiner Zeit" ist (Hegel). Die Geschichtlichkeit begegnet dem einzelnen primär als die *Begrenztheit seines Horizontes.* Der einzelne weiß um seine Geschichtlichkeit, sofern er merkt, daß sein „Standpunkt", so vorurteilsfrei er „persönlich" sein mag, unüberwindbar abhängig bleibt von dem Horizont seiner Zeit. Wer alle *seine* Vorurteile ablegt und für seine Person die höchste Freiheit des Wissens erlangt, wird damit von allen einzelnen Zeitgenossen unabhängig. Die großen Philosophen zeigen, daß das selten, aber nicht unmöglich ist. Unmöglich aber scheint es zu sein, daß der einzelne sich von seiner *Zeit im Ganzen* frei macht. Das „Zeitalter" als solches hat nicht nur Übermacht über das äußere Schicksal des einzelnen, sondern auch über seine „geistige" Freiheit. Zu jeder Zeit gibt es Mächte des „objektiven Geistes" — man kann sie *Dogmen* nennen —, die den einzelnen nicht nur äußerlich zwingen, sondern innerlich gefangen nehmen. Es gibt zu jeder Zeit Dinge, über die sich *alle* Zeitgenossen — als solche — unwillkürlich *einig* sind. Aller Streit der Zeitgenossen

1) Vgl. darüber M. Heidegger, Sein und Zeit, 1. Hälfte, 1927, 2. Abschn., 5. Kap. Beim Eindringen in die Problematik der Geschichtlichkeit ist der Verfasser außer Heidegger auch den Theologen F. Gogarten und R. Bultmann zu großem Dank verpflichtet, obwohl er keinem dieser Forscher einfach folgen kann.

setzt diese Einigkeit schon voraus. Alle Freiheit, die der einzelne haben kann, lebt in der *Hörigkeit*, durch die der einzelne seinem Zeitalter „angehört"; alles Licht des dem einzelnen möglichen philosophischen Sehens ist von vornherein abgeblendet von dem, was jenseits seiner Zeit liegt. Sieht man den Gang der Geschichte nur unbeteiligt und „von außen" an, so scheint es, als bestünde die Geschichtlichkeit nur in dem unbegrenzten „Kommen und Gehen" der Völker, im „Wechsel" der Kulturen, die vor dem Auge des Forschers „vorüberziehen". Daß dieses „Wechseln" der Zeiten ein *menschliches* Geschehen — in der Philosophie ein steter Untergang des *Wahren* ist, der den Beteiligten in seiner ganzen Existenz widerlegt und vernichtet —, das wird dabei wohl gewußt und subjektiv als tragisch empfunden, aber es kann nicht die Schärfe eines sachlichen Problems gewinnen. Wenn sich dennoch die extrem „objektive" Betrachtungsweise auf dem Gebiete der Geschichte praktisch nie ganz durchgesetzt hat, so liegt es an dem Druck dieses abgedrängten Problems. Was Geschichtlichkeit ist, das zeigt sich nur dann unverkürzt, wenn man sich grundsätzlich und ständig dessen erinnert, daß die „Geschichte" (= Historie), die über die Vergangenheit „richtet", selbst *in* der Geschichte steht. Wer Historie treibt, ist ja selbst ein Mensch, der an der Geschichte beteiligt ist. Für *ihn* ist der „Wechsel" der Zeiten eine Drohung: die Gefahr, daß auch er seinem Zeitalter hörig bleibt. Und wird es so vom Historiker selbst als zur Sache gehörig gesehen, dann tritt auch der Wechsel der *früheren* Zeiten grundsätzlich und sachlich in dieses Licht [1]). Geschichtlichkeit zeigt sich als eine gewisse Blindheit und „Hörigkeit". Zum Problem aber wird sie, weil der Mensch, *trotz* dieser sichtlichen Unfreiheit, als Mensch nie aufhören kann, über die geschichtliche Hörigkeit hinauszuwollen — sei es auch nur dadurch, daß ihm die Geschichtlichkeit als solche zum Problem wird. *Seiner „Natur" nach transzendiert der Mensch und seine Philosophie die Geschichte. Aber selbst das, und eben das, vollzieht sich — paradoxerweise — geschichtlich.* Beides ist *radikal* zu verstehen: das Problem wird verfehlt, wenn man meint, Geschichtliches und „Übergeschichtliches" wie das Öl vom Wasser einfach trennen zu können. Seine vor- und ungeschichtliche „Natur" hat der Mensch immer schon und von Grund auf in einer geschichtlich „beschränkten" Weise verstanden und ergriffen. Er „lebt" sein freies Menschsein — und *eben dieses* „an sich" *freie* Menschsein — in geschichtlicher Hörigkeit. *Er lebt seine „Natur"* — um es schon mit Worten *Kants* zu sagen — *in je einem geschichtlichen „Charakter"*. Das Wesen der Philosophie müßte aus dieser ursprünglichen „Natur" und ihrer Freiheit heraus verstanden werden. Das „Wesen" der Geschichtlichkeit besteht offenbar in einer *Störung* dieser Freiheit. Ihr zentrales Problem zeigt sich primär nicht in der Weite und Breite einer Übersicht über alle „Lebensgebiete" und nicht in der begeisternden Fülle der Geschehnisse, sondern in der Angst und Enge dieser Aporie. Man pflegt hier den Ausweg zu beschreiten, daß man die Vergangenheit als einen „Fortschritt" bis zur Gegenwart betrachtet, die Zukunft als einen „weiteren" Fortschritt „in derselben Richtung". Die „Richtung" wenigstens steht dabei fest, und mit ihr eine Auswahl aus der Vergangenheit, die dazu paßt. Wenn aber eben dieses fraglich wird, ob die „Richtung" die rechte ist — und das geschieht heute —, dann wird dieser Ausweg versperrt. Er zeigt sich als *ein Dogma der Aufklärung*, demgegenüber auch die Romantik eine „bloße" Romantik blieb. Sobald dieses Dogma auch nur wankt, bekommt die Geschichtlichkeit ihre ursprüngliche, drohende Schärfe. Sie bekommt eine radikale, grundsätzliche Bedeutung. Das Problem der Geschichtlichkeit ist *das Problem eines für den faktischen Menschen überhaupt „charakteristischen" Verfalls der Freiheit.* D. h. aber: es ist in seinem Zentrum ein *moralisches* Problem. So ist auch die Geschichtlichkeit des Philosophierens im wesentlichen eine Frage, die älter ist als die „Geschichtsphilosophie", und so wird es möglich, die moralische Frage, wie trotz der Geschichtlichkeit Philosophieren möglich sei, an *Kant* zu richten.

Kant hat das Wesen der Philosophie in der *Metaphysik* gesehen, aber auch er fand, daß wenigstens diese „Gattung von Erkenntnissen" ein „besonderes Schicksal" habe, mit dem sie „in Verlegenheit" sei (r. V. 1. Vorr. Anf.). Die Metaphysik hat unabweisbare Fragen, die sie doch — und zwar grundsätzlich — nicht lösen kann. Alle bisherige Metaphysik ist in Kants Augen gescheitert, weil sie diese grundsätzliche Schwierigkeit nicht sehen wollte: sie bedarf der *Kritik*. Aber der Sinn dieser Kritik ist nicht der Ersatz der Metaphysik durch eine bloße Erkenntnistheorie der positiven Wissenschaft, sondern eine Grundlegung der Metaphysik *trotz* ihrer grundsätzlichen „Verlegenheit". Die Erklärungen Kants, daß Metaphysik eine unausrottbare „Naturanlage" des Menschen sei (r. V. 1. Vorr., Einl. VI, Prol. IV 107 f., 122, 136), und daß die Kritik eine „Propädeutik" zur Metaphysik sein wolle (r. V. Einl. VII und A 841), wird man heute nicht mehr überlesen. Die Kritik richtet sich gegen den „spekulativen Gebrauch" der reinen Vernunft, nicht gegen ihren Gebrauch überhaupt. Sie hat „positiven und sehr wichtigen Nutzen, sobald man überzeugt wird, daß es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe" (r. V.

1) Weil Hegel die Geschichte sachlich so sah, war er nicht nur groß als Philosoph der Geschichte, sondern auch als Historiker.

B XXV). Die Kritik hat also eine *moralische Grundlegung der Metaphysik* zur Absicht, und zwar *trotz* der „Unmöglichkeit" der Metaphysik. Sie will eine Möglichkeit der *Befreiung* vom geschichtlichen, „bisherigen" Irren der Philosophie zeigen, damit, „was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge" (r. V. Schluß). Diese Zuversicht schöpft Kant aus seiner Moral: wie der Mensch überhaupt, so soll und kann auch der Philosoph, in moralischer „Rücksichtslosigkeit" gegen sich selbst, vom „bloßen", allzumenschlichen Menschsein und von der Welt, wie sie „bloß" dem Menschen erscheint, frei werden, indem er seine von ihm selbst ganz unabhängige Bindung an das gebietende Sittengesetz, d. h. an das *Gute*, in fraglosem Gehorsam anerkennt. Die „Blindheit" dieses *Gehorsams* ist der wahre Sinn der geschichtlichen „Verblendung". Dieser „platonische" Weg der Grundlegung läßt kritisch erkennen, daß alles Irren nur eine Flucht vor dem an sich selbst Guten ist, bei der der Mensch, der sich seiner unaufhebbaren, „faktischen" Bestimmung nicht beugen will, „pathologisch" den Mächten seiner Zeit verfällt: er flieht aus der moralischen Freiheit in seine Willkür, damit aber vom Gebot in die geschichtlichen Dogmen, von der Autonomie zur Heteronomie. Und diese Flucht ist sein „radikales Böses". Was *innerhalb* der Wissenschaft Irrtum (ein „Herumtappen") ist, das hat als Ganzes seinen Herd in einer *moralischen* Problematik. Die Kritik ist entsprechend eine „Disziplin" der Philosophie, nicht im Sinne eines Wissensgebietes, sondern einer „Zucht" (r. V. A 710 A.). Nur durch sie kann dem Schwanken zwischen „dogmatischem Trotz" und „skeptischer Verzweiflung" ein Ende gemacht werden.

Daß und wie auf diesem Wege die Kantische Philosophie möglich werden sollte, und ebenso, *welches Schicksal* dieser Versuch Kants selbst erfahren hat, bedarf angesichts der Lage der Kantforschung eines ausführlichen Nachweises.

§ 2. Die Lage der Forschung.

Die Kantforschung als Historie ist bedingt durch die geschichtliche Wirkung Kants und die auf ihr beruhende Tradition des „modernen" Denkens. Nimmt man die Absicht Kants auf eine neue Grundlegung der Metaphysik einmal ernst, so muß zunächst festgestellt werden, daß *seine faktische Wirkung das Gegenteil seiner Absicht* gewesen ist. Nicht nur der Neukantianismus, sondern auch die Metaphysik des deutschen Idealismus sah in Kant ausschließlich den, der die „Metaphysik" *widerlegt* habe. Von einer eigenen metaphysischen Absicht fand man bei dem „Kritiker"

keine Spur, ob man sie nun vermißte oder nicht [1]). Wer historisch nichts übersehen wollte, konnte nur von einer „Privatmetaphysik" sprechen. In den Augen der Späteren hat Kant die „moderne" Tendenz der neuzeitlichen Philosophie zum Siege geführt: er hat bewirkt, daß sich die Philosophie endgültig auf das „diesseitige" Leben als ihren Horizont festgelegt hat. „Leben", „Kultur", „Gesellschaft", „geschichtlicher Geist", das sind Möglichkeiten des Philosophierens, die alle von der „Kantischen" Diesseitigkeit zehren. Um so peinlicher empfand man stets die „dogmatischen Reste" bei Kant.

Erst in der jüngsten Zeit ist das anders geworden. Die heute wieder auflebenden Bemühungen um die Metaphysik haben eine positive Aufmerksamkeit auf die metaphysischen Elemente bei Kant gelenkt. Forscher wie Heimsoeth, M. Wundt, Kroner, Baeumler und Ebbinghaus [2]), die untereinander durchaus nicht übereinstimmen, bekunden doch alle diese Veränderung der hermeneutischen Situation. Wesentliche Anregungen in der Richtung auf eine metaphysische Kantauslegung enthalten die Arbeiten von N. Hartmann [3]). „Kant als Metaphysiker" ist heute kein Paradoxon mehr. *Wie sich aber der Metaphysiker zum Kritiker verhalte*, ist damit zu einem dringenden, durchaus noch nicht gelösten *Problem* geworden. Es ist unverkennbar, daß zwischen den Anfängen einer neuen Kantinterpretation, die sich in der Gegenwart zeigen, und der älteren, in sich wohlbegründeten Forschung eine große Kluft besteht. Die Arbeit *Hermann Cohens* insbesondere ist noch unüberwunden. Erst in neuester Zeit ist *Martin Heidegger* mit einer Auslegung hervorgetreten, die ausdrücklich „Kant und das Problem der Metaphysik" als das Thema der „Kritik der reinen Vernunft" behandelt [4]).

1) Die „Metaphysik" der Sitten und die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", die „immanente" Metaphysik (r. V. A 845), kommt dabei natürlich nicht in Frage.

2) H. Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien 1924, Bd. 29, Heft 1/2, S. 121 ff. Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, in: J. Kant. Festschr. z. zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, her.geg. v. d. Albertus-Univ. in Königsberg i. Pr., Leipzig 1924, S. 43—80. Metaphysik der Neuzeit, Kap. V, München u. Berlin 1929. M. Wundt, Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1925. R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd. 1, Tübingen 1921. A. Baeumler, Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik, Bd. 1, Halle 1923. Über die Stellung des Verfassers zu den Arbeiten Heimsoeths vgl. die Rezension von H.s „Metaphysik der Neuzeit" (1929) in der Deutsch. Lit.-Ztg. 1930, Sp. 1353 ff. J. Ebbinghaus, Kantinterpretation und Kantkritik, Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit.-Wiss. und Geistesgesch., 2. Bd., 1924, S. 80—115.

3) Vgl. besonders seinen Aufsatz „Diesseits von Idealismus und Realismus", im Jubiläumsheft der Kantstudien 1924, Bd. 29, Heft 1/2. S. 160 ff.

4) M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929. Vgl. auch Vom

Interpretation würde die Grenzen dieser Arbeit sprengen, da sie von vornherein anders angelegt ist und insbesondere die „Kritik der reinen Vernunft" nur im Hinblick auf die Logik (§§ 5—7), auf ihre grundsätzliche Aufgabe (§§ 21—24), auf ihren Charakter als „theoretische" Philosophie (§ 25) und auf ihre Methode (§ 26), also im Hinblick auf den Begriff der Philosophie in ihr, behandelt, nicht in extenso. So wird der Leser gebeten, die genauere Stellung des Verfassers zu dem Buche Heideggers aus der vorgelegten Interpretation selbst zu entnehmen, wie das überhaupt für die Stellung der Arbeit zur bisherigen Kantforschung gilt [1]). Wo es im einzelnen nötig erschien, ist auf Heidegger kritisch verwiesen worden. So wenig wie Heidegger (Kant S. 193) möchte der Verfasser behaupten, daß Kant alles „gesagt" habe, was er hat „sagen wollen". Aber es erscheint ihm möglich, von einem neuen Verständnis der kantischen Moral aus, dem Wortsinne dessen, was Kant wirklich gesagt hat (nicht nur in der „Kritik der reinen Vernunft", sondern auch in seinen sonstigen Schriften), näherzukommen, als es der Forschung bisher gelungen ist.

§ 3. Kant und die Historie der Philosophie.

Die größte Schwierigkeit der Kantauslegung liegt nicht in einer besonderen Dunkelheit oder Vielspältigkeit der Kantischen Philosophie als solcher, sondern darin, daß sie uns *geschichtlich fremd* ist. Was vorhin über die Geschichtlichkeit gesagt wurde, erfährt hier sogleich seine historische Bewährung: Das Dogma vom „Kritiker" Kant beherrscht das ganze „moderne" Zeitalter; es kommt erst jetzt, mit diesem Zeitalter selbst, ins Wanken. Auch das historische Verstehen hängt von solchen Dogmen ab; es ist, trotz allen Bemühens, gebunden an seine „lebendige Tradition", die eben dadurch lebendig ist, daß sie von den Dogmen ihres Zeitalters in jeder Weise (im Können wie im Versagen) lebt. Die lebendige Tradition ist die *innerhalb* eines Zeitalters beständige Herrschaft seiner Dogmen [2]). Hier ist es nun zwar allgemein bekannt, aber nicht allgemein in seiner Bedeutung begriffen, daß die lebendige Tradition viel kürzer ist als die „historisch" vorliegende Geschichte. Historisch bekannt und Gegenstand der Forschung ist die gesamte Weltgeschichte, soweit die „Quellen" reichen, aber die lebendige Tradition reißt in wesentlichen Elementen be-

1) Zur Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus wurde an den wichtigsten Stellen auf *Cohen* Bezug genommen. — Daß in allen Einzelfragen nach Möglichkeit die einschlägige Literatur herangezogen wurde, wird der Leser bemerken.

2) Daß diese Herrschaft ein moralisches Phänomen ist, zeigt sich z. B in der Rede vom „intellektuellen Gewissen". Damit meint man die „innere" Herrschaft der Wissenschaft über den Menschen, und zwar nicht irgendeiner Wissenschaft, sondern der modernen.

reits um 1800, insgesamt mit dem Beginn der „Neuzeit" ab. Nur die Philosophie seit Descartes können wir noch unmittelbar sachlich verstehen. Alle ältere Philosophie ist zunächst einmal sachlich unverständlich (wenn man sie nicht umdeuten oder „bloß historisch" nehmen will). Sie könnte nur indirekt wieder verständlich werden, nämlich dann, wenn es gelänge, die eigenen „selbstverständlichsten" Vorurteile so zu durchschauen, daß man sie nicht von vornherein in jene älteren Philosopheme eintrüge. Aber eben um auch nur diese Möglichkeit zu eröffnen, müßte man zunächst einmal die lebendige Tradition, die uns unsere Vorurteile *gibt*, als solche erkennen. *Für die Historie der Philosophie gewinnt dadurch die Epoche der Neuzeit einen prinzipiellen Vorrang: alle Historie der Philosophie muß zunächst durch die Historie ihrer noch lebendigen Tradition hindurchgehen.*

Betrachtet man aber diese Tradition genauer, so zeigt es sich, daß wirklich ganz lebendig und sachlich wiederholbar *nur die Zeit seit 1800* ist. Erst mit der Romantik, erst nach Kant, beginnt das eigentlich „moderne" Philosophieren. Das ist die *ausgezeichnete Bedeutung Kants für eine Historie der Philosophie überhaupt:* Kant ist der älteste philosophische „Zeitgenosse". Er ist es, der die moderne Epoche des Philosophierens „gemacht" hat. Aber eben, weil sie durch ihn erst „gemacht" wurde, stoßen wir schon hier auf Lehren, die für das moderne Denken von vornherein nicht mehr „in Frage kommen". Kant steht an der Scheide der Zeiten: er ist der Urheber unserer vollebendigen philosophischen Tradition, und er steht damit zugleich am Eingang der uns schon *entgangenen* Vergangenheit. Die ganze Philosophie der Aufklärung — von Descartes bis zu Kant — zeigt neben dem „Modernen" in ihr solche „dogmatischen Reste" [1]). Sie steht im beständigen Kampfe mit der *noch lebendigen* Tradition der scholastischen Metaphysik, während für uns diese Tradition erstorben und in ihrer Bedeutung durch etwas ersetzt ist, das wiederum das 18. Jahrhundert noch nicht kannte: die Romantik. Die Aufklärung hat zwar ihr ganzes Wesen darin, daß sie sich gegen jede Tradition auflehnt und eine Gebundenheit durch Tradition prinzipiell leugnet, aber eben die Anstrengung dieses Kampfes zeigt, daß man in dieser Zeit mit der Erbschaft der alten Metaphysik (trotz radikaler Umformung im „Rationalismus" und trotz schroffer Gegnerschaft im „Empirismus") noch nicht „fertig" war. Descartes orientierte sich zwar am Selbstbewußtsein als absoluter Selbstmächtigkeit des Menschen, aber er begriff doch das Faktum dieser Selbstmächtigkeit als solches — notgedrungen — noch theologisch: als ein von Gott geschaffenes. Und wie bei ihm ist es im Grunde in der ganzen Aufklärung bis zu Kant. So verschärft sich die Frage, *was für eine Metaphysik* Kant eigentlich wollte, und *in welchem Horizonte* er sie wollte. Hält man sich an das, was er selbst angibt, so sind „*Gott, Freiheit* und *Seelenunsterblichkeit* diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zweck, abzielen" (U. V 555; ebenso r. V. B 7, 395 A., A 798). Die *Sache* der alten Metaphysik bleibt also gerade erhalten; die alte theistische Metaphysik soll durch keine neue ersetzt werden. *Es soll nur klar werden, daß man um Gott, Schöpfung, Freiheit und Unsterblichkeit nicht in bloß „theoretischer", unbeteiligter Weise wissen kann.* Wohl aber kann und muß man es im Gehorsam gegen das gebietende Sittengesetz. Das ist die „praktische Absicht", in der die theistische Metaphysik weiter möglich bleibt und (nach Kant) bleiben muß. Für *diese* Metaphysik ist die Kritik die „Propädeutik". Und wie das alte Thema, so bleibt auch der alte *Horizont* des Begreifens noch mit in Kraft: der positive Nutzen der Kritik ist *nur begreiflich im Hinblick auf die Welt als Schöpfung*, innerhalb deren der Mensch seinen (wenngleich bevorzugten) Platz neben anderen Geschöpfen einnimmt.

Diese ganz unmoderne Absicht Kants und den Versuch ihrer Durchführung klarzulegen, ist die *historische Aufgabe* der vorliegenden Untersuchung. Der *philosophische Nutzen*, den sie und den die Historie der Philosophie überhaupt haben kann, liegt darin, daß sie zur Kritik der heutigen Möglichkeiten als heutiger werden kann. Nicht als ob man phantastisch die eigenen faktischen Möglichkeiten überspringen könnte. Aber es ist offenbar nötig, das faktisch Unvermeidliche — jedenfalls *noch* Unvermeidliche — in das Licht einer Kritik zu stellen. Alle Selbstkritik aber und alle Kritik von Zeitgenossen hat den grundsätzlichen Nachteil, daß sie zeitgenössisch ist, d. h. daß sie selbst im Schatten der heutigen Vorurteile steht. Die wirklich vergangene Vergangenheit dagegen ist uns durch ihre Fremdheit prinzipiell überlegen: sie zwingt uns, sofern wir wirklich *sie* erkennen, vor Möglichkeiten, die zwar auch ihre Vorurteile haben, aber andere. Die Kantforschung kann zur Kritik unserer heutigen „Vernunft" werden. Sie kann der heutigen Bemühung um die Metaphysik, wie die Historie der Philosophie überhaupt, zum Prolegomenon dienen.

1) Daß sie sich auch im extremen Empirismus Humes finden, sucht der Verfasser in einem besonderen, demnächst erscheinenden Aufsatz zu zeigen: „Aufklärung und natürliche Theologie im Wahrheitsbegriff David Humes."

§ 4. Kants geschichtliche Aporie.

Soll die Kritik als moralische Grundlegung verstanden werden, dann bedarf vor allem die *Kantische Ethik* einer neuen Untersuchung. Diese

Untersuchung steht hier im Mittelpunkt: ihr Ziel ist eine neue Interpretation des Begriffes der *Autonomie*, der im ganzen modernen Sprachgebrauch einen völlig anderen Sinn gewonnen hat als den von Kant gemeinten. Aber die Lösung der Freiheitsfrage, die Kant damit gibt, hat selbst ihre geschichtliche Aporie. Die Kantische Ethik kann historisch nur verstanden werden, wenn man ebensosehr wie ihre eigene Meinung auch ihre ungewollte Schwierigkeit sieht.

Die größte Schwierigkeit dieser Ethik liegt zweifellos in ihrem „Formalismus". Das haben die Interpreten von jeher empfunden. Aber die Kritik, die man daran geknüpft hat, ist Kant nicht gerecht geworden. Die heutige Kritik insbesondere, die *M. Scheler* geübt hat, beruht auf einer Verkennung des geschichtlichen Tatbestandes. Die materiale „Metaphysik der Sitten" mit ihren „objektiven Zwecken" erfüllt im Prinzip die Forderung einer reinen materialen Ethik und sie steht in einem immanent durchaus einwandfreien Zusammenhang mit der „Grundlegung" zu ihr. Die Schwierigkeit des Formalismus liegt nicht darin, daß er ethisch „leer" bliebe, sondern darin, daß sich in ihm die Grundaporie des gesamten Kantischen Denkens überhaupt — seine Geschichtlichkeit — meldet: eine innere ungewollte Zweideutigkeit des moralischen Ansatzes selbst.

Wenn vorhin gesagt wurde, daß Kant dem Zeitalter der vorromantischen Aufklärung angehört, so muß jetzt noch genauer seine Stellung innerhalb dieser Zeit bestimmt werden, die ja wesentlich in einem „Übergang" begriffen ist: Kant steht an dem Punkte, wo die „fortschrittliche" Tendenz der Aufklärung das Erbe des Mittelalters — natürliche Religion und theologische Orientierung der Philosophie — endgültig *abzustoßen droht*. Der konservative Versuch des „Rationalismus", die alte Metaphysik mit der neuen positiven Wissenschaft zu vereinigen, drohte dem „Empirismus" zu erliegen. Kants Grundlegung der Metaphysik ist formell gegen ihre unhaltbare, zur Skepsis reizende spekulative *Begründung*, der Sache nach aber *gegen die „freigeisterische" Anarchie gewandt*. Seine Kritik an der spekulativ-reinen und der empirisch-praktischen Vernunft (Metaphysik und Glückseligkeitsmoral) ist eine *Kritik seines Zeitalters in dessen anarchischen Tendenzen*. Kant gab die Metaphysik im Sinne rationalistischer Wissenschaft als verlorenen Posten preis, in der Überzeugung, daß sie dem *Leben* doch nie entrissen werden könne. Die moralische Grundlegung ist die für das *Leben* allgemeingültige, „lebenswahre". Die „große (für uns achtungswürdigste) Menge" wußte Kant von dem „Skandal" der „Schulen" noch unberührt (r. V. 2. Vorr. B XXXI ff.). Aber er sah voraus, daß es nicht mehr lange so bleiben würde. So kam er dazu, die Grundlage des Lebens selbst, die bisher in verläßlicher Dunkelheit geblieben war, zu

ihrer Sicherung ans Licht zu ziehen: ein gefährliches Unternehmen, an dem er geschichtlich gescheitert ist.

Im moralischen Denken kennt der Mensch die Autorität, die ihn, kategorisch gebietend, zu einem Gehorsam nötigt, der als solcher „blind" ist, so sehr er gerade die Vernunft selbst und als solche („autonom") in Dienst nimmt. *Was „Vernunft" überhaupt ist, das müßte aus dieser Situation heraus von Grund auf neu bestimmt werden* [1]). Kant aber entnimmt den Begriff des „Vermögens der Vernunft" aus der traditionellen, nur rationalistisch reformierten *Logik*. Der Grund dafür ist das *Dogma der aufgeklärten Naturwissenschaft*, das, trotz aller moralisch fundierten Begrenzung der Wissenschaft, neben der Moral eine unüberwindliche Macht behält, die in die ganze praktische Philosophie und mithin in die Philosophie überhaupt eine *durchgehende Störung* hineinbringt. Moralisch ist der Formalismus Ausdruck der Verlegenheit, die darin besteht, daß das autoritative Bezwungensein der Vernunft philosophisch doch vom Boden einer schon dogmatisch aufgeklärten, *souveränen* Vernunft aus *verstanden* werden muß. Die Formalität drückt den Willen dieser Vernunft zum Verzicht auf *ihre* (bloß menschlichen) Inhalte aus. Aber die moralische Autorität kommt so nicht selbst zur Sprache; es bleibt dabei, daß sie nicht „in Wirklichkeit", sondern nur „in der Idee" Autorität ist. Das äußert sich inhaltlich in einer *Problematik der Freiheit* (die ein „Faktum" und ein „Postulat" sein kann). Für die Philosophie überhaupt führt es zu der (dem ursprünglichen Sinn der Kritik gar nicht gemäßen) Unterscheidung einer *„theoretischen" Philosophie* von der praktischen. *Kant gelangt nicht zu einem seiner Absicht angemessenen Begriff des Wissens*. Anders als Plato hat er die Macht einer hochentwickelten exakten Wissenschaft gegen sich. Das Werk Newtons hält ihn gefangen. So bleibt die „praktische Erkenntnis" in ihrem Charakter als Erkenntnis schwer bedroht. Daß aber diese Bedrohung Kant selbst entgehen konnte, war nur möglich, weil ihr ein innermoralisches Rätsel entgegenkam: die bedrohliche Erfahrung der *Freiheit zum Bösen*. Diese Dunkelheiten sind der Grund dafür, daß die Absicht Kants faktisch ihr Gegenteil bewirkte: so *konnte* die Absicht der Kritik radikal mißverstanden werden.

Der Begriff des Verstandes und damit auch der *Begriff des Menschen* als „animal rationale" ist eine dogmatische Voraussetzung der Moral und der Kritik. Ehe daher im folgenden von Moral, Kritik und ihrer inneren Problematik die Rede sein kann, muß eine Orientierung über *formale und theoretisch-transzendentale Logik*, und ebenso über die vormoralische *An-*

1) Vgl. heute den „existenzialen" Verstandesbegriff Heideggers.

thropologie vorangehen. Ganz unkritisch ist bei Kant nur die viel getadelte formale Logik gemeint, die den „Gebrauch" des Verstandes überhaupt, also eigentlich das Vermögen als solches, zum Thema hat. In der transzendentalen Logik handelt es sich bereits um den philosophischen (ontologischen) Gebrauch des Verstandes, sofern er durch „Zucht" seiner wahren „Bestimmung" zugeführt werden soll. In der Anthropologie aber wird gezeigt, wie der „praktische" Verstandesgebrauch des Lebens — seiner eigenen Willkür überlassen — in eine von ihm aus unbehebbare Aporie gerät. Eben das ist ja merkwürdig, daß Kant selbst die Gefahr der „Geschichtlichkeit" gesehen hat. So macht sich auch in diesem wichtigen formal dogmatischen Vorfelde die inhaltliche moralische Tendenz Kants aufs sichtlichste geltend. Schon die formale, und erst recht die transzendentale Logik ist auf die Endlichkeit des Menschen gerichtet, der Mensch aber wird hier durchaus nicht im Sinne *moderner* Anthropologie — von ihm selbst her — gesehen, sondern immer schon von der moralischen Metaphysik her: als der in die Irre gehende, von Gott eingesetzte *Verwalter der Welt als Schöpfung*. Der Mensch ist ein Wesen, das mit seinen „Anlagen" und „Vermögen" eine Bestimmung im teleologischen Weltganzen hat. Die empirische Erkenntnis von ihm ist nicht die „wissenschaftliche", sondern eine von vornherein praktisch orientierte, „pragmatische" *Lebenserfahrung*. Sie ist es, die der „Vermögenslehre" der Kritik als Erkenntnisquelle zugrunde liegt. Die Vermögenslehre ist nicht ein bloßer dogmatischer „Rest", der illegitim und inkonsequent wäre — so wenig wie das „Ding an sich" als Noumenon und das „höchste Gut" —, sondern ein legitimes Instrument der moralischen Grundlegung. Denn wenn man die „praktische Absicht" ernst nimmt, dann bekommt die *Naturansicht der „Kritik der Urteilskraft"* auf einmal einen für die ganze Philosophie „grundlegenden" Sinn. Ist die Ethikotheologie legitim, dann wird auch die Physikotheologie „von großer Bedeutung" (U. V 537). Die theoretisch „regulative" Idee Gottes wird dann „zugleich *konstitutiv*, d. i. praktisch bestimmend" (ib. 539). Von der Moral her zeigt es sich, daß das „Reich der Zwecke" unter Gott als „Oberhaupt" auch die Natur als teleologisches „Reich" mit umfaßt. Die Mißlichkeit dieser Ansicht liegt nicht darin, daß sie metaphysisch ist; sie entspringt nur daraus, daß auch hier die „platonische" Absicht Kants durch den dogmatischen Verstandesbegriff und die ihm entsprechende, stets im Hintergrund bleibende *spekulative Metaphysik*[1]) durchkreuzt wird. Denn genau in dem Maße, wie die formale Logik bleibt, bleibt auch die Spekulation als ein scheinbar legitimes *Problem*.

1) Auf das Vorhandensein eines solchen Hintergrundes hat *Heimsoeth* nachdrücklich aufmerksam gemacht.

tisch" und „schulgerecht" sein muß (ib. B XXXVI) (vgl. u. S. 177 f.).

Auch ontologische Begriffe sind Prädikate möglicher Urteile über die konkreten, individuellen Dinge: über Fichten, Weiden und Linden z. B. kann hier gesagt werden — nicht, welches ihre „Realität" oder „Sachheit" als Bäume ist, wohl aber, daß sie, wie alle Dinge überhaupt, *notwendig eine solche Realität haben.* Als Dinge überhaupt kann ich die Dinge, die je einzelnen sowohl wie ihren Zusammenhang [1]), ohne einzelne Anschauungen beurteilen; also unabhängig; also rein. Das konkrete Seiende als solches ist „absolutes Subjekt" von Urteilen geworden, denn man kann jedes einzelne Ding bedingungslos unter den *Begriff des Dinges* subsumieren. „Alle Dinge sind real (oder negativ oder limitiert)" ist ein allgemeines ontologisches Urteil. Das Urteil selbst ist ein „Prinzip an sich", die Erkenntnis wirklich eine Erkenntnis „a priori". *Zweifellos gibt es eine solche Erkenntnis: dafür beruft sich Kant auf das „Faktum der Wissenschaft"* [2]). Hier ist das Interesse der neuen Wissenschaft als solcher mit dem der alten, metaphysischen Wissenschaft gegen die anarchische Skepsis einig. Der Begriff des Verstandes wird in diesem Zusammenhang von den Rationalisten gerettet, und *Kant ist hier „dogmatischer" Rationalist,* weil hier alle Mißlichkeit der Metaphysik von der Wissenschaft Newtons gedeckt wird. Seine Kritik richtet sich nicht gegen das „Vermögen" zur Ontologie, sondern gegen seinen Gebrauch zur Spekulation. *Und nicht erst vom „rechten" Gebrauch aus wird das Vermögen als solches begriffen* [3]). Wenn die Naturwissenschaft Prinzipien a priori wie z. B. das Kausalprinzip als Gründe ihrer Möglichkeit voraussetzt, dann ist Ontologie, und d. h. die Kategorientafel, legitim. Dann aber wird es ein nie ganz zu behebendes, *legitimes Problem,* daß man versucht, von der Ontologie aus eine *inhaltliche Metaphysik* zu erbauen. Dieses Problem behält Kants praktische Grundlegung im Rücken.

---

1) Bei Thomas (a. a. O.) und noch bei Baumgarten heißt es: „ens in se" und „ens in ordine ad aliud spectatum."

2) Es braucht hier nicht näher erörtert zu werden, wie sich die „Grundsätze des reinen Verstandes" zu denen der Mathematik und Naturwissenschaft (zur „reinen Naturwissenschaft") verhalten, auf die sich die Kritik der reinen Vernunft zunächst (Einl. V—VI in B) beruft. Vgl. dazu M. A., Vorr. und U., Einl. V. *Daß* Ontologie im „theoretischen", vorkritischen Sinne *möglich* („im Vermögen" des Menschen) sei, wird jedenfalls damit behauptet und, den Empiristen gegenüber, damit bewiesen (r. V. A 95 A. Schl.). Vgl. a. Prol. § 5.

3) Vgl. die Kritik Heideggers, bes. Kant § 15. Daß Kant allerdings den „rechten" Gebrauch — den „endlichen" — in anderer Orientierung gesucht hat als Heidegger, soll später gezeigt werden. Die theologische Orientierung der Vernunft wird nicht aufgegeben, sondern sie wird *ethikotheologisch.*

Substanzproblem ist monadologisch nur lösbar, wenn die „wachen" Monaden, die *Seelen*, sich als Substanzen erweisen lassen. Dazu aber gibt es einen Anhalt in dem logischen Begriff des Verstandes. Ist der Verstand wirklich autark, dann ist er ja das „absolute Subjekt", dessen die Metaphysik bedarf. Dann gilt das Prinzip a priori: die Seele ist — und zwar schlechthin — Substanz. So vereinigte sich im Rationalismus das Vernunftinteresse der „Wissenschaft" mit dem der Metaphysik; „an sich" bleibt das eine im Vermögen der Vernunft angelegte Möglichkeit auch für Kant, weil die Logik bleibt.

Für die *Kosmologie* ist das Substanzproblem nicht die Grundfrage, weil es primär psychologisch entschieden wird. Grundfrage ist hier die Totalität der „Reihe der Bedingungen". Kant faßt den Begriff der Welt primär als den einer „Reihe" [1]): Welt ist das unbedingte Ganze, und zwar in der Reihe der einander einschließenden Räume — vom eignen Wohnraum etwa bis über den Umfang der Milchstraße hinaus ins Unermeßliche —, ferner in der Reihe der Weltzustände bis zum ersten Anfang, in der Reihe der Ursachen bis zur ersten Ursache und in der Reihe dessen, was „an sich" auch nicht oder anders hätte sein können, wenn es nicht etwas gäbe, was an sich notwendig ist, wie es ist: das ens necessarium. Die leitende Kategorie ist dabei offensichtlich die der Dependenz oder *Kausalität* (r. V. A 335 f.). Die räumliche Reihe wird zum Problem, sofern man z. B. astronomisch immer größere Sternsysteme aufsucht, von denen das Nächstliegende *abhängt;* die zeitliche Reihe zeigt diese Fragerichtung ohne weiteres, und die Reihe des Zufälligen ist überhaupt nur in abstracto von der der Ursachen zu unterscheiden [2]). Alle empirischen Ursachen sind zwar a priori als solche zu beurteilen, und doch sind sie es nicht schlechthin, da sie selbst Ursachen haben. Die Kosmologie handelt von der Welt, sofern sie eine erste, *absolute Ursache* hat. Solange der traditionelle Begriff der Ursache als eines wirkenden Dinges bleibt, bleibt dieses Problem der „eigentlichen" Metaphysik [3]).

---

auch aus der Dissertation von 1770 entnommen werden kann, muß im Zusammenhang der Schulentwicklung von Wolff bis Baumgarten näher verstanden werden. Hier ist die Grundfrage die nach dem „commercium substantiarum", deren Lösung durch Kants Lehrer *Knutzen* bei Baumgarten und Kant wiederkehrt („influxus idealis"). Vgl. darüber B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig 1876 und die Diss. des Verf., Kap. 4, Abschn. 4 und 6, Marburg 1925 (ungedruckt).

1) Vgl. Wolff, Cosm. lat. § 48: „*Mundus*, sive etiam *Universum*" ist die „series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum".

2) So erweisen sich in der Kritik die beiden ersten Antinomien als unecht (*beide* Behauptungen sind falsch). Nur in den beiden letzten bleibt ein „natürliches" Problem.

3) Hier gilt das gleiche, was oben von der neukantischen Kritik am alten Substanz-

„entscheidenden" Weise ergriffen hat und ergreift. Die Entscheidung aber wird (im wörtlichen Sinne) hervor-gerufen von dem, was die Existenz maßgebend „in Anspruch nimmt": sei es das Gute oder die geschichtlichen Dogmen. Es gibt immer eine „*Instanz*" *des Daseins*, die das *Gewissen* beherrscht [1]). Die Freiheit im ganzen ist existentiell, d. h. im Gewissen zur Entscheidung gezwungen; sie ist keine Indifferenz. Alle faktische Willkür und Indifferenz im einzelnen vollzieht sich schon auf dem Grunde einer hervor-gerufenen Entschiedenheit der Freiheit im ganzen. Nur innerhalb eines je schon geschlossenen Horizontes kann man etwas „offen lassen". So kann auch das Problem des Seins als wissenschaftliches Problem der Philosophie nur gestellt werden, wenn die Freiheit des Fragenden schon in der Kraft und dem Lichte einer *Instanz* des Daseins existiert, in der seine Freiheit als endliche zum Stehen und „zustande" gekommen ist. In der Übermacht der Instanz sind die einzelnen *zugleich verantwortlich vereinzelt und geeinigt*, weil der ursprüngliche Modus des Rufens der Instanz nicht das Schweigen ist, sondern das „*ertönende*" *Sagen*. Die Aufklärung als geschichtliches Zeitalter lebt von dem öffentlichen Dogma der *Autarkie des freien einzelnen Selbst* [2]). Was es aber heißt, „einzelner" und „frei" zu sein, das *weiß* diese Aufklärung aus dem Mittelalter, aus dem sie, sich befreiend, herkommt. Ihr Begriff des Selbst ist geschichtlich bestimmt von dem schon herrschenden *Dogma der Kirche* [3]). So ist ihr Begriff der *Autarkie* des Selbst geschichtlich verschieden von dem der Stoa (und erst recht von dem der Sophistik). Die nachchristliche Aufklärung sieht die Freiheit des Menschen in der Ausdrücklichkeit des vom leiblichen Leben verschiedenen Existierens. Sie faßt die Autarkie als *die Möglichkeit, mit dem puren Existieren als solchem „instanzlos" auszukommen*. Der „Horizont" des Verstehens ist hier das pure Selbstverständnis des Verstehens: bei Descartes das „cogito me cogitare", das *pure Bewußtsein* [4]). Von

1) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, § 56 f. über den „Rufcharakter des Gewissens" und „das Gewissen als Ruf der Sorge". „Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich" (ib. S. 275). Wird die „fremde Stimme" (S. 277) als „Ruf der Sorge", d. h. des sich selbst überlassenen, verlassenen Daseins (ib.) interpretiert, dann erweist sich als die Instanz des Daseins, die „nicht beliebig" ist, der *Tod*. A. a. O. S. 313: „Hat das In- der-Welt-Sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?"

2) In diesem maßgebenden Ideal berührt sich die alte Aufklärung mit der *Stoa*, und so wurde der starke Einfluß stoischer Philosophie möglich, den zuerst *Dilthey* aufgewiesen hat (Ges. Schr. Bd. 2). Über den Unterschied der geschichtlichen Situation siehe den Text.

3) Über die Eigenart des christlichen Freiheitsproblems vgl. H. Jonas. Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, Göttingen 1930, S. 8—18.

4) „Bewußtsein" ist in der Antike kein Terminus der Philosophie. Die „conscientia" Augustins erst läßt die Existenz und ihre Freiheit in eindeutiger Bestimmtheit sichtbar

dieser geschichtlichen, nachchristlichen Grundstellung aus ist hier Philosophie überhaupt möglich. Was es überhaupt heißt, daß etwas „ist", diese vom Altertum her latente Grundfrage der Metaphysik, wird hier faktisch beantwortet im unendlichen „Horizont" des seiner selbst schlechthin *gewissen*, vernünftigen Verstehens als solchem. Verstehen heißt hier *Sehen in absoluter, monadischer Selbstgewißheit*. Das zu verstehende Seiende als solches wird daher sichtbar als *das Gewisse*, und zwar das *vernünftig*, also *begründbar Gewisse (Evidente)*. Daß und wieso etwas „ist", wird begründbar gewiß im *System des Begreiflichen* als solchem, im Inbegriff aller prädizierbaren Möglichkeiten als solcher. Für diese von der *Mathematik* [1]) „verführte" Ontologie, die bei Descartes, und besonders bei Leibniz zur „*mathesis universalis*" wird, ist der Grundakt des transzendentalen Denkens das Entscheiden, welche von allen Möglichkeiten überhaupt jeweils in Frage kommt, das „*Bestimmen*". „Determinare est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subjectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur *ratio*." So definiert Kant im Jahre 1755 [2]). Essentia heißt bei den Rationalisten „possibilitas interna", widerspruchslose „Kompossibilität" der Bestimmungen; existentia ist das „complementum possibilitatis" zur vollen Individualität des Wirklichen, der „omnimoda determinatio". „Possibile, qua existentiam, determinabile est Ens" [3]). So wird es begreiflich, daß alles Verständnis davon, „was" die Dinge sind (Realität), das absolute System aller möglichen Realitäten voraussetzt. Jede bestimmte Realität ergibt sich durch „Einschränkung" der „omnitudo realitatis" [4]). Alle endlichen Realitäten sind vielmehr „Limitationen". Die absolute Realität als solche aber ist zu denken als eine schlechthin negationsfreie, durchgängige Bestimmtheit, also als *Individualität*. Die Idee davon heißt deshalb „Ideal" (r. V. A 568). Versteht man nun unter „Existenz" eine „ergänzende" Determination, dann folgt aus dem bloßen

werden, weil bei ihm das „bonum" der Existenz nicht mehr nur ein Rätsel ist wie bei Plato. Dieser Zusammenhang kann hier nur angedeutet werden. Vgl. § 31.

1) Über den systematischen, formalen Charakter der Mathematik, siehe jetzt E. Husserl, Formale und transzendentale Logik, Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forschg., Bd. 10 1929. Es ist zu fragen, ob das entschieden „moderne" Denken überhaupt eine andere „Ontologie" haben kann als die Mathematik.

2) In der „Nova dilu idatio", prop. IV.

3) Baumgarten, Met. § 61. Es ist aber zu beachten, daß die Bestimmtheit hier nicht mathematisch, sondern nur *nach Art* der Mathematik gefaßt wird. Die Realität des Lichtes z. B. besteht nicht in seiner mathematischen Definition, sondern in dem anschaulich bekannten Sachgehalt, dessen Negation die Finsternis ist (r. V. A 575). Auch hier — und gerade hier — bleibt der traditionelle Wesensbegriff noch erhalten.

4) Darin liegt die Beziehung dieser Idee zur Struktur des disjunktiven Schlusses (r. V. B 605).

wird hier ontologisch gesagt, wie er — seinem Sein nach — in concreto zu beurteilen sei. Der transzendentale Gebrauch ist, als *maßgebend* für allen übrigen Verstandesgebrauch, unentbehrlich: *wir haben das Vermögen zur Ontologie, so gewiß es Logik gibt.* Das zeigt die transzendental*logische* reflektierte Erkenntnis nach „synthetischer Methode": „die noch wenig versuchte *Zergliederung des Verstandesvermögens* selbst" (r. V. A 65). Daß *irgendein* bestimmter Gebrauch dieses Vermögens stattfinden kann, beweist nach der „analytischen Methode" das Faktum der Wissenschaft (vgl. Prol. § 4 Schl.).

Im expliziten Vermögen zur Ontologie erweist sich der Verstand als *reiner Verstand.* „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst" (r. V. B 133 A.). Die Logik geht auch hier noch der Ontologie voran: daher muß der Verstandesbegriff der „transzendentalen Deduktion" vorgreifend als ein *logischer* Begriff erwogen werden, wie er ja auch bei Kant schon im § *10* der Kritik vorausgesetzt wird.

Die formale Logik zeigte als Grundakt des diskursiven, beurteilenden Denkens die *Reflexion*, d. h. die „Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtsein begriffen sein können" (o. S. 17f.). Fichte, Weide und Linde als angeschaute *Individuen* (oder auch einige Fichten) sind „verschiedenes" Vorgestelltes, sofern sie da in Wirklichkeit jede für sich stehen. Ihre Bestimmungen sind je „konkret" („verwachsen") im *anschaulichen Ganzen.* Wie ist es möglich, daß die „Merkmale" der Bäume, im vergleichenden Hinblick auf die *neue Einheit* des Begriffes, „abgesehen" von allem übrigen faßbar werden? Die Bäume selbst stehen nur da; die Anschauung nimmt sie nur hin. Es ist der Verstand, der spontan hervorbricht und die „analytische Einheit" des Begriffs produziert. Aber wie kann er die wirklichen Gegenstände, die „individuell" sind, in eine Einheit bringen? Er könnte es nicht, wenn uns die Dinge wirklich fremd und nur für sich seiend gegenüberstünden. Aber sie sind ja, und gerade *als* „wirkliche Gegenstände" *im Wie des Angeschautseins* da. Als anschaulich vermeinte sind sie uns immer schon *zu eigen* [1]). Der Komplex von Merkmalen, die dem Begriff des Baumes Inhalt geben, läßt sich als allen wirklichen Bäumen *gemeinsam* vorstellen, sofern wir nicht nur die Merkmale in concreto vorfinden, sondern uns überdies von uns selbst her *dessen bewußt werden.* Reflektierend *wissen* wir, was wir wahr-

1) Näheres darüber im 2. Kap.

nehmen. Wir „denken uns etwas dabei". So wird uns das Wahrgenommene in gewissem Sinne verfügbar, wir vermögen mit ihm abstrahierend zu schalten. Reflektieren ist möglich, sofern der *Verstand ein spontanes Selbstbewußtsein des Vorstellens*, eine „*Apperzeption*" des „Perzipierten" vollzieht. Das Wahrgenommene gibt sich ohne unser Zutun; indem wir uns seiner reflektierend, d. h. im spontanen Hinblick auf seine Uns-Angehörigkeit bemächtigen, werden wir von ihm frei. Die Möglichkeit des Begriffes Baum beruht auf dem *Ich denke*, das alle meine Vorstellungen muß begleiten *können* (r. V. B 131 f.). Dieses Selbstbewußtsein ermöglicht die Einheit des Begriffes Baum, weil in ihm a priori alles Vorgestellte, als das *meinige*, der Vereinigung *fähig* ist. Es ist die das Verschiedenste einigende, „*synthetische Einheit*", auf die man immer schon in ihren kategorialen Arten transzendental reflektiert haben muß, wenn man auf etwas Empirisches oder Mathematisches reflektieren will. Denn „nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner *synthetischen* möglich" (r. V. B 133; dazu die Anm.). Der Begriff „Baum" oder „Dreieck" macht von dieser „ursprünglichen" Einheit einen bestimmten Gebrauch. Der „ontische" Begriff ist eine Anwendung des ontologischen, das ontologische Begreifen aber ist, eben deshalb, *der Verstand selbst*, das „Vermögen". Verstand ist ein immer schon im Vollzuge begriffenes Selbstbewußtsein, ein „Aktus der Spontaneität", *in dem das Ich, von sich selbst Besitz ergreifend, sein Ichsein selbst zustande bringt.* Für gewöhnlich denken wir so unser transzendentales Selbst, ohne es zu wissen. Die transzendentale Logik lehrt, „die reine Synthesis der Vorstellungen *auf* [nicht „unter"] Begriffe zu bringen" (r. V. A 78).

Die Metaphysik wird dadurch zum unabweisbaren Problem, daß der reine Verstand als Vermögen seiner selbst *absolut mächtig* ist. Ich „kann" die Dinge vernünftig denken, einzig darum, weil ich auf dieses, *mein Verstehen-Können* reflektieren kann; in dieser „*theoretischen Absicht*" kann Metaphysik versucht werden. Was die Vernunft daran hindert, ist — logisch, d. h. vom Verstande selbst her gesehen — die Diskursivität. Der Verstand ist *bloß menschlich*. Was das aber heißt, muß die *Anthropologie* nun im einheitlichen Hinblick auf das Ganze des Menschen zeigen. Alle Hemmnisse aber würden am entscheidenden Ansatz der rationalistischen „Apperzeption" nichts ändern, *wenn nicht die Moral das verstehende Ichsein selbst in ein neues Licht, das des Sittengesetzes, stellte.* Von diesem Lichte ist die Anthropologie von vornherein geleitet.

B. DIE MENSCHLICHE NATUR UND DER CHARAKTER.

§ 8. Die anthropologische Erkenntnis.

Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" hat philosophisch keinen großen Ruf. Nur den „Menschen Kant" meint man hier geistvoll und kenntnisreich plaudern zu hören [1]). Die „Naivität" der Anthropologie schien diese mit Anekdoten operierende „Menschenkunde" weit zu entfernen von dem erkenntnistheoretischen Zentrum des Subjektsproblemes und damit von der Kritik. Mußte schon die „Psychologie" der kritischen Werke Bedenken erregen, dann erst recht die populäre Gesamtbeschreibung des leiblich-seelischen Menschen. Die Verbannung der Anthropologie aus der formalen Ethik tat das Ihre, um diese Ansicht zu befestigen [2]). Wie dürfte gerade Kant, der gewiß den Psychologismus bekämpfte, einem anthropologischen Subjektsbegriff Einfluß auf die Philosophie gewähren? Dieser Einwand wäre unwiderleglich, wenn die Anthropologie eine empirische Erkenntnis im Sinne moderner Menschenkunde oder Psychologie, ja auch wenn sie „Erfahrung" im Sinne der Kritik der reinen Vernunft wäre. Zunächst scheint auch darin wieder ein unerhörter „Zirkel" zu liegen, wenn die Anthropologie als empirische Wissenschaft von einem vernünftigen Lebewesen „Mensch" Grundlage der Kritik sein soll.

Daß es in Wahrheit so nicht ist, läßt sich zunächst durch einige Abgrenzungen zeigen. Anthropologie ist *keine Psychologie;* und zwar *weder rationale noch empirische.* Daß sie nicht metaphysische „Pneumatologie" der Seelensubstanz ist, leuchtet bei dem Kritiker der metaphysischen „Paralogismen" im Prinzip ein. Die Autarkie des Verstandes ist für den Kritiker nur formal: was die Logik als das Ich erkennen läßt, ist nicht der konkrete Mensch, mit dessen mannigfachen Anlagen es die Anthropologie zu tun hat. Das Ich der reinen Apperzeption ist überhaupt nur a priori zugänglich: im je eignen Vollzuge des Denkens. Die Reflexion darauf ist kein Erkennen eines Objektes [3]). Zwar ist der Verstand „Grund" oder „Subjekt" des Denkens; er ist „einfach", im Bewußtsein seiner numerischen Identität „personal", und er unterscheidet sich als etwas für

1) Vgl. etwa das Urteil Vorländers in seiner Ausgabe der Anthr. bei Meiner, S. XVII.

2) Angesichts solcher Vorurteile hielt es der Verf. für nötig, die Anthropologie Kants ausführlich zu untersuchen. Diese Arbeit, die seit Jahren abgeschlossen ist, soll demnächst gesondert veröffentlicht werden. Im gegenwärtigen Zusammenhange muß eine Darlegung der Resultate ohne ausführliche Interpretationen genügen. Dabei steht das Problem der Grundlegung im Vordergrunde.

3) Vgl. heute etwa *Schelers* Unterscheidung der „Person" als „Aktzentrum" vom „Ich".

in der Tat existiert, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird" (ib.; vom Verf. gesp.). Das Denken als spontane *Tat* des Menschen ist hier *gegeben* — aber weder als Erscheinung wie ein Stein, noch als Noumenon wie ein reiner Geist, sondern in einer Weise, die „vor" der „Erfahrung" im Sinne der Naturforschung liegt. Es ist gegeben — „zum Denken überhaupt" — aber nicht so, daß sich eine *Kategorie* anwenden ließe [1]). „Denn es ist zu bemerken, daß, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das *Ich* in diesem Satze sei empirische Vorstellung . . . Allein ohne irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Aktus, ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens" (ib.). Es handelt sich eben um die *Erfahrung* vom *Gebrauch* des Verstandes [2]). Der Verstand als *menschlicher* Verstand kann nur *als ein Faktum vorgefunden* werden [3]). Er wird „wahrgenommen", sagt Kant. Wie soll er aber gedacht werden?

Hier setzt die Abgrenzung gegen die *empirische Psychologie* ein. Der verständige Mensch kann sich offenbar nicht wie ein von ihm verschiedenes Ding durch den „äußeren" Sinn vorstellen: er macht seine Beschaffenheit *als seine eigne* im „inneren" Sinn zum Thema. Die Wissenschaft auf Grund des inneren Sinnes wäre empirische Psychologie, ein Teil der „empirischen Naturlehre" (M. A. IV 373; r. V. B 876). Aber Kant hat von dieser Disziplin eine sehr geringe Meinung: sie muß „noch weiter als selbst Chemie . . . jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben" (M. A. IV 373), weil sich in ihr die Mathematik nicht anwenden läßt (ib.). Die Psychologie werde zu seiner Zeit überschätzt, meint Kant (r. V. A 848 f.); ihr „Plätzchen" in der Metaphysik vollends verdanke sie nur ihrer Armut (ib.). Nichtsdestoweniger ist sie doch „wichtig" und gehört eigentlich in eine „ausführliche Anthropologie", das „Pendant zu der empirischen Naturlehre" (hier = Physik) (ib.). „Psychologie" kann nur ein *Moment* in der vollen anthropologischen Erkenntnis sein, denn diese umfaßt nicht nur das

1) Das „Subjekt der Kategorien" und ebenso „das Subjekt, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat", kann nicht durch Kategorien und Zeit bestimmt werden (r. V. B 422).

2) Die allgemeine „angewandte" Logik, die vom menschlichen Gebrauch und Mißbrauch des Verstandes, von Irrtum, Zweifel und dgl. handeln soll, ist ein anthropologisches „Kapitel" (r. V. A 52—55; B VIII).

3) Vgl. Heideggers Begriff von der ausgezeichneten Faktizität des Faktums „Dasein", Sein und Zeit § 29. Aber während Heidegger diese Faktizität als „Geworfenheit" versteht, wird sie bei Kant als Geschaffenheit durch Gott verstanden werden müssen.

„eigne Innere" des Menschen, sondern auch den *eignen Leib:* der Mensch als Mensch ist ein „sinnliches" Wesen nicht nur im psychologischen, sondern auch im Sinne des täglichen Lebens: er hat Augen und Ohren. Die „anthropologische Didaktik" handelt dem Titel nach „von der Art, das Innere, sowohl als das Äußere des Menschen zu erkennen". Der Grund für Kants Geringschätzung der empirischen Psychologie liegt wissenschaftlich in der Einseitigkeit ihrer bloß „inneren" Sicht, praktisch in der Krankhaftigkeit der bloß inneren Selbstbeobachtung. Die „Träume eines Geistersehers", die mit dem metaphysischen Spiritualismus eine verdächtige Analogie haben, finden in der empirischen Psychologie einen ernüchterten Nachklang; alle Psychologie als solche zehrt von dem metaphysischen Vorurteil des isolierten Selbstbewußtseins. Kritisch betrachtet ist eine denkende „Bestimmung" des inneren Sinnes allein unmöglich, weil man dazu etwas „*Beharrliches*" bedürfte, wie es, abgesehen vom Raume, bei einem *nur zeitlich* Gegebenen nicht vorkommt (r. V. B 412 f., 420) [1]). Konkret erfaßbar ist nur „unser Dasein im Leben" (ib. 420). „Anthropologie des inneren Sinnes" ist „Kenntnis unseres denkenden Selbst im *Leben*" (U. § 89 Schl.), und d. h. „eine solche", die wir nur „in der Verbindung der Seele mit dem Körper erwerben können" (Pr. Schr. VIII 268).

Der Körper selbst kann hier nicht naturwissenschaftlich „objektiv" erkannt werden: er ist als *je eigner* Körper vielmehr der *Leib* [2]). Das wird sich in der inhaltlichen Darstellung der Anthropologie noch deutlich zeigen. In dem Begriff der Anthropologie aber kommt es dadurch zum Ausdruck, daß sie in *Parallele zur Geographie* steht. Im Kollegprogramm von 1775 z. B. stellt Kant die Anthropologie als Gegenstück zur „physischen Geographie" dar (II 460); sie ist hier ein Stück der „Weltkenntnis", deren zweifaches Feld die Natur und der Mensch ist. „Beide Stücke aber müssen darin *kosmologisch* erwogen werden, nämlich nicht nach demjenigen, was ihre Gegenstände im einzelnen Merkwürdiges enthalten (Physik und empirische Seelenlehre), sondern was ihr Verhältnis zum Ganzen, worin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt, uns anzumerken gibt" (ib.). Die primitive Ausführung dieses Ansatzes in Kants Schriften und Vorlesungen darf über seine prinzipielle Bedeutung nicht täuschen: diese „kosmologische" Erfahrungswissenschaft, die den Menschen *im Ganzen* der Welt (wie die Metaphysik) und zugleich als selbst *Beteiligten* darstellt, ist offensichtlich nicht ohne Beziehung zu einer „praktischen Metaphysik". Wenn hier die pure „Außenansicht" des Menschen als eines (inneren *oder* äußeren) *Objektes* — die Ansicht der positiven Wissenschaft — ausgeschlossen wird, und wenn doch der „existenziell" beteiligte Mensch nicht nur als „transzendentales Subjekt" (im Sinne Fichtes etwa) verstanden wird, sondern in seiner leiblich-faktischen Konkretion inmitten seiner *Welt*, dann ist damit im Prinzip eine ganz neue *Grundstellung der Wissenschaft* und ebenso ein neuer *Horizont der Philosophie* entdeckt. Auch die „Geographie" ist ja hier eine Wissenschaft von der Erde als dem Standort des *Menschen:* sie zeigt die Welt als nicht nur „objektive", sondern wesentlich für den Menschen *bedeutsame* Welt, die als solche „zu ihm gehört", so wie er in ihr „seine Stelle" hat [1]). Wenn dieser Ansatz bei Kant unverhältnismäßig gering entwickelt ist, so liegt es an der dogmatischen Herrschaft der Physik und ihrer Wissenschaftsidee, an der überhaupt alle philosophische Kosmologie und Anthropologie, damit aber auch alle *Metaphysik* der Neuzeit, bisher gescheitert ist. Nichtsdestoweniger ist die Anthropologie Kants *dem Inhalt nach* eine maßgebende Voraussetzung der Kritik. Nur ihr Wissenschaftscharakter bleibt undeutlich.

Anthropologie ist „Weltkenntnis" im Sinne des täglichen Lebens, wobei „Welt" die Menschen bedeutet (Anthr. Vorr.). Die Anthropologie ist nicht „physiologisch" wie die von Descartes, sondern „pragmatisch": ihre „Hinsicht" geht auf das, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selbst macht oder machen kann und soll" (ib.). Der faktische Mensch wird hier so genommen, wie er *vor* der „Wissenschaft", im „common life" der „Alltäglichkeit", begegnet: als ein körperliches Wesen, das doch je seinen „eignen" Leib und damit ein „Inneres" hat, in dem es unobjektivierbar *spontan* existiert. Kant versucht hier, hinter den neuzeitlichen Gegensatz des wissenschaftlichen „Naturalismus" und des philosophischen „Immanenzstandpunktes" zurückzugehen. Die Anthropologie beruht auf einer Erfahrungsweise, die „körperliche Subjekte" einheitlich als solche erkennt; sie ordnet sich damit ein in das Ganze der Erfahrung von Lebewesen überhaupt: der *Lebens-Erfahrung*. Anthropologische Erkenntnis von den Anlagen und Vermögen des Menschen ist ein Teil, und zwar der oberste Teil, der *Teleologie* [2]). Hier wird das Gegebene nicht „natur-

1) Vgl. den Beweisgrund für die „Widerlegung des Idealismus" (r. V. B 275 ff.) und die Beweise für die „Analogien der Erfahrung".

2) Dieser Begriff soll hier terminologisch gebraucht werden, wie etwa bei Scheler, Der Formalismus in der Ethik usw., Halle 1921, S. 413 ff. Vgl. auch Dilthey, Ges. Schr. V 1, S. 105 ff.

1) Vgl. Heideggers Begriff der „Umwelt" als der „nächsten Welt des alltäglichen Daseins", Sein und Zeit S. 66 und § 14—24.

2) Darin liegt der Unterschied der Kantischen Anthropologie zum anthropologischen Kantianismus von *Fries*. Es ist bezeichnend, daß Fries, der sonst in allem Prinzipiellen

wissenschaftlich" nach Maßgabe der Kategorien, sondern nach Maßgabe der „Zweckmäßigkeit" beurteilt. *Zweckmäßigkeit ist der Seinsbegriff einer andren Ontologie der Natur.* Lebewesen sind „innerlich" zweckmäßig, weil sie a priori subjektiv da sind; im Ganzen der Natur sind die Dinge füreinander „äußerlich" zweckmäßig, sofern sie zum Leben der Lebewesen als ihre Umwelt gehören (vgl. U. § 63). Die *Kritik der Urteilskraft*, die in ihrem zweiten Teil die Teleologie darstellt, deckt sich da, wo sie beim Menschen anlangt, inhaltlich genau mit der Anthropologie, ebenso mit der Geschichtsphilosophie [1]) und mit dem „Ersten Stück" der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", die nichts andres ist als die Anthropologie des *moralischen* Lebens. Vom „Boden und Klima" bis zum „höchsten Gut" als „Endzweck des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst" (U. § 84), reicht eine einheitliche Kosmologie, die empirisch und doch in eigentümlicher Weise *absolut* ist, *weil der Endzweck des Ganzen von der reinen praktischen Vernunft erkannt wird.* Die Teleologie führt von selbst zur Physikotheologie, deren Vollendung die Ethikotheologie ist (U. § 85 Schl.): „Die Teleologie findet keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen als in einer Theologie" (ib. § 75). Es wird nie einen Newton des Grashalmes geben (ib.): Daher würde es „nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein", dem „Ansehen" des physikotheologischen Gottesbeweises „etwas entziehen zu wollen" (r. V. A 624). Zur bloßen biologischen „Nachforschung" schon ist diese Art von Theologie „unentbehrlich nötig" (U. § 75). Wenn diese einzige Denkmöglichkeit dennoch ein bloßes „Als Ob" genannt wird (ein „kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft" (ib.)), dann gilt das in „theoretischer Absicht", und um der *Kausalerklärung* nach mechanischen Prinzipien das Feld unbeschränkt offen zu halten. Nimmt man aber die „praktische Absicht" so ernst, wie Kant sie genommen haben will, dann findet die (in sich stets fragmentarische) Physikotheologie statt des trügerischen Haltes der transzendentalen Theologie den der Ethikotheologie. Es ist ja auch das Natürliche, daß die Teleologie von der Vollendung her

Kant folgen zu können meint, den zweiten Teil der Kritik der Urteilskraft „auch dem Gehalt nach" abweist (Neue Kritik der Vern., 2. Aufl., 1828, S. XXX). Während für die moderne Interpretation die Ästhetik und das Interesse der Biologie voransteht, interessiert sich Kant primär metaphysisch, und die ästhetische Möglichkeit, die Natur „mit Gunst anzusehen", geht für ihn zurück auf eine „Gunst der Natur für uns" (U. § 67 geg. Schl.).

1) Modern unterscheiden wir vor allem Natur und Geschichte. Kant nimmt die Geschichte in die „Natur" hinein und stellt diese Natur der „Freiheit" gegenüber. Entsprechend ist nur die Philosophie der Moral eine „praktische" Philosophie (U. Einl. I u. Erste Einl. I).

rückwärts begründet wird; und zwar aus absoluten *praktischen* Prinzipien, denn die Idee der Zweckmäßigkeit ist ja von Hause aus ein praktischer Begriff. *Lebenserfahrung ist ein Verstehen des Gegebenen nach moralischen Prinzipien.*

Der Begriff der Philosophie, der sich von hier aus ergibt, ist der „*Weltbegriff*": „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae)", die sich den bloßen „Schulbegriff" unterordnet (r. V. A 838 f.). Kritik ist wesentlich eine Einschränkung der „Schule" im „Interesse der Menschen" (ib. B XXXI f.), so sehr sie *in sich* den strengen Anforderungen der „Schule" genügen muß (ib. 2. Vorr.).

§ 9. Die Elemente der menschlichen Natur.

„Natur" bedeutet im Sinne der ontologischen Tradition „das erste innere Prinzip alles dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört" — es ist principium *operandi:* die „Möglichkeit" der Sache, sofern sie, als daseiende, im Zusammenhang der Dinge etwas „vermag" —, während „Wesen" das Prinzip der inneren Möglichkeit selbst ist (M. A. IV 369 u. A.). Es ist „Natur, adiective (formaliter) genommen" (r. V. A 418 A.), im Gegensatz zur Natur in dem uns gewohnteren Sinne („substantive (materialiter)" genommen). Kant spricht von der „Natur des Menschen" wie von der des Wassers oder Feuers. Die Anthropologie untersucht den gegebenen, daseienden Menschen nach dem, was er im Ganzen der Dinge vermag. Sofern dabei das „Innere" betrachtet wird, heißt es — im Unterschied zur isolierten „Seele (anima)" der rationalen Psychologie — das „*Gemüt (animus)*" (Br. v. 10. August 1795, Ak. XII 32 A.; vgl. a. U. V 350).

Beginnt man „von unten", so ist das erste „Vermögen" des Menschen die *Sinnlichkeit*, die der Mensch mit anderen Lebewesen teilt. Sie wird allgemein als Rezeptivität für Anschauungen bezeichnet, die — im Gegensatz zur „Funktion" des Denkens — „auf Affektionen beruht" (r. V. A 68) [1]). Stellt man sich in den Horizont der Lebenserfahrung, so braucht diese unendlich kritisierte, verworfene und verbesserte These Kants

1) „Affectio" bedeutet ursprünglich den „Zustand" des Subjekts, die „Bestimmung", die im Gemüte als dessen „Modifikation" „gesetzt" wird. Im Sprachgebrauch der alten Ontologie sind affectiones alle „inneren" Determinationen einer Sache überhaupt, soweit sie nicht „Gründe" der Möglichkeit (essentialia), sondern „abhängig" sind. Vgl. die Diss. des Verf. „Affektion" im engeren Sinne, wie der Ausdruck bei Kant meist gebraucht wird, bedeutet die Zustände der Sinnlichkeit samt der „Einwirkung" des Gegenstandes. Aber auch die allgemeine Bedeutung findet sich: r. V. A 77; Diss. § 15 D/E; Log. VIII 410 A. 3; Refl. II 915 (Erdm.).

gegeben. Aber so wenig wie beim existierenden Ich denke ist auch beim affizierenden Gegenstande das Dasein eine Kategorie. Die philosophische und zugleich menschliche Lebenserfahrung zeigt den affizierenden Gegenstand als identisch mit dem angeschauten. Die Sonne selbst ist es, die Haut und Auge affiziert und die zugleich das *auf Grund* der Affektion *Gemeinte*, Warme und Helle ist. Wenn Kant definiert: „Der unbestimmte [d. h. noch ungedachte] Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung" (r. V. A 20) [1]), und wenn er von den Erscheinungen als „bloßen" Vorstellungen spricht, so meint er — das zeigte sich schon in der Logik — das empirisch *Vorgestellte:* nicht die Empfindung (die „Wirkung" des Gegenstandes als solche, r. V. A 19 f.), sondern das *Empfundene.* Dieses Gemeinte des Vorstellens aber ist die affizierende Sache selbst, und zwar gerade als solche: *als* das so und so *Eindringliche.* Der Unterschied, der hier zwischen Ding an sich und Erscheinung gemacht werden muß, ist nicht der zwischen zwei Dingen oder zwischen Ding und Bewußtseinsinhalt, sondern ein *ontologischer:* zwischen „eben denselben Gegenständen" „als Dingen an sich selbst" und „als Erscheinungen" (r. V. B XXVI) [2]). Man kann sagen, daß es „die Sonne" sei, die unsre sinnliche Vorstellung von ihr, unser Sehen und Fühlen, „bewirkt". Und doch „ist" dieser Gegenstand nicht nur in der Weise, wie er von uns im Empfinden *gemeint* wird und überhaupt gemeint werden *kann.* Denn *als* von uns gemeinter ist er ontologisch-prinzipiell „unser" Vorgestelltes, über das wir, zum Verstehen z. B., *verfügen.* Als Vorgestelltes kann er von uns „behalten", zum „Zweck" gemacht werden, usw. Intendierend sind wir der Sache *überlegen:* der „intentionale Gegenstand" kann uns nicht entrissen werden [3]). Aber von ihm als einem *so* seienden können wir keinen Einfluß erleiden, der uns wesentlich *als Abhängige* „betrifft", überraschend und ohne unser Zutun: wir können aber nach Kant intentional *überlegen* nur *in Abhängigkeit* sein. Soll es wahr sein, was die Lebenserfahrung zeigt [4]), dann kann die sinnliche Intention als solche nicht ein Letztes sein; und was sie möglich macht, kann nicht die Konstitution eines *in sich*

1) Dieser einfache Begriff von Erscheinung muß von Erscheinung = *Phänomenon* unterschieden werden. Das Phänomenon ist die gedachte, „bestimmte" Erscheinung, der „Gegenstand der *Erfahrung*" (nicht nur der Empfindung). Siehe u. S. 151 A.

2) Vgl. Heidegger, Kant S. 27—31.

3) Daher führt das Autarkieideal der modernen Aufklärung zur Begründung von Philosophie, Wissenschaft und Leben auf das „Bewußtsein", dem „sein" Gegenstand immanent ist. Ist dieses Bewußtsein das „Absolute", dann kann es nicht mehr einfach das „menschliche" sein, und so ergibt sich als das nie gelöste Grundproblem der neueren Philosophie das Verhältnis zwischen „empirischem" und „transzendentalem" Selbst des Menschen.

4) Wir „sehen", daß „Subjekte" durch die zufällige Einwirkung der Dinge zu dem

begründeten *Subjektes* sein, sondern *das zweckmäßige Füreinander der Dinge in der Schöpfung*. Dieser Gedanke leitet die schwierigen Erörterungen der *Einleitung zur Kritik der Urteilskraft:* gäbe es nicht ein „intelligibles Substrat" der Natur, d. h. eine ursprüngliche, *vor* unsrem sinnlichen Intendieren liegende Seinsweise der Dinge, die sie als Dinge an sich in der Lebenserfahrung „bestimmbar" macht, dann wäre es nicht möglich, daß die Dinge für unser Erkenntnisvermögen „faßlich" und für unser Handeln „brauchbar" wären. Das Vermögen der Sinnlichkeit muß im Ganzen der Schöpfung „passend" sein. Die Dinge als Erscheinungen sind nur möglich, weil der Vorstellende und das Vorgestellte in zweckmäßiger Einheit *auch an sich*, als „Noumena" Gottes, „sind". Nur so wird es verständlich, daß die intentionale Überlegenheit über die Sache *auf Affektion beruht*. Das Phänomen *zeigt* die Überlegenheit als eine auf Abhängigkeit beruhende; und die metaphysischen Prinzipien der Lebenserfahrung gestatten es wenigstens im Prinzip, die Abhängigkeit im Ganzen der gestuften Natur theologisch zu begreifen.

Was Kant in kurzen Definitionen und sonst implicite über die Sinnlichkeit sagt, muß vom konkreten leiblichen Menschen und daher im Zusammenhang mit der *Analyse des Organismus* als eines „Naturzwecks" (U. § 64 f.) verstanden werden.

Wenn Sinnlichkeit nicht eine mechanische Passivität, sondern eine intentionale Empfänglichkeit *für* etwas ist, dann liegt es an der inneren Zweckmäßigkeit des lebendigen Körpers als eines Leibes. Die Sonne beleuchtet und erwärmt den Leib so gut wie die Steine. Wenn aber die im Leibe bewirkten Zustände die Natur von „Vorstellungszuständen" haben können, so liegt es daran, daß *dieser* Körper im ganzen der Natur a priori in einer andren und höheren Weise „ist" als bloße Körper: er ist „innerlich zweckmäßig". Alle seine Teile und ihre Zustände sind ihrem Sein nach *so* da, daß sie sich einheitlich auf das Ganze des Leibes als ein *für sich Seiendes* „beziehen". Daher hat der Leib ein „Inneres"; er ist ein *körperliches Selbst*. Die Zustände des Körpers und der „Organe" *sind* a priori im Sinne eines „Seins für . . ." Sie sind da als *Lust* und *Unlust*, in denen das Lebewesen „sich" befindet und fühlt. Eben damit aber, daß sich das „Subjekt" auf *sich* bezieht, *unterscheidet* es „sich" von den andern Dingen: es „*stellt*" *sie* „*sich vor*" [1]). Sinnlichkeit ist „das Subjektive unsrer

Vorstellen erst *kommen*, auf Grund dessen sie deren „Gegenstände" sind. Dieses Phänomen will Kant nicht an Philosophie und positive Wissenschaft aufteilen, so schwer es begreiflich sein mag.

1) Der Begriff „Vorstellung" wird von Kant als Elementarausdruck für undefinierbar erklärt (Log. VIII 351).

Vorstellungen überhaupt" (M. d. S. VII 11 A.), die Empfindung. Diese aber kann entweder als Gefühl aufs Subjekt oder als Vorstellung (der „Sinn") auf das affizierende Ding als „Objekt" bezogen werden (ib. u. U. § 3). Sinnliche Subjektivität konstituiert sich in dieser *doppelten Beziehbarkeit körperlicher Zustände*. Die Beziehung des Affizierenden auf seine Wirkung kann dabei trotz der Körperlichkeit nicht kausal verstanden werden, weil hier die „Wirkung" (ihrem Sein nach) — über alle Mittelursachen hinweg — auf die affizierende Sache *meinend zurückspringt*. Bedenkt man, daß Gefühl und die ihm entsprechende mögliche Reaktion auf dem Verhältnis zu affizierenden Dingen beruht, dann wird es erklärlich, daß für Kant unter den drei „Grundkräften" des Subjekts (zum Vorstellen, Gefühl [1]) und Begehren) das Vorstellungsvermögen den Vorrang hat — zumindesten als Index für die Analyse (Erste Einl. V 225).

Ist es richtig, daß Empfindung auf Leiblichkeit beruht, dann ist das Vermögen zu ihr schon den *Pflanzen* eigen. Kant unterscheidet aber von der „Organisation" als eine höhere Seinsstufe das *tierische* „*Leben*", das Organe schon „voraussetzt": Die Organisation ist nicht selbst schon Leben, sondern „ein *Analogon des Lebens*" (U. § 65 V 452). Leben ist „das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln" (M. d. S. VII 11; pr. V. V 9 A.), d. h. es ist das Vermögen, sich der Vorstellungen *ausdrücklich zu bedienen*. Organisation ist ein Selbstbesitz und ein Fürsichsein, das ganz „von selbst" da ist, weil es wesenhaft *körperliches* Fürsichsein ist. Die Empfindung oder empirische Anschauung ist Sache der puren Rezeptivität. Leben ist mehr als das: sein Index ist *die Synthesis der Empfindungen zur Wahrnehmung durch die Einbildungskraft oder das Bewußtsein*. Wahrnehmung ist bei Kant nicht dasselbe wie empirische Anschauung, sondern „Anschauung mit Bewußtsein" (Prol. § 20 Anf.; r. V. B 160; Anthr. § 9; Log. VIII 377; Gg. Eberh. VI 34 f.). Sehe ich einen Menschen von weitem, so habe ich dieselben Empfindungen wie beim Sehen aus der Nähe: das beweist die auflösende Wirkung des Fernglases. Aber ich bin mir dieses empfundenen „Mannigfaltigen" nicht so *bewußt*, wie wenn ich aus der Nähe auf alle Einzelheiten artikulierend „achte". Wir haben in uns eine unermeßliche Fülle von „dunklen" Vorstellungen, die erst dadurch, daß ich sie „auffasse" oder „apprehendiere", zur „Klarheit" von Wahrnehmungen kommen (Anthr. § 5) [2]). Diese

1) Gefühl als „inwendiger Sinn (sensus interior)", der allen Lebewesen eignet, ist scharf vom „inneren Sinn (sensus internus")" zu unterscheiden, den nur der Mensch hat (siehe u. S. 56 f.).

2) Vgl. zur Sache die Analysen *Husserls*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch, 1913, § 35.

das leibliche Selbst, dessen sich das Tier „bedienen" kann, aber sie lebt doch noch ganz im Bann der Eindrücke, von denen die Wachheit mitgenommen wird. Erst der Mensch kann im strengen Sinne der *freien Willkür* „Gebrauch" von seinen Leibes- und Gemütskräften machen, weil seine Spontaneität ein *reines Selbstbewußtsein* ist. Das tierische Leben macht, daß wir die empfangenen Eindrücke als einheitliche Bilder und Bilderreihen perzipieren — wir dämmern nicht, sondern „merken", daß wir sehen und hören —; die reine Apperzeption macht, daß wir uns bei dem Wahrgenommenen etwas denken, d. h. aber, daß wir den *Gegenstand* der Wahrnehmungen *erkennen* (vgl. r. V. A 51). Dieser „menschliche" Gebrauch des Verstandes heißt im Unterschied von der Wahrnehmung *Erfahrung* [1]).

Man kann dieses Phänomen gar nicht verstehen, wenn man nicht die *doppelte Seinsweise* der Dinge (als Dinge an sich und als Erscheinungen) in Betracht zieht. Die Erscheinung als solche, das dumpf empfundene Warme und Helle z. B., „ist" in der Weise der bloßen Hingenommenheit oder Gegebenheit. Es ist damit zwar ein Verfügbares: der Leib ist ihm nicht einfach preisgegeben; aber es ist verfügbar doch nur als das *Eindringliche*, das Gemüt Überfallende. Die mannigfaltigen Eindrücke treffen das Gemüt unübersichtlich, in „regellosen Haufen", wie Kant sagt (so r. V. A 121). Daß sie Eindrücke von einheitlichen Dingen sind, die sie „bezeichnen" oder „anzeigen" können, bleibt dem bloß leiblichen Selbst verschlossen. Erst das Tier merkt am kontinuierlichen Spiel der Bilder, daß das von ihm umkreiste Wahrgenommene in allen Ansichten eines und dasselbe ist, das in sich zusammengefügt dem ausdrücklichen Belieben *widersteht*. Der Leib erleidet nur faktisch in der Affektion das Ansichsein des Empfundenen in seiner der Eindringlichkeit zugrunde liegenden *Selbständigkeit*. Dem Tier wird diese *Widerständigkeit* faktisch merkbar, aber noch ohne das Wissen darum. Erfahrung des Menschen dagegen besteht eben darin, den Grund der Einstimmigkeit vieler Bilder *als* den *Gegenstand* zu erkennen, d. h. als dasjenige, „was dawider ist, daß unsre Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien" (r. V. A 104). Auch für uns ist der Gegenstand *nur in seinen Bildern und Erscheinungen* gegeben. Aber wie schon das Tier in allen wechselnden Bildern den einheitlichen Grund der Er-

1) „Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, das ist ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, . . ." (r. V. B 218 f.). Vgl. bes. Prol. §§ 18—22.

scheinungen meint, den es „kennt", so meinen wir „bestimmend" den *Gegenstand selbst und als solchen*. Erfahrung ist „Erkenntnis der Objekte, deren Erscheinung uns gegeben ist" (M. A. IV 378 A.). Das Denken „bestimmt der Anschauung einen Gegenstand" (r. V. A 108). Es ist „die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen" (ib. A 247). Jedes spontane Selbst ist mit der Überlegenheit über sich selbst auch der bloßen Erscheinung überlegen. Das menschliche Selbst ist in der reinen Freiheit zu sich selbst imstande, die Erscheinung und das Ding an sich *prinzipiell ontologisch zu unterscheiden*. Erfahrung, im alltäglichen und besonders im *wissenschaftlichen* Sinne, hat darin den Grund ihrer inneren Möglichkeit. Als Sinnenwesen kann der Mensch nur in der Beurteilung des empirisch Gekannten erkennen. Der Begriff aber, den die Reflexion bildet, ist als „Regel" der Erscheinungen die begriffene Einheit der Sache im Wie ihrer bildgebenden, widerständigen Selbständigkeit. So wird es verständlich, daß Kategorien für Kant an sich (dem „Vermögen" nach) immer Begriffe von „Dingen überhaupt" bleiben: wir haben einen Verstand, „der sich *problematisch* weiter erstreckt" als die Sinnlichkeit (r. V. A 255). Und entsprechend hat der empirische Begriff als Begriff die Tendenz, das Wesen der „Sache selbst" zu bestimmen. Die empirische Wissenschaft insbesondere haftet nicht am „Sinnenschein"; aber auch alltäglich rechnen wir bewußt z. B. mit der sinnlichen Perspektive als „bloßem" Aussehen der Dinge. Und je vernünftiger erkannt wird, desto mehr befreit sich das Verstehen von der Eindringlichkeit des „bloß" und momentan Gegebenen. Das Denken wird um so „objektiver", je selbständiger es wird. Aber es gibt hier eine Grenze.

„In der Sprache der Erfahrung" sind die empirischen Gegenstände „z. B. der Himmel mit allen seinen Sternen, . . . wie Dinge an sich selbst gedacht" (Pr. Schr. VIII 248; auch r. V. A 393). So neigt die Erfahrung dazu, *ihre Gegenstände, die Phänomena, mit den Noumena zu verwechseln* [1]). Das naive empirische und transzendentale Denken kann *irren;* es kann vergessen, daß seine Gegenstände immer nur als der an sich unbekannte *Grund der Erscheinungen* („= X") vermeint sind. Das menschliche Vernunftbedürfnis als menschliches, in „theoretischer Absicht" suchendes bleibt wesentlich unerfüllbar. Die Kategorien, die an sich mehr „wollen", dürfen nur „empirisch gebraucht" werden.

1) In den Reflexionsbegriffen der Ontologie entspricht dem eine „Amphibolie" (r. V. A 260 ff.).

§ 10. Die Aporie des menschlichen Charakters.

Die Sinne sind abhängig. Daher greifen sie niemals fehl. Die Auffassung ist spontan, daher kann ihr Bild „falsch" sein. Aber im Bann der Sinne wird sie durch die Eindrücke selbst korrigiert. Der Verstand dagegen ist frei „gebraucht" und „gebrauchend": er kann daher „mißbrauchen" und „mißbraucht" werden, und er trägt selbst dafür die Verantwortung. Er muß sich selbst leiten, indem er sich durch seine Vernunft „aufklärt". Menschlicher Vernunftgebrauch ist *Aufklärung*. Ihre drei „Maximen" sind die der „vorurteilslosen", der „erweiterten" (auf die Zustimmung andrer bedachten) und der „konsequenten Denkungsart" (U. V 368 Anthr. VIII 118 u. ä.). Sie sind alle drei *Warnungen vor der Unfreiheit* des Denkens. Die Probleme des „Gebrauches" der menschlichen „Anlagen" sind im Grunde praktisch [1]): Daher wird nun das Problem des Irrens im Zusammenhang des menschlichen Gesamtlebens betrachtet werden müssen.

Von der allgemeinen menschlichen Natur — ebenso wie von den besondren „Talenten", „Temperamenten" und von den „Glücksgaben" — unterscheidet Kant die „Beschaffenheit" des Willens, „der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll", als den *Charakter* (Grdl. IV 249). Aufklärung ist die Aufgabe, sich den rechten Charakter zu geben. Die Anthropologie in ihrem zweiten Teil, die „Charakteristik", handelt von dem Charakter der einzelnen Person, der Geschlechter, der Nationen, der Rassen und vor allem der „Menschengattung" überhaupt.

Seiner Anlage und Bestimmung gemäß sucht der Mensch als solcher notwendig *autark* zu handeln. Er handelt „menschlich", indem er seinen Neigungen *mit Vernunft* nachgeht und sie so zu „*Interessen*" erhebt (Grdl. IV 271 A.; pr. V. V 87 f., 130; U. V 272 § 2). Der empirische Gegenstand des Interesses ist das *Gute* im pragmatischen Sinne von *Wohl* oder *Übel* (pr. V. V 67). Dieser „Gegenstand der praktischen Vernunft" ist entweder das „für-sich-selbst-Gute", der *Zweck* oder das „irgend-wozu-Gute", das *Mittel* (ib. 65 f.). Das menschliche Handeln ist freie „*Kunst*" (U. V 378). Frei aber ist sie, sofern das Handeln durch Regeln der Vernunft bestimmt wird, also durch *Prinzipien*. So spitzt sich das Problem des menschlichen Charakters auf die Frage nach den praktischen Prinzipien zu, unter die sich die „Fälle" des Lebens subsumieren lassen.

1) „Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker" sind „Vernunftkünstler". Ich bestimme „die Absicht einer Wissenschaft nach *Schulbegriffen*, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird" (r. V. A 839 u. A.).

Im zweiten Abschnitt der „Grundlegung" und im § 1 der Kritik der praktischen Vernunft unterscheidet Kant die bloß menschlichen, empirischen Prinzipien als „*Maximen*" von den moralischen „*Gesetzen*". Die Maximen in diesem weiten Sinne sind alle „subjektiv": sie enthalten keine Einsicht in die menschliche Natur, wie sie „an sich" veranlagt ist. Sie sind „Entwürfe" der „freien Willkür", die auf Erfahrung beruhen. Daher kommt es, daß sie an sich auch nur eine *theoretische* Erkenntnis enthalten [1]). Ob diese Einsichten praktisch werden, kommt darauf an, *was der Mensch schon will*, wenn er sie denkt. Das Prinzip der Sparsamkeit sagt zunächst nur etwas über den empirischen Zusammenhang von Sparen, Besitz und Wohlbefinden. Es sagt, das Sparen sei eine *Ursache* des Wohlstandes, die mir als *Mittel zum Zweck* dienen kann. Ob sie das sein *soll*, ob *ich* des Sparens bedarf, und vor allem ob zu *meinem* Wohlbefinden der Besitz gehört, das muß ich schon wissen, und wenn das Prinzip praktisch werden soll, muß ich den Zweck, den es voraussetzt, das Wohlbefinden im Besitz, schon wollen. In diesem Sinne sind alle Maximen „willkürlich": es hängt vom Menschen ab, ob er sich ihnen subsumiert. Maximen sind keine *echten* Prinzipien. Und doch gibt es innerhalb ihrer noch Abstufungen, in denen das Problem des Charakters sich Schritt für Schritt erst verschärft.

Die Maximen i. w. S. umfassen *Maximen i. e. S.* und *Imperative;* die letzteren *technische* (i. e. S.) und *pragmatische*. Maximen i. e. S. sind „Willensmeinungen des Individuums" (pr. V. V 74), im Unterschied von allgemeingültigen „Imperativen": Kant machte es sich für seine Person zur Maxime, eine bestimmte Tageseinteilung als Mittel zum Zweck seiner Gesundheit zu befolgen. Dann sagt das Prinzip zwar im Einzelfall nötigend: „Du sollst"; aber es erinnert damit nur an den willkürlichen allgemeinen Vorsatz seines Urhebers und es erinnert auch *nur ihn*. Alle technischen Prinzipien dagegen sind allgemeingültig: die „Gebrauchsanweisungen" z. B. wenden sich an alle Gebraucher als solche. Sie sind „Regeln der Geschicklichkeit", wie man es machen müsse, um bestimmte Zwecke zu erreichen, die jemand möglicherweise hat. Diese „problematischen Imperative" sind objektiv gültig, falls nur der Zweck feststeht; sie betreffen die äußere Durchführung des Handelns. Was man sich aber handelnd zum Zwecke machen soll, sagen die „Regeln der Klugheit". Diese pragmatischen Imperative betreffen die *Tat*, d. h. das, was im Handeln der Mensch „selbst" tun muß: sie nennen sekundäre Zwecke, die man sich

1) Alle nicht moralischen Regeln des Handelns gehören zur „theoretischen Philosophie" (U. V Einl. I 237; Erste Einl. I 179).

als Mittel zum Endzweck selbst machen muß [1]). Sie heißen „assertorische" Imperative, sofern es einen Endzweck gibt, der von allen Menschen als solchen immer schon ihrer Natur nach wirklich gewollt wird: die *Glückseligkeit*. Die Klugheit als das Wissen um seinen eigenen, „wahren" und „dauernden Vorteil" hat Prinzipien, deren Bedingung immer erfüllt ist. Ihre Lebensregeln treffen auf alle Menschen als solche zu: so kommt es, daß die Ethik des 18. Jahrhunderts meinen konnte, das empirische Wissen um den Weg zur Glückseligkeit sei in seiner Humanität bereits die *Moral*. Hier liegt die praktische Illusion der dogmatischen Erfahrung. Denn in Wahrheit entsteht hier, wo die Willkür als solche Regeln bekommt, erst das radikale Problem des Charakters: *daß* wir Glückseligkeit wollen, ist allerdings gewiß — diese These enthält eine echte *Lebenserfahrung*, und sie stellt unweigerlich vor das *Problem* der Glückseligkeit —; *worin aber menschliche Glückseligkeit besteht*, das müßte der Mensch in reiner Spontaneität finden, und das läßt sich doch von ihm als einem „bloßen" Menschen nicht bestimmen. Glückseligkeit ist eine *Idee* (U. V 509), und zwar ein *Ideal;* sie stellt „ein absolutes Ganzes, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande" vor (Grdl. IV 275). Da ich mir aber mein Wohlbefinden in meinen Gaben und Glücksumständen nur empirisch vorstellen kann, ist dieser Entwurf der Vernunft vielmehr ein „Ideal der *Einbildungskraft*" (ib. IV 276). Ich male mir aus, was ich brauchte, um wunschlos zufrieden zu sein. Dann nichts mehr zu brauchen, wäre die Vollkommenheit des Menschen, weil es die *praktische Autarkie*, die *Vollendung der Aufklärung* wäre. Unabhängigkeit im Besitz alles Nötigen würde die „Gemütsart" menschlich ermöglichen, die Kant „*edel (erecta)*" nennt (M. d. S. VII 217). Das Edle ist das Prinzip der Glückseligkeits-„Moral". Aber wenn das Edle dem Inhalt nach meine Phantasie bleibt, dann bleiben auch die pragmatischen Imperative *hypothetisch* und bloße „Ratschläge": es hängt von mir ab, wie ich mir Glückseligkeit denke, und ob ich sie so oder so *will*. Die Erfahrung vom Zweck des Menschen müßte Lebenserfahrung vom faktischen, „natürlichen" Endzweck sein. Aber in zunächst „theoretischer", unverbindlicher Absicht läßt sich diese Erfahrung nicht machen; das „intelligible Substrat" wird so nicht „bestimmt".

Ehe die Philosophie das sehen kann, muß das Leben selbst diese Aporie praktisch durchmachen. Man kann sich Glückseligkeit ihrer Form nach nur als den *absoluten Endzweck* vorstellen, und man *muß* sie sich vorstellen, wenn man ein Mensch ist. In dieser Enge wähnt sich der Mensch

1) Der Mensch als Subjekt der Geschicklichkeit kann sich durch Werkzeuge und Maschinen vertreten lassen.

selbst seine „Weltanschauung" zu geben, während er in Wahrheit abhängig ist: der „Sohn seiner Zeit" und der jeweils dogmatisch herrschenden Ideale. Die Selbstliebe des *Menschen* vollzieht sich als *„vergleichende Selbstliebe"*: „sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurteilen" (Rel. VI 165). Der Blick auf die *Geschichte* wird Kant dabei nahegelegt, als er *Herder* zu kritisieren hat: „In allen Epochen der Menschheit, sowie auch zu derselben Zeit in allen Ständen findet eine Glückseligkeit statt, die gerade den Begriffen und den Gewohnheiten des Geschöpfs an die Umstände, darin es geboren und erwachsen ist, angemessen ist" (IV 199). Von der Mode (Anthr. § 71) bis zu den edelsten Dingen zeigt der Mensch die Neigung, „sich in der Meinung andrer einen Wert zu verschaffen" (Rel. VI 165). Er verfällt dem eindrucksvollen, *autoritativen Ansehen der Mitwelt*. Denn wo soll er sonst die Erfahrung menschlicher Vollkommenheit suchen? Nur *die andren* können mir das Gesuchte anschaulich „geben", da sie das Problem des Lebens — so scheint es — schon gelöst haben, und da sie mir den „Eindruck" machen, Glückseligkeit im Leben oder Wissen schon zu kennen. So lasse ich mir, dessen Spontaneität sonst ins Leere stößt, den absoluten Endzweck als ein angeblich objektives und eignes Prinzip oder „Gesetz" in Wahrheit von andren, die damit „fertig" sind, geben: ich lebe *heteronom*.

Was das in concreto heißt, lehrt die Anthropologie unter dem Namen der *Leidenschaften* (Anthr. §§ 73—74; 80—86). Leidenschaft ist im Unterschied von der bloß momentanen Gefühlsaufwallung, dem *Affekt*, eine vernünftige Neigung, die am menschlichsten und gefährlichsten gerade in der Gestalt der „kalten", affektlosen Leidenschaften: *Ehrsucht*, *Herrschsucht* und *Habsucht* ist. Hier wird alle Umsicht und Beharrlichkeit der Vernunft in die Ausbildung des leidenschaftlichen Charakters verlegt. *Leidenschaft ist ein zum Endzweck erhobenes Interesse*. Und zwar ist sie „nur von Menschen auf Menschen gerichtet" — „Liebe oder Haß" (Anthr. § 83). Aber der Besitz der „dreifachen Macht" (ib. § 84): Ehre, Gewalt und Geld, der die höchste Unabhängigkeit von den andern verspricht, ist gerade ganz durch die mitweltliche Schätzung bedingt. Die Leidenschaft der Willkür zu ihrer eignen Freiheit *als einer Autarkie* führt gerade in die Heteronomie hinein. Und das ist um so schlimmer, als sich die Leidenschaft darüber in einem „Wahn" befindet, den sie mit aller Sophistik der empirisch-praktischen, „welterfahrenen" Vernunft verteidigt (ib. bes. § 86). Vom Standpunkt des „bloßen" Menschseins aus sind die Leidenschaften „unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein" (ib. § 81). Dabei geht er gerade so nicht nur seiner Freiheit, sondern auch seiner übrigen gesunden Kräfte und *seines Glückes verlustig*: er ist der Narr seiner

Klugheit. Hier wird sich Kant mit *Rousseau* begegnen: je mehr Vernunft und „Kunst", desto mehr Unglück. Der heteronome Charakter verschüttet die wahre menschliche Natur. Die sich selbst überlassene Aufklärung richtet sich zugrunde. Das gegenseitige Verhältnis der Menschen vor allem wird faktisch, wenn auch wider ihren Willen, das von betrogenen Betrügern. Ehrgeiz, Herrschsucht und Habsucht — die entfesselten Mächte der Gesellschaft, der Politik und der Wirtschaft — führen in eine undurchschaubare Anarchie hinein.

Von der Grundkraft der „ungeselligen Geselligkeit" des Menschen sieht Kant auch im großen die *Weltgeschichte* getrieben [1]). Für den Gebrauch der menschlichen Anlagen ist ein „Antagonismus" charakteristisch: das freie Selbstsein des einzelnen, das sich zur herrschsüchtigen Isolierung steigert, und auf der andren Seite das „humane" Bedürfnis nach Gesellschaft und „Teilnehmung" der andren, die der Mensch „nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht lassen kann" (Ideen 4. Satz; dazu U. § 83; Anthr. § 108). Die Neigung, sich mit andern zu einigen, ist eine wahre Naturanlage, von der die Heteronomie nur der *Mißbrauch* ist. Aber solange die Leidenschaft herrscht, gibt es keine wahre Einigkeit der Menschen, sondern nur das unerfüllte Bedürfnis danach und die trügerisch verlogene Erfüllung in der konventionellen Zivilisation. Dieser „schöne, tugendähnliche Schein" (M. d. S. VII 288 f.) wird nur an einem Punkte ein „echter" Schein: in der *schönen Kunst*. Hier, wo die „Kunst" selbst „Natur zu sein scheint" (U. § 45), gibt es ein „interesseloses Wohlgefallen", in dem eine echte Einigkeit der Menschen möglich wird. Und ähnlich wie die Kunst wirkt auch die *Wissenschaft* dahin, der „Tyrannei des Sinnenhanges" und der „unvertragsamen Selbstsucht der Menschen" etwas Boden abzugewinnen (vgl. U. § 83 geg. Schl.). Auf den Fortschritt dieser „Gesittung", den die Weltgeschichte — und eindeutig wiederum in der Wissenschaft — zeigt, gründet Kant seinen *Fortschrittsglauben*. Das Unglück des wirklichen, geschichtlichen Lebens führt zu der Einsicht, daß der wechselnde, weltanschauliche Endzweck, den die Menschen sich setzen, immer zunichte wird, daß aber gerade im geschichtlichen Irren der Menschen die Natur oder besser die *Vorsehung* ihrem Endzweck näherkommt. Dieser „tief verborgene Versuch der obersten Weisheit", durch den sie „gerechtfertigt" wird — Hegels „List der Idee" — führt zu einer „Kultur" der *Geschicklichkeit* und der *Zucht* oder „Disziplin": auch im Mißbrauch *entwickeln* sich die Naturanlagen (U. § 83). Dieser „letzte Zweck" der Natur, der von selbst verwirklicht wird, bürgt dafür, daß

1) „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", 1784.

sich die menschliche Naturbestimmung nicht austilgen läßt. Aber solange der Mensch nicht selbst den wahren Endzweck entdeckt, für den die Natur nur vorbereiten kann, bleibt alle Gesittung nur ein organisierter Kampf aller gegen alle: selbst die schöne Kunst verfällt der Eitelkeit des „ästhetischen Egoisten", selbst die Wissenschaft dem „logischen Egoismus" des Gelehrten (vgl. Anthr. § 2). Die humane Einigkeit in der Anerkennung des Standpunktes andrer bezieht sich nur auf das ästhetische *Gefühl* und nur auf die subjektive Ansicht andrer *als eine subjektive*, „menschlich" verständliche. Im Begriff der Sache bleibt alles strittig. Ja, die Welt würde in Barbarei versinken, wenn nicht in einem Waffenstillstand aus Klugheit *das Recht* entstanden wäre, der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andren nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (M. d. S. VII 31). Der *Staat*, der die Menschen voreinander schützt, müßte sich bis zum Weltstaat erweitern, um die Rechtssicherheit voll zu machen [1]). Aber dieses Ideal der Kultur der Zucht läßt erst endgültig sehen, daß der geschichtliche Charakter der Menschen in *hoffnungsloser Aporie* ist: „Der Mensch ist ein *Tier*, das, wenn es unter andren seiner Gattung lebt, *einen Herrn nötig hat*. . . . . Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist ebensowohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat" (Id. 6. Satz). So bleibt der Mensch, der sich selbst zum Endzweck macht, mit seiner Natur im Dunklen: „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden" (ib.).

Je zivilisierter die Menschen werden, desto mehr machen sie selbst die Erfahrung vom Elend des Daseins. Sie beginnen sich mit sich selbst, ihrem Glück und Unglück, zu beschäftigen. Sie beobachten sich durch den *inneren Sinn* und suchen durch die psychologische Erfahrung Aufschluß. Hier findet sich der Mensch *von seinem eignen Charakter affiziert*. Denn das Affizierende ist der Verstand [2]), sofern er sich aller Vermögen gebrauchend bemächtigt. Das menschliche, denkende Leben strengt durch seine, das bloße Wachsein noch überbietende „Aufmerksamkeit" an (r. V. B 156 A.; Pr. Schr. VIII 249 f.). Der innere Eindruck davon, für den wir empfänglich sind, bringt ineins mit dem, was der Verstand materialiter als die eignen Zustände ergreift, das Abhängig- und Affiziertsein als solches, d. h. die *Zeit*, als „Form" der inneren Anschauung, zum Bewußtsein. Wir wer-

1) Also dieser „realistische" Gedanke ist es, der bei Kant zur Idee des Völkerbundes führt (vgl. u. S. 124 f.).

2) Vgl. bes. r. V. B 150. In gewisser Weise affiziert auch schon die Apprehension das Gemüt. Davon ist r. V. B 66 ff. die Rede.

den uns mit den eignen, Glück oder Unglück bringenden Affektionen, zugleich der *ständigen Betroffenheit unsres sinnlichen Selbst* als der Zeit selber bewußt. Abgesehen von den „andren" Dingen, die uns als solche *räumlich* gegeben werden, zeigt sich die pure Zeit als die *Hinfälligkeit des leiblichen Lebens*, das von Moment zu Moment sich nur bewahrt, um von neuem dem Andrang der Dinge ausgesetzt zu werden [1]). Wer sich wirklich nur dem Spiel der Gefühle im inneren Sinn ergibt, muß sich entweder, in der Annäherung an den *Wahnsinn*, in eine erträumte innere Welt leidenschaftlich verlieren, oder er muß die unendliche Leere der Zeit als solcher bis zum *Lebensüberdruß* empfinden. Dieses spezifisch menschliche Gefühl von dem Eindruck des aporetischen Charakters ist die *Langeweile* (Anthr. § 61). Wo die Leidenschaft müde wird, da überfällt uns die Langeweile. Sie bringt es im Leben selbst zu Gefühl, „was das Leben *für uns* für einen Wert habe" (U. § 83 Schl. A.): „Er sinkt unter Null" (ib.).

Der Mensch, der in der Glückseligkeit — und sei sie noch so edel gedacht — nur seine Willkür will, endet in Unglück und Heteronomie, in Wahnsinn oder Lebensüberdruß. Das ist die Einsicht der Anthropologie, die der formalen Ethik zugrunde liegt. Es ist die Kritik der menschlich-praktischen Vernunft und ihrer optimistischen Scheinmoral. Es ist auch für die Philosophie die Kritik alles bloß menschlichen Vernunftgebrauches in eigenwilliger, bloß „theoretischer", d. h. souveräner und unverbindlicher Absicht. Denn die leitende Absicht ist auch im metaphysischen, sich sichernden Wissenwollen die Glückseligkeit. Im Irren der Vernunft teilt die Philosophie das Schicksal des Menschen überhaupt: auch sie ist ein scheiternder Versuch, reine Prinzipien zu finden.

1) Zeit in diesem Sinne ist nicht die Uhrzeit, die räumlich gemessen wird, sondern die „bloße Folge" (r. V. A 183), von der die Beweise für das Dasein der Gegenstände im Raum und für die „Analogien der Erfahrung" ausgehen. Diese „subjektive Zeit" ist die Zeitlichkeit überhaupt, die wir nur für gewöhnlich — dem gegenständlichen Zuge des Vorstellens folgend — im räumlich Angeschauten als zu seiner „empirischen Realität" gehörig vorfinden. Vgl. u. S. 187 ff. Für die ausführliche Interpretation der Lehre vom inneren Sinn muß auf die S. 37 A. 2 genannte Arbeit verwiesen werden.

Zweites Kapitel.

DIE ANALYSE DER MORALITÄT IM KATEGORISCHEN IMPERATIV.

§ 11. A. DIE MORALISCHE GRUNDERFAHRUNG (ROUSSEAU).

Die Analyse der menschlichen Natur und des Charakters der Menschengattung hat gezeigt, warum auf Anthropologie und überhaupt auf Erfahrung keine Moral gegründet werden kann. Die Natur des Menschen gestattet keine eindeutige Antwort auf die Frage: was soll ich tun? Es zeigte sich, daß die Gründe dafür nicht so einfach und summarisch sind, wie sie dem Leser der ethischen Schriften Kants leicht erscheinen können. Die ethischen Schriften, besonders die „Kritik der praktischen Vernunft", rekapitulieren nur im Abriß und andeutend, was sich auf Grund der systematischen Weltkenntnis ergibt. Durch diese Kürze sind die schwersten *Mißverständnisse* der Kantischen Ethik (vor allem des Formalismus) veranlaßt worden.

Behält man das Ganze der Weltkenntnis bzw. der Lebenserfahrung vor Augen, so ist es von vornherein unmöglich, die Reinheit der Moral gegen die Frage nach dem Endzweck als dem *höchsten Gut* auszuspielen. Diese Frage, d. h. aber die Frage nach der Metaphysik, soll ja durch den Rekurs auf reine praktische Vernunft gerade gelöst werden. Mit dem Problem des höchsten Gutes zugleich erhebt sich die Frage nach den objektiven Zwecken des konkreten Handelns, d. h. nach der *Rechts-* und *Tugendlehre*. Auch sie darf nicht aus dem Gesichtskreis der kritischen Grundlegung der Ethik verbannt werden. Der Mensch muß die echten Zwecke seines Handelns kennenlernen und er muß wissen, welche Stellung er demnach in der Schöpfung einnimmt: *dazu* bedarf er der kritischen *Begründung* der Ethik. Die Interpretation darf auch hier nicht die Kritik von der Metaphysik isolieren, so wenig diese Metaphysik ohne weiteres einer Übertragung auf die Gegenwart fähig ist. Die neukantische Interpretation hat sich nur das Negative der Kantischen Ethik, ihre Kritik des Eudämonismus und ihre Ablehnung einer „theologischen Moral", aneignen

können und war daher stets bei der Interpretation selbst zur Beschneidung und Korrektur des geschichtlichen Tatbestandes genötigt. Das zeigt sich am lehrreichsten in der fundamentalen Arbeit *Hermann Cohens* [1]).

Abgesehen von dieser unhistorischen Verengung des Gesichtskreises hat aber gerade Cohen das erkannt, was man die *moralische Grunderfahrung* Kants nennen könnte. Sie läßt sich folgendermaßen umschreiben: Die richtig gestellte Frage nach dem Endzweck kann nicht aus dem Individuum und aus der Spontaneität seines Beliebens entspringen: wir sind keine „Volontäre" der Sittlichkeit (nach pr. V. V 91). Das Andre und erst eigentlich Erleuchtende, das daraus folgt, ist der wesentlich praktische Charakter der moralischen Einsicht und ihrer Anwendung im Gebrauch der moralischen Freiheit: es hat hier (im Leben und in der Ethik) nur Sinn zu fragen und zu erforschen, was moralisch nötig ist. Darin liegt nicht nur die Erkenntnis unsrer Schranken, als die es sich von der Spekulation aus darstellt, sondern ein *positiver Aufschluß* über die Wahrheit der menschlichen Existenz und über die Seinsart der Menschenwelt. Historisch richtiger muß man sagen: über die Seinsart Gottes und der Schöpfung.

Die Anthropologie ist faktisch ganz von der moralischen Grunderfahrung bestimmt. Sie ist ja teleologisch, und die Physikotheologie empfängt ihre prinzipielle Orientierung von der Ethikotheologie. So kann sie umgekehrt an das Problem der praktischen Philosophie heranführen. Kant hat die Grundlehren seiner Anthropologie offensichtlich in *ursprünglicher Einheit mit denen der Ethik* konzipiert. Das kommt in den bekannten, aus Kants Nachlaß stammenden Fragmenten zum Ausdruck, in denen er schildert, welchen Eindruck *Rousseau* auf ihn machte. Diese ganz persönlichen Äußerungen, die im Anfang der 60er Jahre niedergeschrieben sind [2]), zeigen den existentiellen Ursprung der Kantischen Daseinsauslegung in einer Art *moralischer Bekehrung*, die Kant anläßlich seiner Bekanntschaft mit Rousseau erfuhr. Wenigstens ist dieser der religiösen Sprache entnommene Ausdruck noch der passendste für das Phänomen. Es wäre irreführend, von einem „Erlebnis" zu sprechen, weil in diesem der modernen Geistesgeschichte geläufigen Wort der ästhetische Eindruck oder der Aufschwung der ästhetischen Produktivität den Grundton abgibt [3]). Was dagegen

1) H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 1877; zweite verbesserte und erweiterte Aufl. 1910.

2) Inhalt und Ton dieser Notizen sowie ihr Fundort (im Handexemplar der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen") machen ihr Zusammenfallen mit der ersten Rousseaulektüre Kants so gut wie sicher. Vgl. über Kants Verhältnis zu Rousseau K. Vorländer, Kant und Rousseau, in der Zeitschr. „Die Neue Zeit", 37. Jahrg., 1. Bd., S. 465—474, 514—521, 536—542. Stuttgart 1919.

3) Kant findet sich durch die Schönheit des Ausdrucks fasziniert, aber eben darum

Kant an Rousseau „erlebte", hat wesentlich den Charakter einer *verpflichtenden Einsicht*. Sie ist denn auch nicht an sich eine faßbare Größe oder gar ein psychologisches Prinzip für die Interpretation — sie ist es nicht einmal für die Biographie —, sondern nur möglicher Ausgangspunkt für das Verständnis der Kantischen *Lehre*, in der allein die moralische Grunderfahrung und die „Persönlichkeit" Kants ihre konkrete geschichtliche Gestalt hat.

Was Kant an Rousseau lernt, ist die wahre Charakteristik der menschlichen Gattung. Er gewinnt durch Rousseaus radikale Kritik der Zivilisation die Einsicht, daß der Fortschritt der Kultur nichts mit einem Fortschritt der *Moralität* zu tun hat. Die Menschen verfeinern sich, gewinnen an Wissenschaften und Künsten, aber sie werden dadurch nicht *besser*, wie der Optimismus der zeitgenössischen Philosophie behauptet. Eben daher kommt es, daß sie auch nicht *glücklicher* werden. Die ausschließliche Orientierung des Daseins auf die Glückseligkeit ist vielmehr gerade die geheime Ursache für das Verfängnis der Leidenschaften, für die gelangweilte Unersättlichkeit der höheren und für die bedrückte Lage der niederen Klassen. Es liegt in der Auslegung der Idee des Endzwecks durch Glückseligkeit bzw. Vollkommenheit des Menschen eine *böse, versteckte Ungenügsamkeit*, die die Quelle aller Aporien des Lebens und auch die Quelle des hoffnungslosen Zustandes der *Philosophie* ist.

Als Philosoph, der er ist, wird Kant primär von der Eitelkeit des wissenschaftlichen Forschens überwältigt. „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiterzukommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet: ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen" (in Vorländers Ausg. Bd. VIII 273 f.). Hier ist der Ursprung des Weltbegriffs der Philosophie: „Wenn es irgendeine Wissenschaft gibt, die der Mensch wirklich bedarf, dann ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein" (ib. 274). In einer späteren Aufzeichnung heißt es (1772/75 nach Adickes): Man muß nicht den Standpunkt des bloßen

muß er den Rousseau so lange lesen, bis ihn die Schönheit „nicht mehr stört". „Und dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen" (Vorl. VIII 267).

„Erdensohnes", sondern den des „Weltbürgers" einnehmen, „nicht Weltbeschauer, sondern Weltbürger sein" (Ak. XV, 2, Nr. 1170). Der Erdensohn lebt im engen Gesichtskreis seiner Geschäfte und seines Wohlbefindens, „er hängt an den Menschen und Dingen, von denen er befangen ist" (ib.). Von diesem Standpunkt aus gibt es nur die physische, von der Erfahrung ausgehende Teleologie, die ohne wahre Einsicht in den Sinn der Schöpfung bleibt und die daher am Problem der *Theodizee* zuschanden wird. Der Weltbeschauer, der bloß sein Belieben kennt, ist auf dem Wege der Enttäuschungen und der Verlockungen des inneren Sinnes; er kann am Ende nur zur Verzweiflung an der Schöpfung kommen, oder er rettet sich in Betäubungen — bei denen es dann gleich ist, ob sie durch die Genüsse des Luxus oder durch fromme Schwärmerei bewirkt werden. Rousseau entdeckt die Gefahr dieser künstlichen Reize und liefert damit die *Theodizee der moralischen Welt*, wie Newton, der die Sterne dem Aberglauben entriß, damit die *Theodizee der Natur* gegeben hat (vgl. den „Beschluß" der Kritik der praktischen Vernunft). „Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmäßigkeit mit großer Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen waren, und seitdem laufen Kometen in geometrischen Bahnen. Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtung(en) gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des Alphonsus und Manes [?]. Nach Newton und Rousseau ist Gott gerechtfertigt, und nunmehr ist Popes Lehrsatz wahr" (Vorl. VIII 280). Die Welt ist nicht sinnlos, wenn man sich der Selbstliebe entreißt. Von hier aus ergibt sich die positive Einsicht in das Wesen der Moralität: der Mensch muß einem objektiven, allem Belieben und aller wohlwollenden Freiwilligkeit enthobenen *Gesetze gehorchen*. Nur wenn er das tut, eröffnet sich ihm die Weisheit Gottes in der Schöpfung und er weiß, welche Stelle ihm geziemt. Die Sorge um Glückseligkeit und die mit ihr verknüpfte um Unsterblichkeit hat davor zurückzutreten: nicht die Glückseligkeit, sondern die *Würdigkeit* dazu muß die erste Sorge sein; was unser Schicksal in der künftigen Welt betrifft, das im Zentrum der metaphysischen und der religiös-schwärmerischen Bemühungen steht, so wird es vermutlich sehr darauf ankommen, „wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben" (Träume e. G., Schl.). Die „Eitelkeit der Wissenschaft", die sich hinter dem Vorwand der Wichtigkeit der Spekulation verbirgt, wird in ihre Schranken gewiesen: „Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner

Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andre Welt ansetzen?" (ib. II 389). Der Gehorsame bedarf keines Wissens um den Erfolg seiner Handlungen, ihm genügt der *moralische Glaube* an Gott, der für sein Schicksal schon sorgen wird. „Die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird", sagt nicht nur mit „bescheidenem Mißtrauen" und „unwillig über sich selbst": wie viele Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe, sondern „in dem Munde des *Sokrates* mitten unter den Waren eines Jahrmarktes mit heiterer Seele: *Wieviel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche!*" (ib. II 385 f.). „Alsdann wird selbst die Metaphysik dasjenige, wovon sie jetzt noch ziemlich weit entfernt ist, und was man von ihr am wenigsten vermuten sollte, *die Begleiterin der Weisheit*" (ib. II 386). Sie wird „eine Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft*" (ib. II 384). Es ist klar, daß dieser Ausdruck im Zusammenhang der moralischen Grunderfahrung nicht von der modernen Idee einer Erkenntnistheorie aus interpretiert werden darf [1]). Das Wissen begrenzen heißt hier schon deutlich genug dem Vernunftglauben Platz machen und also *praktische Metaphysik* begründen. Der Standpunkt des Weltbürgers ist nicht ein unwillig hingenommener Ersatz für die volle Möglichkeit der Einsicht und des Besorgens der Glückseligkeit, sondern die eigentliche und *überlegene* Möglichkeit der Existenz. Eine ganz andre Seinsweise des fragenden Forschens entspricht dieser Möglichkeit, wie Kant der Intention nach deutlich sieht: ein ursprünglich andrer Begriff der Philosophie.

Es ist in dieser Untersuchung nicht möglich (und es ist methodisch nicht einmal ratsam), von dem Zeitpunkt der ersten Konzeption der Kantischen Philosophie aus die Linien der Entwicklung schrittweise weiterzuziehen. Was anfangs in seiner lebendigen Einheit unmittelbar hervortritt, bedarf der reifen philosophischen Explikation, um wirklich *verständlich* und nicht vielmehr *miß*verständlich zu sein. Es muß hier — was die Vorgeschichte der Kritik betrifft — eine bloße These bleiben, wenn wir sagen: die moralische Grunderfahrung ist der einheitliche Ursprung der Kantischen Philosophie; die *Sache* ist seit dem Beginn der 60er Jahre klar, aber die Versuche zu ihrer philosophischen Explikation wechseln und schwanken noch lange, selbst noch in der kritischen Zeit.

1) Vgl. darüber die „Träume", 2. Teil, 3. Hauptstück.

B. DIE FORMULIERUNGEN DES KATEGORISCHEN IMPERATIVS.

§ 12. Der Ansatz der Analyse.

Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" beginnt ihre Analyse der Moralität bei der „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis". Dem Weltbegriff der Philosophie entsprechend orientiert auch sie sich (nicht nur die Anthropologie) am täglichen Leben. Sie beginnt mit ihm und kehrt zu ihm zurück. Die Alltäglichkeit ihrer Resultate ist „die beste Bestätigung von der Richtigkeit" (r. V. B 859), obwohl der *Verlauf* der Untersuchung schulmäßig, von aller „Herablassung zu Volksbegriffen" fern sein muß (vgl. Kr. d. pr. V. Schl., r. V. 2. Vorw. B. XXXI ff.). Es gibt in der praktischen Vernunft selbst eine „natürliche Dialektik", d. i. einen „Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln" (Grdl. IV 261). Daher kommt die gesunde Vernunft „selbst aus praktischen Gründen" zur praktischen *Philosophie*. Sie bedarf ihrer „deutlichen Anweisung", um sich der „Zweideutigkeit" des eignen moralischen Denkens zu erwehren (Grdl. 1. Abschn. Schl.).

Es ist von Wichtigkeit, sich das Verhältnis der praktischen Philosophie zum Leben fortwährend vor Augen zu halten, denn davon hängt die Interpretation des kategorischen Imperativs wesentlich ab. Im Leben begegnet das moralische Gesetz als ein *Gebot*, in der Philosophie als *Imperativ*. „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*" (Grdl. IV 270). Die Philosophie *formuliert* nur, was das Leben als Gebot kennt. Sie vollzieht eine „Aufsuchung und Festsetzung" des obersten Moralprinzips (ib. 248); sie gibt „nur eine *neue Formel*" (pr. V. V 8 A.). Das ist kein Grund zum Vorwurf, wie ein Rezensent meinte, denn wer wollte wohl eine neue Sittlichkeit erfinden, gleich als ob die Welt bisher darüber unwissend oder im Irrtum gewesen wäre? (ib.). „Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine *Formel* bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, die dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten" (ib.). Umgekehrt ist die Formel aber auch als bloße Formel zu betrachten, die wesentlich das lebendige Verhältnis zum Sittengesetz voraussetzt, wenn sie sinnvoll werden soll.

Im ersten Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten geht Kant von dem Phänomen des guten Willens und der Pflicht aus, auf der

Stufe des zweiten Abschnitts bereits von dem philosophischen Begriff der praktischen Vernunft und den Arten ihrer Prinzipien. Aber auch diese Erörterungen bringen noch alltägliche Phänomene bei, vor allem die Charakteristik der Arten von Nötigung in den Arten der Imperative. Die Kritik der praktischen Vernunft nimmt diesen Ansatz auf und fügt noch einige Ergänzungen hinzu, die geeignet sind, den Zusammenhang der Pflicht mit den Phänomenen der Lebenserfahrung deutlicher zu machen (pr. V. V 41—44), z. B. den Unterschied zwischen dem schlechten „pragmatischen" Gewissen, in dem sich der Mensch *ärgert*, und dem schlechten moralischen Gewissen, in dem er sich *verachtet*.

Das sind Phänomene, die das ganze tägliche Leben durchziehen. Sie werden daher auch von niemandem geleugnet. Aber sie werden sehr verschieden *interpretiert*. *An diesem Punkte* setzt Kant ein: was die Philosophie angeht, ist nicht so sehr die ausführliche Beschreibung der moralischen Phänomene, sondern die *Berichtigung ihrer Fehlinterpretation*. Daher kommt die ausgezeichnete Bedeutung des Phänomens der *Legalität* bei Kant. Legalität, nicht Immoralität ist das Übel. Niemand handelt ohne Gewissen, das hieße: unter Mißachtung dessen, was zum moralischen Charakter des Handelns gehört. Aber gerade hier herrscht ja die Sophistik des Herzens. Es war nur methodische Abstraktion, wenn die Auslegung der Anthropologie von dieser Seite des Lebens absah. Glückseligkeit gilt nicht nur für das pragmatische, sondern *zugleich* für das moralische Gute. Sie gilt als das *Vollkommene* und *Edle* (vgl. o. S. 53). Man glaubt seine *Pflicht* zu tun, wenn man sie befördert. Daher denn auch die philosophischen Verschleierungen des Problems, wie in der Lehre von einer *allgemeinen* Glückseligkeit, dem *Weltbesten*, und in der englischen Theorie vom moralischen Sinn. Kant hält sich an den Unterschied zwischen pflichtmäßigem Handeln und Handeln aus Pflicht, weil er hiermit zu der entscheidenden Einsicht führen kann, daß es in erster Linie nicht auf die Moral, sondern auf die *Moralität* ankommt. Der Appell an die Moral, das bloße Moralisieren, ist der Rousseauschen Einsicht in die Korruption unsrer Gattung nicht gewachsen. Nicht darum ist der Mensch böse, weil er die Moral verachtet, sondern weil er auch hier und gerade hier in einem „schimmernden Elend" lebt (Id. IV 161). Kant ereifert sich nicht über die „Sittenlosigkeit" seiner Zeit, aber er geißelt ihre verlogene Schwärmerei für die Tugend und den Edelmut. Man kann die Gebote der Moral nur wahrhaft moralisch erfüllen, wenn man dabei immer schon versteht, in welchem Sinne von „Sein" die Moral mit ihren Geboten überhaupt „ist". Die Moral bedarf der Formulierung im Sinne einer *Grundlegung*, d. h. aber der Analyse und „Deduktion" ihrer Moralität. Wenn es nicht auf

die Handlung, d. h. auf ihren Zweck und Erfolg ankommt, sondern auf die Notwendigkeit des Willens zu ihr (aus Achtung fürs Gesetz), dann heißt das: es kommt auf die *Art und Weise* an, *wie* der Mensch im Wollen überhaupt *existiert*. Das „Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft", daß der Begriff des Guten und Bösen nicht am Anfang steht (pr. V. V 70), ist im denkbar radikalsten Sinne zu nehmen: weder die „gute" Tat, noch etwa die „gute" Gesinnung kann zugrunde gelegt werden. Denn die Formel des Sittengesetzes gibt allererst Anweisung zur Berichtigung der praktischen Erkenntnis von dem, was der Sinn des Ausdrucks „gut" sei. Man vermißt hier mit Unrecht die Frage nach den Gütern oder auch nach den Werten. Kant hat in seiner „Metaphysik der Sitten" eine Lehre von den „objektiven Zwekken", d. h. von so etwas wie „materialen apriorischen Werten" gegeben. Die „Grundlegung" und die Kritik aber haben eine *ganz andre Aufgabe;* sie fragen zuvor: in welchem Sinne „sind" diese „Werte", und: *wie ist ihr Sein möglich?*

Durch diese Art der Fragestellung ist die praktische Philosophie mit der ontologischen Anthropologie verknüpft (o. S. 46 ff.), und sie setzt nun auch inhaltlich im Anschluß an die anthropologische Untersuchung der Subjektivität ein. Moralische Einsicht ist ein Bedürfnis der praktischen Vernunft. Daher beginnt Kant die eigentlich philosophische Analyse mit der der praktischen Vernunft und ihrer Prinzipien (Grdl. IV 269 ff.). Die *Aporie* dieser Vernunft ist das zunächst *Charakteristische* des menschlichen Lebens. Aber es ist nicht seine (wenn auch „tief verborgene") *Natur*. *Rousseau* erhebt hier den Ruf: Zurück zur Natur! und gründet auf ihn eine moralische Anweisung, die wesentlich *pädagogisch* ist. Er findet die unverdorbene Natur beim Kinde und beim „Naturmenschen". *Kant* sieht darin ein *Selbstmißverständnis* Rousseaus. Schon in seinen frühen Notizen heißt es: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an" (Vorl. VIII 262). Die Differenz ist in der Tat *methodisch*, und das ist bei einer philosophischen Frage entscheidend. Wenn Kant vom gesitteten Zustand ausgeht, so heißt das: er hält sich an das *Phänomen*. Phänomen aber ist, daß die Natur des Menschen immer schon ihren Charakter hat, weil sie nicht in den Wäldern, sondern im täglichen Leben sich zeigt. Man darf daher auch Rousseaus „Anpreisung", in die Wälder zurückzukehren, nicht für seine „wirkliche Meinung" nehmen (Anthr. § 107 C). Rousseau wollte eigentlich nur einen Leitfaden geben, wie sich unsre Gattung aus dem Irrsal selbstverschuldeter Übel herausfinden könne (ib.). Er wollte nicht übersehen, daß die *Natur* des Menschen gerade ist, von seinen

Gaben freien *Gebrauch* zu machen. „Rousseau wollte im Grunde nicht, daß der Mensch wiederum in den Naturzustand zurück*gehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück*sehen* sollte" (ib.) [1]). Nicht zu seiner Natur zurückzugehen ist die richtige Formulierung, sondern sich einen, der verborgenen Naturbestimmung gemäßen moralischen *Charakter* zu geben. Die Leidenschaft ist hartnäckig, aber nicht wahrhaft vernünftig. Sie bleibt dem Affekt und der Laune verwandt und hängt als Sinnesart vom Temperament ab. Die wahre *Denkungs*art müßte wirklich selbstgenugsam, d. h. reine Vernunft sein.

Diese Korrektur an Rousseau läßt erst die ganze Schwierigkeit des Problems hervortreten. Reine Vernunft ist mehr als reiner Verstand: wenn die Kritik der reinen Vernunft ein Vermögen des reinen Verstandes zergliedert und seine Möglichkeit dartut, so geschieht es im Hinblick auf mögliche *Anschauung*, d. h. im Hinblick auf die Diskursivität des Verstandes. Das Wesen der reinen Vernunft aber besteht darin, die Begriffe als *eigne* Begriffe, und zwar nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach zu nehmen. Faktisch bedeutet das so etwas wie eine *Übermenschlichkeit* des Denkens (o. S. 20 ff.). Es ist in der Spekulation die Anmaßung, die von der Kritik zurückgewiesen wird. Es ist in der Praxis das vergebliche Bemühen um ein faßbares Ideal der Aufklärung. Die Kritik der praktischen Vernunft macht diese anthropologische Einsicht für das Problem der Grundlegung der Moral geltend. Sie gibt eine Kritik der praktischen Vernunft *überhaupt* (pr. V. Einl.) und hat dabei „die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen" (ib. IV 17). Nicht die Unfähigkeit der praktischen Vernunft fordert die Kritik heraus, sondern der Anspruch, den sie trotzdem erhebt, den *Endzweck* zu entwerfen. Im Begriff des Endzwecks liegt der Anspruch der Unbedingtheit, der ihm moralisch gebietendes Ansehen verleiht. Wer aber die Natur des Menschen kennt, weiß, daß seine Vernunft solches Ansehen nicht verdient, weil sie technisch und pragmatisch abhängig ist. Besteht die Menschheit im Charakter, dann muß, wie es scheint, die Idee der Moral der Skepsis preisgegeben werden.

„Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen

1) Kant urteilt damit sehr richtig. Man vergleiche den folgenden programmatischen Satz aus dem „Discours" von 1754: „Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde" (Œuvres, 1782, I 61 f.).

Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert" (Grdl. IV 284). Die herrschende Meinung des Publikums darf daran nicht irremachen. Die Verständigkeit des „Man" (wie Heidegger sagt) hat hier kein legitimes Urteil. Denn hier handelt es sich nicht um das Empirische der Lebenserfahrung, sondern um ihre richtigen *Prinzipien*. Hier muß die Philosophie das Leben gegen seine eignen Irrungen in Schutz nehmen und nicht selbst in einen „ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien" verfallen (Grdl. IV 266 f.). Die Philosophie kommt nicht über die bloße Menschlichkeit, d. h. die „Faktizität" der Vernunft hinweg (o. S. 39 u. A. 3). Aber sie kommt ebensowenig über das moralische *Problem* hinweg. Die Vernunft ist die Menschheit und sie ist ihrem eigensten Sinne nach selbstgenugsam; sie kann nicht auf spontane Aufklärung verzichten, um sich etwa dem Gefühl zu überlassen, das von selbst kommt. Sie darf nicht in *Misologie* verfallen, denn es *muß* etwas zu bedeuten haben, daß die Natur dem Menschen Vernunft gegeben hat, wo der Instinkt ihn viel besser zur Glückseligkeit leiten würde; die „Güte der Weltregierung" darf gerade denen nicht fraglich sein, die den Wert des Lebens moralisch in Frage stellen (Grdl. IV 251 f.). Der Mensch ist nie bloß lebendiges, sondern immer zugleich vernünftiges Wesen. Um aber wahrhaft als Mensch und aufgeklärt zu existieren, müßte er *zugleich* auch noch *bloß* vernünftig existieren können, nicht nur ein vernünftiges Sinnenwesen, sondern Vernunftwesen sein (M. d. S. VII 228). Seiner Natur zufolge kann er das nicht. Verlangt es die Moral von ihm, dann verlangt sie in gewissem Sinne etwas *Übernatürliches* und etwas, was in seiner Möglichkeit nicht anthropologisch begriffen werden kann. Mit dieser Wendung seiner Explikation begibt sich Kant in die Nähe des *Christentums*.

Wenn die moralische Verkehrtheit im Charakter liegt und wenn es zugleich nicht angeht, den Charakter in die Natur zurückzunehmen, dann hat es gar keinen Sinn mehr, an die Vernunft zu appellieren. Die Vernunft ist ja leidenschaftlich in sich selbst verfangen, sie ist nicht nur den Affekten unterlegen [1]). Also muß ihr die Moral als etwas *Fremdes*, in der Tat als eine Art Offenbarung gegenübertreten, der sich der Mensch in

1) Hier befindet sich Kant in bewußtem Gegensatz gegen die Stoa, und von hier aus wird es auch zu verstehen sein, daß er nicht rigoristisch im stoischen Sinne denkt.

fraglosem Gehorsam preisgeben muß. Die Anlage zur Moralität ist nicht identisch mit der Anlage für die Menschheit: „Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt ... zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu sein, wenigstens soviel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen ...“ (Rel. VI 164 f. A.). So kommt es, daß das Sittengesetz nicht menschlicher Entwurf, sondern so etwas wie ein *Faktum* ist [1]): „Wäre dieses Gesetz uns nicht gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen“ (ib.; vgl. a. pr. V. V 36). Zu dieser Konsequenz der moralischen Grunderfahrung ist Kant, soviel man sehen kann, ganz ohne direkte Anlehnung an die kirchliche *Theologie* gekommen. Er hat sich ja von Beginn seiner geistigen Selbständigkeit an ablehnend gegen die pietistische Form des Christentums, die er hauptsächlich kannte, verhalten [2]). Der positiven Theologie hat er im

1) Heidegger (Kant § 30) will die „Autonomie“ so verstehen, daß sie zum Entwurf des Gesetzes wird, „das ich mir als freies Wesen selbst gebe“ (ib. S. 151). Die Achtung gilt dann der eigenen gesetzgebenden Person; sie ist die Befindlichkeit ihres Sichselbstverstehens, in der sich das handelnde Selbst-sein „bildet“. So soll auch die reine praktische Vernunft aus der transzendentalen Einbildungskraft „entspringen“. Aber die „Autonomie“ des Menschen ist bei Kant keine „ursprüngliche“; der Mensch ist nur „Glied“ im Reich der Zwecke. Er nimmt sich des Gesetzes nur *an, als ob* er es selbst gegeben hätte (u. § 17). Achtung richtet sich immer nur auf Personen, niemals auf *Sachen;* aber: „Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit usw.), wovon uns jene das Beispiel gibt“ (Grdl. IV 257, A. 2). Und auch, wenn man von der empirischen *menschlichen* Person absieht und sich nur an das Subjekt der Autonomie hält, so verdient dieses Achtung nur kraft seines „Richteramtes“, zu dem es im Gewissen berufen ist (u. S. 111). Reine praktische Vernunft auf transzendentale Einbildungskraft zurückführen, das hieße bei Kant: die Moralität in Leidenschaft verkehren. Erst da, wo die Voraussetzungen der Aufklärung die moralische Grundabsicht Kants aus ihrer ursprünglichen Richtung ablenken, tritt an die Stelle des reinen Gehorsams und der Achtung die freiwillige Tugend und die Erhabenheit, die zwischen dem rein moralischen und dem „edlen“ Gefühl in der Schwebe steht (u. § 30).

2) G. Hollmann (Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants, Altpr. Monatsschr., Bd. 36, 1899, S. 1ff.) hat zwar gezeigt, daß der „Königsberger Pietismus“ kein absoluter Gegner der Vernunft war, und daß er im Kampfe gegen den Antinomismus zu einem Gesetzesbegriff kam, der dem Kantischen nicht fernsteht, aber solche Einzelheiten können doch gegenüber dem radikalen Unterschied zwischen Kants Ethikotheologie und der pietistischen Erweckungslehre nichts austragen. Auch die Bekanntschaft, die Kant als Hauslehrer (in Judtschen) mit einem reformierten Pfarrhaus gemacht hat, wird man nicht ernstlich zum Verständnis seiner philosophischen Grundthesen als solcher heranziehen können. Denn es handelt sich ja, wie hier ausgeführt werden soll, nicht nur um „persönliche“ Ansichten Kants auf einem Nebengebiete oder auch bloß um die Religionslehre, sondern gerade um die spezifisch philosophische Ausbildung seiner moralischen Grunderfahrung, die von Haus aus dem Christentum sehr fernsteht.

1) Das wird durch die Schrift von H. Rust (Kant und das Erbe des Protestantismus, Gotha 1928), in der man Kants theologische Belesenheit untersucht findet, nur bestätigt. Ein gewisser Grad von theologischer Bildung war in Kants Amt und Umgebung so selbstverständlich, wie heute ein entsprechender Grad von Kenntnis der deutschen Klassiker.

2) Auch dieser Ausdruck hat bei Kant noch ontologische, nicht ontische Bedeutung.

Verhältnis zu andren Wissenschaften nur ein sehr geringes Interesse zugewandt [1]). Nicht sie, wohl aber die *natürliche* Theologie gehört zu seiner radikalen Formulierung des Sittengesetzes als Faktum (vgl. die folg. Paragraphen). Kant nähert sich dem Christentum insofern, als er die naturtheologische Lehre von Gott als dem Schöpfer des Geschöpfes Mensch in ihre äußersten moralischen Konsequenzen verfolgt und so von selbst — ohne es zu wollen und selbst ohne es zu wissen — auf die geschichtliche Herkunft der natürlichen Religion aus dem Christentum der Kirchen zurückgeführt wird. Denn die für Kant selbstverständliche, Metaphysik treibende Vernunft ist (in säkularisierter Gestalt) dieselbe Vernunft, die in der Vergangenheit das Organ der christlichen Theologie war. Sie hat sich verselbständigt, aber sie lebt noch naiv im Horizont derjenigen Weltauslegung, die sie unter kirchlicher Autorität hervorgebracht hat.

Die Idee des kategorischen Imperativs ergibt sich daraus, daß Kant die der Menschheit wesentliche Spontaneität nur als Vernünftigkeit verstehen kann, und daß er zugleich die Gehorsam heischende Faktizität des Sittengesetzes als eine Forderung an den *Menschen* verstehen muß. Die Anlage für die Sittlichkeit ist nicht in der für die Menschheit enthalten, aber die moralische Existenz ist doch auch wieder das eigenste Sein des Menschen als Person — seine *Persönlichkeit* [2]) — und also „die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet“ (Rel. VI 166; vgl. M. d. S. VII 41). Person ist der Mensch im logischen Sinne, indem er sich der Identität seiner selbst im Denken bewußt ist (o. S. 37). Im praktischen Sinne wäre er es als Subjekt von Taten, die „einer *Zurechnung* fähig sind“ (M. d. S. VII 24) und die daher moralische Verantwortlichkeit voraussetzen. Das ist die Personalität, nach der ständig gefragt wird, wenn von Moral die Rede ist. So wird das Gesetz, das dem spontanen Entwurf des Menschen gebietend gegenübertritt, doch als ein *Vernunft*gesetz, die Anlage für die Sittlichkeit als ein Element der menschlichen *Natur* begriffen (Rel. VI 164 ff.). Aber die Problematik der Formulierung der Moralität ist damit nicht etwa beseitigt, sondern allererst auf einen für Kant möglichen Ansatz gebracht. Das Sittengesetz ist ein unbedingter Imperativ, d. h. ein praktisches Prinzip, dessen Bedingung (der Mensch)

selbst nicht wieder bedingt ist (o. S. 52 ff.). Es ist ein *echtes* Prinzip (ergibt absolut notwendige Konsequenzen), weil der Mensch hier nicht als Mensch, sondern als „bloß vernünftiges Wesen" gemeint ist. Als solcher ist er ein Individuum, das nicht empirisch gegeben ist. Sein Verstand ist hier nicht das wahrnehmbare menschliche *Vermögen*, sondern der reine sich selbst zueigne *Akt* des Verstehens (o. S. 38 f.). Den kategorischen Imperativ verstehe ich (wie die Einfachheit der Moral es verlangt) ohne weiteres. Die moralisch gebrauchte Vernunft bedarf keiner Klugheit, weil sie „bloß *sich selbst* vorauszusetzen" bedarf (pr. V. V 23). Das Gesetz bestimmt den Willen, „noch ehe ich frage" (ib. 22). Wenn ich das Gesetz überhaupt aktuell denke, dann verstehe ich es auch schon und habe keine Ausflucht mehr. Daß ich es aber denke, dafür sorgt seine eindringliche Faktizität. So sind die wesentlichen Momente der Grunderfahrung in der Tat durch die Formel fixiert: Die Spontaneität versteht sich selbst in ihrer Reinheit und Eigentlichkeit, indem sie ein unausweichlich objektives Prinzip denkt, und sie versetzt sich damit in eine eigentümlich gebundene Weise ihres Daseins, mit der eo ipso eine andre Art von Fragen und Verstehen als die „theoretische" vorgezeichnet ist (o. S. 62).

§ 13. Die praktische Objektivität.

Alle praktischen Regeln enthalten als Prädikat die Angabe eines Mittels zu der Bedingung als dem Zweck. Das Mittel ist die durch die Regel geforderte Handlung, der Zweck die Wirkung davon. Als Urteil prädiziert die Regel mit Notwendigkeit, aber bei allen vormoralischen Maximen und Imperativen bloß hypothetisch. Als Prinzip ist die Regel Obersatz eines Schlusses, in dem der Mensch, der die Regel denkt, sich selbst bzw. sein Handeln (als den Fall der Regel) unter die Bedingung subsumiert und so die allgemein geforderte Handlung als eine für ihn selbst notwendig zu vollziehende erkennt. Alle hypothetischen Imperative sind bloß technisch (i. w. S.), beruhen auf empirisch-theoretischer Erkenntnis von dem Zusammenhang gewisser Ursachen mit gewissen Wirkungen und verdanken ihre *praktische* Notwendigkeit (ihren nötigenden Charakter) dem Wollen des Zwecks, den die Bedingung (als subalterner Zweck) immer schon voraussetzt. Die praktische Notwendigkeit ist dem Imperativ äußerlich, mag sie nun selbst problematisch oder assertorisch sein. Die hypothetische Notwendigkeit des Imperativs selbst ist theoretisch: sie ist ein Modus des bei dem Gegenstande verweilenden verfügenden Dahabens, nicht des Handelns. Auch die pragmatischen Regeln betreffen nicht die Notwendigkeit der Tat als solcher, weil der entscheidende, die Kausalität zur Ausübung bestimmende Endzweck nicht erst durch sie notwendig wird. Ob die Regel im Einzelfall als nötigend erkannt wird, hängt von der Geschicklichkeit und Klugheit des Subjekts, d. h. von seinen theoretischen (wenngleich alltäglichen und vorwissenschaftlichen) Überlegungen ab. Mögen sie nun wahr oder in einem Wahn befangen sein, sie vollziehen sich (der Sache nach) *vor* der Tat. Es hängt von ihnen ab, ob es überhaupt zur Tat kommt oder nicht [1]). Wenn es dagegen richtig ist, daß der kategorische Imperativ den Willen *unmittelbar* bestimmt, ohne ihm einen Spielraum zum Überlegen zu lassen, dann gehört zu seinem eignen Wesen eine *praktische* und zwar unbedingte Notwendigkeit. Er enthält dann die Vorschrift zu einer Handlung, deren Zweck bereits der Endzweck ist, der die Tat als solche bestimmt. Im kategorischen Imperativ ist der Mensch, der den Imperativ denkt (und zwar eben *sofern* er ihn denkt) als Endzweck gedacht. Und er ist Endzweck, sofern er im jeweiligen Denken des Gebotes eo ipso und actualiter *tut*, was der Imperativ zu tun vorschreibt. *Wenn* es einen kategorischen Imperativ gibt, und *wenn* er wirklich gedacht wird, dann betrifft er nicht die (sachliche oder persönliche) *Durchführung* der Tat, sondern die Tat selbst und als solche. Er gilt der Willensbestimmung, nicht der Handlung. Seine Bedingung ist die Person als Person: Daher ist es keine Frage für den einzelnen Menschen, ob *er* auch gemeint sei. Es gibt hier nichts zu überlegen und theoretisch zu schließen. Die Bedingung des hypothetischen Imperativs hat Bedingungen, deren Zusammenhang mit ihr jeweils ein Problem und damit etwas für Vernunft und Willkür Verfügbares ist. Auch von den pragmatischen Regeln kann der jeweils Denkende Abstand nehmen, weil die Bedingung der Regel nicht auf jeden Fall gegeben ist. Er muß wesentlich, auch falls sie vorliegt, denken können, als ob sie nicht vorläge. Das Denken der Bedingung ist hier ein willkürliches An-sie-denken. Die Bedingung des kategorischen Imperativs dagegen ist *immer* gegeben, denn sie ist das überlegende intentional bei etwas verweilende verfügende Subjekt selbst und als solches. Man kann nicht bloß *an* sie denken, ohne sie vorläufig ernst zu nehmen. Die Bedürfnisse und überhaupt alle untergeordneten Anlagen der eignen Natur sind wie die Dinge außer ihm für das vernünftige Subjekt mögliche Gegenstände der Erkenntnis und der Willkür, aber der Verstand selbst ist für sich selbst nie ein Gegenstand. Für sich selbst ist er ja auch kein Vermögen, sondern der jeweils schon sich vollziehende

1) Daran kann die Beeinflussung des Urteils durch die Neigungen nichts ändern: der Verstand kann diesen subjektiven Triebfedern nur dienen, indem er sein theoretisches Vermögen ausübt.

Akt des Verstehens. Nur als solchen kann ihn hier auch die Willkür wollen, d. h. aber sie muß wollen, was der den Imperativ denkende Verstand als zu wollend jeweils immer schon denkt. Sie ist bedingungslos genötigt. So folgt aus dem Begriff des kategorischen Imperativs, daß es bei ihm keine spontane Selbstsubsumtion des Menschen gibt: der Mensch hat hier nicht das Belieben zum Anerkennen des Prinzips und somit eine Freiwilligkeit der *Unterwerfung* unter die Vorschrift, weil sich diese Vorschrift immer schon von sich aus *ihn* gebietend unter*worfen* hat. Der kategorische Imperativ ist nicht des Denkenden eigner Entwurf: nicht Maxime, sondern Gesetz.

Diese Eigenart ist der Grund dafür, daß die Struktur des kategorischen Imperativs weit komplizierter ist als die aller übrigen praktischen Regeln. Die Struktur der Imperative überhaupt kehrt auch bei ihm wieder, aber in bereicherter und modifizierter Gestalt.

Auch der kategorische Imperativ prädiziert ein Mittel als notwendig für die Bedingung als den Zweck, und *auch er* ist in dieser Hinsicht *theoretisch:* der Zusammenhang zwischen Mittel und Zweck ist einsichtig verfügbar. Aber die Notwendigkeit des Zusammenhangs und die Verfügbarkeit ist hier dadurch grundsätzlich modifiziert, daß der bedingende Zweck selbst *nicht* verfügbar und (weil unbedingt) *nicht einsichtig* ist. Die Vernunft kann sich hier nicht mehr beliebig im Zusammenhang der Begriffe bewegen, weil der Zusammenhang im Unbedingten *abbricht* [1]). Wenn sie den sinnlichen Menschen als Endzweck denkt, dann ist das Unbedingte die *Totalität* aller Bedingungen bzw. Bedürfnisse; im Denken der Totalität ist die Freiheit der Willkür überhaupt das Unbedingte. Das ist dem Sinne nach die Freiheit des „Weltgeistes", zu der Hegel sich zu erheben weiß. Der kategorische Imperativ aber enthält als Endzweck ein schlechthin einzelnes: die Freiheit der Willkür als die monadische Freiheit, die ich *jetzt* gerade habe. Das ist nicht diese Freiheit überhaupt, d. h. nicht das menschliche *Vermögen*, wie es mit den niederen Vermögen zugleich in der empirischen menschlichen Natur angelegt ist, sondern der jeweilige, immer schon entschiedene und dadurch gebundene *Gebrauch*. Ist dieser Gebrauch, genauer: der Mensch, sofern er unbedingt genötigt in diesem Tun existiert, der bedingende Zweck, dann wird die

1) Cohen sagt: „Wer auf die Frage gerät: wie geht das zu, daß ein Sittengesetz waltet? der muß begreifen lernen, daß die Frage sinnlos wird, wenn *die* Antwort nicht in ihr latent ist: Ich bin am Ende mit allem praktischem Vergleichen und habe mich in dieses Ende zu finden; habe die Bedeutung dieses Endes auszudenken." „Vor dem Gedanken einer Gemeinschaft autonomer Zwecke ist aller Witz zu Ende." „Das Sittengesetz ist das *Endgesetz*" (Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl., 1910, S. 270).

ursprünglich theoretische und hypothetische Notwendigkeit der Prädikation des Mittels ein einsichtiges Verfügen *im Dienste* des Tuns. Und das nicht nur so, wie die praktische Vernunft auch sonst Vernunftgebrauch im Dienste der Praxis ist, sondern in dem ausgezeichneten Sinne, daß das Denken als verfügendes Einsehen *selbst eine Tat* ist und in seinem Sichzueigensein sich selbst als *gehorchendes Tun*, genauer: als das Tun des Gehorsams selbst, das *Gehorchen als solches* versteht. Dabei ist nicht bloß das theoretische Denken gehorsam „angewandt", sondern es *vollzieht* sich *als* Gehorchen, denn dieses Denken und Einsehen ist ja wesentlich *Willens*bestimmung, d. h. ein Denken dessen, was die Willkür sich *zum Zwecke wählen soll*. Das Mittel, das der kategorische Imperativ als notwendig einsehen läßt, ist Mittel zu der reinen Vernunfttat der Willensbestimmung, d. h. ein Gesichtspunkt der *Wahl* bzw. *Auswahl* seiner Zwecke (Maximen). Es ist also ein *Denkmittel* zu der „intelligiblen Tat" (Rel. VI 170) der moralisch-praktischen Aufklärung. Dieses Denkmittel, die eigentliche *Formel* des Sittengesetzes, nennt Kant den *Typus*, und er gewinnt dadurch verschiedene *Formulierungen* des Imperativs, daß er verschiedene *Typen* ermittelt. Es ist klar, daß demnach die Formulierungen des kategorischen Imperativs nicht bloß logisch und daß die „Ableitung" der Pflichten aus ihm nicht im Sinne theoretischer Deduktion verstanden werden darf (u. § 18 f.). Man kann die Pflichten nicht theoretisch beweisen, weil die Anleitung zu ihrem Beweis eine wesenhaft *praktische* Regel ist. Die praktische Notwendigkeit des Zweckes geht hier in die theoretische Einsichtigkeit des Mittels mit ein. So zeigt es sich, daß das Einsehen und das Eingesehene a priori in einer völlig anderen Weise *da sind* als beim theoretischen Erkennen. Moralische Erkenntnis ist ihrem Sein (nicht nur ihrer Verwendung) nach praktisch: ihre „Sachgemäßheit" ist eine spezifisch *praktische Objektivität*.

Vor allem Gebrauch der Willkür im Handeln, also vor der Befolgung aller technischen Regeln, muß das vernünftige Subjekt *sich selbst* gewählt haben: das geschieht gemäß dem letzten pragmatischen Zweck, indem der Mensch sich selbst als vernünftiges Sinnenwesen wählt, es geschieht gemäß dem moralischen Endzweck, indem der Mensch sich selbst als bloß vernünftiges Wesen wählt, d. h. aber indem er sich selbst *als den actualiter Wählenden* wählt. Bei dieser Wahl allein, zu der er sich fraglos genötigt findet, ist er gewiß, wirklich sich selbst zu wählen und nicht (in mitweltlich herrschenden Ideen der Glückseligkeit) ein phantastisches „Man" [1]). Subjekt und Objekt sind bei der pragmatischen wie bei der

1) Vgl. die Interpretation des Phänomens bei Heidegger Sein und Zeit S. 268. Bei Kant

moralischen Erkenntnis identisch, aber nur bei der moralischen Erkenntnis ist auch das *Sein* beider dasselbe: die praktische Objektivität ist die echte Subjektivität.

In diesem ontologischen Sinne ist die These Kants zu verstehen, daß das moralische Gesetz „nicht bloß für Menschen, sondern alle *vernünftigen Wesen überhaupt*" gelte (Grdl. IV 265). Kant verfällt hier nicht in eine spiritualistische Metaphysik. Zwar ist es wichtig für ihn, daß alle endlichen vernünftigen Wesen, die es außer den Menschen etwa geben könnte, von dem moralischen Gesetz betroffen werden [1]), und es ist durchaus wesentlich, daß auch *Gott* dieses Gesetz als unverbrüchlich anerkennt (pr. V. V 37), aber das Entscheidende liegt nicht darin, daß alle vernünftigen Wesen „dazu" gehören, sondern darin, daß sie alle in der Möglichkeit stehen, als „bloß" vernünftige Wesen zu *existieren*. Das ist es, was zur Subjektivität im moralischen Sinne erfordert wird. Das andere: daß der Mensch mit dieser Möglichkeit zu sein in eine Gemeinschaft mit andren „intelligiblen" Wesen tritt, *ergibt* sich erst daraus (es ist Inhalt der Metaphysik, zu der mit der Ontologie der Moral der Grund gelegt wird). Die Ontologie der Moral ist Analyse des Verstehens moralischer Zwecke als moralischer, also des Menschen als moralischen Wesens. Die spezifisch moralische Art und Weise des Existierens von Menschen aber ist nicht in einer amoralischen, sondern nur in einer selbst moralischen Weise des Existierens zugänglich. Daher ist die Philosophie *über* die Moralität — wie sich (S. 62 u. 70) zeigte — selbst eine moralisch-praktische Philosophie. Der kategorische Imperativ ist die formulierte Anweisung zur Existenz als bloß vernünftiges Wesen (eine Anweisung zu *sein*) und als Formulierung des Seins Anweisung zum Entwurf einer materialen Metaphysik der Sitten. So wie jeder Mensch das Gebot zum Sein („zwar nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert" — Grdl. IV 260) jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße der Beurteilung braucht, so

ist die Unvermeidlichkeit der Selbstwahl nicht in der „Faktizität" als solcher begründet, sondern im sittlichen Gebot, das diese „Faktizität" autoritativ interpretiert. Das sittliche Gebot aber ist der reine (heilige) Wille des ursprünglichen Gesetzgebers im „Reich der Zwecke". Die Vorstellung vom Gewissen als einem „Gerichtshof", vor dem sich der Mensch „im Namen Gottes" selbst beurteilt, liegt durchaus in der Konsequenz der Kantischen Grundlegung. Dagegen Heidegger, Sein und Zeit, § 59, bes. S. 293.

1) Kant denkt hier kaum an höhere Geister (die „lieben Englein", wie Schopenhauer argwöhnte), wohl aber an die Bewohner anderer Gestirne und an die Verstorbenen. Der Gedanke an „Menschen" auf anderen Weltkörpern war Kant auch in der kritischen Zeit sehr wahrscheinlich (r. V. B 853; Id. VII. Satz, Anm.; Anthr. § 30, I. Abs.). Vgl. darüber R. Unger, „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir", Festschrift der Universität Königsberg vom Jahre 1924.

hat auch jeder Mensch dunkel eine Metaphysik der Sitten in sich, und „eine solche zu *haben*, ist selbst *Pflicht*" (M. d. S. VII 17). Der kategorische Imperativ ist das praktische Seinsprinzip der Erkenntnis unsrer Pflichten, d. h. aber der Erkenntnis unsrer selbst, sofern wir eine angewiesene Bestimmung in der Schöpfung haben. So wird der moralische Imperativ in seinen Formulierungen zur wesentlich praktischen Ontologie der Schöpfung. Er nötigt zu lernen, wie die Welt als eine geschaffene ist, oder vielmehr: wie sie zu sein hat.

§ 14. Das Gesetz als Gebot für den Menschen (der Formalismus).

Der Mensch ist seiner Natur nach kein reines Vernunftwesen. Daher ist der reine kategorische Imperativ, der den Menschen anweist, bloß vernünftig zu existieren, ein „synthetisch-praktischer Satz a priori" (Grdl. IV 278). Bei allen hypothetischen Imperativen folgt das Wollen des Mittels analytisch aus dem Wollen des Zwecks [1]). „Denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei" (Grdl. IV 275). Hier dagegen verknüpfe ich synthetisch und doch a priori mit dem Willen die Tat; ich denke einen praktischen Satz, der das Wollen einer Handlung mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft (ib. 278 A. 1). Über diese Zumutung als solche hat die *Kritik* zu urteilen. Die *Analyse* des Imperativs hat es mit dem Inhalt der Forderung zu tun, und da der Inhalt gerade Anweisung zur Erfüllung der Forderung ist: mit der Natur dieser Forderung selbst. Sie ist Analyse des moralischen Prinzips als eines synthetischen *Gebotes*.

Das moralische Gesetz als Gebot zeigt mit extremer Deutlichkeit die Problematik der Aufklärung: der Verstand ist immer schon bei sich selbst, aber er muß sich seine „an sich" unverlierbare Selbsteigenheit immer erst in Erinnerung bringen (o. S. 51). Menschlicher Verstandesgebrauch vollzieht sich im Modus vernünftiger Selbsterhaltung, d. h. aber in vernünftiger *Selbstkritik*. Vernunft besteht darin, daß man sich von seinen Begriffen Rechenschaft geben kann (r. V. B 642). Als Selbstkritik ist die Vernunft keiner weiteren Begründung fähig, also „dogmatisch" hinzunehmen. Dieser Dogmatismus war in Hinblick auf die Spekulation etwas Problematisches; im Hinblick auf die Moral enthüllt er sich als das Wesen

1) Nicht das Mittel aus dem Zweck: die Erkenntnis *davon* ist vielmehr anschaulich und also synthetisch.

der Moralität und wird also mit deren Möglichkeit zugleich der Kritik unterliegen. Der kategorische Imperativ ist nur denkbar für den, der ihm gehorcht, denn das Denken des Imperativs ist wesentlich Gehorchen. Dennoch ist auch dieses Denken vernünftig, und es muß vernünftig sein, weil der diskursive Verstand des Menschen nie völlig rein sein kann. Es ist genug, wenn er als reine Vernunft möglich ist. *So wird durch den kategorischen Imperativ der Zirkel aller vernünftigen Selbstkritik offenbar und zum Thema der Philosophie:* der schon Gehorchende muß vom Gesetz eben dazu angewiesen werden, wie er gehorchend zu existieren habe. Der Mensch, der das Gesetz fraglos anerkennt, indem er als bloß vernünftiges Wesen existiert, ist doch zugleich als vernünftiges Sinnenwesen da. Die Menschheit (als Leben und zugleich Vernünftigsein) soll der Persönlichkeit unterworfen werden, obwohl sie mit ihr zugleich immer schon das Sein des Menschen ist. Daher findet auch hier und gerade hier Nötigung und Sollen statt. Alles vormoralische Sollen erwies sich als uneigentlich, weil es nur Ausdruck der Vernünftigkeit der Selbstliebe war (S. 52 f.). Das moralische Sollen allein ist echt, weil hier die Vernunft ihr *eignes* Interesse administriert. Hier kommt es nun schroff zur Geltung, daß die Vernunft das Wesen des Verstandes, der Verstand aber etwas Übermenschliches in der Natur des Menschen ist: das „eigne" Interesse der Vernunft ist kein *menschliches* Interesse. Damit, daß rein an die Vernünftigkeit appelliert wird, wird an das Ebenbild Gottes appelliert. Die *reine* Vernunft, praktisch gebraucht, ist kein *menschlicher* Wille; der Wille (im eigentlichen Sinne) ist im Gegensatz zur menschlichen Willkür, die die Handlung bestimmt, der Bestimmungsgrund der Willkür selbst (M. d. S. VII 13), und er übt wie ein fremdes Wesen einen echten *Zwang* auf die Willkür aus. Sonst wäre der moralische Imperativ bedingt und die Aporie des menschlichen Charakters bliebe unbehebbar. Es ist das Paradoxon der Moral (daher das, was die Kritik herausfordert), daß nichtsdestoweniger der *Mensch* diesen Zwang ausüben soll, kein strafender Gott.

Aus dieser Verlegenheit erwächst philosophisch die echte Problematik des *Formalismus*. Wie hat man sich die Vernunft zu denken, die übermenschlich rein und doch von Menschen gebraucht ist? Wenn alle Materie dem Menschen gegeben oder doch auf Gegebenheit wesentlich bezogen sein muß (wie bei den Kategorien), dann bleibt für einen *reinen* praktischen Vernunftgebrauch (entsprechend wie bei der Logik) nur die *Form* als sein Inhalt übrig. „Irgendwodurch" muß ja der Wille bestimmt werden (Grdl. IV 256). Aber während die Logik dank der Diskursivität des Verstandes mannigfaltigen Inhalt bekommt (o. S. 19), ist das reine praktische Vernunftgesetz nur denkbar als die pure Form der Gesetzmäßigkeit an den Maximen der Willkür. „Ich soll niemals anders verfahren, als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*" (Grdl. IV 258). Sie muß es erst werden, weil *ich* erst ein bloß vernünftig Existierender werden muß. Und sie soll sich nicht der Materie nach in eine andre verwandeln (ich soll nicht übermenschliche Zwecke erdenken), aber ich soll meine menschlichen Zwecke *so* entwerfen, daß ich *auch* wollen könne, sie seien Gesetze. Die Zwecke sollen als Gesetze existieren können, weil *ich*, der ich als Mensch da bin, zugleich als Vernunftwesen nach dem Bilde Gottes soll existieren können. So kann man es sich (bereits theologisch) klarmachen. Aber die Philosophie muß hier redlich sein. Weiß denn der Mensch, ob und wie Gott existiert? Nein, er soll erst zur Erkenntnis seiner Geschaffenheit und von da aus, wenn es möglich und nötig ist, zur Erkenntnis Gottes angewiesen werden. Die Theologie ist auf die Moral, nicht die Moral auf Theologie zu gründen. Der Imperativ kann sich nur von der gegebenen menschlichen Vernunft aus formulieren. Das ist die Schwierigkeit. Die Begriffe Form und Gesetz sind der einzige Leitfaden; und da die Form wesentlich Korrelat einer Materie, das Gesetz wesentlich objektives *Prinzip* (und als solches eigner Entwurf) ist, erhebt sich die Frage, ob der Inhalt dieser Begriffe nicht der Sache inadäquat, und wenn nicht, ob er dann nicht ein völlig Negatives und Leeres sei. Auch der *reine* Verstand ist menschlicher Verstand. Die reine Vernunft, die ihm berichtigend seinen Zweck angeben soll, darf nicht bloß menschlich sein. Aber ist sie dann noch positiv verständlich? Die Bedingung des kategorischen Imperativs war als das Unbedingte uneinsichtig (o. S. 72), und die reine Vernunft *ist* diese Bedingung!

In der Tat kann das moralische Prinzip nur einsehen lassen, wie die Existenz als Vernunftwesen *von der Existenz als Mensch aus* ist, nicht wie sie in sich selbst ist. Die Existenz als Vernunftwesen ist Sache der Weisheit, die im Tun und Lassen besteht, und sofern der Mensch in ihr lebt, *braucht* er auch keine Anweisung und diskursive Einsicht. Nur als Mensch braucht er Einsicht, und als solcher empfängt er sie auch durch die Formel. Nur um sie handelt es sich. Aber sie muß nun, um sinnvoll zu sein, doch auch wieder „weise" verstanden werden, als formale Anzeige[1]) dessen, was nur in der Tat des Gehorchens dem Menschen zueigen ist. Die Formeln sind für den Menschen da, aber sie dürfen dennoch nicht vom Menschen aus verstanden werden. Sofern sie für den Menschen einsichtig verfügbar da sind, können sie keine reinen Vernunftbegriffe sein; sofern sie aber von

1) Ein Ausdruck Heideggers.

der Teleologie von jeher latent. Schon für die Stoa war die Welt ein Staat, und in den *römischen Lebensbegriffen* ist, wie *Dilthey* [1]) entdeckt hat, dieses Motiv der Welt- und Lebensauslegung zu scharfer juristischer Ausprägung gelangt; in der christlichen Theologie ist es mit biblischen Motiven verschmolzen worden. *Kant* stößt darauf wie von selbst durch sein Unternehmen der radikalen *Aufklärung*, bei dem alle geschichtlich herrschenden Motive des Denkens ans Licht und zur Auseinandersetzung miteinander gezwungen werden (vgl. o. S. 68 f.). —

Indem der dritte Typus seine Herkunft unzweideutig zu erkennen gibt, ist er nun auch geeignet, das Wesen der *praktischen Darstellung* ganz deutlich zu machen. Moralität ist gewiß nicht identisch mit Legalität, aber die Legalität des „äußerlichen" Gehorsams ist doch dem „inneren" Gehorsam insoweit *ähnlich*, daß sie ihn dem sinnlichen Menschen *verständlich* machen kann. Die typischen Rechtsbegriffe müssen moralisch-praktisch verstanden und also bloß als *Mittel* gebraucht werden: sie sind nicht für bare Münze zu nehmen. Aber das moralische Gesetz und das Rechtsgesetz (göttliches und menschliches Gesetz) sind beide Gesetze, die einen *Gesetzgeber* hinter sich haben, nur *in verschiedenem Sinne*. „Die Ethik gibt nicht Gesetze für die *Handlungen* (denn das tut das Jus), sondern nur für die *Maximen* der Handlungen" (M. d. S. VII 198). Das ist an dem Unterschied zwischen *Rechtspflichten* und *Tugendpflichten* zu ersehen. Ihrer Materie nach sind alle Rechtspflichten zugleich moralische Pflichten; was nach dem Rechtsbegriff geboten und verboten ist, ist es auch nach der Idee des Sittlich-Guten. Jede Rechtspflicht ist zugleich Tugendpflicht. Aber der Umkreis der Tugendpflichten ist größer: er umfaßt auch solche Zwecke, deren Ausübung nicht äußerlich erzwungen werden kann, z. B. die Pflichten gegen sich selbst und die Liebespflichten gegen andre. Diese Pflichten sind dann die *eigentlich* so genannten „direkten" Tugendpflichten. Der Unterschied zur Rechtspflicht, wie er an den in Recht und Sittlichkeit zugleich geltenden Pflichten hervortritt, liegt in der Art der Verpflichtung (M. d. S. VII 18 ff.). Als Rechtspflicht gebietet das jeweilige Gebot nur im Sinne der *Zwangsandrohung;* als Tugendpflicht gebietet es im Sinne des *Selbstzwanges*, also der Autonomie. Das Gesetz des Rechtes nämlich ist Gesetz *ausschließlich* im Sinne des *Gebotes* [2]). Es gilt kraft der Willkür des Gesetzgebers, d. h. aber kraft seiner Macht und Gewalt, die Ausführung zu erzwingen. Das Sittengesetz ist,

1) Dilthey, Ges. Schriften, Bd. 2, S. 8 ff.

2) Das gilt auch von Pflichten, die das Naturrecht im Gegensatz zum positiven Recht lehrt. Damit ist nichts andres verlangt als die Aufnahme der betr. Pflicht ins *positive* Recht. Die Pflicht ist als zu gebendes *Zwangsgebot* gedacht.

als Gesetz überhaupt, *auch* Gebot und hat einen macht- und gewalthabenden Gesetzgeber hinter sich, aber es ist nicht kraft der äußeren Willkür und Gewalt des Gesetzgebers ein *Gesetz*. Der Gesetzgeber ist „Urheber (auctor) der Verbindlichkeit *nach* dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Falle würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein" (M. d. S. VII 27 f.). „Jus positivum enthält Gebote, jus naturale aber Gesetze in sich" (E. V. 42). Die moralischen Gesetze sind iure naturali, aber sie „können doch unter einem Gesetzgeber stehen; es kann ein Wesen sein, welches die Macht und Gewalt hat, diese Gesetze zu exekutieren und zu deklarieren, daß dieses moralische Gesetz zugleich ein Gesetz seines Willens sei, und alle zu obligieren d. h. ihnen zu *gebieten* danach zu handeln. Alsdann ist dieses Wesen ein Gesetzgeber, aber kein Urheber. Ebenso wie Gott kein Urheber ist, daß der Triangel drei Winkel hat" (E. V. 62; vgl. zum letzten U. § 62, zum Ganzen die genaue Parallele M. d. S. VII 27 f.). Die Gegensätze ius positivum und ius naturale einerseits, ius divinum und ius humanum andrerseits fallen für die praktische Metaphysik durchaus nicht zusammen. Gerade da, wo Kant (r. V. A 818 f.) die Notwendigkeit auseinandergesetzt hat, daß durch Gott den moralischen Gesetzen „Effekt gegeben" werde, warnt er davor, die Gesetze aus dem Willen Gottes abzuleiten: „Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie als göttliche Gebote ansehen, darum, weil wir innerlich dazu verbindlich sind" [1]). Indem die Gesetzgebung bei Recht und Sittlichkeit „in Ansehung der Triebfeder unterschieden ist" (M. d. S. VII 19), hat der Gesetzgeber hier und dort eine verschiedene Bedeutung dafür, daß das Gesetz Gesetz ist, also für das *Sein des Gesetzes*, aber daß ein Gesetzgeber dazu gehört, ist in beiden Fällen *selbstverständlich*, damit aber auch *Lohn und Strafe*. Wo überhaupt die Möglichkeit der Übertretung besteht, d. h. bei allen *gebietenden* Gesetzen, da muß das Verhalten zum Gesetz *Folgen* haben; sonst wäre das Gesetz nicht wirklich *gebietend*. Sein Anspruch wäre ohne eigentliche Autorität, ein „leeres" Ideal. Die moralischen Gesetze wären, unbeschadet der Autonomie, „als leere Hirngespinste anzusehen", wenn sie keinen „Erfolg" hätten (r. V. A 811). „Daher auch Jedermann die moralischen Gesetze als *Gebote* ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also *Verheißungen* und *Drohungen* bei sich führten" (ib.). So streng Kant diese Effekte als Motive

1) In dieser Argumentation ist ein nominalistischer Gottesbegriff vorausgesetzt. Vgl. dag. u. § 31.

stände der Willkür im Staate, Macht über die *Natur* ist, der die menschliche Spontaneität als menschliche angehört. So führt die Ontologie der Moral auf einen spezifisch moralischen Begriff von Gott. „Folglich gibt es allerdings eine moralische Teleologie, und diese hängt mit der *Nomothetik* der Freiheit einerseits und der der Natur andrerseits eben so notwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die exekutive Gewalt suchen soll, und überhaupt in allem, worin die Vernunft ein Prinzip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmäßigen, nur nach Ideen möglichen Ordnung der Dinge angeben soll, Zusammenhang ist" (U. V 528 f.; 544). So wird an einer entscheidenden Stelle der Kritik der Urteilskraft auf die juridische Auslegung des Gesetzes hingewiesen. Die Vereinigung von Naturreich und Reich der Zwecke unter einem Oberhaupt würde machen, daß das Reich der Zwecke „nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte", sagt auch die Grundlegung (IV 298); sie macht nur im Interesse der Autonomie einen ontologischen Vorbehalt: „Diesem ungeachtet müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Wert der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennützigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenem Verhalten beurteilte" (ib.; vgl. auch E. V. 28 f.).

Wie verhält sich demnach die Autonomie der Glieder zur Gesetzgebung des Oberhauptes? Das heißt: *Wie vollzieht sich die praktische Darstellung?* Das wird aus dem Begriff des Staates in selbst „typischer" Weise noch näher verständlich, wenn man die *Staatslehre der Metaphysik der Sitten* heranzieht. Im moralischen Reich der Zwecke ist *Gott oberster Gesetzgeber, Regent und Richter.* Das sind die drei Grundeigenschaften Gottes, aus denen sich die metaphysischen oder transzendentalen erst sekundär ergeben (pr. V. V 141 ff.). Der Mensch ist Mitgesetzgeber und Mitrichter; und zwar ist er Mitgesetzgeber gerade in dem Sinne des *Richteramtes.* Seine Autonomie ist nichts andres als die *richterliche Loyalität.* Mit dem Appell an die Autonomie befragt man im Menschen „den Richter, der in ihm selbst ist" (Rel. VI 219 f.).

Das Gesetzgeberamt Gottes ist seiner Bedeutung nach dasselbe wie das des Menschen. Einzig, daß er unabhängig ist und insofern dem Gesetz nicht erst unterworfen zu werden braucht, zeichnet ihn aus. Er ist ein sittlich vollkommenes, *heiliges, nicht bloß ein tugendhaftes* Wesen. Daher ist er der *ursprüngliche* Gesetzgeber: ein absoluter Herrscher, der nicht erwählt, sondern nur frei anerkannt werden kann. Zum *Regenten* ist der Mensch überhaupt nicht fähig, weil er weder über sich noch über andre innerliche Gewalt hat, wie er ja auch weder sich noch andre in moralischer

Hinsicht gewiß erkennen kann: „Selbstgewählte und an sich vollstreckte Strafe", wie sie der Asket sich auferlegt, ist ein Widerspruch, „denn die muß immer ein andrer auflegen" (M. d. S. VII 301 f.). Und ein andrer Mensch kann es bei moralischen Vergehen nicht tun. Indessen eignet dem Menschen doch das *Urteil* über Gut und Böse nach dem Gesetz (die facultas diiudicatoria, E. V. 89 f.). Gott ist als Gesetzgeber heilig und der alleinige Regierer: so liegt der „Effekt" der Gesetze, ihr Gebotcharakter bei ihm. Der Mensch *gebietet* sich nicht; wenn er sich also selbst das *Gesetz* geben soll, dann soll er es als *Richter* über seine Maxime tun, der „im Namen des Oberhauptes" und „im Sinne des Gesetzgebers" sich selbst das Urteil spricht. So rückt der Begriff der Autonomie des Menschen in nächste Nähe zum *Gewissen.* Der Mensch soll sich selbst seine Handlungen als Taten zurechnen (imputieren); er ist nicht Richter im *vollen* Sinne: er kann nicht „rechtskräftig" (imputatione iudiciaria s. valida), mit Strafgewalt zurechnen, aber doch eine „*beurteilende* Zurechnung (imputatio diiudicatoria)" üben (M. d. S. VII 28). *Die menschliche Autonomie ist das dijudikatorische Richteramt, das der kategorische Imperativ durch seine Formeln zu üben gebietet.* Das unwillkürliche Bewußtsein von dieser Forderung aber, das dem Gebrauch der geforderten „Denkmittel" durch die praktische Urteilskraft vorangeht und das auch erst nötigt, sich selbst als einen Richter typisch *vorzustellen,* ist das *Gewissen.* „Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft" (M. d. S. VII 210).

Die Ideen der Autonomie und des Reichs der Zwecke führen auf diese Weise einerseits in die metaphysische Problematik hinein, mit der sich die „Kritik der praktischen Vernunft" beschäftigt, auf der andren Seite aber bringen sie das Sittengesetz auf diejenige Formel, in der es am unzweideutigsten als das Gebot für die moralisch-praktische *Urteilskraft* hervortritt. Daher wird, über die Aufstellung der Typen hinaus, ihre Anwendung in den *Beispielen* Kants den Sinn des Sittengesetzes und damit die Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik erst völlig ins Klare bringen.

C. DIE ANWENDUNG DES KATEGORISCHEN IMPERATIVS.

§ 18. Das Problem der „Brauchbarkeit" des Imperativs.

Gegen die Anwendbarkeit des kategorischen Imperativs haben sich in der Literatur zahlreiche Zweifel erhoben. Von Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer und Herbart an ist der Vorwurf gegen den Formalismus

der Kantischen Ethik durch den Hinweis auf die Unzulänglichkeit der Kantischen Beispiele belegt worden. Die Kritiker suchen logische Erschleichungen bei der „Ableitung" der Pflichten aus dem Imperativ nachzuweisen, und ebenso kehrt der Vorwurf der Inanspruchnahme des Egoismus für die Ableitung immer wieder. Auch Cohen (und in der Folge seine Schule), der den letzteren Vorwurf zurückweist (a. a. O. 220 f.), tadelt doch die Diskussion der Pflichten überhaupt als im Stadium der Begründung der Ethik verfrüht. Entsprechend negativ ist seine Stellung zur Metaphysik der Sitten.

Die vorangegangene Interpretation hat deutlich gemacht, daß beide Vorwürfe ein prinzipielles Mißverständnis enthalten: der typische Charakter der Formeln *macht einen theoretischen Syllogismus unmöglich*. Das Gesetz der moralischen Welt ist kein Naturgesetz, unter das sich die Maximen meiner Handlungen einfach subsumieren ließen. Die Darstellung ferner, als eine die ich vollziehen *soll*, rekurriert zwar auf die Vorstellung vom egoistischen gegebenen Menschen, aber sie zeigt ihn nicht in einer *wirklich* gegebenen, sondern in einer *möglicherweise* gegebenen Situation. Nicht die wirkliche Situation ist es, aus der die mögliche Situation als möglich sich ergibt, sondern einzig der *Imperativ* führt auf diese mögliche Gegebenheit, indem er als Typus Darstellung verlangt.

Es ist gleichgültig (im vierten der Beispiele, die Kant anführt), ob ich — aller pragmatischen Voraussicht nach — je in die Lage kommen werde, fremde Hilfe zu brauchen; es ist gleichgültig, ob ich etwa so stolz bin, daß ich unter keinen Umständen fremde Hilfe annehmen möchte: ich *soll* mich in der Lage der Hilfsbedürftigkeit denken, in der mir kein andrer Ausweg bleibt, als der Beistand andrer. Ebenso ist es ganz gleichgültig, ob meine Lieblosigkeit aller Voraussicht nach bemerkt oder unbemerkt, erwidert oder unerwidert bleiben wird: ich *soll* sie mir als bemerkt und erwidert, wie es ja an sich möglich ist, *vorstellen*. An meinen wirklichen vernünftigen Egoismus wird dabei gar nicht appelliert: die Überlegung, die der Imperativ verlangt, ist im entscheidenden Fall ganz unvernünftig und sinnlos (im pragmatischen Sinne). Denn der entscheidende (methodisch maßgebende) Fall ist ja nicht der, wo die Klugheit ohnehin Teilnahme an andren gebietet, sondern der, wo sie das Gegenteil für vernünftig und pragmatisch möglich (d. h. ohne Schaden durchführbar) erklärt. Der Egoismus, den der Imperativ voraussetzt, ist gar nicht der, den ich wirklich habe, sondern einer, den ich haben *soll*. Hier kommt es darauf an zu sehen, daß das Gesetz nicht rigoristisch das *Aufhören* der Klugheit gebietet, sondern einen solchen *Gebrauch* der Klugheit, bei dem ich mich an der natürlichen Bestimmung der menschlichen Natur *nicht*

vergreife. Es wird *der der menschlichen Natur angemessene Charakter* verlangt. Nicht das (natürlicherweise kluge) Handeln wird, etwa zugunsten eines phantastisch uninteressierten Handelns, verwehrt, sondern eine bestimmte *Art und Weise* dieses Handelns wird geboten (Handle so . . .). Die Typik bewahrt vor dem Empirismus der praktischen Vernunft, „*obzwar* diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, *wenn* dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetz machte, allerdings zum ganz angemessenen *Typus* für das Sittlich-Gute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist" (pr. V. V 78; Sperrungen vom Verf.) [1]).

Das Gebot betrifft nicht die Handlung, sondern die Willensbestimmung. Daher ist die Herkunft der *Zwecke* des Willens aus der Selbstliebe selbstverständlich. Das Gebot betrifft nicht die Materie dieser Zwecke, sondern ihre Form, d. h. aber die freie Willkür als solche. „Abgeleitet" (Grdl. IV 267 A., 279, 282; vgl. auch Rel. VI 177 und M. d. S. VII 25 f.) wird nicht der Zweck, sofern er Vorstellung von einem Gegenstand der Willkür ist, sondern der Charakter dieser Vorstellung als Pflicht. Die „vollständige Aufstellung", die von den Pflichten durch die vier Beispiele Kants gegeben wird, betrifft „die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung" (Grdl. IV 282). Die Art der Verbindlichkeit ist das einzige, was der Imperativ abzuleiten gestattet und gebietet. Er ist eine Formel, die „überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit ist" (M. d. S. VII 25). Sie sagt es aber aus im Hinblick auf Maximen, d. h. im Hinblick auf die dem Menschen natürliche Selbstliebe. Der Imperativ verurteilt nicht die Selbstliebe als solche, sondern sie, sofern sie den *Charakter* des Menschen ausmacht, d. h. sofern sie den Grund der praktischen Objektivität der hypothetischen Imperative ausmacht.

Wie hat man sich aber positiv die Ableitung vorzustellen? Handelt es sich nicht doch um ein Vernunftprinzip, dem die Maxime subsumiert wird, und um die Konklusion: also ist die Maxime erlaubt oder unerlaubt? Das ist in der Tat der Fall. Es kommt aber darauf an, die eigenartige Struktur des praktischen Syllogismus als *praktischen* deutlich zu machen. Sofern hier vernünftig geschlossen wird, d. h. sofern die formale Struktur im theoretischen und praktischen Gebrauch der *einen* Vernunft sich gleichbleibt, gelten die allgemeinen Bestimmungen über Schlüsse auch hier. Die Regel des Verstandes ist vorgegeben: der kategorische Imperativ in seiner allgemeinen Form; die Maxime der Handlung wird durch die Urteilskraft unter die Bedingung der Regel subsumiert, und zwar gemäß den

1) Es steht damit ganz ähnlich wie bei Sokrates und Plato mit der Rücksicht auf das „Nützliche" und die *εὐδαιμονία*.

flexion ist die „dritte". Mit „Da sieht man aber bald . . ." wird die hypothetische Subsumtion der wirklich gegebenen Maxime vorgenommen bzw. *versucht* und das Resultat des Versuches als negativ erkannt. Darin, daß es hier etwas geben kann, was nach den Prinzipien des Denkens kein „möglicher" Fall ist, kommt die praktische Absicht dieser theoretischen Erwägungen zum Ausdruck. Das theoretische Urteil zeigt sich als Element der spezifisch *praktischen* Erkenntnis, indem es ein *Versuch* ist; als Versuch geht es nicht abstrahierend vom Fall aus, sondern gleichsam konstruierend auf ihn zu. Was vorhergeht, ist die Schilderung der Situation, in der die Maxime entsteht, und das Vernehmen des kategorischen Imperativs. Eine Reihe von Übeln hat einen Menschen hoffnungslos und lebensüberdrüssig gemacht. Doch ist er vom Affekt noch nicht übermannt; er ist noch Mensch, d. h. im Besitze seiner Vernunft. Damit aber ist er schon im Besitze der *reinen* Vernunft und *fragt* sich, dem Gesetz gehorsam, ob es auch nicht pflichtwidrig sei, sich das Leben zu nehmen, d. h. er beginnt die moralische Beurteilung seines Vorhabens im Sinne des „zweiten" und „dritten" Schlusses. Er versucht, ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Dieser Versuch ist ein theoretisch-hypothetischer Gedankengang, aber als Versuch (sofern er überhaupt gemacht wird) ist er ein Akt des Gehorsams. Wer diesen Versuch macht, hat sich dem Richterspruch des Gesetzes (bzw. seiner Autonomie) bereits bedingungslos unterworfen, wie er auch ausfalle. Nach dem Prinzip: „Die Menschen bilden eine Natur" wird beurteilt, ob ich (bzw. meine Maxime) als „möglicher" Mensch (im praktischen Sinne des Sittengesetzes) gelten kann. Kann ich mich als eine Natur mitbildendes Wesen dem Prinzip subsumieren, dann ist der Versuch geglückt. Ich mache also den Versuch, indem ich mich als Teil einer Natur in der Einbildung vorstelle, indem ich mir also meine Maxime als Gesetz vorstelle. Denn ein Gesetz muß die Regel meines Wirkens sein können, wenn so etwas wie eine Natur bestehen soll. Meine Maxime ist: „wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen." Vorgeschrieben wird in dieser Regel der Selbstmord als Mittel zu einem Zweck, den ich schon habe. Dieser Zweck wird durch den „Wenn"-Satz charakterisiert, genauer: die dort beschriebene Lage wird dem Begriff des vorausgesetzten Zweckes subsumiert, sie wird als eine Situation der Selbstliebe begriffen. Die Selbstliebe ist der Zweck, zu dem im Hinblick auf die gegebene hoffnungslose Lage der Selbstmord als Mittel angeraten wird. Das Mittel ist das der praktischen, realisierenden Darstellung des Zweckbegriffes. Kann diese Regel Naturgesetz sein? Nein, antwortet Kant: eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, würde ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen. In dieser Erwägung liegt die eigentliche Schwierigkeit. So viel ist klar: es geht nirgends eine Natur zugrunde, wenn ich und tausend andre Selbstmord begehen; ich soll mir meine Maxime ja nur denken, *als ob* sie Naturgesetz wäre. Dem gehorche ich einfach. Ferner habe ich nicht zu fragen, warum denn eine Natur möglich sein muß, denn eben das *soll* ich mir unbedingt denken. Wieso besteht die Natur mit meiner Maxime nicht? Weil sie sich selbst widerspricht. Wieso das? Weil sie durch ihr Gesetz eine Empfindung zur Zerstörung des Lebens *bestimmen* würde, die sie selbst zu seiner Beförderung *bestimmt* hat. Die „Bestimmung" ist hier offensichtlich die *teleologische:* die Empfindung der Selbstliebe ist gegeben als eine solche, die für die Beförderung des Lebens zweckmäßig ist, und zwar von Natur. Sie kann gar nicht anders sein, sofern sie es von Natur, d. h. gemäß einem „Naturgesetz" ist. Hier zeigt sich indessen die Undeutlichkeit des Begriffs des Naturgesetzes. Das Gesetz der empirischen Natur ist ein Gesetz der *mechanischen* Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen, nicht der teleologischen. Die Natur der exakten Wissenschaft *ist* ja auch nicht Typus, sondern bloß die Form einer Natur überhaupt. Wie ist aber dieser Typus zu demonstrieren? Offenbar als Gesetz eines *teleologischen* Nexus: als einheitliches Nichtandersseinkönnen der Handlungen im Hinblick auf ihre „*Bestimmung*". In der mechanischen Natur gibt es Derartiges überhaupt nicht, wohl aber in der organischen Natur und überhaupt in der zweckmäßigen Schöpfung. Bei einem bloß natürlichen Wesen gibt es nun keine andre Möglichkeit des Wirkens als die bestimmungsgemäße. Die Natur ist „unverdorben". Die Verfehlung der Bestimmung der Selbstliebe ist nur beim vernünftigen Menschen möglich, der über die natürliche Bestimmung der Neigungen Gewalt hat, obwohl er letztlich doch stets von Neigungen geleitet wird. In der Selbstmordabsicht liegt die Neigung zur Lust im *Leben*; indem aber die Vernunft über die Möglichkeit dazu urteilt, ihre Aussichten erwägt, kommt sie zuweilen in die Lage sie zu verneinen. Weil sie für Lust im Leben keine Aussicht sieht, *vergeht* ihr „die Lust dazu", und zwar gerade weil sie ausschließlich Lust will. Indem sie immer die Lust erstrebt, verabscheut sie immer den Schmerz. Diese negative Seite ihres Strebens ist ihr hier allein bewußt. Daß sie sich mit dem schmerzlichen Leben auch die Möglichkeit zur Lust *überhaupt* benimmt, spielt für sie deshalb keine Rolle, weil sie *keine faktische Möglichkeit dazu* sieht. Die faktische Möglichkeit glaubt sie dabei zu kennen. Hier liegt der *Wahn* der pragmatischen Ver-

Drittes Kapitel.

DIE KRITISCHE IDEE DER PHILOSOPHIE.

A. DIE AUFGABE DER KRITIK ÜBERHAUPT.

§ 21. Kritik als moralische Aufgabe der Philosophie.

Die Analyse der Moralität hat die Autonomie als Zentralbegriff der Moral herausgestellt. Autonomie ist die Art und Weise, wie alles Moralische überhaupt „ist". Sofern aber Moral das richtunggebende Ende aller Lebenserfahrung ist, enthält der Begriff der Autonomie gleichzeitig die Lösung des *anthropologischen* und des *metaphysischen* Problems der Philosophie: er sagt, wie der Mensch und seine Metaphysik in Wahrheit, nämlich ihrer Bestimmung nach „ist".

Anthropologie und praktische Philosophie wurden in ursprünglicher Einheit konzipiert; und zwar explizierte die Anthropologie das menschliche Leben im ständigen Hinblick auf die *Aporie*, in der es sich seinem Charakter nach befindet, die praktische Philosophie entwickelte aus der Idee der reinen praktischen Vernunft die *Lösung* der Aporie. Der Ausdruck für diese Einheit der Problemstellung liegt im Begriffe *Aufklärung*. Aufklärung ist die spezifisch menschliche Aufgabe, an deren Lösung die Weltkenntnis scheitert, die praktische Philosophie sich entwickelt. Sie ist — als Tugend — die Form, in der allein der Mensch moralisch existieren kann, und sie ist zugleich das Anliegen, durch das die Kantische Philosophie ihre Zugehörigkeit zur Tradition ihrer Zeit bekundet. Wenn Kant (trotz dieser Zugehörigkeit und sogar auf ihrem Grunde) eine *Revolution* in der Philosophie heraufführt, dann liegt es daran, daß er nicht nur Aufklärung gegen kirchlich-dogmatische und staatliche Autorität setzt, sondern Aufklärung *gegen eine dogmatische Anmaßung in der Aufklärung selbst* [1]).

---

1) Vgl. zum Begriff der Aufklärung in Deutschland: E. Heimpel-Michel, Die Aufklärung, in den Göttinger Studien zur Pädagogik, hrsg. von Nohl, 7. Heft, 1928.

Aufklärung im weiteren, die ganze Neuzeit umfassenden Sinne bedeutet — vor allen möglichen *Wegen*, die sie einschlagen kann — *Selbstdenken*, d. h. Denken auf Grund der vernünftigen Selbstgenugsamkeit (vgl. o. S. 30 f., § 7 und S. 51). Das ist bereits die Grundforderung *Descartes'*. Wie Tugend ist auch Aufklärung überhaupt wesentlich eine *Gegenmöglichkeit*. Sie ist „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" (IV 169) [1]). „*Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen" (ib.); selbstverschuldet ist sie, weil nicht eigentlich das Vermögen des Verstandes mangelt, sondern nur die Entschließung und der Mut zum *Akt* des Verstandesgebrauchs. „Sapere aude! habe Mut, Dich Deines *eignen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung" (ib.). Die Hindernisse der Aufklärung sind nichts als „Faulheit und Feigheit" (ib.). Die Kraft zur Aufklärung liegt im Verstande selbst. Dafür ist vor allem das Verhältnis zur *Natur* charakteristisch: es ist das größte aller Vorurteile, „sich die Naturregeln, welche der Verstand ihr durch sein eignes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen, d. i. der *Aberglaube*" (U. § 40, V 368). Aufklärung ist Befreiung vom Aberglauben, indem sie die Natur der wissenschaftlichen Zueignung des Menschen freigibt. Jeder Forscher befragt die Natur selbst und unmittelbar, er studiert sie nicht auf dem Umweg über die Alten.

Die aufgeklärte Naturwissenschaft in der Reife des Werkes von *Newton* ist für Kant ein kostbarer Besitz, der für sich selbst gewiß keine Kritik nötig hat. Das *Faktum* dieser Wissenschaft ist für Kant der vorzüglichste Exponent derjenigen Leitung des Verstandes, die jeder Mensch in sich selbst findet, der Erfahrung. Die Erfahrungswissenschaft ist das Faktum, auf das in gewissem Sinne (nämlich für die Idee theoretischer Wissenschaft) die Autorität der theologisch-kirchlichen Tradition übergeht [2]). Aber *Kant* sieht doch zugleich gerade dieses Faktum durch die fortschrittliche Tendenz der Aufklärung selbst *angefochten*. Die Aufklärung selbst, und zwar die englische in der Person *David Humes*, kehrt ihre skeptische Spitze gegen die *Gewißheit* der Wissenschaft, also gegen ihre prinzipielle *Dignität* (wenn auch nicht gegen ihre einzelnen Lehren) [3]). In der Wissen-

1) Vgl. den Aufsatz des Verfassers über Hume.

2) Es ist das Anzeichen einer weiteren und entscheidenden geschichtlichen Wandlung, wenn in der Romantik das Ansehen dieses Faktums wieder in Frage gestellt wird. An der Unfähigkeit, diesen Zweifel durchzuführen, ist die philosophische Romantik gescheitert.

3) Es ist hier nicht wichtig, wann Kant zuerst mit Hume bekannt wurde und in welche Zeit derjenige Einfluß Humes fällt, von dem die kritischen Schriften sprechen. Hume ist hier nur Repräsentant der Skepsis.

schaft aber wird der *Verstand* angefochten; Hume führt die Gewohnheit und die mitweltliche Gewißheit des „common life" gegen die Selbstgewißheit der Spontaneität ins Feld. Was bei Hume zur Sprache kommt, ist eine Art unromantischer Vorwegnahme des anarchischen modernen Historismus. Es ist kein Zufall, daß Hume *Historiker* war. Er orientierte sich, wie die Kantische Anthropologie, an der *Lebenserfahrung*. Genau in dem Maße aber, wie er sich auf die Lebenserfahrung *beschränkt*, wird die Absolutheit des logischen Selbstbewußtseins bedroht, auf der die Wissenschaft und Philosophie der dogmatischen Aufklärung (der „Rationalismus") beruht. Es wird die Freiheit bedroht, die der einzelne wesentlich nur als *monadisch einzelner* hat. Der Verstand, wie ihn *Kant* begreift und festhält, kann nur frei und er selbst bleiben, wenn er Verstand des je einzigen, der selbst denkt — immer noch nach dem Bild des einzigen, im actus purus lebenden Gottes —, bleibt. Die Selbstgenugsamkeit nach dem Bilde des einzigen Gottes ist eine vernünftige Allgenugsamkeit des einzigen, der jeweils selbst denkt, des jeweiligen Ich. Nur jeweils *ich* kann aufgeklärt sein: das wird von Kant in radikaler Schärfe vorausgesetzt. Daher wird ihm die Frage nach der Einigkeit der Menschen so schwierig, daß sie nicht durch die Lebenserfahrung, sondern nur im Rekurs auf Gott gelöst werden kann. Kant teilt damit das Grundproblem des „Rationalismus". In demselben Maße wie Kant den Menschen auch innerhalb der Erfahrung *monadologisch* interpretiert, ist sein Begriff der Aufklärung mit dem Problem der *Metaphysik* verknüpft. Die Aufklärung im „Empirismus" wirkt *anarchisch*: sie untergräbt die metaphysisch denkende Vernunft, in deren Horizont sie doch selbst lebt. Gerade, weil Kant diese geschichtlichen Grenzen seiner Welt und ihrer existenzgewährenden Verläßlichkeit sieht, also weil er radikal *aufgeklärt* ist, wirft er sich dem Skeptizismus entgegen. Der „freigeisterische Atheismus" und der Materialismus, der sich von der empiristischen Position der Engländer aus besonders in Frankreich ausbildet, macht ihm das Problem der Möglichkeit der Metaphysik dringend. Der Schlüssel aber für dieses Problem ergibt sich ihm gerade im Anschluß an die noch radikalere, alle Kultur *überhaupt* in Frage stellende Lehre *Rousseaus*.

In aller Aufklärung ist stets die Frage nach ihrer eignen Möglichkeit lebendig. Selbstdenken bedeutet ja Denken im ausdrücklichen Hinblick auf die Möglichkeit, das Gedachte als Selbstgedachtes *zueigen* zu haben, den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst zu finden. Als *vernünftig* Denkender ist der Mensch selbst Richter über den Wert oder Unwert seiner Erkenntnisse. Alle Aufklärung ist insofern *Kritik*, wenn anders Kritik „nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die

Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probierstein des Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse a priori abgeben soll" (r. V. A 12). „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß" (r. V. A XI A.). Aber Kant spitzt das Problem in besondrer Weise zu, indem er sagt: „aller Erkenntnisse *a priori*". Denn in der Erkenntnis a priori wird der Verstand in seinem eignen *Wesen*, nicht nur innerhalb seiner unbestreitbaren Diskursivität zum Problem. Daß der diskursive Verstand doch *reiner* Verstand ist, das erst macht die Aufklärung entscheidend problematisch, nicht die Irrtümer des empirischen Denkens, die der Satz des Widerspruchs entdecken läßt. Am Leitfaden der Erfahrung ist die Aufklärung nur gelegentlich mehr oder minder gefährdet, aber im *reinen* Vernunftgebrauch geht es grundsätzlich um ihre Existenz. Man täuscht sich über dieses entscheidende Problem, wenn man wie die Popularphilosophen die Metaphysik der Vergessenheit überliefern möchte. Man übersieht, daß die Aufklärung selbst, und zwar im Ganzen, nicht nur streckenweise, dabei auf dem Spiel steht (r. V., 1. Vorr.). Diese radikale Fassung des Problems ergibt sich aus der Einsicht, daß die Metaphysik Naturanlage, die menschliche Natur aber im grundsätzlichen Verfall begriffen ist.

Weil das so ist, kann sich die Aufklärung nur als *Kritik* — jetzt im prägnanten Kantischen Sinne des Wortes: als „transzendentale" Untersuchung der Möglichkeit aller Erkenntnis a priori (r. V. A 11 f., B 25, A 56 f.) — vollziehen. In der Kritik wird die Vernunft an ihre äußerste *Grenze* geführt: nur so wird sie sich selbst in ihrer Möglichkeit durchsichtig. Da nun sie selbst — als bloß *menschliche* Vernunft — gar keine Tendenz in sich hat, an die bedrohliche Grenze ihres Vermögens vorzustoßen, bedarf sie des *moralischen Zwanges*, um zu sein, was sie ihrer Natur nach eigentlich ist. In der Kritik wird die Aufklärung als *moralische Aufgabe*, nämlich als Grundlegung der praktischen Metaphysik, erkannt. Die sich selbst richtende Vernunft wird als eine faktische, von Gott *eingesetzte* und nur so wahrhaft „mögliche" Selbstgenugsamkeit deutlich. *Wahre Aufklärung ist moralischer Selbstzwang.* Das ist die Kantische Lösung ihres Problems.

Für das Verständnis dieser Lösung und damit für das der ganzen Kantischen Philosophie kommt es darauf an zu sehen, *daß die Philosophie selbst zum Leben gehört* (o. S. 43; §§ 11—12). Sie ist ja nur der wissenschaftlich explizite Vollzug der Aufklärung, die aus der Menschheit als solcher entspringt. Ist das wirklich so, dann unterliegt die Philosophie dem gleichen moralischen Zwang, der dem Leben unvermeidlich widerfährt. Sie muß, indem sie Moralität analysiert, bereits eine moralisch-praktische *Philosophie* sein. Die Überschwänglichkeit der Moralität im Verhältnis

zur empirischen Weltkenntnis darf sie nicht wankend machen: hier muß sie in ihrer eignen moralischen Existenz „ihre Lauterkeit beweisen" (o. S. 66 f.). Sie muß den naturgegebenen „Zirkel", in dem sie sich als Selbstbegründung der Metaphysik bewegt, nicht verhehlen, sondern *mit der Tat ihres Aufklärens als die einzige Möglichkeit ihrer Existenz moralisch wahr machen.* Sie muß die Entschließung und den Mut zur Aufklärung als die fraglose Entscheidung für das gebietende Gesetz und als den Mut zu seiner Befolgung auch in der Wissenschaft verstehen lernen. Kritik der praktischen Vernunft ist nur Kritik der *empirisch-bedingten* Vernunft, sofern sie sich „die Alleinherrschaft anmaßt" (pr. V. V 17). Denn gerade dieser Gebrauch der Vernunft ist *tranzsendent*, „und äußert sich in Zumutungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältnis von dem ist, was von der reinen Vernunft im spekulativen Gebrauche gesagt werden konnte" (ib.) [1]. *Reine* praktische Vernunft, „wenn allererst dargetan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält" (ib.). *Daß* nun reine praktische Vernunft möglich sei, lehrt sie selbst, indem sich dem Menschen das Gebot von sich aus darstellt. *Wie* sie möglich sei, bedarf danach — trotz des Scheines der Anmaßung — keiner Kritik mehr: „Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich" (pr. V. V 3). Damit ist das Problem einer „Deduktion" der moralischen Vernunft bereits abgewiesen (vgl. o. S. 75). Bedenkt man nun, daß die reine Vernunft im praktischen Gebrauche mit der reinen theoretischen Vernunft dem Vermögen nach identisch ist (o. S. 15), dann zeigt es sich, daß mit der praktischen Metaphysik die Möglichkeit ihrer Selbstbegründung durch *Kritik* im Prinzip ausdrücklich mitbegründet ist. Indem die Kritik sich selbst moralisch legitimiert, hat sich die Aufklärung radikal in sich selbst als Aufklärung verstanden.

Vernunft im *formalen* Gebrauche enthält den Prüfstein ihres rechten Vollzuges in sich selbst (o. § 5). Diese Voraussetzung alles Philosophierens bleibt stets unangetastet; sie ist auch für die moralische Interpretation des Lebens (im Formalismus) vorausgesetzt. Die Anwendung der Vernunft auf Gegenstände dagegen bedarf der Kritik, weil die durch sich selbst konstituierte beurteilende Spontaneität immer in der Gefahr steht, mit dem Gegebenen, auf das sie angewiesen ist, *nicht übereinzustimmen* (o. S. 51; vgl. u. § 23). *Wahrheit* ist für Kant durchaus traditionell

1) Dem entspricht die umgekehrte Anlage der Kritik der praktischen Vernunft: von Grundsätzen zu Begriffen, von da erst zur Sinnlichkeit.

diesem vorstellenden „Besitzen" beruht alle Möglichkeit eignen Besitzes und eigner Ansprüche im weitesten *praktischen* Sinne. Was das moralische Gesetz fordert, ist nun, juristisch gesprochen, daß ich mich *des Eigentums an diesem Besitz begebe und ihn von dem Schöpfer meines Vermögens gleichsam zu Lehen nehme.* Diese mittelalterliche Vorstellung[1]) liegt offenbar der Kantischen Ethik noch zugrunde. Ich darf über mich nicht als ein souveräner Beherrscher „disponieren". „Der Mensch ist nicht ein Eigentum von sich selbst" (E. V. 207). Nichtsdestoweniger ist er nicht als Sache, sondern als Person das „Eigentum" Gottes. Der Begriff des Eigentums wird, moralisch bedeutsam verstanden, zu dem des Gehorsams, der Autonomie[2]). In bezug auf den grundlegenden Besitz der Vorstellungen, die sich im logischen und empirischen Selbstbewußtsein finden, bedeutet die Autonomie des Menschen den Verzicht auf die eignen Zwecke als seine *geheimen, privaten* Zwecke. Die Veröffentlichung der Maxime sich einzubilden, das ist der Vollzug des moralischen Gehorsams durch das *Vorstellungs*vermögen. Auch im Falle der Pflichten gegen sich selbst ist dieser Zug in Wahrheit vorhanden; wenn nicht den Mitmenschen, so doch Gott gegenüber tritt der Mensch aus seiner privaten *Verschlossenheit* heraus. Die Unterwerfung des „Privatsinns" unter den „Gemeinsinn" (Anthr. VIII 224) gehört zum Guten überhaupt; der Eintritt des „wilden" einzelnen in einen Rechtszustand ist davon der Typus. Die Öffentlichkeit ist gerade deshalb von moralischer Bedeutung, weil sie dazu führt, daß der Mensch, als andren *sichtbar*, andren *verfügbar* wird. Öffentlichkeit ist ein Angriff auf die uneingeschränkte Oberherrschaft über sich selbst. Die Selbstliebe ist nur im Verborgenen möglich. „Jeder sieht das moralische Gesetz als ein solches an, welches er öffentlich deklarieren kann, aber jeder sieht seine Maximen als solche an, die verborgen werden müssen . . ." (E. V. 52). Wie daher der moralische Gehorsam primär im Denken der bösen Maxime als einer öffentlichen Regel besteht, so der Entwurf der bösen Maxime im *Sichzurückziehen* aus der Öffentlichkeit. Wenn es richtig ist, daß Moralität die eigentliche Seinsweise des Menschen ist, wenn er die Beziehung zum moralischen Gesetz also so wenig verlieren kann als sich selbst, dann kann alles „private" Entwerfen nur im *Vergessen* der Autonomie bestehen, und dann können alle nicht zum Gesetz tauglichen Maximen nur als

1) Rel. VI 221 wird (in der Tradition der theologischen Staatslehre) der Mensch nach 1. Mose 1, 28 als ursprünglicher Eigentümer aller Güter der Erde bezeichnet, der sie aber nur „als sein Untereigentum (dominium utile) unter seinem Schöpfer und Herrn als Obereigentümer (dominus directus) besitzen sollte".

2) Es wäre abwegig, wenn man, dem Gedanken der „Belehnung" folgend, den Gehorsam als Treue verstehen wollte. Dieses *edle* Motiv ist nicht das moralische.

Ausnahmen vom Gesetz konzipiert werden. „Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht achthaben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsre Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegenteil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns oder (auch nur für dieses Mal) zum Vorteil unsrer Neigung davon eine *Ausnahme* zu machen" (Grdl. IV 282). Der Widerspruch, den die Maxime bei der moralischen Beurteilung zeigt, ist insofern nicht vorhanden, „wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft (antagonismus), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (universalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas) verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll" (Grdl. IV 282). Das Unmoralische zeigt sich als eigenmächtiges Sich-eine-Freiheit-nehmen, dieses primär in der Vorstellung der Ausnahme; die Ausnahme ihrerseits ist ein Sichzurückziehen aus der Öffentlichkeit. Dieses aber ist Sache der Spontaneität, der Zueignung seiner selbst. Die Stoiker suchten den Feind des Guten in der Sinnlichkeit. „Aber jene wackeren Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen bloß undisziplinierten, sich aber unverhohlen jedermanns Bewußtsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind, und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die *Weisheit* gegen die *Torheit* auf, die sich von Neigungen bloß unvorsichtig täuschen läßt, anstatt sie wider die *Bosheit* (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt" (Rel. VI 197). Mit dieser Eigenart des Verbergens tritt erst die ganze Problematik der Tugend hervor, wie sie in der Religionslehre thematisch wird. Analog wie in der anthropologisch betrachteten Heuchelei der Zivilisation, in der sich die Barbarei hinter Recht und Humanität versteckt, ist in der Moralität das eigentliche Übel die scheinbare Unterwerfung unter das Gesetz, die Legalität (o. S. 64). Primär besteht aber die Legalität in der *scheinbaren Offenheit.* Diese Lüge ist das ursprüngliche *Böse* (u. § 29). — Umgekehrt gehört Sich-sehen-lassen konstitutiv zur Moralität. Kann ich mich nicht immer als von andren Gliedern des ethischen Staates gesehen denken, dann doch von dem Oberhaupt, zu dessen Begriff es aufs wesentlichste gehört, daß er allwissender „Herzenskündiger" (= Herzenskundiger; vgl. für diesen Sprachgebrauch Rel. VI 180 A.: „Naturkündiger") ist. Die Gewalt Gottes über die Glieder des Reichs der Zwecke ist primär seine *Allwissenheit.*

Daher kommt es, daß bei Kant die Pflicht zur *Wahrhaftigkeit* eine aus-

(den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt andrer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert" (ib.; vgl. a. U. V 367 f. und die eingehende, das moralische Element hervorhebende Schilderung „Träume", II 364 f.). Diese humane und *bescheidene* Art der Reflexion über das eigne Urteil ist die natürliche Wurzel der autonom über sich *richtenden* „transzendentalen Überlegung" (r. V. A 260 ff.), die sich radikal auf Quellen, Umfang und Grenzen unsres Erkenntnisvermögens erstreckt. Skeptische, die Antinomien der Vernunft entdeckende Methode und transzendentale Überlegung sind in der Wurzel identisch: sie beruhen auf der „pluralistischen" (Anthr. VIII 14), die Unlauterkeit überwindenden Denkungsart, die ihrerseits nur möglich ist im Hinblick auf die Moralität der Moral. Nur so wird das Selbstdenken, von den Vorurteilen der Eigenliebe befreit, zur wahrhaft *konsequenten* Denkungsart, die, nach der Behauptung der Kritik der praktischen Vernunft (V 7), den „größten Vorzug" der Kritik ausmacht.

Geschichtlich ist festzustellen, daß die Ausbildung der skeptischen Methode nicht nur zur gleichen Zeit erfolgt, wie die Opposition gegen die spekulative Metaphysik und die Schwärmerei, sondern auch wie das Hervortreten des *Moralischen* als entscheidenden Motivs der philosophischen Beurteilung der Dinge. Es genügt, für dieses Zusammenfallen auf die Schriften der sechziger Jahre, insbesondre auf die „Träume" zu verweisen (vgl. o. § 11). Die Nachweise Erdmanns sind allenthalben durch den Rückgang auf die moralisch-anthropologischen Voraussetzungen des Vernunftgebrauches zu ergänzen: Die durchschlagende Einsicht in die Unmöglichkeit „eigensinnigen" Spekulierens ist, als Einsicht in den „logischen Egoismus" (Anthr. § 2), von der moralischen Grunderfahrung (chronologisch also von der Zeit der Rousseaulektüre Kants) aus, zu verstehen [1]). Die kritische Frage als solche ist bereits in den sechziger Jahren lebendig; ihre Formulierung allerdings unterliegt den „mancherlei Umkippungen", die erst mit dem „großen Licht" des Jahres 1769, d. h. mit der Entdeckung des transzendentalen Idealismus, in gewisser Hinsicht ein Ende nehmen (vgl. o. S. 62).

1) A. *Riehl* (Der Philosophische Kritizismus, 1. Bd., 3. Aufl. 1924, S. 290 f.) betont mit Recht: es würde „eine völlig einseitige Auffassung verraten", wollte man die skeptischen Tendenzen Kants und sein Bedürfnis nach strenger Wissenschaft von seinen *moralischen* Interessen trennen, und er vermutet den Ursprung des Weltbegriffs der Philosophie in der Bekanntschaft Kants mit Rousseau (ib. 292); auch die Bedeutung der Antinomien für die Entwicklung Kants wird von Riehl (wie auch von Cassirer) anerkannt (ib. 340 f.). Aber in seiner Darstellung betrachtet Riehl diese Einheit doch als bloß persönlich bzw. als eine Sache der bloßen Ergänzung der „Erkenntnisbegriffe" durch „Wertideen". Diese Trennung der Probleme nach Disziplinen ist ein typisches Hemmnis der älteren Kantforschung.

§ 23. Der Anlaß zur Kritik in den Illusionen der reinen Vernunft.

Recht und Kanon des kritischen Vernunftgebrauchs liegen in der Moral begründet; *Anlaß und Feld* der Kritik ist die Spekulation mit ihren Irrungen. Es sind die „Fehltritte" der reinen Urteilskraft, zu deren Verhütung „Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten" wird (r. V. A 135). Daher kann das Verständnis des *Inhalts* der Kritik nicht aus der Moral geschöpft werden, sondern nur aus der Anthropologie, und zwar in dem Maße und Sinne, wie die Moral selbst auf den Platz des Menschen in der Schöpfung verweist.

Anlaß der Kritik ist im praktischen (alltäglichen) Vernunftgebrauch der *Wahn* der Vernunft. Er besteht in der Verwechslung subjektiver mit objektiven Triebfedern (Anthr. § 86), in der die Anthropologie eine Torheit, die praktische Philosophie überdies eine Unlauterkeit entdeckt. Beide Fehltritte der praktischen Urteilskraft sind Seiten der mitweltlichen Abhängigkeit von *Vorurteilen*. Und zwar läßt sich die Klugheit deshalb Fesseln anlegen, weil sie dem *Ansehen* der andren ihren Tribut zollt; das faktische Ansehen interpretiert sie in ihrem moralischen Ungehorsam so, wie sie nur die faktische Schöpfung verstehen sollte: als einen objektiven Zweck. Sie opfert ihre Freiheit, um mit ihrer natürlichen Bestimmung zur Dienstbarkeit, die sie nicht ablegen kann, fertig zu werden. Sie kann nicht aufhören Geschöpf zu sein; will sie das nicht moralisch-praktisch wahrhaben, dann verfällt sie wider Willen und ohne es zu wissen den Mitmenschen, über die sie zu herrschen gedenkt. So lebt sie in der Legalität, die das Gesetz nicht leugnet, es aber unredlich *von sich aus* (in Wahrheit von der Mitwelt aus) interpretiert. Die Täuschung über die faktische Lage, in der sich z. B. der Selbstmörder befindet (o. S. 117 ff.), und die ihn zu einer unklugen, irrtümlichen Beurteilung veranlaßt, ist nur möglich, weil seine *Auffassung* von der gegebenen Situation bereits leidenschaftlich getrübt ist. *Der Wahn ermöglicht die Täuschung, die Täuschung verleitet zum Irrtum.* Dieser volle Strukturzusammenhang ist bei allem seinsmäßig „theoretischen" Verstandesgebrauch vorausgesetzt und bedarf nun der näheren Zergliederung. Es ist dabei charakteristisch für die später (§ 25 ff.) zu erörternde Problematik der philosophischen Position Kants, wie sie sich in den Fragen der Mitwelt und des Formalismus bisher andeutete, daß die theoretische Philosophie das grundlegende Moment des Wahnes bei der Analyse des spekulativen Irrtums nicht explizit hervorhebt, obwohl es faktisch im Gesichtskreis der Untersuchung steht.

Faktum betrachtet werden kann. Faktum ist sie, wenn man nicht von der Naturerfahrung, sondern vom Gesetz her auf sie zukommt (o. S. 164 f.). Das Gesetz muß daher lehren, was hier die Faktizität bedeutet.

Man kann Faktum „eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht" (pr. V. V 62). Unvermeidlichkeit charakterisiert das Empirische als das Eindringliche. So muß die Analyse der Faktizität des Gesetzes *in der Unterscheidung von empirischer Faktizität* vor sich gehen. „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic voleo, sic iubeo) ankündigt" (pr. V. V 36). „Gleichsam ein Faktum" nennt es Kant, im Hinblick auf die empirischen Fakta (pr. V. V 62, 100; vgl. auch V 114). In entsprechender Modifikation des Begriffs spricht die Logikausgabe vom moralischen Gesetz als einem Axiom (Logik § 35). Es ist das Eigentümliche der praktischen Philosophie, daß sie nicht mit Anschauungen anfängt wie die theoretische, sondern mit Grundsätzen, weil hier Grundsätze als solche Eindringlichkeit haben. Die moralische Einsicht beruht primär nicht auf gegebenen Begriffen, sie ist nicht diskursiv gewiß. Sie ist zwar auch nicht intuitiv gewiß, aber doch ähnelt ihre Gewißheit mehr der sinnlichen als der rationalen, die auf der ihrer eigenen Handlung mächtigen Apperzeption beruht. Das sittliche Bewußtsein ist primär nicht Selbstbewußtsein, sondern Bewußtsein von etwas der Menschheit Fremdem, und das in einem viel radikaleren Sinne als das sinnliche Bewußtsein: die eindringliche Kraft sollizitiert hier nicht zur Gegenwirkung des Sicherhaltens, sondern *überwältigt gänzlich, indem sie das verfügende Vorstellen selbst gefangen nimmt.* Das auffassende Bewußtsein hat das Gegebene nicht anschaulich, also *nicht als Verfügbares, Mannigfaltiges* vor sich. Das Faktum ist ihm aber doch „gegeben" und kann „aufgefaßt" werden. Worin liegt der Unterschied? Anschauliche Gegebenheit ist Gegebenheit in der Weise synoptischen Dastehens, bei uns Menschen wenigstens Gegebenheit gemäß Raum und Zeit. Menschliche

schauung wäre demnach eine nicht mehr menschliche Abhängigkeit, vielleicht eine tierische. In der Tat hat das moralische Bewußtsein eine der tierischen analoge Struktur: der Mensch gehorcht, indem er aufhört, aufgeklärt zu sein, indem er also aufhört, Mensch im Sinne der Menschheit zu sein. Er gerät in eine analoge Abhängigkeit wie das Tier, indem er seine Pflicht „kennt". Dieses Kennen ist „blindes" Wissen (Bewußtsein) ohne positives Verstehen und Einsehen. So sagt die E. V. vom Gewissen: „Das Gewissen ist ein Instinkt, sich selbst nach moralischen Gesetzen zu richten. Es ist kein bloßes Vermögen, sondern Instinkt" (ib. 161). Der *Unterschied* der moralischen von der tierischen Abhängigkeit besteht darin, daß dieses bloß wissende Kennen *in* seiner Abhängigkeit *doch verstanden wird.* Eingesehen kann es freilich nicht werden, wie ja auch das Verstehen empirischer Fakta als solcher kein Einsehen ist (ihre jeweilige Kausalität z. B. ist zwar verständlich, aber nicht einsichtig). So ist die reine praktische Vernunft als autonome Vernunft nach Art des Verstandes, und zwar des *empirischen* Verstandes gebraucht; denn, wie dieser, kann sie nur Merkmale spontan fixieren, an denen das moralische Gesetz jedem einzelnen Menschen jeweils in seiner „eigenen Brust" kenntlich wird, wenn er nur nicht die eindringliche „Stimme" des Gebotes durch andere Eindrücke übertäubt. Diese Stimme, die sich näher als die des Gewissens zeigt (o. S. 111), ist nichts willkürlich zu Machendes, sondern dem „Wesen" des Menschen „einverleibt" (M. d. S. VII 250). Das Gewissen „folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen und zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu *hören*, kann er doch nicht vermeiden" (ib.; vgl. auch E. V. 80 f.). Das Gesetz wird bloß „gewußt", aber in seiner Wirklichkeit (und auch in seiner Möglichkeit) nicht positiv, d. h. nicht einsehend verstanden. Verständlich ist dagegen vom Gesetz aus die Möglichkeit der Freiheit. Von ihr gibt es insofern einen positiven Begriff, als sie Autonomie, zueignend gehorchendes negatives Verstehen des Gesetzes als solchen ist. Das Gesetz ist nur verständlich als das unbedingt Unverständliche (also negativ); dieses gehorchende Verstehen selbst ist aber als spontanes Gehorchen etwas positiv Verständliches: das Selbstbewußtsein der Vernunft, das sie von ihrem eigenen Gehorsam hat. Möglichkeit ist hier nicht die Einsichtigkeit, sondern die praktische Darstellbarkeit. Nur in diesem Zusammenhange aber ist das *Gesetz* (als praktisches Gesetz und Vernunftfaktum) gegeben und

§ 29. Die Freiheit zum Bösen und der Inhalt der praktischen Metaphysik.

Die methodische Zweideutigkeit der Kritik kann nicht ohne Rückwirkung auf den Inhalt der praktischen Ontologie und Metaphysik bleiben. Genauer gesagt: Inhalt und Methode befinden sich von vornherein in ein und derselben Aporie, deren Grund die *Freiheit zum Bösen* ist. Gäbe es das Böse nicht, dann würde die Autonomie der einzige Sinn des Begriffes Freiheit sein. So aber kann der Mensch, der stets im Tugendkampfe, also stets in der Möglichkeit des Böseseins liegt, beständig die Unabhängigkeit seines Richteramtes mißbrauchen. Nur die Schwere dieses Problems konnte Kant zum Festhalten an der dogmatischen Aufklärung veranlassen. Methodisch hat hier die Unzulänglichkeit der kantischen Anthropologie mit Notwendigkeit auf die Spekulation zurückgeführt. Kants Lehre vom Bösen, die in seiner Religionsphilosophie vorliegt, zeigt nun auch deutlich, wie der Gegensatz zwischen der moralischen Grunderfahrung und der Aufklärung den Begriff des Bösen, damit aber auch den des Guten *inhaltlich zweideutig macht*, und sie läßt ferner erkennen, wie die Metaphysik, die sich auf die moralische Existenz aufbaut, eben dadurch zu einer Metaphysik des Übersinnlich-*Transzendenten* d. h. zur spekulativen Erkenntnis der Schöpfung als einer bloß intelligiblen, nicht zugleich faktischen Welt wird. Das braucht die gegenwärtige Untersuchung nur in den Grundzügen noch darzulegen.

Wenn Sittlichkeit primär im Sich-Sehen-Lassen besteht, Unsittlichkeit im Sich-Verbergen (o. § 22), dann können die Begriffe von Gut und Böse nur Sinn haben im Hinblick auf die Personen, vor denen sich der Mensch sehen läßt oder sehen lassen könnte und vor denen er sich verbirgt. Nicht das selbstgenugsame Wählenkönnen zwischen Gut und Böse als zwei gleichstehenden Möglichkeiten bildet hier die Orientierung, sondern „die anderen", auf die der Mensch seiner Bestimmung nach angewiesen ist. Diese anderen Personen sind alle die, die zum ethischen Staat gehören, und zwar primär das Oberhaupt, sekundär die anderen Glieder. Das ursprünglich Gute und Böse zeigt sich hier als der Unterschied zweier *Seinsweisen*. Gut ist hier das Sein in der unbedingten Offenheit vor Gott als dem obersten Gesetzgeber, Regenten und Richter, aus dem sich die Wahrhaftigkeit gegen andere Menschen von selbst ergibt. Böse ist das Sein im Sichverschließen vor der anerschaffenen Faktizität dieser Stelle, die der Mensch einnimmt. Beides beruht auf spontaner Unterwerfung unter eine Nötigung. Der Mensch eignet sich die Zwecke Gottes oder die

Zwecke der Mitwelt zu. Aber nur das Gute ist hier eigentlich „möglich", weil nur die gut gebrauchte Vernunft *konsequent* sein kann; der böse Vernunftgebrauch lebt von der Ausnahme: er kann nicht konsequent sein, weil er die Tatsache des Gesetzes nicht beseitigen kann. Es gibt keine teuflische, offene Rebellion gegen das Gesetz (Rel. VI 174 f.). So kommt es, daß das Böse „eigentlich ohne Charakter ist" (Anthropol. VIII 223). Es gehört zu ihm eine eigentümliche „Hohlheit", die es höchst schwierig macht zu sagen, worin seine positive Gewalt liegt. Kants natürliche Theologie der Schöpfung kann seinen Ursprung nicht positiv verständlich machen. Wenn dennoch gerade die Religionslehre den Ursprung des Bösen im Hinblick auf andere Menschen, also im Hinblick auf Glieder der Schöpfung expliziert (3. Stück Anf.; o. S. 104 A. 1), dann geschieht es zwar in Anerkennung eines deutlich gesehenen *Phänomens*, aber ohne die Frage, *was* eigentlich gerade *die anderen* zur Quelle der Versuchung macht (vgl. o. S. 96 u. 168 f.). Die Mitweltlichkeit der Mitwelt erfährt keine philosophische Untersuchung.

Das ist die Stelle, an der der Begriff des Bösen zweideutig wird. Die *Nötigung* zum Bösen bleibt dunkel; wenn aber die Nötigung, dann auch die einwilligende Spontaneität. Da andererseits gerade beim Bösen die Möglichkeit der Zurechnung keinem Zweifel unterliegen darf, wird der Ursprung des Bösen als ein reiner *Vernunftursprung* ausgelegt (Rel. 1. Stück IV), der nun nicht nur uneinsichtig ist wie die menschliche Existenz überhaupt, sondern „unerforschlich" im Sinne absoluter Unverständlichkeit. Diese Unverständlichkeit zeigt sich als solche in dem Gedanken des *Hanges* zum Bösen. Da die ganze Moralphilosophie auf der Bösartigkeit des menschlichen Gattungscharakters beruht, muß Kant dem Menschen eine „angeborene Schuld (reatus)" zuschreiben (Rel. VI 177). „Der Mensch ist von Natur böse" (ib. 1. Stück III): er existiert, wenn ihm das Gesetz begegnet, immer schon und immer wieder in der selbstsüchtigen Verschlossenheit. Daher ist das Gesetz wesentlich Gebot. Aber weil diese Schuld nicht von Natur da ist, sondern bloß zum Charakter gehören kann, ist das angeborene Böse doch vom Menschen „selbst zugezogen" (Rel. VI 171) und heißt angeboren nur, weil es sich „so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt" (ib. 177). Von den Ideen der Erbkrankheit, Erbschuld und Erbsünde, unter denen sich die drei „oberen Fakultäten" (die medizinische, juristische und theologische) den Ursprung des Bösen verständlich machen können, ist die der Erbkrankheit die „unschicklichste"; die juristische von der Anerbung eines mit einem Verbrechen belasteten Besitzes (der Erdengüter) und die theologische

schieht das beim Erhabenen, das unserem Darstellungsvermögen unangemessen und gleichsam gewalttätig für die auffassende Einbildungskraft erscheint, nur nach Überwindung des ersten schlechthin niederschlagenden Eindrucks, dann aber mit um so größerem Gefühl der Überlegenheit. Die Erhabenheit des moralischen Gefühls ersetzt die Glückseligkeit, und *sie*, nicht die Seligkeit des guten Gewissens, ist das spezifisch *menschliche*, der Tugend gemäße Gefühl von der Moralität. Das Gefühl des Erhabenen ist „Achtung für unsere eigene Bestimmung" (U. V 329), und zwar *als* unsere eigene.

Kants Lehre vom Erhabenen ist von der größten Bedeutung für die Interpretation der menschlichen Vernunft. In der Analyse des Erhabenen zeigt sich das subjektive Korrelat zum kritisch restringierten regulativen, aber doch theoretischen Vernunftgebrauch, wie er für das empirische Forschen als solches, d. h. aber für den *kritischen Welt-* und *Naturbegriff* maßgebend ist. Der „regressus in indefinitum", in dem das Weltganze der mathematisch und kausal verstehenden Wissenschaft „aufgegeben" ist, wird vom Gefühl der Erhabenheit des Universums getragen. Dieses Gefühl ist das latente Pathos der aufgeklärten Wissenschaft. Sofern es aber ebenso das Pathos der praktischen Gesetzesbefolgung ist, kann das Erhabene entweder im *Schlechthin-Großen* (dem Mathematisch-Erhabenen) oder im *Schlechthin-Mächtigen* (dem Dynamisch-Erhabenen) gefunden werden, je nachdem, ob die Gemütsbewegung auf das Erkenntnisvermögen oder auf das Begehrungsvermögen bezogen wird (U. § 24). Für die Grundlegung der Philosophie als solcher ist wiederum das *letztere* entscheidend (U. § 28).

„Die Natur im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch erhaben" (ib. Anf.). Als Macht erregt die Natur im abhängigen Menschen *Furcht;* den Schrecken der Vulkane, des Meeres oder des Gewitters gegenüber empfinden wir unser praktisches Vermögen als verschwindend, weil alle innernatürlichen Maßstäbe der eigenen Gewalt hier unzulänglich werden; die abschätzende Berechnung wird in ihrem ganzen Sein bedroht. Das Erhabene ist insofern das schlechthin Unverständliche. Sofern es aber doch als solches verstanden wird, ist es für Kant, dem teleologischen Schöpfungsbegriff gemäß, nur im Bannkreis des moralischen Gebotes, und das heißt *theologisch* zu verstehen. Gott „beweist" in der Natur seine Macht (U. § 28 Schl.). Wir „pflegen" in der drohenden Naturmacht den verdienten *Zorn Gottes* zu fürchten. So geschieht es wenigstens von jeher in der Religion, der „Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten angstvollen Gebärden und Stimmen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit" zu sein scheint (ib. V 335 f.). „Allein" — sagt Kant — „diese Gemütsstimmung ist auch bei weitem nicht mit der Idee der *Erhabenheit* einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und notwendig verbunden" (ib.). Das Erhabene ist zwar notwendig *furchtbar*, aber ebenso notwendig nicht aktuell *zu Fürchtendes*. Man kann „einen Gegenstand als *furchtbar* betrachten, ohne sich *vor* ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurteilen, daß wir uns bloß den Fall *denken*, da wir ihm Widerstand tun wollten, und daß alsdann aller Widerstand .... vergeblich sein würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne sich vor ihm zu fürchten, weil er ihm und seinen Geboten widerstehen zu wollen, sich als keinen von *ihm* besorglichen Fall denkt. Aber auf jeden Fall, den er als an sich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar" (ib. V 332). Erhabenheit ist eine aktuell *ungefährliche* Furchtbarkeit. Das aktuell Fürchterliche bewirkt nur Schrecken, das Erhabene aber gibt uns Gelegenheit, in uns ein Vermögen zu entdecken, „welches uns Mut macht uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können" (ib. V 333). Wir finden in uns „eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, dabei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, ob gleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte" (ib.). „Diese Selbstschätzung verliert dadurch nichts, daß wir uns sicher sehen müssen, um dieses begeisternde Wohlgefallen zu empfinden" (ib. 334): „Denn das Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende *Bestimmung* unseres Vermögens, so wie die Anlage zu demselben in unserer Natur ist, indessen daß die Entwickelung und Übung desselben uns überlassen und obliegend bleibt, und hierin ist Wahrheit; so sehr sich auch der Mensch, wenn er seine Reflexion bis dahin erstreckt, seiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewußt sein mag" (ib.). Hier wird es völlig klar, wie die ursprünglich praktische Wahrheit theoretisch geworden ist: die praktische Unvermeidlichkeit des Gesetzes, also der Tugend (in irgendeinem Grade) erscheint als die theoretische Wesensnotwendigkeit der *Güte* des menschlichen Charakters; genauer: der Charakter wird hier in die „gut geschaffene" Natur theoretisch zurückgenommen, während diese Natur ursprünglich *praktisch* interpretiert worden war. Die reine Menschheit als *eigene* Menschheit zeigt sich als eine Macht, die es mit der Allmacht Gottes aufnehmen kann, und die wohl zum Verständnis der *Erhabenheit Gottes* kommen kann. Wer Anlaß hätte sich vor Gott zu fürchten, der könnte das nicht, weil er dabei „eine Stimmung zur ruhigen Kontemplation und ganz freies Urteil" braucht

SCHLUSS.

§ 31. Historisches Resultat und sachliche Aufgabe.

Was in der Einleitung vorgreifend behauptet wurde, kann jetzt bestätigend wiederholt werden: Kant steht mit der Grundabsicht seiner Philosophie nicht am Anfang des „modernen" Denkens, sondern am Ende der alten theistischen Metaphysik. Die Kantische Kritik ist der letzte Versuch sie zu retten. Weder die deutschen Idealisten, noch die Neukantianer haben Kant richtig verstanden, wenn sie meinten, er habe diese alte Metaphysik widerlegen wollen. Die Kritik ist vor allem keine Prinzipienlehre der selbstgenugsamen Kultur: weder Erkenntnis- noch Werttheorie in irgendeinem modernen Sinne. Sie betrifft überhaupt nicht direkt den *Gegenstand* der Philosophie. „Sie ist ein Traktat von der Methode" (r. V. B XXII), aber nicht, wie die „Marburger Schule" sagt, von der Methode der *Kulturerzeugung*, sondern der *Metaphysik*. Das „Geschäft" der Kritik besteht in einem „Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern" (ib.). Auch die praktische Metaphysik will die alte Sache, um die es von jeher geht, nicht verflüchtigen; sie will keine „Postulate" im Sinne unverbindlicher Fiktionen oder nur etwas wie Ausdrücke für innere Gemütsbewegungen geben: auch sie will *Erkenntnis* sein. Selbst ihre schon schwankende Charakteristik durch den Begriff des Postulates will eine analogische *Erkenntnis* bezeichnen.

Erkenntnis ist immer mehr als bloßes Denken. „Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen" (r. V. B XXVI A.). Wenn der Vernunft alle theoretische Metaphysik unmöglich ist, dann können sich doch „in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen" (ib. XXI). Auch Metaphysik ist — als *menschliche* Metaphysik — eine *Bestimmung von Gegebenem*, also nichts andres als eine Art von *Erfahrung*. Sie ist in ihrer Vollendung *moralische Lebenserfahrung: ein autonomes Verstehen des Ganzen alles Seienden als der faktischen Schöpfung Gottes*. Dieses Ganze aber ist wahrhaft vernünftig gegliedert, indem alles Seiende auf das eine

und einzige „Urwesen" hin angelegt ist. Nicht jede „Tatsache" steht hier der andren gleich: die Fakta der Schöpfung unterscheiden sich durch die *Höhe ihres Seins*. Von den anorganischen Körpern an aufwärts „sind" sie a priori in steigender „Freiheit" und Selbstgenugsamkeit des Fürsichseins, aber alle in endlicher Angewiesenheit aufeinander, im Unterschied von der wirklich *all*genugsamen Subjektivität Gottes.

Wahre Metaphysik ist Verstehen der Welt in moralisch verendlichter Freiheit. Sie ist *Leben*serfahrung, weil sie nicht an beliebiger Stelle der Weltordnung *einsetzen* kann, und sie ist *moralische* Lebenserfahrung, sofern sie ohne die Erkenntnis des obersten, maß-gebenden Faktums der Schöpfung *überhaupt nicht eigentlich zustande kommen kann*. Einsatz und Vollendung sind hier beide nicht ohne Problem. Nur der Einsatz beim *Lebendigen*, also bei Fakten von der Seinsweise eines körperlichen Selbst (oben S. 46), kann den Verstand in die hier erforderliche Dimension seines Gebrauches hineinleiten. Bei der Erfahrung im Sinne der exakten, aufgeklärten Wissenschaft bleibt das „übersinnliche Substrat" der Natur, die Welt, wie sie *an sich* ist, „gänzlich unbestimmt" (U. Einl. Abschn. IX; V 265). Dagegen verschafft die Urteilskraft durch ihr Prinzip apriori der Beurteilung der Natur nach deren möglichen „besondren" (nämlich teleologischen) Gesetzen „ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) *Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen*" (ib.). Lebenserfahrung ist eine *Möglichkeit* zur metaphysischen Erkenntnis der Dinge an sich, weil ihr ontologisches Prinzip, die Zweckmäßigkeit (oben S. 42), auf den „belebenden" Endzweck der Welt eine *mögliche Beziehung* hat: die untermenschliche Subjektivität ist nur im Rückgang vom Menschen her und die menschliche ist nur im Hinblick auf einen möglichen schöpferischen Verstand methodisch begreiflich [1]). In der empirischen Bestimmung des Zweckmäßigen als solchen kann das ursprüngliche, noumenale Sein der Welt als ein Gewolltsein durch Gott zum Vorschein kommen. Die menschliche Metaphysik, *wenn* sie wirklich zustande kommt, enthält notwendig eine *Physikotheologie*. Aber von diesem Einsatz aus ist nur die *Aufgabe* der Metaphysik *konkret gestellt*. Das übersinnliche Substrat bekommt Bestimmbarkeit, aber nicht notwendig Bestimmtheit. Eine *spekulative* Teleologie, die aus der Natur schlechtweg auf ihren göttlichen Urheber „Schlüsse ziehen" will, ist genau so haltlos wie die auf das „transzendentale Ideal" gegründete Theologie des Rationalismus. Denn sie fragt nicht danach, wie der Endzweck des Ganzen, durch den die teleologische Erfahrung erst wirklich *zustande* kommt, *gegeben* sei. Die

1) Vgl. oben S. 21 und U. § 65.

tik hat eben darin ihren Grund, daß sie sich durch Kant „befreit", aber nun auch desjenigen Widerhaltes beraubt sah, gegen den sich die Aufklärung angestemmt hatte. Sie glaubte, über die Wissenschaft, die „dogmatische" Metaphysik und den „Moralismus" des 18. Jahrhunderts in gleicher Weise hinaus zu sein, aber sie fand sich dabei im absoluten Selbstbewußtsein maßlos und widerstandslos *allein*. Im „Ding an sich" enthüllte sich nicht mehr die fordernd-haltende Schöpfung Gottes, sondern nur noch die Philosophie selbst: die absolute Methode und Systematik des Wissens, die am Ende der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes" die Substanz der Natur, der Geschichte und Gottes ist. Von dieser Substanz wollte man sich durch die Kantische „Skepsis" nicht abhalten lassen. „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein, — ist es, was ich mir vorgesetzt" [1]). Philosophie sollte jetzt „die Wissenschaft" und sogar die Wahrheit schlechthin sein. Das war — bei Hegel wenigstens — keine bloße „Versicherung". Es wurde genial als der einzige Ausweg erkannt und mit der ganzen umfassenden Arbeit der dialektischen Methode zu erweisen gesucht. In der Tat aber blieb die Aufklärung unberührt; nur äußerlich überflutet gedieh sie zu ihrer vollen Souveränität, primär in der „positiven", der Philosophie entfremdeten Wissenschaft. Es war eine „Rettung" der Philosophie, als man im Namen Kants die *Grundlegung* dieser faktischen Wissenschaft wenigstens einer spezifisch philosophischen Besinnung vorbehielt. Im Horizont des absolut gesetzten Fortschritts der Kultur erfuhr an erster Stelle die „theoretische" Philosophie Kants eine fragmentarische Erneuerung. Die Lehre Kants wurde gerade da erneuert, wo sie am sterblichsten war: in ihrem Verhältnis zum „Faktum der Wissenschaft". Die ursprüngliche und ganze *Aufgabe Kants* blieb hier genau so wie im Deutschen Idealismus vergessen.

Metaphysik auf Grund der „absoluten" Subjektivität und eine „grundlegende" Analyse des Faktums der Kultur sind die beiden Möglichkeiten der Philosophie, die noch heute in Kant ihren Urheber sehen [2]). Der deutsche Idealismus ist — bei allen Bedenken, die seine Geschichte erregt — noch immer das große Beispiel moderner Metaphysik, das direkt oder indirekt fast alle neuere Metaphysik beeinflußt [3]). Aber die *Möglichkeit*

1) Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede, S. 5 (Lasson).

2) Es ist bezeichnend, daß die neueren Arbeiten über Kants Verhältnis zur Metaphysik — abgesehen von Heidegger — *sachlich* am deutschen Idealismus orientiert oder doch von ihm ausgegangen sind.

3) Das gilt z. B. auch von dem letzten metaphysischen Entwurfe *Schelers*. Bei *Heid-*