

## **Kant und die Marburger Schule.<sup>1)</sup>**

Von Paul Natorp in Marburg.

---

Die Gesellschaft, in der ich zu sprechen die Ehre habe, bezeugt schon durch ihren blühenden Bestand und ihren weithin geachteten Namen, wie sehr die Philosophie Kants, die so oft totgesagte und totgeschriebene, doch noch unter uns lebendig ist. Eine Auseinandersetzung mit ihr erkennt noch jeder, der in der Philosophie vorwärts will, als seine erste Pflicht. In besonderem Masse aber muss dieser Verpflichtung eine philosophische Schule sich bewusst sein, welche ursprünglich von der Absicht ausgegangen ist, die Lehre Kants erst einmal in ihrer unverrückbaren historischen Gestalt deutlich herauszuarbeiten, sie aus ihrem eigenen Prinzip zu verstehen und an diesem ihrem Prinzip, nicht an irgendwelchem von aussen herzugebrachten Masse zu messen.

Nie zwar war es hierbei die Meinung, an den Lehrsätzen Kants unbedingt festhalten zu sollen oder zu wollen. Die Rede von einem orthodoxen Kantianismus der Marburger Schule war niemals begründet; sie hat mit der Weiterentwicklung dieser Schule auch jeden fernsten Schein von Berechtigung verloren. Richtig ist, dass Hermann Cohen in seinen drei der Interpretation Kants gewidmeten Grundwerken unablässig darauf gedrungen hat: es gelte erst einmal den buchstäblichen Sinn der Kantischen Sätze klarzustellen und aus ihren eigenen, urkundlich feststehenden Prinzipalgedanken zu verstehen, bevor man es unternehmen dürfe, über Kant hinauszugehen. Dabei wurde nicht geleugnet (wie es denn in der Tat nicht zu leugnen ist), dass in Kant mehr als nur eine Tendenz wirksam, ein reiner Ausgleich unter den mancherlei in ihm arbeitenden Motiven aber nicht erreicht ist. Allein gerade diese Einsicht musste zu der Frage

---

<sup>1)</sup> Vortrag, gehalten in der Sitzung der Kantgesellschaft zu Halle am 27. April 1912 (etwas erweitert).

führen: was war denn seine entscheidende Tat, worin liegt die grösste sachliche Wucht seines Gedankens, und (was damit nicht identisch, aber eng verknüpft ist): was musste historisch seine ausschlaggebende Wirkung sein; was in seinen Lehren war bestimmt, als nicht lebensfähig abzusterben, was dagegen, eben seiner inneren Lebensenergie zufolge, fortzuleben und sich weiter zu entwickeln? Mit dieser Frage aber, die wenigstens kein Historiker der Philosophie, der selbst Philosoph ist, sich zu stellen unterlassen konnte, war es schon gegeben, dass man auf Kant nur konnte zurückgehen wollen, um in der Richtung der durch ihn unverlierbar der Philosophie gewonnenen Grunderkenntnis, in der reinen Konsequenz der durch ihn errungenen Vertiefung ihrer ewigen Fragen dann weiterzugehen. Philosophie ist, nach der klassischen Bedeutung dieses Namens, ewiges Streben nach fundamentaler Wahrheit, nicht der Anspruch, in ihrem Besitze zu sein. Gerade Kant, welcher Philosophie als Kritik, als Methode versteht, hat zwar Philosophieren, nicht aber „eine“ Philosophie lehren wollen. Ein schlechter Schüler Kants, der es anders versteht!

Als den Kerngedanken nun, zu dem alles Andere in Kant in Beziehung zu setzen, von wo aus es zu verstehen und zu bewerten sei, begriff Cohen den Gedanken der transzendentalen Methode. Auf sie fiel darum in seinen Darstellungen stets das entscheidende Gewicht; die einzelnen Lehrstücke waren ihm von Bedeutung genau nur in dem Masse, wie sie ein reiner Ausdruck dieser Methode sind. Die drei Bücher Cohens über Kants Erfahrungstheorie, Ethik und Ästhetik zielen daher in straffer Konsequenz, in bewusster Einseitigkeit immer nur auf dies Eine: die Methode als die bewegende, die vorwärtstreibende, die schöpferische Kraft der Gedankenbildungen Kants herauszustellen. Gerade damit mussten die einzelnen Lehrstücke sich eine immer tiefer einschneidende Kritik gefallen lassen; denn sie sind ein reiner, restloser Ausdruck der Methode wirklich nicht; so sicher diese überall in ihnen wirksam ist, sie vermögen vielfach nicht ohne beträchtliche Abstriche und Umbiegungen sich ihr zu fügen.

Überhaupt konnte die Philosophie Kants, so wie sie ist, als Ganzes, als System, unmöglich wie ein einmal vom Himmel gefallener Gesetzeskodex angesehen werden. So gewiss diese Philosophie auch als Ganzes eine geniale Tat bedeutet, wie nur je eine in der Geschichte menschlichen Denkens zu verzeichnen gewesen

ist, so gewiss doch fügt sie sich ein in den Gesamtstrom der Entwicklung der Philosophie, der Wissenschaft, der humanen Kultur. Sie gehört einer grossen geistigen Familie an, deren Ahnenregister mindestens bis zu Plato und Parmenides hinaufreicht; zu der unter den Neueren nicht bloss Descartes und Leibniz, sondern ebensogut Galilei, Huyghens, Newton, Euler, die philosophisch gerichteten Forscher fast ohne eine einzige Ausnahme, zu rechnen sind. Darauf war Cohen von Anfang an aufmerksam. Seine Arbeit an Plato reicht literarisch selbst hinter die an Kant zurück; die Spezialstudie über das Infinitesimalprinzip aber verriet in einem einzelnen Durchblick, bis zu welcher Tiefe die Geschichte der exakten Wissenschaft nach der philosophischen Seite ihn fort und fort beschäftigte; meine Studien an Galilei, Descartes u. s. f., Cassirers Leibnizbuch und seine ganze grosse Arbeit über das Erkenntnisproblem von Nicolaus Cusanus bis auf Kant herab, wie noch so manches, was in unserer Schule zur Geschichte und Kritik der Wissenschaften seither ist beigetragen worden — es war die Frucht Cohenscher Anregungen; was wir über die Philosophie des Plato, des Aristoteles, des Demokrit, der Skepsis u. s. f. in diesen drei Jahrzehnten geforscht und dargestellt haben, es liegt alles in derselben Richtung. So ist es kein Wunder, wenn schon die vollständig erneuerte „Erfahrungstheorie“ Cohens v. J. 1885, gegenüber der von 1871, die Ansätze zu einer sehr selbständigen Weiterbildung zunächst der theoretischen Philosophie erkennen liess; fast noch freier verfuhr mit den Lehren Kants die Darstellung seiner Ethik und seiner Ästhetik. Cohens eigener Systembau aber, von dem die drei mächtigsten Pfeiler nun bereits stehen, hat ja jede Meinung von etwas wie einem starren Kantianismus der Marburger Schule wohl gründlich entwurzelt. Ohne diese sachlich vollkommen freie Stellung gegen den Buchstaben der Kantischen Lehre und auch gegen die Cohensche Lesung dieses Buchstabens wäre es weder mir, noch der ganzen Schar der jüngeren Forscher, die sich unsrer Schule beirechnen, möglich gewesen in jene Arbeitsgemeinschaft mit unserem verehrten Führer einzutreten, die es überhaupt nur rechtfertigt von einer Schule zu reden. Schüler Cohens im äusseren Sinne bin z. B. ich nie gewesen; aber auch, die es sein durften, haben, eben seinen Grundsätzen und der ganzen Art seiner Lehre gemäss, die Schülerschaft nie in dem Sinne verstehen können, als gälte es hier „eine“ Philosophie und nicht bloss die Methode des Philosophierens sich anzu-

eignen und zu propagieren. Die Methode allerdings sind wir alle uns bewusst bei ihm gelernt zu haben; darin liegt aber die Gewähr dafür, dass unser aller Arbeit, auch in ihrer gänzlichen Freiheit, ja gerade durch sie, stets förderlich inandergreifen und einen übereinstimmenden Charakter zeigen wird, wie es nicht allzuoft in der Geschichte der Philosophie der Fall gewesen ist.

So hat besonders auch das sich ungesucht von selbst ergeben, dass über die notwendigen Korrekturen an der Lehre Kants unter uns, trotz mancher Unterschiede der Formulierung im einzelnen, doch eine grosse sachliche Übereinstimmung obwaltet. Darüber Rechenschaft zu geben, ist die Aufgabe, die ich für diesen Vortrag mir zu stellen gewagt habe und für deren Lösung ich Ihre freundliche Aufmerksamkeit erbitte.

Der feste Ausgangspunkt, der unverrückbare Leitgedanke unseres ganzen Philosophierens ist, wie gesagt, die „transzendente Methode“. Wir unterscheiden sie — durchaus entsprechend der mehrseitigen Richtung des Terminus „transzendental“ bei Kant selbst — sowohl von der psychologischen wie von der metaphysischen, wie von einer bloss logischen im alten, Aristotelischen und etwa Wolfischen Sinne, von dem die moderne „Logistik“, trotz sehr bedeutender Fortschritte in den Einzelpositionen, doch der Grundrichtung nach sich kaum entfernt, wenn sie von letzten, un-deduzierbaren Begriffen oder beweisunfähigen und -unbedürftigen Sätzen ausgehen und auf dieser alleinigen Basis dann in reinen Identitätsurteilen („analytischen“ Urteilen in Kants Sinne) fortschreiten will. So sehr es anzuerkennen ist, dass man es mit der Pflicht der Begründung streng nimmt; so ganz wir auch damit übereinstimmen, dass diese Begründung auf einem rein objektiven Wege zu suchen sei, so ist es doch nur zu offenkundig, dass der alte Weg der Aristotelischen Apodeixis in der Prinzipienlehre der menschlichen Erkenntnis nicht zum Ziele führen kann; mit vollem Recht hat Kant es abgelehnt, für seine Grundsätze „Beweise“ im Sinne der Aristotelischen Apodeixis zu geben.

Was also meinen wir, wenn wir statt dessen, mit Kant und nur strenger noch als er, für jede philosophische Aufstellung eine „transzendente“ Begründung oder Rechtfertigung, eine *deductio iuris* (wie Kant sagt) verlangen? — Diese Forderung schliesst zwei wesentliche Stücke ein. Das erste ist die sichere Zurückbeziehung auf die vorliegenden, historisch aufweisbaren Fakta der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion. Denn

Philosophie vermöchte nicht zu atmen in dem „luftleeren Raume“ des reinen Gedankens, in dem der blosse Verstand auf den Flügeln der Ideen sich emporschwingen möchte; sie scheut, nach jenem kräftigen Worte Kants, die „hohen Türme“ der metaphysischen Baumeister, um welche „gemeiniglich viel Wind ist“; sie sucht das „fruchtbare Bathos“ (Tiefland) der Erfahrung im weiten Sinne des Wortes, d. h. sie strebt sich fest einzuwurzeln in die gesamte schaffende Arbeit der Kultur: im theoretisch wissenschaftlichen „Buchstabieren der Erscheinungen“; im praktischen Gestalten sozialer Ordnungen und eines menschenwürdigen Lebens innerhalb dieser auch für die Individuen; im künstlerischen Bilden, ästhetischer Lebensgestaltung; im innerlichsten Gestalten selbst des religiösen Lebens. Denn: „Im Anfang war die Tat“, die schöpferische Tat der Objektgestaltung jeder Art, in der allein der Mensch sich selber, sein Menschenwesen aufbaut und, indem er sich darin objektiviert, das Gepräge seines Geistes seiner Welt — vielmehr einer ganzen Welt solcher Welten, die alle er die seinen nennen darf — zutiefst und vollkommen einheitlich aufprägt.

Der schöpferische Grund aber aller solchen Tat der Objektgestaltung ist das Gesetz; zuletzt jenes Urgesetz, das man noch immer verständlich genug als das des Logos, der Ratio, der Vernunft bezeichnet. Und das nun ist die zweite, die entscheidende Forderung der transzendentalen Methode: zum Faktum den Grund der „Möglichkeit“ und damit den „Rechtsgrund“ nachzuweisen, das heisst: eben den Gesetzesgrund, die Einheit des Logos, der Ratio in all solcher schaffenden Tat der Kultur aufzuzeigen und zur Reinheit herauszuarbeiten. Denn wenn die Tat der Gestaltung selbst allerdings das Erste ist, so garantiert doch nicht sie ohne weiteres schon ihre eigene Reinheit, d. i. die strenge, nie aus ihrer Bahn weichende Gesetzmässigkeit der Gestaltung. Indem also die Methode, in welcher Philosophie besteht, auf die schaffende Tat der Objektgestaltung jeder Art immer streng und ausschliesslich gerichtet bleibt, sie aber in ihrem reinen Gesetzesgrunde erst erkennt und in dieser Erkenntnis sichert, so erhebt sie sich freilich, dem Gesichtspunkt nach, über sie, „transzendiert“ sie in diesem rein methodischen Sinne; aber dieses methodische Hinaufsteigen zu einer höheren Stufe der Betrachtung, auf welches das Wort „transzendental“ hindeutet, streitet garnicht mit der Immanenz des echten Erfahrungsstandpunktes, sondern deckt sich gerade mit ihr; denn sie will nicht von aussen her der Tat der Erfahrung Gesetze

aufzwingen, nicht vorgreifend ihr die Geleise legen, in denen sie zu laufen habe, sondern nur eben das Gesetz, durch das sie überhaupt, selbst als Aufgabe, „allein möglich“ ist, in seiner Reinheit herausstellen, um im sicheren Bewusstsein dieses ihres eigenen Gesetzes sie auch für ihren weiteren Fortgang gerade in ihrer Selbständigkeit zu sichern und vor fremder Ablenkung zu bewahren. So wird die transzendente Methode zur „kritischen“: kritisch gegen metaphysische Übergriffe, kritisch auch gegen einen gesetzlosen, gesetzflüchtigen Empirismus. Sie macht die Autonomie der Erfahrung geltend ebenso sehr gegen die Heteronomie eines sie meistern wollenden Metaphysizismus, wie gegen die Anomie eines gesetzbaren, wohl gar gesetzfeindlichen Empirismus.

Indem sie aber, als immanente Methode, das Gesetz der objektiven Gestaltung nirgends anders aufsuchen kann als in dieser objektiven Gestaltung selbst, in der immer im Werk befindlichen, nie abgeschlossenen Schöpfung des Kulturlebens der Menschheit, bewahrt sie zugleich streng objektiven Charakter; scheidet sie sich also scharf von jedem „Psychologismus“. Hat Kant, und so auch Cohen in seinen ersten Schriften, die Sprache der Psychologie nicht ängstlich gemieden, so wurde doch die abgründliche Verschiedenheit des transzendentalen Gesichtspunkts vom psychologischen fort und fort betont; es blieb uns daher in dieser Beziehung auch von Husserls schönen Ausführungen (im ersten Bande der „Logischen Untersuchungen“), die wir nur freudig begrüßen konnten, doch nicht gar viel erst zu lernen übrig. Nicht als wäre es unsere Meinung, die Psychologie überhaupt von der Philosophie ausschliessen, sie bedingungslos der Empirie überweisen zu wollen; nur zur Basis der Philosophie kann sie uns nicht taugen. Der Psyche den Logos, der Seele die Sprache zu geben, ist nicht die erste, sondern ist gerade die allerletzte Aufgabe der Philosophie. Nicht unmittelbar lässt sich dem Unmittelbaren des seelischen Erlebens beikommen, sondern nur im Rückgang von seinen Objektivierungen, die darum voraus in ihrer selbst rein objektiven Begründung schon gesichert sein müssen.

Doch birgt sich in der Forderung des Rückgangs auf das unmittelbare, konkrete „Leben“ des Bewusstseins von allen blossen Abstraktionen sei es der Wissenschaft oder der Philosophie ein berechtigtes Motiv: die sehr gegründete Verwahrung gegen den Anspruch absolutistischer Philosophie, mit einer fertigen Summe begrifflicher Elemente das unendlich flutende Leben des Bewusst-

seins rein logisch zu bewältigen, das heisst in Wahrheit zu ver-gewaltigen; den ewig bewegten Strom dieses Lebens stillzustellen. Die transzendente Methode, als immanente, ist in solcher Gefahr nicht; sie ist selbst fortschreitend, entwickelnd, auch un-  
endlicher Entwicklung gewachsen; nicht starr, in einem eleatischen Weltstillstand erstarrt, auch nicht um einen fixen Punkt bloss, in fixen Bahnen, gleich der Gestirnwelt der antiken Astronomie, in ewig gleichem Kreislauf sich bewegend. Gerade das besagt uns die Philosophie als „Methode“: alles fixe „Sein“ müsse sich lösen in einen „Gang“, eine Bewegung des Denkens. Damit erst verliert die eleatische und überhaupt idealistische Gleichsetzung von Sein und Denken den Schein der öden Tautologie, die eigentlich das Sein im Denken nur gründet, indem sie das Denken zu einem neuen dinghaften Sein gefrieren lässt. Der echte Idealismus ist mitnichten der des eleatischen „Seins“, oder der immer noch eleatisch starren „Ideen“ aus Platos Frühzeit, sondern der der „Bewegung“, des „Wandels“ der Begriffe nach Platos „Sophist“, der „Begrenzung des Unbegrenzten“, des ewigen „Werdens zum Sein“ nach dem „Philebus“. Das spricht sich in Kant aus, wenn er das Denken als Spontaneität, d. i. als Erzeugung aus einem Unendlichkeitsgrunde, darum als Handlung, als Funktion erklärt; es spricht sich aus im Resultate der transzendentalen Analytik: dass der Verstand, hinsichtlich der „Form“, das heisst eben: der gesetzmässigen Funktion, der Urheber, nicht bloss der Dolmetscher der Natur (nämlich der Natur der Naturwissenschaft) sei; es spricht sich besonders klar und ergreifend aus in der Auflösung der Antinomie, welche die „Erfahrung“ als unendliche Aufgabe von jeder dogmatischen Absperrung befreit und, im Hinblick eben auf den unendlichen Fortgang der Erfahrung, das „Ding an sich“ aus der starren Schranke, die es anfangs noch zu bedeuten scheinen konnte, zum reinen Grenzbegriff wandelt, der die Erfahrung in nichts anderem mehr als ihrem eigenen schöpferischen Gesetz begrenzt; so wie der „unendlich ferne Punkt“ der Mathematiker nur der Ausdruck ist für die unaufheblich fortbestehende Richtungseinheit der unendlichen Geraden, die mit dieser selbst uranfänglich gesetzt, nicht von aussen her ihr vorgeschrieben ist. Denn freilich richtungslos darf der „Gang“ der Erfahrung auch in seiner Unendlichkeit nicht gedacht werden. In dem Wort „Methode“, im *μετέβαιναι*, liegt nicht bloss überhaupt ein „Gehen“, ein Sichfortbewegen; auch nicht, wie Hegel meint, ein blosses Mit- und Neben-

hergehen; sondern es bedeutet Gehen nach einem Ziele hin, oder jedenfalls in sicherer Richtung: „Nachgehen“. Auch fragt Philosophie nicht bloss nach irgendwelcher Methode, die allenfalls für jede neue Aufgabe eine neue sein könnte, sondern nach „der“ Methode, nach der schliesslichen Einheit der Methode, in der „die“ Erkenntnis, die schliessliche Einheit der Erkenntnis, und damit der schaffenden Tat der Kultur, sich begründe. Diese Einheit eines unerschöpflichen Quells gesetzmässiger Gestaltung hat Cohen in seinem Prinzip des „Ursprung“ zu starkem und reinem Ausdruck gebracht; es will besagen: nichts dürfe als „gegeben“, das heisst, ohne Rückführung, ohne wenigstens überhaupt abzusehende Rückführbarkeit bis auf den letzten Einheitsgrund schaffender Erkenntnis hingenommen werden. Ein „Gegebensein“ darf nichts mehr bedeuten wollen als den Charakter der noch zu lösenden Aufgabe — Aufgabe eben des Ursprungsnachweises aus dem Einheitsgrunde der Erkenntnis. Diese Aufgabe mag unendlich sein, sie ist es in letztem Betracht immer; aber eben darum besteht sie auch immer als Aufgabe; ein Gegebenes im Sinne des Fertigen, Abgeschlossenen, der weiter und weiter vordringenden Bearbeitung der Erkenntnis Entzogenen gibt es nicht, darf es nicht geben. In wesentlich gleichem Sinne betone ich den Prozesscharakter der Erkenntnis, ihren Charakter als *Fieri*, nicht starres, abgeschlossenes Faktum, das heisst, als Werden, eben nach Plato: zum Sein Werden, als Bewegung auf ein Sein hin, nicht Stillstand bei einem ruhenden Sein. Die Forderung der schliesslichen Einheit der Methode aber auch im unendlichen Fortgang ist gegeben mit der Forderung der Methode selbst; denkt man sie nicht darin mit, so wird es sofort zweifelhaft, ob Philosophie überhaupt auch nur als Aufgabe bestehe; wie denn ihr Bestand von jeher allen denen zweifelhaft geworden ist, die nicht zu dieser strengen Einheitsforderung sich erheben konnten.

In diesem Grundgedanken also der Philosophie als Methode, und zwar Methode einer unendlichen, schöpferischen Entwicklung, glauben wir den Kern, den unzerstörlichen Grundgehalt der „transzendentalen Methode“ als der Methode des Idealismus, und somit den unzerstörlichen Grundgehalt der Philosophie Kants, festzuhalten und erst zur reinen Durchführung zu bringen. Dieses Grundmotiv aber ist nun zwar in Kant überall wirkend, ja letztentscheidend; durch es wird die Gesetzlichkeit der Natur und wird auch die sittliche Gesetzlichkeit zur Selbstgesetzgebung der Ver-



nunft, wird auch die künstlerische Gestaltung, wird Religion selbst zur ewigen, eigenen Tat des Menscheistes; wird die Welt unser, nach dem scharf treffenden Worte des Kantianers unter den Dichtern: „Es ist nicht draussen, da sucht es der Tor, Es ist in dir, du bringst es ewig hervor“. Dennoch sind es weder wenige, noch unwichtige Punkte, in denen die Lehre Kants, so wie sie in ihrer geschichtlichen Bedingtheit vorliegt, sich diesem Kerngedanken nicht restlos fügt und also einer Korrektur, nach der unerbittlichen Forderung ihres eigenen tiefsten und letzten Prinzips, bedarf.

Da stossen wir gleich im Eingang der „Kritik“ auf die alte Schwierigkeit: die Gegenstellung der „Anschauung“, als besonderer, unterschiedlicher Art der Gegebenheit vonseiten eines affizierenden Objekts, der Empfänglichkeit (Rezeptivität) vonseiten eines affizierenden Subjekts, gegen das Denken als allein eigene Funktion der Erkenntnis, als reine Spontaneität. Diesen Dualismus der Erkenntnisfaktoren in solcher Fassung stehen zu lassen, ist schlechthin unmöglich, wenn es mit dem Kerngedanken der transzendenten Methode ernst sein soll.

Es muss aber dann, mit der Rezeptivität des Subjekts und dem Affizieren des Objekts überhaupt, auch die Gegebenheit der Empfindung als der „Materie“ der Erkenntnis fallen. Es darf von keinem gegebenen „Mannigfaltigen“, das der Verstand, gebunden überdies an die gegebenen Anschauungsformen, bloss aufzureihen, zu verbinden und — nachträglich — zu rekognoszieren hätte, mehr die Rede sein. Damit aber muss auch der ganze Sinn der „Synthesis“, der „Apperzeption“, kurz beinahe alles und jedes in Kants Aufstellungen sich ändern.

Wie darf überhaupt — das ist der alte, voll begründete Anstoss — ausgegangen werden von einer affizierenden Einwirkung des Objekts, der eine bestimmte Weise der Empfänglichkeit auf Seiten des Subjekts entspricht; wie darf ein Subjekt und ein Objekt, vor der Erkenntnis voraus, und zwischen diesen eine kausale Wechselbeziehung: Geben, Affizieren von der einer Seite, Empfangen, Affiziertwerden nach einer besonderen Natur des Aufnehmenden auf der andern, aus welcher die Erkenntnis erst entspringe, überhaupt angenommen und gar an den Anfang gestellt, also allem weiteren zugrunde gelegt werden? Das heisst ja gerade, von aussen die Erkenntnis konstruieren wollen, da doch kein Standpunkt ausserhalb ihrer gegeben noch denkbar ist, von

dem aus man sie, in einem kausalen Verhältnis offenbar transzendenter Art, entstehen lassen könnte. Das ist Rückfall in einen Metaphysizismus, der mit transzendentaler Methode schlechterdings unverträglich ist. Das ist ja doch gänzlich aufgelöst durch die radikale Feststellung Kants, in der aller Sinn, alles Recht der kritischen Methode sich begründet: dass überhaupt alle Beziehung auf den Gegenstand, aller Begriff vom Objekt, und also auch vom Subjekt, allein in der Erkenntnis, ihrem Gesetz zufolge, entspringt; denn der Gegenstand muss sich nach der Erkenntnis richten, nicht die Erkenntnis nach dem Gegenstand, wenn eine gesetzmässige Beziehung zwischen beiden überhaupt begreiflich werden soll.

Gleichwohl bleibt Kants Unterscheidung von Anschauung und Denken einerseits, Form und Materie andererseits von tiefer sachlicher Begründung. Was zunächst das Erste betrifft, so bedeutete es für Kant eine grosse, ja entscheidende Errungenschaft, dass Zeit und Raum als Formen der Anschauung von reinen Denkbegriffen scharf unterschieden, dennoch nicht sinnliche Gegebenheiten seien; er empfindet dies mit gutem Grunde als einen überaus wichtigen Schritt über Plato und Leibniz hinaus gerade in der Richtung des Idealismus, indem er damit ein Apriori sogar der Sinnlichkeit entdeckt zu haben glaubt. Rein sachlich aber, als „Faktum“ der Wissenschaft, lag dieser Unterschied unwidersprechlich vor, zwischen Zeit und Raum als einzelnen, singulären Gebilden und einem begrifflichen „Genericum“, wie es bereits Euler (1748) scharftreffend formuliert hatte. Allein, sind denn Zeit und Raum, als schlechthin einzelne, singuläre Gebilde, uns — gegeben? Gewiss, die Weltzeit, der Weltraum Newtons waren solche singuläre Gebilde, feststehende Stellenordnungen, die nicht selbst wieder ihre Stelle wechseln durften, darum notwendig, ihrem Begriff, ihrer ganzen Funktion in der Erkenntnis zufolge, schlechthin einzig, unverrückbar, absolut — gedacht werden mussten. In der Tat: so ist es gefordert zur Möglichkeit auch nur des Begriffs einer „Tatsache“, welche ohne sicheren Zeit- und Ortsbezug der eindeutigen Bestimmtheit, die ihren Begriff eben ausmacht, ermangeln würde. Aber dass jene Gebilde, in dieser, so notwendig zu denkenden Absolutheit, doch nichts weniger als gegeben sind, das wird schon bei Newton selbst klar genug, und es ist gerade durch Kant in schlagender Argumentation dargetan worden. Sie müssten gegeben sein, wenigstens gegeben werden können, wenn je ein Gegenstand in der Erfahrung, wenn eine „Tatsache,“

schlechthin gegeben d. h. abschliessend bestimmt sein sollte; denn dazu gehörte ohne Frage ihre Bestimmtheit in Hinsicht des Ortes und der Zeit, die selbst als Forderung keinen Sinn hätte, wenn nicht die Raum- und Zeitstelle selbst festbestimmt, also gegeben gedacht würde. Daher macht Naturwissenschaft getrost diese Voraussetzung, legt sie zu Grunde, da sie ohne diese Voraussetzung eben nicht fortkommen, vielmehr überhaupt nicht beginnen könnte; denn was sollte sie ohne „Tatsachen“ wohl anfangen? Gleichwohl ist diese Festigkeit und Absolutheit der zeitlich-räumlichen Ordnung nicht gegeben, und könnte auch nie gegeben werden. Sondern, was durch das Faktum der Wissenschaft sicher steht, ist allein die Intention auf sie hin. Diese allerdings liegt zwingend in aller Empirie, selbst schon in ihrem Begriff. Gegebenheit heisst Bestimmtheit in einziger Weise, also, als zeitlich-räumliche, auch hinsichtlich der einzigen Zeit, des einzigen Raumes. Aber diese „Gegebenheit“ selbst ist nicht — gegeben, sondern gefordert; gefordert — vom Denken. Denn Denken heisst Bestimmen; bestimmt ist für die Erkenntnis nichts, das nicht sie selbst bestimmt hätte; gefordert aber ist die Bestimmung an sich ohne Einschränkung; eine Bestimmung also, die nichts unbestimmt lasse. Diese vom Denken geforderte Bestimmtheit des Gegenstandes (als „Tatsache“) ist also auch vom Denken zu leisten — so wie sie überhaupt nur geleistet werden kann. Geleistet werden kann sie aber nur im Sinne des Wagnisses der Hypothesis. Dieses Wagnis ist unumgänglich, soll überhaupt der Prozess der Erfahrung in Gang kommen und im Gang bleiben; so wie mein Fuss einen Stand nehmen muss, wenn er soll gehen können; dies Standnehmen ist notwendig, aber der Stand muss immer wieder verlassen werden. So allein ist alle empirische „Feststellung“ zu verstehen; und so nur setzt sie die Wegpunkte der Zeit und des Raumes selbst als fest; schon ihre Festigkeit ist bloss Hypothesis, und kann, wie die moderne, radikale Relativierung der Zeit- und Raumbegriffe über und über bewiesen hat, über diese Hypothesisgeltung niemals hinausgebracht werden. Angesichts des „Faktums der Wissenschaft“, wie es zumal seit Kant sich gestaltet hat, würde sicher dieser selbst es voll begriffen haben (denn er war von vielen Seiten dazu vorbereitet), dass in den Grundbestimmungen der Zeit und des Raumes in geradezu typischer Weise das Denken als „Funktion“ und nicht eine „Anschauung“, die noch irgend etwas von dem Charakter blosser

Rezeptivität behielte, sich ausprägt. Die „Gegebenheit“ selbst wird zum Problem — zum Problem des Denkens. — In Kant selbst, sage ich, ist diese Wendung von allen Seiten vorbereitet. In der „transzendentalen Deduktion“ (2. Aufl.) wird es völlig klar, dass die Einheit der Zeit und des Raumes, die in der transzendentalen Ästhetik nicht bloss (wie er sagt) „zur Sinnlichkeit gezählt“ wurde, sondern gerade den unterscheidenden Charakter der sinnlichen Anschauung ausmachen sollte, vielmehr erst auf einer Leistung des Denkens beruht, durch welche „der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt“, und so Raum und Zeit „als Anschauungen zuerst gegeben werden“ (Anm. zu § 26). Der systematische Ort für diese Leistung des „Verstandes“ aber wäre offenbar die Modalität, die Modalitätskategorie der Wirklichkeit, welche letztere, eben als Kategorie, nicht einen Abschluss der Erkenntnis, sondern nur eine „Bedingung — möglicher — Erfahrung“ bedeuten will.

So bleibt „Anschauung“ nicht länger als denkfremder Faktor in der Erkenntnis dem Denken gegenüber- und entgegenstehend, sondern sie ist Denken, nur nicht blosses Gesetzesdenken, sondern volles Gegenstandsdenken; sie verhält sich zum Denken des Begriffs, wie zum Gesetze der Funktion die Funktion selbst in ihrer Ausübung, im Vollzug. Dieser fordert in jedem einzelnen seiner Stadien streng eindeutige Bestimmung, Bestimmung aber stets in Hinsicht der gesetzmässigen Funktionen des Denkens selbst: Bestimmung des Einzelnen, der Quantität, der Qualität, der kausalen Wechselrelation nach, und deren Gesetzen gemäss. Damit wird erst „gegeben“, was als ein Fixum gegeben zu sein schien; völlig durchsichtig wird damit der merkwürdig aufklärende Satz (im Abschnitt vom obersten Grundsatz der synthetischen Urteile): „Einen Gegenstand geben — das ist, unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders als: dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen“; auf Erfahrung — deren „Möglichkeit“ im System der Grundsätze nachzuweisen Kant an jener Stelle erst im Begriff ist. Die Gegebenheit wandelt sich so zum — Postulat der Wirklichkeit; sie gewinnt rein modale Bedeutung.

Das allein ist reiner Idealismus. Es hiesse gerade das Tiefste der Vernunftkritik preisgeben, wenn man diese radikale Berichtigung, die dem Kerne nach als Selbstberichtigung in Kant bereits vorliegt, nicht aufnehmen und rein durchführen würde, bloss um die

längst unhaltbar gewordenen, aus der Inaugural-Dissertation von 1770 (d. h. einer noch halb, ja mehr als halb dogmatischen Position) stehen gebliebenen Bestimmungen der transzendentalen Ästhetik um jeden Preis zu retten.

Ganz dem Entsprechendes wird aber dann auch gelten müssen von der Gegebenheit der „Materie“ der Erkenntnis, welche in den gleichen Anfangsbestimmungen der transzendentalen Ästhetik, die den Begriff der „Anschauung“ aufstellen, die „Empfindung“ vertritt. Auch diese Gegebenheit hat die Modalitätskategorie der Wirklichkeit und nur sie auf sich zu nehmen; damit wird die Empfindung selbst zum blossen Ausdruck des Problems der Erfahrungsbestimmtheit, der Intention der Wirklichkeitsaussage auf das Einzelne der Quantität, der Qualität und der Relation. Im Grunde wird auch schon in der transzendentalen Deduktion die Empfindung zur Setzung des Einzelnen in der „Apprehension“, wie die Wahrnehmung zum Prozess der „Reproduktion“, die in Wahrheit vielmehr Produktion des Wahrnehmungsbildes wird; als Ausdruck gerade der letzten Bestimmtheit des Empirisch-Wirklichen aber vollendet sich der Empfindungsbegriff erst in dem bestimmenden Akte der „Rekognition“, die nicht „Wiedererkenntnis“ voraus gegebener Identität, sondern nur schlechthin ursprüngliche Setzung von Identität bedeuten darf, wenn doch, nach der klaren Konsequenz der transzendentalen Methode, dem Denken bestimmt nichts sein kann, was nicht es selber bestimmt hat.

Es fällt hiernach der unterscheidende Charakter der „Anschauung“ und vollends der „Empfindung“ nicht etwa ersatzlos weg; er hört nur auf, einen zweiten, schlechthin unabhängig und schliesslich beherrschend dem Denken gegenübertretenden Erkenntnisfaktor, ein Denkfremdes zu bedeuten, dem das Denken sich lediglich zu fügen hätte. Bestimmung ist Denken; Erfahrungsbestimmtheit also muss selbst Denkbestimmtheit sein, nämlich die volle, gegenüber der abstrakten Denkbestimmtheit der allgemeinen Gesetze, die vielmehr nur Anweisung auf Bestimmung, Bestimmungsmöglichkeit, als wirkliche Bestimmung, ist. „Spontaneität“ ist beides, aber das eine als Gesetz, das andere als wirklicher Vollzug der immer spontanen, nichts von aussen rezipierenden Bestimmung, dem Gesetze gemäss; „Ausübung der Spontaneität“ heisst es einmal sehr bezeichnend bei Kant (transzendentaler Deduktion, § 24; 2 A., S. 151).

Man hat eine besondere Schwierigkeit darin finden wollen, was wir wohl, bei dieser Behauptung der reinen Spontaneität der Erkenntnis, mit dem Experiment anfangen. Aber wie will man leugnen, dass die Aussage, welche das Ergebnis des Experiments formuliert, aus Denkbestimmungen, nichts als Denkbestimmungen sich zusammensetzt? Da wird ausgesagt über Identität und Verschiedenheit, und zwar allemal innerhalb eines Kontinuums; über Zahlbestimmtheiten; vor allem aber Relationsbestimmtheiten: Wenn A, dann B, wenn nicht A, dann nicht B, usw.; welches alles ausser dem Denken, anders denn als Bestimmung des Denkens, überhaupt keinen Sinn hätte.

Was den Schein eines Herausfallens aus dem Denken immer wieder hervorruft, ist eben jener von uns betonte Unterschied: es ist das Wagnis einer vollen Bestimmung, die freilich das „blosse“ Denken (im Sinne des Gesetzesdenkens) für sich nicht rechtfertigen könnte. Was der Sinn und das Recht dieses Wagnisses ist, wurde gesagt; dass es aber ein Wagnis und zwar des Denkens ist, wird klar in jedem neuen Experiment, welches das vermeintlich feststehende Ergebnis eines früheren berichtigt; Unbestimmtheiten aufdeckt, wo man volle Bestimmtheit schon erreicht glaubte; und nun engere, zugleich vorsichtigere, etwa blosse Grenzbestimmungen an ihre Stelle setzt. Gewiss ist keine solche Bestimmung willkürlich, schlechthin in unserer Hand; aber was besagt dies anders als die Voraussetzung, dass in der Natur durchweg Ursachbeziehung walte; was doch eben Voraussetzung — des Denkens ist; denn Kausalität soll doch wohl nicht, Hume zum Trotz, „gegeben“ sein, sondern ganz besonders sie wird vom Denken erst gesetzt, und, wenn erkannt, nur hypothetisch, also doch gewiss denkend, erkannt. Diese Erkenntnis ist ersichtlich Denkleistung, Versuch der Einheitskonstruktion, nichts anderes. Ein verstiegener Anspruch liegt hier nicht aufseiten des kritischen Idealismus, der in aller Erfahrung überhaupt nur hypothetische Setzungen kennt, sondern er liegt aufseiten eines solchen Empirismus, der absolute Data behauptet, welche doch die tiefer eindringende Forschung nirgends verifiziert, sondern immer wieder als Täuschung entlarvt. Der dem Idealismus sich entgegenstimmende Empirismus enthüllt sich immer wieder als falscher Absolutismus, während der transzendente Idealismus gerade den echten Empirismus bedeutet, der ein Absolutes in der Erfahrung schlechterdings nicht anerkennt.

Man schilt den Idealismus „absolut“, sofern er allerdings absolut jeden denkfremden Faktor aus dem — Denken ausschliesst, und keine Instanz für die Erkenntnis ausser der — Erkenntnis gelten lässt. Aber wie könnte er Denkfremdes, auch nur ein Minimum von Denkfremdheit — im Denken, wie könnte er Irrationales — in der Ratio selbst zugeben? Man leugnet doch nicht ein Irrationales, ein Ungedachtes überhaupt, wenn man behauptet, was keine Vernunft hat, sei unvernehmlich, und was nicht einmal gedacht, könne vollends nicht erkannt sein. Vielmehr gerade indem Erkenntnis, zunächst theoretische, zum unendlichen, nie abgeschlossenen oder abschliessbaren Prozess des Denkens, d. i. der Bestimmung des Unbestimmten — indem das vermeintlich „Gegebene“ der Erfahrung zum X, zum erst zu Bestimmenden und zwar niemals schlechthin Bestimmbaren wird, erkennt man wahrlich ein Irrationales an; aber eben nicht als „Absolutes“, gleich einer starren Wand, auf die das Denken aufstiesse und an der es zum Stillstand käme. Dann müsste man klagen: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffener Geist — Glückselig, wem sie nur die äussere Schale weist!“ Aber gegen diese absolut harte äussere Schale hat, wie man sich erinnert, Kant sowohl wie Goethe (mit seinem „O du Philister!“) sich unverblümt verwahrt. „Ins Innere der Natur“, so antwortet Kant diesem „Philister“, „dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen wird“. Freilich, man kann es nicht wissen; man darf sogar behaupten zu wissen, dass das ins Unendliche geht, und nie zu dem abschliessenden Absoluten, das man bei jenem „Inneren“ sich fälschlich, rein auf nichts hin, gedacht hatte. Das gerade heisst die Erkenntnis stillstellen; aber Erkenntnis ist nicht Stillstand, sondern ewiger Fortgang. Ein Irrationales also, das ein Absolutes und zwar negativ Absolutes, absolut nicht zu Erkennendes wäre, und dabei wohl gar — gegeben, ein solches Irrationales leugnen wir freilich, nicht aber das Irrationale als das  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  der Ratio, ihr Nichtsein im Sinne des korrelativen Gegenbegriffs; als das X, das uns zu erkennen, zu rationalisieren aufgegeben, freilich ewig nur aufgegeben, mit keiner Rationalisierung je auszuschöpfen sei.

Durch eben diese Einsicht ist der transzendente Idealismus zugleich endgültig gesichert gegen alle Gefahr des Rückfalls in einen Subjektivismus irgendwelcher Art. Schon weil die ganze Voraussetzung eines Subjekts jenseits, vor oder ausser der Er-

kenntnis für ihn ebenso unannehmbar ist wie die eines Objekts jenseits, vor oder ausser ihr; weil von Anfang an nur vom Inhalt der Setzungen des Denkens die Rede sein darf und von nichts anderem. Gerade was bei Kant als Subjektivismus immerhin erscheinen konnte, hat sich durch die vorigen Erwägungen ja gänzlich in Schein aufgelöst. Was davon übrig bleibt, ist nur jener Charakter der Bedingtheit der Objektserkenntnis, der in dem unendlichen Stufengang des stets aufs Objekt gerichteten Denkens selbst begründet ist. Das Objekt ist Objekt allemal für die erreichte Stufe der Erkenntnis, nicht mehr für jede höhere, noch nicht für jede niedere. Aber damit wird nicht der Objektivitätscharakter der Erkenntnis etwa zweifelhaft; Objektivierung bleibt Entsubjektivierung, Heraushebung aus dem Subjektiven. Subjektivierung wird erst ein nachfolgendes, nicht vorhergehendes Problem, das Problem der Psychologie. Denn die Objektsbeziehung jeder Art geht begründend voraus aller Subjektsbeziehung. Neuere Philosophen arbeiten hier gern mit dem Gegensatz „Inhalt“ und „Gegenstand“. Dieser ist sicher begründet als Richtungsgegensatz; aber nicht als absoluter. Es gibt nicht den absolut subjektiven Inhalt, so wenig wie den absolut transsubjektiven Gegenstand, sondern was auf einer Stufe „Inhalt“ geworden, war auf einer niederen „Gegenstand“, was auf einer Stufe erst zu erkennender Gegenstand, wird auf einer höheren, als nunmehr erkannter, zum „Inhalt“, der wieder auf einen ferneren, höher hinauf erst zu erkennenden „Gegenstand“ = X weist. Es relativiert sich also der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven selbst, so aber, dass die Richtung der Objektivierung immer voransteht, die Subjektivität überhaupt erst im Rückgang von ihr, nämlich zu den niederen Stufen der Objektivierung, definierbar wird; wie es schon Malebranche merkwürdig klar gesehen hat. Auch das ist in Kant angelegt, aber nicht ausgeführt. Dadurch wird selbst die schwer fassliche Rede von einem „objektiven Selbstbewusstsein“ verständlich, ohne jeden Schatten von Psychologisierung wohl gar der Gegenstandserkenntnis selbst. Die bedingungslose Ablehnung des Subjektivismus ist ja übrigens oft genug von Kant selbst (am stärksten in den Prolegomena und der zweiten Darstellung des „Paralogismus“) ausgesprochen, die Scheidung des transzendentalen von jedem subjektiven Idealismus in aller Bestimmtheit vollzogen worden. —



Nach dem allen aber bleibt eine gewichtige Forderung noch zu stellen, ohne deren Erfüllung die transzendente Methode noch immer nicht zu ihrer vollen Konsequenz gelangen würde. Bei Kant scheinen neben den Anschauungsformen auch die reinen Denkfunktionen, in Gestalt der, mindestens starkem Anschein nach, nur historisch aufgenommenen Urteils- und Kategorieentafel, als starre Gegebenheiten, obgleich des Denkens, stehen zu bleiben. Zwar hat Kant das „System“ der Kategorieen „nach einem Prinzip“, ausdrücklich mit dem Anspruch der Vollständigkeit, zu bestimmen geglaubt; aber er verlässt sich dabei, wie heute wohl von keiner Seite mehr bestritten wird, allzu unbedenklich auf die „fertige Arbeit“ der Logiker, an der er nur einzelne Mängel auszubessern nötig findet; während schon die gänzlich neue Rolle, die er den Kategorieen zuweist, eine radikale Neubegründung, statt solcher blossen Flickarbeit, gefordert hätte. Es bleibt zuletzt unverstandene Phrase, dass das Sein im Denken zu begründen sei, wenn nicht dieses Denken, das nur als Methode, als Einheitsmethode verstanden werden kann, seine strenge innere Einheit auch zu erweisen imstande ist; Einheit nicht im Sinne der starren Einzahl des Prinzips, oder eines zwar gegliederten, aber in dieser Gliederung doch wieder starren Systems, wie es eben bei Kant erscheint, sondern Einheit durch Korrelation, die eine Entwicklung, und zwar ins Unendliche, nicht ausschliesst. Es ist also allerdings eine gradlinig absteigende Begründung hier nicht zu suchen, darum keine Deduktion im Aristotelischen Sinne (wie anfangs schon gesagt wurde); wohl aber der Aufweis eines zwingenden Gegenseitigkeitsbezugs, in dem eigentlich kein Prius und Posterius ist, sondern die Pfeiler alle gegeneinander strebend sich gegenseitig und damit den ganzen Bau halten. So wird der Aufbau der reinen Denkfunktionen bei Cohen ein konzentrischer, wobei gerade klar wird, dass das Zentrum so wenig etwas bedeuten würde ohne die Beziehung auf die stets sich erweiternde Peripherie, wie diese ohne den Bezug auf das Zentrum. Den Beweis für die Zulänglichkeit seiner Konstruktion aber sucht Cohen nicht bloss darin, dass zu den Methoden und Gesetzlichkeiten der konkreten Wissenschaften genau diese Voraussetzungen und in dieser Stellung zu einander notwendig und hinreichend sind; ein blosser a-posteriori-Beweis, der, da das „Faktum der Wissenschaft“ vielmehr ein ewiges Fieri ist, nie eine mehr als provisorische Sicherung bieten würde; sondern er unternimmt zu zeigen, wie diese Funktionen des

Kantstudien XVII.

Denkens sich alle gegenseitig fordern und ohne einander nicht bestehen könnten; sodass man von jeder einzelnen, einmal sicher getroffenen Funktion zu allen andern müsste gelangen können. Eine noch schlichtere Begründung direkt aus den Erfordernissen der „synthetischen Einheit“, das heisst eben, der durchgängigen Wechselbezüglichkeit, die das ganze Wesen des Denkens ausmacht, habe ich in den „Logischen Grundlagen“ versucht.

Mit allen diesen noch sehr zu vertiefenden Untersuchungen, auf die wohl jetzt unsere intensivste Arbeit gerichtet ist, mögen wir ja nun besonders scheinen ganz in die Bahnen Fichtes und Hegels wieder einzulenken, die bekanntlich an demselben Punkte Anstoss nahmen; ebenso wie sie, gleich uns, den Dualismus von Anschauung und Denken sowie von Form und Materie zu überwinden strebten. Aber doch gehen wir mit jenen nicht weiter zusammen, als schon sie die Forderungen, die in dem Grundgedanken der transzendentalen Methode uranfänglich lagen, aber durch Kant selbst offenbar nicht erfüllt waren, ihrerseits zu erfüllen bestrebt gewesen sind. Auch den Dreischritt der „dialektischen Methode“ hat Hegel ersichtlich nur aus den Andeutungen entwickelt, die bei Kant (besonders bezüglich der allemal drei Kategorien jeder Klasse, im Unterschied von der sonst bei logischen Einteilungen angeblich notwendig geltenden Dichotomie nach dem Ja und Nein) gegeben waren. Die Grundlage dazu ist übrigens bei Plato schon deutlich zu erkennen, wenn er im „Sophist“ dem „Einen“ das „Andere“, als sein Anderes, sein  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ , gegenüberstellt, diese Gegenstellung aber dann als Korrelation, als Kontinuität, ja wechselseitige Durchdringung begreift, womit alles Denken sich ihm in Bewegung, in Prozess ( $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) löst. Das bedeutet ihm das Motiv vom „Sein des Nichtseins“, nämlich relativen Nichtseins, woraus Cohens Ursprungsbegriff erwachsen ist, und das in N. Hartmanns Platobuch seine vielseitig schöpferische Bedeutung entfaltet. Darin lag, ebenfalls schon bei Plato, der Hinweis auf eine unendliche Entwicklung, auf das Denken als „Begrenzung des Unbegrenzten“ und somit selbst unendliche d. h. positiv unerschöpfliche Selbstentwicklung, wodurch Kants „Idee“ als unendliche Aufgabe erst völlig durchsichtig und zwingend wird. Gerade in dieser Unendlichkeit, zugleich Stetigkeit der Denkentwicklung sichert und klärt sich zugleich die Einheit des Denkens; sie streift damit jeden Schein einer starren Einzahl des „Prinzips“ ab; sie wird erst im vollen Sinne Einheit „des Mannig-

faltigen“, d. i. Einheit durch Korrelation, Einheit in zugleich unendlicher, stetiger Entwicklung.

Kein Zweifel, dass wir mit diesem allen uns den grossen Idealisten, vorzüglich Hegel, gewissermassen genähert haben. Aber doch ist nicht mehr Hegelsches darin, als bei Hegel selbst klare Entwicklung aus den Keimen war, die bei Kant und schon bei Plato vorlagen. Diese Hegelschen Züge könnten genau mit gleichem Recht Platonische heissen; wir verknüpfen eben Plato mit Kant, wie auch Hegel es getan hat; und daraus fliessen gewichtige und tiefgehende Übereinstimmungen auch in Einzelheiten, auf die in der letzten Zeit von verschiedenen Seiten, am zutreffendsten wohl durch von Aster in den Münchener Abhandlungen, hingewiesen worden ist.

Aber es bleiben denn doch sehr tiefgreifende Unterschiede. Hegel konnte glauben, die Gesetzlichkeit des Denkens, die er stets als geschlossenen Kreisgang beschreibt und die zugleich den ganzen Inhalt des Denkens erzeugen soll, zum absoluten Abschluss zu bringen; daher seine Philosophie mit dem ungeheuerlichen Anspruch auftrat, den Abschluss der Philosophie, die absolute Philosophie darzustellen, die zugleich die absolute Wissenschaft sei. Von einem solchen Anspruch ist der transzendente Idealismus, wie wir ihn verstehen, himmelweit entfernt; er stellt der Philosophie, ganz unhegelsch, die bescheidene Aufgabe der Kritik, oder, positiv gewendet, der Methodik. Da aber die Methode durchaus der Forschung, allgemein dem Kulturschaffen immanent, dieses aber nie abgeschlossen, unendlicher Weiterentwicklung offen gedacht wird, so kann die Methode, so absolut auch in ihrem Einheitsgrunde, doch nach ihrer Entwicklung ins Besondere in keinem gegebenen Stadium abschliessend festgelegt sein. Mit solcher Festlegung würde ja wiederum der Forschung, überhaupt der schaffenden Tat der Kulturgestaltung, eine Schranke gesetzt; das aber ist es, was die transzendente Methode, indem sie die Aufgabe der Philosophie streng auf das Faktum, vielmehr das ewige Fieri des Kulturschaffens bezieht, grundsätzlich und schlechterdings ablehnen muss.

Wohl verstehen wir, ähnlich wie Hegel, das zu Erkennende = X nur in Beziehung auf die Funktionen der Erkenntnis selbst; einer naheliegenden Analogie nach als das X der Gleichung der Erkenntnis, dessen ganze Bedeutung gerade als X (d. h. zu Bestimmendes) nur verständlich wird in Beziehung auf die Gleichung

und die Data der Gleichung, nämlich die gesetzmässigen Bestimmungsweisen des Denkens. Aber wir haben eingesehen, dass diese „Gleichung“ unserer Erkenntnis von solcher Beschaffenheit ist, dass sie auf eine Rechnung ins Unendliche führt, das X also niemals durch die A, B, C etc. abschliessend bestimmbar ist; ganz abgesehen davon, dass auch die Reihe der A, B, C etc. nicht abgeschlossen, sondern beständiger Erweiterung fähig gedacht werden müsste. Hegel aber lässt stets das Irrationale in das Rationale restlos auflösbar erscheinen, und so wird ihm Alles Denken, Denken Alles. Auch uns ist Alles Denken, Denken Alles, aber in ganz anderem Sinne; etwa wie man gegen die echt Hegelsche Verhärtung des Sozialismus im Marxismus gesagt hat: der Weg sei alles, das Ziel nichts. Hegel glaubt, wenn nicht durchaus am Ziele zu sein, doch, was auf dasselbe hinauskommt, den Weg in seiner Ganzheit logisch zu beherrschen. Mit einem Wort, er ist und bleibt Absolutist. Die logische „Methode“ ist ihm die „schlechthin unendliche Kraft, welcher kein Objekt . . . Widerstand leisten . . . und von ihr nicht durchdrungen werden könnte“ (Logik II, WW. V, 330); sie kann, als absolute, ausdrücklich nicht auf einen unendlichen Progress führen (347); sondern vermöge ihrer stellt sich „die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen Kreis dar“ (351); sie ist einfache Beziehung auf sich selbst (345), Denken des Denkens (*νόησις νοήσεως*, Enzykl. § 236); als wahrhaftige Unendlichkeit, in sich zurückgebogen . . . geschlossen und ganz gegenwärtig, ohne Anfangspunkt und Ende (Logik I, WW. III, 163); erfülltes Sein (V, 352) . . .; ihrer absolut sicher und in sich ruhend (353). „Als der Geist, der weiss, was er ist, existiert er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit“ (Phänomenologie, WW. II, 603); in der Zeit erscheint er nur solange, „als er nicht seinen reinen Begriff erfasst, d. h. nicht die Zeit tilgt“ (604), den Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt (608). Daher ist, nach einem berühmt gewordenen Ausspruch, das Vernünftige, die Idee, das allein Wirkliche, das Wirkliche das Vernünftige; das Ewige gegenwärtig, das Gegenwärtige ewig (Vorr. zur Rechtslehre, WW. VIII, 17). Und so verwirft er jedes blosses Sollen (Log. I, 142 ff.), spottet über Kants unendliche Annäherung — „als welche weder kalt noch warm ist und darum ausgespieden wird“ (VIII, 20). Als „der Gedanke der Welt“ erscheint freilich die absolute Idee erst in der Zeit, „nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess voll-

endet und sich fertig gemacht hat“ . . . „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (ebenda 21; vgl. Enzykl. § 237: die Philosophie als Greis). Von solcher Götterdämmerungsstimmung ist unsere Philosophie weit entfernt; sie betrachtet den Prozess der Welterschöpfung, in Gedanken und Tat, als unendlich, die Folge der je erreichten und erreichbaren Lösungen der „Gleichung“ der Erfahrung, ganz nach Kant, als „asymptotische Annäherung“ an ein bloss in der Idee, im Ausblick des Geistes gesetztes, unendlich fernes Ziel. Sonst gehen wir mit Hegel in recht vielem zusammen; man könnte fast sagen: er teilt mit dem in unserem Sinne gedeuteten und weiter entwickelten „kritischen Idealismus“ alles Wesentliche, bis auf das Eine: seinen Absolutismus. Allein das wäre ungefähr, wie wenn man sagen wollte, Tycho Brahe sei mit Kopernikus ganz einer Meinung gewesen, bis auf die Kleinigkeit der Leugnung der Erdbewegung. Der Vergleich trifft auch in dem Sinne zu: der Absolutismus Hegels bedeutet, trotzdem er auf dem „Prozess“, auf der Bewegung der Begriffe fussen will, dennoch in Wahrheit eine Stillstellung des Gedankens. Sein Weltgang ist in den bekannten vier Perioden vollendet, fertig. Das ist es, was wir niemals mitmachen werden.

In der gerade entgegengesetzten Richtung entfernt sich von dem Sinn der transzendentalen Methode, wie wir ihn auffassen, der neuere Transzendental-Idealismus Rickerts. Er will, im Gegensatz zu der Omnipotenz des Logischen bei Hegel, den Herrschaftsbereich desselben in die engsten Grenzen einschliessen, indem er uns das Recht bestreitet, auch nur die Zahl, geschweige die Zeit und den Raum, als rein logische Gebilde zu behaupten. Ein kurzes Eingehen auch darauf scheint am Platze, weil Rickerts Untersuchung über „das Eine, die Einheit und die Eins“ (im Logos, Bd. II, Heft 1) sich ersichtlich auf meine Aufstellungen in den „Logischen Grundlagen“ bezieht, und weil soeben in Frisch-eisen-Köhlers Buche „Wissenschaft und Wirklichkeit“ die ganze Fassung des Logischen, wie unsere Schule sie vertritt, als durch diese Rickertsche Untersuchung widerlegt angenommen wird.

Ich vermag diese Kritik als zutreffend nicht zu erkennen. Rickert stimmt zunächst in einer Reihe von Positionen, trotz der Verschiedenheit des Ausdrucks, im Kern der Sache mit mir überein.

Weder die Qualität noch, in dem worauf es entscheidend ankommt, die Quantität wird von ihm wesentlich anders verstanden als von mir. Er führt, übrigens mit grosser Subtilität, die Distinktionen durch, die wesentlich gleichsinnig auch ich vertreten und früher schon bei Plato nachgewiesen habe. Er zeigt insbesondere, dass Quantität weder Qualität ist noch auf sie zurückgeleitet werden kann, so wenig wie umgekehrt. Dass aber darum die Quantität nicht ebensowohl logisch sei wie die Qualität, wird zwar behauptet, aber durch nichts anderes begründet, als dass es ihm eben gefällt, unter Denken nur das Denken der Qualität zu verstehen. Nach meiner These ist Quantität durchaus nicht Qualität, Qualität nicht Quantität, wohl aber stehen beide zu einander in einer so zwingenden Korrelation, dass mit dem Einen notwendig das Andere zu setzen, jedes für das andere bedingend ist, beide miteinander stehen und fallen. Aus Rickerts eigenen Voraussetzungen aber scheint es mir so zu folgen. In der Qualität, die doch auch bei ihm eine „Synthesis“ des „Mannigfaltigen“ darstellen soll, begründet sich das Genus; mit dem Genus aber ist, sofern es die Mannigfaltigkeit der Arten (mindestens deren zwei) enthält, die „Homogenität“ gegeben, die nach Rickert selbst die entscheidende Bedingung für die Quantität ist. Wie könnte von einer Mannigfaltigkeit, das heisst doch: Mehrheit der Art nach, also Mehrheit der Arten, unter einer Gattung, und damit von einer sich überordnenden Gattung überhaupt anders geredet werden, als dass damit das Fundament für die Zahl zugleich gelegt würde? — Rickert will doch, ganz nach Platos „Sophist“ und nach Kants Begriff der Synthesis, nicht bloss Tautologie, sondern Heterologie; aber er wird dann eben beides, und er wird auch die Koinonie, die unaufhebliche Korrelation beider anerkennen müssen, das heisst, dass Dasselbe (beziehentlich) Identisches und Verschiedenes sein kann, während gewiss nicht dem Begriff nach Identität Verschiedenheit, Verschiedenheit Identität ist. Unter diesen unabwiesbaren Voraussetzungen aber ist es nicht angängig die Quantität als weniger logisch denn die Qualität zu behaupten; wie es denn in der Tat keinen Logos — keinen Begriff, kein Urteil, keinen Schluss — gibt ohne beides zusammen. Was Richtiges vorschwebt, ist etwa, was ich damit ausdrücke, dass die Qualität zentral, die Quantität peripherisch sei. Damit wird einerseits die notwendige Wechselbeziehung ganz klar: ein Zentrum besteht nur für eine Peripherie, wie eine Peripherie nur für ein Zentrum, während

begrifflich beides wahrlich hinreichend verschieden, der Zentralbezug dem peripherischen sogar wie Plus dem Minus entgegengesetzt ist. Indem aber die Quantität gleichsam in der peripherischen Richtung des Erkennens liegt, begreift es sich, wie sie dem, der einseitig im Zentralbezug das „Logische“ sieht, schon alogisch, immerhin das erste Alogische, das dem Logischen Nächste des Alogischen zu sein scheint; daher es sich z. B. bei Rickert mit diesem zusammen vom zeit-räumlich Bestimmten, dem Anschaulichen nach Kant, und vollends von aller empirischen Gegebenheit scheidet, im Grunde ein Mittleres zwischen dem Logischen und dem Alogischen ist; sogar a priori, rational (S. 66). Aber eben das nennen wir „logisch“; Ratio ist Übersetzung von Logos. Diese seltsame Zwitterstellung, sage ich, wird einigermaßen verständlich dadurch, dass die Quantität die peripherische Richtung des Logischen bedeutet, wie die Qualität die zentrale. Aber das besagt nun nicht, dass sie auf ein dem Denken schlechthin Äusseres gerichtet wäre. Der Gegensatz des Inneren und Äusseren löst sich vielmehr auf in den der Beziehung zum Zentrum und zur Peripherie innerhalb des Denkens selbst, des Denkens als Prozess. Die Peripherie des Denkens ist ja, wie wir wissen, nicht fest, sondern beweglich; der Kreis der Erkenntnis ist nicht mit starrem, sondern mit beweglichem, mit ins Unendliche wachsendem Radius zu denken; also ist die peripherische Beziehung nicht eine Beziehung aus dem Denken heraus auf ein schlechthin Denkfremdes. Was wäre denn dies? Wohl jenes bekannte „Innere der Natur“, das uns ewig Äusseres, „Schale“ bliebe. Doch mit dem waren wir fertig. —

Ich darf indessen diese Betrachtungen, die soweit alle die theoretische Philosophie allein betrafen, nicht weiter ausspinnen; denn noch bleibt, wenn auch noch so kurz, einzugehen auf die Stellung der Ethik und Ästhetik zur Theoretik in der Marburger Philosophie, im Gegensatz wiederum zu den Anschauungen Hegels; zumal auch darüber die Kritik der Fachgenossen in letzter Zeit sich mehrfach ausgesprochen hat. Dass hier zwischen uns und Hegel denn doch ein tiefer Unterschied ist, hat z. B. von Aster empfunden. Aber keinesfalls ist dieser Unterschied damit zutreffend ausgedrückt, dass bei uns sittliches Werten und künstlerische Phantasie neben dem wissenschaftlichen Denken stehen als „gleichgeordnete Funktionen, in denen das Bewusstsein eine objektive Sphäre erfasst“; daher Geschichte entweder durch Naturwissenschaft ersetzt werden müsse — ebenso wie auch Psy-

chologie sich mir in Naturwissenschaft auflöse — oder, sofern unter ethischem Gesichtspunkt betrachtet, aus dem Rahmen der denkenden, der wissenschaftlichen Weltbetrachtung herausfalle; die Hierarchie der Wissenschaften gipfle daher bei uns in der mathematischen Naturwissenschaft.

In diesen Sätzen wäre beinahe jedes Wort zu berichtigen. Eine blosse Nebenordnung von Logik, Ethik und Ästhetik entspricht unserer Auffassung so wenig wie der Kants; denn wir bleiben auch hier ganz in der Entwicklungslinie, die von Plato zu Kant und von diesem erst zu einem reinen, durchgeführten methodischen Idealismus führt. Das Verhältnis der Ethik — um bei dieser für jetzt stehen zu bleiben — zur Theoretik ist uns, genau wie jenen, wesentlich definiert durch das des Anhypotheton zur Hypothesis, des Unbedingten, nämlich unbedingt Gesetzlichen, zum Bedingten, bedingt Gesetzlichen. Dabei aber ist es derselbe Logos, dieselbe „Vernunft“, die in den Grenzen zeit-räumlich-kausaler Bedingtheit in der Theoretik, frei von dieser Bedingtheit in der Ethik sich entfaltet; daher erlangt die „Logik“, im ursprünglich weiten Sinne der Vernunftlehre, bei uns einen erhöhten Rang; sie umfasst nicht bloss die Theoretik, als Logik „möglicher Erfahrung“, sondern ebensowohl die Ethik, als Logik der Willensgestaltung, und sogar die Ästhetik, als Logik der reinen Kunstgestaltung. Sie begründet damit weitere, unabsehlich sich ausdehnende Gebiete von Wissenschaften: Sozialwissenschaft (als Wirtschafts-, Rechts- und Bildungslehre) wie Geschichte, Kunstwissenschaft, auch Religionswissenschaft; also die sogenannten Geisteswissenschaften; nicht die Naturwissenschaften allein, geschweige bloss die mathematischen. Und zwar in bestimmter Überordnung jener über diese, streng im Sinne des Kantschen Primates der praktischen Vernunft. Nichts ist daher ungegründeter als der von Windelband gegen Cohen erhobene Vorwurf einer Naturalisierung der Ethik, der sein Gegenstück findet in von Asters gegen mich gerichtetem Vorwurf der Naturalisierung (oder aber Irrationalisierung, Entwissenschaftlichung) der Geschichte. Es ist unerfindlich, wie man aus unseren Büchern eine solche Vorstellung nur je hat gewinnen können. „Natur“ bedeutet doch uns entfernt nicht ein Letztes, den Gipfel der Hierarchie der Wissenschaften, wie von Aster sagt. Sie bedeutet uns ja nur die Hypothesis, schroff gesagt die Fiktion eines Abschlusses, nicht einen wirklich erreichten oder je erreichbaren Abschluss. Eben darum erhebt sich über ihr jederzeit nur be-



dingtes „Sein“ hinaus — bei Cohen ausdrücklich als ihm „transzendent“ (im Sinne des platonischen *ἐπέκεινα*) — das unbedingte Sollen, und damit das ganz andersgeartete Problemgebiet der Ethik; wahrlich aber nicht als dem Logós, dem Denken, der Vernunft entzogen, sondern gerade als ihre ungehemmte, nicht mehr auf die zeit-räumlich-kausale Bedingtheit eingeschränkte Entfaltung; nicht als bedingt durch ein Verlassen der Vernunft, sondern vielmehr durch eine Erweiterung ihres Bereichs über die Grenze hinaus, in die die reine Theoretik aus klar einzusehender Notwendigkeit immer eingeschränkt bleibt. Wer sollte denn diese Begrenzung vollziehen, wenn nicht die Vernunft selbst? Hat doch die „Kritik“ von jeher nur die Selbsterkenntnis der Vernunft bedeuten wollen. Wer aber dürfte die selbstgesetzte, nämlich der Theoretik gesetzte Grenze auch wiederum in einer neuen Erkenntnisart überschreiten als sie? Wird somit die Einheit der Vernunft durch die Erhebung der Ethik über die Theoretik nicht zerrissen, so sondern sich doch beide voneinander durch den tiefsten Unterschied, den es im Bereiche der Vernunft überhaupt geben kann: jenen nur gerade noch erfasslichen Unterschied (Platos *μόγισ ἀπτόν*) der unbedingten Setzung gegen alle bedingte. Über diesen letzten Gegensatz hinaus freilich kennen wir nichts weiter, keine etwa wiederum „höhere“ Vernunft, sondern nur noch die bare Unvernunft, die sich, wenn auf den Willen, dann nur auf einen unreinen Willen, wenn auf Gefühl, auf unreines Gefühl, wenn auf Phantasie, auf unreine Phantasie berufen könnte. Dafür freilich sind wir nicht zu haben; damit wären Plato und Kant, wäre alle echte Philosophie seit mehr als zweieinhalb Jahrtausenden zu den Toten geworfen.

Man redet von einer „Welt der Werte“. Ist das nur ein anderer Ausdruck des Sollens, nun so zeige man die Begründung dieses Sollens auf und belehre uns, wenn man kann, dass sie anderswo zu suchen sei, als wo wir mit Kant und Plato sie suchen: in der Zurückbeziehung aller bedingten Setzung der Vernunft auf die letzte, unbedingte und die in ihr erst begründete letzte Einheit des Bewusstseins, als worin (nach Spinoza) sein wahrstes „Sein“ sich erhalte — nein, nicht bloss sich erhalte (das ist ein falscher Gesichtspunkt blosser Theoretik), sondern immer höher hinauf sich steigere und in sich zusammenfasse. Das mag wohl Lebenswert genannt werden, Wert aber eines Lebens, dessen Begriff mit der Vernunftsetzung des Unbedingten überhaupt erst entspringt, nicht voraus schon da war. Man hat uns die „Welt der Werte“ noch

nicht so recht enthüllt; wir fürchten aber, dass man mit diesem Wort uns den Weg ins Unendliche, auf den die Ethik des unbedingten Gesetzes uns stellt, wiederum versperren und von dem uferlosen Ozean der unendlichen Aufgaben, auf den wir uns gewagt haben, uns in irgend einen sicheren Ruheport wieder retten möchte. Wir aber wollen nicht gerettet sein: *Navigare necesse est!* Die Ethik der unendlichen Aufgaben stellt uns mitten hinein in das Wagnis des Werdens; sie verbietet uns auch, unser „Sein“ bloss konservieren zu wollen, verlangt von uns unermattetes Fortschreiten, unablässiges Steigern unseres Selbst. Das erst begründet das echte, das reine Wollen, und hebt die Ethik über jeden Schatten von Naturalismus hinaus. Zwar auch Naturerkenntnis ist unendliche Aufgabe; aber sie ist es nur „im negativen Verstande“, da sie, aufs zeitbestimmte Sein gerichtet, abschliessend sein möchte und doch eines Abschlusses ihrer Natur nach unfähig ist. Im Naturgesetz wäre ein Abschluss erreicht, wenn das Naturgesetz absolut gelten dürfte, wie in jener Fiktion des Laplaceschen Geistes, der aus seiner Formel ein jedes Geschehen der Welt ins Unendliche vor- und rückwärts zu berechnen wüsste; in einer absolutistisch gedeuteten Erhaltung der Weltenergie in unverändertem Quantum; welches Quantum, als sich erhaltend, natürlich endlich gedacht werden müsste, dann aber auch nur für einen endlichen, allenfalls in ödem Kreisgang sich immer identisch wiederholenden Ablauf des Geschehens ausreichen würde. So ist nicht das unendliche Streben des Willens; es erkennt keine solche Einschränkung an, ist also sicherlich nicht „determiniert“, in bestimmte, unverrückbare Termini gebannt; so sicher auch alle Verwirklichung des Gewollten aufs Naturgesetz hingewiesen bleibt, denn Wirklichkeit ist Kategorie, Hypothese für „mögliche Erfahrung“. In solchem Sinne haben wir stets die Freiheitslehre Kants hochgehalten und von ihr aus für Wirtschafts-, Rechts-, Bildungslehre, Geschichte, für die Naturwissenschaften insgesamt, philosophische Grundlegungen zu geben wenigstens begonnen; wenn wir auch gerne gestehen, dass nach diesen Seiten das Meiste uns noch zu tun übrig geblieben ist.<sup>1)</sup>

Wenn man also, als eine gewichtige neue Forderung, die einer „Kulturphilosophie“ uns entgegenhält, so können wir nur antworten: Wir haben die Philosophie Kants und haben erst recht die Philosophie der transzendentalen Methodik, wie wir sie, von

---

<sup>1)</sup> Anmerkung siehe am Schluss des Aufsatzes.

Kant ausgehend, nur strenger und folgerichtiger durchzuführen bemüht sind, von Anfang an so, als Kulturphilosophie, verstanden und ausdrücklich so bezeichnet. Wir denken aber diese Kulturphilosophie in keinem Gegensatz sei es zur Naturphilosophie oder zur Naturwissenschaft. Natur als Objekt der Philosophie, die Natur eben der Naturwissenschaft, gilt uns selbst, wenn irgendetwas, als eine wesentliche Grundlage humaner Kultur. So weit sind wir davon entfernt, die letztere der Naturwissenschaft als Problem zuzuweisen, dass wir, ganz im Gegenteil, Naturwissenschaft nur als einen allerdings wesentlichen Faktor der humanen Kultur unter den Gesichtspunkt der Philosophie stellen.

Als Kulturphilosophie aber wird uns der transzendente Idealismus zur Lebensmacht. Auch in dieser Richtung streben wir Kant zu vertiefen durch Plato, der ja davon ganz durchdrungen war, dass Philosophie nicht ein Luxus der Gelehrtenstube oder der verfeinerten Bildung, sondern das allerunentbehrlichste Nahrungsmittel eines wirklich lebenswerten Lebens sei, da es sonst der Zieleinheit, des *εἰς σκοπός*, ermangeln und damit aufhören würde in Wahrheit ein Leben zu sein. Das aber wird man uns schwerlich abstreiten können, dass wir damit dem Geiste Kants ebenso treu bleiben wie dem Platos. So wie unseren Alvordern, den Schiller, Wilhelm von Humboldt und allen den Andern, der Kantianismus nicht bloss Kopf- sondern Herzenssache, die Sache des ganzen Lebens war, so sei er es uns. Und, irren wir nicht, so verlangt gerade unsere Zeit nach nichts so sehr wie nach einer philosophischen Durchdringung des Lebens, und darum nach einer Durchdringung der Philosophie selbst mit dem warmen Lebensblute der nach den höchsten Siegeskränzen ringenden Kulturentfaltung. Den Pulsschlag solchen Lebens empfinden wir in den scheinbar marmorkalten Gedankenbildungen des grossen Kritikers der Vernunft. Weil aber diese Lebensenergie in ihm pulsiert, darum wird er leben, solange noch eines Menschen Herz und Hirn auf diesem Weltkörper arbeitet. Freilich ist gesagt: das du säest, wird nicht leben, es sterbe denn; diesem „Stirb und Werde“ kann auch die lebendigste Kraft menschlichen Lebens sich nicht entziehen sollen. Darum scheuen wir nicht, den Leib dieser Philosophie zu begraben, auf dass ihr Geist lebe. Gerade so glauben wir echte Jünger Kants zu sein und zu bleiben. —

Anmerkung (zu S. 218). In diesem Zusammenhang mag noch eine nicht uninteressante Bemerkung von Asters, meine Behandlung des Zeitbegriffs betreffend, Berücksichtigung finden. Meine hier in Frage kommenden Thesen möchten etwa lauten: Die Nichtumkehrbarkeit der Zeit, welche die Philosophierenden jetzt so viel beschäftigt, ist an sich kein Beweis gegen ihren reinen Denkursprung; auch nicht gegen die Behauptung, dass die Zeit rein mathematisch begründbar sei. Denn mathematisch ist nicht bloss die Masszahl, sondern ebensowohl, und in der Mathematik selbst fundamentaler, die Ordnungszahl, für welche die Nichtumkehrbarkeit ebenfalls gilt. Auf ihr beruht die Zeit, sofern sie Zahl ist, im gleichen Sinne wie auf der Masszahl der Raum. Richtig ist, dass die Zeit der reinen Mechanik im Grunde nicht Zeit ist, sondern das Nacheinander wie in ein Nebeneinander übersetzt. Aber nicht die Leitung der Mathematik ist es, die dazu zwingt; sie führt im Gegenteil an sich auf einen unendlichen nichtumkehrbaren Progress. Sondern die Umkehrbarkeit, nicht etwa im Naturgesetz überhaupt, sondern im Gesetze der reinen Mechanik, ergibt sich aus der besonderen Aufgabe, welche eben diese Wissenschaft (die eigentlich noch Mathematik, nicht schon Naturwissenschaft ist) sich stellt und ihrer Eigenheit gemäss sich stellen muss: nach der Formulierung von Heinrich Hertz „die in der Zeit verlaufenden Erscheinungen und von der Zeit abhängigen Eigenschaften materieller Systeme aus ihren von der Zeit unabhängigen Eigenschaften abzuleiten“. Eine solche rechnerische Ableitung ist natürlich nur denkbar unter der Hypothese eines geschlossenen Systems, da anders als aus begrenzten Faktoren diese ganze Rechnung nicht möglich wäre. Aber das bestätigt nur, dass diese wie alle bloss theoretische Erkenntnis, nach Platos und Kants Behauptung, Hypothese ist, über die hinaus der tiefere Logos die Forderung des Anhypotheton erhebt. Unter dem Gesichtspunkte solcher Hypothese mag also die Zeit immerhin umkehrbar und gewissermassen nur als vierte Dimension des Raumes erscheinen; in sich, und gerade ihrer rein logischen Ableitung zufolge, wie ich sie behaupte, bleibt sie charakterisiert durch die ewige nichtumkehrbare Folge. — Noch gab die Stellung der Zeit zum Raume meinem Kritiker Anlass zu Zweifeln. Ich hatte in einer Logik der exakten Wissenschaften jedenfalls die Zeit dem Raume voranzustellen. Sie steht aber auch an sich ihm voran als die radikalere Bedingung, so wie in der Mathematik die Ordnungszahl der Masszahl. Aber, soweit

auf Naturwissenschaft und zwar reine mathematische bezogen, hat sie dem eigenen Charakter dieser zu entsprechen, und da ist sie in der Tat nichts weiter als ein letzter Parameter, auf gleicher Linie mit den Dimensionen des Raumes; für welche Betrachtungsweise offenbar der Masscharakter und nicht der Ordnungscharakter primär bestimmend sein muss. Der Ort für dieses Problem ist Kants Antinomienlehre. erinnert man sich an diese, so wird sofort klar, dass wir auch hier ganz in der Linie Kants verbleiben: der Absolutismus der Thesis ist es allein, der die Zeit um ihren unzerstörlichen Charakter des nicht abreissenden und nicht umkehrbaren Fortganges zu bringen droht, während die Antithesis, im Sinne der Auflösung der Antinomie, also des „reinen Empirismus“ gedeutet d. h. berichtet, diesem Eigencharakter der Zeit voll gerecht wird. Die Voraussetzung dieses „reinen Empirismus“ ist aber zugleich die einzige Voraussetzung, unter der die Ethik mit der Theoretik klar vereinbar und der Begriff der Geschichte als eines fortschreitenden Geschehens überhaupt nur möglich wird. Damit ergibt es sich vollends als irrig, dass für den „logischen Idealismus“ der Marburger Schule die wissenschaftliche Methodik Gipfele in der mathematischen Physik; dass sie somit jede Entwicklung, jede fortschreitende Kausalität, ja die Zeit selbst (als irreversible Ordnung) aufhebe zugunsten des mathematisch allein fassbaren Nebeneinander im Raum; eine Vorstellung, zu der wohl keiner hätte kommen können, der sich, neben meinen „Logischen Grundlagen“, die doch ausdrücklich nur die der exakten Wissenschaft, nicht der Wissenschaft überhaupt sein wollen, z. B. um meine „Sozialpädagogik“ gekümmert hätte.

---