

Ernst Cassirer

Gesammelte Werke  
Hamburger Ausgabe

Band 4

Das Erkenntnisproblem  
in der Philosophie und Wissenschaft  
der neueren Zeit

Dritter Band  
Die nachkantischen Systeme



Meiner

ERNST CASSIRER  
DAS ERKENNTNISPROBLEM  
IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT  
DER NEUEREN ZEIT  
DRITTER BAND  
DIE NACHKANTISCHEN SYSTEME

ERNST CASSIRER

GESAMMELTE WERKE  
HAMBURGER AUSGABE

Herausgegeben von Birgit Recki

Band 4

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

ERNST CASSIRER

DAS ERKENNTNISPROBLEM  
IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT  
DER NEUEREN ZEIT

DRITTER BAND  
DIE NACHKANTISCHEN SYSTEME

Text und Anmerkungen  
bearbeitet von  
Marcel Simon

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Diese Ausgabe ist das Ergebnis einer engen Zusammenarbeit des Felix Meiner Verlags mit der Universität Hamburg, der Aby-Warburg-Stiftung, der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, sowie mit der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius. Sie erscheint komplementär zu der Ausgabe »Ernst Cassirer, Nachgelassene Manuskripte und Texte« (Hamburg 1995 ff.).

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Cassirer, Ernst*: Gesammelte Werke / Ernst Cassirer. Hrsg. von Birgit Recki. – Hamburger Ausg. – Hamburg : Meiner

Bd. 4. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. – Bd. 3. Die nachkantischen Systeme / Text und Anm. bearb. von Marcel Simon. – 2000

ISBN 3-7873-1404-0

Zitiervorschlag: ECW 4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2000. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platte und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: KCS GmbH, Buchholz. Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ∞

# INHALT

Vorwort.....	VII	
Einleitung .....	1	
ERSTES KAPITEL. Der »Gegenstand der Erfahrung«		
und das »Ding an sich« .....	16	
1. Friedrich Heinrich Jacobi .....	16	
2. Reinholds Elementarphilosophie .....	32	
I. Die Methode der Elementarphilosophie und der		
»Satz des Bewußtseins« .....	32	
II. Begriff und Problem des »Dinges an sich« .....	47	
3. Aenesidem .....	56	
4. Jacob Sigismund Beck .....	66	
[5.] Salomon Maimon .....	77	
I. Der Begriff des »Gegebenen« und das Humesche		
Problem .....	79	
II. Die Idee des »unendlichen Verstandes« und die		
Theorie der Differentiale .....	93	
III. Der Satz der Bestimmbarkeit .....	100	
ZWEITES KAPITEL. Fichte .....		121
I. Die Begründung der Wissenschaftslehre .....	121	
II. Der Atheismusstreit und die Grundlegung von Fichtes		
Religionsphilosophie .....	155	
III. Das Absolute und das Wissen .....	168	
IV. Problem und Methode der Fichteschen Philosophie .....	190	
DRITTES KAPITEL. Schelling .....		209
I. Die Grundlegung der Naturphilosophie und das System		
des transzendentalen Idealismus .....	209	
II. Das Erkenntnisprinzip der Schellingschen Philosophie .....	244	
III. Der Ausgang der Schellingschen Philosophie .....	264	
VIERTES KAPITEL. Hegel .....		274
I. Der Begriff der Synthesis bei Kant und Hegel .....	274	
II. Die Kritik der Reflexionsphilosophie .....	283	

III. Die geschichtliche und systematische Stellung der dialektischen Methode .....	290
IV. Die »Phänomenologie des Geistes« .....	298
V. Der Aufbau der Hegelschen Logik .....	316
VI. Kritischer und absoluter Idealismus .....	348
 FÜNFTES KAPITEL. Herbart .....	 364
I. Die Methode der Beziehungen .....	364
II. Die Lehre von den »Realen« .....	381
 SECHSTES KAPITEL. Schopenhauer .....	 396
I. Die physiologische Erkenntnistheorie und die Welt als Vorstellung .....	399
II. Die metaphysische Erkenntnistheorie und die Welt als Wille .....	404
III. Die Begründung der Aprioritätslehre in Schopenhauers System .....	411
IV. Erkenntnisproblem und Wertproblem .....	422
 SIEBENTES KAPITEL. Fries .....	 431
I. Die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis .....	431
II. Die Methode der Friesschen Philosophie .....	445
 Editorischer Bericht .....	 467
Abkürzungen .....	470
Schriftenregister .....	471
Die Hamburger Ausgabe .....	483

## VORWORT

Der Entschluß, die geschichtliche Darstellung des Erkenntnisproblems über den Kreis des Kantischen Systems hinaus zu erweitern, ist mir nicht unmittelbar aus geschichtlichen Interessen und Studien erwachsen. Vielmehr war<sup>1</sup> es die Beschäftigung mit den systematischen Problemen der modernen Erkenntniskritik, durch die ich zuerst auf den Zusammenhang hingewiesen wurde, der zwischen der Philosophie unserer Zeit und den nachkantischen Systemen besteht. Diese Systeme mögen uns ihrem Inhalt nach noch so überholt und veraltet, ihre Lösungen mögen uns noch so fragwürdig erscheinen: so sind doch ihre Probleme für uns keineswegs erledigt. In den methodischen Kämpfen der Erkenntnistheorie der Gegenwart sehen wir uns immer bestimmter wieder vor die Grundfragen geführt, vor denen schon die ersten Schüler und die ersten Nachfolger Kants gestanden haben. So ist nicht nur im Laufe der Zeiten neben die neukantische Bewegung eine neufichtesche, neuhegelsche, neufriessche Bewegung getreten: sondern auch dort, wo diese unmittelbare geschichtliche Anknüpfung an die Systeme der Vergangenheit eher vermieden als gesucht wurde, trat der sachliche Zusammenhang mit ihnen allmählich immer deutlicher zutage. Manche Probleme, die noch heute im Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen Kämpfe der Gegenwart stehen, haben seit den Tagen der nachkantischen Spekulation nicht sowohl ihren wesentlichen Gehalt, als vielmehr ihren Ausdruck gewechselt. Die Erkenntnis dieser geschichtlichen Kontinuität bildet auch für die systematische Fassung und die systematische Lösung dieser Fragen ein wichtiges Moment.

In diesem Sinne verfolgen auch die Betrachtungen des folgenden Bandes – wie die der beiden vorhergehenden Bände – ein zugleich historisches und systematisches Ziel. Sie gruppieren die Entwicklung der nachkantischen Spekulation um das Grundproblem der Methode, das, von Kant in höchster Schärfe gestellt, von den Nachfolgern nach verschiedenen Richtungen hin weiterentwickelt und umgebildet wird. Freilich konnte es sich nicht darum handeln, hinter diesen methodischen Fragen die spekulativen Tendenzen irgendwie zurücktreten zu lassen. Eine solche Zurückdrängung hätte gegenüber dem Stoff, um den es sich hier handelt, eine willkürliche Vergewalti-

<sup>1</sup> [Cassirer: waren]

gung bedeutet. Sollte die Treue der geschichtlichen Darstellung gewahrt werden, so mußte von vornherein davon abgesehen werden, aus den einzelnen Systemen eine eigene und selbständige »Erkenntnistheorie« herauszulösen und sie von dem Ganzen der sonstigen »metaphysischen« Grundlehren abzutrennen. Denn schon der Versuch einer solchen Trennung hätte statt der geschichtlichen Erklärung dieser Systeme vielmehr die Negation und Aufhebung des Prinzips bedeutet, auf dem sie beruhen. Die spekulativen Fragen, die im Mittelpunkt jeder einzelnen Lehre stehen, mußten demnach nicht nur einseitig nach den Beziehungen, die sie zum Problem der Erkenntnis darbieten, betrachtet, sondern ihrem eigenen wesentlichen Gehalt nach dargestellt werden. Nur darin durfte das besondere Thema dieser Schrift zum Ausdruck kommen, daß einerseits solche Systeme, für die das Problem der Erkenntnis nur nebenher und als peripheres Interesse in Frage kommt (wie dies z.B. für Schleiermachers System gilt), hier außer Betracht bleiben mußten, andererseits auch bei denjenigen Lehren, die hier ausführlich analysiert wurden, nicht sowohl ihre Ergebnisse beschrieben, als vielmehr die bestimmenden intellektuellen Motive aufgesucht wurden, aus denen heraus sie sich gestaltet haben. So sollte der metaphysische Inhalt der nachkantischen Systeme in keiner Weise verkümmert oder umgedeutet werden – aber es durfte und mußte versucht werden, auch diesem Inhalt gegenüber jedesmal nach der besonderen Form des Denkens zu fragen, der er entstammt. Die Systeme Fichtes, Schellings und Hegels, Herbarts und Schopenhauers sollten hier nicht ihren bloßen Resultaten und ihrer historischen Abfolge nach dargelegt, sondern aus dem eigentümlichen Erkenntnisprinzip, von dem sie ausgehen, begriffen werden. Denn auch in der Entwicklung der nachkantischen Spekulation zeigt sich in aller Schärfe, daß aller Streit um das Seinsproblem zuletzt immer wieder auf eine verschiedene oder gegensätzliche Fassung des Wahrheitsproblems als seine eigentliche Quelle zurückgeht. Nur wenn der Begriff festgestellt wird, den jedes der nachkantischen Systeme mit der »Wahrheit«, mit der Erkenntnis selbst verbindet – sei es, daß dieser Begriff ausdrücklich in ihm formuliert wird oder daß er nur mittelbar aus seinen Folgen | zu bestimmen ist –, läßt sich der Aufbau dieser Systeme begreifen und für ihre einzelnen Sätze ein immanenter Maßstab der Beurteilung gewinnen.

Diese immanente Kritik der einzelnen Grundfragen der nachkantischen Spekulation bildet die zweite wesentliche Aufgabe, die die folgenden Betrachtungen sich stellen. Bewundert viel und viel gescholten, sind die nachkantischen Systeme doch selten aus ihren eigenen gedanklichen Motiven heraus erklärt und gewürdigt worden. Eine

solche Erklärung sollte hier versucht werden, bevor die sachliche Kritik, die nicht zurückgehalten werden sollte, einsetzte. Fast alle großen nachkantischen Systeme teilen das geschichtliche Schicksal, daß einer unkritischen Begeisterung für sie eine ebenso unkritische Verwerfung gefolgt ist. Heute endlich scheinen wir ihnen nah genug und fern genug zu stehen, um ihnen mit wirklicher geschichtlicher Objektivität gegenüberzutreten. Ich habe im folgenden überall versucht, der Weisung zu folgen, die Lessing innerhalb der literarischen Kritik als Regel für die Beurteilung der Werke der Meister aufgestellt hat. Ich bin an die Epoche, die hier zur Darstellung kommt, »mit Bewunderung zweifelnd, mit Zweifel bewundernd«<sup>2</sup> herantreten – ich habe versucht, der geistigen Arbeit, die sie geleistet hat, und dem intellektuellen Ringen, das sich in ihr vollzieht, auch dort gerecht zu werden, wo ich zu den endgültigen Ergebnissen der einzelnen Lehren in schärfstem Gegensatz stehe. Die Vertiefung in die Methodik jedes einzelnen der nachkantischen Systeme aber führte zugleich immer wieder mit innerer Notwendigkeit zu einer erneuten kritischen Prüfung der eigenen Methodik Kants hin. Wenn ich mich schließlich auf sie, als das eigentliche sichere Fundament, von allen Seiten her zurückgewiesen sah, so glaube ich andererseits darüber die Grenzen der besonderen Kantischen Problemstellung nicht verkannt zu haben – wenngleich es nicht in den Rahmen dieses Buches gehörte, diese Grenzen hier näher zu bezeichnen und darzulegen. Diese Aufgabe mußte einem späteren, rein systematisch gerichteten Versuch vorbehalten bleiben. Ich betrachte es als eines der wesentlichen geschichtlichen Verdienste der nachkantischen Lehren, daß sie den Problembereich Kants und der kritischen Philosophie erweitert haben. Auch wenn man die neuen Antworten, die hier gegeben werden, als ungenügend und als voreilige dogmatische Entscheidung ansieht, so wird man sich doch der neuen und wichtigen Fragen, die hier geprägt worden sind, nicht auf die Dauer entziehen können. |

Daß die Darstellung des Erkenntnisproblems, auch in der Erweiterung, die sie in diesem Bande erfahren hat, im geschichtlichen Sinne ein Torso ist und bleibt, habe ich mir natürlich nicht verhehlt. Der Abschluß mit Herbart und Schopenhauer, der hier gegeben worden ist, ist historisch willkürlich. Hier hätte nicht nur die Darstellung der Lehren Lotzes und Fechners sich anschließen, sondern vor allem die

<sup>2</sup> [Gotthold Ephraim Lessing, Briefe antiquarischen Inhalts (57. Brief), in: Sämtliche Schriften, hrsg. v. Karl Lachmann, aufs neue durchges. u. verm. v. Wendelin von Maltzahn, Bd. VIII, Leipzig 1855, S. 194.]

Begründung und Entwicklung der Erkenntnislehre des Positivismus von der Mitte des 19. Jahrhunderts ab in ihren einzelnen Phasen und ihren verschiedenen Grundrichtungen verfolgt werden müssen. Dabei hätte sich freilich eine systematisch gerichtete Geschichtsbeachtung alsbald wieder vor Probleme gestellt gesehen, die nach dem bloßen Reflex, den sie in den philosophischen Systemen der Erkenntnistheorie gefunden haben, nicht erschöpfend bezeichnet werden können, sondern die für ihr Verständnis überall den Rückgang auf die Entwicklung der Einzelwissenschaften verlangt hätten. Es wäre eine besonders reizvolle Aufgabe gewesen, zu zeigen, wie die Probleme der kritischen Erkenntnislehre nach der Auflösung der Lehre Kants in den nachkantischen Systemen sich in der immanenten Arbeit der besonderen Wissenschaft allmählich von innen her wieder aufbauen und wie sie hier in neuer Form und Fassung wieder erstehen. Der Plan einer derartigen Darstellung, die die Geschichte des Erkenntnisproblems bis zur unmittelbaren Gegenwart weitergeführt haben würde, hat mich lange Zeit beschäftigt: Aber trotz umfangreicher Vorarbeiten wage ich jetzt seinen Abschluß nicht mehr in Aussicht zu stellen. Schon das Material, das die Entwicklung der Mathematik sowie die Entwicklung der Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert für ihn darbietet, ist derart, daß es von einem einzelnen kaum mehr übersehen, geschweige bewältigt werden kann. Ich würde es mit besonderer Freude begrüßen, wenn diese Schrift, gerade durch die Beschränkung ihres Themas, für andere Forscher einen Anreiz bildete, ihre Grenzen zu erweitern und die Entwicklung des Erkenntnisproblems in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ihren verschiedenen Hauptrichtungen eingehend zu untersuchen und darzustellen.

Hamburg, den 25. Oktober 1919

Ernst Cassirer

## EINLEITUNG

Unter den mancherlei Formeln, die die Tendenz der kritischen Philosophie in einem kurzen Ausdruck zusammenzufassen versuchen, ist vielleicht die Erklärung, daß der Geist des Kritizismus in der »Selbstverständigung der Vernunft« bestehe, die prägnanteste und treffendste. Gleichviel indes, wie weit der Kritizismus diese seine Grundaufgabe zu systematischer Darstellung und Durchführung gebracht hat, so scheint er sie zum mindesten in seiner eigenen Geschichte völlig verfehlt zu haben. Je weiter die philosophische Bewegung greift, die an die Vernunftkritik anknüpft, in um so weitere Ferne rückt zugleich das Ziel der Selbstverständigung unter den mannigfaltigen Richtungen, die sich auf sie berufen. Der Kampf der kantischen Schulen vernichtet zuletzt jede eindeutige Bestimmtheit des kritischen Grundgedankens. So wird die Wirkung in die Breite, die die Kantische Philosophie gewinnt, nur durch den Verzicht auf das erkauft, was ihre eigentümliche geschichtliche Mission bildet. Es scheint euphemistisch, hier noch von einer »Entwicklung« ihrer Prinzipien zu reden: Denn was wir unmittelbar vor uns sehen, ist vielmehr die Auflösung ihres gedanklichen Organismus und der Zerfall in widerstreitende Interessen und Auslegungen.

Dennoch erfaßt ein derartiges Urteil, das sich der ersten Betrachtung aufdrängt, nur die Oberfläche der geschichtlichen Erscheinungen. Denn neben und über dem Schulbegriff der Kantischen Philosophie steht ihr Weltbegriff. Und dieser letztere behauptet sich in dem Widerstreit der Schulen; ja er tritt aus ihm nur um so klarer und gefestigter hervor. Was die Kantische Philosophie für Schiller, für Wilhelm von Humboldt, ja nicht minder auch für Goethe geleistet und bedeutet hat, das erschließt und vollendet erst ihren eigentlichen und tieferen geschichtlichen Sinn. Zugleich aber stellt ebendieses eigentümliche Doppelleben der Kantischen Gedanken den Historiker vor ein schwieriges Problem. Denn wie ist es zu verstehen, daß eine philosophische Lehre mit derartiger Energie in das Gesamtleben ihrer Epoche eingreift, noch ehe ihr abstrakter, schulmäßiger Begriff festgestellt und gegen Mißdeutungen gesichert ist? Wie läßt sich eine solche Einheit der Wirkung begreifen, wenn das Gebilde, von dem sie ausgeht, je weiter es analysiert wird, in seiner Einheit immer fragwürdiger wird? Dies wäre in der Tat unverständlich, wenn die Analyse, die wir hier geschichtlich vollzogen sehen, lediglich den Charakter der

Auflösung in widerstreitende Momente in sich trüge. In Wahrheit aber zeigt sich der genaueren Betrachtung, daß dieses negative Ergebnis zugleich einen positiven Gewinn und Ertrag in sich schließt. Der Zerfall des kritischen Systems in seine einzelnen verschiedenartigen Elemente bedeutet zugleich die Vorbedingung und den Anfang eines neuen Verständnisses seines begrifflichen Aufbaues.

Denn der Grund für die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Gesichtspunkte, unter denen die kritische Philosophie betrachtet wird, liegt keineswegs allein in der subjektiven Ratlosigkeit, in welcher sich die Epoche gegenüber der Kantischen Lehre befand; sondern es ist zugleich die objektive Natur des Gegenstandes der Betrachtung selbst, die diese Mannigfaltigkeit erklärt. Das »System« des Kritizismus ist seiner Grundabsicht und Aufgabe nach ein anderes als die vorangehenden metaphysischen Systeme. Das Resultat der Vernunftkritik kann nicht als ein fertiges Produkt in einer Mehrheit fester Lehrsätze von Anfang an hingestellt werden: Denn es ist, was es ist, nur mittelst des Weges, auf dem es erreicht, und mittelst der Methode, kraft deren es begründet wird. Dieses Verfahren der Begründung geht im Ergebnis nicht unter: sondern es bildet im bestimmten Sinne die Totalität dieses Ergebnisses selbst. Immer von neuem muß daher das Ganze der kritischen Lehre, um wahrhaft begriffen zu werden, seiner festen architektonischen Form entkleidet und in die gedanklichen Motive, aus denen es hervorgegangen ist, aufgelöst werden. Und ebendies ist es, was die Arbeit der nächsten Schüler und Nachfolger Kants mittelbar leistet. Indem bei ihnen die verschiedenen Momente der Systembildung, die sich bei Kant selbst durchdringen, auseinanderstreben und sich gegensätzlich gegenüber treten, gewinnt jedes von ihnen eine neue Schärfe. Mit dieser einseitigen Hervorhebung des Einzelnen tritt zugleich – wenn man diese Versuche in ihrer Gesamtheit überblickt – die Struktur des Ganzen klarer heraus. In dieser Hinsicht stehen die mannigfachen Fortbildungsversuche der Kantischen Lehre bei allem ihrem Widerstreit dennoch in einem Verhältnis gedanklicher Kontinuität. Sie lösen gemeinsam eine Aufgabe, die als solche freilich von keinem einzelnen unter ihnen völlig begriffen und durchschaut wird. In dem steten Wechsel der Perspektive, unter der das kritische System hier betrachtet wird, ergibt sich für den Historiker, der diesem Wechsel folgt, zuletzt dennoch ein neues Totalbild. Unter diesem Gesichtspunkt bestimmt und begrenzt sich das Interesse, das die philosophische Geschichtsschreibung an dieser Epoche zu nehmen hat. Was in den Diskussionen über die Kantische Lehre bloßes Mißverständnis oder bloßer Wortstreit ist: das darf, da ihm lediglich ephemere Bedeutung zukommt, füglich auch aus der

geschichtlichen Betrachtung ausgeschlossen werden. Um so bestimmter heben sich alsdann aus der intellektuellen Arbeit der Zeit jene Züge hervor, die das zentrale Interesse und die zentrale Fragestellung der Kritik betreffen. Es ist eine bestimmte Gruppe von Begriffen, in denen dieses Problem sich ausdrückt und die daher in der mannigfachen Verzweigung und Verstreuung der Einzelheiten gleichsam das feste Gerüst und die einheitliche Orientierung abgeben. Hierher gehören der Begriff des Dinges an sich wie der Begriff der synthetischen Einheit – der Gegensatz zwischen Form und Materie wie die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen innerhalb der Erkenntnis. Es wird sich zeigen, daß alle charakteristischen und entscheidenden Einzelbestimmungen in den Lehren Reinholds und Becks, Aenesidems und Maimons, ja auch weiterhin in den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels in irgendeiner Form auf das intellektuelle Bezugssystem hinweisen, das in diesen Begriffen und Problemen vorliegt. So verstanden aber erscheint die Auflösung, der das kritische System bei den Nachfolgern verfällt, nicht bloß als ein äußeres und feindliches Schicksal, dem es unterliegt: Denn mitten in dieser scheinbar schrankenlosen Variation tritt noch einmal und von einer völlig neuen Seite her die wesentliche Einheit ihres allgemeinsten Themas hervor.

Die »Kopernikanische Drehung«, mit der die Vernunftkritik beginnt, wird nicht richtig verstanden und gewürdigt, wenn man sie als eine einfache Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses ansieht, das bisher zwischen Subjekt und Objekt, zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstande angenommen wurde. Bei einer solchen Umwendung blieben die Elemente, um deren Beziehung es sich handelt, in ihrem Bestande einfach erhalten, während der | Sinn der »transzendentalen« Fragestellung eben darin besteht, daß die veränderte Ordnung zwischen ihnen zugleich eine veränderte Bedeutung jedes von ihnen bedingt und in sich schließt. Der Begriff des Gegenstandes wird durch das Problem der Erkenntnisart ersetzt, in der allein Objektivität erreicht und begründet werden kann. Lediglich in bestimmten Erkenntnisbedingungen und vermöge ihrer – vermöge der Formen des Raumes und der Zeit, der Größe und der Zahl, der Beharrlichkeit und der kausalen Folge – läßt sich dasjenige definieren, was wir den Gegenstand nennen. Die Objektivität bedeutet, als empirische Objektivität der »Erscheinung«, die Darstellbarkeit innerhalb dieser Grundordnungen, die, wie die Kritik weiterhin zu zeigen hat, nicht als unverbundene Einzelheiten nebeneinanderstehen, sondern als einheitliches System zu begreifen sind.

Denkt man sich diese Aufgabe erfüllt, so müßte der Inbegriff der Bedingungen der möglichen Erfahrung vor jeder Verwechslung mit der Sphäre der Dinge selbst – die er erst in ihrer »Möglichkeit« begründen soll – geschützt sein. Er kann nicht mehr als Teilgebiet des Wirklichen gesucht werden, nachdem er als Voraussetzung für jede Art der Wirklichkeit – der »physischen« wie der »psychischen«, der »äußeren« wie der »inneren« – erkannt ist. Das Ganze der Erkenntnisbedingungen bildet selbst keine neue Objektwelt, die neben oder über den empirischen Gegenständen ihre besondere Stelle hätte. So notwendig indessen diese Folgerung aus der neuen Fragestellung selbst quillt: so schwer ist es, sie in der Darstellung der kritischen Grundgedanken in aller Strenge festzuhalten. Denn diese Darstellung muß ihre Ausdrucksmittel aus dem Umkreis der Sprache und aus der Begriffswelt entnehmen, die ihr entspricht. Das charakteristische Moment dieser Begriffswelt aber liegt darin, daß sie in erster Linie für die Bezeichnung von Dingen und Dingverhältnissen geschaffen ist. Die Zerlegung der Wirklichkeit in substantielle Einzelelemente, die selbständig für sich existieren und wechselweise in verschiedenartige Zusammenhänge des Wirkens eintreten, gilt demnach hier als ein fertiger Tatbestand, der vor aller näheren »erkenntniskritischen« Untersuchung als feststehend angenommen wird. Die Abstraktion, auf die sich die Sprache des Lebens und die Sprache der empirischen Wissenschaften gründet, mag noch so weit gehen: Sie läßt doch stets gleichsam das kategoriale Grundgefüge der naiven Weltansicht unangetastet. Es ist daher ein innerer Konflikt und Widerstreit, in den | jede Darstellung der »transzendentalen« Grundgedanken sich sogleich versetzt sieht. Denn immer besteht die Gefahr, aus der Sphäre der reinen Bedingungen des Wissens in die Sphäre der empirischen Dinge hinabzugleiten: rein logische Verhältnisse der Wahrheiten in konkrete Beziehungen zwischen gegebenen Objekten umzudeuten. Der philosophische Stil Kants sucht dieser Gefahr zunächst durch eine eigentümliche Wendung zu begegnen, die freilich in sich selber kaum minder schwierig und problematisch ist. Der Gegensatz zwischen den »Bedingungen« und den »Dingen« – dies steht hier als Grundforderung fest – muß in aller Schärfe aufrechterhalten bleiben. Um aber diesen Gegensatz zu bezeichnen, wird nunmehr eine zwiefache Negation gewählt: Das seinem spezifischen Charakter nach »Undingliche« wird in einer doppelten Richtung der Betrachtung bald als ein »Überdingliches«, bald gleichsam als ein »Unterdingliches« bestimmt. So werden die apriorischen Voraussetzungen, auf denen die Form aller Erkenntnis beruht, um sie nicht in den psychologischen Ablauf der Einzelvorstellungen aufgehen zu las-

sen und damit ihre spezifische Geltung zu vernichten, als ursprüngliche, jedem bestimmten psychologischen Einzelinhalt vorangehende »Anlagen« gedacht. Analog wird, wenn es sich um die transzendente Begriffsbestimmung der Materie der Erkenntnis handelt, um diese Frage jeder empirisch-kausalen Beantwortung, die einen deutlichen Zirkel in sich schließen würde, zu entziehen, auf eine überempirische »Affektion« durch die »Dinge an sich« zurückgegangen. Vom Standpunkt des Grundgedankens des Kritizismus selbst bedeuten indessen alle derartigen Formulierungen nicht sowohl die endgültige Lösung der Frage, als sie vielmehr nur Symbole sind, in denen das Problem noch einmal gestellt und kraft eines eigenartigen Umwegs, den das Denken nimmt, fixiert werden soll. Die einzelnen Bestimmungen sind hier niemals an sich, als Beschreibungen eines absoluten Tatbestandes, sondern nur mit Rücksicht auf ihren Gegensatz, also im Hinblick auf das, was sie verneinen und ausschließen wollen, völlig verständlich. In dieser Komplikation liegt die eigentliche Schwierigkeit des Kantischen Stils. Der Kampf zwischen der neuen logischen Begriffsansicht und der empirischen Dingansicht setzt sich in ihm fort und erhält in ihm seinen deutlichsten Ausdruck. Alle Grundbegriffe der kritischen Philosophie und alle elementaren Gegensätze, von deren Entwicklung sie ihren Ausgang nimmt, erscheinen in verschiedenem Licht, je nachdem man sie unter den einen oder | den anderen dieser beiden Gesichtspunkte rückt – je nachdem man also in ihnen Ausdrücke für »Bedingungen« und Bedingungszusammenhänge oder aber Ausdrücke für »Dinge« – es mögen sinnliche oder übersinnliche, physische oder metaphysische sein – erblickt. Indem man diesen Gegensatz durch das Ganze der Kantischen Darstellung hindurch verfolgt, erkennt man zugleich deutlich die Punkte, an denen die Kritik und die Skepsis der unmittelbaren Nachfolger einsetzt.

Es ist vor allem die fundamentale Unterscheidung zwischen Form und Materie der Erkenntnis, die zu dieser Betrachtung hinleitet. Denn in ihr berühren sich noch einmal die extremen Ansichten von der Natur und Aufgabe des Wissens, um sich alsbald um so schärfer und deutlicher zu scheiden. Die Weite dieses Begriffspaares umspannt zwei durchaus verschiedene Gesamtauffassungen: Neben der kritischen Begriffsbestimmung steht eine andere, die bis in die mythischen Anfänge aller Philosophie hinabreicht. Wie das Unbestimmte zur Bestimmung, das Gestaltlose zur Gestalt gelangt und wie hierdurch das anfängliche Chaos sich allmählich zum Kosmos wandelt: diese Frage bildet in der Tat den Anfangspunkt aller spekulativen Weltbetrachtung. Indem das Problem sich indessen vom Sein in das Wissen verschiebt, nimmt es damit eine neue Wendung. Denn jetzt handelt es

sich nicht mehr darum, wie die Erfahrung als einheitliches und geordnetes Ganze von Inhalten entsteht, sondern lediglich um das, was »in ihr liegt«. Wenn hierbei als »formale« Elemente die konstanten Grundbeziehungen herausgehoben werden, auf denen die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt beruht, während die besonderen und relativ veränderlichen Bestimmungen der »Materie« zugerechnet werden: so kann eine derartige methodische Sonderung doch niemals eine sachliche Loslösung des einen Moments vom andern bedeuten. Denn das »Was« des Erfahrungsinhalts ist niemals ohne das »Wie«; seine besondere Beschaffenheit ist nie ohne die Beziehungen, in denen er zu anderen gleichartigen Elementen steht, in irgendeiner Weise »gegeben«. Diese Korrelation auflösen, indem man sie in zwei für sich seiende, gegeneinander unabhängige Wirkensfaktoren zerlegt, hieße daher die einzige Art der Bestimmtheit vernichten, von der es ein empirisches Wissen gibt. Im strengen Sinne »existiert« daher sowenig die reine Form, abgesehen von allem Stofflichen, als die Materie vor aller Bestimmung als eigenes und selbständiges Etwas vorhanden ist. Die | Konsequenz der »Kritik« führt nicht weiter als zu der Einsicht, wie die Erkenntnis als Ganzes aus notwendigen, einander wechselweise bedingenden Momenten besteht. Auf die Frage dagegen, wie diese Momente aus einer ursprünglichen Fremdheit gegeneinander allmählich miteinander zusammengewachsen sind und wie sie in ihrer Verschmelzung den primitiven Inhalt der Erfahrung aus sich hervorgebracht haben, hat sie keine Antwort mehr: nicht weil es sich hier um einen Zusammenhang handelt, der uns, da er sich der Darstellung durch unsere Denk- und Anschauungsmittel entzieht, beständig verborgen bleiben muß, sondern weil die Forderung selbst, die hier gestellt wird, sich bei schärferer Analyse als fiktiv und leer erweist. Denn das einzige Datum, auf das das Begreifen und Wissen sich stützt, ist eben die notwendige Bezogenheit dessen, was die »Kritik« den »Stoff«, und dessen, was sie die »Form« der Erkenntnis nennt; nicht aber das, was jedes von ihnen vor und außerhalb dieser Beziehung sein mag. Die Isolierung der beiden Momente gegeneinander würde jedem einzelnen von ihnen seine Funktion und seine Leistung für die Erkenntnis rauben; während andererseits gerade in der Forderung ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit zugleich die prinzipielle Verschiedenheit ihrer begrifflichen Bedeutung aufrechterhalten bleibt.

Die erste Einführung des Problems in der »Kritik der reinen Vernunft« läßt indessen diesen Sachverhalt noch nirgends in voller Klarheit hervortreten. Denn der Gegensatz zwischen Materie und Form erscheint hier nicht sowohl als ein notwendiger Gesichtspunkt des

Wissens, als vielmehr als ein absoluter, der Dingwelt selbst angehöriger und sie von Grund aus bestimmender Widerstreit. Somit scheint es, als werde hier das alte kosmologische Problem nur ins Transzendental-Psychologische verschoben. Die Frage, wie die Welt der Erfahrung aus der Durchdringung zweier absoluter, für sich bestehender Potenzen – aus der Gegenwirkung des »Gemüts« und der »Dinge an sich« – entsteht, verdeckt und verdrängt noch die originale und tiefere Frage, wie sie sich nach verschiedenen Geltungsbedingungen dennoch als ein einheitliches Ganzes des Sinnes und der Erkenntnis konstituiert. In der Tat muß, da selbst die vollkommene Aussprache des neuen kritischen Objektbegriffs erst in der transzendentalen Deduktion der Kategorie[n] erreicht wird, auf dem Boden der transzendentalen Ästhetik das »Ding« einstweilen nur als ein unbegriffener Rest erscheinen, der für das Wissen zurückbleibt. Die »Formen« der Sinnlichkeit stellen | sich demgemäß nicht in erster Linie als Faktoren der empirischen Gegenständlichkeit, sondern im negativen Sinne als eine Schranke dar, die uns von der wahren Wesensauffassung trennt. Erst die transzendente Logik erfüllt den Formbegriff mit seinem neuen und positiven Sinn: Und demnach gilt auch der Begriff der Gegenständlichkeit jetzt als eine Grundform der Erkenntnis, und zwar als diejenige, auf die alle anderen abzielen und in der sie zu ihrer systematischen Einheit gelangen. Erkenntnis des »Gegenstands« heißt Erkenntnis vermöge des Begriffs der Gegenständlichkeit als der synthetischen Grund- und Ureinheit. Sofern an diesem Gedanken festgehalten wird, ist mit ihm die Möglichkeit einer dinglichen Scheidung von Form und Materie und ihre Zuordnung zu zwei verschiedenen »Welten« im Prinzip beseitigt. Denn nicht nur die Aussage darüber, was die Materie ist, sondern auch die Aussage, daß sie ist, ist jetzt als reine Formbestimmtheit erwiesen: Das bloße »Daß« schließt unmittelbar ein »Wie«, d. h. die Gebundenheit an einen bestimmten Komplex von Ordnungsbedingungen ein. So scheint es jetzt freilich – und an diesem Punkte vor allem setzt die Arbeit der Nachfolger und der Kritiker Kants ein –, als habe die Vernunftkritik hier in dem Ziel, zu dem sie gelangt, ihren eigenen Anfang zunichte gemacht. Aber diese Paradoxie ist in der Tat ein Teil ihrer eigentümlichen Methode. Die philosophische Besinnung richtet sich auf die ursprüngliche Frage selbst zurück: Was zuvor Voraussetzung war, darf und muß auf einer höheren Stufe der Betrachtung zum Problem werden. Der Gegensatz von Form und Materie bildet zunächst gleichsam ein festes Substrat der kritischen Gedankenbildung: In ihrem Fortgang aber wird er ihr zum Mittel, dessen sie sich bedient. Form und Materie werden als Reflexionsbegriffe bestimmt und in dieser Hinsicht einander ent-

gegengesetzt. Aber der Gegensatz in der Reflexion schließt zugleich einen logischen Zusammenhang des Unterschiedenen notwendig in sich, so daß eben er es ist, der beide Elemente vor der Gefahr der dinglichen Vereinzelung und Auseinanderreißung bewahrt.

Der analoge Kampf zwischen Denk- und Darstellungsmotiven tritt uns an dem zweiten Grundgegensatz entgegen: am Gegensatz des »Apriori« und des »Aposteriori«. Auch hier scheint anfangs der gesamte Sinn der kritischen Aufgabe in der strengen und genauen Scheidung beider Momente aufzugehen. Beide stehen zueinander in einem Verhältnis durchgängiger Ausschließung: Apriorisch heißen nur solche Erkenntnisse, die nicht nur von dieser oder | jener, sondern schlechterdings »von aller Erfahrung unabhängig« stattfinden. Und auf sie allein als die allgemeingültigen und notwendigen Bestandteile alles Wissens richtet sich die kritische Frage. Das Einzelurteil dagegen, das sich auf ein Hier und Jetzt, auf eine besondere Bestimmung der Erfahrung beschränkt, fällt aus der Systematik der reinen Erkenntnis heraus und damit der Zufälligkeit der bloßen »Wahrnehmung« anheim. Die Konzentration auf das Objektivitätsproblem, wie sie in der transzendentalen Analytik vollzogen wird, bringt indessen auch an diesem Punkte eine neue Wendung. Denn »Gegenständlichkeit« zu fordern und zu leisten erscheint nunmehr nicht lediglich als die Eigentümlichkeit einer besonderen, privilegierten Klasse von Urteilen: sondern es ist der schlichte Sinn der Urteilsfunktion überhaupt, der sich hierin ausdrückt. In dieser Hinsicht stellt somit auch das empirische Urteil ein Problem, an dem die Kritik nicht vorbeigehen kann; denn auch in ihm stellt sich mit gleicher Energie und Eindringlichkeit die Behauptung einer »notwendigen Verknüpfung« dar. Die bloße Kopula »ist« ist bereits der Ausdruck und gleichsam das Vehikel einer derartigen Verknüpfung. Ein Urteil, d. h. ein objektiv gültiges Verhältnis, besteht nur dort, wo die Elemente nicht einfach in der Vorstellung zusammengenommen, sondern auf Grund einer notwendigen synthetischen Einheit aufeinander bezogen werden.<sup>1</sup> Ebendiese synthetische Einheit aber ist es zugleich, die durch den Begriff des Apriori bezeichnet wird. Die Leistung des Apriori vollzieht sich somit nicht in einem eigenen Gebiet, das ganz außer Berührung mit den bloßen Tatsachenwahrheiten stünde, sondern sie tritt gerade in der Gültigkeit hervor, die sie den Tatsachen selbst verleiht. Die einführende und populäre Darstellung der »Prolegomenen« verdunkelt diesen Sachverhalt, wenn sie von der Scheidung zwischen »Wahrnehmungsurteilen« und »Erfahrungsurteilen« als selbständigen, einander

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Bd. II [ECW 3], S. 553 f.

nebengeordneten Grundklassen ausgeht. Hier indessen hat die Kritik der Vernunft selbst in den entscheidenden Hauptstellen die Berichtigung bereits mit unzweideutiger Klarheit vollzogen. Sie läßt keinen Zweifel darüber, daß die Abtrennung eines Zustandes der bloßen Wahrnehmungsbestimmtheit nur der abstraktiven Erläuterung dienen, nicht aber als Beschreibung eines Erkenntnisfaktums gelten kann. Denn jedwedes Faktum ist als Tatbestand erst durch die synthetischen Einheiten feststellbar und aufzeigbar. Diese bilden somit nicht nur die Voraussetzung der abstrakten wissenschaftlichen Grundurteile, sondern, wie die Deduktion der Kategorien betont, »die notwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung«.<sup>2</sup> Das aposteriorische Urteil enthält demnach bereits in aller Schärfe das Problem, das der Gedanke der apriorischen Synthese nur explizit heraushebt und zum gesonderten Ausdruck bringt. Hier erst gelangt die kritische Frage zu ihrer wahrhaften Reife. Denn Notwendigkeit in einem allgemeinen »formalen« Sinne, wie sie in der Logik und der reinen Mathematik angenommen wird, hatte auch der Empirismus anerkannt. Jetzt aber handelt es sich darum, ebendiese Notwendigkeit für das Gebiet des »reellen« Denkens, für das Denken der besonderen Tatsachen, zu erweisen und verständlich zu machen. Und dies leistet die kritische Analyse, indem sie zeigt, daß dasjenige, was die Tatsache konstituiert und was erst ihren eigentümlichen »Sachcharakter« ausmacht, nichts anderes als jenes reine Geltungsmoment ist, das im Gedanken der apriorischen Synthesis festgehalten ist. Der allgemeine Oberbegriff der Synthesis überhaupt umschließt die speziellen Differenzen der Geltungsart der Urteile, ohne sie darum zu vernichten und zum Verschwinden zu bringen.

An diesem Grundbegriff kann man sich daher in der Tat am einfachsten den Sinn der neuen Verhältnisstellung von »Erfahrung« und »Denken« und zugleich die Schwierigkeiten, die der Darstellung dieser Verhältnisbestimmung bei Kant gesetzt waren, zum Bewußtsein bringen. Denn die Synthesis soll ihrer Grundbedeutung nach die Einheit eines Verschiedenen sein. Sie vollzieht eine notwendige Verknüpfung von Momenten, die begrifflich nicht identisch und die somit nicht wechselseitig aufeinander reduzierbar sind. Die Unterscheidung muß aufrechterhalten bleiben: Denn in ihr besteht der Sinn und die logische Eigenart der Verknüpfung selbst, die sich hier stiftet. So kann – in dem besonderen Gegensatz des Apriori und Aposte-

<sup>2</sup> [Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Albert Görland (Werke, in Gemeinschaft mit Hermann Cohen u. a. hrsg. v. Ernst Cassirer, Bd. III), Berlin 1913, S. 625 (A 123).]

riori – das »Notwendige« niemals in das »Zufällige«, das »Allgemeine« niemals in das »Einzelne«, das »Gesetz« niemals in die »Tatsache« aufgelöst werden. Jedes Glied innerhalb dieser Gegensätze bleibt seiner Bedeutung nach von seinem Gegengliede geschieden: Die Relationen, auf denen die Verknüpfung der Inhalte zum System der Erfahrung beruht, sind nicht selbst als inhaltlicher Teilbestand gegeben. Diese notwendige und unaufhebliche Sonderung aber verliert auf der anderen Seite sofort ihren eigentümlichen Wert, wenn sie dazu führt, die getrennten Bedeutungsmomente als isolierbare Teile zu behandeln, aus denen sich das Erfahrungs Ganze »zusammensetzt«. Denn auch damit wäre die »Synthesis« um ihre eigentliche Leistung gebracht. Sie würde ein bloßes Beisammen von Elementen bedeuten, das durchaus den Charakter der empiristischen »Assoziation« trüge, nicht dagegen eine wahrhafte Einheit des Begriffes und des »Grundes« darstellte. Die Einzelglieder würden getrennten Sphären des Seins angehören und könnten im »Denken« – das hierbei lediglich nach seinem psychologischen Begriff verstanden wäre – nur eine zufällige Verbindung eingehen. Für die kritische Betrachtung der Grundgegensätze entsteht somit stets die Doppelaufgabe: eine unlösliche Korrelation zwischen Bestimmungen zu schaffen, ohne sie ihrem Begriffe nach ineinander aufgehen zu lassen. Je nachdem die eine oder die andere Seite dieser Aufgabe betont wird, muß offenbar eine verschiedene Nuancierung des Gedankens selbst entstehen: Und in dieser, in der Sache selbst gegründeten Komplikation liegt, wie sich im einzelnen zeigen wird, eine wesentliche geschichtliche Ursache der problematischen Lage, in der sich die Nachfolger Kants gegenüber seiner Kritik befinden.

Die Gegensätze von Form und Materie, von Erfahrung und Wahrnehmung, von a priori und a posteriori lassen sich schließlich in einem gemeinsamen Ausdruck zusammenfassen: Denn sie alle zielen auf eine neue Bestimmung des Verhältnisses des »Allgemeinen« und »Besonderen« ab. Die »Kritik der reinen Vernunft« sucht die Lösung der Frage, die hierin liegt, in ihrer Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Das Schema ist die Einheit von Begriff und Anschauung, ist die gemeinsame Leistung, in der beide zusammentreffen und in der sie ihre gegenseitige Fremdheit und Ungleichartigkeit überwinden. Indessen leidet gerade die Theorie des Schematismus an dem Mangel, daß sie in der Form, in der sie zuerst auftritt, nur eine äußerliche Vermittlung darzubieten scheint, die zwar ein »Nebeneinanderwirken« von Sinnlichkeit und Denken allenfalls verständlich machen mag, die aber die innere, wesentliche »Heterogenität« zwischen beiden nicht versöhnt, sondern vielmehr verschärft. Die Kategorie

erscheint hier als ein Gebilde von selbständiger Herkunft, und nur in der Anwendung wird sie, wie unter einem äußeren Zwange, auf eine ihr fremde Sinnlichkeit beschränkt. In dieser isolierten Stellung der »bloßen« Verstandesbegriffe, die ihnen, wenngleich nur problematisch, zugestanden wird, liegt offenbar eine Nachwirkung der vorkritischen Problemstellung der Dissertation, die einen gesonderten »realen« | Verstandesgebrauch kennt. Für die »Kritik« selbst aber ist der »Gegenstand« in das System der Erfahrung und somit die Möglichkeit des Denkens des Gegenstandes in das Denken einer »möglichen Erfahrung« übergegangen. Dieses Denken aber wird durch die Beziehung auf die »Anschauung« geradezu erst definiert: Denn nur in dieser Beziehung erhält es einen objektiven »Sinn« und eine wahrhafte Bestimmtheit. Nirgends anders als am Besonderen und in der Verknüpfung des Besonderen ist, wie sich jetzt zeigt, die Funktion des »Allgemeinen« darstellbar. In dieser Hinsicht hat der Gedanke, auf den die Lehre vom Schematismus hinzielt, seine entscheidende Ergänzung und Erfüllung erst in der »Kritik der Urteilkraft« gefunden. Die Vertiefung und Selbstberichtigung dieses Gedankens ist eines der innerlichen sachlichen Motive gewesen, das zu dem Abschluß der Kantischen Philosophie in dem letzten systematischen Hauptwerke hingeführt hat. In der Tat war das transzendente Schema dem »Vermögen« der Urteilkraft zugewiesen worden, so daß alle neuen Fragen, die sich daran anknüpften, zugleich zum Ausgangspunkt einer erneuten kritischen Revision dieses Vermögens werden mußten. Der Fortschritt, den die »Kritik der Urteilkraft« in der Auffassung des Zusammenhanges des »Allgemeinen« und »Besonderen« bedeutet, aber tritt vor allem an einem Punkte entscheidend hervor. In der ersten Fassung der Frage fällt die Allgemeinheit im wesentlichen mit der Verstandesregel, die Besonderheit mit dem Datum der sinnlichen Anschauung zusammen. Die »Kritik der Urteilkraft« hebt demgegenüber das Problem sogleich auf einen höheren Standpunkt, indem sie nach dem Grund und dem transzendentalen Recht der Besonderung der Verstandesgesetze selbst fragt. Die synthetischen Grundsätze, die die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung definieren, reichen bis zu den bestimmten Gesetzen, die die Wissenschaft formuliert, nirgends herab. Sie bezeichnen negativ einen Umkreis, den das empirische Urteil und das empirische Objekt nicht verlassen kann, aber sie lassen innerhalb dieses Umkreises eine unendliche Zahl möglicher Erfüllungen zurück, über deren Auswahl und nähere Bestimmung sie selbst keine Entscheidung mehr zu treffen vermögen. Die transzendente Untersuchung lehrt die Gesetzmäßigkeit des Raumes und der Zeit als die formale Voraussetzung jegli-

cher Objekterkenntnis überhaupt kennen; aber sie bestimmt nichts über die räumlichen und zeitlichen Konstanten, durch die es für uns erst empirische Einzelgegenstände und besondere gesetzliche Verhältnisse zwischen ihnen gibt. Die »Analogien der Erfahrung« stellen eine Grundordnung dar, innerhalb deren Zeitverhältnisse der Phänomene allein feststellbar sind; aber sie sagen nichts darüber aus, welchen empirisch gegebenen Einzelreihen jene allgemeinen Charaktere zukommen, die wir als Beharrlichkeit, als kausale Folge, als Wechselwirkung definiert haben. Würden wir versuchen, diese Lücke damit auszufüllen, daß wir auf die absoluten Dinge als dasjenige Moment verweisen, das hier zu den allgemeinen Erkenntnisformen hinzutreten muß, um ihre nähere Determination zu vollziehen: so würden wir damit einem der ersten grundlegenden Gedanken des kritischen Verfahrens selbst zuwiderhandeln. Denn nicht nur im ganzen, sondern auch im einzelnen gilt es, bei jedem neu entstehenden Problem den Versuch zu machen, die »Dinge in Ruhe zu lassen« und dagegen den Zuschauer sich drehen zu lassen.<sup>3</sup> Es muß, unbildlich gesprochen, innerhalb des Gebiets der Erkenntnis selbst ein Prinzip bestimmt werden, das die Frage nach den besonderen Naturgesetzen wenn nicht löst, so doch zum mindesten fixiert und zur Aussprache bringt. Mag immerhin diese Besonderung, vom Standpunkt der synthetischen Grundsätze aus gesehen, »zufällig« sein und bleiben: so muß doch ebendiese Zufälligkeit selbst transzendental eingesehen und insofern nach einem Erkenntnisgesetz bestimmt werden.

Diese »Gesetzlichkeit des Zufälligen« bringt der Gedanke der formalen Zweckmäßigkeit zum Ausdruck, der an der Spitze der »Kritik der Urteilskraft« steht. Was wir als notwendig fordern dürfen, ist die Übereinstimmung der »Natur« mit dem System der reinen Kategorien: Denn nach der transzendentalen Deduktion läßt sich der Begriff der Natur selbst nicht anders als vermöge jener Kategorien definieren. Finden wir indessen im wissenschaftlichen Verfahren die Behauptung einer weitergehenden Übereinstimmung – zeigt es sich, daß wir in unseren Urteilen über die empirische Wirklichkeit nicht nur eine begriffliche Struktur überhaupt, sondern eine Durchführung dieser Struktur bis ins Besondere hinein voraussetzen, so daß in einer strengen Stufenfolge schließlich jedes einzelne selbst, kraft mannigfacher einander über- und untergeordneter Beziehungen, als Glied eines durchgängigen Gesetzeszusammenhangs erscheint: so liegt in dieser Voraussetzung die Annahme einer tieferen »Harmonie«. Wir stehen hier vor einer »Angemessenheit der Natur für unseren Verstand«, die

<sup>3</sup> [Vgl. a. a. O., S. 18 (B XVI).]

aus den synthetischen Grundsätzen nicht deduzierbar ist.<sup>4</sup> Aber freilich müssen | wir auch hier der Versuchung widerstehen, diesen Zusammenhang aus einem letzten metaphysischen Urgrund beider ableiten zu wollen und damit über alles hinauszugreifen, was sich in transzendentalen Sinne durch den Hinblick auf die Konstitution des Begriffs der Erfahrung aufweisen und belegen läßt. Nicht daß alle Wirklichkeit an und für sich so gestaltet ist, daß sie bis ins einzelne einem logischen System gleicht, in dem jede Besonderheit durch lückenlose Vermittlungen mit den allgemeinsten Prinzipien zusammenhängt, ist das, was wir behaupten dürfen: wohl aber, daß alle empirische Forschung, wenn sie zu besonderen Begriffen und Gesetzen gelangen will, sich so verhalten muß, als ob das Sein der Erfahrung eine derartige Stufenordnung aufweise. Daß ungeachtet all der Gleichförmigkeit, die den Naturdingen durch die Unterordnung unter die allgemeinen synthetischen Grundsätze gewährleistet ist, die spezifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur dennoch so groß sein könnte, daß es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine kontinuierliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen, ihre kausalen Regeln als Fälle universeller Gesetze und höchster Prinzipien darzustellen: dies ist eine Annahme, die sich an und für sich wohl denken läßt, von der aber die empirische Forschung selbst niemals Gebrauch machen kann, ohne auf ihre eigentümliche Aufgabe selbst zu verzichten. Diese Aufgabe schließt die Forderung in sich, die Spezifikation der Begriffe und Gesetze als solche beständig weiterzutreiben und damit eine vollständige systematische Natureinheit wenn nicht zu behaupten, so doch stets von neuem zu suchen.<sup>5</sup> In der Darlegung und Gliederung der Naturbegriffe darf nicht an irgendeiner Stelle unvermittelt der stetige Zusammenhang durch Berufung auf ein nacktes Tatsächliches, in Begriffen nicht weiter Faßbares und Darstellbares, unterbrochen werden. Die Möglichkeit zum mindesten und damit der Anspruch muß aufrechterhalten bleiben, daß das, was für die eine Erkenntnisstufe als isoliert und »zufällig« erscheint, sich auf einer höheren Stufe aus dem Zusammenhang eines Gesetzes verständlich machen lassen werde. Das ist die neue Einheit, die hier zwischen dem Allgemeinen und Besonderen gestiftet wird: die Einheit nicht eines

<sup>4</sup> [Vgl. Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, hrsg. v. Otto Buek, in: Werke, Bd. V, Berlin 1914, S. 233–568: S. 257 (Akad.-Ausg. V, 188).]

<sup>5</sup> Zum Ganzen siehe bes. die »Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft«, hrsg. v. Otto Buek, in: Werke, Bd. V, S. 177–231 [Akad.-Ausg. XX, 195–251]. Vgl. auch meine Schrift »Kants Leben und Lehre«, Berlin 1918, S. 310 ff.

logisch beweisbaren Grundsatzes, wohl aber einer durchgängigen regulativen | Idee. Diesen Zusammenhang vermochte der abstrakte »Schematismus« der Vernunftkritik noch nicht zur Darstellung zu bringen: Er wird erst dort erfaßt, wo Kant das konkrete Prinzip der Einzelforschung selbst auszusprechen sucht und wo er andererseits im Problem der organischen Zweckformen einen neuen und reicheren Begriff der Natur gewinnt.

Der Leitgedanke der Erfahrung bleibt indessen, wenngleich diese letztere jetzt nicht mehr lediglich als mathematische Naturwissenschaft aufgefaßt ist, auch in diesen Entwicklungen in unverminderter Kraft. Denn so weit die »Vernunftbegriffe« sich auch erheben mögen, so dienen sie zuletzt doch nur dazu, »um die Natur nach ihren empirischen Gesetzen bloß kennen zu lernen«,<sup>6</sup> nicht um ihren Ursprung aus einem schöpferischen zwecktätigen Prinzip positiv zu bestimmen. Immerhin tritt an dieser Stelle mit dem Leitgedanken des »göttlichen Verstandes« in das Ganze der kritischen Philosophie ein Lehrbegriff ein, der auf den eigentlichen Ursprung der großen rationalistischen Systeme zurückweist und an dem daher die Frage nach der Möglichkeit einer rationalen Metaphysik noch einmal und in einem neuen Zusammenhang sich erheben muß. Hier wird der tiefere Sinn des Leibnizschen Harmoniebegriffs, der durch die Popularphilosophie der Aufklärungszeit fast völlig verdunkelt worden war, in Kant von neuem lebendig. Denn die Harmonie beschränkt sich für Leibniz keineswegs auf die Annahme eines äußeren Gebots, durch das zwei verschiedene Dingwelten, durch das Seele und Leib miteinander verbunden und in Einklang gesetzt werden. Sie bezeichnet ihrer Grundbedeutung nach nicht die Übereinstimmung in den Teilen des Seins, sondern in den verschiedenartigen Ordnungen, in die wir es fassen können. Mathematik und Metaphysik, die Ordnung der Erfahrung und die Ordnung der Vernunft, das empirische Gesetz der Kausalität und das intelligible Gesetz des Zweckes sollen in ihr als Momente einer durchgängigen Einheit, eines ideellen Grundplanes, der Sein und Denken umfaßt, gedacht werden. Kants Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit ist dadurch charakterisiert, daß es das Motiv dieses Gedankens festzuhalten sucht, indem es seine Begründung als dogmatisch abweist. Der ideale Zusammenhang, den das Harmonieprinzip behauptet, ist vom Standpunkt unserer Erkenntnis kein gegebener, sondern ein geforderter. Wir sollen in der Voraussetzung der »Angemessenheit der Natur für unseren Verstand«<sup>7</sup> an keiner Stelle

<sup>6</sup> [Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 463 (Akad.-Ausg. V, 386).]

<sup>7</sup> [S. oben, S. 13, Anm. 4.]

und vor keiner noch so weitgehenden empirischen Besonderung| haltmachen: Aber der Schluß von dieser ihrer Verstandesgemäßheit auf einen obersten intelligenten Urheber ist uns verwehrt. Die Idee der Vernunftseinheit der Natur darf nicht selbst auf ein transzendentes Faktum, das ihr zugrunde liegt, zurückgedeutet werden. Nur in der Sprache des »Als ob« ist eine derartige Verbindung, ist der Gedanke, daß die Wirklichkeit der Phänomene »zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen«<sup>8</sup> organisiert worden sei, zulässig. Überschreitet man indessen einmal die schmale und scharfe Grenzlinie, die hier Kant und Leibniz trennt, so steht man wiederum genau auf dem Punkt, an dem der »abstrakte« und diskursive Verstand des Kategoriendenkens sich zum »intuitiven« Verstand und zur Schau der Ideen erweitert. Man versteht den ganzen Reiz und die ganze Lockung, die in diesem »Abenteuer der Vernunft« liegen, erst dann völlig, wenn man sich vergegenwärtigt, wie eigentümlich an diesem Punkte die Einzelfäden des Problems ineinandergreifen. Es ist, wie sich gezeigt hat, nicht das Interesse der Transzendenz, sondern das Interesse an der systematischen Gestaltung der Erfahrung selbst, das eine Erweiterung der Befugnisse des Denkens, eine tiefere Gestaltung des Verhältnisses des Allgemeinen und Besonderen fordert. Der Schluß liegt nahe, daß damit innerhalb der kritischen Grenzen selber eine Erkenntnisweise erschlossen ist, die als solche nicht vom Einzelnen zum Ganzen, sondern von der Idee des Ganzen zur Bestimmung des Einzelnen fortschreitet. Und diese Erkenntnisweise wäre es, in der sich erst das »Wirkliche« nach seinem jetzt gefundenen konkreten Begriff bestimmte. Man sieht, wie hier die verschiedenen Gebiete wieder unmerklich ineinander übergehen. Denn das Zweckprinzip bleibt bei Kant selbst nicht auf den Gedanken der formalen Zweckmäßigkeit beschränkt, sondern es erweitert sich zu der Idee eines »absoluten« Endzwecks, in welchem die beiden Gebiete der »Natur« und der »Freiheit« ihren letzten Zusammenhang finden sollen. Hier hat daher die immanente Entwicklung der kritischen Methodik selbst zu einem Punkt geführt, an dem sie über sich selbst gleichsam hinauswächst. Der Fortschritt, der sich bei Kant in der Sprache der transzendentalen Kritik ausspricht, bietet uns zugleich das Schema dar, aus welchem heraus sich die allgemeine Orientierung über die Hauptzüge der künftigen Spekulation gewinnen läßt. |

<sup>8</sup> [Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 249 (Akad.-Ausg. V, 180).]

## ERSTES KAPITEL.

## Der »Gegenstand der Erfahrung« und das »Ding an sich«

*1. Friedrich Heinrich Jacobi*

Friedrich Heinrich Jacobis Lehre und Persönlichkeit greift nicht minder stark als in die Geschichte der Philosophie in die allgemeine deutsche Geistes- und Literaturgeschichte ein: Und in beiden Fällen ist es gleich schwer, ihren Grundcharakter kurz und scharf zu bezeichnen. Denn zwischen der Persönlichkeit selbst und ihrer Leistung, zwischen dem, was Jacobi als Denker und Schriftsteller ist, und dem, was sich als geschichtliche Folge aus seiner Lehre entwickelt hat, besteht ein eigentümlicher Gegensatz. Jacobi hat sich auf allen Gebieten, denen er sich zuwandte, und in allen Problemen, die er in Angriff nahm, als glänzender Anreger bewährt; aber immer ging die Bewegung, die er hervorgerufen hatte, nach kurzer Zeit über ihn selbst, über seine eigenen Grundanschauungen, Wünsche und Tendenzen hinaus. Er war, von Lessing abgesehen, der erste, der den philosophischen Genius Spinozas wahrhaft begriff, wenngleich er nicht müde wurde, die Gefahren der spinozistischen metaphysischen Grundlehren zu bekämpfen: Aber er mußte es erleben, daß die spinozistische »Irrlehre« gerade durch seine Vermittlung zu universeller geschichtlicher Wirksamkeit gelangte und bald, neben der »Kritik der reinen Vernunft«, zur geistigen Grundmacht der Epoche wurde. Er begrüßte Fichte, wenngleich er ihm nicht beipflichtete, doch noch als echten Interpreten und als systematischen Vollender der Kantischen Philosophie – um sich in kurzem in bitterer literarischer Fehde gegen die Konsequenzen der »Wissenschaftslehre« zu wenden, als sie ihm in Gestalt des Schelling'schen »Systems des transzendentalen Idealismus« gegenübertraten. Er hat, in den »Briefen an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza«, Lessings Schatten beschworen und in diesem Zeichen den Kampf der jungen Generation, der Generation des Sturmes und Dranges, gegen die Berliner Aufklärer eröffnet; aber bald erfuhr er, daß ebendieser Generation seine Weltanschauung als überlebt, seine Probleme als veraltet galten. So hat er immer und überall Kräfte auf den Plan gerufen, die stärker waren als er selbst, und Wege gewiesen, deren Endpunkt und Ziel er nicht vorausszusehen vermochte. Ebendies gilt auch für die Rolle, die Jacobi in der Geschichte und Weiterbildung der Kantischen Lehren gespielt hat. Auch hier hat er mit glänzendem Scharfsinn neue Fragen gestellt und Schwierigkeiten entdeckt, die auf lange Zeit hinaus die Form der Philosophie bestimmen sollten – aber den eigenen Antworten, die er selbst auf

diese Fragen gegeben hat, ist nur ein kurzes geschichtliches Scheindasein beschieden gewesen.

Jacobi ist, noch vor dem Studium der Vernunftkritik, durch die vorkritische Schrift über den »Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« zu Kant geführt worden – und wie für ihn jedes große gedankliche Erlebnis zugleich Gefühlserlebnis war, so fühlte er sich, wie er selbst berichtet, durch die Kantische Schrift innerlich so bewegt, daß er oft in der Lektüre innehalten mußte, weil er vor Herzklopfen nicht weiterlesen konnte. Was war es, das ihn an dieser Schrift – der schwierigsten von Kants vorkritischen Werken – derart zu erregen vermochte? In ihrem Mittelpunkt stand das denkbar abstrakteste und gefühlsfernste Thema: der Begriff des reinen, unbedingten Daseins – jenes Daseins, das nicht mehr als Folge oder Prädikat von etwas anderem gedacht werden kann, sondern nur aus und durch sich selbst, als »absolute Position eines Dinges« erfaßbar ist. Von diesem Dasein wird bewiesen – nicht daß es Gott zukommt (denn dann wäre es bereits in ein bloßes Prädikat und somit in eine abhängige Bestimmung verwandelt), sondern daß es Gott selbst ist, d. h., daß ihm und ihm allein alle jene Merkmale und Beschaffenheiten eignen, die die Metaphysik vom höchsten unendlichen Urwesen behauptet.<sup>1</sup> Damit aber war in der Tat genau jene Frage gestellt, durch welche Jacobis gesamtes Denken von jeher seine stärksten metaphysischen Impulse erhalten hat. »Nach meinem Urtheil«, so sagt Jacobi in jener denkwürdigen Unterredung mit Lessing, von der die »Briefe über die Lehre des Spinoza« berichten, »ist das größte Verdienst des Forschers, *Daseyn* zu enthüllen, und zu offenbaren ... Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, | Einfache.«<sup>2</sup> Und als ein solches unauflösliches und unableitbares, aber ebendarum völlig gewisses Datum war nun das Sein von Kant im »Einzig möglichen Beweisgrund« hingestellt worden. Hier lag für Jacobi die schlechthin entscheidende methodische Wendung. Wahre Gewißheit – so schloß er – gibt es für uns nur dort, wo wir auf »Ableitung« verzichten und der Natur der Sache nach verzichten müssen und dürfen. Solange wir uns noch im Kreise der bloßen »Ableitung« bewegen, werden wir immer von einem Punkte zum anderen zurückgetrieben, ohne jemals einen festen Standort, ein wahrhaftes *δός*

<sup>1</sup> Vgl. Bd. II [ECW 3], S. 495 f.

<sup>2</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn (zuerst Breslau 1785) (Werke, Bd. IV, Abt. 1), Leipzig 1819, S. 72.

μοι ποῦ στῶ zu finden. Wir »deduzieren« Folgerungen aus ihren Prämissen, wir gehen von einem Glied der Schlußreihe nach vorwärts und rückwärts ins Unendliche: Aber die ganze Reihe selbst hängt uns im Leeren. Niemals ist auf diesem Wege des Folgerns und Schließens zu einer ursprünglichen Setzung zu gelangen, in der unser Denken beruhen kann. Die Forderung eines solchen Ursprünglichen muß also entweder negiert – oder es muß ein anderer Weg gewiesen werden, sie zu befriedigen: Es muß ein anderes geistiges Organ entdeckt werden, kraft dessen wir ihr erst wahrhaft genugtu können.

In der Tat zeigt alle Verstandeserkenntnis schon durch ihre äußere Form und Struktur, daß sie der Forderung des Unbedingten und Ursprünglichen nicht nur unangemessen ist, sondern daß sie ihr für immer unangemessen bleiben muß. Die echten und einzigen Prinzipien alles logischen Verstandesgebrauchs sind der Satz der Identität und der Satz vom Grunde: der erste als Grundsatz aller mathematischen Erkenntnis, der zweite zugleich als Grundsatz aller metaphysischen Welterklärung und aller empirischen Naturerkenntnis. »Verstehen« und »Begründen« sind Wechselbegriffe – außerhalb der Form der Demonstration gibt es keine Form der logischen Gewißheit. Es liegt jedoch im Charakter der Demonstration selbst, daß sie ohne inneren Abschluß ist: Würde sie irgendein Glied der Schlußkette, irgendein erreichtes Resultat als das »Letzte« ansehen, so würde dieses materiale Ende zugleich ihr formales Ende, d. h. die Aufhebung ihrer eigentümlichen Methodik und der Sicherheit dieser Methodik bedeuten. »Wir können nur Aehnlichkeiten (Uebereinstimmungen, bedingt nothwendige Wahrheiten) demonstrieren, fortschreitend in identischen Sätzen.«<sup>3</sup> Pascals Wort: »[C]e qui passe | la géométrie nous surpasse«<sup>4</sup> gilt daher im strengen Sinne von allem Wissen überhaupt. Auch Kants Grundentdeckung des »klassischen« Unterschieds zwischen den analytischen und synthetischen Urteilen kann nach Jacobi nicht dazu dienen, diese Einsicht zu widerlegen, sondern bietet ihr vielmehr eine neue und festere Stütze. Denn das Axiom, mit welchem Kant allen synthetischen Verstandesgebrauch erklärt und rechtfertigt, ist der Satz, daß wir nur das von den Dingen a priori erkennen, was wir selbst in sie legen. »Der Kern der Kantischen Philosophie ist die von ihrem tiefdenkenden Urheber zur vollkommensten Evidenz gebrachte Wahrheit: daß wir einen Gegenstand nur in so weit begrei-

<sup>3</sup> A. a. O., S. 223.

<sup>4</sup> [Blaise Pascal, De l'esprit géométrique. Premier fragment, in: Pensées. Publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi, hrsg. v. Ernest Havet, Paris 1897, S. 600–623: S. 601.]

fen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen, ihn im Verstande zu erschaffen vermögen. Nun vermögen wir auf keine Weise, so wenig in Gedanken als wirklich außer uns, *Substanzen* zu erschaffen; sondern wir vermögen nur: *außer uns* Bewegungen und Zusammensetzungen von Bewegungen, dadurch Gestalten; *in uns* aber nur sich auf Wahrnehmungen durch den äußern oder innern Sinn beziehende Begriffe und Zusammensetzungen von Begriffen hervor zu bringen. Woraus denn folgt, daß es nur zwei Wissenschaften im eigentlichen und strengen Verstande: Mathematik und allgemeine Logik geben kann, und daß alle andern Erkenntnisse nur in dem Maße wissenschaftliche Eigenschaft erwerben, als sich ihre Gegenstände durch eine Art von Transsubstantiation in mathematische und logische Wesen verwandeln lassen.«<sup>5</sup> Ein Wissen vom Sein verlangen, wäre demnach eine *Contradictio in adjecto*: Denn es hieße durch die eben bezeichnete Transsubstantiation das wirkliche Wesen in ein mathematisches und logisches umsetzen und es damit zu einem bloß gedachten verflüchtigen.

Aber liegt nicht diese Umsetzung im Wesen der Philosophie selbst, und bildet sie nicht einen notwendigen Teil ihrer Methode? Kennzeichnet nicht ebendies alle Metaphysik, und bezeichnet es nicht seit den Tagen des Aristoteles ihren historischen Begriff, daß sie Wissenschaft »vom Seienden als Seienden«, daß sie Ontologie sein will? Keiner hat diesen Begriff schärfer und bestimmter aufgestellt und die Folgerungen, die sich aus ihm ergeben, rückhaltloser gezogen als Spinoza. Nicht eine einzelne Lehre ist es, die er begründet, nicht ein System, das er, neben andern gleich möglichen, geschaffen hat; sondern was er unserer kritischen Analyse darbietet, ist das System des philosophischen Denkens, weil es sein voll|endeter Typus und seine reinste formale Ausprägung ist. Aber eben damit enthüllt sich hier auch aufs deutlichste der latente Widerspruch, der allem philosophischen Denken, gemäß seiner Grund- und Urform, anhaftet. Spinozas Metaphysik will Lehre von der »Substanz« – will Lehre von dem sein, was »in sich ist und durch sich allein begriffen wird«. Alle abgeleiteten Bestimmungen verschwinden und versinken vor dem Sein der Substanz. Sie haben nur für unsere sinnliche Einbildungskraft

<sup>5</sup> Jacobi, Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811), in: Werke, Bd. III, Leipzig 1816, S. 245–460: S. 351.

<sup>6</sup> [Baruch de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Teil 1, 3. Definition), in: *Opera quae supersunt omnia*, hrsg. v. Karl Hermann Bruder, Bd. I, Leipzig 1843, S. 149–416: S. 187: »Per *substantiam* intelligo id quod in se est et per se concipitur [...]«]

einen relativen und flüchtigen Bestand, während sie dem Blick der Vernunft, der Anschauung »*sub specie aeterni*« in nichts zergehen. Hier also scheinen Denken und Sein, scheinen »Essenz« und »Existenz« völlig eins geworden: Der Begriff ist der adäquate Ausdruck und die adäquate Erfassung des Wesens selbst. Aber diese metaphysische Synthese, die der Spinozismus behauptet, erweist sich der schärferen Betrachtung als bloße Selbsttäuschung. Denn der spinozistische Gott ist kein unabhängiges, freies, auf sich selbst beruhendes Sein, das dem Zwang und dem kausalen Mechanismus der Einzeldinge enthoben ist, sondern er ist ein durch und durch Gebundenes und Notwendiges, er ist nur der vollkommene Ausdruck ebendieses Mechanismus selbst. So ist das angebliche Absolute hier nichts anderes als die Kette des Bedingten selbst: sofern diese Kette in ihrer Vollständigkeit, in ihrer lückenlosen Ganzheit gedacht wird. Aber die Summe kann nicht mehr enthalten als die Einzelelemente, die in sie eingehen. Sind diese Einzelelemente, wie sie es nach Spinoza sein müssen, von bloß relativer Bedeutung, sind sie durch und durch bedingt, vermittelt und unfrei, so gilt das gleiche auch für ihr Gesamtergebnis. Diese Summe des Bedingten, diese spinozistische »Welt« mit dem Namen Gottes bezeichnen, heißt nichts anderes als mit Worten spielen. Der Spinozismus verspricht uns ein adäquates Bild des Seins im Begriff und durch den bloßen Begriff: Aber was er in Wahrheit vor uns hinstellt, ist lediglich ein Bild der subjektiven Denkform, die aller Philosophie zugrunde liegt. Der Gedanke der durchgängigen logisch-mathematischen Determination des Seins ist die Seele der spinozistischen Metaphysik, weil er die Seele von Spinozas rationaler Methodik ist. Wo diese Methodik sich selbst überlassen bleibt, wo sie sich, wie bei Spinoza, in aller Freiheit und Aufrichtigkeit des Denkens und ohne Halbheiten und Kompromisse entwickelt: da ist nie und nimmer ein anderes Ergebnis möglich. Alle Philosophie, die, ohne nach den Resultaten der religiösen Offenbarung hinüberzublicken, lediglich ihren eigenen Weg und ihren eigenen Begriff vollendet, ist Spinozismus; aller Spinozismus ist Leugnung des Absoluten und Selbständigen und insofern Atheismus. Für das Verfahren des Denkens, des Folgerens und Schließens überhaupt gibt es kein anderes Ziel: »Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.«<sup>7</sup>

Wenn indessen die Lehre Spinozas, ihrer bloßen Form nach betrachtet, das einzig wahrhaft konsequente System der Philosophie darstellt, so haftet ihr dennoch insofern ein Mangel an, als sie das Prinzip der reinen Verstandeserkenntnis zwar allseitig zur Durchführung

<sup>7</sup> Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza, S. 223.

bringt, aber es nicht als solches begreift. In dieser Beschränkung fällt sie dem Dogmatismus anheim: Denn Dogmatismus ist jeder Versuch, die Welt zu erklären, ohne nach der Gültigkeit der Grundsätze und Prinzipien der Erkenntnis zu fragen, aus denen heraus diese Erklärung erfolgt. Erst der kritische Idealismus Kants hat diesen Mangel überwunden. In ihm kommt die Philosophie zum Bewußtsein ihrer selbst, ihrer Aufgaben und ihrer Mittel: Das Wissen vom »Gegenstand« ist hier zugleich »Wissen des Wissens« geworden. Aus dieser Korrelation, die durch den Grundgedanken des Kritizismus unmittelbar gefordert ist, aber ergibt sich zugleich, daß das Wirkliche immer nur in der Form des Wissens und somit als Wirklichkeit in der Erscheinung für uns faßbar ist. Der Begriff des Verstandes und der Begriff des Phänomens sind Wechselbegriffe: Was sich wahrhaft »verstehen«, d. h. aus einem andern ableiten und begründen läßt, das ist eben damit als Phänomen erwiesen, und andererseits geht alles Wissen vom Phänomen über die Bedingtheit und Relativität der Verstandeserkenntnis, die sich zuletzt in einen Inbegriff bloßer Beziehungen auflöst, nicht hinaus. Die »Kritik der reinen Vernunft« hat in ihren grundlegenden Abschnitten hierüber in der Tat keinen Zweifel gelassen. »Die Materie«, so heißt es in dem Abschnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, »ist *substantia phaenomenon*. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Komparativ-Innerliches, das selber wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht. Allein das schlechthin, dem reinen Verstande nach Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille [...] das transszendentale Objekt | aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. [...] Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transszendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer andern Anschauung als der unseres inneren Sinnes zu beobachten.«<sup>8</sup>

In Sätzen wie diesen spricht sich nach Jacobi nichts anderes als die scharfe und klare Konsequenz des kritischen Grundgedankens aus.

<sup>8</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.234f. [B 333f.]; vgl. Bd. II [ECW 3], S.615 ff.

Der Fortschritt gegen Spinoza ist ersichtlich: Die Substanz erscheint nicht mehr als das »Ding aller Dinge«, als der Träger und absolute Grund der Modi, sondern sie ist selbst zu einem reinen Verhältnisbegriff geworden – zu einem Begriffe, mittels dessen wir »Erscheinungen buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können«.<sup>9</sup> Nur dort, wo Kant diese Einsicht ohne jegliche Einschränkung festhält, steht er nach Jacobi auf der Höhe seines neuen Prinzips. Nicht in »Schein« wird dadurch die Erfahrungswelt verwandelt – denn das Phänomen der Welt ist eben kraft der Abhängigkeit von der Form des Verstandes ein durchgängig geordnetes und bestimmtes Phänomen; wohl aber ergibt sich von hier zur Evidenz, daß es auf diesem Wege aus dem Kreise der bloßen Relativitäten für uns kein Entrinnen gibt. Und noch in einem anderen, methodisch tieferen Sinne läßt sich die gleiche Einsicht begründen. Kants Fragestellung ging ursprünglich nicht von der »Existenz der Sachen« aus, sondern sie richtete sich auf die Synthesis im Urteil und auf die Gründe für die apriorische Gültigkeit dieser Synthesis. Im Gedanken der Synthesis aber liegt bereits der Gedanke der Relativität eingeschlossen. Alle Synthesis ist zweigliedrig: Sie gibt die Verknüpfung zweier Elemente *a* und *b* in der Art, daß *a* durch *b*, *b* durch *a* bestimmt wird, daß aber keines der beiden, vor und außerhalb der Verbindung selbst, als ein Losgelöstes und Selbständiges gegeben ist. Das »Sein«, das die Synthesis uns liefert, ist mit anderen Worten dasjenige Sein, das durch die Kopula, durch das »Verhältniswörtchen« »ist« im Urteil bezeichnet wird.<sup>10</sup> Darüber hinaus geht seine | Kraft und Geltung nicht. Das Urteil der Quantität, der Kausalität, der Wechselwirkung spricht aus, daß ein Element *x* größer als *y*, daß es die Ursache von *y* ist oder mit ihm in einem Verhältnis gegenseitiger funktionaler Abhängigkeit steht: Was aber jeder dieser Inhalte, abgesehen von all diesen Verbindungsformen und losgelöst vom System dieser Formen, »an sich« sein mag, ist eine Frage, die nicht aufgeworfen werden kann, ohne schon damit allein die Grenzen der Methodik des Urteils zu überschreiten.

In der scharfen Heraushebung dieses Moments liegt das eigentliche geschichtliche Verdienst, das sich Jacobi um das Verständnis des kritischen Idealismus erworben hat. Immer von neuem kommt er auf dieses sein Grund- und Hauptthema zurück. Und überall stützt er

<sup>9</sup> [Vgl. Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Werke, Bd. IV, hrsg. v. Arthur Buchenau u. Ernst Cassirer, Berlin 1913, S. 1–139: S. 64 (Akad.-Ausg. IV, 312); ders., Kritik der reinen Vernunft, S. 257 (B 370f.).]

<sup>10</sup> Vgl. Bd. II [ECW 3], S. 557.

sich hierbei auf eigene Kantische Sätze, auf die entscheidenden Belege in der »Kritik der reinen Vernunft«, die aber freilich bei ihm sogleich einen neuen gedanklichen Akzent und durch ihn eine veränderte Bedeutung gewinnen. Für Kant war es die Einheit der Geltung, auf die er sich nicht nur im Theoretischen, sondern in allen geistigen Gebieten zuletzt zurückgeführt sah. Auch er erreicht in der »Kritik der praktischen Vernunft« gegenüber der bedingten Erfahrungswirklichkeit ein neues »Unbedingtes«: Aber es ist nicht das Unbedingte eines metaphysischen Dinges, sondern eines neuen Geltungsprinzips – es ist das Unbedingte der Freiheit und des Sollens, das sich ihm hier erschließt. Die theoretische Betrachtung endet in der Festsetzung von Bedingungen der Erfahrung, die, weil allgemein und notwendig, zugleich Bedingungen ihres Gegenstandes sind; die ethische und ästhetische Betrachtung erweitert diesen Kreis der empirischen Kausalität und empirischen Objektivität – aber das Höchste, was sie gewinnt, ist und bleibt doch stets ein neuer Wertgesichtspunkt, den sie gegenüber dem obersten Grundsatz und der Dignität des empirischen Wissens entdeckt und den sie in seiner Gültigkeit sicherstellt. Jacobis Verlangen nach dem Absoluten wird im Gegensatz hierzu durch einen völlig anderen Affekt beherrscht. Wie er es als höchste Aufgabe des Forschers empfindet, »Dasein zu enthüllen«, so sucht er auch das Absolute rein und ausschließlich in der Form des Daseins. Alle noch so feine Kunst der »Systeme«, der Begriffe und Schlußfolgerungen, der dialektischen Beweise und Gründe kann nach ihm für das Fehlen dieses ersten sicheren Fundaments des Seins nicht entschädigen. Je »reiner« der Begriff, je allgemeiner die Wahrheit wird, die wir erfassen: um so nichtiger an wirklichem Gehalt, um so leerer und | körperloser werden beide; je höher wir in dieser Ordnung des Denkens emporsteigen, um so mehr verflüchtigt sich uns alle Realität in bloße Abstraktion. Und eben der transzendente Idealismus zeigt überzeugend, daß überall dort, wo das Denken sich lediglich auf sich selbst, auf sein eigenes Prinzip und seine reine Form stützt, auch aller Inhalt zuletzt in diese reine Form zergeht. Wem dies an Kants Lehre etwa noch zweifelhaft sein konnte, der braucht nur den notwendigen, systematisch geforderten Übergang von Kant zu Fichte zu betrachten, um den Beweis dafür in Händen zu haben. Fichte ist nach Jacobi der Messias der neueren Philosophie, weil er vollendet hat, was Kant nur begonnen hat – weil seine Wissenschaftslehre den rein immanenten Weg und das immanente Ziel alles Wissens zuerst in vollkommener Deutlichkeit bezeichnet hat. »Und so fahre ich denn fort«, so redet er ihn an, »und rufe zuerst, eifriger und lauter, Sie noch einmal unter den Juden der speculativen Vernunft für ihren König aus; drohe

den Halsstarrigen es an, Sie dafür zu erkennen, den Königsberger Täufer aber nur als Ihren Vorläufer anzunehmen.« Denn Fichte hat auf dem Boden des Idealismus das geleistet, was Spinoza auf dem des Realismus vergeblich versucht hatte. Sein System ist »umgekehrter Spinozismus« und vermöge dieser Umkehrung »verklärter Spinozismus«: Es ist die Grundlegung und vollständige Durchführung des allgemeinen Prinzips aller Spekulation, ohne daß dieses Prinzip, wie bei Spinoza, mit einem absoluten dogmatisch behaupteten Sein verwechselt würde. Alles Begreifen – das ist der Angelpunkt des Fichteschen Denkens – ist nur durch ein ideales Tun und Erzeugen möglich. »[...] der Mensch [...] begreift nur indem er – Sache in bloße Gestalt verwandelnd – *Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht*. [...] Wir begreifen eine Sache nur in sofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehen, *werden* lassen können. In sofern wir sie nicht construiren, in Gedanken nicht selbst hervorbringen können, begreifen wir sie nicht. Wenn daher ein Wesen ein von uns *vollständig* begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es *objectiv – als für sich bestehend* – in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus *subjectiv*, unser eigenes Geschöpf – *ein bloßes Schema* – werden zu lassen. Es darf nichts in ihm bleiben und einen wesentlichen Theil seines Begriffs ausmachen, was nicht unsere Handlung, *jetzt* eine bloße Darstellung unserer productiven Einbildungskraft wäre.« Das Sein begreifen wollen heißt also, es als selbstständiges, von uns unabhängiges | Sein vernichten. Und was uns nach dieser Vernichtung übrigbleibt, das ist nichts anderes als die leere Subjektivität selbst, die sich immer wieder erneut und ins Unendliche wiederholt. Es gibt für uns im Grunde nur noch ein Erkennen – nicht des Gegenstandes, sondern des Erkennens selbst, ein Tun bloß des Tuns und um des reinen Tuns willen: »[e]in nur sich selbst vorhabendes und betrachtendes Handeln, bloß des Handelns und Betrachtens wegen, ohne anderes Subject oder Object; ohne in, aus, für, oder zu.«<sup>11</sup>

Der Satz der Identität, die Formel  $a = a$ , ist für eine derartige Lehre in der Tat der zutreffende methodische Ausdruck und der rechte Ausgangspunkt. Aber freilich: Wie kann es innerhalb dieser Betrachtungsweise überhaupt ein  $a$  geben, das mit sich selbst verglichen und sich selbst gleichgesetzt werden könnte? Wir begreifen die Relation, wir begreifen die Notwendigkeit der Gleichung selbst: Aber woher stammt – nicht die Beziehung, sondern das Bezogene? Auf diese

<sup>11</sup> Jacobi an Fichte (1799), in: Werke, Bd. III, Leipzig 1816, S.1–57 [Zitate S.13, 20f., 28].

Frage muß die Wissenschaftslehre und der transzendente Idealismus überhaupt die Antwort schuldig bleiben. Was sie begreiflich macht, was sie bis in die letzten Grundbedingungen aufzudecken verspricht und auch wirklich aufdeckt, ist die Form des Denkens: Aber jedes Denken eines Etwas bedeutet für sie ein unlösbares Problem. Die transzendente Einbildungskraft, auf die wir verwiesen werden, um in ihr den Ursprung der Vorstellung vom Objekt, vom »Gegenstand« der Erkenntnis zu finden, vermag hierfür ersichtlich nichts zu leisten: ist sie doch selbst nichts anderes als ein psychologischer Ausdruck für die reine Tätigkeit des Beziehens selbst, also »ein reines leeres Dichten hin und her, ohne hier und dort, ohne Einsicht und Absicht, ein *Dichten an sich*, eine *reine* Actuosität im *reinen* Bewusstseyn«. <sup>12</sup> In all dieser »apriorischen Weberei« kann es niemals zu irgendeiner sachlichen Einzelbestimmtheit kommen. Betrachten wir z. B. die Formen des reinen Raumes und der reinen Zeit, wie sie der transzendente Idealismus uns schildert und darbietet, so besitzen wir an ihnen lediglich eine Ordnung und ein Schema leerer Stellen, nur die Möglichkeit des Beisammen und des Nacheinander. Wie aber kommt es von dieser Möglichkeit zur Wirklichkeit, wie kommt es zu dem, womit diese Stellen besetzt werden sollen? Wie verdichtet sich die Form des bloßen Neben- und Auseinander, die wir Raum nennen, zu einer | einzelnen, bestimmt abgegrenzten Gestalt im Raume: Wie gelangt das Verfahren der Zählung zu einem Zählbaren? Ein solcher Übergang kann nur behauptet, aber nie und nimmer aus den Prinzipien der idealistischen Spekulation begriffen und eingesehen werden. »Der Raum sey *Eines*, die Zeit sey *Eines*, das Bewusstseyn sey *Eines*, gerade so, wie ihr es verlangt. Saget nur an, wie sich Euch eines von diesen drey Einen in ihm selbst *rein* vermannichfaltiget [...] Was bringt [...] in jene drey Unendlichkeiten [...] *Endlichkeit*; was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maß, und verwandelt sie in ein *reines Mannichfaltiges*; was bringt die reine Spontaneität zur Oscillation, das Bewusstseyn a priori zum Bewusstseyn? Wie kommt sein reiner Vocal zum Mitlauter, oder vielmehr, wie setzt sich sein *lautloses* ununterbrochenes *Blasen*, sich selbst unterbrechend, *ab*, um wenigstens eine *Art* von Selbstlaut, einen *Accent* zu gewinnen? Dieses müsset ihr angeben [...] können, oder euer ganzes System hat nicht einmal den Bestand einer Seifenblase.« <sup>13</sup> Eine Synthesis, eine

<sup>12</sup> Ders., Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben (1801), in: Werke, Bd. III, S. 59–195: S. 99.

<sup>13</sup> A. a. O., S. 113 f.