

DER BEGRIFF
DER URTEILSKRAFT BEI KANT

VON

DR. WALTER FROST

PRIVATDOZENT DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT BONN



Einleitung.¹⁾

Es gibt bei Kant zwei transcendente Korrelate zum Begriff der gemeinen Urteilkraft. — Begründung der Disposition meiner Arbeit. — Die gemeine Urteilkraft im Verhältnis zu Verstand und Vernunft. — Die Urteilkraft und das niedere Erkenntnisvermögen. — Das Prinzip der Urteilkraft in seinem Verhältnis zum Apriori des Verstandes und der Vernunft. — Die Dreiteilung des gemeinen höheren Erkenntnisvermögens im Verhältnis zur Dreiteilung des korrespondierenden Apriori. — Versuch einer kurzen und oberflächlichen Erklärung des Begriffs der Urteilkraft.

So wie Schiller scherzend sagt, daß Zeus „den Ring der Welt, die sonst in Scherben ging“ an dem Nagel eines Grundsatzes vorsichtig aufgehängt habe, so läßt sich von Kant sagen, daß er jedes gemeine Erkenntnisvermögen an dem Nagel eines apriorisch-synthetischen Prinzips aufzuhängen bestrebt war. Kant denkt diesen Gegensatz auch unter dem Bilde von Form und Inhalt (Stoff) der Erkenntnis, und statt durch ein einziges Prinzip kann die apriorische Form auch in einer Vielheit synthetischer Sätze a priori zum Ausdruck kommen. So entsprechen der Sinnlichkeit die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, dem Verstande die Kategorien, der Vernunft die regulativen Prinzipien (Ideen). Das Verhältnis dieser apriorischen Bestandteile zu dem gemeinen Gebrauche der Erkenntnisvermögen ist höchst ungleichartig, und es sind auch die Gattungen des Apriori unter einander so verschieden, daß man zweifeln könnte, ob es recht ist, sie alle unter einem

¹⁾ Denjenigen Lesern, die über die Kantische Philosophie nicht schon einen Überblick besitzen, wird empfohlen, diese Einleitung zunächst zu überschlagen und mit Teil I „Die gemeine Urteilkraft“ zu beginnen.

einigen Begriffe zusammenzufassen. Kant freilich hat sich dadurch nicht beirren lassen; im Gegenteil: er machte jene Ungleichartigkeiten gelegentlich zur neuen Quelle metaphysisch-transcendentaler Spekulationen.

Ein besonderes Schicksal hat hinsichtlich der Aussonderung eines apriorischen Bestandteils das gemeine Vermögen der Urteilskraft gehabt. Denn es ist von Kant zweimal in diesem Sinne bearbeitet worden, zuerst in der Kritik der reinen Vernunft, wo der gemeinen Urteilskraft eine transcendente zur Seite gesetzt wird, später in der Kritik der Urteilskraft durch die Aufstellung ihres Prinzips. Es hängt dies damit zusammen, daß Kant zur Zeit der Kritik der reinen Vernunft lediglich die subsumierende Urteilskraft logisch erkannt und festgestellt hatte; diese aber bedarf keines besonderen Prinzips; denn sie ist unselbständig. Sollte sich ein Gegenstück in der apriorischen Welt für sie finden, so konnte es sich auch dort nur um ein Vermögen der Subsumtion handeln. Kaum ist hier das Wort „Vermögen“ am Platze; die transcendente Urteilskraft ist, wie wir sehen werden, eigentlich nur der Gedanke eines Verknüpftheins. Und zwar soll sie das Apriori des Verstandes mit dem der Anschauung verbinden.

In der dritten Kritik aber kommt es dennoch zur Aufstellung eines selbständigen Prinzips der Urteilskraft; hier wird dem gemeinen Vermögen der Urteilskraft ein eigener synthetischer Satz a priori zur Seite gestellt. Man könnte die Kantische Entwicklung desselben mit gleichem Rechte eine transcendente Doktrin der Urteilskraft nennen, als jene Untersuchungen in der Kritik der reinen Vernunft (Analytik der Grundsätze).

Beachtet man von vornherein diese Tatsache einer doppelten Verarbeitung, so dürfte der Überblick über unsere Probleme sich einfacher gestalten, ohne daß freilich durch einen solchen bloß entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt und durch die Erinnerung an Kants Hang zur Systematik das tiefere sachliche Interesse schon zu Worte kommen könnte.

Die Worte „gemeine Urteilskraft“ und „gemeine Erkenntnislehre“ gebraucht Kant selbst nicht; es ist aber klar, daß diese Begriffe eine wohlunterscheidbare Rolle in seinen Darlegungen spielen. Man kann überall bei Kant eine gemeine

Erkenntnislehre neben der transcendentalen bemerken; es ist diese Unterscheidung jener als analog zu erachten, die er zwischen gemeiner und transcedentaler Logik macht. Gemeine Erkenntnislehre ist die Vermögenlehre, sofern sie noch nicht das Apriorische für sich ins Auge faßt. Es gibt eine Bedeutung der Vermögenbegriffe, die von der Frage nach Empirismus und Rationalismus, nach a posteriori und a priori unabhängig ist. Man findet darüber höchst geistvolle Bemerkungen in der Kritik der reinen Vernunft und besonders in der Anthropologie und in der von Jäsche herausgegebenen Logik. Cohen hat darauf hingewiesen, daß dies reiche Gebiet Kantischer Gedankenarbeit bisher noch nicht in gehöriger Weise studiert sei.

„Über dem allerdings übergreifenden und hauptsächlich Werte der Erkenntniskritik hat man das Parergon der Psychologie zu studieren, und sogar in geziemenden historischen Redensarten zu belobigen verabsäumt.“ (Cohen: „Kants Begründung der Ästhetik.“ Berlin 1889, S. 173.)

Gerade von einem solchen Studium der Kantischen Psychologie, oder besser gesagt: seiner gemeinen Erkenntnislehre, sollen die folgenden Untersuchungen nun ausgehen. Der Begriff der Urteilskraft soll zuerst so betrachtet werden, als ob es gar keine Transcendentalphilosophie gäbe. Was kann er dem gemeinen Menschenverstande sein? — Alsdann wird über die transcendentale Urteilskraft und das Prinzip der Urteilskraft gehandelt werden. Erst nach der Behandlung dieser fundamentaleren Probleme wird die Eingliederung der Ästhetik und der Teleologie in den Bereich dieses Vermögens zu betrachten sein. Die vorliegende Einleitung aber soll einige allgemeine Ergebnisse der ganzen Arbeit vorwegnehmen.

Gemeine Urteilskraft im engsten Sinne ist die geistige Tätigkeit, die reflektierend oder subsumierend das Allgemeine mit dem Besonderen verbindet. Allein Sinn und Bedeutung dieses Vermögensbegriffes erweitern sich. Schließlich sollen Urteilskraft, Verstand und Vernunft nach Kant den gesamten Umfang des „höheren Erkenntnisvermögens“ ausmachen. Man wird fragen, wie sich diese drei zueinander stellen. Von vornherein aber hat eine solche Dreiteilung manches gegen sich, und nicht wenige werden geneigt sein, ihr die Vermutung

entgegenzustellen, daß es eine einzige einheitliche Denkkraft sei, die sich in aller Mannigfaltigkeit unseres geistigen Lebens betätige. Versucht man der Kantischen Vermögenstheorie eine Auslegung zu geben, die zugleich dieser Tendenz zur Vereinheitlichung gerecht wird, so kann man vielleicht folgendes sagen: Der Begriff des gemeinen Verstandes bezeichnet einen Schatz von Regeln und Begriffen, die nur das Material für geistige Akte bilden, sodafs der gemeine Verstand für sich nicht ein tätiges, schöpferisches Vermögen ist. Unter dem Begriffe der gemeinen Vernunft sodann sind die Ziele zu verstehen, denen das Denken in seiner wirklichen Tätigkeit innerlich zustrebt; also gibt es, genau genommen, auch keine Handlung der gemeinen Vernunft, die sie für sich allein ausführen könnte. Vielmehr ist es allemal die gemeine Urteilskraft, die, indem sie zwischen Ziel und Material vermittelt, das bestimmte geistige Produkt herstellt, das wir Urteil nennen. Sie bildet die Urteile, der Verstand enthält sie. Daher gebraucht Kant im Hinblick auf den Verstand meist lieber das Wort „Regeln“ anstatt „Urteile“. — Diese Deutung der gemeinen Vermögenstheorie kann wohl nicht als Kantisch im strengen historischen Sinne bezeichnet werden. Aber sie ist ein Versuch, den Beispielen und plaudernden Erörterungen in Kants Anthropologie gerecht zu werden und doch zugleich den Zusammenhang der fraglichen Begriffe in einer haltbaren Form darzustellen, die ihnen auch ihre weitere Fruchtbarkeit wahr. — Hinsichtlich der spezielleren Bedeutungen des Wortes „Urteilskraft“ muß auf das Spätere verwiesen werden.

Ein anderes Hauptproblem bilden die Schwierigkeiten, die unseren Begriffen von seiten der Sinnlichkeit begegnen.

Gibt es in den Gemeinvorstellungen der Sinne ein Subsumieren und ein Reflektieren? Kant hat sich darüber nirgend geäußert. Seine ganze Denkweise scheint so rationalistisch gewesen zu sein, daß er das begriffliche Denken in der Gestalt, wie es die formale Logik kannte, für die einzig durchsichtige Form alles geistigen Geschehens hielt. Daß Kant die Sinnlichkeit allzusehr in der Erkenntnistheorie beiseite gesetzt hat, ist schon oft gesagt worden. Diese Tatsache erklärt es, daß Kants Theorie der Induktion gerade jener elementaren und ersten Verarbeitung der Wirklichkeit durch

die Sinne am wenigsten gerecht wird. In Kants Ästhetik treten aus demselben Grunde Dunkelheiten und Schwierigkeiten auf; denn man muß die Frage, in welcher Weise nach Kant das Reflektieren beim Geschmack vor sich gehe, entweder unbeantwortet lassen, oder man verwickelt sich in Widersprüche.

Nun braucht man aber nicht bei dem Satze stehen zu bleiben, daß Kant die Sinnlichkeit vernachlässigt habe, sondern es ist möglich und im Hinblick auf die Ästhetik geradezu erforderlich, nach den Gründen dafür im ganzen Kantischen Denken zu suchen. Zu diesen Gründen dürfte u. a. die prinzipielle Überzeugung gehört haben, daß nur solche geistigen Vorgänge der Erkenntnislehre zugänglich seien, die in logisch-präzisen Begriffen vor sich gehen. Nur was in Begriffen vor sich geht, kann von der Erkenntnispsychologie in Begriffen beschrieben werden. Eine Übertragung der Formen des logischen Denkens auf das Gebiet der Sinnlichkeit wies Kant weit von sich. Eine solche Übertragung würde entweder den Charakter einer Interpolation oder den einer Analogie haben; zu keinem von beiden hielt Kant sich für berechtigt. So stark war seine Überzeugung von der Selbständigkeit und Eigenart des menschlichen Geistes, dessen entschiedenste Ausdrucksform ja doch der logisch gefasste Gedanke ist! — Da ihm nun die Vorgänge im Gebiet der Sinnlichkeit nicht durch parallele Vorgänge im Gebiet des Vorstandes erklärbar waren, so waren sie ihm überhaupt nicht erklärbar; denn der bloßen Selbstbeobachtung entzieht sich die Struktur dieser Vorgänge. Und so vermied er es, seine Untersuchungen auf dieses Gebiet auszudehnen.

Auf dem Wege der Untersuchung dieser Gegenstände hat sich mir schließlichs das Resultat ergeben, daß man bei einer historisch getreuen Präzisierung der Ansichten Kants überhaupt nicht wird annehmen dürfen, daß im Gebiete der Sinnlichkeit eine Betätigung der gemeinen Urteilskraft stattfände und insbesondere auch nicht bei ästhetischer Beurteilung einer schönen Form, bei der das „Vermögen der Anschauungen“ mit dem „Vermögen der Begriffe“ zusammengehalten wird. Vielmehr hat man sich der Stelle in § 59 der Kritik der Urteilskraft zu erinnern, wonach alle Erkenntnis in intuitive und diskursive

zerfallen soll und die erstere entweder schematisch oder symbolisch sein soll. Nimmt man noch die Stelle in § 35 hinzu, wo vom „Schematisieren“ der Einbildungskraft beim ästhetischen Urteil gesprochen wird, so wird man schließlic zu dem seltsam klingenden Satze gedrängt: dafs es die schematische Urteilskraft sein möge, die nach Kant das Reflektieren im Geschmacksurteil zu verrichten hat. Die schematische Urteilskraft aber ist ein modifizierter Begriff der transcendentalen Urteilskraft.

Die mir so wichtig scheinende Stelle im Anfange des § 59 der Kritik der Urteilskraft verschwindet fast dem Blick, der nur einen Gesamteindruck des Kantischen Gedankenganges an jener Stelle zu gewinnen suchen würde. Auch ist aufer dieser Stelle nur sehr selten bei Kant von schematischer oder gar symbolischer Urteilskraft die Rede; ja sogar dort, in § 59, mufs man sich das Hauptwort „Urteilskraft“ zu den Adjektiven „schematisch“ und „symbolisch“ durch Kombination verschiedener Sätze erst heranholen.

Dennoch glaube ich, dafs diese gelegentliche Nebenausführung Kants für das Verständnis seiner Gedankengänge uns äufserst förderlich sein kann.

Denn nunmehr scheint mir die Sache für Kant so zu liegen. Denken wir uns das ganze Gebiet der Erkenntnis von dem sinnlichen Stoffe der Erfahrung über den Verstand hinaus bis zur Vernunft in einer räumlichen Richtung neben einander geschichtet, so scheint für Kant hierin durchaus keine Kontinuität zu bestehen. Sondern an einer bestimmten Stelle, würde er sagen, beginnt der Verstand. Es wäre also gleichsam durch eine senkrechte Ebene unsere sinnbildliche räumliche Richtung zu durchschneiden. Was links von dieser Ebene liegt, gehört der intuitiven Urteilskraft, was rechts liegt, der diskursiven. Die Tätigkeit dieser beiden Vermögen ist aber ganz und gar ungleichartig, denn die letztere vermittelt zwischen Besonderem und Allgemeinen, die erstere zwischen Begriff und Anschauung. Auch scheint es, als habe Kant gemeint, dafs die Tätigkeit der intuitiven Urteilskraft im allgemeinen nur von subsumierender Art, die der diskursiven aber sowohl subsumierend als reflektierend sei. Nur allein im Geschmacksurteil scheint ein Reflektieren der intuitiven Urteils-

kraft stattfinden zu sollen, und hier ist die Natur dieses Reflektierens durch fast mystisch zu nennende Allgemeinheiten und Abstraktionen aller näheren Bestimmbarkeit entrückt. Ob Kant diese Auslegung anerkannt haben würde? Sie hat dazu fast zu wenig sachliche Haltbarkeit. Aber eben das liegt im Wesen etwaiger Irrtümer — vorausgesetzt, daß auch bei Kant Irrtümer vorgekommen sein könnten —, daß sie gerade in solchen Punkten zutage treten, die der Denker selbst nicht zusammenhängend bearbeitet hat. Hätte Kant sich die Frage so gestellt, wie es hier geschieht, so würde er sie wahrscheinlich besser beantwortet haben; aber zugleich würde sich wohl auch in seinem sonstigen System dies und das geändert haben. Jedes System hat tote Punkte; der Spätere, der an dasselbe herantritt, macht sich, fast möchte man sagen: ein dialektisches Vergnügen daraus, gerade über diese toten Punkte die Zusammenhänge seiner eigenen Betrachtung auszubreiten. So wird dann in der geschichtlichen Darstellung großer Philosophen, je mehr man das Eigenartige in ihnen kurz zusammenzufassen sucht, um so mehr auch der Irrtum in ihnen herausgearbeitet. Bekäme der Autor eines solchen Systems eine solche Darstellung seiner Lehre in einem Geschichtswerke zu sehen, so würde er je nach seiner Sinnesart sich entweder sogleich an die Korrektur und Ergänzung seiner Gedanken machen oder über Verkennung und Verfälschung ungehalten sein.

Es sei noch einiges über das Prinzip der Urteilskraft gesagt. Die Gewinnung dieses Prinzips hing bei Kant mit der Entdeckung und Betonung der reflektierenden Urteilskraft zusammen. Man kann sagen, daß es sich lediglich um ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft handelt; die bestimmende Urteilskraft braucht kein Prinzip. Hinsichtlich der reflektierenden Urteilskraft wiederum ist es bei der Kantischen Art zu denken ganz unmöglich, ihre Existenz auch nur ins Auge zu fassen, ohne sie durch irgend ein Prinzip geleitet sein zu lassen. Es gäbe sonst „nicht die gemeinste Kritik“; es gäbe nichts, woran die Richtigkeit ihrer Betätigung ihr Maß hätte.

Wenn nun das Vermögen der Orientierung für alle Denkinteressen als Vernunft im gemeinen Sinne bezeichnet wird, so läßt sich zunächst einmal sagen, daß das Prinzip der Urteilskraft jedenfalls einen Bestandteil der gemeinen Vernunft

ausmachen wird. Für die transcendentale Vermögensbegriffe liegt die Sache bei Kant allerdings etwas anders. Das Prinzip der Urteilskraft wird von Kant nicht den regulativen Prinzipien der reinen Vernunft zugerechnet, die in der Ideenlehre seiner ersten Kritik entwickelt worden sind. Vielmehr bleibt es gleichsam als transcendentales Seitenstück ausschliesslich und speziell der Rubrik „Urteilskraft“ vorbehalten.

Die hiermit angeschnittene Frage ist schwierig und streitig. Stadler hat die Ansicht ausgesprochen und ausführlich verteidigt, dass das Prinzip der Urteilskraft, sofern es sich auf logische Akte des Geistes bezieht und nicht auf den Geschmack am Schönen, nichts anderes sei als die dritte transcendentale Idee. Es wären also alle Darlegungen Kants hierüber als Sonderausführungen zu einem bestimmten einzelnen Punkte in der Kritik der reinen Vernunft zu betrachten. Dasselbe würde von der ganzen Teleologie gelten. Dieser Meinung lässt sich aber doch wohl einiges entgegensetzen, besonders dies: Wer ein Gesamtbild der Kantischen Philosophie geben will, muss entweder in völlig freier Weise nach eigenem Ermessen ihre Grundgedanken hervorsuchen und ausspinnen, oder er muss historisch getreu berichten. Tut er aber das letztere, so gilt die Gesamtarchitektur des Systems mehr als etwaige Bedenken hinsichtlich einer logischen Trennung oder Verknüpfung im einzelnen. Dass Kant in der Gesamtarchitektur das Apriori der Urteilskraft von dem Apriori der Vernunft hat trennen wollen, kann nicht zweifelhaft sein. (Vgl. hierzu die eigenmächtige Disposition in der Darstellung der Kantischen Philosophie bei Vorländer.)

Die transcendentale Doktrin vom Prinzip der Urteilskraft findet sich in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft und besonders ausführlich auch in „J. S. Becks Auszug aus Kants Entwurf der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft“, (auch gedruckt unter dem Titel „Über Philosophie überhaupt“). Sie läuft etwa auf folgendes hinaus.

Wenn man keine anderen geistigen Hilfsmittel besäße, als die Kategorien, bezw. die Grundsätze des reinen Verstandes und wenn man auch keine anderen Voraussetzungen gegenüber der Natur machen dürfte und keine weitergehende Ordnung in ihr anträte, so würde man zwar sachlich richtige Urteile

über sie abgeben können, aber zu gar keiner Übersicht über die Fülle ihrer Einzelheiten gelangen. Die Mannigfaltigkeit in den konkreten Dingen ist so groß, daß unsere Erkenntnis in Kategorien uns nicht befähigen würde, auch nur einen einzigen konkreten Gegenstand in seiner ganzen Bestimmtheit zu fassen und zu erschöpfen. Dieser Erwägung ähnlich ist ein häufig wiederkehrendes Argument in der Kritik der teleologischen Urteilskraft, indem dort dadurch die Unentbehrlichkeit der teleologischen Betrachtung der Organismen dargelegt wird. Was nun dort für die Organismen gilt, das gilt in einem weiteren Sinne für die ganze Natur: wir bedürfen besonderer, neuer, eigener Prinzipien für die Auffassung konkreter Mannigfaltigkeiten, die neben diejenigen Bestimmungen treten, die uns der reine Verstand liefert.

Es ordnen sich die Begriffe der Natur in Gattungen, Arten und Unterarten. Die Natur bildet in diesem Sinne ein System. Diese uralte philosophische Erkenntnis gibt für Kant den Kern des Prinzips der Urteilskraft ab. Man kann die Urteilskraft in dieser Hinsicht nach dem Vorgang Stadlers als systematische bezeichnen.

Es ist aber nur der Kern, der hierdurch gegeben ist; die Sache erschöpft sich darin nicht. Neben den Klassifikationen der Dinge und ihrer Begriffe zeigen sich die Klassifikationen unter den physikalischen Gesetzen. Die Harmonie in der Natur ist überhaupt so groß, daß gewiß noch mancherlei andere Prinzipien darin wirksam sind, die wir nicht mit einfachen logischen Bezeichnungen klarlegen können. Wir fassen sie daher in den Begriff einer „subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Urteilskraft“ zusammen. In der Breite dieses Begriffs liegt es begründet, daß dies neue apriorische Prinzip der Natur nicht eine bloße Wiederholung dessen ist, was bereits durch das regulative Prinzip der dritten Vernunftidee von Kant ausgesprochen war. Man erkennt, daß sich Ästhetik und Teleologie diesem Begriffe leicht unterordnen lassen.

Die Dreiteilung des Apriori (in Verstand, Vernunft und Urteilskraft) harmoniert nicht mit der Erklärung, die oben für die Dreiteilung des höheren Erkenntnisvermögens in gemeinem Sinne gegeben worden ist. Es dürfte aber überhaupt keine Auffassung der gemeinen Vermögenlehre geben, die aus

empirisch-logischen Untersuchungen herausgewonnen oder verstanden werden könnte und von der aus sich eine Brücke zur Dreiteilung des Apriori schlagen ließe.

Suchen wir die Dreiteilung des Apriori bei Kant für sich selbst zu verstehen, so zeigt sich folgendes. Es sind Kriterien der Allgemeinheit und Bestimmtheit, die für Kant die Unterscheidung zwischen dem reinen Verstande, der reinen Vernunft und dem Prinzip der Urteilskraft begründen. Einige dieser synthetischen Urteile a priori nämlich können wir bestimmt formulieren, sie werden stets nur für endliche und übersehbare Stücke des Erscheinungsreiches angewandt, jedoch läßt sich ihre ausnahmslose Geltung für alle Zukunft behaupten: Dies ist die Gesetzgebung des reinen Verstandes. Andere unter den allgemeinen Bestimmungen der Naturordnung lassen sich zwar auch bestimmt formulieren, aber sie beziehen sich dann auf die Totalität der Natur und schiefen damit über das Ziel, das der menschlichen Erkenntnis ein für allemal gesteckt ist. Dies sind die Prinzipien der Vernunft. Eine dritte Gruppe jener Bestimmungen schließlich läßt sich nicht bestimmt formulieren, oder wenn man den Versuch einer solchen Bestimmung macht, so gewinnt man einen Satz, der nur gelegentlich und nur approximativ gilt, kurz, der sich als willkürliche und bedingte Besonderung einer tieferen Wahrheit offenkundig darstellt: Dies ist eine Maxime der Urteilskraft; die tiefere Wahrheit aber ist das „allgemeine aber unbestimmte Prinzip der Urteilskraft“.

Es sind also erkenntnistheoretische Abweichungen im Charakter der apriorisch-synthetischen Sätze, die, als der tiefste sachliche Grund, Kant zu der Ansetzung jener drei apriorischen Grundvermögen des Erkennens bewogen haben dürften.

Mannigfaltig und merkwürdig verflochten sind nun die Fäden, durch welche Kant diese erkenntnistheoretische Unterscheidung mit den gemeinen Vermögensbegriffen zu verknüpfen gesucht hat. Der Einfluß, der von der Gestaltung der Prinzipien auf das anthropologische Bild ausging, das sich Kant von den gemeinen Vermögen machte, dürfte kaum geringer gewesen sein als der umgekehrt gerichtete Einfluß. Ein Beispiel dafür bieten die Fassungen des Begriffes der Vernunft.

Mit berechtigtem Stolze weist Kant in den Prolegomenen darauf hin, dafs er, als der erste, es vermocht habe, den tieferen Unterschied zwischen Begriffen und Ideen blofszulegen. Das Wesentliche an dieser Entdeckung ist die Vorstellung, dafs es Gedankenbildungen von blofs regulativer Bedeutung und unbestimmten Geltungsgrenzen gäbe. Ohne Zweifel hat nun diese Vorstellung das Denken Kants fortan in weitem Mafse beherrscht und wohl auch auf seinen anthropologischen Begriff der Vernunft zurückgewirkt. Wie blafs ist dagegen die Definition der Vernunft, von der er ausging: dafs sie das Vermögen der Schlüsse sei!

Ein anderes Beispiel ist folgendes. Die Entdeckung des Prinzips der Urteilskraft ging Hand in Hand mit der Entdeckung der reflektierenden Urteilskraft. Es ist interessant, daraufhin die Anthropologie zu lesen; es zeigt sich, dafs Kant, als er die in Frage kommenden Partien der Anthropologie niederschrieb, nur den Begriff der bestimmenden Urteilskraft besessen hat. Dort bemüht er sich nun, das Wesen der bestimmenden Urteilskraft etwas weiter zu fassen und reichlich auszustatten, aber es wird doch nicht im entferntesten das erreicht, was wir in der Logik und in der Kritik der Urteilskraft finden.

Bei diesem Verändern, Zurechtrücken und Verflechten verschiedener gedanklicher Motive hat die Kantische Vermögenslehre zwar ein äufserst charakteristisches Gepräge erhalten, aber sie ist nicht völlig durchsichtig und eindeutig.

So kommt es denn auch, dafs es nicht leicht ist, eine kurze Erklärung des Begriffs der Urteilskraft zu geben, die nicht in irgend einem fernerliegenden Punkte angreifbar oder unzureichend wäre. Wenn man sagt, wie es wohl zu geschehen pflegt, es sei die Aufgabe der Urteilskraft, die Kategorien auf die Natur anzuwenden, so kann diese Ausdrucksweise noch immer als die brauchbarste — bei solcher Kürze — gelten. Denn sie fafst, wenn auch nur in äufserlicher Weise, beides zusammen: sowohl die Verbindung der Kategorien mit den Anschauungsformen zu den Grundsätzen als auch die Anwendung der Grundsätze auf die Einzelheiten der Erfahrung. Zur Verdeutlichung müfste man dann allerdings noch hinzusetzen, dafs das Wort „Anwendung“ hier in einem tieferen Sinne zu

verstehen sei. Die Anwendung der Grundsätze auf die Einzelheiten der Natur ist nämlich für Kant nicht eine in sich selbstverständliche Sache, die nicht einer selbständigen Theorie fähig oder bedürftig wäre. Sondern es schien ihm zwischen jenen allgemeinen Formen aller Naturerkenntnis und der Fülle der konkreten Erscheinungen noch ein weiter Weg zu liegen, sodafs er zu dessen Erhellung ein besonderes apriorisches Prinzip aufstellte: das Prinzip der Urteilskraft.

Dieser zuletzt skizzierte Begriff der Urteilskraft als eines Vermögens der Spezifikation und der Anwendung der Grundsätze stellt wiederum eine eigentümliche Einmischung transzendentaler Begriffe in die gemeinen Vermögensbegriffe dar. Denn er ist nur zu verstehen, wenn man das Prinzip der Urteilskraft im Sinne hat. An einem jeden einzelnen Erfahrungssatze, so würde man im Zusammenhange dieser Auffassung sagen, greifen gleichsam zwei transcendente Komponenten an, — von denen kaum je eine allein auftreten würde, — nämlich der reine Verstand und die Urteilskraft. Dies Ineinandersein der Erkenntniskräfte beim konkreten Urteil hat man oft hervorgehoben gegenüber dem natürlicheren Bestreben, sie zeitlich oder psychologisch auseinander liegend zu denken. Man hat dann gesagt, die Kantische Analyse sei eine transcendente, keine empirische. Allein mit dieser Gegenüberstellung von Worten und mit dieser flüchtigen Skizzierung des dunklen Sinnes der Kantischen Erkenntnisanalyse ist deren sachliches Recht noch nicht erwiesen. Diese Probleme mögen den folgenden Ausführungen vorbehalten sein.

I.

Die gemeine Urteilkraft.

Urteilkraft im engsten Sinne: Auffassung von Einheiten, Apperzeption, Beurteilung. — Bestimmende und reflektierende Urteilkraft; Gründe für ihre Zusammenfassung; Schema zweier Schichten von geistigen Gebilden. — Gebundene und freie Reflexion. — Kants Theorie der Induktion und Analogie; ihr Verhältnis zur empiristischen Theorie. — Das Verhältnis der Induktionsurteile zu den analytischen Reflexionsurteilen in anthropologischer Hinsicht. — Darlegungen eigener Ansichten des Verfassers über eine künftige Methodik in der Naturgeschichte des Denkens. — Die drei gemeinen Vermögenbegriffe: Verstand, Vernunft und Urteilkraft.

Der unmittelbare Eindruck, den man aus Kants Schriften von dem Wesen der Urteilkraft empfängt, läßt sich wohl dahin angeben, daß die Urteilkraft es mit der gedanklichen Verarbeitung einzelner Dinge oder wenigstens begrenzter Gebiete von Dingen zu tun habe. Dabei ist allerdings in der Hauptsache nur an die reflektierende Urteilkraft gedacht. Die Kantischen Wendungen, daß die Urteilkraft zwischen Anschauung und Begriff vermittele, zwischen der Erkenntnis in konkrete und der in abstracto und zwischen besonderem und allgemeinem, bezeichnen zum Teil diesen Charakter des Vermögens; ganz entschieden sprechen für diesen Sinn die hervorragenden Repräsentanten des Begriffs: die ästhetische und die teleologische Urteilkraft.

Wollen wir nun das Eigentümliche dieser Urteilkraft uns aus einem weiteren und tieferen Zusammenhange heraus verdeutlichen, so werden wir uns fragen müssen, ob es denn noch andere Betätigungen des Denkens gibt, die jenen in eigener bestimmter Charakteristik gegenübergestellt werden könnten.

Es käme die Induktion in Frage, eine Denkweise, die es nicht auf einen im voraus bestimmten Gegenstand absieht, sondern aus aller Welt ihre Materialien sammelt und sich glücklich preist, wenn sie an einem völlig entfernten Punkte einen Fall findet, der in den Bereich ihres Urteils fällt. Auch könnte man der Urteilskraft, da sie es auf das Verständnis eines in sich geschlossenen Dinges absieht, diejenige geistige Tätigkeit entgegensetzen, die verschiedene Dinge miteinander in Verbindung bringt, wenn sie dies nicht gerade tut, um ein bestimmtes dieser Dinge in ein helleres Licht zu setzen, auch nicht, um einen abgegrenzten Kreis von Dingen zu erzeugen, sondern nur im Interesse einer beliebigen Verfolgung der Kontiguität der Dinge in Raum und Zeit oder nach dem Grundsatz der Kausalität.

Das Interesse der Urteilskraft am Einzelnen wird am schärfsten hervortreten, wenn der menschliche Geist das einzelne als solches eben erst selbst erzeugt, d. h. es als einen in sich zu schließenden Zusammenhang von Eindrücken denkt. Dies geschieht z. B., wenn man bei der Betrachtung der landschaftlichen Natur den Blickpunkt so wählt, daß man ein abgerundetes Bild erhält. In der Geographie grenzt man Berge, Gebirge, Seen, Meerbusen und dergl. als Einheiten ab, in der Astronomie die Sternbilder des Fixsternhimmels. An diesen Beispielen erkennen wir die Selbständigkeit der geistigen Funktion des Abgrenzens; denn in ihnen ist unserer Willkür etwas Freiheit gelassen. Bei der überwiegenden Mehrzahl der Dinge, die uns interessieren, ist uns eine solche Willkür allerdings nicht gestattet. Die Natur selbst zwingt es uns auf, viele ihrer Dinge als zusammenhängende Einzeldinge aufzufassen. Vom Standpunkte unserer logischen Freiheit aus gesehen, heißt dies, daß ein solches Ding in vielen Hinsichten zugleich als ein in sich geschlossenes — oder für unsere Betrachtung leicht und zweckmäßig in sich abschließbares — vor uns tritt. Welcher Art auch die Betrachtung sein mag, die wir innerhalb eines solchen, einmal als Einheit aufgefaßten Dinges anstellen mögen, immer werden wir es wie im Kreise geistig durchlaufen; unsere Betrachtung wird es erschöpfen, ohne dazwischen in die fremde Umgebung abgelenkt zu werden. Das geschieht z. B. in der ästhetischen

Apperzeption des abgegrenzten Landschaftsbildes; wir kehren immer wieder darauf zurück, es als Einheit und als Ganzes zu denken. Das geschieht ferner in der Geographie, indem wir finden, daß die Gebirgsformationen auch in ihrer chemischen Struktur unsere antizipierte Abgrenzung rechtfertigen. Die Linien der geographischen Abgrenzungen vertiefen sich sogar für uns nochmals, sobald unsere wissenschaftliche Urteilskraft in die Betrachtung der historisch-geologischen Ursachen eindringt. Im höchsten Grade aber ist eben diese Einheit der Einzeldinge bei den Organismen anzutreffen. Um dies auszudrücken, erfand Kant den Ausdruck „innere Zweckmäßigkeit“. Alle Teile des Organismus, sagt er; seien wechselseitig Mittel und auch Zweck. In der Sprache der soeben dargelegten Entwicklung würde dies heißen: Wie man auch die Linie der teleologischen Verknüpfung im Organismus ziehen und verfolgen mag, man wird ihn immer ganz durchlaufen und dabei doch auf ihn beschränkt bleiben können. —

So ist es zu verstehen, daß der Begriff der Urteilskraft Kant zuletzt auf das Problem des Individuums führen mußte.

Der angedeutete Gegensatz zwischen unserer logischen Freiheit und dem Zwange, den die Natur auf unsere Urteilskraft ausübt, spielt für Kant eine große Rolle. Er unterscheidet in dieser Hinsicht transcendente und bloß formal-logische Prinzipien; die ersteren haben objektive, die letzteren nur subjektive Bedeutung; um die letzteren in diesem Sinne herabzusetzen, nennt er sie gelegentlich ökonomische Handgriffe, mit denen es unsere Vernunft versuche, ohne indes mit gutem Grunde sich von vornherein Erfolge versprechen zu können. Da nun die transcendenten Prinzipien Kants zwar etwas von metaphysischem Charakter an sich haben, aber doch auch von ihm unter dem Begriffe einer intellektuellen Spontaneität gedacht werden, so muß man zwei Arten von Spontaneität unterscheiden: die transcendente und die empirisch-logische. Wir haben es in diesem Kapitel nur mit der letzteren zu tun; die Voraussetzungen oder Forderungen der transcendenten Spontaneität sind im Zusammenhange unserer empirischen Betrachtung als gegebene Tatsache einer außer uns befindlichen Natur anzusehen.

Die Reflexion, die uns veranlaßt, ein Bündel von Erscheinungen als einheitliches Ding zu beurteilen, zeigt in ihrer Art mannigfaltige Abstufungen. Es liegt nahe, hier den Gegensatz von innerlich und äußerlich heranzuziehen, da man ja von der innern Einheit einer Sache zu sprechen pflegt, wenn eine gewichtige Fülle innerlich verlaufender Relationen vorhanden ist. Äußere Reflexion wäre also eine Betrachtung der räumlichen Formen und Abgrenzungen eines Gebildes, wenn sich dieselbe gleichzeitig auf die Nachbarschaft erstreckt und dadurch, im untersten Falle, allererst die Einheit des Mannigfaltigen in einer gewissen Gruppe von Zügen feststellt. Die innere Reflexion dagegen setzt bereits voraus, daß ein Ding als Einheit äußerlich abgegrenzt sei; sie wendet verwickeltere Betrachtungsweisen an, wie die kausale und die teleologische, schweift zwar dabei auch mitunter nach außen ab, endet aber damit, die ursprüngliche Einheits-Auffassung zu bestätigen und in einem tieferen Sinne von neuem zu gewinnen. Natürlich bezeichnen die Worte innere und äußere Reflexion nur die äußersten Gegensätze in einer langen, bunten und kontinuierlich abgestuften Reihe.

Was für Einzeldinge gilt, gilt natürlich auch für gewisse Gruppen von Dingen, die einen in sich geschlossenen Kreis bilden; in diesem Sinne fast die Mechanik ihre Massensysteme auf; in diesem Sinne betrachtet man Magnet und Anker-Eisen als etwas Zusammengehöriges, und in diesem Sinne bestimmt die Urteilskraft die Epochen der Geschichte und die Abgrenzung von Problemerkisen in den Wissenschaften.

Es mochte vielleicht als das einfachste von der Welt erscheinen, ein Ding als Ding aufzufassen, und doch lehrt die soeben angestellte Betrachtung, daß hier hinein schon fast alle sonstigen Arten von Denkvorgängen verflochten sind. Wir stellen oben der abgrenzenden und zusammenfassenden, gleichsam punktuellen Funktion der Urteilskraft die Linienführungen beschreibender und kausaler Betrachtung gegenüber und das Vermögen der Induktion und Begriffsbildung. Alles dies ist in der ersteren Funktion schon enthalten. Dennoch kann jene Gegenüberstellung aufrecht erhalten werden. Denn die typisch verschiedenen Handlungen unseres Geistes unterscheiden sich nicht wie die chemischen Körper dadurch, daß sie sich aus

ganz verschiedenen Grundbestandteilen zusammensetzen, sondern nur durch deren Anordnung. Man könnte sagen: durch die Form, in der sie auskristallisieren. Man hat zu fragen: worauf sieht es dieser oder jener Denkvorgang ab? Es ist die Verschiedenheit der Ziele, die uns befähigt, verschiedene Typen des geistigen Geschehens festzustellen und so das geistige Leben begrifflich-wissenschaftlich zu erfassen.

Gestaltet sich ein geistiger Vorgang so, daß alle Energie der Aufmerksamkeit auf die Abrundung und Abgrenzung des Objekts gerichtet ist, so dürfen wir von einem anderen geistigen Vermögen oder einer anderen Denkkraft reden, als wenn derselbe Grundstock von Gedanken in unbestimmter Abgrenzung uns vor die Seele tritt, und wir den Blick freier herumschweifen lassen und etwa irgend eine Gleichheit gewisser Stücke des Objekts näher ins Auge fassen.

Die geistige Tätigkeit, Einheiten in der Mannigfaltigkeit aufzufassen, dürfte hiermit für unsere Zwecke hinreichend geklärt sein. An sie schließt sich in fließendem Übergange das an, was man „Beurteilung eines Dinges“ nennt. Wir müssen bei dem Begriff der Beurteilung zunächst an den Fall denken, daß sie in größter Freiheit auftritt und nicht durch eine bestimmte äußere Absicht geleitet ist. Dieser Begriff bezeichnet etwas Ähnliches als der Begriff der Apperzeption, nur daß er eine größere Breite und Mannigfaltigkeit von Gedankenbildungen umfaßt, die sich an die Wahrnehmung und Vorstellung eines Gegenstandes anzuschließen pflegen. Jeder, der einen Schrank erblickt, denkt dabei daran, daß derselbe zur Aufnahme von Sachen bestimmt ist; wer von der Handlung eines Menschen hört, mißt ihr sogleich einen bestimmten sittlichen Wert bei. Mancher freilich, mehr Psychologe als Moralist, mag auch an die Vorgeschichte und das Milieu dieses Menschen denken; es bestehen darin Unterschiede, die die Individualität und der Zufall mit sich bringen. Im ganzen aber wird diese Beurteilung bei allen Menschen ziemlich gleich sein, namentlich bei der großen Masse der uns geläufigen Dinge. Wir sagen dann: wir verbinden einen bestimmten Begriff mit der Wahrnehmung eines Dinges.

Daß die Auffassung einer Einheit, die Apperzeption, der Begriff und die Beurteilung aufs innigste miteinander zusammen-

hängen und ineinander übergehen, kann nicht zweifelhaft sein. Nicht minder klar ist, daß diese Ausdrücke den Nuancenreichtum von Betätigungen nicht im entferntesten erschöpfen, mit denen unsere geistigen Kräfte das Objekt umspielen. „Beurteilung“ sagt im allgemeinen etwas mehr als „Begriff“. Da aber der Begriff die Grundlage der Beurteilung zu bilden pflegt, so wird es nötig sein, über seine Rolle im Zusammenhange unserer Betrachtung noch etwas zu sagen.

Die Natur hat es so eingerichtet, daß Dinge von großer innerer Einheit nicht singular, sondern in Vielheiten in der Welt aufzutreten pflegen. Dies kommt unserer Urteilskraft höchst vorteilhaft zu statten. Würden wir vor einer Singularität von großer innerer Einheit stehen, so würden wir dies zwar erkennen und uns einen Begriff von ihr bilden können. Diese Arbeit wird uns aber sehr erleichtert, wenn es eine ganze Klasse solcher Gegenstände gibt, denen das Wesentliche jener inneren Einheit gleichfalls zukommt. Haben wir nur einen einzigen solchen Gegenstand vor uns, so werden wir die innere Einheit in ihm erkennen, indem wir seine Teile auf die manigfachste Weise durchlaufen; wir apperzipieren ihn gleichsam in mehreren übereinandergeordneten Schichten geistiger Verfahrungsweisen. Die Vergegenwärtigung der Fülle und Art dieser Schichten macht das tiefste Wesen des Begriffs aus, gleichsam sein Gerüst, in das sich Einzelbestimmungen einfügen mögen. Es entstehen so die materialen Kategorien der Naturerscheinungen; man unterscheidet chemische, mechanische, physikalische, geologische und organische Vorgänge und Gebilde. Diese Kategorien sind nicht bloß aus der Fülle der Erfahrung abgesonderte Gruppen sondern sie können auch aus der Organisation unseres Geistes heraus verstanden werden. Dasselbe gilt nun auch bis zu einem gewissen Grade für die Ausprägung engerer Begriffe. Ein intelligenter Arzt vermag gelegentlich an einem einzigen Krankheitsfall zu erkennen, daß er es mit einer ganz neuen Krankheit zu tun hat, und er vermag dann zu sagen: Diese Krankheit könnte und wird öfter vorkommen und dies und jenes ist wesentlich an ihr.

Mit allem diesen soll gesagt sein, daß die Begriffe nicht bloß als ein Produkt der Induktion zu gelten haben sondern auch als ein Produkt der Urteilskraft. Damit hängt es ja

zusammen, daß unsere Begriffe meist etwas Ideales an sich haben und dadurch sich vom Durchschnitt der konkreten Fälle entfernen. In der Regel freilich faßt man das Wesen des Begriffes mit Recht so auf, daß er etwas bezeichne, was in vielen Exemplaren in der Natur wiederkehre. Allein man darf die Rolle der das einzelne verarbeitenden Urteilskraft dabei um so weniger unterschätzen, als es sonst unerklärlich bliebe, wie wir Dinge zusammensuchen könnten, die einer Art angehören, oder gar, wie wir die Verwandtschaft der Arten bemerken könnten, die eine Gattung ausmachen. Allerdings bedeutet es für uns dabei eine große Erleichterung, daß gerade das, was wir als wesentlich an einem einzigen Dinge herausarbeiten würden, von der Natur in vielen andern Dingen auch noch dargeboten wird, während das Unwesentliche sich ändert.

Hierauf beruht es, daß man sagen konnte: die Apperzeption bestehe darin, daß zur Wahrnehmung der Begriff hinzutrete. (Ähnlich Kant „Logik“). Diese summarische Formel ist aber bedenklich; denn es wird damit ein flüchtiges und schablonenhaftes Verfahren als repräsentativer Fall hervorgehoben. Die ideale und im tieferen Sinne natürliche Apperzeption besteht in einem kontinuierlich sich vertiefenden Spiel aller geistigen Kräfte am Objekte.

Gesetzt aber auch den Fall, daß die vergleichende Erinnerung an andere Erfahrungen in einer Apperzeption die größte Rolle spiele, so werden wir nichtsdestoweniger an unserem Begriffe der Apperzeption festhalten können; denn ein Vergleichen findet in allen geistigen Vorgängen statt und ist zu jenen elementaren Hilfsmitteln zu rechnen, deren Anwendung auf einen bestimmten Zweck allererst die Eigentümlichkeit und Unterscheidbarkeit eines besonderen Denkvorganges ausmacht.

Beurteilung, sagten wir, ist die geistige Behandlung eines Gegenstandes, die über die Apperzeption und die Subsumtion unter einen Begriff noch hinausgeht. Sie setzt nur kontinuierlich fort, was die relativ niederen geistigen Kräfte angefangen haben. Unter den vielen Arten und Richtungen der Beurteilung tritt nun für Kant eine besonders in den Vordergrund: einen allgemeineren Begriff zu dem besonderen zu finden. Es wird also aus dem Begriff, durch den ein Gegenstand apperzipiert ist

ein Merkmal hervorgehoben: es findet also eine abermalige Subsumption statt. Das Ergebnis wird sich in der Form eines analytischen Urteils darstellen. Diese Kantische Auffassung des Beurteilungsakts ist leider von der überlieferten formalen Logik gar zu abhängig, die am liebsten nur von Begriffen und Merkmalen redet, obwohl man damit meist nicht eben tief in die Dinge eindringt.

Unter den mannigfaltigen Richtungen, in denen das Merkmal aus dem Begriff ausgewählt werden könnte, steht obenan die Herauslösung des Gattungsbegriffs aus dem Artbegriff; gelingt dies, so zeigt sich darin logischer Takt und ein gesundes und reifes Urteil. Es sei schon jetzt bemerkt, daß es das Prinzip der Urteilskraft nach Kant für diese Fälle ist, daß zu jedem Artbegriff es von Natur einen solchen Gattungsbegriff geben müsse.

Alle solche Vertiefung in das einzelne ist die Sache der Urteilskraft im engsten und prägnantesten Sinne des Wortes. Der Begriff Urteilskraft wird allerdings nachher auch auf die Linienführungen des Gedankens erweitert werden müssen, da wir dem Kantischen Sprachgebrauch doch wohl Folge leisten müssen. Ja sogar, im weitesten Sinne kommt alle Urteilsbildung der Urteilskraft zu, also auch die Induktion. Die Notwendigkeit einer schärferen Trennung der Begriffe, wie sie hier versucht ist, leuchtet jedoch ein.

* * *

Wendet man nun die Aufmerksamkeit den besonderen Definitionen und Erklärungen zu, die Kant selbst gegeben hat, so fällt wohl am meisten der Gegensatz der beiden Spezies in die Augen, der bestimmenden nämlich und der reflektierenden Urteilskraft, von denen wir bisher nur die letztere betrachtet haben. Die reflektierende Urteilskraft, sagt Kant, schreitet vom Besonderen zum Allgemeinen fort, die bestimmende vom Allgemeinen zum Besonderen. Das ist leicht zu verstehen, wenn man sich prägnante Beispiele vergegenwärtigt. Ein solches Beispiel wäre für das Bestimmen die Aufgabe, sich zu dem Satze eines Philosophen oder Juristen ein Beispiel auszudenken. Ein Beispiel für das Reflektieren bietet die Leistung Linnés, als er die Pflanzen in Ordnungen einteilte. Er fand die bis dahin

noch gar nicht bekannten Begriffe der Ordnungen, durch welche nicht bloß Gemeinsames, sondern zugleich auch das Allerwesentlichste aus den Artbegriffen herausgehoben wird.

Wie mag Kant dazu gelangt sein, diese beiden geistigen Tätigkeiten, die von ganz verschiedenem Charakter sind, in den einen Begriff der Urteilskraft zusammenzufassen? Um diese Frage zu beantworten, kann man zunächst daran erinnern, daß in hinreichend einfachen Fällen beide ihr Resultat in ein und derselben Satzform ausdrücken. Es stehen nämlich als Subjekts- und Prädikatsbegriffe ein besonderer und ein allgemeiner Begriff nebeneinander. Zum Beispiel: „Der Zucker ist ein kristallinischer Körper“. Wollte man dem geistigen Hergange bei der Entstehung dieses Satzes mehr Rechnung tragen, so könnte man das eine Mal etwa sagen: „Zu den kristallinen Körpern gehört auch der Zucker“ (bestimmend), und das andere Mal: „Unter den Merkmalen des Zuckers kann es für mich wesentlich werden, daß er ein kristallinischer Körper ist“ (reflektierend). Jene gemeinsame formelhafte Ausdrucksweise aber läßt es im Dunkeln, von welchem Begriffe der geistige Prozeß seinen Ausgang genommen hat.

Nun hat diese Gemeinsamkeit der Form, die man den Resultaten beider Gedankengänge gibt, allerdings einen tieferen Sinn, so daß ihre Zusammenfassung in den einen Begriff der Urteilskraft nicht ein so äußerlich motiviertes Verfahren ist, wie es sonst scheinen könnte. Es hat nämlich die Tatsache der Zusammengehörigkeit des Besonderen mit dem Allgemeinen eine so grundlegende Bedeutung, daß man wohl berechtigt ist, eine formale Logik, als abstraktere Disziplin der Methodologie gegenüberzustellen und jene Urteile ihrer bloßen Form nach als analytische zu bezeichnen, ihrer methodischen Entstehung nach als bestimmende oder reflektierende.

Für die Zusammenfassung der beiden Spezies spricht weiterhin der Umstand, daß es Grenzfälle gibt, in denen man nicht mit Bestimmtheit zu sagen vermag, ob man die Denkhandlung bestimmend oder reflektierend nennen soll. Wenn wir gefragt würden: „was tut ein Mineraloge, wenn er einen Stein betrachtet, um uns seinen Namen zu nennen?, so würden wir wohl antworten: er reflektiert; denn das Besondere ist ihm zuerst gegeben. Wie aber, wenn der Umkreis von allgemeinen Begriffen,

die für das Besondere in Betracht kämen, von vornherein sehr eng gezogen ist? Ein solcher Fall wäre die Aufgabe: Die Menschen einer gegebenen Gruppe den vier Temperamenten zuzuordnen. Reflektiert man oder bestimmt man da?

Solchen Erwägungen folgend, wird man bald gewahr, daß in allen wirklichen Denkvorgängen, in denen man ein Allgemeines mit etwas Besonderem verknüpft, die reflektierende und die bestimmende Funktion durcheinander arbeiten. Selbst wenn man sich für den abstrakten Begriff oder Satz eines Juristen oder Moralisten ein Beispiel ausdenkt, so ist dies kein reines Subsumieren; man reflektiert dabei wenigstens zur Nachprobe, indem man zusieht, ob das in Aussicht genommene Beispiel nicht auch für entgegengesetzte Sätze und Begriffe in Anspruch genommen werden könnte. Und auch die Linnésche Reflexionstätigkeit ist mit fortwährenden Kontrollgedanken subsumierender Art durchsetzt.

Dies häufige Durcheinander beider Funktionen, ihr Zusammenwirken, gleich als ob sie die zwei Riemen eines Zaumes wären, mag zu ihrer Zusammenfassung in den einen Begriff der Urteilskraft nicht weniger beigetragen haben als das vorher Dargelegte. Es wird verständlich, daß die anthropologischen Beispiele Kants von jeher beide Funktionen voraussetzen, während seine logische Begründung anfänglich nur der bestimmenden Urteilskraft gerecht wurde. Daher gebraucht Kant in der Kritik der Urteilskraft auch gern den Ausdruck „vermitteln“ für ihre Tätigkeit.

Wie die Urteilskraft dabei zu Werke geht, ist für die Psychologie im Grunde ein Geheimnis. „Bestimmen“ und „Reflektieren“ sind nichts als ideale Abstraktionen. Es scheint, als ob zwei einander gegenüberstehende Lager von psychischen Gebilden einander anzögen, nachdem sie durch die Hinlenkung der Aufmerksamkeit in Spannung und Bewegung versetzt sind, so daß bald dieses bald jenes flüchtige Einzelbild deutlich wird, bis schließlich das Zusammengehörige sich mehr und mehr nähert und plötzlich wie in einem chemischen Vorgange sich verbindet. Das Resultat befreit und überrascht uns manchmal.

Dies Gleichnis dürfte für den weitesten Umkreis alles Denkens zutreffend und bedeutungsvoll sein. Es kommt mit

dem Herbartschen Schema zweier sich schneidender gerader Linien darin überein, daß alle konkreten geistigen Akte als Koinzidenzen angesehen werden.

Jeder Satz, den ein Mensch spricht, sucht zwischen irgendwelchen Tatsachen und irgendwelchen Rücksichten eine Beziehung herzustellen; jede Wissenschaft sucht einen gegebenen Stoffkreis nach einem bestimmten Schema zu ordnen und zu deuten. Man ist sich dessen nicht immer bewußt; der spekulative Kopf glaubt leicht, daß er nur von oben her deduziere und den Stoffkreis nicht schon als bekannt voraussetze, der Empiriker überredet sich, daß er ohne Prinzipien zu Werke zu gehen vermöge. Beide täuschen sich. Es sei ferner an das Verhältnis von Kurven und Gleichungen erinnert, an das Verhältnis der Gesetzes-Codices zu der gerichtlichen Praxis, und an den psychophysischen Parallelismus. In der juristischen Tätigkeit schiebt sich zwischen die Wirklichkeit und die Anwendung des Gesetzes noch ein mittleres Register ein: die Akten-Darstellung des Falles. Dadurch wird die Arbeit der Urteilskraft in zwei Teile zerlegt, nämlich in die Herrichtung der konkreten Vorstellungen nach dem Schema der Akten-Darstellung und in Auswahl und Kombination der Gesetzesparagraphe für diesen Akten-Fall.

Gibt man zu, daß die geistige Tätigkeit oft durch das Schema einer Koinzidenz zwischen zwei geistigen Lagern begriffen werden kann, so wird die Urteilskraft als Vermögen dieser Vermittelung bezeichnet werden können. Sie wird bestimmend oder reflektierend genannt werden, wenn die beiden Lager im relativen Gegensatze des Abstrakten und des Konkreten stehen, und wenn in einem der beiden Lager von vornherein ein engerer Umkreis von Möglichkeiten für die Koinzidenz ins Auge gefaßt war. Es ist hiernach natürlich, daß in manchen Fällen eine Entscheidung darüber nicht getroffen werden kann ob bestimmende oder reflektierende Urteilskraft vorliegt.

Nicht alle Denkvorgänge lassen sich gleich gut in dieses Schema bringen. Irgend eines Schemas aber bedarf man immer, um sich das Getriebe der Gedankenwerkstatt übersichtlich zu machen. Paßt das Schema des einen Logikers am besten auf die Juristerei, so paßt das eines anderen vielleicht auf die Mathematik, das eines dritten auf die Physik, das eines vierten

auf die beschreibende Naturwissenschaft usw. Es dürfte immer möglich sein, aus dem bevorzugten Schema die ihm fremdartigen Fälle als entfernte Modifikationen hervorgehen zu lassen; wenigstens scheint mir dies das Kriterium einer echten Natürlichkeit des Schemas zu sein. Je nach den Aufgaben, die der einzelne Logiker ins Auge faßt, mag er dies oder jenes Schema an die Spitze stellen. Für die entdeckende und erfindende Tätigkeit wissenschaftlicher Genies scheint unser Schema wenig zu passen; um so mehr aber für das alltägliche Denken aller Menschen. Dies kann als ein Vorzug gelten; der Biologe wenigstens würde einen solchen Ausgangspunkt empfehlen.

Wie leiten wir die entdeckende und erfindende Tätigkeit als entfernte Modifikationen aus unserm Schema ab? Mit dieser Frage können wir noch eine andere verbinden: was hat mit dem Schema der Koinzidenz jene reflektierende Urteilskraft zu tun, die wir als einheitsbildend, als apperzipierend und beurteilend im weitesten und freiesten Sinne zu Anfang dieser Untersuchungen kennen lernten? Beide Fragen führen nämlich auf einen neuen und höheren Standpunkt.

Der Gegensatz der Fälle, um die es sich handelt, besteht in folgendem: Das eine Mal reflektiert man, indem man unter einer beschränkten Anzahl von bekannten Oberbegriffen den passenden auswählt, das andere Mal reflektiert man, indem man einen Oberbegriff erfindet, der vordem noch niemandem bekannt war. Das erstere tut ein Arzt, der die Diagnose auf eine bekannte Krankheit stellt. Das zweite tut ein Arzt, der eine neue Krankheit entdeckt.

Man wird nicht zweifeln, daß dieser Unterschied ein höchst wichtiger ist. Wir könnten ihn in den Worten festhalten: „wählende Reflexion“ und „erfindende Reflexion“. Man könnte sogar fragen, ob nicht vielleicht Kant, wenn er von der reflektierenden Urteilskraft sprach, die zum Besonderen das Allgemeine suche, nur an die erfindende Reflexion gedacht habe, während er vielleicht alle wählende Reflexion zur bestimmenden Urteilskraft hat werfen wollen.

In der Tat bewährt sich diese Auslegung für viele Kantstellen vortrefflich, aber nicht für alle. Kant hat den dargestellten Unterschied wohl nicht in solcher Schärfe gesehen oder nicht so fassen wollen.

Wir können diesen Gegensatz auch durch die Worte freie Reflexion und gebundene Reflexion festhalten, oder: freie Urteilkraft und gebundene Urteilkraft. Die gebundene Urteilkraft ist auf einen beschränkten Kreis von Oberbegriffen von vornherein beschränkt. So geht es dem Weinkenner, der eine Marke herausschmecken will. Zur freien Urteilkraft würde nicht bloß das Erfinden und Entdecken gehören, sondern jede Betrachtung, die ohne Plan sich von dem natürlichen Interesse leiten läßt, das ein Gegenstand einflößt, wenn sie nur überhaupt dabei sachlich zusammenhängend bleibt und nicht zum lockeren, phantastischen Schweifen der Gedanken ausartet. Freie Beurteilung wäre besonders auch die ästhetische, die nicht durch Begriffe geleitet und doch durch die einheitliche Natur eines geistigen Zustandes zusammengehalten ist.

Es gibt Fälle, in denen der Begriff der gebundenen Urteilkraft in den der freien übergeht. Und auch die freieste Tätigkeit der Urteilkraft kann, sofern sie zusammenhängend ist, so betrachtet werden, als ob sie durch eine Idee geleitet wäre. Und sie ist es auch; wir gelangen hier auf konstruktivem Wege zur Erkenntnis einer Tatsache, die unserer Beobachtung leicht entgeht. Sie entgeht uns nämlich, weil die Ideen uns meist nicht objektiv gegenwärtig sind, da sie nur subjektiv in uns wirken.

Keine geistige Tätigkeit geschieht ganz ohne eine höhere Orientierung, man mag nun diese höhere Orientierung durch ein apriorisches Gesetz für gegeben erachten oder durch das Zusammenwirken aller früheren Erfahrungen. Hat man für ein noch halb fremdes Gebiet keine bestimmten Begriffe mehr, so bleibt uns doch als Anhalt eine ungefähre Vorstellung von der Art der Begriffe, die hier statthaben könnten, und von den Methoden, die sich in ähnlichen Fällen bewährt haben. Diese Anhaltspunkte mitsamt manchem andern, das sich wohl nicht leicht sagen und erschöpfen läßt, bilden zusammen das, was man die Idee einer Wissenschaft nennen könnte. Solche Ideen wiederum, allgemeine Methoden, Systeme und Prinzipien machen zusammen das aus, was man als Vermögen der Vernunft im gemeinen Sinne bezeichnen könnte. Diese Vernunft — natürlich ein fließender Begriff — tritt an die Stelle der einen der geistigen Schichten in unserem Schema. Denn die freie

Urteilkraft wird zwar nicht durch Begriffe, wohl aber durch die Vernunft orientiert.

Kant würde sagen: sie ist durch das Prinzip der Urteilkraft orientiert. Die Schwierigkeiten des Verhältnisses dieser Begriffe übergehen wir hier. Für den jetzigen Stand unserer Untersuchung genügt es anzunehmen, daß das Prinzip der Urteilkraft ein Bestandteil der gemeinen Vernunft sei. Die gemeine Vernunft wird ja von Kant als das Vermögen der Prinzipien überhaupt bezeichnet.

Somit wäre die Aufgabe gelöst, das Schema der Koinzidenz für den Fall der freien Urteilkraft zu erörtern: Das abstrakte Lager von Vorstellungen lockert sich, ohne daß der Zusammenhalt verloren ginge. Die Fähigkeiten des Bewußtseins, die an Stelle der bestimmten Begriffe treten, mag man nach Belieben als Vernunft oder als logischen Takt bezeichnen oder als Gefühl der subjektiven Zweckmäßigkeit oder als Einheitsenergie des Bewußtseins. Der Empirist mag dies höchste Vermögen geistiger Orientierung als einen Brennpunkt ansehen, in dem sich die tausendfältig reflektierten Lichtstrahlen früherer Erfahrungen sammeln.

Die Betrachtung der Urteilkraft als Vermögen des Vermittels ist hiermit beendet. Dieser Begriff der Urteilkraft ist umfassender als jener der „Beurteilung“; jener ist charakteristischer. Wir haben nunmehr noch andere Fälle zu betrachten, in denen bei Kant das Vermögen der Urteilkraft genannt wird, und werden schliesslich dahin gelangen, daß alles Denken dem Begriff der Urteilkraft subsumiert werden kann. Man würde also zwischen Urteilkraft in engerem, engstem und weiterem Sinne unterscheiden müssen, da man doch den Wert prägnanterer Bestimmungen nicht wird opfern wollen.

* * *

Es bezeichnet Kant in der Logik § 84 als „Schlussarten der reflektierenden Urteilkraft“ die Induktion und die Analogie. Bei der Betrachtung dieses Gegenstandes werden wir das Schema der Koinzidenz verlassen, obwohl seine Ausdehnung auf ihn wohl möglich wäre. Der Reichtum des menschlichen Denkens in seinen Typen und Formen ist aber so groß, daß die Aufgabe nicht im Vorübergehen gelöst werden kann, diese

alle gegen einander auszugleichen und so ein befriedigendes Gesamtbild herzustellen.

Es ist das Prinzip der Urteilskraft, wodurch die Induktion bei Kant mit den bisherigen Betätigungen der Urteilskraft zusammenhängt. Kants Theorie der Induktion ist teleologisch im Sinne Sigwarts.

Gehen wir von einem Beispiel aus. Die modernen Kriminalisten der Lombrososchen Schule behaupten: „Der typische Verbrecher hat eine herabgesetzte Empfindlichkeit aller Sinnesorgane.“ Andere Kriminalisten widersprechen dem. Ob aber der eine oder der andere dies Induktionsurteil bilden mag oder nicht, das hängt lange nicht so sehr von der Anzahl der Ausnahmen ab, deren man immerhin einige mit in Kauf nehmen würde, als davon, ob man diese Verbindung von Subjekt und Prädikat für naturgemäß hält. Diese Überlegung nun enthält das Prinzip der Urteilskraft in sich. Durch den Hinzutritt desselben wird dem Urteil, das bis dahin nur Phantasiespiel war, gleichsam der logische Stempel aufgedrückt.

Der Prozess der Bildung eines Induktionsurteils besteht also aus zwei Teilen. Zunächst bietet sich der Beobachtung oder der Erinnerung eine Synthese von Merkmalen dar, die bis dahin unserem Denken nicht geläufig war, und von der man dennoch sogleich weiß oder vermutet, daß sie häufig wiederkehren kann. Meist besteht diese Synthese aus zwei ungleich gewichtigen Bestandteilen: einem komplexeren, dem Subjekt, und einem einfacheren, dem Prädikat. Doch das ist für die induktive Synthese nicht wesentlich. Der zweite Teil der Induktionsbildung besteht in dem Auftreten des Prinzips der Urteilskraft. Dasselbe wird von Kant für diesen Zusammenhang so formuliert (Logik § 33): „daß vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in einem zusammenstimmen, sondern daß das, was vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde notwendig sein werde.“ Nur wo dieses Prinzip anwendbar ist, da kommt ein logisch-vollwertiges Induktionsurteil zustande.

Nicht einmal eine vollständige Aufzählung aller Fälle berechtigt nach Kant zu einem Induktionsurteil, wenn nicht das Prinzip der Urteilskraft dafür bürgt, daß nicht Laune und Zufall uns zum besten halten. Darauf sieht es die Anmerkung

des § 83 ab, in der es heisst: „Da den Schlüssen der Urteilkraft ein solches Prinzip zum Grunde liegt, so können sie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüsse gehalten werden“. Der Gedanke an unmittelbare Schlüsse kann nur in Frage kommen, wenn alle Fälle des Subjektsbegriffs bekannt sind.

Die Synthese, welche dem Induktionsurteil zu Grunde liegt, braucht sich nicht an einen Hauptbegriff anzulehnen, der den Umfang des Urteils von vornherein bestimmt, sondern kann zwei gleichwertige Merkmale miteinander verknüpfen. Sie sagt dann aus, dass diese Verbindung häufig in der Natur vorgekommen sei. Soll ein Induktionsurteil daraus werden, welches uns sagt, dass wir diese Verknüpfung auch fernerhin vielfach antreffen werden, so muss das Prinzip der Urteilkraft dazwischen treten und uns sagen, dass diese Synthese eine naturgemässe sei. Die Verknüpfung der Merkmale im ersten Falle wollen wir einen freien Begriff nennen, im zweiten Falle einen beglaubigten Begriff (nämlich von der Urteilkraft beglaubigt). Immer handelt es sich hier um gegenständliche Begriffe, nicht um gegenstandslose. Unter einem gegenständlichen Begriff verstehe ich einen der Natur abgewonnenen Begriff, der also eine reale Bedeutung hat; unter einem gegenstandslosen Begriff verstehe ich ein blosses Phantasieerzeugnis. Ein gegenständlicher Begriff, wenn er beglaubigt ist, ist gleichbedeutend mit einem Induktionsurteile. In dieser Beschränkung können die Begriffe komprimierte Urteile genannt werden.

Der Begriff des Kreises, z. B., wurde von den Alten als ein „beglaubigter“ Begriff angesehen; uns gilt er nicht mehr dafür, sofern er Naturbegriff ist; als ein gegenständlicher Begriff zwar kann er auch uns noch gelten, da wir ihn aus dem Horizont, der Pupille, dem Regenbogen, der Sonnenperipherie usw. genommen haben könnten. Aber die Alten glaubten, dass er in der Naturordnung aufs tiefste begründet sei, und deshalb glaubten sie, ihn vielfach von vornherein voraussetzen zu dürfen; sie sagten: wenn überhaupt eine Form von solcher oder ähnlicher Art in Frage kommt, so ist die Präsumption für den Kreis. Daher kamen sie auf ihre wunderbar künstliche Astronomie, und daher hatte Kepler so grosse innere intellektuelle Kämpfe zu bestehen, um dieser Präsumption zu entsagen. Hier

haben wir ein Beispiel davon, welchen Einfluß das Prinzip der Urteilstkraft auch noch im Irrtum haben kann.

Freie Synthesen, d. h. Begriffe ohne Sanktion der Urteilstkraft, wären das, was Kant vielleicht „reine Erfahrung“ genannt haben würde, wenn ihm dieses Wort von einer sensualistischen Opposition her bekannt geworden wäre. — Was eine Erfahrung ohne Urteilstkraft wäre, kann man an manchen Induktionen der Kinder sehen. Ein Kind bezeichnet die roten und grünen elektrischen Leitungsschnüre als „Pferdeleinen“ und die Fledermäuse als „lederne Schwalben“. Welche Wissenschaft könnte wohl dabei herauskommen? In diesem Sinne schildert Kant den Witz, als der Urteilstkraft entgegengesetzt (Anthropologie § 53): „Es ist angenehm, beliebt und aufmunternd, Ähnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen aufzufinden . . ., was der Witz tut . . .“ „Des vergleichenden Witzes Tun und Lassen ist mehr Spiel; das der Urteilstkraft aber mehr Geschäft“. „Witz hascht nach Einfällen; Urteilstkraft strebt nach Einsichten“. —

Wenn das Induktionsurteil seine endgültige Prägung durch die Urteilstkraft erhält, so bleibt wohl die Frage übrig, welche Erkenntniskraft es in seinem ungeprägten Zustande bildete.

Die dem Induktionsurteil oder einem gegenständlichen Begriff zu Grunde liegende Synthese kann entweder aus mehr sinnlichen oder aus mehr intellektuellen Merkmalen bestehen. Die Begriffe des Regenbogens oder eines Baumblattes setzen sich bei den meisten Menschen vorzugsweise aus sinnlichen Merkmalen zusammen, die Begriffe einer Maschine oder einer Staatsverfassung aus intellektuellen. Es kann daran gezweifelt werden, ob die Scheidung der Fälle in diesem Gegensatz angemessen ist; das Studium der Kantischen Philosophie aber verlangt es, daß man sich ihr anbequeme. Die intellektuellen Merkmalssynthesen nun liefert nach Kant der Verstand, die sinnlichen Synthesen dagegen die Einbildungskraft.

Die Entstehung einer Induktion aus sinnlichen Eindrücken findet bei Kant keine Erörterung. Und in welcher Art liefert der Verstand seine Synthesen? Der Verstand enthält Regeln, Begriffe und Merkmale. Ihrer erinnert er sich; ein Zufall fügt dieselben wohl einmal in neuer Gruppierung zusammen; die Urteilstkraft kommt hinzu und findet in der zufälligen neuen Gruppierung etwas Brauchbares und sachlich Angemessenes.

Diese ganze Induktionsart aus Materialien des Verstandes ist demnach darauf beschränkt, unter alten Erfahrungen neue Beziehungen herzustellen.

Der Synthesen-liefernde Verstand ist kein aktives Vermögen; er „bildet“ nichts, sondern er trägt nur alte Regeln aus dem Gedächtnisse zusammen. Vermögen ist bei Kant oft nur ein Sammelname für gewisse selbst untätige Inhalte. Auch das Zusammentragen der alten Regeln ist nicht als eine bewusste Aktivität aufzufassen, sondern als ein zufälliges Einfallen. Können doch solche Einfälle, ehe sie beglaubigt werden, ebensowohl dem Witze als der Erkenntnis dienen! Allenfalls können die Einfälle durch das Interesse, welches von der Vernunft herkommt, auf ein bestimmtes Gebiet hingelenkt werden.

Dem Gedankenkreise und den Gewohnheiten der heutigen Forschung auf diesem Gebiete wird die soeben entwickelte Theorie in zwei Punkten als unvollkommen erscheinen. Erstens wird ein wichtiger Teil des Prozesses unerörtert gelassen bezw. dem Zufall zugeschoben. Freilich ist ja bei neuen Einfällen so vieles Zufall, daß der Gedanke an eine Theorie des Entdeckens und Erfindens schon oft als lächerlicher Anspruch zurückgewiesen worden ist. Wollte man dennoch hierauf nicht ganz und gar Verzicht leisten, so wäre zu beachten, daß in kontinuierlicher Linie die Fälle der glücklichen Synthesenbildung von der Grenze des reinen Zufalls bis zum durch Absicht geleiteten Nachdenken verfolgt werden können. In der Mitte liegt derjenige Fall, in welchem man ein ungefähres Gefühl davon hat, was man für Einfälle und Beobachtungen wird erwarten dürfen. Wir wollen uns in die Verfolgung dieser Betrachtung nicht weiter verlieren, da man wohl bereits sieht, daß, wenn überhaupt die Synthesenbildung einem wissenschaftlichen Verständnis soll erschlossen werden können, sie wieder einem Akte der Urteilskraft wird zuschreiben sein. Man könnte sagen, die Kantische Zerlegung des Prozesses in Synthese und Prägung (durch den Hinzutritt des Prinzips der Urteilskraft) sei eine etwas willkürliche Zerlegung, der in manchen Fällen wohl einer Zweiteiligkeit des psychologischen Vorgangs entspricht, in anderen Fällen aber nicht.

Der zweite Einwand, den man machen wird, betrifft die Vernachlässigung der sinnlichen Synthesen. Mit ihrer Beachtung

zugleich wird man bemerken, daß durchaus nicht immer eine Wirkung des Prinzips der Urteilskraft konstatiert werden kann. Es ist natürlich, daß ein so rationalistischer Denker wie Kant, der sich überall nur an die vollkommensten Typen der Denkvorgänge hielt, eine teleologische Theorie der Induktion hatte, während die Empiriker, Sensualisten und Psychologen davon nichts wissen wollen. Der Gegenstand ist es, die verschiedenen repräsentativen Fälle sind es, die das eine Mal dazu drängen, das andere Mal davon zurückhalten.

Die sinnlichen Synthesen scheinen nach der letzten Einheit aller Naturauffassung wenig zu fragen. Es finden hierbei auch selten besondere Akte der Beglaubigung und Prägung statt, die sich bei unserem intelligenteren Denken so lebhaft als Cäsuren für unser Bewußtsein geltend machen können. Allein der Übergang zwischen beiden ist fließend, und man muß daher das Prinzip der Urteilskraft auch in die mehr sinnlichen Vorgänge hinein verfolgen können. Nur ändert sich hier allmählich sein Charakter. Aus einem vielleicht noch logisch formulierbaren Satze wird eine dem Denken immanente Tendenz, aus einer bewußten Absicht ein unwillkürliches Treiben, und von den beiden Instanzen, die im Kantischen Prinzip der Urteilskraft genannt werden: „System der Natur“ und „subjektive Zweckmäßigkeit“, gewinnt die letztere die Oberhand.

Der sinnlich-psychologische Prozeß läßt sich so charakterisieren: Es tritt eine Koinzidenz des Alten mit dem Neuen an Stelle der Koinzidenz des Gegebenen mit dem systematischen Interesse der Vernunft. Wenn auch in dieser Koinzidenz des Alten mit dem Neuen noch keinerlei Bürgschaft für den sachlichen Wert des Gedankens liegt, so kann man darin doch immerhin ein Prinzip der Arbeitsökonomie erblicken. Dies ist das Äquivalent des Prinzips der Urteilskraft bei Mach u. a., — ein kleiner Schritt nach rechts, den sie vom radikalen Empirismus aus tun. Es finden im Sinnlichen Akte von Auswahl statt. Fragen wir, worauf bei dieser Auswahl reflektiert wird, so können wir antworten: auf das System eines psychologisch zweckmäßigen Begriffsschatzes.

Dies psychologische Prinzip wird in ein logisch-teleologisches in dem Augenblicke übergeführt, wo das wissenschaftliche Bewußtsein erwacht oder überhaupt ein Bewußtsein, das sich

bereits durch eine weitreichende Besinnung an dem Ganzen des Weltbildes orientiert hat. Je heller und intelligenter das Bewußtsein wird, je bewußter es gleichsam wird, um so zielbewußter wird es auch, um so mehr gestaltet es also auch seine Erzeugnisse nach Zielen. Darum eignet sich für diese Erzeugnisse eine teleologische Theorie.

So ließen sich wohl die beiden gegensätzlichen Richtungen in der Erkenntnislehre miteinander versöhnen, indem man jeden an den Repräsentanten erinnert, von dem seine Betrachtung ausging. Ob sie sich wohl so leicht werden versöhnen lassen? Manche werden antworten: es käme nicht auf eine Beschreibung an, sondern es handle sich um eine Prinzipienfrage. Allein sie sehen nicht, daß ihr Prinzip, ob teleologisch oder psychologisch, nichts als die Durchführung und Ausweitung eines Schemas ist, und daß es zum Teil nur eine Zweckmäßigsigkeitsfrage ist, von welchem Schema man ausgehen will.

Betreffs der „Analogie“, welche Kant neben die Induktion stellt, wird ein Beispiel genügen, um zu zeigen, was etwa Kant gemeint haben mag. Man nimmt an, daß die Entwicklung eines einzelnen Embryos im wesentlichen dieselben Stadien erkennen lasse, welche in der Deszendenzgeschichte vom Protoplastmakiumpchen bis zum Säugetier durchlaufen worden sind. Man hat dies in einigen wenigen Punkten sehr wahrscheinlich machen können; nun kommt das Prinzip der Urteilskraft hinzu und sagt uns, daß dieser Parallelismus wohl tief in der Natur der Sache begründet sein möge, wenn man auch noch nicht weiß, wie. Und mit Hilfe dieser Stütze wagen wir es, den Parallelismus auch da zu präsumieren, wo wir ihn nicht erweisen können.

* * *

Man kann die Katzen, Pferde, Hunde, Schafe, Affen usw. wegen ihrer Ähnlichkeit zur Klasse der Säugetiere zusammenfassen und kann dies ein Induktionsurteil nennen. Man kann sich aber auch vorstellen, daß jemand aus dem Begriff der Katze allein durch gehörige Reflexion den Begriff des Säugetieres herausanalysieren könnte, wenn er den Begriff der Katze in voller Deutlichkeit aller ihrer Merkmale besäße. Es zeigt sich also eine innere Verwandtschaft zwischen der Induktion

und dem analytischen Reflektionsurteil. Man empfindet dieselbe in manchem Erlebnis selbständigen wissenschaftlichen Nachdenkens. Die innere Freude, mit der man plötzlich einmal einen Einzelfall in gänzlich neuem Lichte sieht, wodurch er besonders klar wird, beruht zum nicht geringen Teil auf dem dunkleren Nebengedanken, daß mit dieser Art, den gegebenen Fall anzusehen, eine Methode gewonnen sein könnte, nach der noch viele andere Fälle durchleuchtet werden könnten. So mag man sich das Feuer denken, das einen Newton ergriffen haben muß, als er die ersten Intuitionen von vereinzelt Fällen der Infinitesimalrechnung hatte.

Hier liegt noch ein Problem vor uns. Es genügt nicht, daß wir wissen, daß die Induktion vom Prinzip der Urteils-kraft Gebrauch macht, sondern man kann und muß auch danach fragen, wie sich diese heterogenen Typen des Denkens nach ihrer logischen Gesamtfunktion zu einander verhalten. Die beiden Phasen der Induktion müssen dabei zusammengefaßt werden, und ihr Ergebnis wird als das einheitliche Werk einer einzigen Geisteskraft anzusehen sein. Wenn es gelingt, diesen bedeutendsten Unterschied geistiger Handlungen — Induktion und Beurteilung — zu überbrücken, so wäre wohl die Idee einer einheitlichen Grundkraft für alle geistigen Tätigkeiten bestätigt und verwirklicht. Es wäre nicht unangemessen, ihr den Namen „Urteils-kraft“ zu geben, da Urteils-kraft im engeren Sinne die biologisch wichtigsten Repräsentanten der Denkhandlungen enthält.

Die hier liegenden Aufgaben können im Rahmen dieser Arbeit nur obenhin berührt werden. Es scheint mir aber die Sache so zu liegen; Induktion und reflektierende Beurteilung arbeiten sich gegenseitig in die Hände; zeitweilig mag wohl die Induktion in dem Betrieb der Wissenschaft zu dominieren scheinen; in tieferem biologischem Sinne aber ist sie das untergeordnete Verfahren. Man muß bedenken, daß nicht die Zusammenfassung der Pferde, Katzen und Affen zur Klasse der Säug-tiere ein rechtes Beispiel für die Induktion ist; es entspricht nicht ihren häufigsten und wichtigsten Fällen; vielmehr pflegt sich die wissenschaftliche und die alltägliche Induktion an einen Hauptbegriff von festem Umfange anzuschließen, um ihm als Prädikat ein relativ geringfügiges neues Merkmal hinzu-zufügen. Diese Art von Arbeit hat aber ihren Zweck erst

darin, jene Hauptbegriffe einem tieferen Verständnis zu erschließen.

So haben z. B. die vielen geringfügigen Induktionen über physiologische und biologische Eigentümlichkeiten des typischen Verbrechers offenbar kein anderes letztes Ziel, als daß es auf Grund solchen Materials mehr und mehr gelingen möchte, die prinzipiell entscheidenden Gründe ausfindig zu machen, aus denen heraus die Natur des Verbrechens zugleich mit allen jenen seltsamen Äußerlichkeiten verstanden werden könnte. — Die experimentellen Resultate der Psychologenschulen eines Wundt und eines Kräpelin über den Verlauf von Antrieb, Anregung, Ermüdung, Abspannung, Erschöpfung beim geistigen Arbeiten laufen doch wohl darauf hinaus, daß diese induktiv begründeten Begriffe einen Anhalt für das physiologische Verständnis des Prozesses geben möchten. — Die Induktionen eines Keppler waren die Vorbereitung für die prinzipiell einheitliche Auslegung des Newton. Daneben kann allerdings das noch zusammenhanglose Induktionsurteil einen praktischen Gebrauchswert haben, wodurch es den Bedürfnissen einer Zeit äußerlich genügen kann.

Der Spruch der Urteilskraft hat im analytischen Reflexionsurteil mehr Zuversichtlichkeit. Im Induktionsurteil hofft man, daß die Sache einen gemeinsamen Grund haben werde; im analytischen Urteil glaubt man schon die systematischen Hauptsachen gefunden zu haben. Das ist letzthin der Unterschied. Das Verständnis einer Sache wird um so tiefer, je systematischer es wird. Das System ist also der Zweck, die Induktion ein vorläufiges Mittel.

* * *

Damit man die Versuche und geringfügigen Resultate, die soeben dargelegt worden sind, nicht für ein müßiges Fäden-spinnen zwischen einzelnen Sätzen Kants halte, die, zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Anlässen entstanden, vielleicht gar nicht miteinander vereinbar wären, möchte ich an dieser Stelle eine Darlegung eigener Ansichten einfügen und so den tieferen Gesichtspunkt und die treibende Kraft meiner Untersuchungsweise deutlicher hervortreten lassen. Auffassung (Apperzeption) einer Philosophie ist entweder An-

empfindung, oder Ausgleich von Gedankenmassen (der eigenen und der fremden), oder gedächtnismäßige Hinnahme als etwas Fremdes, ein apperzeptives Spiel mit den Charakterismen und Vorstellungsbildern des fremden Systems. Ich habe versucht, das zu mittelst genannte Verfahren durchzuführen. Was ich der Kantischen Philosophie entgegen brachte, war die ihr heterogene Idee einer Naturgeschichte des Denkens in biologischem Sinne.

Die Naturgeschichte des Denkens, die die wissenschaftliche Forschung von Locke und Hume bis auf Wundt gegeben hat, scheint mir ihrer methodischen Färbung nach nicht biologisch, sondern physikalisch gedacht zu sein. Daran ändert nicht viel die Hineinflechtung einzelner biologischer Materialien. Die heutige Entwicklung des wissenschaftlichen Bewußtseins im allgemeinen scheint gerade in dieser Richtung etwas Neues und anderes zu verlangen.

Eine Biologie des Denkens wird es nicht für eine geringfügige Sorge halten, an welchem Punkte man den Gegenstand der Logik angreift. Unter der Fülle der Erscheinungen wird man vielmehr gleichsam den *locus minimae resistentiae* suchen, den bequemsten Pfad in das unbekannte Gebirge. Man wird nicht gut tun, von den Operationen des Mathematikers auszugehen, und man darf auch nicht in die primitiven Vorgänge im Gebiet der Sinnlichkeit das Schwergewicht der Untersuchung legen. In der Mitte liegt das rechte Arbeitsfeld: was als alltäglicher Prozeß des Denkens bei allen Menschen auftritt, das ist der rechte Repräsentant. Wenigstens der logisch-psychologischen Form nach sollen die repräsentativen Fälle recht einfach und alltäglich aussehen; ihrem Inhalt nach sollen sie bedeutend sein, damit man das Denken auch in seinen Vollkommenheiten kennen lerne. Die Erzeugnisse der Mathematik sind in einen seltsamen Formalismus und Symbolismus eingehüllt, der den Naturprozeß dem Blick des Biologen gar leicht entzieht. Ob es andererseits gelingen würde, aus primitiven Vorgängen des sinnlichen Bewußtseins das Reich der Gedankenwelt genetisch hervorgehen zu lassen, ist sehr fraglich; der Weg einer solchen Genese wäre jedenfalls viel zu weit. Darum verfuhr Kant mit so erstaunlichem Erfolge, indem er die Erscheinungen des Denkens gleichsam en gros betrachtete;

das Vorhandensein ganzer Wissenschaften oder besonders ausgeprägter Urteilsarten war ihm ein Fingerzeig für das Vorhandensein generell verschiedener und bedeutender Richtungen des Denkens.

In einer anderen Beziehung aber muß die moderne Entwicklung der biologischen Naturwissenschaft das Nachdenken über unsern Gegenstand weit von Kant abführen, nämlich durch den neuerlichen Siegeszug der Leibnizischen *lex continui*. Der Morphologe mag nicht eher ruhen, als bis er zwischen allen Zellformen des menschlichen Körpers Übergänge entdeckt hat, sodafs sie sich ihm alle als Differenzierungen eines einzigen Grundtypus darstellen. Das gleiche gilt für die Betrachtung des Gesamtbaues der organischen Körper. Dementsprechend wird man auch dahin gedrängt werden, an eine einzige Grundkraft des Denkens zu glauben, zumal da das Denken sich als eine viel stärkere Einheit geltend macht als irgend ein Gebilde der Natur. In seiner Mannigfaltigkeit aber ist das Denken so beweglich, dafs es uns wohl nicht als ein Bau von architektonisch diskreten Formen zu gelten hat, sondern als ein Büschel von Licht, dessen Strahlen durcheinander wogen und fluten. Wenn diese Strahlen auch vorübergehend diskrete Gestaltungen zeitigen können, so verfliefsen sie doch immer wieder kaleidoskopartig ineinander. — Kant hielt den Gedanken an eine einzige Grundkraft des Denkens für undurchführbar und irrig, obwohl er sich sehr für denselben interessiert zu haben scheint. (Vgl. Kritik der reinen Vernunft. Kehrb. A. S. 506 und J. S. Becks Auszug.)

Setzt man diese Einheit des Denkens voraus — eine Voraussetzung, die sich nur oberflächlich-symbolisch in dem Worte „Grundkraft“ ausdrücken läfst —, so ergibt sich für die Beschreibung, Analyse und Systematisierung der Mannigfaltigkeiten des Denkens eine bestimmte Methode. Zwischen je zwei Typen von Vorgängen ist allemal der Übergangsfall aufzusuchen. Alle Begriffe von Denkhandlungen sind als fließend zu erachten. Die Herstellung von Vermittelungen kann freilich bald in oberflächlicher, bald in gründlicher Weise geschehen; das wird davon abhängen, ob man ein hinreichend ausgiebiges Material von Fällen in Betracht gezogen und dieselben mit Natürlichkeit zusammenzufassen verstanden hat. Man unter-

scheidet in der Geschichte der Philosophie zwei Arten von Denkern: solche, die die Begriffe der Philosophie einander anzunähern lieben und solche, die sie trennen und in resoluter Isolation hinstellen. Unsere Methode verlangt, daß man beides hintereinander tue; denn den Gebrauchswert der Sonder- und Nuancenbegriffe wird man natürlich nicht missen wollen. Man wird ihrer gern recht viele zur Hand haben und sich, als ein Wissender, nicht mehr dadurch beirren lassen, wenn einmal die eine Nuance nach der andern hintüberschießt.

Anknüpfend an das, was über das Fassen der Denkerscheinungen en gros gesagt wurde, möchte ich behaupten, daß die Biologie des Denkens teleologisch zu verfahren hätte. Die reifen und bewußten Gedanken sind ihr rechter Angriffspunkt, nicht das unklare Gewirre psychischer Regungen. Die Erzeugnisse und Vorgänge des vollbewußten Denkens aber spitzen sich allemal auf Ziele zu. Aus der Erkenntnis dieser Ziele bildet sich der Logiker ein Urteil über das wesentliche und unwesentliche am Vorgang und so einen Begriff des Vorgangs selbst. Es ist schon oben gesagt worden, daß in einen solchen teleologisch zugespitzten Denkprozeß wohl alle möglichen Funktionen des Denkens hineinspielen können, die man sonst unter anderen Namen als besondere, selbständige Denkfunktionen bezeichnet, und daß die Verschiedenartigkeit der teleologischen Zuspitzung sogar das einzige ist, wodurch der Gegensatz der Funktionsbegriffe begründet werden kann; er kann nicht durch eine Elementaranalyse nach dem Muster der Chemie begründet werden.

Dies letztere scheint die Meinung Wundts zu sein. Er bevorzugt allzusehr, wie mir scheint, die methodischen Begriffe der Analyse und der Synthese und des Elements. Der Denkprozeß ist aber viel zu flackernd-unbestimmt und ungreifbar, als daß man ihn in feste und klar geschiedene Teile zerlegen könnte. Das wäre höchstens ein nachträglich hineingetragener Schematismus, aber nicht eine durch die Natur unseres Gegenstandes gerechtfertigte Methode. Was ist denn überhaupt an einem gegebenen Denkvorgang bewußt und was unbewußt? Dieser Frage entzieht sich mit berechtigter Klugheit die teleologische Methode, die Methode der Elementaranalyse aber nicht. Das Verhältnis von Bewußtsein und Unbewußtsein zeigt seine

schillernde Veränderlichkeit nur zu lebhaft bei jedem Akte der Selbstbeobachtung. Die Aufmerksamkeit scheint eine Sonne zu sein, die das spezifisch Bewusst-Geistige nicht bloßlegt, sondern allererst erzeugt. Der Gegensatz der Worte „Bewusstheit“ und „Bewußtsein“ täuscht nur oberflächlich über diese Schwierigkeit hinweg.

Man hat es eine *contradictio in adjecto* genannt, von unbewußten geistigen Vorgängen zu reden. Der Elementaranalytiker, der den Begriff des Unbewußten nicht entbehren kann, wird nun zwar antworten, daß dadurch nur zum Ausdruck gebracht werde, daß wir den Verlauf unserer Gedanken nicht nach dem Schema eines mechanischen Getriebes verstehen könnten, wenn wir nicht Zwischenglieder interpolieren. Aber eben damit bekennt er eine neue Schwierigkeit seiner Methode. Denn es ist doch äußerst bedenklich, diesen schwierigsten Punkt in unserm Weltbilde, den Punkt der Unstetigkeit zwischen Bewußtsein und Natur, mitten in dem Material der Wissenschaft des Denkens immer vor sich zu haben. Wir tun viel klüger, auf ein solches physikalisches oder chemisches Schema zu verzichten und es nur im Sinne einer möglichen Konstruktion als entfernte regulative Idee gelten zu lassen. An seine Stelle tritt die Fixierung der geistigen Prozesse nach Zwecken. Diese Auffassung läßt sich bildlich durch das Spiel der Lichtlinien verdeutlichen, das die Sonne auf wellig bewegtem Wasser erzeugt. Man kann diese Lichtlinien ihrer bloßen Form nach studieren, ohne den Mechanismus zu kennen, der ihre Verschlingungen und Umgestaltungen bewirkt. In der Tat ist dieser Mechanismus vorhanden, er ruht nämlich in der Bewegung des Wassers; daher bietet das Leben der Lichtlinien dem Beobachter eine Harmonie dar, die man teleologisch nennen würde, wenn es sich um höhere Dinge handelte. So verhält sich die Sonne des Bewußtseins zu der rätselhaften Kette der psychischen Kausalität, in der die Physiologie eine Rolle zu spielen scheint, und über deren metaphysische Erklärung man streitet.

Die biologisch-teleologische Methode bedarf der Schemata, ebenso wie alle andern. Nur eben das Schema einer Synthese von Elementen verwirft sie. Sie gleicht der Betrachtung der Dinge nach Platonischen Ideen oder nach Aristotelischen

Formprinzipien. Das Schema, das dem Idealfall zur Seite gesetzt wird, von dem wir jeweilig ausgehen, braucht natürlich nicht immer ein räumliches zu sein.

Was ist überhaupt ein Schema? Wenn man von einer mathematischen Kurve keine hinreichende Definition zu geben vermag, so würde man sie beschreiben können, indem man kleine Stücke bekannter Kurven als Näherungsformen einführt. Ein solches Hilfsmittel kann als ein Schema bezeichnet werden. Es kann die Gerade oder der Kreis oder ein Parabelbogen zum Schema dienen oder auch irgend ein transcendentes Kurvenstück. Die Begriffe der Konkavität dagegen, der Konvexität, des Wendepunkts und der Schleifen sind Begriffe, die dem Gegenstande selbst entnommen sein können, und daher nicht Schemata.

Dies Beispiel macht es deutlich, daß ein Schema gedehnt werden kann, so daß es auf Fälle angewandt wird, die von Natur dafür sehr ungeeignet sind. Da es andererseits nötig ist, daß die Schemata nicht zu oft gewechselt werden, so ist ersichtlich, daß verschiedene Schemata zugleich ein relatives Recht nebeneinander haben können, obwohl sie sich in dem, was sie unmittelbar ausdrücken, widersprechen. Im großen betrachtet, kann man oft den Widerstreit ganzer wissenschaftlicher Richtungen auf die Verschiedenheit der persönlich beliebten Schemata zurückführen. Auch Kants Antinomienlehre läßt sich manchmal aus diesem Gesichtspunkte verstehen. Es bedeutet z. B. die Antinomie von Mechanismus und Finalität etwa dies, daß der wahre Zusammenhang der Dinge und Prinzipien uns gerade so unbekannt sei wie die Gleichung einer unendlich verschlungenen Kurve und daß unsere Urteilskraft daher genötigt sei, es mit disparaten Halbheiten zu versuchen. Es besteht für die Wahl der Schemata eine gewisse Freiheit. Allerdings nicht volle Freiheit. Es ergibt sich ein objektives Urteil über die Zweckmäßigkeit und Angemessenheit der Schemata bei der Kurve aus dem Gesamtüberblick, den man trotz aller Unvollkommenheit der Erkenntnis doch noch besitzen mag; und so ist es auch für die Lage des allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtseins.

Daß wir berechtigt sind, den Schematismus bei Kurven auf die Logik zu übertragen, liegt darin begründet, daß nirgend in der Welt das Übergewicht der Einheit über die

Mannigfaltigkeit größer ist als im Wesen des Geistes und im Wesen der mathematischen Kurve.

Die Behauptung, daß alle Erkenntnislehre gut tue, teleologisch zu verfahren, steht mit dem Problem des Schematismus in der Logik nicht in notwendigem Zusammenhange.

Sie sieht es nur auf die Angriffspunkte der Forschung ab, d. h. auf die Auswahl der repräsentativen Fälle. Diese mögen in möglichst prägnanter Ausgestaltung gewählt werden, vollendet, stringent. Denn es ist leichter, eine reichhaltige Vorstellung zu verarmern und so einen Überblick über alle Möglichkeiten zu gewinnen, als das Reiche und Vollkommene genetisch aus dem Primitiven hervorgehen zu lassen; in unserem Gebiete aber ist der bequemste Weg der einzig ratsame.

Kant verfuhr teleologisch. Er bediente sich bei seiner Analyse der Erkenntnis und der Wissenschaften des Hilfsmittels, die Zwecke aufzusuchen, die das Verfahren des denkenden Menschen innerlich und oft unbewußt beherrschen. Er fragte nicht: wie ist die Meinung eines Menschen historisch-psychologisch zu erklären; oft fragte er nicht einmal, ob eine solche Meinung sachlich richtig sei oder nicht, sondern es interessierte ihn stets am meisten die Frage: worauf will dieser Mensch (theoretisch) hinaus, was will er sagen, selbst wenn es ihm nicht gelungen wäre, seine tiefere Meinung ganz zum Ausdruck zu bringen? Man kann diese geistige Art und dies Verfahren jener Forderung Humes als ein prächtiges Gegenstück zur Seite stellen, wonach jeder schwierige Begriff historisch-psychologisch zu untersuchen sei. Allerlei gelegentliche Bemerkungen Kants, die uns glänzend und geistvoll erscheinen, entspringen dieser teleologischen Gewohnheit.

Erfahrungsbildung ist ein Ziel, eine Aufgabe. Ihre Lösung ist nicht allein von unserm Willen abhängig, aber der Begriff des Zieles schließt es ein, daß einiges vom Resultate von vornherein unser Wille bestimmt; die Determination dieses subjektiven Anteils kann eine wissenschaftliche Aufgabe sein. So führt die teleologische Methode zur Transcendentalphilosophie.

An diese Darlegungen liefse sich die Untersuchung anschließen, wie weit alle bisherige Logik unbewußt auf solchen Wegen gewandelt sei und welches Verhältnis sie bei dieser

Auffassung zur Psychologie einnimmt. Wäre es möglich, diese Untersuchungen sachlich hier noch weiter zu führen, so ist ohne weiteres zu ersehen, daß die vorgetragene Methode zur Behandlung sehr vieler Probleme geradezu drängt: ich nenne das Problem des Verhältnisses von Kausalität und Teleologie, das Problem des Verhältnisses des modernen physikalischen Kausalitätsbegriffes zur Kausalität der Platonischen Idee, und die Frage nach dem wissenschaftlichen Daseinsrecht einer natürlichen Dialektik. Indessen gebietet der Rahmen dieser Arbeit hier Beschränkung.

* * *

Wir wenden uns nunmehr der Frage nach dem Verhältnis aller der drei oberen Erkenntnisvermögen zu, die Kant als solche nennt, und wollen zunächst Kant selbst darüber hören. Es kommen vor allem zwei Erklärungen aus der Kritik der reinen Vernunft in Betracht. Zu Anfang des zweiten Buches der Analytik werden Verstand, Vernunft und Urteilskraft zu den Teilen der allgemeinen Logik in Parallele gesetzt, die von den Begriffen, den Urteilen und den Schlüssen handeln. Und in der transcendentalen Dialektik wird eine Beziehung der drei Vermögen auf den Syllogismus gegeben (im Kapitel „Vom logischen Gebrauche der Vernunft“): Mit dem Verstande denke ich den Obersatz, mit der Urteilskraft bilde ich den Untersatz, mit der Vernunft ziehe ich den Schluß.

So wünschenswert nun zwar eine präzise und zusammenhängende Erklärung für jene Dreiteilung des höheren Denkvermögens sein mag — denn man kann sich über die Natur des einen Vermögens erst dann vollkommen klar sein, wenn man weiß, was die andern neben ihm bedeuten —, so seltsam, verkünstelt und unzureichend sind dennoch gerade diese Kantischen Erklärungen.

Die Vernunft wird also von Kant als das Vermögen, zu schliessen, definiert. Die Vernunft ist bei ihm aber zugleich das Vermögen der Ideen. Beides mag miteinander zusammenhängen, ist aber nicht dasselbe. Man könnte vielleicht zur Rechtfertigung Kants sagen, daß das Schliessen die Eigenschaft der Vernunft sei, sofern sie ein gemeines Erkenntnisvermögen sei, der Besitzstand von Ideen dagegen heiße Vernunft in

transcendentalem Sinne. Allein auch diese Rechtfertigung ist nicht stichhaltig, wie sogleich gezeigt werden wird. Nicht jede Schwierigkeit und Unebenheit läßt sich durch den Gegensatz jener Termini „gemein“ und „transcendental“ überbrücken. Auch zeigen die Kantischen Ausführungen an anderer Stelle einen gemeinen Begriff der Vernunft, der viel von Charakter eines Vermögens der Ideen an sich hat. Es bestehen also zwei verschiedene Erklärungsweisen nebeneinander.

Einen Anhalt über den Sinn der Dreiteilung gibt uns ferner § 40 der Anthropologie: „Ein richtiger Verstand, geübte Urteilskraft und gründliche Vernunft machen den ganzen Umfang des intellektuellen Erkenntnisvermögens aus . . . Der unter gemessenen Befehlen stehende Haus- oder Staatsdiener braucht nur Verstand zu haben; der Offizier, dem für das ihm aufgetragene Geschäft nur die allgemeine Regel vorgeschrieben und nun überlassen wird, was in vorkommendem Fall zu tun sei, selbst zu bestimmen, bedarf Urteilskraft; der General, der die möglichen Fälle beurteilen und für sie sich die Regel selbst ausdenken soll, muß Vernunft besitzen.“ — Offenbar ist hier Vernunft das Vermögen der Ideen und nicht das Vermögen zu schliessen; denn die Vernunft des Generals erzeugt gewissermaßen die Idee, nach der das ganze Heer sich bewegt, und nach der alle kleineren Pläne und Beurteilungen sich orientieren.

Eine andere interessante Zusammenstellung findet sich Anthropologie § 57:

„Was will ich? (fragt der Verstand): — das Wollen wird hier bloß in theoretischem Sinne verstanden: Was will ich als wahr behaupten? —

Worauf kommt's an? (fragt die Urteilskraft),

Was kommt heraus? (fragt die Vernunft).“

Die Frage der Vernunft ist hier so geschickt gewählt, daß sie im Sinne beider Erklärungsarten dieses Vermögens verstanden werden kann.

Gehen wir nun einmal von der Erklärung der Vernunft als Vermögen zu schliessen aus, so ist folgendes zu erwägen. Wie Kant einmal sagt (Kritik der reinen Vernunft. Anhang zur Dialektik) bedarf man beim Schliessen nur der subsumierenden Urteilskraft. Was wäre also für ein Unterschied zwischen schließender Vernunft und subsumierender Urteilskraft? Es

läßt sich auf diese Frage folgendes antworten. Wenn auch als tätige geistige Kraft alles die subsumierende Urteilkraft besorgen mag, so kann man dennoch die Form von drei Sätzen in der sich der Syllogismus darstellt als eine eigentümliche Wirkung der Vernunft betrachten. Es ist ein für Kant äußerst charakteristisches Verfahren, in das man sich nicht leicht hineindenkt, die Formen der Logik als selbständigen und zuverlässigen Ausgangspunkt der Untersuchung anzusehen. Er abstrahiert dabei nicht bloß von allem sachlichen Inhalt, sondern zugleich auch oftmals von aller Frage nach dem Zustandekommen des Gedankens und seiner Form. Kants Begriff des Schließens enthält nicht die Vorstellung, daß der denkende Geist von der ersten Prämisse zur zweiten und von da zum Schlusse fortschreiten müsse, wie man zunächst meinen möchte, sondern es macht Kant nichts, die Sache auch einmal so darzustellen, als wäre der Schlufssatz das erste, was man im Sinne habe, und als suche man dann erst nach einer passenden Herleitung. Dieser Unterschied begründet den Gegensatz der episyllogistischen und der prosyllogistischen Schlufsreihen, in denen als entscheidende geistige Tätigkeiten die bestimmende und die reflektierende Urteilkraft zur Wirkung kommen und sich gegenüberstehen. Was bleibt also als zusammenhaltender Begriff des Syllogismus bei so verschiedenen methodischen Verwendungsarten übrig? Nichts als die Form!

Diese Form gewinnt aber eine tiefere Bedeutung dadurch, daß sie die Vertreterin der Wahrheit ist, daß man überhaupt im Denken von zweien Erkenntnissen zu einer dritten fortschreiten könne. Sie ist nur die Vertreterin dieser Wahrheit. Denn es hat ja die Meinung manches für sich, daß man beim syllogistischen Verfahren sich im Kreise drehe, weil es sich nur um analytische Vorgänge handle, die unsere Erkenntnis zwar erläutern aber nicht erweitern können. Wie dem aber auch sein mag, der landläufige weitere Begriff des Schließens geht darüber hinaus. Hierhin gehören die Schlüsse, die ein Richter aus Indizien über den Tatbestand zieht, und es mag dahingestellt bleiben, ob man meint, ihnen ohne Zwang die Form eines Syllogismus geben zu können oder nicht.

Man muß Kant das Recht zugestehen, auf seine Art, wie es ihm gefällt, die bunte Mannigfaltigkeit der Denkvorgänge

unter die Gesichtspunkte typischer Zielrichtungen zu bringen, ohne daß dabei an eine Vermehrung der Elemente des Denkens gedacht zu werden brauchte. Es wäre gewiß auch hier eine interessante Aufgabe, diesen Begriff des Schließens mit den früher gewonnenen Zielrichtungen des Denkens zu vergleichen, um sie unter einem höheren Gesichtspunkte und mit Hinzuziehung eines weiteren Umkreises dialektisch auszubalanzieren.

Die Vernunft ist zweitens bei Kant das Vermögen der Ideen. Kann man nun sagen, daß der Fortschritt der Erkenntnis im Schlusse gleichbedeutend sei mit dem Gedanken an eine beliebig lange Kette von Schlüssen? Oder gar gleichbedeutend mit dem Gedanken an die Totalität einer solchen Kette? Es dürfte wohl kaum notwendig sein, daß man bei einem einzelnen Schlusse die Totalität der ganzen Reihe im Sinne habe; aber selbst wenn dies der Fall wäre, so hat man daneben doch auch anderes notwendig im Sinne.

Man könnte im besten Falle von einer symbolischen Anlehnung des einen Begriffs an den andern reden. Das ist so zu verstehen: Wenn es überhaupt eine Kette von Schlüssen geben kann, sei dieselbe progressiv oder regressiv geführt worden, so muß es ein transcendentes Prinzip geben, welches erklärt, daß ein solches logisches Gebilde auf die Natur der Dinge anwendbar sei. Dies ist der Gedanke, durch den Kant die regulativen Prinzipien der reinen Vernunft gewinnt.

Hierbei entsteht eine Dunkelheit, die sich nicht beheben läßt. Im Verhältnis zum transcendenten Prinzip hat der Unterschied zwischen schließender Vernunft und reflektierender Urteilskraft keine Bedeutung. Die symbolische Anlehnung der regulativen Prinzipien kann ebensowohl an die reflektierende Urteilskraft als an die schließende Vernunft stattfinden. Daher konnte denn auch Stadler nachweisen, daß das Prinzip der Urteilskraft, sofern es die Natur als ein System von Gattungen und Arten zu betrachten lehrt, der dritten transcendenten Idee der Vernunft völlig gleichbedeutend ist. Dies scheint Kant nicht bemerkt zu haben, wie denn überhaupt der Parallelismus der transcendenten Vermögen mit den gemeinen und der gemeinen Vermögen wiederum mit den Elementen der Logik nicht hieb- und stichfest ist.

Verfolgen wir aber die logische Entwicklung des Begriffs der reinen Vernunft für sich bei Kant weiter! Es mochte richtig sein, dem gemeinen Schlußvorgange eine regulative Idee als transcendentales Gegenstück zur Seite zu setzen. Woraus aber folgt die Nötigung, diese regulativen Ideen in Dingvorstellungen umzuwandeln? Dies ist eine ganz spezifische Eigentümlichkeit der reinen Vernunft; bei dem Prinzip der Urteilskraft geschieht eine solche Umwandlung nicht. Es soll auch diese Umwandlung der regulativen Prinzipien in metaphysische Ideen keineswegs einer bloßen Gewohnheit und nachlässigen Unvorsichtigkeit des Denkens entspringen, sondern Kant versucht sie als logisch notwendig hinzustellen. Wir wollen den Weg und die Hilfsmittel des Kantischen Nachdenkens, wodurch er diese Deduktion zu leisten sucht, hier nicht weiter verfolgen; es genügt, wenn wir feststellen, daß ein neues Moment hiermit in den Begriff der Vernunft hineingetragen wird. Es liefse sich sogar noch ein viertes Moment feststellen.

Durch die Mannigfaltigkeit aller dieser Bestimmungen wird der Begriff der Vernunft schwankend, besonders da die transcendentalen Einsichten auf Kants anthropologischen Gedankenkreis und die gemeine Erkenntnislehre zurückwirken. Wir haben daher für unsere sachlich ausgleichenden Untersuchungen das Recht der Auswahl, und es verdient wohl den Vorzug die Bestimmung der Vernunft als Vermögen der Prinzipien, im Sinne der letzten und höchsten Einheiten und Ziele alles Denkens. Wenn sich dabei reine Vernunft von gemeiner Vernunft noch trennen liefse, so wäre reine Vernunft die letzte abstrakte und rationale Zusammenfassung des reicheren und mannigfaltigeren und unbestimmteren Getriebes der gemeinen.

Es bleibt übrig, den Unterschied zwischen Verstand und Urteilskraft festzustellen.

Der Haus- und Staatsdiener (in jener Stelle der Anthropologie § 40) muß viel Regeln im Kopfe haben. Kant denkt an den subalternen Bürokraten und an die pedantische Pünktlichkeit eines Lampe. Was Kant mit dem logischen Terminus „Verstand“ bezeichnet, könnten wir einfach „Kenntnisse“ nennen, es ist ein unproduktives Vermögen, ein bloßer Sammelbegriff.

Anders der Offizier, wie Kant ihn sich denkt. Für diesen gibt es zwar auch eine Reihe von Vorschriften darüber, was er bei dieser und bei jener Lage der Dinge zu tun habe, aber es ist für ihn oft viel schwerer zu entscheiden, wohin ein Fall gehöre, weil die Mannigfaltigkeit zufälliger Kombination im Kriege keine scharf begrenzende Einteilung zuläßt.

Ein anderes Beispiel für das Verhältnis von Verstand und Urteilskraft ist folgendes:

Man löst eine Zinsaufgabe oder eine Bewegungs- oder Mischungsaufgabe der Schulmathematik, indem man den Sachverhalt der Aufgabe in einer Gleichung wiederspiegelt und sodann aus dieser Gleichung die Unbekannte herauswickelt. Von den beiden Etappen dieser Lösung erfordert die erste mehr Urteilskraft, die letzte mehr Kenntnisse (Verstand). Denn die Auflösung einer Gleichung vollzieht sich nach so bestimmten Regeln, daß diese fast eine schablonenhafte Technik genannt werden kann. Man muß die Regeln kennen. Wie aber soll man die konkreten und mannigfaltigen Tatbestände einer Wortaufgabe einer mathematischen Form subsumieren, von der man nicht mehr weiß, als daß sie eine Gleichung sein wird? Die Anhaltspunkte, die die Schule dafür geben kann, sind sehr spärlich. Die Schule geht sogar in der unendlichen Auswahl von Aufgaben gern absichtlich über jene Anhaltspunkte hinaus, damit sich die Urteilskraft der Schüler selbst versuche. Dieser Teil der Aufgabe erfordert Intelligenz; der andere kann durch bloßen Fleiß bewältigt werden.

Es könnte übrigens dieses Beispiel für den Unterschied von Verstand und Urteilskraft auch für den Unterschied von bestimmender und reflektierender Urteilskraft herangezogen werden; es ist leicht zu erkennen, warum.

Ich fasse nunmehr meine Meinung über das Verhältnis von Verstand, Urteilskraft und Vernunft dahin zusammen: Der Verstand muß den Stoff geben und die Vernunft die Absicht. Die Urteilskraft vermittelt zwischen beiden. Kant hat dies nicht als seine Meinung deutlich ausgesprochen; aber wenn man seine Äußerungen in der hier vorgeschlagenen Weise ergänzt, so lassen sie sich besser verstehen, und man kann vielleicht auch die Überzeugung von einem gewissen sachlichen Recht derselben gewinnen.

Jeder Gedanke, den wir aussprechen, weist über sich hinaus. Er sieht es gleichsam auf ein System der Wahrheit ab, von dem er ein kleiner Teil oder eine Vorbereitung sein möchte. Andererseits setzt jeder Gedanke den wir aussprechen, ein gegebenes und allgemeinbekanntes Erfahrungsmaterial von beschränktem Umkreise voraus. Ohne diese Voraussetzung würde unser Zuhörer uns nicht verstehen. Auf solche Weise sind Vernunft und Verstand an jedem Gedanken beteiligt. Aber wie kommt es, daß wir gerade diesen Gedanken in gerade dieser Form zwischen Erfahrungsmaterial und systematischem Endziel herausgearbeitet haben? Das ist das Werk der Urteils-kraft. Sie vermittelt.

Die Urteils-kraft bildet die Urteile, sie bezeichnet das geistige Geschehen, Erzeugen; der Verstand dagegen bezeichnet den geistigen Bestand; er „enthält“ die „Regeln“.

Dies ist die einzige Art, auf die ich der Dreiteilung der Vermögen ein präzises und überall durchführbares Verständnis abzugewinnen vermag. Als drei heterogene Mechanismen der Intelligenz kann ich sie mir nicht denken. Ich gehe vielmehr von einem einzigen, in sich abgerundeten, typischen und möglichst vollkommenen Denkvorgange aus und nehme an, daß alle andern Denkvorgänge im großen und ganzen ihm qualitativ gleichartig sein werden. Eine Dreifaltigkeit vermag ich also nur zu finden, indem ich diesen einen Vorgang nach drei verschiedenen Richtungen hin auffasse.

Unter den drei Vermögen wird die Urteils-kraft offenbar am meisten der psychologischen Seite des Denkens gerecht. Die Urteils-kraft schafft die konkreten Akte des Denkens. Man kann sich diese als eine Reihe von abstrakten Punkten denken, um die herum sich die psychologische Beschreibung der Denkvorgänge zu schlingen hätte. Diese einzelnen Punkte machen uns unser eigenes Denken übersichtlich; sie gestatten uns, es in Etappen zu zerlegen.

Unsere Gedankenbildung kann entweder sich verhältnismäßig nahe an der oberen Grenze bewegen, in der Region der letzten Fragen, der Systeme und der Vernunft, oder sie kann sich verhältnismäßig nahe an der unteren Grenze halten: exakte Beschreibung, Empirie; oder endlich sie kann in ziemlich großem Sprunge eine weit nach oben liegende Tendenz

mit einer weit nach unten liegenden gegebenen Tatsache in Verbindung setzen. Man wird im ersten Falle sagen: Die Vernunft sei im Spiele, im zweiten Falle: der Urteilende sei ein Verstandesmensch; im dritten Falle: er zeige durchdringende Urteilskraft. Man verfährt mit dieser Psychologisierung der oben abstrakter gedachten Erkenntnisvermögen eigentlich ungenau. So aber ist das Beispiel vom Beamten, Offizier und General zu verstehen. Genau genommen, brauchen alle diese Menschen alle drei Erkenntnisvermögen; ja sie brauchen sie sogar jedesmal, wenn sie überhaupt etwas denken.

II.

Die transcendentale, die schematische und die symbolische Urteilkraft.

Das Wesen der Transcendentalphilosophie. Zwei verschiedene Deutungen des Apriorismus. Kritische Zurückhaltung gegen metaphysische Voraussetzungen. Die Spontaneität des Bewußtseins in der Erzeugung des Naturbildes. Die Differenzen im Begriff des Apriori hängen mit der disparaten Verschiedenheit einiger Teile des Kantischen Systems zusammen. Das Prinzip der Urteilkraft im Verhältnis zum übrigen Apriori. Empirische und transcendentale Spontaneität (Nominalismus und Realismus). — Die transcendentale Urteilkraft; Art ihres Vermittelns; Motive bei Kant für diesen Begriff. — Die schematische Urteilkraft als Modifikation des Begriffs der transcendentalen. Problem ihres Verhältnisses zur gemeinen Urteilkraft. — Exkurs über den Begriff der Sinnlichkeit (in transcendentaler und in psychologischer Bedeutung). — Die sinnlichen Gemeinvorstellungen finden im Kantischen System nicht hinreichend Platz und Berücksichtigung. Die sinnlichen Funktionen werden als abhängig von den Verstandsfunktionen gedacht. Abschließende Darlegung der Begriffe der schematischen und der symbolischen Urteilkraft. — Erörterung dreier Kantstellen, aus denen einige Eigentümlichkeiten der Kantischen Art zu denken abgeleitet werden: über die Dummheit, über das Beispiel und über das Schema.

Die transcendentale Urteilkraft ist das Vermögen, welches die reinen Begriffe mit den reinen Anschauungsformen verbindet. Die Kategorien sind an sich schemalos und können für sich allein nicht zur Erkenntnis gebraucht werden. Verbinden sie sich aber mit den Schematen Raum und Zeit, so entspringen die Grundsätze des reinen Verstandes, und diese konstituieren das Bild der Natur in unserem Geiste. — So lautet die Lehre Kants.

Die Lehre von der transcendentalen Urteilkraft kann uns nicht mehr sein und bedeuten als ein Systemglied Kantischer Spekulationen. Es dürfte kaum möglich sein, ihr ein unanfecht-

bares Daseinsrecht zu sichern, wenn man nicht zuvor sich in vielen Einzelheiten mit der Kantischen Philosophie für solidarisch erklärt hat. Dies aber vermag der Verfasser dieser Arbeit nicht von sich zu sagen und er darf ein solches Bekenntnis auch nicht von seinen Lehren erwarten. Es handelt sich um so tiefe Schwierigkeiten der Philosophie, daß es der heutige Stand unserer Wissenschaft eben nicht über Meinungen und disparate Systeme hinausgebracht hat. Es bleibt also nur übrig, zu versuchen, wie weit man wohl in den Kantischen Gedankengang eindringen kann, um ihn plausibler zu finden, als ihn die obige Zusammenfassung erscheinen läßt.

Was ist transcendente Erkenntnislehre im Gegensatz zur gemeinen? Sie ist die Aussonderung der apriorischen Bestandteile unserer Erkenntnis und die sich daran knüpfende Spekulation. Was ist Apriori? Wie kann man den Sinn dieses Wortes fassen, wenn man etwa Empirist ist und derartigen Begriffsbildungen von vornherein abgeneigt? Aus der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile und aus den Begriffen der Allgemeinheit und Notwendigkeit ergibt sich auf unsere Frage keine hinreichende Antwort. Dies sind nur Kriterien, heuristische Motive, Hinweise auf interessante Eigentümlichkeiten. Mehr schon bietet uns das Gegensatzpaar der Worte „Form“ und „Stoff“, wenn ihm auch viele Unbestimmtheiten anhaften; in ihm könnte demnach schon eher das geistige Band einer Weltanschauung liegen, während jene Distinktionen nur ihr rationalisierter Niederschlag sind. Der Begriff der Form der Erkenntnis ist gleich dem Begriff des intellectus ipse bei Leibniz. (Leibniz machte zu dem Satze: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ den Zusatz: „— nisi intellectus ipse.“) Man hat die transcendente Erkenntnislehre Kants mit Recht als eine Paraphrase dieses Satzes bezeichnet; man könnte sie auch eine „Geographie“ des intellectus ipse nennen.

Der Begriff der Form der Erkenntnis hat bei Kant zwei Nuancen. Man kann darauf aufmerksam werden, wenn man es nicht in der Sache selbst entdeckt, durch die Zwiefachheit der Bilder, in denen das Verhältnis von Form und Stoff der Erkenntnis verdeutlicht zu werden pflegt. Einesteils nämlich liebt man es, die Erkenntnisformen mit Brillen zu vergleichen

und im Anschluß hieran den Begriff des Phänomenalismus zu entwickeln, indem man es in skeptisches Dunkel gehüllt sein läßt, wieviel wohl an dem Stoffe der Erfahrung, bzw. an seinem metaphysischen Substrat, unseren Phänomenen entsprechen möge. Es wird also gleichsam vorausgesetzt, daß die Brillengläser unserer Erkenntnisformen den Gegenstand verfälschen, und es bleibt unbestimmt, um wieviel sie es tun. Diese Auffassung der Kantischen Erkenntnislehre tritt u. a. bei Paulsen hervor.

Andererseits spricht Cohen von erzeugenden Richtungen des Bewußtseins. In diesem Ausdrucke liegt ein Gleichnis, dessen Ausgestaltung sehr lohnend ist. Man denke sich das Ich als einen Punkt und das ihm gegenüberstehende Ding an sich als einen andern Punkt. Zwischen diesen beiden Punkten schwebt eine Schicht von Gebilden, welche die uns erscheinende Natur bedeuten. Sie steht im Zusammenhange mit beiden Punkten; dieser Zusammenhang ist für uns jedoch nur nach der einen Seite hin erkennbar, nämlich nach der des Ich. Man könnte sich vorstellen, daß Strahlen vom Punkte des Ich ausgehen, in welche das Bild der erscheinenden Natur hineinfallen muß. Es mag nun sein, daß vom Dinge an sich gleichfalls Strahlen ausgehen, die sich mit den Strahlen des Subjektes in der Schicht der Erscheinungen treffen, oder es mag irgendwie sonst mit der uns abgekehrten Seite dieser Schicht bestellt sein — wir vermögen darüber gar nichts zu sagen, müssen jedoch annehmen, daß überhaupt ein intelligibles Substrat der Natur da sei und daß dasselbe in irgendeinem metaphysischen Verhältnisse zum Ich stehe. Welcher Art dies Verhältnis sein mag, das, meint Kant, sei unerkennbar. Es ist dies genau die gleiche Rätselfrage — nur vielleicht in einer abstrakteren Reduktion —, mit der sich die metaphysischen Systeme des Malebranche, des Leibniz mit seiner prästabilierten Harmonie und auch noch wieder das des Fichte befassen, insofern dieser das Einzel-Ich als einen Teil oder eine Modifikation des absoluten Ich ansieht. Alle solche Vorstellungen erklärte Kant für unberechtigt — es ist nicht unmöglich, daß er auch jenen Grundgedanken des Fichteschen Systems bereits als eine der abzuweisenden Möglichkeiten erwogen haben könnte — und er lehrte eine kritische Zurückhaltung des Urteils über diesen Punkt; nicht im Sinne

einer skeptischen Indifferenz, sondern im Sinne einer frommen Bescheidung. Es ist also der Vorwurf Jacobis und Änesidemus Schultzes unberechtigt, daß die Kantische Philosophie ein metaphysisches Kausalverhältnis voraussetze, da das Ding an sich das Ich affizieren müsse. Es ist zwar richtig, daß unser denkendes Ich vom Ding an sich nicht unabhängig ist; aber welcher Art jene geheimnisvolle metaphysische Relation sein möge, das eben hat Kant unentschieden sein lassen wollen. Es käme ja nicht ausschließlich der Begriff der Kausalität dafür in Frage, sondern auch der der prästabilierten Harmonie und auch der der Partizipation. Die Entscheidung über diese Frage zurückzuhalten, war bei Kant zunächst nur eine einleitende Maßnahme von methodischem Wert; die uns zugängliche Beziehung zwischen Erscheinung und Ich sollte untersucht werden, damit man daraus eine Analyse der menschlichen Erkenntniskräfte gewinnen möchte; dann erst werde man zuzusehen haben, ob und wie man jenem Grundrätsel beikommen könnte. Allein das Ergebnis dieser Analyse erwies, daß es bei der Unerkennbarkeit des Dinges an sich und seines Einflusses für immer bleiben müsse. So wird das hypothetische allererste Schema, von dem der Transcendentalphilosoph ausgeht durch die daran angesponnenen exakten Argumentationen bestätigt. — Man sollte meinen, daß dies ein geradliniger und klarer Gedankengang ist, dem auch jeder Andersdenkende einmal gern folgen könnte; er mag alsdann in den einzelnen Argumentationen Lücken und Fehler nachweisen; aber man hat nicht das Recht, von einem „Hexenrauche“ zu reden und von „Erscheinungen, in denen nichts erscheint“ (Jacobi).

Das hypothetische Schema unseres Strahlenbüschels läßt den Sinn des Cohenschen Ausdrucks „erzeugende Richtungen des Bewußtseins“ nunmehr deutlicher verstehen. Die Erinnerung an das cogito des Descartes, die sich schon bei Kant findet und ausführlicher und nachdrücklicher von Cohen vorgetragen wird, läßt sich an unserem Schema ebenso wohl illustrieren als das berühmte Wort von der Copernicanischen Wendung. Obwohl die Betätigungen des Menschengenies kaum auf irgendeinem Gebiete ganz unabhängig und selbstherrlich von statten gehen, so gebietet es doch unser Schema und der demselben entsprechende Sinn der transcendentalen Methode, daß wir sie

betrachten sollen, sofern sie spontan sind und als ob sie spontan wären. Es ist eine sehr abstrakte Betrachtungsweise, die hiermit von uns verlangt wird, und es kann überdies nicht geleugnet werden, daß bei dieser Aufgabe Reste übrig bleiben, die in unsere Betrachtung nicht eingehen wollen. Und zwar verbleibt nach zwei Seiten hin ein Rest; den einen benennen wir den sinnlichen Stoff der Erfahrung, der andere liegt im System des Apriori selbst, insofern die Mannigfaltigkeit desselben von Kant nicht deduziert werden kann, sondern gleichsam als metaphysische Tatsache hingenommen wird. Er schiebt auch hier die letzten Ausgleichs- und Fragen dem Intelligibeln zu. Diese Reste aufzulösen, und besonders den letzteren, ward das Bemühen der Fichteschen Philosophie. Was Kant als Spontaneität oder Form des Bewußtseins betrachtet, liegt zwischen jenen beiden Resten. — Mag dem Empiristen das Getriebe unseres Denkens mit Recht als eine kausale Kette psychologischer Notwendigkeiten erscheinen, so bleibt doch dem Transcendentalphilosophen das nicht geringere Recht, das Ich als Gedanken erzeugend anzusehen und dasjenige aus jenem Getriebe herauszusuchen, was sich dieser Vorstellungsweise eben fügen will. Wenigstens dürfte diese Aufgabe an der Hand des Schemas wohl verständlich erscheinen; ob allerdings die Tatsachen unseres Erkenntnislebens sich dieser zunächst schematisch gedachten Aufgabe gefügig werden zeigen wollen, das wäre noch eine offene Frage, und hier könnte möglicherweise der Kantischen Philosophie ein berechtigter Einwand erwachsen.

Versuchen wir es mit einem Beispiele. — Wir „erzeugen“ in uns das Bild einer objektiven Natur, indem wir unter unseren Sinnesempfindungen einiges aussuchen und anderes fortlassen oder korrigieren. Hier liegt also eine Art Spontaneität vor. Für ein intellektuell niedrig organisiertes Wesen, mag es sich nur um ein Gefühl und einen Glauben handeln; Humes Erkenntnislehre verrät in diesem Punkte ihren einseitigen Ausgangspunkt von gar zu primitiven Fällen. Für die höhere Entwicklung der Intelligenz entscheidet das Sich-Fügen einer Erscheinung in den kausalen Gesamtzusammenhang darüber, ob wir ihr das Prädikat „objektivseind“ geben oder nicht. Somit könnte man die Grundsätze des reinen Verstandes und

besonders den der Kausalität geradezu als Definition dessen, was wir Natur nennen, ansehen. Unsere Intelligenz verfährt also hinsichtlich ihres Naturbildes nominalistisch wie der Mathematiker, der a priori sagt, worauf er hinauswill und nach dessen Definitionen sich alles richten muß, was seine Phantasie seiner Spekulation darbieten mag. Würden wir glauben, etwas bemerkt zu haben, was dem Kausalgesetze widerspräche, so könnten wir nur auf drei Arten dazu Stellung nehmen: entweder wir halten unsere Wahrnehmung für Täuschung, oder wir halten unser Urteil zurück, suchen und finden den gesetzlichen Zusammenhang, oder drittens: wir halten mit Hilfe des logischen Taktes unserer Urteilskraft das Vorhandensein des Zusammenhanges den Umständen nach für so wahrscheinlich, daß wir an ihn glauben, ohne ihn erkannt zu haben. — Unser Urteil über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit in der Natur ist allerdings sehr verschiedenartigen Einflüssen unterworfen; von der Macht des sinnlichen Eindrucks und dem Glauben an die Existenz führt ein weiter Weg bis zu den kausalistischen Erwägungen des Gelehrten. Der Begriff einer transcendentalen Erzeugung der Natur läßt sich daher vielleicht besser noch an einem einfacheren fingierten Falle verdeutlichen.

Es möge nichts in der Welt geben als Himmelskörper, die aufeinander Massenanziehungen ausüben, und denkende Geister, die zwischen diesen Sternen schweben und selbst mit ein wenig Masse begabt sind, vermöge deren sie eine Empfindung von allen Aktionen im Weltall hätten. Diese Geister werden das Vorhandensein ferner Sterne berechnen können aus den Empfindungen, die sie erfahren, und aus den Bewegungsstörungen der Nachbarsterne, auf die sie wohl zu allererst ihr Nachdenken gerichtet haben werden. Diese Geistesarbeit ist der Berechnung des Neptun durch unsere Erdenmenschen zu vergleichen. Müßte nun für jene Geister nicht das Gravitationsgesetz einzig und allein konstitutiv heißen und kann man nicht sagen, daß es ihnen die Natur in transcendentalem Sinne erzeugt?

Diese Art des Apriori läßt sich mit der stillen Voraussetzung bei gewöhnlichen geometrischen Konstruktionsaufgaben vergleichen, daß man dabei nur Zirkel und Lineal benutzen dürfe und auch diese nur auf gewisse Weise. Die Daten der

einzelnen Aufgabe sind allemal der Stoff des Nachdenkens, jene gleichsam apriorische Forderung aber ist die Form, der sich die Resultate einfügen müssen. Die Strenge dieser Forderung korrespondiert ganz der logischen Notwendigkeit des konstitutiven Apriori.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß dieser Begriff des Apriori ein anderer ist als jener, bei dem es möglich sein konnte, die minderwerte Vorstellung verfälschender Brillengläser zu Hilfe zu nehmen. Und doch sind beide Nuancen des Begriffes Kantisch. Die eine paßt für das Apriori des höheren Erkenntnisvermögens, die andere für die reinen Anschauungsformen. Wenn man die Darlegungen der Prolegomena über reine Mathematik und reine Naturwissenschaft liest, so wird man diesen klaffenden Unterschied in den Auffassungen deutlich gewahr werden. Wir können das eine Apriori ein subjektivistisches nennen, das andere ein konstruktives.

Innerhalb des Systems des konstruktiven Apriori (Kategorien, Grundsätze, Prinzipien der Vernunft und der Urteilskraft) liegen ähnliche Schwierigkeiten. Der Mannigfaltigkeit auch dieser Arten des Apriori fehlt der Ausgleich; sie sind zwar architektonisch-systematisch geordnet aber nicht natürlich-organisch gewachsen. Daher gewinnt man ihnen gegenüber nie das starke Gefühl der Überzeugung, das nur ein intuitiv einheitlicher Durchblick durch einen Gegenstand zu gewähren vermag. Es ist eine große Zahl sehr verschiedener Motive bei Kant wirksam gewesen, als er jene Mannigfaltigkeit zusammentrug. Ihr Studium wäre interessant und lehrreich, denn jene Motive sind, für sich betrachtet, oft höchst bedeutend. Aber die Rätsel, die Kant uns hiermit aufgibt, sind schwer. Ich bekenne z. B., daß ich für meinen Teil den subjektivistischen Apriorismus der Anschauungsformen nicht anzunehmen vermag und daß ich doch finde, daß es mit dem synthetischen Charakter der mathematischen Urteile etwas auf sich hat. Ob es gelingen wird, diesen synthetischen Anschein in völlig befriedigender Weise aufzulösen?

Was das höhere Erkenntnisvermögen anbetrifft, so halte ich den Grundgedanken der transcendentalen Deduktion für beweiskräftig. Allein dieser eine Gedanke gibt nicht mehr her, als er selbst vorstellt. Die vielen einzelnen Grundsätze

halte ich nicht für erweisbar aus jenem einen Prinzip. Jenes eine Prinzip sagt den Zusammenhang aller wirklichen Naturerscheinungen aus. (Transcendentale Affinität.) Will man diesen Zusammenhang in der Form eines bestimmten Begriffs und Gesetzes aussprechen, so wird man vor allem zum Gesetz der Kausalität greifen. Allein, in Wahrheit, ist dies Gesetz nicht mehr als ein Repräsentant für die mannigfaltigeren Zusammenhangsbegriffe und -gesetze, die wir besitzen. Zum Beispiel spielt die transcendentale Tatsache, daß die Natur keine Einzelheit bietet, die nicht irgendwo anders ebenso oder ähnlich vorkäme, für unser Realitätsurteil eine bedeutende und berechtigte Rolle. Wir glauben eher an die Wirklichkeit einer uns erscheinenden Gestalt, wenn wir für sie einen gegenständlichen Begriff besitzen, als wenn sie eine Chimäre ist. Somit glaube ich, daß das Prinzip, das den Zusammenhalt der ganzen Natur a priori aussagt, allgemein und unbestimmt ist. So hat ja Kant zuletzt das Prinzip der Urteilskraft genannt, und man hat ihm vorgeworfen (Adickes), daß er in dasselbe alles hineingepackt habe, was in dem vorher entwickelten System noch nicht seine Stelle gefunden hätte.

Nun könnte ein Späterer, der an diese Philosophie herantritt, wohl auch einmal den Versuch machen, den umgekehrten Weg zu gehen und die Rechnung mit dem Restgliede Kants anzufangen. Man könnte dann finden, daß alle determinierten Sonderformen des Apriori, wie die reinen Grundsätze nichts als spezielle Niederschläge aus jenem allgemeinen und unbestimmten Prinzip sind, die wegen ihrer Bestimmtheit einem rationalistischen Denker vorzugsweise gefallen mochten. Ob aber diese Bestimmtheit ganz so zuverlässig ist, wie Kant sie hinstellt, und ob jene Sonderformen nicht bereits unter Mitwirkung der Erfahrung entsprungen sind, das könnte vielleicht mit Recht gefragt werden. Daher mußte denn auch die oben entwickelte Theorie von der kausalen Erzeugung der Natur auf ein reinphysikalisches Schema reduziert werden, um streng gelten zu können. Geht man aber über diesen fingierten Fall hinaus, so zeigt sich die bloß repräsentative Bedeutung des Kausalgesetzes. Es dürfte sich daher mit allen Sonderformen des Apriori ähnlich verhalten, als Kant über den Mechanismus und die Finalität lehrte. Er liefs sie dem Prinzip der Urteilskraft untergeordnet

sein; er liefs sie rational sein, so weit sie an ihm partizipierten; in ihrer Besonderheit aber galten sie ihm als empirisch affiziert.

Alle bestimmten und allgemeinen synthetischen Sätze, die uns apriorisch scheinen könnten, sind von der Empirie getragen; apriorisch bleibt nur der Gedanke der Zusammengehörigkeit aller Tatsachen, Gesetze und Hypothesen zu einem einzigen Naturbilde, wie es das denkende Ich konzipieren mag. Somit bleibt dem Empirismus völlig freie Bahn; jede Idee einer Wissenschaft oder eines intellektuellen Systemes läfst sich auf der Linie empiristischer Betrachtung erreichen; jener höchste Punkt aber bleibt für diese Linie der Betrachtung ein *focus imaginarius*.

Andererseits bleibt der konstruktive Versuch eine wertvolle Aufgabe, von jenem einem obersten Prinzip auszugehen und es in seine Besonderungen zu verfolgen um, wenn möglich, ein System derselben zu entwerfen. Man könnte auch dies noch Transcendentalphilosophie nennen, trotz des empirischen Charakters der Untersuchungen, weil dieselben für die Begründung und Methodenlehre der Einzelwissenschaften die Bedeutung der Kantischen Transcendentalphilosophie beibehalten würden. Es würde sich hier und da eine Über- und Unterordnung von Prinzipien und Maximen ergeben, und man würde den übergeordneten die gröfsere konstitutive Kraft zusprechen („*quaestio iuris*“, Kr. d. r. V. „Der transe. Analytik zweites Hauptstück“ § 13.) Die niederen entleihen ihr Recht und erhalten ihre Beglaubigung von den höheren, und dieses ganze System gipfelt in dem absoluten Rechte der reinen Synthesis im Ich und ihrem Principe. Dieser höchste Punkt ist freilich nur ein *focus imaginarius*, und so würde man nicht widersprechen können, wenn sich jemand in den konkreteren Untersuchungen streng empiristisch ausdrücken wollte. Das Wesentliche und Wertvolle dabei ist nur das Streben zum höchsten Punkte des Zusammenhalts; denn „Besinnung“ ist das Wesen der Philosophie und je mehr eine Reflexion zu umspannen vermag, um so fruchtbarer pflegt sie zu werden.

Trotz dieser modifizierten Auffassung des Apriorismus läfst sich dem Begriffe der Spontaneität auch für die Sonderformen des Apriori ein gewisser Sinn geben. Dabei mufs man die transcendente Spontaneität von der empirischen unterscheiden.

Von der psychologischen Spontaneität ist garnicht die Rede. Die theoretische Physik liefert Beispiele von der empirischen Spontaneität des Denkens, die in Verwunderung setzen und zum Nachdenken anregen. So wie es nichts als eine Willkürhandlung unseres Denkens ist, in welchem Punkte eines betrachteten Massensystems wir den Koordinatenanfangspunkt ansetzen, so scheinen auch die Gesetze der reinen Mechanik oftmals nicht mehr zu bedeuten, als eine Erfassung von Vorgängen nach Schematen, Gesichtspunkten und Prinzipien, die zwar für unser Denken zweckmälsig sind, die aber den Vorgängen selbst gegenüber indifferent zu sein scheinen. Die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Kräften eines Systems z. B. läßt sich nominalistisch auslegen, so daß dann die Lehrsätze welche von jenen Kräftekomplexen handeln, bereits durch unseren Willen in der Definition vorweggenommen sind. Eine solche Definition kommt der methodischen Forderung gleich: Grenze eine Vielheit von Massen so ab, daß sich für das innere Bild dies und das ergibt; diese Abgrenzung allererst berechtigt dich, jene Vielheit aus dem Gesamtzusammenhange der Natur zu lösen und sie als ein System für sich zu bezeichnen. Oder: Wenn du ein System vor dir zu haben glaubst, das jenen Lehrsätzen über innere Kräfte nicht entspreche, so tust du Unrecht, dies ein System zu nennen; du bist vielmehr verpflichtet in der natürlichen Umgebung dieses Komplexes nach den notwendigen Ergänzungen zu suchen! Der subjektive Charakter in der Fassung der Maximal- und Minimalprinzipien liegt auf der Hand. Solche methodischen Erfahrungen haben es dahin gebracht, daß man auf den Weg eines philosophischen Phänomenalismus geriet und daß Mach die Notwendigkeit in Abrede stellte, einen absoluten Raum oder eine absolute Zeit hypothetisch zu Grunde zu legen. Jeder Punkt könne mit gleichem Rechte als Mittelpunkt des Weltalls angesehen werden; nicht die objektiven Gesetze sondern eine subjektive Rücksicht auf die Ökonomie unsres Denkens begründeten die etwaige Wahl und Bestimmung dieses Punktes.

Allein diese Auffassung ist übertrieben und irrig. Die empirische Spontaneität vermag nicht einen philosophischen Phänomenalismus zu begründen; sie muß vielmehr durch den Kantischen

Gedanken einer transcendentalen Spontaneität ergänzt werden; dieser Gedanke aber ist nicht mehr nominalistisch sondern realistisch.

Der Gedanke der transcendentalen Spontaneität knüpft an den der empirischen Spontaneität an; alle jene Untersuchungen, welche die relative subjektive Willkür unseres Denkens bloßlegen, sind dem Transcendentalphilosophen höchst wichtig, denn sie helfen ihm, die wichtigsten Funktionen des Denkens für sich zu isolieren. Dies läßt sich besser noch an reinbegrifflichen als an mathematisch-mechanischen Untersuchungen zeigen. Das Denken hat z. B. die Tendenz, in der Natur einzelne Dinge, oder Individuen, abzugrenzen. Man würde diese Eigentümlichkeit vielleicht garnicht bemerkt haben, da man ja das Gewohnte und scheinbar Selbstverständliche am leichtesten übersieht, wenn man nicht gerade diejenigen seltenen Fälle aufgesucht hätte, in denen der gewohnte Zwang fehlt. Solche Fälle finden sich in der Geographie, in der Stellar- astronomie und in der Meteorologie. In ihnen zeigt sich die genannte Funktion in ihrer empirischen Spontaneität. Dieser Spontaneität steht aber die Tatsache gegenüber, daß in den weitaus meisten Fällen dem Denken eine ganz bestimmte Einheitsbildung von der Natur selbst aufgeñotigt wird, und das heißt in Kantischer Sprache: dem logischen Prinzip entspricht ein transcendentales. Desgleichen ist die Gliederung vieler Naturdinge in Arten und Gattungen nicht „ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen“. „Eine solche selbststüchtige Absicht ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher jedermann voraussetzt: diese Vernunfteinheit sei der Natur selbst angemessen, und daß die Vernunft hier nicht bettele sondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieser Vernunfteinheit bestimmen zu können“. Jedem Prinzip, das „subjektiv und logisch als Methode“ gilt, entspreche ein transcendentales Prinzip. Es sei z. B. „nicht abzusehen, wie ein logisches Prinzip „der Vernunfteinheit der Regeln“ stattfinden könne, wenn nicht ein transcendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbst a priori anhängend als notwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugnis kann die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltig-

keit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen gibt, als eine blofs versteckte Einheit zu behandeln, und sie aus irgend-einer Grundkraft, so viel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr frei stände zuzugeben, dafs es ebensowohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäfs?“ (Kr. d. r. V. „Anh. zur transe. Dialektik.“) Es ist leicht zu erkennen, wie sich diese Gedankengänge auf die methodischen Mafsnahmen der theoretischen Physik übertragen lassen, wenn auch nicht auf alle.

Somit ergibt sich für die Logik der Naturwissenschaft eine doppelte Aufgabe. Zuerst ist durch Variirung der Methoden und Auffassungen die gröfstmögliche Freiheit für die Verfahrungsweisen des menschlichen Geistes herzustellen. Wo es nur immer möglich ist, betrachte man diese unter dem Gesichtspunkte der empirischen Spontaneität, so wird man die geistigen Kräfte selbst isolieren und kennen lernen. Die Natur selbst wird dadurch mehr und mehr im Lichte einer objektiven Indifferenz erscheinen, nahezu so, als könnte sie in Wahrheit ein Chaos sein, in das allererst der menschliche Geist Gesichtspunkte der Ordnung hineintrüge. Allein man wird bald sehen, dafs dies Verfahren, dogmatisch vorgetragen, eine Absurdität bedeutet. Es ist nichts als ein methodisches Spiel, ein Versuch. Diese Absurdität ist in den Lettern der Geschichte verzeichnet; es haben sich derselben diejenigen Männer schuldig gemacht, die alle Zweckmäfsigkeit in der organischen Natur für Einbildung und willkürliche Auslegung erklärten. (Die französische Aufklärung.) Es ist dies ein interessantes Denkmal der Gewalt jener methodischen Gewohnheit, die wir kurz als die nominalistische bezeichnen können.

Es ergibt sich also für die Wissenschaft nun eine zweite Aufgabe, die jener ersten folgt, nämlich umzukehren, sobald sie den höchsten Punkt auf jenem Wege erreicht hat, und den logischen Prinzipien eine realistische Deutung zu geben. Dabei wird man sorgfältig zu Werke gehen müssen; denn sicherlich gibt es in den Methoden der Wissenschaften vieles, was willkürlich ist und bleibt; dies mufs abgeschieden werden. So würde sich dann ein transcendentales System der Prinzipien, Begriffe und Maximen von realistischem Charakter ergeben, dessen höchster Punkt in der reinen Synthese der Apperzeption

und dem korrespondierenden Prinzip der transcendentalen Affinität liegt.

Es ist wahrscheinlich, daß das Wort „Spontaneität“, das Kant bei allen Arten und Sonderformen des Apriori anwendet, seine Farbe, sein Leben und sein Recht nicht lediglich von jenem höchsten Punkte her bezieht, sondern daß die Anlehnung an die empirische Spontaneität, wodurch jene Sonderformen zu Tage gefördert wurden, hierbei mitanklingt. Das war es eigentlich, was hier gesagt werden sollte. Zugleich ist allerdings die Unterscheidung beider höchst wichtig. Sie beweist von neuem, daß wir es bei unserer räumlichen Vorstellung des Verhältnisses von Ding an sich, Natur und Ich mit einem metaphysischen, und nicht mit einem physikalischen Schema zu tun haben. Es ist ein eigentümliches Schauspiel, zu sehen, wie so mancher Physiker mit freudiger Begeisterung glaubte sich an Kant anlehnen zu können, in der irrigen Meinung, daß sein Begriff einer empirischen Spontaneität dem Apriorismus Kants gleichbedeutend sei. Man kann sagen, daß die Kantische Kategorientafel den Begriffsrealismus des Mittelalters verdichtet hat, und dieser Zug des Kantischen Denkens scheint mir sehr viel Tiefe zu haben.

Kant führt seine Untersuchung nicht in einer solchen Trennung des nominalistischen Gedankenganges vom realistischen, wie sie soeben vorgeschlagen ist. Es kreuzen sich bei ihm zu viele Motive für die Ausgestaltung seines architektonischen Systems des Apriori, als daß jener wahre und tiefe Grundgedanke offen und klar hervortreten könnte. Daß es aber der Grundgedanke ist, zeigt sich unter anderem auch in der Anlehnung der Kategorientafel an die Urteilsformen. Denn was man vielleicht in langsamer Entwicklung von einer nominalistischen Logik der Naturwissenschaft erhoffen kann, das schien Kant in der formalen Logik fertig vorzuliegen: eine Sammlung der empirischen Spontaneitäten des Denkens.

* * *

Das System der Kantischen Transzendentalphilosophie ist sehr kompliziert und gilt denen, die nicht gerade bekennen ganz und gar Kantianer zu sein, weder im Ganzen noch in

seinen Teilen als ausgemacht und erwiesen. Aus dieser Sachlage ergibt sich die Forderung, die verschlungenen Fäden des Systems zu entwirren und die treibenden und gestaltenden Ideen des großen Mannes einzeln zu betrachten. Dabei tut man wohl besser, sich nicht äußerlich an die Dispositionen zu halten, die Kant selbst gegeben hat, und auch nicht lediglich entwicklungsgeschichtlich die Formulierungen seiner Gedanken zu verfolgen — denn dabei entstände leicht eine bloße Geschichte seiner Einseitigkeiten und Irrtümer — sondern die gesunden und berechtigten Ideen aufzusuchen und ihre vielleicht noch verhüllte und beeinträchtigte Kraft zu vollerer Entfaltung zu bringen. In diesem Sinne habe ich, soviel ich es vermochte, soeben versucht, die Grundgedanken der transcendentalen Methode herauszupräparieren.

Da sich nun aber ein natürlicher Wuchs des Kantischen Systems nicht bis in alle Verästelungen hinein glaubhaft machen läßt, so wird diese aufs Ganze gehende Auslegungsart an einem gewissen Punkte abbrechen müssen. Dieser Punkt liegt in der Gliederung der Sonderformen des Apriori vor. Hieraus kann man nun schon voraussehen, daß über den Begriff der transcendentalen Urteilskraft sich nicht viel Gutes wird sagen lassen.

Eine Anlehnung der apriorischen Prinzipien an die Mannigfaltigkeit der gemeinen Erkenntniskräfte wäre, wie wir gesehen haben, in gewissem Sinne berechtigt. Allein die Kantische Gliederung der gemeinen Erkenntnisvermögen entspricht diesem Sinne nicht. So kann denn der Parallelismus der apriorischen und gemeinen Vermögen bei Kant nur dazu dienen, das Apriori in äußerlicher Weise übersichtlich zu machen.

Man hat diese Eigentümlichkeit des Kantischen Apriorismus als Psychologie des Apriori bezeichnet. Es stehen auf seiten der gemeinen Erkenntnislehre nebeneinander: Sinnlichkeit und Verstand, und der Verstand zerfällt wiederum in Verstand im engeren Sinne, Urteilskraft und Vernunft. Dem entsprechen: Die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, der transcendente Verstand, die transcendente Urteilskraft und die transcendente Vernunft. Entsprechen sich diese Dinge vollständig, so müßte die transcendente Urteilskraft den apriorischen Bestandteil der gemeinen umfassen. Man müßte erwarten,

dafs sie gleich dem Prinzip der Urteilkraft zu setzen sei. Aber zur Zeit der Vernunftkritik kannte Kant noch kein Prinzip der Urteilkraft. Was könnte die transcendente Urteilkraft aber sonst sein?

In der gemeinen Erkenntnislehre war der Verstand ein Sammelname für logische Inhalte (Begriffe oder Regeln); die Vernunft war ein Sammelname für logische Interessen (Systeme, Ziele); die Urteilkraft war ein Sammelname für logische Handlungen, denen psychologische Vorgänge entsprechen mußten. Kann es nun im Apriorischen, wenn man es sich von allem Empirischen losgelöst denkt, irgendwelche Handlungen geben? Wohl kaum. Selbst wenn man von einer Spontaneität des Denkens und der apriorischen Formen redet, so heifst dies nicht, einen willkürlichen Anfang mit einer Denkhandlung machen, sondern es heifst: in dieser, von den gemeinen Erkenntniskräften begonnenen Denkhandlung von vornherein eine bestimmte spontane Voraussetzung machen. Dies Voraussetzen ist wiederum kein eigener geistiger Akt, sondern es ist etwas, was sich erst in den Resultaten des empirischen Denkens als enthalten offenbart.

Die transcendente Urteilkraft soll, ebenso wie die gemeine, ein vermittelndes Vermögen sein. Kants Erklärung lautet nun so: sie vermittele zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den reinen Anschauungsformen und erzeuge dadurch die reinen Grundsätze. Dies Vermitteln der transcendentalen Urteilkraft ist nicht ein lebendiges Geschehen, sondern es bedeutet die transcendente Urteilkraft nur den Gedanken eines beständigen Verknüpftseins von Erkenntniselementen, deren Gegensatz allererst durch eine abstrakte Zerlegung gefunden werden konnte.

Wenn der gemeine Verstand das Vermögen der Regeln genannt wird, so sollte man meinen, dafs der transcendente Verstand das Vermögen der apriorischen Regeln, d. h. der reinen Grundsätze, sein werde. In der Tat findet sich diese Ausdrucksweise bei Kant. Aber daneben wird noch ein speziellerer Sinn mit dem Begriff des transcendentalen Verstandes verbunden: Im engsten Sinne ist er blofs das Vermögen der apriorischen Begriffe (Kategorien), die apriorischen Urteile dagegen bleiben der Mitwirkung der Urteilkraft vorbehalten. Die apriorischen

Begriffe werden durch diese Spaltung etwas äußerst Abstraktes, das für sich allein im Verlauf der Denkvorgänge wohl niemals vorkommen könnte. Daher nennt sie auch Cohen bloße Bausteine des Apriori, nicht das eigentliche Apriori selbst. („Kants Begründung der Ästhetik“ S. 106.)

Willkürliche Künstlichkeiten mögen im spekulativen Denken erlaubt sein; aber man muß sich über den Grad der angewandten Willkür und Künstlichkeit klar sein. Man darf eine einheitliche geistige Erscheinung zerlegen, und man könnte sogar einmal zugeben, daß die Zerlegung der Grundsätze in Anschauungsformen und Kategorien naturgemäß sei. Aber wozu ist es nötig, nun, nachdem man eine abstrakte Zerlegung vorgenommen hat, eine transcendente Urteilskraft einzuführen, welche das Zerlegte wieder verbinden soll? Offenbar entspricht dies Verbinden nicht einem tatsächlichen Vorgange im Denken, sondern es ist nur ein Gedankenschritt im Kopfe des Transcendentalphilosophen, der seinen Resultaten gern ein zusammenhängendes Gewand geben möchte.

Als Motive für die Einführung des Begriffs der transcendentalen Urteilskraft kommen, wie schon gesagt, hauptsächlich zwei in Betracht: Die Parallelisierung von transcendentaler und gemeiner Erkenntnislehre und die Kritik aller reinbegrifflichen Metaphysik. Es mußte bewiesen werden, daß die Kategorien lediglich in Verbindung mit den reinen Anschauungsformen gebraucht werden dürften. Dazu mußte aber doch wenigstens die Möglichkeit in abstracto ins Auge gefaßt werden, daß sie sich vielleicht auch mit etwas anderem als mit Raum und Zeit verbinden könnten oder gar, daß sie unverbunden, für sich allein, auftreten könnten. Es bleibt aber diese Gedankenfolge nicht bloß eine abstrakte Erwägung, sondern Kant glaubt, daß tatsächlich die irrigen Versuche der früheren Metaphysik darin ihren Grund hätten, daß man diese Beschränkung im Gebrauch der Kategorien nicht beachtet hätte. Welches Vermögen trägt demnach die Schuld? Offenbar ein Vermögen, daß die Vermittelung der Kategorien mit den Anschauungsformen zu besorgen hätte: Die transcendente Urteilskraft. — Raum und Zeit nennt Kant die Schemata für die reinen Verstandesbegriffe, und die soeben gekennzeichnete Aufgabe der transcendentalen Urteilskraft nennt

er den transcendentalen Schematismus. — Es liesse sich gegen diesen Gedankengang wohl einwenden, dafs die Irrtümer früherer Metaphysiken auch auf anderem Wege entstanden sein könnten.

Vgl. zu der soeben gegebenen Darstellung: Kr. d. r. V. „Der transcendentale Analytik zweites Buch. Von der transcendentalen Urteilstkraft überhaupt“ 2. und 4. Absatz; Kehrbach-Ausgabe S. 141.

* * *

Denkt man sich die Verknüpfung des rein begrifflichen Denkens mit den Anschauungsformen nicht mehr blofs für die reinen Grundsätze als erforderlich, sondern für jeden beliebigen Erfahrungsgedanken, so geht der Begriff der transcendentalen Urteilstkraft in den der schematischen über.

Die schematische Urteilstkraft ist also das Vermögen, vom blofs diskursiven Denken zu intuitiven Vorstellungen überzugehen. Neben den Bedenken, die der Begriff der transcendentalen Urteilstkraft hatte und die hier natürlich wiederkehren, tritt gegenüber der schematischen Urteilstkraft noch die schwierige Frage auf, in welchem Verhältnisse sie zur gemeinen Urteilstkraft stehe. Offenbar mufs auch in der Sinnlichkeit ein Vermögen von der Art der gemeinen Urteilstkraft tätig sein, das unsere sinnlichen Eindrücke ordnet, ehe wir noch logische Begriffe daraus gewinnen können. Eine sinnliche reflektierende Urteilstkraft anzunehmen, ist ganz unumgänglich notwendig, weil es sonst keine Quelle gäbe, durch die wir zu unseren Erfahrungsbegriffen gelangten. Was soll nun aber in diesem Zusammenhange die schematische Urteilstkraft?

Es scheint, dafs diese Dunkelheit nur aus Kants Vernachlässigung des sinnlichen Teils der Erkenntnisprozesse erklärt werden kann. Der Begriff der Sinnlichkeit hat bei Kant etwas Zweideutiges: einmal wird angenommen, dafs die Sinnlichkeit ein Gebiet sei, in dem sich Vorgänge sinnlich-geistiger Natur für sich allein abspielen könnten. (Vgl. in der Anthropologie § 38 die Behauptung, dafs die Tiere nur Sinnlichkeit und keinen Verstand hätten, und in der Logik, Einleitung V, das Beispiel vom Wilden und dem Hause.) Zweitens aber gewinnt der

Begriff der Sinnlichkeit die Bedeutung des bloßen Stoffes der Erfahrung, also die Bedeutung einer toten Abstraktion. Im Zusammenhange dieser letzteren Auffassung war Kant dann wohl geneigt, alle eigentliche Tätigkeit dem höheren Erkenntnisvermögen beizumessen. (Rezeptivität und Spontaneität.) Sinnlichkeit und Verstand wurden also als zwei Vermögen gedacht die sich in abstrakter Vereinzelung gegenüberständen; die schematische Urteilskraft sollte die Verbindung zwischen ihnen herstellen, und da die eigentliche Tätigkeit auf seiten des Verstandes lag, so hatte die schematische Urteilskraft nur zu subsumieren. Der Gedanke aber, daß es im Gebiete der Sinnlichkeit ein reflektierendes Vermögen von der Art der gemeinen Urteilskraft geben müsse, fehlt bei Kant.

Um dies genauer darzulegen, wird es angebracht sein, das für die Kantische Philosophie so wichtige Problem des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand nun einmal im Zusammenhange zu betrachten.

Stadler sagt („Kants Teleologie“), man hätte den Sinn der Vernunftkritik schon darin verfehlt, daß man die Sonderung von Sinnlichkeit und Verstand als eine „absolute“ betrachtete. „Sie war transcendental, hatte ihre Bedeutung nur für das Studium der Erfahrungsmöglichkeit . . .“

Er mag etwa folgendes gemeint haben:

Wenn man das fertige Produkt unseres Denkens, welches man Erfahrung nennt, von allen Willkürlichkeiten und allen Spontaneitäten des Denkens befreit denkt, so mag man etwas als übrigbleibend postulieren, was man den Stoff der Erfahrung, oder Wahrnehmung, nennt. Ich möchte dies einen Abstraktionsrest nennen, nicht einmal eine Abstraktion. Denn dieser Stoff der Erfahrung läßt sich nicht durch die Aufmerksamkeit fixieren; er ist nicht dasjenige, was fixiert wird, sondern er ist das, was als übrigbleibend gedacht wird, wenn die Aufmerksamkeit von einer zur andern Spontaneität fortwandert und diese ins Auge faßt, um sie gewissermaßen vom Ganzen zu subtrahieren.

Es ist sehr wohl möglich, daß Kant den Begriff der Sinnlichkeit gelegentlich in einem solchen Sinne bildete. Man mag dies den transcendentalen Begriff der Sinnlichkeit nennen, obwohl das Wort transcendental hier nur soviel bedeutet als: zugehörig zu dem Gedankenkreise transcendentaler Spekulationen.

Dieser Begriff muß nun sorgfältig geschieden werden von dem anthropologischen Begriff der Sinnlichkeit, der etwa gleich der Summe aller Sinnesempfindungen zu setzen wäre. Denn jener transcendente Begriff schließt eine Auswahl in sich; die Hallucinationen und die Illusionen und die Sinnestäuschungen und die subjektiven Körperempfindungen gehören ihm nicht an. Er ist in der Tat nicht mehr als der Restbegriff eines nicht ganz durchgeführten, vielleicht auch nicht ganz durchführbaren, geistigen Verfahrens. Nun trifft es sich aber, daß beide Begriffe in dem Gebiete, das sie bezeichnen, nicht gerade viel zu differieren scheinen, und dieser Umstand hat viele zu ihrer Gleichsetzung verleitet, so daß sich ihnen der methodische Begriff des „Stoffes der Erfahrung“ in einen substantiellen verwandelte.

Es ist leicht einzusehen, daß sich der allgemeine Begriff der Sinnlichkeit von dem Begriffe derjenigen Sinneswahrnehmungen unterscheidet, die auf äußere Gegenstände bezogen werden. Es ist auch leicht einzusehen, daß in dieser Bezugnahme aufs Objekt bereits ein Eingriff des höheren Erkenntnisvermögens erblickt werden muß. Allein man wird fragen, warum denn nicht der allgemeine, anthropologische Begriff der Sinnlichkeit als Stoff der Erfahrung bezeichnet werden könnte und eine gewisse transcendente Bedeutung haben sollte? Hierauf ist folgendes zu antworten. Es gibt für die Untersuchung der Erkenntnis zwei Standpunkte, den des Naturalismus und den des Spiritualismus. Der Naturalist setzt von vornherein die Welt genau in der konkreten Ausgestaltung als objektiv an, die sie im Kopfe des Physikers annimmt, und stellt dieser Welt einen denkenden Geist, oder konsequenter: ein Gehirn, gegenüber. Da es aber sehr schwer, wenn nicht gar unmöglich ist, die Aktionen und Reaktionen dieses Gehirns in physiologischer Weise bis zu gesprochenen Worten und geschriebenen Abhandlungen hin zu verfolgen, so pflegt sich der Naturalist gar bald seine Arbeit durch eine Anleihe beim Spiritualisten zu erleichtern. Er versetzt sich in das Experimentalgehirn, gleich als ob es ein Geist wie der eigene wäre. Dabei pflegt er sich dann leicht zu einer argen Vergewaltigung der Verhältnisse verleiten zu lassen. Da nämlich die Außenwelt in physikalischer Bestimmtheit und Deutlichkeit von ihm objektiv

gesetzt war, so gerät er leicht dazu, ein ebenso bestimmtes und deutliches System von Sensationen im Experimentalsubjekt anzunehmen, die zu jenen in einer mechanisch direkten Beziehung zu stehen scheinen. Indem er nun zur spiritualistischen Betrachtungsweise übergehen will, scheinen ihm die Sinnesempfindungen die Außenwelt zu vertreten und der reinere und freiere Geist denselben geradeso gegenüber zu stehen, wie vorher das Gehirn der physikalisch gedachten Außenwelt selbst gegenüberstand. Dies ist die Geschichte jenes Irrtums, der die sinnlichen Empfindungen als ein fest bestimmtes System psychischer Gebilde ansieht, an die das Denken erst hinterher anknüpfe.

Der reine Spiritualist könnte zwar auch Sensualist sein, fühlt aber in der Regel recht gut, daß er im Reiche seiner abstrakten Gedanken am besten zu Hause ist; hier liegt der Mittelpunkt seines Bodens und von hier aus beginnt er zu philosophieren. Die objektive Welt ist ihm zunächst nur ein Gedanke und auch an diesem Gedanken einer objektiven Welt scheinen ihm die abstrakten Bestimmungen die Hauptsache zu sein. — Ob etwas als frei oder als bedingt erscheint, hängt lediglich von dem Zusammenhange ab, in dem man es betrachtet. Dem Spiritualisten erscheinen seine abstrakten Gedanken als frei. Er tut recht an dieser Auffassung; denn irgendetwas als frei anzusehen, ist ein jeder dadurch gezwungen, daß er sich einen Gesichtspunkt von isolierender Kraft wählen muß; denn man kann nicht unendliche Zusammenhänge betrachten. So entsteht der Begriff einer Freiheit oder Spontaneität in der transcendentalen Erzeugung der Natur.

Um diesen Gedanken nun durchzuführen, muß man von dem obersten Prinzip einer reinen Synthesis herabsteigen und in den Sonderprinzipien der Naturbetrachtung eine empirische Spontaneität zu erblicken suchen. Zunächst steigt man zu den empirisch-spontanen Akten der am Naturbild konstitutiv arbeitenden Phantasie herab, und von da zur Freiheit der sinnlichen Aufmerksamkeit. Es gibt keine Wahrnehmung, bei der nicht unsere Seele tätig wäre; in den unwillkürlichen Funktionen der sinnlichen Aufmerksamkeit sind die letzten und feinsten Wurzelfäden des Prozesses der empirischen Spontaneität zu erblicken. Allerdings wird dieses tiefere Erdreich der analytischen Arbeit immer weniger zugänglich.

Man würde nicht bei diesem Prozeß der Untersuchung zuletzt auf die sogenannten einfachen Sinnesempfindungen stoßen. Wäre dies aber der Fall, so dürften sie deshalb noch nicht als Elemente bezeichnet werden; denn eine einfache Sinnesempfindung ist nur als qualitativ differenzierter Bewußtseinszustand möglich, indem sie auf eine Unzahl anderer Vorstellungen bezogen wird, die in ihrer Besonderheit nur nicht deutlich werden. Somit ist auch der Maimonsche Ausdruck „Bewußtseinsdifferential“ verfehlt. Maimon wollte durch ihn das Vorrecht der Spontaneität betonen und die Rezeptivität zurückdrängen. Aber er erreicht nicht diejenige Konsequenz, nach der er verlangte; der bildliche Ausdruck betrügt ihn. Man kann die Linie der spiritualistischen Betrachtung als eine Schlange bezeichnen, die sich selbst in den Schwanz beißt, da wir bei den niederen Stationen der Analyse des Bewußtseins uns doch wieder an den Zusammenhang im Ganzen erinnern müssen. Es kann aber gar nichts anderes verlangt werden; die Methode dieser Analyse hat eben nur einen rhapsodischen Charakter, gleich als ob wir Stücke des Kreises als gerade Linien betrachteten oder wie wenn wir die Oberfläche der Erdkugel in planimetrischen Karten wiedergeben. So geht es mit allen Vorstellungen, die sich die Logik vom Wesen des geistigen Lebens zu bilden sucht.

Wenn ein methodisches Verfahren einem Gegenstande angemessen sein soll, so braucht es deshalb nicht für alle Teile desselben gleich gute Dienste zu leisten. Es genügt sogar, wenn es sich für einen kleinen Teil gut bewährt, und wo die Mühe groß und unfruchtbar wäre, da mag man auf seine Durchführung verzichten. Allein es muß die Durchführbarkeit überall gedacht werden können. Solange der Gegenstand ein einziger bleibt, dürfen auch die Methoden nicht in ihm hart abbrechen und disparat aufeinanderstoßen. Sie wären alsdann ihm nicht angemessen. — Es kann zugestanden werden, daß die Aufsuchung der Willkür, der zufälligen Freiheit und der Spontaneität im Reiche der Sinnlichkeit eine Aufgabe wäre, auf die man besser verzichtet.

Obwohl also das Rechenexempel unserer Analyse an keiner bestimmten Stelle abbricht, so ist es doch nicht praktisch durchführbar. Daher entsteht als Ausdruck des asymptotisch-

unendlichen Verlaufs der Aufgabe ein Restglied: der transcendente Begriff der Sinnlichkeit oder Wahrnehmung. So allein kann dieser Begriff in konsequenter Weise aus dem transcendentalen Systeme verstanden werden. Der Begriff der transcendentalen Erzeugung der Natur wäre unmöglich und in sich widersprechend, wenn uns durch die Sinnlichkeit bereits vorgeschrieben wäre, was Gegenstand oder Stoff der Erfahrung sei.

Dem Charakter des Restgliedes entspricht es, daß der transcendente Begriff der Sinnlichkeit sehr verschieden weit gefaßt werden kann. Das Gleiche gilt von dem Kantischen Begriff der Einbildungskraft, der überhaupt nichts anderes vorstellt als eine durch Phantasietätigkeit bereicherte Wahrnehmung.

Kant hat diese Konsequenz im transcendentalen Begriffe der Sinnlichkeit nicht besessen. Es dürfte ihn die anthropologische Eigenart der Sinnesempfindungen beeinflusst haben und die geringere Selbständigkeit des Geistes in ihnen — beides mit Unrecht. Will man auf den Zwang sein Augenmerk richten, dem das geistige Geschehen unterliegt, so kann man ihn auch im abstrakten Denken und in den Phantasievorstellungen finden. Aber die abstrakten Gedanken erschienen den spekulativen Philosophen meist in absoluter Selbstherrlichkeit, und die Macht der Phantasievorstellungen haben sie meist und gern ignoriert, obwohl sie, wie etwas Fremdes, in unser abstraktestes Gedankenleben eingreifen und wir von ihnen, vom spiritualistischen Standpunkt aus, auch nicht wissen, woher sie kommen und wohin sie gehen. Dagegen empfanden sie lebhaft in den Wahrnehmungen einen ihrer geistigen Spontaneität entgegengesetzten Widerstand. Hier schien die Grenze für den Prozeß der spiritualistischen Betrachtungsweise zu liegen. Und da diese nicht ein Verschwinden des Bisherigen vorzustellen schien, sondern etwas positives Neues, so erkannte man (Kant) dieser Grenze den Namen eines Vermögens zu. Die Sinnlichkeit heißt nun das Vermögen der Rezeptivität, der Verstand das Vermögen der Spontaneität. Fürs Apriorische heißt es entsprechend: Die Anschauungsformen sind die Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände gegeben, und die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Bedingungen, unter denen allein sie erkannt werden können.

Damit ist der Gedanke der konstruktiven Spontaneität durchbrochen und der transcendente Begriff der Sinnlichkeit in den sensualistisch-anthropologischen übergeführt. Wir werden im folgenden es nur nötig haben, den anthropologischen Begriff der Sinnlichkeit für die Einzelprobleme der Kantischen Philosophie in Betracht zu ziehen; es war aber nötig, den transcendentalen Begriff zu klären, da der anthropologische Begriff fast immer aus einem Ansatz zur Bildung des transcendentalen Begriffs hervorsticht.

Um mit den Worten Stadlers zu reden: es wird aus der transcendentalen Unterscheidung von Verstand und Sinnlichkeit bei Kant also doch eine absolute. In § 38 der Anthropologie führt Kant aus, daß die Tiere nur Sinnlichkeit und keinen Verstand hätten und daß bei ihnen die Instinkte zum Teil den Verstand ersetzen. Also nimmt Kant gar an, daß es rein sinnliche Bewußtseinszustände geben könne; die Unterscheidung bleibt nicht einmal auf die Bedeutung einer psychologischen Abstraktion eingeschränkt. In der von Jäsche herausgegebenen Logik Kants findet sich folgendes Beispiel: „Sieht ein Wilder ein Haus in der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt, so hat er zwar ebendasselbe Objekt, wie ein anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dies Erkenntnis eines und desselben Objektes in beiden verschieden. Bei dem einen ist es bloße Anschauung, bei dem andern Anschauung und Begriff zugleich.“ Man könnte dies gelten lassen, wenn Kant nicht geglaubt hätte, hiermit unausgleichbare Gegensätze festzustellen. Diese Meinung aber läßt sich nicht halten.

Unterscheidet man „Anschauungen“ und „Begriffe“ nur insofern, als sie unserem Bewußtsein als fertige Gebilde erscheinen, so ist die Absolutheit ihrer Gegenüberstellung minder gefährlich. Indessen läßt sich schon hiergegen die Vermutung geltend machen, daß beide Gattungen von Gebilden nur weitauseinandergehende Ausgestaltungen einer einzigen Grundform sein möchten, so wie ja auch Pflanzen und Tiere keine absolut geschiedenen Typen sind. Mit voller Entschiedenheit aber muß man Kants absolute Scheidung bestreiten, wenn man erwägt, daß geistige Gebilde ein geistiges Geschehen ausdrücken

und zum Grunde haben. Solches Geschehen ist im Kerne seiner Struktur immer gleichartig.

Es ist wahr, dafs das scheinbar gedankenlose Betrachten konkreter Gegenstände uns ganz anders anmutet, als ein abstraktes mathematisches Nachdenken. Aber man mufs sich nicht ausschliesslich an die extremen Fälle klammern, um eine Unterscheidung zu behaupten, sondern man mufs sie einer tieferen Prüfung unterwerfen, indem man eine reichere Mannigfaltigkeit von Fällen hinzuzieht. Ist es notwendig, dafs der zivilisierte Mensch, der ein Haus als solches erkennt, dabei die Wortvorstellung „Haus“ hat? Offenbar nicht. Wir erkennen manche Pflanzen ihrer Art nach immer wieder, ohne doch ihren Namen zu wissen. Wir werden sagen dürfen, dafs wir den Begriff jener Pflanzen besitzen. Es ist auch für das Wesen des Begriffs nicht notwendig, dafs die Merkmale, in die er sich zerlegen läfst, einzeln und deutlich in Gedanken unterschieden werden; im Gegenteil: das wird nur sehr selten und fast nur zu wissenschaftlichen Zwecken durchgeführt werden. Hiernach fragt sich nun aber, ob die Tiere solcher blässerer Begriffsbildungen nicht auch in gewissem Grade fähig sein können. Sollte nicht ein Hund den Begriff der Katze haben, insofern ihm beim Anblick einer Katze die Erinnerungsbilder von Form und Bewegungen vieler früherer Katzen wachgerufen werden? Diese Erinnerungsbilder wachsen sich vielleicht nicht zu deutlichen Normalbildern aus, aber sie führen doch einen Bewusstseinszustand herbei, der zu einer charakteristischen Reaktion, wie etwa dem Nachjagen führt. Viel anders ist die Sache nun beim Menschen in der Regel auch nicht. Man könnte sich wenigstens denken, dafs ein Kind oder ein Halbwilder beim Anblick eines Hauses im Walde plötzlich ungefähre Erinnerungsvorstellungen hat, die ihm die Hoffnung erwecken: das ist etwas, was dir helfen kann. Er eilt darauf zu, ohne sich des Wortes „Haus“ bewußt zu werden und ohne diesen Begriff in seine Merkmale zu zerlegen. Das Einfallen der Wortvorstellung, wenn es stattfindet, ist schliesslich auch nur als eine besondere Art von Reaktion aufzufassen, die sich an den Bewusstseinszustand voll ungefährer Erinnerungen anlehnt.

Man mufs hiernach zu der Überzeugung kommen, dafs es im Denken sehr viele Stufen der Verfeinerung und Vervoll-

kommung gibt, die alle graduell in einander übergehen. Die wichtigsten Etappen dieses graduellen Fortschritts dürften gekennzeichnet sein erstens durch das Hilfsmittel der Sprache und zweitens durch die exakte Zergliederungsarbeit der Wissenschaft. So besteht zwar ein auffallend großer Gegensatz zwischen der Betrachtung des Fixsternhimmels durch einen Wilden und durch einen Astronomen; aber dieser Gegensatz wird nicht dadurch erklärt, daß man annimmt, der Astronom setze ein ganz neues geistiges Vermögen in Bewegung.

Die Absolutheit der Trennung der rezeptiven Sinnlichkeit vom produktiven Verstande führte bei Kant zur völligen Nichtbeachtung der sinnlichen Gemeinvorstellungen. Ein bildender Künstler kann die Form einer Ellipse vollständig geistig beherrschen, ohne irgendeine ihrer mathematischen Definitionen zu kennen. Er würde jeden Fehler in den Rundungen erkennen, wenn ihm jemand eine freihändig gezeichnete Ellipse vorlegte, und er würde doch mit Worten keine Angabe machen können, wodurch er sein Wissen und seine Kunst unzweideutig mitteilte. Besitzt er nun einen Begriff der Ellipse? Kant würde antworten: nein; er besitzt nur eine Anschauung von ihr. Man erinnere sich des Beispiels, das Kant wiederholt anführt und das für ihn entscheidend gewesen zu sein scheint, um die Anschauungen in den schärfsten Gegensatz zum Verstande zu stellen: Es sind die Begriffe: rechts und links. (Prolegomenafigur; der rechte Handschuh paßt nicht auf die linke Hand.) Für Kant sind es keine Begriffe, sondern Anschauungen.

Nun liegt in der Tat hier ein besonders schwieriger Fall vor; man könnte diese Anschauungen, um an ihrem Gattungscharakter festzuhalten, anthropozentrisch orientierte Gemeinvorstellungen nennen. Es ist nämlich eine fatale Eigentümlichkeit derselben, daß man sich nicht vorzustellen vermag, welchen Sinn sie haben sollten, wenn nicht ein Mensch vorausgesetzt würde, der alles von seiner körperlichen Lage aus beurteilt. Das hat denn wohl Kant bewogen, ihnen den Wert eines Begriffs abzuspreehen, und mit ihnen verwarf er zugleich alle anderen sinnlichen Begriffe (Gemeinvorstellungen).

Der einzige Fall, wo Kant sich der Idee einer sinnlichen Gemeinvorstellung nähert, liegt in dem Gedanken der

„Normalidee“, als einer Vorbedingung für die Erfindung und Darstellung des „ästhetischen Ideals“. (Kr. d. Ur. § 17.) Es ist nun sehr bemerkenswert, wie er das Verfahren der Sinnlichkeit, deren Selbsttätigkeit anzunehmen hier doch fast unumgänglich zu sein scheint, dennoch auf das niedrigste Maß zu beschränken sucht. „Es ist anzumerken“, sagt er, „dafs, auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich . . . zurückzurufen (wisse), sondern auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes . . . zu reproduzieren“ (schon dieser Gegensatz ist charakteristisch für die Bevorzugung des begrifflichen Denkvermögens) „ja auch (dafs sie), wenn das Gemüt es auf Vergleichen anlegt, . . . ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen und . . . ein mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Mafse dient.“ Das Vergleichen, worauf es das Gemüt anlegt, wird erst nachher der Verstand zu vollziehen haben; die Einbildungskraft tut nichts, als eine Reihe von Bildern übereinander fallen zu lassen! Kant fährt fort: „Jemand hat tausend erwachsene Mannespersonen gesehen. Will er nun über die . . . Normalgröße urteilen, so läfst . . . die Einbildungskraft eine große Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) aufeinander fallen, und, wenn es mir erlaubt ist, hierbei die Analogien der optischen Darstellung anzuwenden, in dem Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb der Umriss, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminiert ist, da wird die mittlere Größe kenntlich . . .“ So entsteht „das zwischen allen einzelnen . . . Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung.“ Man sieht wohl, dafs die Sinnlichkeit hier möglichst so geschildert werden soll, als ob sie gar nichts zu tun vermöge, sondern nur in mechanischer Weise Eindrücke erleide und in sich aufnehme. Dem wahren Sachverhalt aber wird diese Theorie nicht gerecht; sie ist zu dürftig; die Gemeinvorstellung von einer Ellipse kann sicherlich nicht so entstehen. — Übrigens zeigt auch die unverhältnismäßige Breite, mit der Kant diese einfachen Dinge behandelt (vgl. den zitierten Paragraphen), dafs er sich hier auf einem Boden befindet, den er nicht gern betritt und auf dem er glaubt, ganz besonders vorsichtig sein zu müssen. Er sagt das ja auch selbst.

Diese Zurückhaltung hat ebenfalls ihren Grund in dem radikalen Gegensatz, den Kant zwischen höherem und niederem Erkenntnisvermögen proklamiert hatte. Denn er glaubte nun, die Regeln des einen keineswegs analog auf das andere übertragen zu dürfen.

Gegen die Meinung z. B., daß man im ästhetischen Urteil eine sinnlich empfundene Vollkommenheit ausdrücke, protestiert er mit den charakteristischen Worten: da wären ja Sinne „im Grunde nichts als ein (obzwar ohne hinreichendes Bewußtsein seiner eigenen Handlungen) urteilender Verstand.“ (J. S. Becks Auszug . . .). Und in dem Kapitel „Von dem Schematismus der reinen Verstandsbegriffe“ (Kr. d. r. V.) sagt er: „Dieser Schematismus . . . ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abratzen und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“

Obwohl die Sinnlichkeit von Kant das Vermögen der Rezeptivität genannt war, so konnte ihm doch die Tätigkeit nicht entgehen, die unser Geist im Gebiete der Empfindungen und Anschauungen ausübt. Es ist nun sehr interessant zu sehen, was er damit angefangen hat. Er schrieb sie einem Vermögen zu, das er Einbildungskraft nannte und das auf die Seite des niederen Erkenntnisvermögens entfiel. Da aber das niedere Erkenntnisvermögen zum mindesten keiner selbständigen Tätigkeit fähig sein dürfte, so hieß es bei Kant „die Einbildungskraft schematisiert“ und unter „schematisieren“ war eine Tätigkeit verstanden, die sich subsumierend an die spontane Produktivität des Verstandes anlehnen mußte. Nur in der ästhetischen Kontemplation ward ein Reflektieren dieser schematischen-sinnlichen Urteilskraft angenommen, das freilich zu nichts Bestimmtem führen konnte; es führte höchstens zu einem Gefühl davon, daß die Vermögen der Einbildungskraft und des Verstandes im allgemeinen harmonieren.

Was die Behauptung anbetrifft, daß Kant die Tätigkeit der schematisierenden Einbildungskraft stets an eine Tätigkeit des Verstandes sich anlehnen ließ, so läßt sich hierbei an die Beteiligung der Kategorien im mathematischen Urteil erinnern. Kant lehrt sie in dem Prolegomenen ausdrücklich, obwohl es zur Architektur der Disposition dieses Buches besser anders

gepaßt hätte. Es entsprechen dort bekanntlich die drei großen Wissenschaftsgebiete: Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik, den drei Arten des Apriori: reine Anschauungen, reine Verstandsbegriffe und reine Vernunftideen. Kant betont immer wieder, daß die Geometrie ihre Sätze durch Konstruktion demonstrieren müsse; hierbei ist aber zu beachten, daß er immer nur sagt „demonstrieren“, nicht „finden“ oder „konzipieren“. Seine Gedankenwege führen ihn meist so, daß er annimmt, es sei schon ein Begriff vorhanden und es solle demselben eine korrespondierende Anschauung zur Seite gesetzt werden. Er nennt dies *exhibitio* (Kr. d. Urt.).

Liegt dies alles aber so bei Kant, so ergibt sich hinsichtlich der Urteilskraft folgendes Gesamtbild:

Man kann sich das ganze Gebiet der geistigen Erscheinungen in einer Masse ausgebreitet denken, die vom Unvollkommenen, Elementaren zum Vollkommenen fortschreitet. Ganz links stehe die Sinnlichkeit, in der Mitte der Verstand, ganz rechts die Vernunft. Dies Gebiet wird nun von Kant durch eine Scheidewand in zwei Lager geteilt: das Intuitive und das Diskursive. Das Merkwürdige ist nun dies: Rechts von der Scheidewand vermag die Bewegung des Denkens sich in beiden Richtungen zu vollziehen; ihre vorwiegende Richtung wird die von links nach rechts hin sein, d. h. auf die Vernunft zu gerichtet. Links aber von der Scheidewand gibt es nach Kant nur eine Richtung der Bewegung; und das ist diejenige, welche von der Scheidewand ihren Ausgang nimmt. Rechts von der Scheidewand gibt es reflektierende und subsumierende Urteilskraft, links gibt es nur subsumierende. Die rechts tätige Urteilskraft möchte ich mit dem Worte diskursive Urteilskraft zusammenfassen, die links tätige möchte ich intuitive Urteilskraft nennen. Die intuitive Urteilskraft zerfällt nach Kant in schematische und symbolische.

Die entscheidende Stelle, Kr. d. Urt. § 59, lautet: „Das Intuitive der Erkenntnis muß dem Diskursiven (nicht dem Symbolischen) entgegengesetzt werden. Das erstere ist nun entweder schematisch durch Demonstration, oder symbolisch als Vorstellung nach einer bloßen Analogie.“ Ferner heißt es in diesem Paragraphen: „Alle Hypotypose (Darstellung, *subjectio ad adspectum*) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder

schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft, demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch (ist) . . .“ „Beide sind Hypotyposen, d. i. Darstellungen (exhibitiones), nicht bloße Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch bloße sinnliche Zeichen, die gar nichts zur Anschauung des Objekts Gehöriges enthalten . . .“ Die Schemata enthalten direkte, die Symbole indirekte Darstellungen des Begriffs. „Die ersteren tun dies demonstrativ, die zweiten vermittelt einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung (anzuwenden) und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand anzuwenden, von dem der erstere nur das Symbol ist.“

Man erkennt an dieser letzten Unterscheidung zweier „Geschäfte“ der Urteilskraft, daß Kant den sachlichen Unterschied von schematischer und symbolischer Urteilskraft einerseits und gemeiner Urteilskraft andererseits hier deutlich vor Augen gehabt hat. Denn die Übertragung der „Regel der Reflexion“ ist Sache der gemeinen Urteilskraft. (Vgl. über Schlüsse der Urteilskraft nach der Analogie, Logik § 84.) Nur die Auffindung eines Symbols für einen Vernunftbegriff ist Sache der symbolischen Urteilskraft (im engeren, eigentlichen Sinne).

Die Schwierigkeiten der Kantischen Ästhetik werden durch das Dargelegte eine psychologisch und systematisch verständliche Aufklärung erhalten; anders aber sind sie nicht zu lösen. Darin liegt der letzte und entscheidendste Grund für die Richtigkeit des Dargelegten. Das Spiel des Verstandes mit der Einbildungskraft, das im Geschmacksurteile stattfindet, ist nämlich nicht der gemeinen Urteilskraft zuzurechnen, sondern der schematischen.

Der Eigentümlichkeit der Kantischen Erkenntnislehre, wozu alle Spontaneität dem Verstande zugeschrieben wird und Anschauung und Sinnlichkeit in subsumptivem Verhältnis jener Spontaneität nachzufolgen scheinen, sollen nunmehr einige besondere Untersuchungen gewidmet sein. Dieselben werden das oben Dargelegte nicht modifizieren; aber sie sollen uns tiefer in die Denkgewohnheiten Kants hineinführen. Wie sehr wir uns auch durch die soeben dargelegten Ansichten Kants befremdet fühlen müssen, es ist zu praesumieren, daß sie zum Teil wenigstens aus gesunden und tieferen Einsichten hervorgegangen sind.

In dem Kapitel der Kr. d. r. V. „Von der transcendentalen Urteilkraft überhaupt“ gibt Kant eine Theorie der „Dummheit“. Dieselbe läuft auf den Satz hinaus, daß Urteilkraft nicht belehrt werden könne. Der rationalistisch streng aussehende apagogische Beweis dafür, den Kant übrigens in der Anthropologie § 40 wiederholt, erweist sich als ein inhaltloses, nichtiges Schulkunststück, wenn man sich die Mühe nimmt, ihn sorgfältig zu prüfen und zu zerlegen. Wertvoll bleibt trotzdem die Gesamttendenz Kants, die hier zu Tage tritt.

Die Ausführung in der Anthropologie lautet: „Der natürliche Verstand kann . . . durch Belehrung mit vielen Begriffen bereichert werden; aber das zweite intellektuelle Vermögen, nämlich das der Unterscheidung, ob etwas ein Fall der Regel sei oder nicht, die Urteilkraft (*judicium*), kann nicht belehrt, sondern nur geübt werden; daher ihr Wachstum Reife und derjenige Verstand heißt, der nicht vor den Jahren kommt. Es ist auch leicht einzusehen, daß dies nicht anders sein könne; denn Belehrung geschieht durch Mitteilung der Regeln. Sollte es also Lehrer für die Urteilkraft geben, so müßte es allgemeine Regeln geben, nach welchen man unterscheiden könnte, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; welches eine Rückfrage ins Unendliche abgibt. Dies ist also der Verstand, von dem man sagt, daß er nicht vor den Jahren kommt . . .“

Es handelt sich hier um die gemeine Urteilkraft. Man erinnere sich daran, daß dieselbe ein Vermögen des Vermittelns zwischen zwei Lagern von Vorstellungsmassen genannt werden konnte und daß der Weg dieser Vermittelung als ein Geheimnis für Psychologie und Logik bezeichnet wurde. Dies ist der

wahre Grund dafür, daß bei der Urteilkraft Belehrung so wenig und Erfahrung, Talent, Alter und Übung so viel tun. Daß aber die Urteilkraft gar nicht belehrt werden könne, ist unrichtig. Denn es ist möglich innerhalb eines Aktes der Urteilkraft, der von einem intelligenten Menschen mit einem Schlage weit und durchdringend vollzogen wird, für den beschränkten Kopf mehrere Zwischenstationen festzustellen, wodurch ihm die Aneignung des ganzen Verfahrens ermöglicht wird. Hierin besteht das eigentliche Wesen aller didaktischen Kunst, und da es eine würdige Aufgabe der Wissenschaften ist, nicht nur auf abstrakten Wegen Neues zu erfinden und zu erforschen, sondern auch das Gewonnene zu klären, es von den Spuren der Anstrengung zu befreien und es immer von neuem in einfachere Formen umzuschmelzen, so daß es der natürlichen Einsicht offen und wohlgeordnet vor Augen liegt, so läßt sich hoffen, daß, was heute noch dem logischen Takte anheimgestellt sein muß, doch später einmal durch Regeln und Methoden erlernt werden könnte. Die letzten und einfachsten Akte der Urteilkraft, die auch dann noch übrig bleiben, sind für so automatisch zu erachten, daß sie auch dem Einfältigsten ohne Anleitung leicht von statten gehen.

Wenn man diese Gründe der Kantischen These entgegengehalten hat, dann erst vermag man es zu ermessen, wie tief wohl die Geleise im Kantischen Denken eingefahren sein mochten, die ihn dennoch zu seiner Auffassung und Darlegung führen konnten. Die Eigentümlichkeit des Kantischen Gesichtspunktes aber besteht in folgendem: Kant geht von der Gesamtheit der Aufgaben und Ansprüche aus, die die heutigen Kulturverhältnisse an die Intelligenz des einzelnen stellen. Ein Einfältiger und Beschränkter vermag denselben nicht zu genügen; denn keine Sorgfalt und Mühe eines Lehrers würde damit zu Ende kommen, alle Schwierigkeiten zu beseitigen. Geschähe dies aber, — es könnte das nicht von einem, sondern nur von vielen für alle geleistet werden — so würde sogleich die geistige Kultur so gewaltig fortschreiten, daß für die Dummen das alte Mißverhältnis von neuem da wäre. Die Aufgaben, die die Wirklichkeit an das Denken stellt, sind also in ihrer Gesamtheit zu groß, als daß das Unternehmen praktisch durchführbar wäre, diese Aufgaben und

ihre Lösungen bis in ihre einfachsten methodischen Elemente zurückzuverfolgen.

Das allgemeine Charakteristikum für Kant, daß wir hieraus entnehmen, ist dies: Kants Denkart ist antigenetisch. Er geht nicht vom psychologisch Einfachen aus, um daraus das Komplizierte entstehen zu lassen, sondern er geht vom letzteren aus und gestattet sich eine Zerlegung und Zurückverfolgung desselben nur so weit, als dadurch der Gesamtanblick des Komplizierten und Wirklichen nicht zerstört oder verschoben und verfälscht wird. Diese Denkart hängt natürlich mit seiner teleologischen Methode zusammen. (Vgl. Teil I.) Ihr hoher Wert ist in dem Vorrecht der Wirklichkeit vor den minutiösen Zergliederungen der mikroskopierenden Empirie begründet. Die exakte Detailarbeit läßt, wenn durch sie der Blickpunkt der gesamten Intelligenz eines Menschen eine schiefe Einstellung annimmt, das geistige Augenmaß in höheren philosophischen Fragen leicht verlieren. Besonders verleitet der methodische Begriff der Genese zu einer pedantisch-minutiösen Betrachtungsweise. Man kommt nicht weit, wenn man aus Einfachem aufbauend verfahren will. Denn die Wege der Natur sind lang gewesen, länger als sie je ein Mensch wird nachdenken können.

Wir sind heute allzusehr gewöhnt, genetisch zu denken. Das ist es, was uns das Verständnis Kants so schwer macht. Aber ob das bessere Recht auf unserer Seite liegt, das könnte noch in Frage gestellt werden. Denn die Genese ist ein methodisches Verfahren unter vielen; man kann sie als ein Schema betrachten; sie ist einseitig wie jedes Schema. — Weil wir gewohnt sind, genetisch zu denken, darum pflegen wir jeden Begriff als aus Anschauungen hervorgehend zu denken; der umgekehrte Fall entgeht unserem wissenschaftlichen Bewußtsein. Kant aber fragt sich: Kann man denn sagen, daß alle Begriffe, die die einzelnen Menschen besitzen, durch Reflexion von einem jeden erworben sind? Sind sie nicht vielmehr durch Belehrung und Mitteilung übertragen worden? Daher redet er davon, daß sich der natürliche Verstand mit Regeln und Begriffen ausstatten lasse, wobei es ihm noch dahingestellt bleibt, ob die Urteilskraft die rechten Bilder und Anschauungen mit ihnen würde verbinden können. Lassen wir

es fürs erste noch dahingestellt, ob dies als eine exakte Vorstellung vom Wesen des Denkens wird gelten können. Auf jeden Fall ist ersichtlich, daß die Bevorrechtung des Verstandes bei Kant nicht bloß eine transcendente Abstraktion war, sondern sich an die Vorstellung von einem zeitlichen und kausalen prius des Verstandes vor der Anschauung anlehnte. Im gleichen Sinne ist die folgende Stelle bemerkenswert.

Es gäbe manchen, sagt Kant, der „zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterscheiden kann“, — „entweder, weil es ihm an natürlicher Urteilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt“ — „oder auch darum, weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urteile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und große Nutzen der Beispiele, daß sie die Urteilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präzision der Verstandeseinsicht betrifft, so tun sie derselben vielmehr gemeinlich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen . . . und überdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im allgemeinen und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung . . . einzusehen . . . So sind Beispiele der Gängelwagen der Urteilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derselben mangelt, niemals entbehren kann.“ (Kr. d. r. V. „Von der transcendenten Urteilskraft überhaupt“.)

Menschen von einer gewissen Unmittelbarkeit des Denkens könnten es unbegreiflich finden, wie man Begriffe haben könne, die man nicht anzuwenden verstehe. Sie sind nämlich gewohnt, jeden Begriff, ehe sie ihm das Bürgerrecht in ihrem Verstande gewähren, selbst erst aus den Gegenständen zu entwickeln, auf die er sich bezieht. Wenn diese individuelle Art und Gewöhnung die Wahl ihres erkenntnistheoretischen Standpunktes beeinflussen würde, so würden sie erklären, daß ein Begriff gar nichts anderes sein könne, als ein Verfahren unserer Urteilskraft, das an vielen Einzeldingen sich bewährt hat und daher gleichsam den Wert einer Schablone hat. Wie kann man diese Schablone in Wahrheit besitzen — nicht das Wort, das sie bezeichnet, — ohne jenes Verfahren der Urteilskraft ausgeführt zu haben und auszuführen? Was könnte also noch zur An-

wendung derselben fehlen? Ein Beispiel, würden diese Empiristen sagen, ist nichts anderes als ein besonderer Fall des Begriffes und hat im didaktischen Vortrage allererst den Zweck, jenen Begriff bilden zu helfen. Menschen, die der Beispiele bedürfen, sind daher nicht solche, denen das Anwenden schwer wird, sondern solche, denen das abstrakte Denken schwer wird.

Alles dies ist richtig; aber es gibt daneben dennoch Fälle von anderer Art. Wir können den Begriff der Kurven dritten Grades besitzen, ohne von einer einzigen zu wissen, wie sie aussieht. Man erzählt von bedeutenden Mathematikern, daß sie auf analytischem Wege Großes in der Geometrie des Raumes geleistet hätten, ohne in mehr als mittelmäßigem Grade die Fähigkeit besessen zu haben, sich die Gebilde vorzustellen, von denen ihre Lehren galten. Ähnliches wird von manchen analytischen Mechanikern berichtet. — Eine solche rein abstrakte Begriffsbildung wird immer dann möglich sein, wenn von den beiden sich gegenüberstehenden Schichten geistiger Gebilde, zwischen denen die Urteilskraft vermittelnd arbeitet, die abstraktere für sich Methoden von innerer Beweglichkeit besitzt, die sie von der konkreteren unabhängig machen.

Es sei eine geistige Arbeit zu verrichten, die nur in einem langandauernden Prozeß vollbracht werden kann. Der Fall sei derartig, daß unser Schema ohne Zwang anwendbar ist. Man hat sich also vorzustellen, daß die Urteilskraft von Schritt zu Schritt fortwandere, indem sie fortwährend auf beide geistigen Schichten Rücksicht nimmt. Dies ist wenigstens die einfachste Vorstellung, die wir uns bilden könnten. Nun aber kann dieser methodische Prozeß sich modifizieren; die Urteilskraft kann ein Stück ihres Weges in der abstrakten Schicht allein sich fortbewegen. Damit dies möglich sei, ist ein sehr komplizierter geistiger Mechanismus nötig. Wir müssen annehmen, daß sich innerhalb der bevorzugten Schicht ein neuer und gleichsam kleinerer Gegensatz herausgebildet habe, der der Urteilskraft Gelegenheit gibt, im vermittelnden Spiele sich vorwärts zu bewegen; denn sie bedarf immer eines Gegensatzes von Material und Ziel. — Diese schematische Beschreibung bewährt sich für die oben gegebenen Beispiele. Wird z. B. eine Aufgabe des praktischen Lebens, der Geometrie oder der Mechanik mit Hilfe der Arithmetik gelöst, so stellen die

eingeschalteten Gänge reiner Rechnung das Sonderverfahren der Urteilstkraft vor, für das ein besonderer methodischer Mechanismus vorhanden sein muß.

Im rein begrifflichen Denken sind solche Sondermethoden zwar auch vorhanden, aber es ist nicht so leicht, sie nachzuweisen, weil die Sprache niemandem vorschreibt, an wieviel oder wiewenig er bei dem denken soll, was als Zeichen eines Begriffs oder einer Gedankenentwicklung niedergeschrieben wird. Meist sind es nur sehr kleine Schritte, die im abstrakten begrifflichen Denken ohne unmittelbare Bezugnahme auf die Erfahrung gemacht werden können. Man hat bisweilen in solchen Fällen das Gefühl, als ob zwischen den schon längst gesicherten Begriffen des abstrakten Denkens nur ein Brett wie über einen Graben leichthin herübergeworfen sei: auf diesen unsicheren Boden ist ein neuer Begriff gestellt. Hier tritt dann der Fall ein, daß die bestimmende Urteilstkraft die Anwendbarkeit des gedachten Begriffs zu prüfen hat. Solche Fälle haben Kant als Repräsentanten seiner logischen Begriffe vor Augen gestanden.

Über den Nutzen der Beispiele ist zusammenfassend folgendes zu sagen. Ein Beispiel hilft entweder einen Begriff bilden, der noch nicht vorhanden war, oder es trägt zur konkreten Verdeutlichung eines Begriffes bei, der in abstrakter Fassung bereits geistiger Besitz war. Oder, drittens, es hilft, einen Begriff oder eine Regel anwenden zu lernen. Dieser letzte Fall entsteht aus dem vorletzten, sobald man die Begriffe den Charakter einer Methode oder Aufgabe annehmen läßt. Weshalb sollte man nicht von dem „Begriffe“ einer Gleichung reden, die dazu bestimmt ist, eine in Worten ausgedrückte Aufgabe des praktischen Rechnens in sich zu konzentrieren? Welch ein weiter Weg liegt aber zwischen dem Besitz dieses Begriffes und seiner Anwendung! Hier breitet sich nun der ganze Reichtum des subsumierenden Denkens offen vor unsern Augen aus. Alle Ideen, Ziele und Pläne des Denkens können als zuerst gegebene Begriffe betrachtet werden, denen die Ausgestaltung in concreto zu folgen hat.

Es sei die Reihe dieser Betrachtungen durch die Erörterung einer Kantstelle über die schematische Urteilstkraft beschlossen. (Kr. d. r. V. „Von dem Schematismus der reinen Verstandes-

begriffe“, Abs. 6 u. 7). Wir werden den Kantischen Begriff des Schemas hier in einer weiteren und reicheren Bedeutung kennen lernen, die er in unseren früheren Darlegungen nicht erhalten hat; allein jene bleiben deshalb doch zurecht bestehen. Denn erstlich kommt der Schematismus hier nur für die subsumierende Tätigkeit der Urteilskraft zur Sprache; und im Subsumieren können die Ergebnisse der schematisierenden Einbildungskraft recht ansehnlich ausfallen, ohne einer nicht vorhandenen Spontaneität derselben zur Last zu fallen. Zweitens wird auch das Wort Einbildungskraft hier nicht im Sinne des niederen Erkenntnisvermögens genommen; sondern diese Einbildungskraft schließt die Grundsätze des reinen Verstandes in sich und heißt nur deshalb Einbildungskraft, weil sie Raum und Zeit mitbenutzt und deshalb in Gegensatz zu den reinen Kategorien gestellt werden soll. — Man wird sogleich sehen, daß Kant unter „Schema eines Begriffs“ genau das verstanden hat, was wir oben für das Wesen des Begriffs selbst erklärten, nämlich: ein methodisches Verfahren, Gegenstände zu denken, eine Schablone zeitlich verlaufender Auffassungsvorgänge (Berkeley).

„Das Schema“ sagt Kant, „ist an sich jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze,, ist dieses ein Bild der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen . . . Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.“

„Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- und schiefwinklige etc. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels . . . bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume . . .“

Man beachte, daß Kant das Schema nicht bloß vom Bilde sondern auch vom Begriffe unterscheidet. Das Schema lehnt sich subsumptiv an den Begriff an. Dieses Verhältnis wird nun auf die transcendente Vermögenslehre übertragen und so der Begriff der transcendenten Urteilkraft gewonnen. Das soll uns aber hier nicht beschäftigen.

Der gemeine Begriff des Schemas interessiert uns. Er enthält etwa das, was Berkeley für das Wesen des Begriffs selbst erklärte. Wie ist es nun möglich, beide getrennt zu halten? Dies ist die härteste Anforderung, die an uns hinsichtlich der Unterscheidung und Bevorrechtung des Abstrakten gegenüber dem Konkreten gestellt wird. Wie ist es möglich jenseits dieses sehr abstrakt definierten Schemas überhaupt noch das Vorhandensein eines Begriffes anzuerkennen, und wie, demselben noch gar eine zeitliche Priorität einzuräumen? Wir haben in der Feststellung selbständiger abstrakter Denkmethode diese Frage für einzelne Fälle bereits beantwortet. Nun aber wollen wir zusehen, ob es bei solchen Einzelfällen sein Bewenden haben muß, oder ob der Gegensatz von Begriff und Schema überall gefunden werden kann. Wir haben uns zu diesem Zwecke mit zwei Antworten zu beschäftigen, die von rationalistischer Seite auf unsere Fragen gegeben zu werden pflegen. Die erste derselben lautet: Der Begriff ist der Gedanke des Gegenstandes, unabhängig gedacht vom psychologischen Erzeugungsprozesse (Herbart) — in logischer Form vielleicht zu explizieren als eine Summe von Merkmalen. Die zweite lautet: Der Begriff, gegenüber dem Schema, ist nichts als der Gedanke einer transcendenten Rechtfertigung des Schemas insofern als der dem Schema entsprechende Gegenstand aus der Quelle der transcendenten Synthesis der Apperzeption sein Daseinsrecht empfängt. Die erste Antwort würde für die empirischen Begriffe in Betracht kommen, die zweite mehr für die reinen.

Man kann zugeben, daß eine Abstraktion zulässig ist, wodurch der allgemeine Gegenstand eines Schemas von jeder Besonderheit der Methode, ihn zu denken, befreit gedacht wird. Er kann dann freilich überhaupt nicht gedacht werden; diese Definition des Begriffes ist Schulfiktion. Wohl, nehmen wir sie als solche an; sie wäre dann ein Gegenstück in der Logik zu

den imaginären Gröfsen in der Mathematik. Es kann nun weiter zugegeben werden, dafs diese Schulfiktion von Begriff durch Charakterismen vorstellig gemacht werden kann. Wie aber sollte es wahrscheinlich gemacht werden können, dafs diese Schulfiktion von Begriff allemal neben einem Schema im gemeinen Denkvorgange vorhanden sei?

Nimmt man diesen Theorien ihr formalistisch steifes Gewand, so bleibt in der Tat ein gesunder Kern übrig. Wir werden den Versuch machen, in einigen Denkvorgängen die psychologischen Äquivalente jener Theorien aufzusuchen, müssen aber dabei auf sehr lockere Tatbestände und ungenaue Bestimmungen gefalst sein.

Was geht vor sich, wenn man einem Schüler einen neuen Begriff mitteilt? Er hört zuerst nur ein Wort; alsdann gewinnt er eine dunkle Vorstellung davon, in welchen Zusammenhängen dieses Wort gebraucht zu werden pflegt, und die naivste und erste Frage, die er sich zu stellen pflegt, wenn der Gegenstand danach angetan ist, lautet: Ist dies etwas Gutes oder etwas Schlechtes? Soleher Art etwa sind die ersten und abstraktesten Bestimmungen, wodurch sich der Schüler allererst den focus bestimmt, dem er die Beispiele unterordnen kann, die ihm nunmehr gegeben werden. Historische Begriffe können garnicht anders übermittelt werden:

Weshalb heifsen Europa, Asien und Afrika die alte Welt? Weil sie allein den Alten bekannt waren. Lebten denn in Amerika damals nicht Menschen? Ja, aber die Griechen und Römer besafsen eine Kultur. Was ist nun Kultur und weshalb machen wir den Gesichtskreis jener alten Völker zu dem unsrigen, wenn wir die Anfänge der Geschichte aufsuchen?

In der Grammatik unterscheidet man Haupt- und Nebensätze. Es ist kein Zweifel, dafs schon mit dem Worte „Hauptsatz“ der Schüler von vornherein den Begriff der Hauptsache verbinden wird. Versucht er nun aber, diesen Begriff anzuwenden, so gerät er in Schwierigkeiten, denn die Laune der Sprache bildet grammatische Hauptsätze, die nicht die logischen Hauptsachen enthalten. Nun gibt man dem Schüler ein Schema: im deutschen Hauptsatze pflegt die Kopula oder das Hilfszeitwort in der Mitte zu stehen, im deutschen Nebensatze am

Ende. Dies Schema wird auch in alle Zukunft sein Sprachgefühl beherrschen, wenn es auch Einschränkungen erfährt und dem Bewußtsein schließlichschwindet. Aber neben diesem Schema wird er allezeit noch den Begriff besitzen.

Man wird inne, daß es im Unterricht eine Methodik geben kann, die die subsumierende Urteilskraft (im geschilderten Sinne) bevorzugt, und eine Methode, die die reflektierende Urteilskraft bevorzugt. Man kann durch die Übertreibung der einen sowohl als der andern didaktische Fehler machen. Das tat z. B. Sokrates, indem er seine Freunde mit der Aufforderung zu Reflexionen quälte, von denen sie nicht sahen, worauf es hinaus sollte. Bismarck sagte zu den französischen Friedensunterhändlern: Machen Sie ihre Propositionen; Ihre und meine Gründe dafür zu finden, überlassen Sie mir! In philosophischen und mathematischen Darstellungen sollten die Lehrsätze den Beweisen und die Begriffe den Expositionen, so viel als möglich, vorangehen.

Es ist oben gezeigt worden, daß das sogenannte begriffliche Denken seiner Funktion nach vom sinnlichen Denken im Grunde nicht verschieden ist, daß sich eine bestimmte Grenze zwischen ihnen nicht ziehen läßt und daß, wenn man überhaupt eine ungefähre Grenze anzunehmen gewillt wäre, vielleicht das Auftreten der Worte als Anhaltspunkt dafür in Betracht käme. Unsere Einbildungskraft besitzt viele Schemata, für die wir keine Worte besitzen; haben wir aber ein Wort, so mag man sogleich von einem Begriff reden, der nunmehr neben das Schema tritt. Nicht als ob das Wort der Begriff wäre; aber es ist natürlich, daß sich mit dem Vorhandensein eines Wortes allerlei gedankliche Relationen einzustellen pflegen, die die Stellung des Schemas im gesamten geistigen Haushalt ausdrücken; diese Relationen mögen uns als das psychologische Äquivalent des Begriffs gelten. Schemata, denen keine Worte entsprechen, sind in der Regel unserem Bewußtsein verborgen, man weiß nichts von ihrem Besitz, und obwohl einige verknüpfende Relationen wohl auch ihnen ihre Stelle im geistigen Haushalt bestimmen, so verdienen diese doch nicht den Namen eines Begriffs, weil sie minderwertiger Natur sind. Jedes Gedankengebilde, auf welches das Licht des Bewußtseins fällt, kräftigt sich, wie ein Magnet, der gestrichen wird, und nimmt an

Umfang, Tiefe und Bedeutung zu; fehlt aber dieses Licht, so bleiben die geistigen Regungen und Antriebe im Dämmer des Instinkts, des Gefühls und des logischen Tactes schwankend und unzuverlässig. Es ist das Verdienst der Worte, das Licht des Bewußtseins auf die von ihnen ausgezeichneten Schemata zu leiten.

Es wäre verkehrt, wenn man meinen wollte, daß die Handlungen unserer Intelligenz, aus denen sie ihre höchsten Produkte zusammenbaut, sich abzählen ließen, so daß man etwa von einer Zweiteilung des Produkts in Begriff und Schema, oder von einer Dreiteilung in Begriff, Schema und Bild reden könnte. Der Kantische Terminus „Bild“ bezeichnet hier das, was man sonst Repräsentant nennt. Vielmehr wird man besser tun, an eine unbestimmte Vielheit einander superponierter Handlungen des Geistes zu denken, die das Produkt mehr und mehr zusammenfassen. Eine jede erzeugt es; die höheren erzeugen es dürftig, die niederen würden es nicht zusammenhalten vermögen. Durch diese Auffassung ließe sich vielleicht das Problem des Zusammenhalts der Begriffe lösen; ein äußerlicher Assoziationismus vermag ihm garnicht beizukommen; die Wundtsche Apperceptionstheorie involviert einen methodischen Sprung; die Münsterbergsche Aktionstheorie ist, sofern sie den Begriff des Vorgangs in den Vordergrund stellt, vortrefflich, sofern sie diesen Vorgang nur wie eine einfache Kausalkette verfolgt, ebenso unzureichend als der Assoziationismus, und sofern sie auf die logischen Grundformen der Bejahung und Verneinung Bezug nimmt und auf die anatomischen Muskeltypen der Agonisten und Antagonisten, phantastisch. Eine einzelne Kausalkette geistigen Geschehens, eine einzige Schablone, ein einziges Schema, ist eine viel zu schwache Klammer um ein geistiges Gebilde festzuhalten; es muß von verschiedenen Seiten zugleich angegriffen werden.

Der Begriff ist die oberste und bündigste dieser Klammern; man könnte ihn eine höhere Art von Schema nennen. Vermöge dieser obersten und bündigsten Schemata können wir diskursiv denken; wir können sie festhalten und können sie bewegen; das Getriebe der niederen Schemata und Repräsentanten muß nachfolgen. Dieser Sachverhalt entgeht nur zu leicht unserer logischen und psychologischen Einsicht, und zwar darum, weil

wir vermöge jener vielen Schemata, die den Gegenstand umklammern, die niederen Gebilde uns deutlich zu vergegenwärtigen gelernt haben, die höheren aber, d. h. die obersten Schemata selbst, nicht.

Diese Ausführungen sind nicht mehr Kantisch; sie können auch im Hinblick auf die Sache selbst, um die es sich handelt, bei deren Kompliziertheit nur als ein ungefährer Überschlag gelten.

III.

Das Prinzip der Urteilskraft und die Eingliederung der Ästhetik und der Teleologie in den Bereich desselben.

Das Prinzip der Urteilskraft und der Begriff der Technik; vorläufige Zusammenfassung des Kantischen Gedankenganges. Ausführungen dazu. Der Begriff der Technik als Gegenstück zum Begriffe der Form der Erkenntnis. Übergang zu dem Begriffe der Zweckmäßigkeit. Subjektive und objektive Zweckmäßigkeit. — Die Reflexionen Kants über das transcendente Recht der teleologischen Maxime. Allgemeine Zusammenfassung; Einzelheiten. Diese Untersuchungen Kants tragen den Charakter einer Fortsetzung der transcendentalen Deduktion der Kategorien. Die transcendente Deduktion ist eine besondere Art, gegenständliche Begriffe zu denken (geistig zu entwickeln). Verhältnis der transcendentalen Abstraktionen Kants zum gemeinen Denken. — Stadlers Auslegung der Kritik der Urteilskraft. — Die Ästhetik; ihr transcendentalphilosophischer Charakter; Art und Weise des ästhetischen Reflektierens.

Das Prinzip der Urteilskraft wird von Kant aus der Vorstellung entwickelt, daß die Natur ihre Gebilde in Arten und Gattungen ordne. Bald aber verbreitert und vertieft es sich durch die Reihe der Darlegungen, die Kant ihm widmet, und zwar so, daß es schließlic zum „allgemeinen und unbestimmten“ Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urteilskraft wird. Es wird die Aufgabe des Nächstfolgenden sein, den Gang dieser logischen Entwicklung bloßzulegen. Derselbe ist für den Kantforscher äußerst lehrreich und interessant; denn es lassen sich die Eigentümlichkeiten und Bedenklichkeiten der rationalen Methode hier leicht verfolgen und in ein klares Licht setzen. Überdies greift eine

transcendentale Spekulation in den Gedankengang ein, die für Kant äußerst charakteristisch ist und nur vom engeren Boden seines Systems aus verstanden werden kann.

Was hat das System der Arten und Gattungen in der Natur mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit und besonders gar mit dem des objektiven Naturzwecks, des Organismus, zu tun? Man hat wohl gemeint, die Spezifikation der Natur führe letzten Endes auf die Einzeldinge und diese müßten als Entelechien, Einzweckungen, Zwecke begriffen werden. Allein dies ist nicht der Gedanke Kants. Der transcendentale Begriff der Technik ist es vielmehr, der ihm zum Träger der in Frage stehenden Verknüpfung wird. Als Technik nämlich wird in transcendentalem Sinne die Gliederung der Natur in Arten und Gattungen bezeichnet, und es ist verständlich, daß der Begriff der Technik leicht in den der Zweckmäßigkeit übergeführt werden kann. Man braucht hierzu nur die Usurpation zu begehen, den Begriff der Technik so zu fassen, als setze er voraus, daß ein Ziel da sei, worauf es die Technik absehe. Dieser Sinn liegt ja dem Worte Technik nicht fern; der transcendentale Begriff der Technik hätte ihn freilich nicht in sich geschlossen.

Der transcendentale Begriff der Technik entspringt aus dem Problem: wie kann das Prinzip der Urteilskraft, sofern es eine Gliederung der Dinge in Arten und Gattungen verlangt, ein transcendentales Prinzip sein? Es ist mehr als ein „bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft“: es hat eine realistische Bedeutung. Aber wie ist das möglich, da doch die konstitutiven Bedingungen des Naturbildes bereits in dem System der reinen Grundsätze erschöpfend niedergelegt waren? Hier hilft sich nun Kant, indem er dem Begriff der „Form“ den Begriff der „Technik“ der Natur zur Seite stellt. Es wird dadurch eine neue Gattung des Apriori charakterisiert; genau gesagt: sie wird bildlich charakterisiert, nicht erklärt und nicht gerechtfertigt. Kant aber glaubte wohl, sie gerechtfertigt zu haben; die Erfindung des Begriffs der Technik ist eine Fortsetzung des Gedankenganges der transcendentalen Deduktion.

Indem wir diese Dinge nunmehr im einzelnen betrachten, will ich mich, so gut als möglich, auf den Boden des Kantischen Systems zu stellen versuchen, da sich meine Anschauungen in

solchen Einzelfragen viel zu weit von dem System der Kantischen Philosophie entfernen, als daß eine selbständige kritische Wiedergabe hier angemessen wäre.

Die logische Urteilskraft betrachtet die Natur als ein System von Arten und Gattungen. Hier entsteht für den Transcendentalphilosophen die erste Schwierigkeit, nämlich diejenige, die schon dem Platonischen Versuch anhaftete, ein Reich der Ideen in gehöriger Vollständigkeit darzulegen. Es sind nämlich nicht nur die einzelnen Dinge einer Klassifikation zugänglich, sondern auch die Begriffe, die sich auf ihre gegenseitigen Verhältnisse beziehen, ferner auch die Begriffe von Teilen der Dinge und von Gruppen der Dinge usw. Es ist hiernach von vornherein abzusehen, daß nicht alle Naturbegriffe in einem einzigen Systeme aufzugehen vermögen. Kant stellt verschiedene solche Möglichkeiten gelegentlich nebeneinander, ohne den Versuch einer Vereinheitlichung zu machen, und zwar das logische System der Dinge und das der Gesetze. (Kr. d. Ur. Einleitung V, 5. Absatz.) Der Begriff der Natursystematik sollte also wohl weder in dieser noch in jener bestimmten Form als völlig durchgreifend gedacht werden, sondern nur als ein Symbol für die verwickeltere Ordnung der Natur.

In J. S. Becks Auszug . . . („Von der reflekt. Urteilskraft“ Absatz 3 u. Anm.) wird das Prinzip der Urteilskraft einmal so formuliert: „Das Prinzip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist, daß sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen, welches ebensoviel sagen will, als daß man allemal an ihren Produkten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist.“ — „Dies Prinzip hat beim ersten Anblick garnicht das Aussehen eines synthetischen und transcendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu sein und in die bloße Logik zu gehören.“ Es sei aber die Bedingung dafür, daß die Logik überhaupt auf die Natur anwendbar sei.

In dieser Ausführung erkennt man das Bemühen, von den Naturdingen auf die Naturgesetze den wünschenswerten Übergang zu finden. Nämlich: Die Begriffe sind die Formen der Dinge; in den Formen aber herrschen die Gesetze.

Über das Verhältnis des Prinzips der Urteilskraft gegen den Grundsatz der Kausalität ist folgendes zu sagen.

Es heißt in J. S. Becks Auszug . . . („Von der refl. Urteilskraft“, Fußsamerkung): „Nun lehrt zwar schon der reine Verstand . . . alle Dinge der Natur als in einem transcendentalen Systeme . . . enthalten zu denken . . .“ Die Urteilskraft aber verfolge die Systematik bis ins einzelne Empirische. — Es ist hiernach klar, daß Kausalität und systematische Naturordnung keineswegs miteinander in Konflikt geraten können. Es gibt zwischen ihnen keine Antinomie. Die Antinomien der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft betreffen ganz andere Schwierigkeiten.

Sind sie denn aber überhaupt etwas von einander Verschiedenes? In J. S. Becks Auszug . . . („Von der refl. Urteilskraft“ Absatz 5) wird zur Charakteristik des Prinzips der Urteilskraft gesagt „daß die Natur eine gewisse, unserer Urteilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns falsche Gleichförmigkeit beobachtet habe“. Das sieht dem Ausdrucke sehr ähnlich, den viele dem Prinzip der Kausalität selbst zu geben pflegen! Auch Stadler sagt (Kants Teleologie S. 75): Dasselbe Kantische Prinzip der Urteilskraft sei unter anderem Namen überall in Umlauf. „So hat man es ‚Übereinstimmung der Natur mit sich selbst‘, ‚Treue der Natur gegen sich selbst‘, ‚innere Konsequenz der Natur‘ genannt, oder man bezeichnete es als Axiom ‚von der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze‘ oder ‚von der Gleichförmigkeit im Gange der Natur‘.“ Wird man hier nicht in bedenklicher Weise an das Kausalgesetz erinnert? Wozu dann zwei Arten des Apriori?

Hierauf ist zu antworten, daß allerdings Stadlers Namensammlung fast nur dasjenige ganz Allgemeine aus der Naturordnung hervorhebt, was der reine Verstand ihr bereits vorschreibt. Stadler dürfte damit dem Kantischen Standpunkt nicht gerecht werden. In der obigen Kantstelle steht neben dem Ausdruck „Gleichförmigkeit“ doch noch das Attribut „für uns falsch“. Darin liegt schon etwas Anderes, Neues. Dergleichen steht daneben: „und eine gewisse unserer Urteilskraft angemessene Sparsamkeit“.

Die Sachlage ist folgende. Daß überall in der Natur Gesetze herrschen, ist die apriorische Forderung der Kausalität. Daß diese Gesetze in ihrer besonderen Gestalt Spezifikationen des allgemeinen Kausalgesetzes sind, ist hiernach selbstverständlich. Es könnte allerdings auch ein allgemeiner

Gleichgewichtszustand der Natur in allen ihren Teilen gedacht werden, bei dem von Spezifikation überhaupt nicht mehr die Rede wäre. Also mag die wirklich bestehende Spezifikation als eine neu hinzukommende Tatsache bezeichnet werden. Aber eine Tatsache ist kein Prinzip. Wie könnte es ein Prinzip sein, und gar ein apriorisches, das irgendwelche Spezifikationen stattgefunden haben?

Das Prinzip der Urteilskraft liegt aber darin, das diese Spezifikationen eine höhere Harmonie zeigen, die über das hinausgeht, was die Kausalität verlangt. Die Frage ist nicht, ob spezifiziert ist, sondern wie spezifiziert ist, ob die Art und Weise der Spezifikation für unsere Urteilskraft angemessen ist oder nicht. Man könnte sich vielleicht denken, das die allgemeine Kausalität in besonderen Abarten aufträte, die untereinander so wenig Ähnlichkeiten und Berührungspunkte hätten, das man nicht von einem Systeme sprechen dürfte. Eine solche Spezifikation würde uns wirr erscheinen und uns jedes Naturverständnis bis zur Unmöglichkeit erschweren. Der systematischen Spezifikation wäre also eine konfuse Spezifikation ohne Homogenität und Kontinuität gegenüber zu stellen. Diesen prägnanten Sinn muß man mit den Worten verbinden: „Die Natur . . . spezifiziert nach der Form eines logischen Systems“. Dann erst wird es möglich, etwas prinzipiell Neues und Eigentümliches in dem Prinzip der Urteilskraft gegenüber der Kausalität zu erblicken.

Bedenkt man weiter, das die systematischen Bedürfnisse unserer Urteilskraft in verschiedenen Richtungen durcheinander gehen, das also das Wort System nur als Symbol oder als Repräsentant einer sehr viel durchgebildeteren, verwickelteren Ordnung der Natur gelten darf, so wird es vielleicht erlaubt sein, den unkantischen Ausdruck „Harmonie“ dafür zu brauchen. Wie im Verlaufe des Folgenden gezeigt werden wird, gewinnt die Urteilskraft in ihrem Prinzip und ihren Aufgaben noch weiter an Umfang. Dadurch wächst umsomehr die Bedeutung des Wortes Harmonie. Einstweilen aber kann man alle wesentlichen Gedanken, welche die Selbständigkeit des Prinzips der Urteilskraft gegenüber der Kausalität begründen, bereits aus dem Begriffe des Systems entwickeln. Kant hat sie auch da bereits hineinlegen wollen.

Dieses, so gefasste, Prinzip der Urteilskraft wird nun von Kant mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit verknüpft. Der letztere Begriff soll etwa dasselbe sagen als der soeben gebrauchte Ausdruck „Harmonie“, vielleicht auch ein wenig mehr. Das Wort Harmonie aber scheint kein klarer Begriff zu sein und wurde soeben sogar mit ausdrücklicher Berufung auf die Unbestimmbarkeit der Verhältnisse eingeführt. So mochte nun Kant nicht verfahren. Den Begriff der subjektiven Zweckmäßigkeit glaubt er vielmehr deduzieren zu können. Das geschieht so.

Den erwünschten Übergang vermittelt der Begriff einer transcendentalen Technik der Natur — oder der Begriff einer transcendentalen Technik unseres Intellekts in der Erzeugung des Naturbildes. Das gilt ja Kant gleich. Es mußte sich ihm die Frage aufdrängen: Wenn die Gesetze, die der Intellekt der Natur vorschreibt, in den Formen des reinen Verstandes ihre systematische Erschöpfung gefunden haben, wie ist es dann möglich, daß noch darüber hinaus eine Ordnung in der Natur vorausgesetzt wird, die wir also nicht der Natur als Gesetz vorschreiben können und die wir doch auch nicht aus der Erfahrung ablesen? (Vgl. hierzu Kr. d. Urte. Einleitung IV. — Ferner B. Erdmanns Einleitung.) Diese Frage schien sich nun für Kant dadurch zu klären, daß er neben den Begriff der reinen Form (der Intelligenz und der Natur) den Begriff der Technik stellte. Das Apriori der Urteilskraft mußte durchaus einen besonderen Charakter erhalten. Es wird dies auch durch den gegensätzlichen Gebrauch der Worte „Gesetz“ und „Voraussetzung“ (J. S. Becks Auszug . . . „Von der refl. Urteilskraft“, viertletzter Absatz), ferner: „konstitutiv“ und „regulativ“ angedeutet.

Diese Gedankenentwicklung tritt in den folgenden Stellen aus J. S. Becks Auszug deutlich hervor: „Die Gattung“ heißt es (im Abschnitt „Von der refl. Urte.“ Absatz 8), „ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmung zu besonderen Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen: die Natur spezifiziere sich selbst. . .“ Die Natur wird also hierbei unter dem Bilde einer Tätigkeit gedacht. Kant sagt weiter (Absatz 9): „So wie nun eine solche Klassifikation keine gemeine Erfahrungserkenntnis, sondern eine künstliche

ist, so wird die Natur, sofern sie so gedacht wird, dafs sie sich nach einem solchen Prinzip spezifiziere auch als Kunstwerk angesehen, und die Urteilskraft führt also notwendig a priori ein Prinzip der Technik der Natur bei sich, welche von der Nomothetik derselben nach transcendentalen Verstandesgesetzen unterschieden ist“. Man kann also behaupten, dafs das Bindemittel im Kantischen Denken zwischen „Spezifikation“ und „Zweck“ in dem Begriff der „Technik“ liegt. Dieser Begriff der Technik ist zunächst ein rein transzendentaler.

Zur Unterstützung dieser Ansicht läfst sich einiges aus der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens anführen.

Das Problem, wie es möglich sei, dafs eine ganz neue Art des Apriori zu den bisherigen Bestimmtheiten der Naturerkenntnis (durch den reinen Verstand) noch hinzutreten könne, mußte sich bereits bei Gelegenheit der regulativen Prinzipien der Vernunft einstellen. Es tritt im Anfang zur transcendentalen Dialektik deutlich hervor. Was sind regulative Prinzipien, wenn es nicht Formen der Erkenntnis sein können?

(23. Absatz dieses Kapitels; Kehrb. Ausg. S. 516): „Was bei diesen Prinzipien merkwürdig ist und uns auch allein beschäftigt, ist dieses: dafs sie . . . (trotz ihres asymptotischen Charakters) . . . gleichwohl, als synthetische Sätze a priori, objektive aber unbestimmte Gültigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen . . . ohne dafs man doch eine transcendentale Deduktion derselben zu stande bringen kann . . .“ Es handelt sich um zwei Schwierigkeiten: nämlich erstens um die objektive Gültigkeit und zweitens um die Unbestimmtheit in den Grenzen der Gültigkeit.

Eine transcendentale Deduktion der Ideen, sofern sie das Ganze, das letzte Ziel der Erkenntnis vorwegnehmen, könne es nicht geben. Aber kann es auch keine transcendentale Deduktion der regulativen Prinzipien geben, die diesen Ideen entsprechen, aber ihre Wirklichkeit nur immer im Endlichen und Bedingten geltend machen? Kant scheint es zu verneinen. Und doch versucht er irgend etwas Ähnliches an die Stelle der transcendentalen Deduktion zu setzen. Wie sollte man sonst auch das Merkwürdige beheben? Er sagt (zwei Absätze später, S. 518): „Da nun jeder Grundsatz (es sind damit hier die regulativen Prinzipien gemeint), der dem Verstande durchgängige

Einheit seines Gebrauchs a priori festsetzt, auch, obzwar nur indirekt, von dem Gegenstande der Erfahrung gilt: so werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzteren objektive Realität haben . . .“ Wie aber verträgt sich dies damit, daß ihre Grenzen unbestimmt sind? Hier geht nun Kant der merkwürdigen Tatsache der unbestimmten Grenzen auf den Grund: Die Vernunftideen seien zunächst, an und für sich, etwas ganz Unbestimmtes weil ihnen kein korrespondierendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden könne; es seien ja auch die Verstandeshandlungen unbestimmt (!) solange ihnen die Schemata der Sinnlichkeit fehlten. Nun könne aber dennoch auch den Vernunftideen zu dem „Analogon eines solchen Schema“ (Symbol!?) verholfen werden. Und dies sei die Idee des Maximum. Nun werde man sich nicht mehr wundern, wenn auch in der objektiv-realen Geltung der Ideen dieser Charakter des Maximum zu Tage trete, wenn es immer heiße: man soll den Erfahrungsgebrauch des Verstandes „mit dem Prinzip der durchgängigen Einheit, so viel als möglich, in Zusammenhang“ bringen. So erklärt sich der bloß regulative Charakter. —

In den Prolegomena (§ 60 Absatz 6, Kehrback-Ausg. S. 153) nimmt Kant das Problem von der Geltung der regulativen Vernunftprinzipien für die Erfahrung wieder auf. Er ist von seinen Bemühungen in der Kr. d. r. V. unbefriedigt. Obwohl jene Prinzipien aus reiner Vernunft entsprängen, welche doch nicht wie der Verstand als ein Prinzip möglicher Erfahrung angesehen werden dürfe, schienen sie konstitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu sein. „Ob nun diese Übereinstimmung darauf beruhe, daß . . . dem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs . . . nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin Erfahrung auch mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe, . . . (diese Frage) . . . habe ich in der Schrift (Kr. d. r. V.) selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht.“

Vielleicht tragen diese Notizen aus der Vorgeschichte des Problems dazu bei, die soeben vorgetragene Ansicht von der Wichtigkeit des Begriffs der Technik und seinem Ursprunge aus dem transcendentalen Interessenkreise Kants zu unterstützen. Daß die Urteilskraft dies Problem von der reinen

Vernunft her übernahm, ist klar; denn sie übernahm ja auch einen Teil der im dortigen Zusammenhange bereits aufgestellten regulativen Prinzipien.

Es gibt Maschinen, die Knöpfe aus Blech fabrizieren. Zwei Blechstreifen werden in die Maschinen automatisch hineingezogen; aus diesen Blechstreifen werden durch auf- und niedergehende Stempel je zwei kreisrunde Stücke herausgeschnitten, alsdann wird der Rand dieser Stücke umgebörtelt und beide so zusammengeprefst, daß ein einziger gebrauchsfähiger Knopf entsteht. Derselbe fällt fertig aus der Maschine heraus. Man könnte nun sagen: es ist das Formgesetz dieser Maschine, daß sie nur Blechstreifen von bestimmter Dicke und Breite hineinläßt und zu verarbeiten fähig ist. Oder man könnte sagen: es ist das Formgesetz der Stempel, daß sie sich aus dem Gebotenen nur kleine Kreisscheiben herauszuschneiden vermögen. Wenn ein solcher Stempel zu denken vermöchte, so würde er vielleicht behaupten: aller Erfahrungsstoff ist Blech von $\frac{1}{4}$ mm Dicke und erscheint meinem Stempelverstand ein kreisförmigen Oblaten. Die Technik des Stempels aber ist es, allen gegebenen Stoff in bestimmter Weise zu biegen und zu pressen, sodafs Knöpfe daraus werden. Da man nun aber nicht wissen kann, wie weit dies Knöpfemachen jederzeit gelingen wird, so ist das Apriori der Technik blofs regulativ.

Wie geht nun der Begriff der Technik in den der Zweckmäßigkeit über? Das Entscheidende hierfür ist, daß das Vermögen der Urteilskraft mehr und mehr in einem viel weiteren und tieferen Sinne genommen wird, als in dem Sinne eines Vermögens der Klassifikation. Es werden alle Bedürfnisse der Urteilskraft zusammengefaßt; man darf sogar vermuten, daß stillschweigend auch die schematische Urteilskraft mit in diesen Kreis hineingerechnet ist. Diesem allgemeinen Vermögen der Urteilskraft soll nun die Natur genügen; sie soll sich allen seinen Bedürfnissen entgegenkommend zeigen; darauf soll ihre Technik gerichtet sein. Das ist die Wendung, die das Prinzip der Urteilskraft jetzt erhält.

Man kann entweder annehmen, daß alle spezielleren Formen des Prinzips von Kant nur als vorbereitende Beispiele gemeint seien, daß sie nur als eine Erläuterung von gewisser

Einseitigkeit gelten sollten, oder man kann annehmen, daß dieser Übergang aus einer engeren in eine weitere Fassung Kant nicht zum deutlichen Bewußtsein gekommen sei. Vielleicht ist die Lehre „von der Natur als einem Systeme für die Urteilskraft“ nur ein nachträglich erfundenes Beweismittel, nachdem Kant schon längst auf den weiteren Begriff der Urteilskraft hinauswollte. Dann wäre die Sachlage hier ähnlich wie bei der Ableitung der Erkenntnisvermögen aus dem Syllogismus. Eine unmittelbar erkannte Tatsache von sehr umfangreicher und verwickelter Natur soll logisch deduziert werden und wird zu dem Zwecke auf ein so ärmliches Schema reduziert, daß man nur durch Künstlichkeiten zur wahren Natur jener Tatsache zurückgelangen kann. Rational und transcendental zu beweisen, daß die Natur unserem Schönheitsempfinden gelegentlich Stoff zu bieten vermag, würde vielleicht zu schwer fallen, und so begnügt sich Kant zu beweisen, daß man eine systematische Harmonie in der Natur postulieren könne.

Um nun dennoch von dem Systemprinzip aus auf eine allgemeine Forderung der Angemessenheit der Natur für unsere Urteilskraft übergehen zu können, dazu dient nun Kant der Begriff der Technik in folgender Weise. Es wird aus ihm das Merkmal hervorgezogen, daß man sich bei einer Technik immer ein Ziel denken müsse, etwas, was als krönendes Resultat am Ende einer Handlung liegt. Deshalb hieß es auch in den obigen Zitaten: die Klassifikation sei eine „künstliche“, und die Natur werde als ein „Kunstwerk“ (im Sinne von Artefakt) angesehen. Das System ist also jetzt selbst nicht mehr Prinzip genug, sondern bedarf eines andern, worauf es abzielt.

In J. S. Becks Auszug heißt es („Von der refl. Urteilskraft“ Absatz 9): Die reflektierende Urteilskraft könne es ihrer Natur nach nicht unternehmen, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu klassifizieren, wenn sie nicht voraussetze, die Natur spezifiziere selbst ihre transcendentalen Gesetze nach irgend einem Prinzip . . . „Dieses Prinzip kann nun kein anderes als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urteilskraft sein . . .“ (Absatz 6:) „Die reflektierende Urteilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen . . . technisch, nicht gleichsam bloß mechanisch, wie ein Instrument unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich nach

dem allgemeinen aber zugleich unbestimmten Prinzip einer zweckmäßigen Anordnung der Natur . . .“

Wenn in diesen Stellen nach einem Prinzip des Spezifizierens gesucht wird, so wird dabei schon vorausgesetzt, daß das Spezifizieren nur ein systematisches sein könne, und es wird gefragt, worauf es denn nun das systematische Spezifizieren absehe. Auch eine systematische Spezifikation könnte noch in mannigfacher Weise ausgeführt gedacht werden, und manche solche, an sich mögliche Art würde unserer Urteilskraft vielleicht noch sehr unbequem fallen. So finden wir denn in der endgültigen Fassung des Prinzips der Urteilskraft beide Bestimmungen aufgenommen: erstens das Prinzip der Systematik und zweitens das „allgemeine und unbestimmte“ Prinzip der Angemessenheit: (J. S. Becks Auszug, „Von der refl. Urteilskraft“ Absatz 10) „Die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen gemäß der Form eines logischen Systemes zum Behuf der Urteilskraft.“

Mit „gemäß der Form eines logischen Systems“ und mit „zum Behuf der Urteilskraft“ ist nicht dasselbe gesagt. Es sind zwei verschiedene Merkmale. Man könnte allerdings sagen, daß das erstere in dem zweiten aufgehe. Es ist aus diesem also vielleicht nur bevorzugend herausgestellt, zumal es dem Begriff des Spezifizierens sehr nahe steht und also vermittelnd wirkt. Auf keinen Fall aber dürfte der Satz aufhören mit den Worten: „gemäß der Form eines logischen Systems“. Gerade die Worte „zum Behuf der Urteilskraft“ veranlassen Kant gleich darauf fortzufahren: „Hier entspringt nun der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur . . .“

Zur Verdeutlichung des Gebrauchs, den Kant hier von dem Worte Technik macht, diene noch dies: Technik bedeutet ursprünglich einen zeitlich verlaufenden Vorgang, und zwar zunächst speziell eine menschliche Handlung, welche durch den Gedanken eines bestimmten Zieles innerlich geordnet wird. Man kann den Begriff der Technik nun aber auch auf Vorgänge an leblosen Dingen übertragen, z. B. auf physikalische und auf maschinelle Vorgänge. Man wird dies besonders dann tun, wenn der Abschluß des zeitlichen Vorganges einen besonders hervorragenden Anblick gewährt, als die Krönung des Ganzen erscheint und den übrigen Verlauf des Vorganges

anzuhellen scheint, sodafs man geneigt ist, alles frühere in Beziehung auf diesen Abschluß zu denken.

Wenn man nun diesen Begriff der Technik auf das Ganze der Natur anwenden will, so muß man erstens die Natur im Bilde einer Tätigkeit (des Spezifizierens) denken. Sodann aber kann man auch noch das zweite Merkmal des Begriffs der Technik auf die Vorstellung von der spezifizierenden Natur übertragen: dafs nämlich dies Spezifizieren das genauere Gesetz seiner Ordnung durch eine Rücksicht erhalte, die am Ende oder gar aufserhalb des Spezifikationsaktes liege. Und dies Ziel ist nun: das Zusammenstimmen der letzten Glieder der Spezifikation (des „Einzelnen“) mit den Bedürfnissen unserer Urteilskraft. Was denn nun diese Bedürfnisse unserer Urteilskraft des näheren sind, kann Kant uns nicht sagen, wie es scheint; er nennt das Prinzip der Urteilskraft „unbestimmt und allgemein“!

Durch diese Untersuchungen wird die blofs bildliche Natur des Begriffes der subjektiven Zweckmäßigkeit klar — oder die transcendente Bedeutung (wie man will!). Ohne diese transcendentalphilosophische Begründung wäre es nicht verständlich, weshalb wir die Natur in gewisser Weise (nach dem Prinz. d. Urt.) als für uns zweckmässig ansehen sollen, in anderer Richtung aber (nach der Gesetzgebung des reinen Verstandes) diesen Ausdruck nicht gebrauchen dürften. Wir dürften wohl kaum sagen, die Natur sei für unser Erkennen zweckmässig, weil sie uns einen Stoff biete, der den Kategorien zur Betätigung Gelegenheit gebe. Wir würden mit einer solchen Äußerung gänzlich aus der Kantischen Begriffswelt herausfallen. Bei allem diesem handelt es sich noch nicht um die objektive Zweckmäßigkeit der Organismen. Sondern es handelt sich bisher nur um den Begriff der allgemeinen subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur, wie man sich an der genannten Stelle überzeugen kann. „Zeigte uns die Natur nichts mehr als diese logische Zweckmäßigkeit, so würden wir zwar schon Ursache haben, sie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verstandsgesetzen keinen Grund davon anzugeben wissen; allein dieser Bewunderung würde schwerlich jemand anders als etwa ein Transcendentalphilosoph fähig sein, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen

können, wo sich diese Zweckmäßigkeit in concreto bewiese, sondern sie nur im allgemeinen denken müssen.“

Trotz dieser anfänglichen Reserve in der Deduktion ist mit der Beschlagnahme des Wortes „Zweckmäßigkeit“ doch schon viel dafür getan, die objektive Zweckmäßigkeit der Organismen mit in den Kreis des Prinzips der Urteilskraft hineinzuziehen. Die Worte „subjektive Zweckmäßigkeit“, „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, „objektiv-formale Zweckmäßigkeit“, „objektiv-reale Zweckmäßigkeit“, klingen einander alle viel zu ähnlich, als daß man nicht glauben sollte, sie seien von Kant gleich wie Unterbegriffe eines Oberbegriffs angesehen worden. Besonders werden die Begriffe der subjektiven und der objektiven Zweckmäßigkeit im Kapitel VIII der Einleitung der Kritik der Urteilskraft hart nebeneinander gestellt. Der Sinn dieser Zusammenstellung, die übrigens nicht Kants eigentliche tiefere Meinung ausdrückt, liefse sich vielleicht in folgender Weise anschaulich machen. Wenn die Natur einmal als ein handelndes Wesen vorgestellt wird (Kr. d. Urt. Einl. IV Abs. 3: als ein „Verstand“), das in der Spezifikation eine gewisse Technik befolgt, so ist es nicht nötig anzunehmen, daß diese Technik es ausschließlich auf den menschlichen Intellekt absehe, sondern man könnte sich denken, daß sie nebenher auch auf die Verwirklichung von Organismen abziele. Oder kürzer: die Technik der Natur mündet sowohl ins Erkenntnissubjekt als auch in äußere Naturgegenstände.

* * *

Es ist im Grunde nicht Kants Meinung, daß die beiden Begriffe der subjektiven und der objektiven Zweckmäßigkeit einander nebengeordnet seien.

Wenn man historisch gerecht sein will, so darf man eigentlich nicht fragen: warum hat Kant diese Dinge nebeneinander gestellt? Denn er selbst hat ja ihre Unterscheidung eingeführt. Der allgemeine Begriff von einer Zweckmäßigkeit der Natur, wie er in der Aufklärungsphilosophie im Gange war, schien ihm zu vieles miteinander zu vermengen. Daher hat er zwei seiner Bestandteile mit den Attributen „subjektiv“

und „objektiv“ versehen und ein nicht ganz einfaches Verhältnis derselben festzustellen gesucht. Jener Anschein einer Koordination ist für das Kantische System nicht mehr als ein Überbleibsel aus ihrer früheren Vermischung oder auch der erste didaktische Schritt zu ihrer Trennung.

Die Maxime der objektiven Zweckmäßigkeit steht in einem Unterordnungsverhältnis zum Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit. Zum Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit gehört es nämlich, daß der Grundsatz der Kausalität sich müsse auf eine für unsere Erkenntnis vorteilhafte Art spezifizieren lassen. Dafür käme zwar zunächst eine streng systematische Spezifikation in Betracht, die zu den Gesetzen der Physik führen würde, die alle einen mechanistischen Charakter tragen. Allein mit diesen Gesetzen allein kommt man nach Kant nicht aus. Und so wird es denn durch eine transcendentalphilosophische Reflexion für statthaft befunden, neben der mechanistischen Erklärungsweise es mit einer teleologischen zu versuchen. Es soll dies keine Durchbrechung des Kausalgesetzes sein, sondern nur eine andersgeartete Spezifikation desselben. Es ist hiernach ersichtlich, daß die Maxime der Finalität nur in einem lockeren Rechtsverhältnis dem Prinzip der Urteilskraft untergeordnet ist.

Die Kritik der teleologischen Urteilskraft scheint mir das schwierigste Buch der ganzen Kantischen Philosophie zu sein. Die Gedanken derselben sind äußerst kompliziert gebildet und verflochten und die Darstellung ist schlechter als irgendwo sonst bei Kant und führt leicht irre. Ich habe die Rätsel dieses Buches in einer besonderen Arbeit zu lösen versucht, die in der Zeitschrift „Kantstudien“ erscheinen wird. Im folgenden wird nur über das berichtet werden, was mit dem Begriff der Urteilskraft in engem Zusammenhange steht.

Die Tätigkeit der Urteilskraft in der teleologischen Betrachtung eines Organismus muß unterschieden werden von derjenigen Betätigung der Urteilskraft, wodurch über das transcendente Recht der teleologischen Maxime reflektiert wird. Ob Kant auf diesen Unterschied geachtet hat, kann fraglich sein. Die erstgenannte Tätigkeit der Urteilskraft interessiert Kant weniger. Es werden in der Analytik der teleologischen Urteilskraft nur ein paar paradoxe und unausgegliche

Bemerkungen darüber gemacht. Weit mehr interessiert sich Kant für das zweite Problem, das man das transcendente nennen kann.

Es ist wichtig, daß man auf diesen Unterschied achtet. Man könnte sich z. B. darüber wundern, daß die Kritik der Urteilskraft nur das ästhetische und das teleologische Denken umfaßt und man könnte meinen, dies seien für Kant die einzigen Funktionen des Vermögens der Urteilskraft. Das zu sagen, ist nicht Kants Absicht gewesen. Stadler tut ganz recht, zum wenigstens noch die Spezies der systematischen Urteilskraft neben jenen zu nennen, worunter er das Aufsuchen der Art- und Gattungsrelationen versteht. Nur der Umstand, daß gerade Ästhetik und Teleologie transcendente und metaphysische Probleme in sich schlossen, verschaffte ihnen eine so in die Augen fallende Vorzugsstellung.

Die transcendente Reflexion über das Recht der teleologischen Maxime wird von der gemeinen systematischen Urteilskraft vollzogen, indem diese nämlich den Versuch macht, die Spezifikation des Grundsatzes der Kausalität durchzuführen. Zwar läßt sich dieser Versuch nicht in concreto ausführen, aber er läßt sich überschläglicly erwägen. Man fragt dann, ob es wohl möglich sein werde, das Kausalgesetz in physikalische Gesetze von mechanistischem Charakter zu spezifizieren und damit allein bei der Naturerklärung auszukommen. Als Transcendentalphilosoph glaubt Kant diese Frage verneinen zu müssen. Zwar vermag er als Transcendentalphilosoph (a priori) keine andersartige bestimmte Angabe zu machen, aber er vermag der Annahme einer andersartigen Kausalität auch nicht in den Weg zu treten, da man ja a priori nicht wissen könne, auf wie mannigfache Art Natur ihre Gesetze spezifiziere. Nun scheint ihm auf der andern Seite die dringliche Nötigung der Erfahrung zu einer teleologischen Maxime hinzuzukommen. Diese Nötigung wird von Kant in vertieftem Sinne aufgefaßt. Es handelt sich nicht lediglich um die Bedürfnisse der Beobachtung und Beschreibung, sondern es handelt sich zugleich um ein Prinzip des Dinges, der Individualität. Es fehlt sonst unserem Verstande an einem Verfahren, vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten, was so viel heißen soll als: ein Ding mit logischer Notwendigkeit als Einheit aufzufassen. Der logische Fortgang vom Analytisch-Allgemeinen

zum Besonderen könne uns niemals zum Individuum führen. Dies sind die Gründe für den Transcendentalphilosophen, uns das Recht zu erteilen, dem Willensleben den Gesichtspunkt des Zweckes zu entlehnen, — wenn auch nur „als regulatives Prinzip“, „nur für die reflektierende Urteilskraft“. (Nicht die teleologisch-reflektierende Urteilskraft ist mit diesen Worten in solchem Zusammenhange gemeint, sondern die transcendental-reflektierende.) Haben wir aber erst einmal das Prinzip des Zweckes angenommen, denkt Kant weiter, dann müssen wir es genau befolgen und dürfen uns nicht anmaßen, es seinem Sinne nach modifizieren zu wollen, da wir nicht befugt seien, uns neue Grundkräfte der Natur auszudenken. (J. S. Becks Ausz. . . .). Das Prinzip des Zweckes, da es aus der praktischen Vernunft entspringt, bringt etwas Apriorisches mit sich. Daher zweifelt Kant niemals daran, daß die Relationen der innern Zweckmäßigkeit ausnahmslos durch den Organismus hindurch verfolgt werden können, obwohl er doch sonst leicht geneigt ist, die Einschränkung der Unbestimmtheit der Grenzen zu machen. Diese durchgreifende Notwendigkeit soll einen Ersatz bieten für jenes Vermögen, das uns Menschen fehle, vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besonderen mit logischer Notwendigkeit fortzuschreiten. (Kr. d. Ur. § 77.) Aus diesem Gedanken entspringt schließlicly der Begriff einer „Gesetzlichkeit des Zufälligen“: Wir haben nun, was wir brauchen, aber wir haben es nur durch eine Entlehnung; das soll mit jenem paradoxen Ausdruck gesagt sein. So entsteht an dieser Stelle für Kant ein neuer Hinweis aufs Intelligible. Ob nun Kant eine Realität der Zwecke in der Natur gelehrt habe, oder ob er dieselben versubjektiviert habe, wie die Einen und die Andern zu sagen pflegen, das ist eine sehr schwierige Frage, die uns hier nicht beschäftigen soll. Sie hat mit dem Begriff der Urteilskraft nichts mehr zu tun.

Dem soeben Gesagten mögen noch ein paar Einzelausführungen folgen.

I. Kant sagt an vielen Stellen, daß die Urteilskraft im teleologischen Denken Vernunftbegriffe zu Hilfe nehme. Stadler bezieht dies Wort auf die theoretische Vernunft; es ist aber die praktische gemeint. Denn es ist unsere praktische Vernunft, vermöge deren wir uns selbst die eigenen Zwecke setzen, und

„nach einer entfernten Analogie“ mit eigenen Zweckhandlungen sollen wir die organischen Produkte der Natur beurteilen. (Vgl. Kr. d. Ur. § 65, vorletzter Absatz. Hier wird übrigens ausdrücklich das „praktische Vernunftvermögen“ namhaft gemacht.) Dieser Meinung sind wohl auch die meisten andern Ausleger, z. B. Michaelis und Pfannkuche. (Vgl. auch hierzu die Ausführungen Kants in der Abhandlung: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie.)

II. Über das Verhältnis der Finalität zum Prinzip der Urteilskraft sagt Kant (Kr. d. Ur. § 70): Die Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze könne so groß sein, „dafs die Urteilskraft sich selbst zum Prinzip dienen muß, um auch nur in den Erscheinungen der Natur nach einem Gesetze zu forschen und es auszuspähen, indem sie ein solches zum Leitfaden bedarf . . .“ — Die Urteilskraft späht aus und findet dabei die Finalität als einen brauchbaren Leitfaden. Dafs gerade der Zweckbegriff brauchbar ist, läßt sich a priori nicht einsehen; wir müssen zufrieden sein, wenn wir „auch nur in den Erscheinungen der Natur“ die Erlaubnis dazu auf empirischem Wege erhalten. Besonders bemerkenswert sind die Worte: „Dafs die Urteilskraft sich selbst zum Prinzip dienen muß.“ Sie selbst nämlich ist ihrem Wesen nach so beschaffen, dafs sie überall Übersicht und Ordnung in der Natur sucht, und es drückt daher ihr Prinzip, dafs sie das Gesuchte auch zu finden hoffen dürfe, nur ihr eigenes Wesen aus. Dies ihr Wesen und ihr Prinzip hat nun eine so weitreichende Kraft, dafs wenn es not tut, jedes noch so fremdartige Mittel gerechtfertigt erscheint. Das will Kant sagen. — Apriorisch ist dabei nur der Abglanz von Recht, der auf die empirisch bedingte Wahl der Maxime vom obersten Prinzip der Urteilskraft aus fällt. Sodann ist freilich auch apriorisch die Notwendigkeit in der Durchführung der Maxime, sobald einmal die praktische Vernunft und ihr Zweckbegriff zu Hilfe genommen sind.

So ungefähr ist Kants endgültige Ansicht beschaffen gewesen. Ehe er freilich diesen Standpunkt gewann, hat er es auch noch auf andere Weise versucht. Zur Zeit der Kr. d. r. V. z. B. sind die teleologischen Ansichten Kants noch weit weniger entwickelt und passen nicht in den hier vorgetragenen Zusammenhang. Dort sind subjektive und objektive Zweckmäßigkeit

noch nicht von einander geschieden, und es mag die theoretische Vernunft allein als höchste teleologische Einheit in Betracht gezogen sein. (Anh. zur transe. Dialektik: „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“.) —

Wenn Kant jedes Einzelding, und nicht ausschliesslich den Organismus, als Naturzweck angesprochen hätte, also auch einen Krystall, einen Berg, einen Stern, so liefse sich ein einfacherer Zusammenhang zwischen den beiden Zielen der Naturtechnik denken. Man könnte dann sagen: Die Spezifikation der Naturgesetze ist zunächst als eine Technik zu denken, deren letzte Ziele die Einzeldinge sind. In aller Individuation zeigt sich Zweckmäßigkeit und ein „Zusammenstimmen“ der Naturgesetze. Indem nun aber die Natur in der Ausgestaltung der Einzeldinge zweckmässig verfährt, ist sie es zweitens zugleich auch für unsern Intellekt; denn unser Intellekt ist auf die Einzeldinge gewiesen, und je mehr Ordnung und objektive Zweckmäßigkeit er in ihnen findet, um so mehr wird er finden, dass die Natur seinen Zwecken entgegen kommt. Auf diese Art liefse sich ein Zweckprinzip für die Natur aufstellen, wodurch die Kantischen Begriffe der subjektiven und der objektiven Zweckmäßigkeit einander näher gebracht werden könnten. Allein die nicht mißzuverstehenden Auseinandersetzungen Kants wollen darauf nicht hinaus.

Man darf wohl nicht glauben, dass ihm die Möglichkeit einer so einfachen Auffassung entgangen wäre. Aber es schien ihm vielleicht „vermessen“, zu behaupten, dass die tierischen und gar die menschlichen Leiber unserer Erde wirklich die letzten Ziele der ganzen Naturtechnik seien. Und so fragt er besonnen und zurückhaltend: was machen wir eigentlich, wenn wir einen Organismus beurteilen? Und er antwortet sich: wir entlehnen dem Willensleben einen Gesichtspunkt; das ist alles! Wir arbeiten damit im Dienste einer notwendigen Frage (nach der transcendentalen Technik der Natur), aber in einer zufällig bedingten Weise.

Neben dieser kritischen Vorsicht in Fragen des Naturerkennens, machte sich wohl noch ein anderer Grund für Kant geltend, den scheinbar einfacheren Weg nicht zu gehen. Was wäre dann aus der Ästhetik geworden? Wenn die Technik der Natur nicht in erster Linie auf unsere intellektuellen Vermögen

zugespitzt gedacht worden wäre, sondern auf objektive Zwecke, so wäre nach Kants Meinung das ästhetische Urteil unrettbar zu einer Art von objektivem Zweckmäßigkeitssurteil geworden. Nur bei der loseren und zugleich verwickelteren Verknüpfung der Prinzipien der Urteilskraft konnten diese Dinge getrennt gehalten werden.

III. In der Antinomie der teleologischen Urteilskraft handelt es sich nicht um einen Konflikt des Prinzips der Urteilskraft mit der kategorialen Naturerklärung. Stadler glaubt dies und macht sich daher die Lösung des Problems allzuleicht. Es handelt sich nicht um das Prinzip der Urteilskraft, sondern um die Maxime der Finalität. Es handelt sich auch nicht um die Kategorie der Kausalität, sondern um die Maxime des Mechanismus.

Wenn man zeigen kann, daß für Kant ein Unterschied zwischen Kausalität und Mechanismus besteht, so wird er gegen den naheliegenden Vorwurf einer Inkonsequenz verteidigt sein; dieselbe scheint darin zu bestehen, daß der Grundsatz der Kausalität in der Kritik der reinen Vernunft einen konstitutiven Charakter besitzt, während das Prinzip des Mechanismus in der Kritik der Urteilskraft nur als regulativ hingestellt wird. Ja, es scheint sich das Verhältnis von Kausalität und Finalität beinahe umzukehren, da ja das Prinzip der Finalität als das übergeordnete angesehen wird (Kr. d. Urt. § 78).

Daß sowohl Mechanismus als auch Finalität, beide durchgängig nur als Maximen betrachtet werden und beide nur von regulativem Charakter sein sollen, geht aus so vielen Kantstellen hervor, daß es, als unzweifelhaft, hier vorausgesetzt werden kann. Aber wie ist das möglich?

In § 70 der Kr. d. Urt. heißt es: „Bei der zufälligen Einheit der besonderen Gesetze kann es sich nun zutragen: daß die Urteilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der bloße Verstand a priori an die Hand gibt, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlaßt wird . . .“ Es wird hier des reinen Verstandesgrundsatzes der Kausalität ausdrücklich gedacht; es ist also unmöglich, daß Kant aufser Auge gelassen haben könnte, was er in der Kr. d. r. V. darüber gesagt hat. Nun schreibt sich aber die Maxime des Mechanismus zwar von dem reinen Verstandesgrundsatz

her, ist aber doch in den speziellen Verwickelungen ihrer Anwendungen so weit von ihm entfernt, daß man nur noch sagen kann: der reine Verstand gebe sie der Reflexion an die Hand! Die mechanische Erklärungsart organischer Vorgänge setzt ein so verwickeltes Durcheinander von physikalischen Vorstellungen voraus, daß Kant darin nicht mehr die bloße Anwendung eines Grundsatzes erblicken mag, sondern gleichsam einen selbständigen methodischen Apparat, der von dem Grundsatz der Kausalität nur einen empirisch bedingten Gebrauch macht. Die Kategorie spielt in die mechanistische Maxime nicht mehr hinein, wahrscheinlich sogar noch viel weniger als etwa die praktische Vernunft vermittelt des Zweckbegriffes in die teleologische Maxime hineinspielt.

Andererseits setzt die Maxime der Finalität überall voraus, daß in den beobachteten Mittel-Zweckverhältnissen eine intelligente Ursache tätig sei; Kant nennt dies Verhältnis ausdrücklich ein Verhältnis der „Kausalität eines Verstandes“ auf die Naturbildungen (vgl. u. a. § 75 Abs. 1); er subsumiert also die Erscheinungen der Finalität der allgemeinen Kategorie der Kausalität. Zweifelhaft bleibt nur, wie weit man befugt sei, diese Art der Spezifikation anzunehmen; die gewöhnliche Spezifikation in mechanistischer Richtung steht dieser Spezifikation (der Kausalität zur Finalität) „disparat“ gegenüber (Kr. d. Ur. § 72 Abs. 4). Die Entscheidung lautet bei Kant schließlichs dahin: Man darf und muß es auf beide Arten versuchen. A priori kann man nicht einsehen, auf wie mannigfache Art sich die Natur spezifizieren möge (§ 71 Abs. 1); man wird also a priori zu diesem zwiefachen Versuch weder ermutigt noch daran gehindert. Der Mensch wird hierin niemals über den Zustand des Versuchens hinauskommen.

IV. Der empirische Anlaß zur Einführung der teleologischen Maxime liegt zunächst in den Bedürfnissen der Naturbeschreibung, alsdann aber, für den tieferblickenden Transcendentalphilosophen, in dem Fehlen eines anderen logischen Prinzips, mit Hilfe dessen man die Mannigfaltigkeit in einem einheitlichen konkreten Dinge logisch deduzieren könnte.

Man könnte zweifeln, ob dies wirklich die Meinung Kants gewesen sei, da er den Dingbegriff vom Zweckbegriff öfter mit energischer Betonung trennt. Dingsein ist noch nicht

Zwecksein, sagt er. (§ 73 Abs. 4.) Es richtet sich dies gegen die methaphysische Naturerklärung Spinozas, die den Zweckerscheinungen in der Natur nicht voll gerecht werde. Der Zweckbegriff ist inhaltreicher; Kant ist gewillt, diesem tieferen Reichtum in den Erscheinungen der Natur nachzugehen.

Damit ist aber nicht gesagt, dafs Kant an dem Dingbegriff, der doch als ein Bestandteil im Zweckbegriff enthalten ist, nicht sehr viel gelegen wäre. Man wird sogar finden, wenn man näher zusieht, dafs der Dingbegriff — als blofse Einheit des Mannigfaltigen — in den Argumentationen Kants eine grofse Rolle spielt, auch wenn diese Argumentationen den Zweckbegriff zum Gegenstande haben.

Dies ist nun so zu erklären. Sofern der Dingbegriff überhaupt ein Interesse für Kant haben mochte, war dies ein transcendental-metaphysisches Interesse, nicht ein logisches; d. h.: es wäre ihm darauf angekommen, festzustellen, ob und wo wir mit sachlichem Recht den Dingbegriff anwenden. Es hätte ihm nicht genügt festzustellen, dafs es unser Bedürfnis sei, gegliederte Erscheinungen in Einheiten zusammenzufassen, sondern er wollte wissen, ob im Plane der Natur selbst ein solches Zusammenfassen liege. Dies nun hielt er wohl nur hinsichtlich der Organismen für erweisbar, und insofern fällt ihm der Zweckbegriff mit dem Dingbegriff dem Umfang nach zusammen.

Mit Recht erblickt daher Cohen im Kantischen Begriff des Naturzwecks etwas dem Problem des principii individualitatis Verwandtes.

* * *

Wie die Kantische Entwicklung des Prinzips der Urteilskraft eine Fortsetzung des Gedankens der transcendentalen Deduktion genannt werden konnte, so kann die Begründung der Maxime der Teleologie als ein neuer und weiterer Schritt auf ebendiesem Wege gelten. Aus der Synthesis der reinen Apperzeption folgt für Kant die transcendente Rechtfertigung der Kategorien und Grundsätze; sie haben als erzeugende Formprinzipien der Natur zu gelten. Die Erzeugung der Natur ist

aber mit ihrer Hilfe allein weder in concreto noch prinzipiell durchführbar; daher stellte Kant ein Prinzip der Technik neben jene. Damit sind für Kant die Konstruktionsprinzipien des Naturbildes, soweit sie sich a priori herzählen lassen, erschöpft. Man erkennt vielleicht noch a priori, daß man weiterer Prinzipien bedürfen würde, die dem Konkreten noch näher liegen; aber man kann sie nicht mehr deduzieren. Gibt man aber einer Anregung der Erfahrung in diesen transcendentalen Reflexionen Raum, so erkennt man, daß die Maxime der Finalität hier, an untergeordneter Stelle, in ihr Recht tritt.

Kant nennt dies nicht mehr eine transcendentale Deduktion; denn er behauptet ja, daß sich nur für die Kategorien eine solche geben lasse. Es ist im vorigen Teile dieser Arbeit gezeigt worden, daß man diese Beschränkung der Sache nach fallen lassen muß. Jetzt sieht man, daß Kant selbst die Linie dieser Deduktion weiter herab zu ziehen beginnt, denn, ob er sie nun so nennen mag oder nicht, diese Gedankenführung ist nichts anderes als eine transcendentale Deduktion; sie ist jener ersten transcendentalen Deduktion innerlich ganz gleichartig.

Weder im einen noch im anderen Falle hat dabei das Wort Deduktion die Bedeutung eines mathematisch-rationalen Beweisganges; oder wenigstens: es sollte diese Bedeutung nicht haben. Für die Deduktion des Prinzips der Urteilkraft aus dem Begriff der Technik dürfte die Nichtigkeit dieses Anspruchs erwiesen sein. Man sieht an diesem Beispiele eines vorgeblich rationalen Gedankenganges, wohin derjenige gelangt, der die Bildlichkeit und den Schematismus ignoriert, vermöge deren allein wir zu denken vermögen, und anstelle dieser Hilfsmittel ein reines Denken glaubt setzen zu können, das vor den Gefahren solcher psychologischen Verunreinigung geschützt sei. Er bedient sich selber der Bilder; nur zerstückelt und verschleiert sie, sodafs er das volle Bild nicht mehr sieht und die partiellen Anlehnungen an viele disparate Bilder lediglich der Sprache glaubt in die Schuhe schieben zu können.

Die transcendentale Deduktion ist in Wahrheit nichts anderes als eine besondere Methode, einen Gegenstand der Erfahrung zu denken. Wenn die früher gegebenen Darlegungen über die Verfolgung der Spontaneitäten richtig sind, so steht

prinzipiell nichts im Wege, warum man nicht die transcendente Deduktion bis zu einem jeden empirischen Begriffe sollte herabführen können. Sie beginnt vom Punkte des reinen Ich und geht dann durch Kategorien, Prinzipien, Maximen, Methoden und die allgemeinsten Sachbegriffe hindurch. Es ist im Anfange dieser Arbeit gesagt worden, dafs man dieses Register der beteiligten geistigen Funktionen als das Gerippe eines Begriffs bezeichnen könnte.

Da die niederen Glieder der gedachten Deduktion bisweilen der Spezifikation des Begriffs in seine Merkmale nahekommen, so sieht man, dafs der transcendente und der logische Begriff eines Gegenstandes nichts als verschiedenartig ausgebildete Typen eines und desselben logischen Ideals sind. Natürlich ist das logische Ideal unserer Deduktion eine Fiktion von ganz geringer praktischer Durchführbarkeit, da sich die Spontaneitäten und Abstraktionen und Merkmale ebensowenig in eine einzige kontinuierliche Linie anordnen lassen, als die Dinge der Natur zu einer begrifflichen Pyramide. Das bedeutende Novum im Kantischen Begriffe der transcendentalen Deduktion, wenn man ihn in der hier vorgeschlagenen Weise einmal als eine Abart der gewöhnlichen Auffassung des Begriffs nehmen will, liegt aber darin, dafs er nicht so formalistisch steif und wirklichkeitsfremd ist als das Ideal einer Merkmalsanalyse, sondern die wahren Methoden des Denkens zu bestimmen sucht. Überdies knüpft er, wie schon früher hervorgehoben, an den Zusammenhalt aller Methoden und Kategorien im „Ich Denke“ an.

Auch könnte man wohl einmal diese logisch-transcendentale Art, einen empirischen Begriff zu denken, als dasjenige oberste Schema ansprechen oder als dasjenige Netz von Relationen, von dem wir sagten, dafs es den niederen Schematen ihre Rolle im geistigen Haushalt bestimme. Es sei hier an die Ausführung darüber erinnert, wie wohl ein Begriff, im engeren Sinne, neben dem „Schema“ bestehen und mit ihm zusammen den Begriff, im weiteren Sinne, ausmachen könne. — Allein, es ist nicht gut, das geistige Leben in so willkürlicher und gekünstelter Weise zu schablonisieren, und es möge uns daher diese Fiktion nicht mehr bedeuten als ein Hinweis darauf, dafs die transcendentalen Analysen und Konstruktionen eines Kant, soweit sie

ein tieferes sachliches Recht beanspruchen können, immer einer Erklärung aus gemeinen Denkvorgängen und psychologischen Verhältnissen fähig sein müssen.

Ich habe im vorigen Teile behauptet, daß Vorstellungen aus dem gemeinen Erkenntnisleben sich als Motive für die transcendentalen Gedankenbildungen Kants heranziehen ließen. Ich behaupte jetzt, daß die transcendentalen Analysen selbst nichts anderes sind als besonders geartete, idealisierte und rationalisierte Verdichtungen psychologischer Zerlegungen. Es ist wahr, daß viele psychologische Auslegungen Kants oberflächlich sind, und daher haben die Kantkenner einer allzu naiven Auffassung Kants die Behauptung entgegengestellt, die Kantische Analyse sei eine transcendente; die Kantischen Erkenntniskräfte seien nicht zeitlich oder ursächlich sondern nur durch einen Abstraktionsakt von einander zu trennen, der sich von allen psychologischen Vorstellungen weit entfernt halte. Es scheint hiernach fast, als wäre in der Erkenntnislehre ein mathematisch verfahrenender Kopf aufgetreten, der die Vorgänge des Denkens in Komponenten zerlegen wollte, wie die Kräfte der Mechanik, nach einem Plane, der der Sache nach völlig willkürlich und unverständlich sein kann und nur in den methodischen Absichten jenes Konstrukteurs seine Erklärung finden mag. (Vgl. hierzu den Schluß der Einleitung dieser Arbeit.)

Welches ist denn aber jenes methodische Interesse, das eine so schwer falsche Analyse rechtfertigt? Dies Interesse wenigstens müßte sich auf natürliche Art erklären lassen. Und woher könnte man wohl die heuristischen Motive zu einer Zerlegung unserer Geistesprodukte nehmen, wenn man nicht die Geisteskräfte durch ihr zeitliches und kausales Auseintreten kennen gelernt hätte? Um den Gegensatz seiner Methode zum gewöhnlichen Psychologismus recht scharf hervortreten zu lassen — und ein solcher Gegensatz besteht in der Tat und mit Recht —, charakterisierte ihn Kant durch die beiden Fragen: *quid facti?* und *quid iuris?* Was kann aber in der Erkenntnislehre das *ius* sein? Es gibt hier kein sittliches Sollen. Das Recht einer Methode muß entweder aus den Tatsachen, auf die sie sich bezieht, oder aus dem Zusammenhange aller Methoden abgeleitet werden. Durch ihren allgemeinen

und unbestimmten Zusammenhang im Ich stützen sie sich gegenseitig. Dies ist in der Tat der natürliche Sinn der Kantischen *quaestio iuris*. Man wird also sagen dürfen, daß die *quaestio iuris* eine Abart der *quaestio facti* sei. Und so klären sich auch die andern Fragen und Schwierigkeiten der Kantischen Methode, wenn man die transcendente Deduktion und Analyse als ein Verfahren ansieht, das als gemeiner Akt, einen Gegenstand zu denken, tatsächlich vorkomme oder doch wenigstens vorkommen könnte.

Von jener reserviert-abstrakten Art, Logik zu treiben, habe ich in dieser Arbeit selbst einige Beispiele dargelegt, damit die strengeren Kantianer mir nicht vorwerfen mögen, daß ich dieselbe, und mit ihr die Kantische Erkenntnislehre, nicht verstehe. Und es gibt auch Fälle, in denen sie völlig am Platze ist. Es ist dann durch die Reserve in der Abstraktion ausgedrückt, daß man die Beziehung der Abstraktion auf eine natürliche Auffassung des Gegenstandes nicht herzustellen verstanden habe. Dieser Mangel darf mit ernstem Rechte Motiv sein; denn es ist in der Philosophie wichtig, sich Überblicke zu verschaffen und damit fertig zu werden, ohne an Einzelheiten hängen zu bleiben. Die Bedenklichkeit dieser reserviert-abstrakten Verfahrungsweise liegt allerdings darin, daß der Schematismus, dessen sie sich bedient, ein äußerlicher sein wird und muß. Ein Beispiel hierfür ist die Kantische Kategorientafel. Unter einem tiefer begründeten Schematismus dagegen verstehe ich einen solchen, zu dessen Gunsten man immerhin einige repräsentative Fälle anführen kann, aus denen die Beziehung des Konkreten zum Abstrakten erhellt.

Das Recht logischer Verfahren, die in einem solchen Gegensatze zueinander stehen, ist immer nur relativ kleiner oder größer. Man könnte die beiden soeben genannten Varianten des Schematismus in eine größere Reihe solcher Rechtsabstufungen stellen: Induktion, Analogie, Schema, konstruktive Spekulation. Die Induktion stellt zwei oder mehr Fälle nebeneinander, die aufs engste zusammengehören, da sie besondere Fälle ein und derselben Art sind. Die Analogie stellt Dinge zusammen, die nicht so nahe zueinander gehören; nur eine Methode ist ihnen gemeinsam, nach der man einiges an ihnen betrachten kann. Freilich soll auch diese Gemein-

samkeit nach Kant kein Zufall sein, sondern einem innern Grunde entspringen. Wie das Schema an die Analogie sich anreihet, erkennt man aus dem Übergangsfalle, der entsteht, wenn man das innere Recht für ein Schema aus einer prinzipiellen Ähnlichkeit der Gegenstände zu erweisen sucht, wie ich es für die mathematische Kurve und die Natur des Intellekts getan habe. Ein Schema ist auch die Form des Syllogismus; man streitet über seine Natürlichkeit. Ein Schema ist auch die dialektische Methode Hegels: Thesis, Antithesis und Synthesis. Zwar liefse sich für dieses Schema ein natürliches Recht erweisen; aber der Gebrauch, den die spekulative Philosophie des Hegelschen Zeitalters von ihm machte, zeigt uns, wie der äußerliche Gebrauch eines Schemas in die Methode der spekulativen Konstruktion überführt. Diese läßt sich in ihrer extremen Ausbildung dahin charakterisieren, daß sie überhaupt nicht mehr auf die einheitliche und sachgemäße Durchführung schematischer Betrachtungsweisen oder auf eine geordnete Vielheit irgend welcher anderer Betrachtungsprinzipien Wert legt, sondern nur eine gegebene Masse von Gedanken und Ideen in ein architektonisches System ordnet in lockerer Anlehnung an überlieferte Methoden und an beliebig wechselnde Analogien und Bilder. Gegenstand und Methode durchdringen sich nicht mehr.

Die Kantische Philosophie hält ihrem methodischen Charakter nach ungefähr die Mitte zwischen schematischer und konstruktiver Denkart.

* * *

Stadlers Auslegung der Kritik der Urteilskraft scheint von dem Gedanken ihren innern Ausgangspunkt genommen zu haben, daß das Prinzip der Urteilskraft, sofern es die Natur als ein System betrachtet, mit der dritten transcendentalen Vernunftidee identisch sei. Diese Bemerkung ist völlig richtig. Aber es ist fraglich, ob Kant dies gesehen hat. Und wenn er es bemerkt hat, so ist es fraglich, ob er diesem Zusammenhange den Wert einer entscheidenden architektonischen Relation hat bemessen wollen. Vielleicht hätte er sich den Konsequenzen dieser Relation durch irgend eine abstrakte Unterscheidung entzogen. Auf alle Fälle muß man beachten, daß er niemals

über diesen Zusammenhang spricht; er hätte sicherlich über ihn gesprochen, wenn er ihn beachtet und ernst genommen hätte. — Überdies, wie schon mehrfach gesagt, erschöpft sich das Prinzip der Urteilskraft nicht darin, ein Prinzip der Natursystematik zu sein.

Stadler hat nun mehrere irrige Behauptungen hinsichtlich der Kantischen Philosophie aufgestellt, die sich als Konsequenzen des Gedankens der Identität jener Prinzipien darstellen lassen.

Erstens. Da er glaubt es sei Kants Absicht gewesen, mit dem logischen Prinzip der Urteilskraft einen Gedanken der Kritik der reinen Vernunft wieder aufzunehmen, behauptet er auch, der Begriff der reflektierenden Urteilskraft sei bereits in der Kritik der reinen Vernunft anzutreffen.

Zweitens. Da er die Ästhetik der dritten Vernunftidee nicht meint unterordnen zu können, so unterscheidet er ein besonderes Prinzip der ästhetischen Urteilskraft von dem Prinzip der logischen Urteilskraft. Dies Prinzip der Ästhetik rechtfertigt ihm die Selbständigkeit der Kritik der Urteilskraft als besonderes Buch; die Teleologie dagegen gehöre prinzipiell in die Kritik der reinen Vernunft und sei nur aus geringfügigen äußern Rücksichten in die Kritik der Urteilskraft übernommen. Hiermit glaubt er Kants eigene Meinung wiederzugeben.

Drittens. Wenn Kant sagt, daß die Urteilskraft im teleologischen Denken die Vernunft zu Hilfe nehmen, ohne hinzuzusetzen, ob er die praktische oder die theoretische meine, so nimmt Stadler dies im Sinne der theoretischen Vernunft und glaubt in solchen Wendungen Kants die Bestätigung seiner Auslegung zu finden.

Viertens. Aus dieser Verkennung des Mitwirkens der praktischen Vernunft folgt, daß Stadler die Maxime der Teleologie und deren transcendente Begründung in dürftiger und z. T. unzutreffender Weise auslegt. „Das Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit, sagt er, begründet die erste Spezifikation der Natur. Auf ihm beruht die Einteilung aller Wesen in Organismen und Anorgane. Daraus erklärt sich unmittelbar sein Zusammenhang mit dem Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit.“

Fünftens. Er hält die Antinomie der teleologischen Urteilskraft für nichtig, weil er in der Maxime der Teleologie

nichts als eine Besonderung des Prinzips der Urteilskraft erblickt und den Begriff des Mechanismus dem der Kausalität gleichsetzt. Das Prinzip der Urteilskraft könne dem Grundsatz der Kausalität garnicht widersprechen, weil es die Spezifikation desselben bedeuete.

Stadlers Buch ist die angesehenste Monographie über unsern Gegenstand. Es spricht aus ihm ein Denken von erfrischender Klarheit; seine Ansichten zu zitieren, war wohl am Platze. Ich habe seine Argumente sorgfältig durchdacht, habe aber gefunden, dafs die von ihm angeführten Kantstellen das nicht beweisen, was er will. Dies im einzelnen darzulegen, wäre, wie mir scheint, falsch angebrachte Mühe und eine unnötige Last für den Leser, um so mehr, als man durch eine Anzahl von Kant-Zitaten die Wahrscheinlichkeit nicht entsprechend vergrößert, richtig berichtet zu haben. Stadlers Kant-Zitate zählen nach hunderten.

* * *

Wie in der Teleologie so ist es auch in der Ästhetik die Frage nach dem Prinzip, welche zur Eingliederung der Ästhetik in den Bereich der Urteilskraft geführt hat. Zwar ist auch die geistige Tätigkeit des Reflektierens selbst mit gutem Grunde der Urteilskraft zuzuschreiben. Ob sie der gemeinen discursiven Urteilskraft oder der intuitiven (schematischen oder symbolischen) Urteilskraft zuzurechnen wäre, das könnte noch fraglich sein. Aber diese psychologische Zusammengehörigkeit der Erkenntnisfunktionen hat Kant sicherlich nicht so sehr interessiert — nach der Gesamtstruktur seiner Darlegungen zu urteilen — als die Frage, welches Prinzip wohl die Fähigkeit der Menschen erkläre, Schönheit zu empfinden, und warum überhaupt so viel Schönheit über die Natur ausgegossen zu sein scheine.

Das Prinzip der Ästhetik ist für Kant identisch mit dem allgemeinen Prinzip der Urteilskraft. Er spricht nur von einem einzigen; aus den logischen Bedürfnissen des Intellekts leitet er es ab und die ästhetischen Phänomene glaubt er damit gleichzeitig getroffen zu haben.

Es ist interessant, zu sehen, wie durch eine transcendente Reflexion hier zwei Probleme zugleich gelöst werden sollen,

Das eine lautet: Wie ist Schönheit in der Natur möglich? das andere: Wie ist die Fähigkeit im Menschen zu erklären, daß er Schönheit empfinden kann. Beide Fragen fließen bei Kant dadurch zusammen, daß er den Menschen das Naturbild erzeugen läßt. Für den, der dies erkennt, hellt sich der Widerspruch auf, der darin zu liegen scheint, daß Kant die Schönheit bald als etwas Subjektives und bald als etwas Objektives erklärt. Es geht nämlich hiermit nicht anders als mit der Natur selbst. Man kann über die Objektivität der Naturschönheit etwa das sagen, was man überhaupt über die Objektivität des Prinzips der Urteilskraft sagen kann, nämlich folgendes: Es gibt eine transcendente Notwendigkeit, vermöge deren ebendasselbe geistige Gebilde, das durch die Kategorien und Grundsätze erzeugt wird und das wir daher Natur nennen, zugleich durch ein anderes Prinzip mitgestaltet werden kann und muß; dies ist das Prinzip der Urteilskraft. Beide, Nomothetik und Technik, sind Erzeugungsprinzipien der Natur; was daher die Technik vor unseren Augen gestaltet und erscheinen läßt, das dürfen wir jener Kategoriennatur selbst zurechnen. Eine gewisse Einschränkung ist nach Kant hierbei freilich zu machen: Die transcendental-metaphysische „Dignität“ des Prinzips der Urteilskraft ist geringer als die der Grundsätze; es wird als bloß regulativ bezeichnet, jene aber heißen konstitutiv. Das soll bedeuten: Obwohl wir mit Recht alles für objektiv halten, was wir gemäß dem Prinzip der Urteilskraft denken, so ist diese Objektivität gleichwohl nicht ganz ebenso zuverlässig begründbar als die Objektivität der Nomothetik. Unter der Oberfläche der Kantischen Darlegungen lebt die Tendenz, ein Stufenreich transcendental-metaphysischer Dignitäten herzustellen. (Vgl. hierüber die Einleitung zu meiner Arbeit: „Kants Teleologie“.)

Die gleichzeitige Lösung des metaphysischen und des psychologischen Problems der Ästhetik wird durch Kants transcendente Methode nur in den allgemeinsten Umrissen verwirklicht. Die Schönheit in der Natur wird als ein Teil ihrer subjektiven Zweckmäßigkeit erklärt; es handelt sich also nur im allgemeinen darum, ihre Möglichkeit zu erweisen; nie läßt Kant es sich einfallen, die Schönheit des einzelnen Naturgegenstandes erklären zu wollen. Ebenso wenig gelangt Kant zu

einer intimeren Physiologie des ästhetischen Genusses; die transcendente Methode gibt nur die geistigen Kräfte an, die dabei ins Spiel treten, aber nicht die Art dieses Spiels. Kaum dürfte man ihre Ergebnisse im Sinne Kants als das Fundament einer Psychologie bezeichnen; es ist nur so zu sagen der transcendente Ort des Schönen in unserem Geiste, der bestimmt wird. Trotzdem wird eine naive Auffassung sich nicht daran hindern lassen, in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft ein gut Teil Psychologie zu finden und die Ausgestaltung dieser Psychologie zu wünschen und zu betreiben. Soweit Kant mit bewusster Absichtlichkeit psychologische Einflechtungen in seiner Ästhetik vorgenommen hat, würde er immer gewünscht haben, daß man diese von seinen rationalen Deduktionen getrennt halte.

Wir haben früher bereits einmal dem Begriffe der subjektiven Zweckmäßigkeit den unkantischen Ausdruck „Harmonie“ gegeben; dieser Ausdruck läßt den Kern des Kantischen Gedankenganges erraten. Das Prinzip der Urteilskraft, nach seiten der Sinnlichkeit hin verfolgt, geht in ein Prinzip des Zusammenstimmens von Verstand und Einbildungskraft über. Genau genommen ist dieser Übergang ein Sprung. Der ruhige Gang der Technik in der Spezifikation der Grundsätze, durch welche das Naturbild von oben herab erzeugt würde, läßt sich nicht zu Ende führen, weil das höhere Erkenntnisvermögen abbricht und ohne innere Kontinuität die Sinnlichkeit als logisch unbequemer Rest vor uns liegen bleibt. So kann nur noch ihre Zusammenstimmung postuliert aber nichts mehr erklärt werden. — Der hier in Betracht kommende Teil des Prinzips der Urteilskraft tritt bei Kant auch als das Postulat eines *sensus communis* auf. Und zwar kennt Kant einen *sensus communis logicus* und einen *sensus communis aestheticus*. Beide beziehen sich auf das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand; eine transcendente Erklärung ihres Unterschieds wird nicht gegeben.

* * *

Nicht für Kant, aber für alle seine Leser ist nun noch die Frage von Wichtigkeit: Wie geht das Reflektieren der

Urteilkraft bei der ästhetischen Kontemplation vor sich? Hierauf ist vorgreifend schon in der Einleitung und im zweiten Teile dieser Arbeit geantwortet worden. Es bleibt noch übrig, die beiden Annahmen, die in Betracht kommen, jede für sich, versuchsweise durchzuführen.

Es werde zunächst einmal angenommen, es sei ein der diskursiven Urteilkraft gleichartiges Verfahren, das in Funktion trete, eine Art gemeiner Urteilkraft im sinnlichen Gebiet. Diese Auffassung dürfte den meisten Lesern der Kritik der Urteilkraft am nächsten liegen. Man findet auch in der Literatur vielfach ähnliche Ansichten.

Man könnte sich z. B. vorstellen, daß die ästhetische Urteilkraft die Linien einer Figur untereinander vergleiche und sich dessen dabei erinnere, was der Mensch sonst zu sehen pflegt. Auf diese Art entstünden sinnliche Gemeinvorstellungen und deren Über- und Unterordnung und Zusammensetzung. In einer schönen Figur richtet sich die ästhetische Urteilkraft, so könnte man meinen, auf die Wiederkehr und den Wechsel gewisser Züge und auf die Einheit des Ganzen, die sich etwa daraus abnehmen läßt. Für die Gesamtanordnung der Figur legt sie ein vereinfachtes Schema zu Grunde, denkt sich Mittel- und Symmetrielinien gezogen und betrachtet die Umrisse für sich allein. Dies alles könnte man ein kontemplatives Reflektieren nennen, es würde seinem Wesen nach im Grunde demjenigen Reflektieren gleich zu achten sein, das im Gebiete des diskursiven Denkens stattfindet.

Wenn ein Mensch ohne alle Schulbildung zum ersten Mal eine Ellipse zu Gesicht bekäme, so würde er sich daran ästhetisch erfreuen können. Er kennt weder die analytische noch die synthetische Definition derselben, d. h. er hat nicht ihren Begriff; aber auf das kontemplative Spiel seiner Vermögen, wirkt die Symmetrie; er folgt dem Linienzuge, der sich mehr und mehr krümmt, dann rasch umbiegt und in der Krümmung wieder nachläßt u. s. f. Der Zu- und Abnahme der Krümmung wohnt ein Gesetz inne; der Mathematiker bringt dasselbe auf die Formel vom Krümmungsradius. Dies Gesetz zwar bleibt dem Verstande unseres Versuchsmenschen verschlossen — und doch würde seine ästhetische Auffassung sofort gestört sein, er würde nicht das Lustgefühl der Schönheit

haben, wenn man ein Stück dieser Ellipsenlinie durch einen Kreisbogen ersetzt, dessen Krümmungsgesetz eben ein anderes ist.

Man kann bei dem Ausdrucke „Zusammenstimmen der Einbildungskraft und des Verstandes“ entweder an die Kategorientafel denken oder an die unbestimmte Gesamtheit aller angesammelten Erfahrungen, je nachdem man das Wort „Verstand“ in transcendentalen oder in psychologischem Sinne nimmt. Kant hat wahrscheinlich keins von beiden mit Bestimmtheit gemeint; denn sonst würde er das Gemeinte an irgend einer der vielen Stellen, die davon handeln, wohl deutlicher bezeichnet haben. Versuchen wir es dennoch mit der einen und mit der andern Auslegung!

Das ästhetische Reflektieren soll es niemals bis zu bestimmten Begriffen bringen. Nun sind aber die Kategorien hinsichtlich der logischen Präzision die bestimmtesten Begriffe, die es gibt. Was könnte es heißen, die Kategorientafel in einer bloß allgemeinen und unbestimmten Weise anzuwenden?

Diese Schwierigkeit verschwindet oder verringert sich doch wenigstens, wenn man das Wort „Verstand“ in psychologischem Sinne nimmt. Man könnte dann darauf hinweisen, daß jeder Mensch einen gewissen Schatz von sinnlichen Gemeinvorstellungen hat, von allerhand konkaven und konvexen Kurven, von offenen und geschlossenen Figuren, von Kreuzungspunkten, Schleifen und anderem, was etwa in einem schönen Ornamente anzutreffen ist. Alles dies kann zwar auf bestimmte Begriffe gebracht werden — wie die soeben benutzten Worte zeigen —, kann aber auch wohl als geistiger Besitz in einem unbestimmten Zustande gedacht werden. Es ist sogar unserem gewöhnlichen geistigen Zustande weit natürlicher, nur gleichsam unbestimmte Apperzeptionsgewohnheiten anstelle jener Begriffe zu besitzen; denn dieselben sind schwankend und veränderlich, und die einen gehen so leicht und fließend in die andern über, daß es sogar schwer fällt, bestimmte Begriffe unter ihnen abzugrenzen. Man könnte sagen, daß uns auf solche Art ein sinnliches Äquivalent der logischen Ordnung und Gesetzmäßigkeit innewohne. Die Beurteilung einer schönen Form würde also darauf beruhen, daß wir durch unser Gefühl feststellen, daß diese Form zu der allgemeinen, lockeren Mannigfaltigkeit jener Auffassungsmittel so vortrefflich passe, daß man gern

dabei verweilt, um es auf alle mögliche Art der Auffassung mit ihr zu versuchen, ohne sich jedoch begrifflich bestimmt zu entscheiden.

Stadler fragt („Kants Teleologie“ S. 113): „Soll etwa die Naturschönheit die Darstellung des logischen Systems sein? Oder soll das Gefühl der Lust dem Verstand dazu dienen, sich in der Mannigfaltigkeit der Natur zu orientieren?“ Darauf wäre zu antworten: In der Tat ist es das logische System der Natur, dessen Wesen im Schönen sinnfällig in die Erscheinung tritt. Das Schöne ist etwas, wovon wir voraussehen, daß es unserem Erkenntnisstreben ein dankbares Objekt sein möchte. Das Wort „Voraussicht“ ist natürlich eine Unterstellung; sie soll nur den vernünftigen Sinn des Lustgefühls im Schönen bezeichnen. Und selbst wenn sich einmal jene Voraussicht nicht zu erfüllen schiene, so würde das nur an der Unvollkommenheit der Verstandeserkenntnis liegen; der gefühlsmäßig vorweggenommene Zusammenhang zwischen der geheimnisvollen Regel des Schönen und dem Systeme der ganzen Natur wäre dadurch nicht widerlegt.

Daß im Schönen uns die Natursystematik in sinnfälliger Einkleidung vor Augen trete, ist nämlich mit der Beschränkung zu verstehen, die aller unserer Beurteilung der Außenwelt anhaftet: Wir bekommen ja stets nur Bruchstücke der Natur zu sehen und in diesen kann sich das Systematische nur in einseitiger Weise offenbaren. Es sind ja auch die höchsten Leistungen unserer Naturerkenntnis noch niemals bis zu dem idealen Systeme der Natur vorgedrungen. Es fehlt unseren Klassifikationen z. B. der Vergleich mit den Gebilden anderer Zeitalter und anderer Himmelskörper; und die Gesetze der Gravitation, der Elektrizität und des Magnetismus betrachten wir als Ausdrücke für Vorgänge, die wir nur in Bausch und Bogen kennen und beschreiben. In diesem Sinne ist nun auch das Schöne nur eine Vorform, gewissermaßen eine Vorahnung derjenigen Systematik, die die ganze Natur beherrscht und die uns ihrem wahren Wesen nach zwar verborgen ist, uns aber doch als letztes Ziel in der Naturerkenntnis vorschwebt.

Wenn man diese Auffassung des Schönen auf einen dürren Ausdruck zurückführen will, so könnte man sagen: es ist das Regelmäßige. Darunter ist nicht allein etwas zu verstehen,

was einer bestimmten Regel folgt, sondern auch eine auf unbestimmte Art harmonische Anordnung der Teile. — Kants Abwehr hiergegen („Allgemeine Anmerkung“; hinter § 22 folgend, Absatz 2; Kehrbach Ausg. S. 92) ist nicht stichhaltig. Denn wenn auch die Schönheit mit Recht so erklärt wird, daß das Empfinden derselben nicht von der Fassung eines Begriffes abhängig sein kann, so ist es doch etwas ganz anderes zu sagen: nichts dürfe als schön bezeichnet werden, was nebenher zugleich nach einer bestimmten Regel erklärt werden könnte. Dies letztere folgt nicht, wie Kant zu meinen scheint, aus dem ersteren.

Allein es gibt für Kant noch andere Gründe, aus denen er die soeben charakterisierte Auffassung seiner Ästhetik vielleicht mißbilligt hätte.

Für das Spiel der Vermögen bei der Beurteilung von etwas Schönerem gibt Kant weder ein Beispiel noch eine eingehendere Beschreibung. In der Exposition des Erhabenen dagegen scheint er dies zu tun, und es ergibt sich daher die Aufgabe, zu prüfen, ob sich von dorther vielleicht Anhaltspunkte gewinnen lassen, in welchem Sinne er den Begriff des ästhetischen Reflektierens verstanden habe.

Das Gefühl des Erhabenen setzt zu seiner Entstehung voraus, daß man die Größe eines Gegenstandes abzuschätzen versucht habe. Hierin liegt ein Vergleichen und mithin ein Reflektieren von der oben beschriebenen Art. Wäre es sicher, daß man dies Reflektieren beim Erhabenen dem kontemplativen Zustand beim Schönen als gleich oder entsprechend zu erachten habe, so hätten wir ein Recht, die soeben gegebene Erklärung des ästhetischen Reflektierens beim Schönen für Kantisch zu halten.

Allein Kants weitere Analyse des Gefühls des Erhabenen zeigt uns jene anfänglichen Erörterungen in einem andern Licht. Es tritt die Vernunft ins Spiel. Insofern nun derjenige Teil des Prozesses, der für den ästhetischen Charakter desselben entscheidend ist, gerade in der Betätigung der Vernunft liegt, kann es zweifelhaft sein, ob bei jenen einleitenden Größenschätzen der Verstand überhaupt auf ästhetische Art oder etwa auf logische Art tätig war. Es fragt sich also, ob die Beschreibungen, die Kant vom Vergleichen von GröÙen gibt, schon ästhetische Vorgänge heißen sollen.

Nun gibt es allerdings nach Kant eine „ästhetische Größenschätzung“ neben der „logischen (oder mathematischen) Größenschätzung“. Alle logische Größenschätzung enthalte einen Akt von ästhetischer Größenschätzung als Bestandteil (Kr. d. Urth. § 26, Absatz 1). Geht man aber diesen Kantischen Begriffen näher nach, so zeigt sich, daß sie in unserer Absicht nichts ergeben.

Man kann nämlich behaupten, daß alles, was Kant von reflektierender Tätigkeit deutlich beschreibt, z. B. alles Vergleichen und alles Vervielfältigen unzureichender Größeneinheiten, der logischen Urteilskraft zuzurechnen ist. Für die ästhetische Größenschätzung bleibt nur die Fassung eines Grundmaßes übrig, ein spontaner Akt der Einbildungskraft, wie Kant zu meinen scheint, jedenfalls nicht etwas, wodurch uns der Prozeß des ästhetischen Reflektierens klarer würde. Die bloß anschauliche Vorstellung eines gewissen Quantum — ohne alle zergliederbare Reflexion —, das ist also ästhetische Größenschätzung. Sobald die Begriffe des Vielfachen (der Zahlen) hineinkommen, oder überhaupt ein auch nur ungefähres Veranschlagen einer Größe nach einem von ihr verschiedenen Grundmaß, erhält die Größenschätzung einen logischen Bestandteil.

Wenn die Fassung eines Grundmaßes als eine ästhetische Größenschätzung bezeichnet wird, so braucht man deswegen noch nicht zu glauben, daß sie eine Tätigkeit des Geschmackes sei. Denn Kant braucht das Wort „ästhetisch“ auch in weiterem Sinne. So unterscheidet er z. B. einmal zwischen ästhetischem Sinnen- und ästhetischem Reflexionsurteil. (J. S. Becks Auszug . . . „Von der Ästhetik des Beurteilungsvermögens“ Abs. 1.) — Wie dem aber auch sein mag, — man mag meinen, daß in der Fassung eines Grundmaßes bereits eine Geschmackstätigkeit zu erblicken sei, oder nicht, — auf jeden Fall ist dieser Vorgang von Kant nicht zergliedert.

Die Aufgabe, ein Grundmaß zu finden, macht sich nun auch in dem besonderen Falle geltend, daß man den Begriff des Unendlichen denkt. Hier aber versagt die Einbildungskraft gegenüber der Vernunft. Und in der Reflexion über das Mißverhältnis der Vermögen liegt der entscheidende ästhetische Teil des ganzen Vorgangs. Nur ein solcher Gegenstand der

Natur kann erhaben wirken, der unsere Gedanken auf die Totalität der Natur und auf den Begriff des Unendlichen hinlenkt. Nur der Gedanke des Unendlichen ist eigentlich erhaben, der veranlassende Gegenstand ist es nicht; wenn wir ihn so nennen, so drücken wir uns unrichtig aus. (Kr. d. Ur. § 23 Abs. 4.) Die subjektive Zweckmäßigkeit im Gefühl des Erhabenen liegt dementsprechend auch nur im Verhältnis unserer Vermögen zueinander, nicht im Verhältnis des betrachteten Gegenstandes zu unserer Auffassung. Die ins Spiel kommenden Vermögen verhalten sich aber gerade wegen ihres intellektuellen Mißverhältnisses zweckmäßig zueinander, weil man auf diese Weise sich des Übergewichts der Vernunft lebhaft bewußt wird und sich ästhetisch über dieselbe freuen lernt. (Kr. d. Ur. § 27 Abs. 5.) Und dies ist weiter insofern zweckmäßig, als es dem sittlichen Willen vorteilhaft ist. (Kr. d. Ur. § 30 Abs. 3.) — Dies Abrücken des ästhetischen Vorgangs vom Gegenstande bewirkt es, daß das Erhabene bei Kant noch weit mehr als subjektiv herabgedrückt erscheint als das Schöne. Es gebe für dasselbe keine Deduktion, sondern nur eine Exposition. Beim Schönen jedoch hat die Zweckmäßigkeit „im Objekte und seiner Gestalt ihren Grund“.

Es läßt sich also aus der Theorie des Erhabenen kein Anhaltspunkt dafür gewinnen, wie das Reflektieren beim Schönen zu denken sei.

Daß Kant über die Art des ästhetischen Reflektierens keine näheren Angaben macht, ist kein Zufall; er war vielmehr der Meinung, daß sich etwas Bestimmteres darüber nicht sagen lasse. Es hängt dies mit seiner Ablehnung einer jeden materiellen Ästhetik zusammen; nur eine kritische hält er für möglich. (Kr. d. Ur. § 33 u. 34.) Diese hat gleichsam den transzendenten Ort des ästhetischen Urteils unter den Erkenntnisvermögen zu bestimmen; damit ist es genug.

Es hängt diese abstrakte Zurückhaltung zugleich mit Kants Geringschätzung gegen die psychologische Selbstbeobachtung zusammen: Das ästhetische Urteil gibt uns keine begrifflichen Merkmale an die Hand, woraus wir das Besondere des Reflexionsvorgangs entnehmen könnten; sein Prädikat ist nur: schön oder häßlich oder erhaben. Diese Kategorien können wir daher wohl in ihrem gegensätzlichen Verhältnis zu einander und zum

logischen Urteil erklären; wie aber sollten wir zu genaueren Kenntnissen über den Vorgang der Geschmacksreflexion gelangen, da dieser doch zu keinem begrifflichen Resultate führt? Auf die Kombinationen trügerischer Selbstbeobachtung mochte Kant sich nicht einlassen.

Hiermit hängt ferner zusammen, daß Kant sich überhaupt nicht auf die Vorgänge innerhalb der Sinnlichkeit einlassen mochte — gerade desjenigen Gebiets, das die heutige empirische Psychologie mit Vorliebe bearbeitet. Alle wesentlichen Eigenschaften des Erkenntnislebens gewinnt er, indem er sich lediglich an die logisch bestimmten Formen unseres Denkens hält, also indem er an Schlüsse, Systeme, Arten, Gattungen, Merkmale und dergl. denkt.

Mit allen Diesem hängt ferner zusammen, daß Kant gerade das ästhetische Urteil nach dem Schema der Kategorientafel zu erörtern für gut fand. Beim teleologischen Urteil geschieht dies nicht. Denn da das ästhetische Urteil inhaltlich nichts Greifbares für die logische Analyse bietet, so mußte um so mehr die Form des Urteils dafür erhalten. Schopenhauer sagt in seiner Kritik der Kantischen Philosophie, die logischen Eigentümlichkeiten einer besonderen Urteilsart seien für Kant gleichsam die camera obscura gewesen, wodurch er Blicke in das Wesen der Sache zu gewinnen hoffte.

Es ist eine Eigentümlichkeit des Kantischen Denkens, der man vielfach begegnet, daß er seine Begriffe nicht nur äußerst abstrakt faßt, sondern sogar jeden Übergang von diesen Abstraktionen zu konkreteren, bestimmter eindringenden Vorstellungen verbietet. So kommt z. B. in der Teleologie öfters die Wendung vor, daß man sich von einem bestimmten Standpunkt aus gewisser Fragen „gänzlich enthalte“. Ferner pflegt er bei gewissen Problemen zu sagen: es lasse sich etwas denken, aber nicht erkennen. Auch der Begriff der gesamten Transcendentalphilosophie oder kritischen Philosophie ist selbst von dieser abstrakten Art; denn er lehnt sowohl die Stellung jeder empirisch-psychologischen Frage als auch die Stellung einer jeden metaphysischen Frage ab. Von dieser abstrakt-ablehnenden Art sind nun auch die Kantischen Formeln für den intellektuellen Hergang im ästhetischen Urteil.

Von der oben versuchten gemeinen Erklärung des ästhetischen Reflektierens könnte man sagen: sie sei eine Übersetzung der transcendentalphilosophischen Bestimmungen Kants in die Sprache des gemeinen Menschenverstandes. Aber diese Übersetzung ist den Bestrebungen Kants zuwider.

Somit würde es sich also doch wohl empfehlen, es mit der Annahme zu versuchen, daß es die schematische Urteilskraft sei, die im Geschmacksurteile reflektiert. Gerade die schematische Urteilskraft verbindet ja Einbildungskraft und Verstand. Im gewöhnlichen, logischen Denken verfährt die schematische Urteilskraft nur bestimmend, (von der transcendentalen wird dies ausdrücklich gesagt, Einleitung zur Kr. d. Ur. V Abs. 4); im ästhetischen Urteil allein fände ein Reflektieren der schematischen Urteilskraft statt.

Wäre diese Annahme für Kant zutreffend, so wäre damit der letzte, entscheidende Grund angegeben, daß man ein Beispiel für das so wichtige Verhältnis von Einbildungskraft und Verstande im Geschmacke gar nicht geben kann. Sollte man aber meinen, daß die einzige Kantstelle, die sich direkt für diese Deutung anführen läßt (Kr. d. Ur. § 35), nicht zu einer entschiedenen Behauptung berechtige, so wird man dennoch immerhin annehmen müssen, daß Kant sich über diesen Bereich der Tätigkeit des menschlichen Geistes überhaupt keine ins einzelne gehenden Vorstellungen bilden wollte und daß daher der hier auftretende Begriff der schematischen Urteilskraft auf alle jene Quellen der Kantischen Gedankenbildung hinweist, die soeben angeführt wurden.

Als Belege für die abstrakte Auffassung von dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen im Geschmack mögen noch die folgenden beiden Kantstellen dienen (Kr. d. Ur. § 35): Das Geschmacksurteil bestehe „in der Subsumption der Einbildungskraft selbst . . . unter die Bedingungen, daß der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt.“ Das Prinzip der Geschmacksurteile sei ein „Prinzip der Subsumption, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen . . . unter das Vermögen der Begriffe.“

Um Kant recht zu verstehen, muß man erkennen, daß er gar nicht danach fragt, wie die Gelegenheit zu erklären sei, nach der unser Schönheitsempfinden bei einem gegebenen

Gegenstände eintritt. Er fragt nur, wie überhaupt ein Schönheitsempfinden subjektiv (nach unseren Anlagen) möglich sei.

Ein jeder, der die Gelegenheit der Schönheitswirkung zu erklären sucht, tut dies, indem er ein und denselben Gegenstand einmal auf ästhetische Art und alsdann erkenntnismäßig durchdenkt und dann diese beiden geistigen Erzeugnisse miteinander vergleicht. Oder, mit anderen Worten: er stellt die ästhetische Apperzeption neben die begriffliche Apperzeption hin. So z. B. Fechner, wenn er mathematische Figuren nach einem verstandesmäßigen Plane variiert und dabei beobachtet, wie sich zugleich die ästhetische Wirkung verändert. Eine verwandte Methode befolgen auch alle, die den Begriff der Freiheit der Einbildungskraft auf irgendeine Weise an der Natur ästhetischer Gegenstände zu erläutern suchen. Auch die Seite 120—122 dieser Arbeit gegebene Erklärungsart (im Sinne des gemeinen Reflektierens) trägt diesen Charakter. Der Begriff der Regelmäßigkeit oder Harmonie soll daselbst den Dienst leisten, erstens nur eine logisch unbestimmte, ästhetische Empfindung zu bezeichnen und zweitens dennoch zugleich die Möglichkeit einer begrifflichen Zergliederung des Gegenstandes offen zu halten. Alle solche Erklärungsarten der Schönheitswirkung brauchen nicht zu behaupten, daß begriffliche und ästhetische Betrachtung miteinander zusammenhängen. Es sollen nur die Ergebnisse der einen Beurteilungsart gleichsam zum Schema der Orientierung für die Erklärung der anderen dienen.

Diese ganze Art, das Problem anzufassen, liegt nun Kant gänzlich fern. Würde, so meint er, sich das ästhetische Reflektieren irgendwie näher beschreiben lassen, würde der ästhetische Vorgang es z. B. irgendwie mit Besonderem und Allgemeinem oder mit bestimmten Kategorien zu tun haben, so würde er auf angebbare geistige Vorgänge führen, denen bestimmte Beschaffenheiten der Gegenstände entsprächen. Und so würde es scheinen können, als wäre das Schönheitsempfinden aus objektiven Regeln herleitbar und liefse sich logisch erzwingen.

Die Sachlage muß sich nun freilich etwas verschieben, sobald wir in das Gebiet der Dichtung eintreten. Denn hier ist der Stoff für das Geschmacksurteil zum überwiegenden Teil in Begriffen gegeben.

In gewissem Sinne ist dieser Teil der Kantischen Ausführungen aber nur als Anhang zu betrachten. Man kann sagen, daß es zwei verschiedene große Gesichtspunkte sind, die die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ (als Buch) beherrschen. In den ersten Teilen derselben herrscht das Interesse am Naturschönen vor. Dies hat seinen tieferen Grund darin, wie schon gesagt wurde, daß Kants Transzendentalphilosophie zugleich eine Art Naturphilosophie sein will und auf alle diejenigen Probleme eingeht, mit denen sonst die Metaphysik der Natur sich beschäftigte. (Dies ist neben Anderem ein innerer Grund dafür, daß Ästhetik und Teleologie zusammen einen einzigen Hauptteil der kritischen Philosophie ausmachen.) Wenn Kant nach einer Deduktion des Geschmacksurteils (über das Schöne, nicht über das Erhabene) fragt, so will dies heißen: die Möglichkeit des Schönen in der Natur müsse einen apriorischen Grund haben. Es ist sehr zu beachten, daß die Erörterung der Lehren vom Geist, von der ästhetischen Idee, vom Genie und von der inexponibeln Vorstellung erst hinter der Deduktion folgen. Hier gelangt nun nämlich der zweite Hauptgesichtspunkt zur Vorrangstellung: das Interesse an einer Übersicht über alle Arten menschlicher Geistesbetätigung. Dies Interesse ist aber für Kant von zweitem Range, schon deshalb, weil es hier keine prinzipielle Erschöpfung der Mannigfaltigkeiten zu geben scheint. Daher ist denn hier auch die Führung des Gedankenganges bei Kant lockerer; er verschmäht empirische Anhaltspunkte nicht. Vom Prinzip der Urteilskraft wird überhaupt nicht mehr gesprochen.

Die „ästhetische Idee“ gehört dem Reiche des dichterischen „Geistes“ an. Von ihr nimmt Kant an, daß sie sich wenigstens teilweise begrifflich auffassen lasse. Hier ist es also in der Tat die gemeine Urteilskraft, welche reflektiert. Nur vermag nach Kant der Verstand die Fülle der Anschauung in der ästhetischen Idee nicht zu erschöpfen. „So wie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft . . . den . . . Begriff nicht erreicht, so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet.“ (Kr. d. Ur. § 57 Anm. I Absatz 7.) Man sieht an dem letzten Relativsatze, daß es sich um eine Art „Hinzudichten“ handelt

(vgl. „Allgemeine Anm. zum ersten Abschn. d. Analytik“, letzter Absatz, kurz vor § 23 der Kr. d. Urt.); die hier gemeinte „innere Anschauung“ ist ganz etwas anderes als die äußerlich unmittelbar gegebene schöne Form. Durch die Einführung des Gedankens, daß der Verstand die Fülle der Anschauung nicht zu erschöpfen vermöge, wird die Eigenart des Ästhetischen und die Unmöglichkeit einer materialen Ästhetik auch für das Dichtungs-Schöne aufrecht erhalten.

Daß der Unterschied, den die Kantischen Darlegungen für die formale und für die dichterische Geschmacksbetätigung mit sich bringen, von Kant ganz deutlich erkannt und beabsichtigt worden sei, soll nicht behauptet werden. Aber der Leser muß ihn beachten, damit er den in den ersten Teilen des Kantischen Buches vorherrschenden Begriff des ästhetischen Reflektierens in seiner vollen Eigenartigkeit — und man darf wohl sagen: Einseitigkeit — verstehe.

Schluss.

Die Gesamtbedeutung des Begriffs der Urteilkraft im Kantischen System. Ihr Prinzip. Die Verknüpfung des Reiches der Naturbegriffe mit dem Reiche der Freiheitsbegriffe durch Ästhetik und Teleologie. Die Urteilkraft als gemeinsames Vermögen.

Die tabellarische Übersicht, die Kant am Ende seiner Einleitung zur Kr. d. Urt. über die Architektur seines Systems gibt, sowie einige spekulative Bemerkungen, die er darüber gemacht hat, haben viele zu der Ansicht geführt: Der Begriff der Urteilkraft sei so etwas wie der Schlussstein des Kantischen Systems. Ich habe eine so hohe Meinung von dieser Architekturfrage nicht. Dennoch wird es meine Pflicht sein, das Wesentlichste über die systematische Gesamtbedeutung des Begriffs der Urteilkraft noch zum Schlusse zusammenzustellen.

I. Die Urteilkraft liefert ein neues eigenes Apriori für das Kantische System.

Man darf diese Tatsache nicht auf die dürre Formel bringen: Kant habe seine Sammlung des Apriori um ein neues Glied bereichern wollen. Diese Bereicherung ist vielmehr der Ausdruck dafür, dass er der Welt eine neue Seite philosophisch abgewonnen hatte. Die Harmonie in der Natur, welche über die Nomothetik des reinen Verstandes hinausgeht, war dem philosophischen Bewusstsein Kants zuerst in zwei großen Einzelphänomenen entgegengetreten: in den Erscheinungskreisen der Ästhetik und der Teleologie. Er suchte nach deren selbstständiger apriorischer Begründung. Aber die systematische Unfertigkeit, die in getrennten Begründungen dieser Disziplinen liegen würde, würde ihn nicht befriedigt haben, da er an einer gewissen Zusammengehörigkeit derselben nicht zweifeln konnte. Die Ästhetik bedeutete für ihn ja nicht nur ein psychologisches

Problem, sondern ebensowohl ein metaphysisches. Nun gelang es ihm, die Harmonie-Erscheinungen der Ästhetik und der Teleologie mit dem Gedanken einer systematischen Naturordnung in Verbindung zu bringen. Damit ist eine große Seite des Weltganzen prinzipiell zusammengefaßt. Ähnliche Zusammenfassungen sind wohl auch schon früher in der Geschichte des Denkens aufgetreten. Allein Kant grenzt diesen Begriff der Harmonie (wenn man ihn so bezeichnen darf) gegen die Nomothetik des Verstandes deutlich ab und er spezifiziert ihn nach den Teilphänomenen hin und gibt dadurch der Ästhetik und der Teleologie eine zwar etwas verwickelte aber streng getrennte Eingliederung.

Nunmehr ist unsere Naturbetrachtung nicht mehr bloß durch die ganz allgemeinen Formen des reinen Verstandes orientiert, sondern die vielgeschäftige Urteilskraft, die sich an allen Einzelheiten der Erscheinungen versucht, hat überall das volle Tageslicht, das ihr der philosophische Überblick zu geben vermag. Sie tastet nicht mehr im Dunkeln, sondern gewinnt Zutrauen zu sich selbst, denn sie weiß nun: die Transcendentalphilosophie gibt ihr das Recht, überall diejenigen Voraussetzungen zu machen, deren sie bedarf. So ungefähr könnte man sich vorstellen, daß Kant seine Leistung selbst angesehen hat, als er der Urteilskraft ein eigenes apriorisches Prinzip gab und ihr einen ganz selbständigen Teil in der Dreiteilung seiner Philosophie einräumte.

II. Die Kritik der Urteilskraft gibt das Bindeglied zwischen den beiden Hauptgebieten der Philosophie ab, der theoretischen und der praktischen.

Es hiesse gar zu bildlich sprechen, wollte man sagen: Die Urteilskraft vermittelt zwischen jenen beiden Welten. Vielmehr wird man sagen müssen, daß einige Ergebnisse des spekulativen Denkens, auf die man gerade in der Kritik der Urteilskraft kommen mußte, geeignet sind, jenen Gegensatz versöhnlicher erscheinen zu lassen.

„Das Schöne bereitet uns vor, etwas . . . ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es, selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.“ (Allg. Anm. zur Expos., Kehrbaeh-Ausg. S. 124.) Also befördern diese Gefühle „die Empfänglichkeit des Gemüths für das moralische Gefühl“. Somit verknüpfe der

Begriff von der Schönheit der Natur das Gebiet der Naturbegriffe mit den Freiheitsbegriffen. (Einl. zur Kr. d. Ur. IX, letzter Absatz.)

Die Vermittelung auf dem Boden der Naturteleologie vollzieht sich so. Die bloße Naturbetrachtung führt uns auf die Erscheinungen der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur und im weiteren sogar zu der Annahme eines letzten Zwecks in der Natur. Diese Annahme wird nun bestätigt und ergänzt, wenn man des Endzwecks gedenkt, den die praktische Vernunft — unabhängig von aller Naturbetrachtung — konstitutiv fordert und setzt. Die Verknüpfung dieser, von zwei Seiten her sich begegnenden, Gedanken zeigt nun, daß der Mensch, als moralisches Wesen, der wahre letzte Zweck in der Natur sei und daß er sodann berufen sei, den Endzweck (die synthetische Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit) selbst zu verwirklichen. Dafür reicht freilich die Natur nicht mehr ganz aus; es muß eine intelligible Welt hinzukommen. Aber daß es uns wenigstens möglich sei, sittlich zu handeln und somit den einen Teil des Endzwecks zu erfüllen, dies Zutrauen gewährt uns die Naturteleologie.

Ein jeder wird empfinden, daß durch diesen Vermittelungsgedanken etwas Tiefes und Wahres zum Ausdruck gebracht werden soll. Allein man muß wohl annehmen, daß dies noch nicht ganz gelungen sei. Denn vor dem Anspruche auf Exaktheit in der Wissenschaft dürfte der Begriff einer solchen Vermittelung zwischen metaphysischen Gegensätzen kaum Stand zu halten vermögen. Der Begriff der Vermittelung gehört dem konstruierend-spekulativen Denken an. Kant selbst sprach diese Gedanken nur als ein letztes Wort am Ende seiner philosophischen Lebensarbeit aus; sie waren ein Versuch, eine Andeutung.

III. Die Urteilskraft ergänzt in einer wichtigen Richtung das anthropologische Gesamtbild, welches die Kantische Philosophie von den Tätigkeiten des Menschengesistes entwickelt. Auch nach Seiten der Anthropologie hin ist etwas Bedeutendes damit geschehen, daß Kant den Begriff der Urteilskraft in so besonderer Weise in den Vordergrund des philosophischen Bewußtseins gerückt hat.

Beurteilen heißt: einer Sache durch ein reflektierendes Spiel unserer Auffassungskräfte eine solche Seite abzugewinnen

suchen, daß wir entweder in ihr das sachlich Bedeutsame und Wichtige zu erblicken vermögen oder daß wir uns geistig in ein Verhältnis zu ihr begeben, welches für uns Menschen das gesundeste und angemessenste ist.

Wenn man einmal davon absieht, was Kant mit logischer Bestimmtheit behauptet oder zugegeben haben würde, und nur seine psychologisch bedingte Richtung ins Auge faßt, so möchte sich für unser augenblickliches Problem etwa folgendes Bild ergeben. Kant glaubte nicht an die Möglichkeit einer einheitlichen geistigen Grundkraft. Vielmehr war es seine Gewohnheit, bei allen Gegenständen eine Manigfaltigkeit-scharf abgrenzbarer Bezirke anzunehmen. Er würde also auch nicht leicht gemeint haben, daß die Urteilskraft bei allen geistigen Vorgängen in gleicher Weise beteiligt sei. Es würde ihm z. B. der Gedanke mehr fern als nahe gelegen haben, daß sie sich auch im mathematischen Denken betätige. Ebenso wenig wird es ihm eingefallen sein, daß seine eigene Philosophie einer Tätigkeit der Urteilskraft zuzuschreiben sei, welche ihren Gegenstand im Ganzen der Welt und des menschlichen Geistes und an dem Materiale überlieferter philosophischer Gedanken hatte. Die Moral schließt durch ihr spontanes „Ich will“ oder „Ich soll“ die reflektierende Urteilskraft sogar gänzlich aus. Kant konnte daher meinen, daß es Gebiete gebe, die der Urteilskraft, und solche, die anderen Erkenntniskräften speziell zugehörten. Er mag die ganze Philosophie als Sache der Vernunft, die ganze Naturwissenschaft (Physik) als Sache des Verstandes betrachtet haben, die gesamte untergeordnete Empirie (beschreibende Tätigkeiten, Chemie-Scheidekunst, Kochkunst) als Sache der sinnlichen Erfahrung. Dann schien ihm vielleicht die Urteilskraft es speziell mit Ästhetik und Teleologie zu tun zu haben. Aber man mag den Bereich der Urteilskraft immerhin auch noch etwas weiter ziehen. Von diesen Voraussetzungen aus war nun die Hervorhebung der Urteilskraft eine anthropologisch entscheidende Tat. Denn sie liefs das alltägliche, gesunde, dem Menschen wirklich nahe liegende Denken zu seinem Rechte kommen.

Man kann die Bedeutung dieser Tat auch anerkennen, ohne von den Kantischen Voraussetzungen auszugehen. Man braucht nicht zu glauben, daß sich der allgemeine Begriff

„Denken“ mit wissenschaftlicher Genauigkeit in Unterarten zerlegen liefse, und man wird doch zugeben, daß der Repräsentant, der jeweilig für den Begriff Denken auftritt, demselben ein sehr verschiedenes Gepräge geben kann. Als solche in besonderer Richtung entwickelte Repräsentanten wären das philosophische, das mathematische, das beschreibende Denken usw. jedenfalls anzusehen. Es ist für die Art und Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung nicht unwichtig, welche Repräsentanten man den Begriffen zur Seite zu stellen pfl egt. Der Begriff „Urteilkraft“ kann in diesem Sinne uns dazu verhelfen, die außerordentliche Wichtigkeit der Zwischengebiete der Erkenntnis vor Augen zu behalten; er mag daran erinnern, daß wir uns weder mit überlieferten, wenig beweglichen Begriffen begnügen sollen noch unmittelbar auf die endgültige Erklärung der Dinge es absehen sollen, sondern daß wir in der Fülle des Erkennbaren uns demjenigen zuwenden sollen, was sachlich bedeutsam oder unserer subjektiven Menschlichkeit angemessen ist. Deshalb sagt auch Kant, die Urteilkraft sei recht eigentlich das, was man einen gesunden Verstand nennt.

Fast alle geistigen Unterschiede zwischen den Menschen beruhen, soweit sie nicht etwa durch die angeborene Gemütsart bedingt sind, auf der Richtung und der Bildung der Urteilkraft. Wie mannigfach kann z. B. eine Menschenbeurteilung stattfinden! Man könnte es als den Kern aller rein menschlichen Bildung bezeichnen, daß die Urteilkraft es gelernt habe, in gesunder Weise zu arbeiten. Wie der Mensch sich gewöhnt hat, seine Gedanken zu bewegen, davon wird es abhängen, ob ihm in gegebenen Fällen das Rechte einfallen wird.

Die vollendete Urteilkraft, sagt Kant, sei der Verstand, der nur mit den Jahren kommt; das auszeichnende Prädikat für die Urteilkraft sei nicht Richtigkeit, Wahrheit, sondern: „Reife des Urteils“.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Teil I. Die gemeine Urteilskraft	13
„ II. Die transcendente, die schematische und die symbolische Urteilskraft	49
„ III. Das Prinzip der Urteilskraft und die Eingliederung der Ästhetik und der Teleologie in den Bereich desselben . .	90
Schluss	131