



4

X

3488



74X 3488



4X3488.

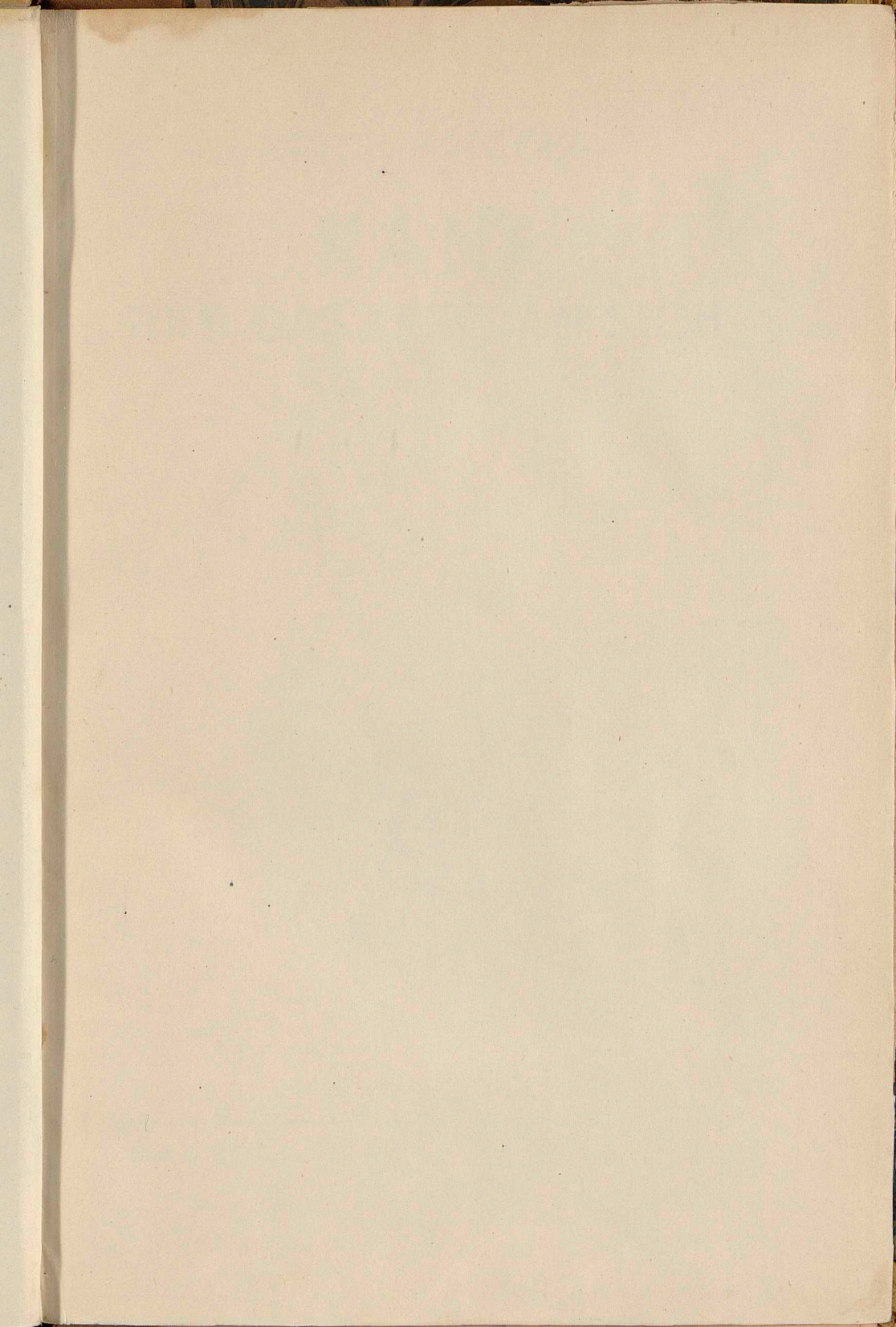




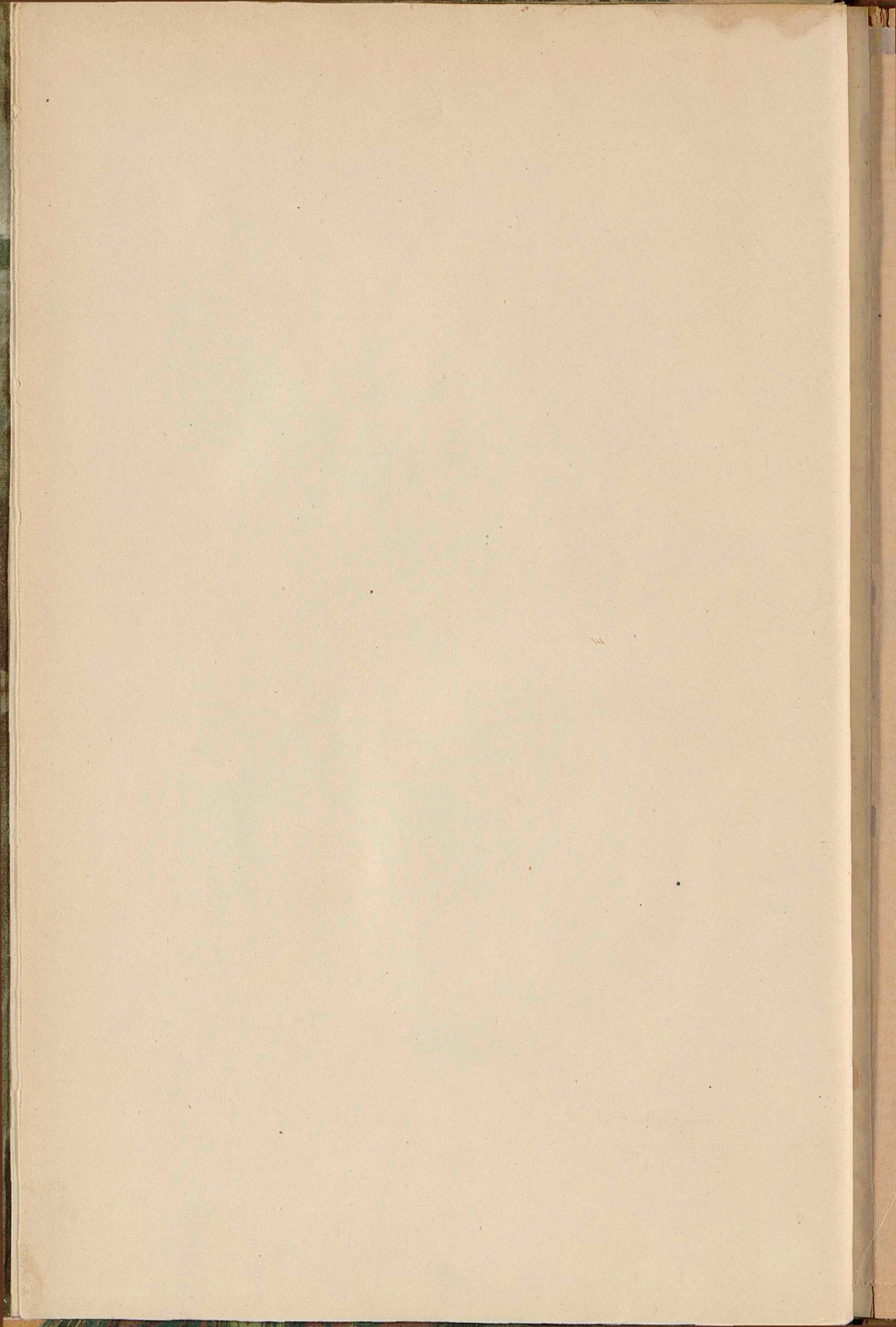


Juli 49











ERICH ADICKES

KANT  
UND DAS DING AN SICH



1 9 2 4

---

PAN VERLAG ROLF HEISE / BERLIN



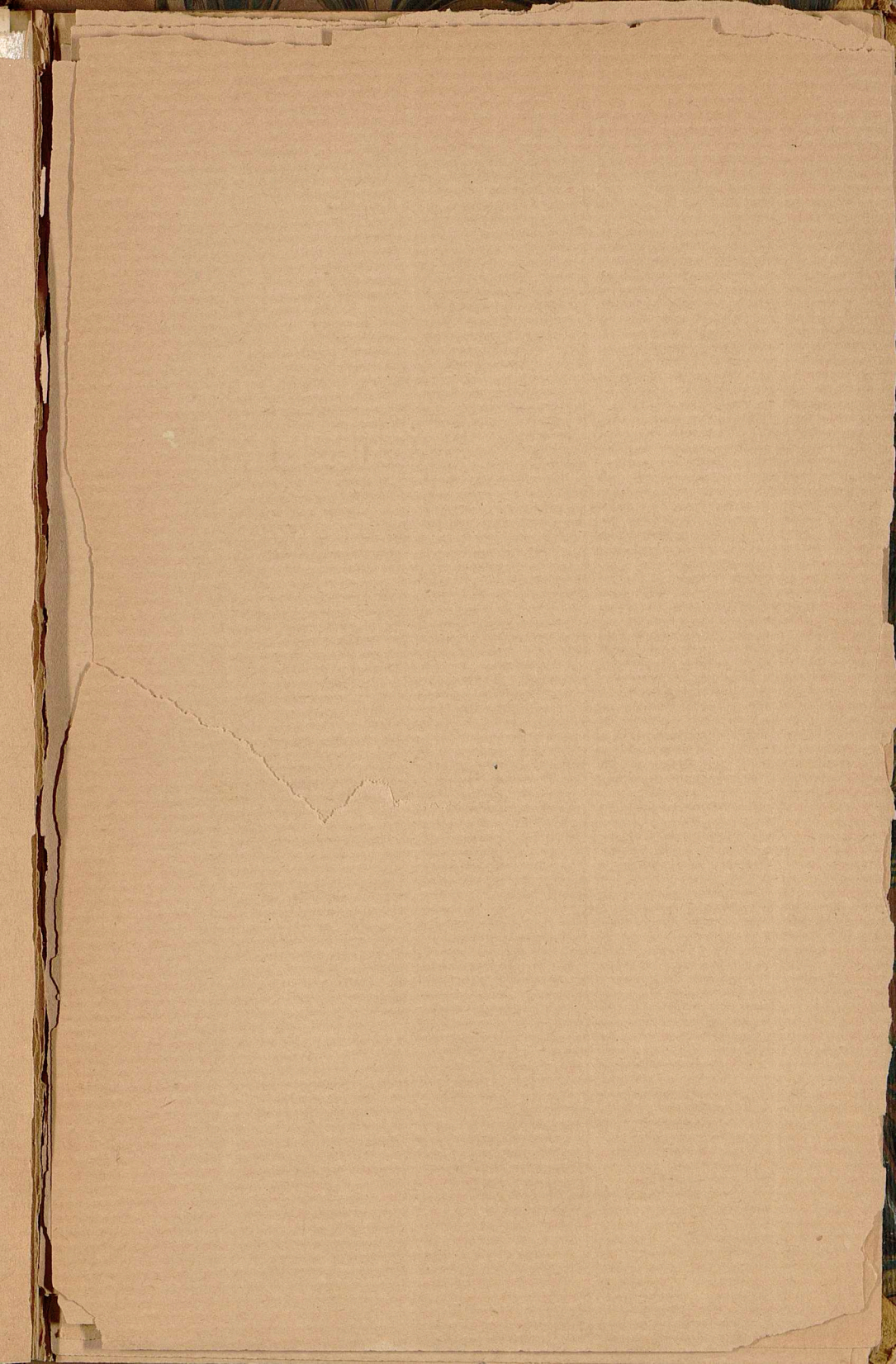
nicht bruchfähig!

▽ 4 X 3488



Shk







ARTHUR WARDA

zu eigen



## Inhaltsverzeichnis.

Einleitung .....	1— 3
1. Aufgabe der Schrift.	
Erster Abschnitt. Das Dasein einer Vielheit von Dingen an sich als Selbstverständlichkeit .....	4—19
2. 13 Stellen, die beweisen, daß für Kant in seiner ganzen kritischen Zeit die transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich eine absolute Selbstverständlichkeit war. Im Begriff der Erscheinung liegt schon, daß ihr ein Ding an sich entsprechen müsse, weshalb seine Leugnung geradezu eine Ungereimtheit darstellen würde. — 3. Die Existenz der Dinge an sich war für Kant eine unbewiesene Prämisse, die er für so sicher hielt wie den sicherst bewiesenen Grundsatz. — 4. Wir brauchen uns nicht erst mühsam an der Hand ungewisser Rückschlüsse von den Erscheinungen zum an sich Seienden hinzutasten, es tritt uns in ihnen vielmehr unmittelbar entgegen, seinem Wesen nach zwar unerkennbar, seinem Dasein nach aber nicht zweifelhaft. Kants starke realistische Tendenz, die ihn von jedem extremen Idealismus fernhalten mußte. — 5. Das dieser Auffassung zu Grunde liegende Erleben Kants.	
Zweiter Abschnitt. Dinge an sich und Erscheinungen in ihrem Verhältnis zueinander .....	20—27
6. Ding an sich und Erscheinung sind nicht als zwei verschiedene Wesen zu betrachten, die sich einander gleichsam wie Urbild und Abbild gegenüberstehen; sondern ein und dasselbe Etwas ist uns einerseits erfahrungsmäßig als Erscheinung in unseren Anschauungsformen gegeben, hat aber andererseits auch unabhängig davon ein Dasein an und für sich selbst. Beweisstellen aus den 80er Jahren, — 7. aus dem Op.p. — 8. Ich an sich und empirisches Ich.	
Dritter Abschnitt. Die Dinge an sich als affizierende Ursachen .....	28—37
9. Die Dinge an sich als Ursachen. Affektion unseres Ich an sich durch sie. — 10. Das zu Grunde liegende Erleben Kants.	



## Vierter Abschnitt. Dinge an sich und Kategorien 38— 74

**11.** Anwendung der Kategorien (Einheit, Vielheit, Realität, Subsistenz-Inhärenz usw.) auf die Dinge an sich. Eine wichtige Stelle in Kants Bemerkungen zu Jakobs Prüfung von Mendelssohns Morgenstunden. — **12.** Die Gegner des Dinges an sich: E. Arnoldt, Stadler, Cohen und seine Schule. — **13.** Nach B. Erdmann hat Kant, wenn er die Dinge an sich als Ursachen der Empfindungen bezeichnet, nicht die Kategorie der Kausalität, sondern die Idee der Freiheit im Auge. — **14.** Der Unterschied von Denken und Erkennen in R.V.<sup>2</sup> und späteren Schriften. — **15.** Doppelte Bedeutung des Terminus Kategorie: entweder ist es der begriffliche Ausdruck für die synthetischen Funktionen unserer transzendentalen Apperzeptionseinheit, oder die Kategorien sind a priori gegebene Begriffe, die im reinen Verstand als dem Vermögen zu denken ihren Sitz und Ursprung haben und auf Objekte überhaupt gehen. Im 1. Fall setzt ihre Verwendung unbedingt sinnliches Anschauungsmaterial voraus, im 2. hindert nichts, daß sie, von allen sinnlichen Zutaten gereinigt, auch die Seinsweise und Beschaffenheiten der Dinge, wie sie an sich selbst sind, darstellen und also für jede Art begrifflicher Erkenntnis und auch für jede Art des Seins gültig sind. — **16.** R.V.<sup>1</sup> und Prolegomena über den Unterschied zwischen Denken und Erkennen. — **17.** Weitere Belege für den Begriff des unbestimmten Denkens und Vorstellens auch über die Grenzen der Erscheinungswelt hinaus. — **18.** Die Kategorien und die intellektuelle Anschauung.

## Fünfter Abschnitt. Angebliche Skepsis gegenüber den Dingen an sich ..... 75—155

a) Absolute und relative Bedeutungslosigkeit (Unanwendbarkeit) der Kategorien mit Bezug auf das Transzendente ..... 75— 95

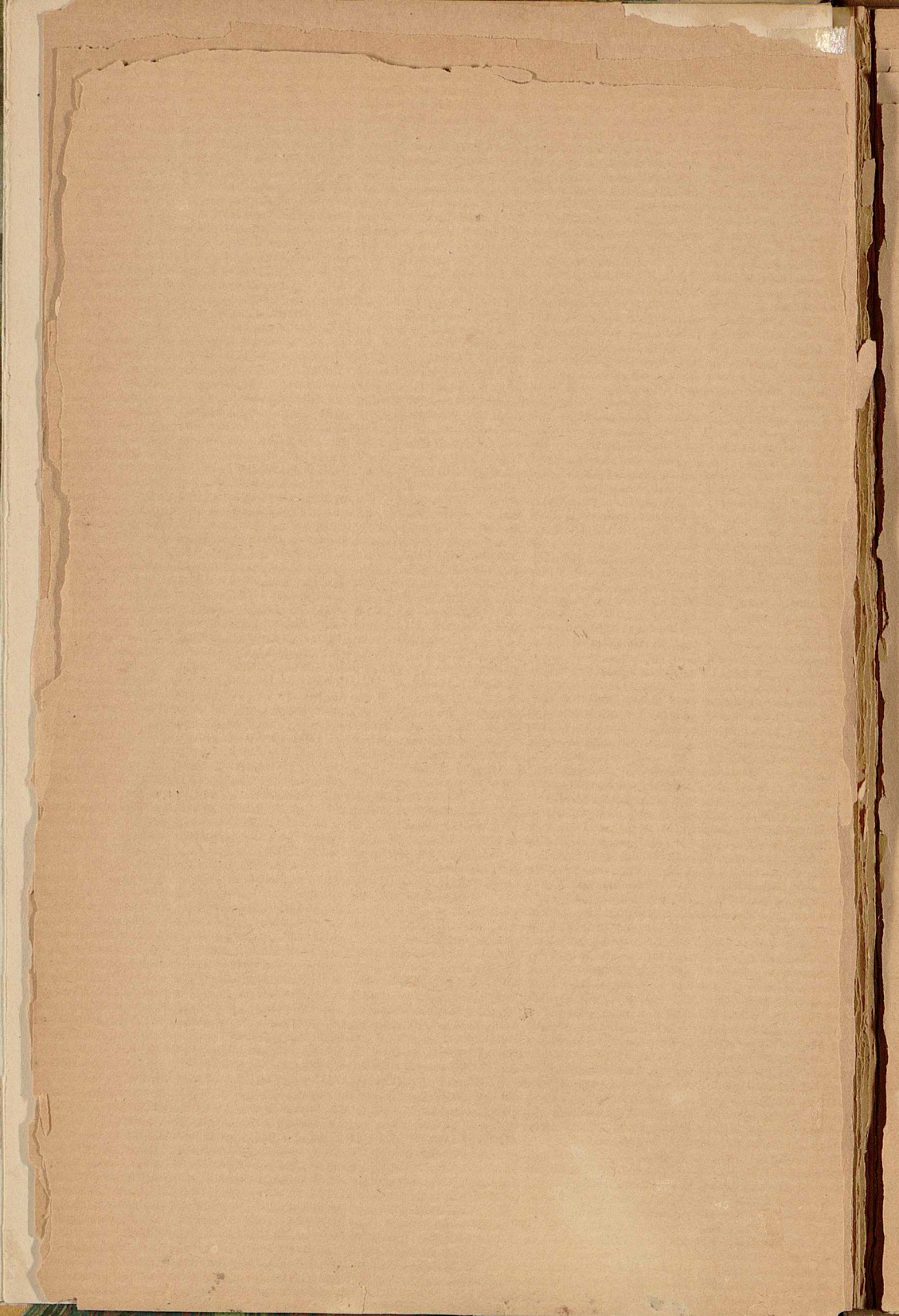
**19.** Äußerungen, in denen die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Dinge an sich als zweifelhaft hingestellt oder gar abgelehnt wird; der Terminus Kategorie ist hier im 1. Sinn gemeint. — **20.** Es muß prinzipiell zwischen absoluter und relativer Bedeutungslosigkeit (Unanwendbarkeit) der Kategorien mit Bezug auf das Transzendente unterschieden werden. — **21.** Kant führt diesen prinzipiellen Unterschied nicht konsequent durch, sondern vermischt die beiden Arten oft; die von ihm gewählten Ausdrücke schillern dann in beiden Bedeutungen. — **22.** Das Hauptmotiv dafür, daß Kant die relative Bedeutungslosigkeit der Kategorien für das Transzendente manchmal zur absoluten steigert, entstammt dem Kampf gegen die alte transzendente Metaphysik.



b) Der Abschnitt über die Phaenomena und Noumena in R.V. ....	95—128
<p>23. Analyse des 1. Teils (bis R.V.<sup>2</sup> 305). — 24. Das transzendente Objekt. — 25. Analyse von R.V.<sup>1</sup> 248—53. — 25a. Analyse von R.V.<sup>2</sup> 305—9. — 26. Der R.V.<sup>1</sup> und R.V.<sup>2</sup> gemeinsame Schluß des Abschnitts. Das Noumenon als problematischer Begriff und Grenzbegriff. — 27. Konsequenzen, zu denen gewisse radikale Prämissen der Transzendentalphilosophie drängen. Spannung zwischen dem Erkenntnistheoretiker Kant und Kant als Moralphilosophen, Menschen und Metaphysiker. — 28. Wäre Kants Hauptziel gewesen, die Unüberschreitbarkeit der Erfahrungsgrenze für unsere Erkenntnis nachzuweisen, so wäre jene Spannung ein unlösbares Rätsel. — 29. Für Kant hätte die Möglichkeit bestanden, diese Spannung zu beseitigen, wenn er versucht hätte, sein persönliches Erleben mit Bezug auf die Dinge an sich in die Form einer wissenschaftlichen Theorie zu bringen.</p>	
c) Der Abschnitt von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe in R.V. ....	128—155
<p>30. Vereinzelt Äußerungen (R.V.<sup>2</sup> 329—41). — 31. Analyse von R.V.<sup>2</sup> 342—5. Das Noumenon als problematischer Begriff. — 32. Die Tafel der Nichtse (R.V.<sup>2</sup> 347—9). Das Noumenon als Gedankending (ens rationis) und Erdichtung. — 33. Ausblick auf das Op.p.</p>	
Schluß .....	156—159
<p>34. Zusammenfassung der Hauptergebnisse.</p>	
Verzeichnis der wichtigeren Kant-Zitate .....	160—161

---







## Einleitung.

1. Seit Maimon, Beck und Fichte hat man immer wieder Versuche gemacht, Kant von seinem angeblichen Hauskreuz, dem Ding an sich, zu befreien. Zwei Motive waren es hauptsächlich, die dazu drängten. Man wollte ihn konsequenter machen, als er in Wirklichkeit war und selbst sein wollte. Zu diesem Zweck glaubte man die Unstimmigkeiten in seiner Lehre vom Ding an sich dadurch heben zu können, daß man sich einseitig an die wenigen radikal klingenden Stellen hielt und sie in noch viel radikalerem Sinn auffaßte, als sie gemeint waren; die zahlreichen Äußerungen dagegen, in denen Kant die Existenz affizierender Dinge an sich behauptet oder als Selbstverständlichkeit voraussetzt, deutete man im Sinn jener wenigen gewaltsam um oder ging noch lieber schweigend und achtlos an ihnen vorüber. Und der so mit Kunst und Zwang konsequent gemachte Kant mußte es sich dann gefallen lassen, als Kronzeuge für eine Art des Idealismus zu dienen, die nicht die seine war, zu der die seinige vielmehr nur dadurch fortgebildet werden konnte, daß man die sie charakterisierende realistische Grundlage, eben die Existenz von affizierenden Dingen an sich, beseitigte.

Eine solche Behandlung ist das gerade Gegenteil von historischer Auffassung. Sie war begreiflich im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, als Kants Schule sich gegenüber der Leibniz-Wolffischen wie gegenüber der Popularphilosophie siegreich durchgesetzt hatte. Da trat mit geschichtlicher Notwendigkeit jener Spaltungsprozeß ein, in dessen Verlauf jeder von den selbständig gewordenen Jüngern den echten Kantischen Glauben für sich in Anspruch nahm. Und auch im 19. Jahrhundert, als der Ruf: „Zurück zu Kant!“ so eindringlich ertönte, war es verständlich, wenn mitten in jener Zeit des Historismus doch unhistorische Auffassung sich breit machte. Denn das „Zurück zu Kant!“ war ebenso sehr ein Zeichen systematischer wie historischer Einstellung. So weit es aber jenes war, wollte man doch nicht nur Kant, sondern



auch sich selbst bringen. Und so legte man denn sich selbst und die eigenen Ansichten in Kant hinein und glaubte sie in ihm wiederzufinden.

Heute scheint mir die Zeit einer rein historischen Behandlung der Kantprobleme günstiger zu sein. Die 200jährige Wiederkehr seines Geburtstags fordert geradezu auf, uns über seine Lehre endlich klar und — einig zu werden. Von grundlegender Bedeutung für deren Auffassung ist die Frage des Dinges an sich. Darum trete ich gerade jetzt mit dieser Schrift hervor<sup>1)</sup>. Sie will eine Huldigung für Kant sein und möchte ihn dadurch ehren, daß sie sein wahres geistiges Gesicht historisch treu darstellt.

Auf Polemik habe ich mich nur in seltenen Fällen eingelassen, statt dessen aber die Tatsachen selbst sprechen lassen, indem ich dem Leser alle wichtigen Stellen, die für das Ding-an-sich-Problem von Bedeutung sind, vorgeführt habe.

Was ich wünsche und hoffe, ist: daß diese Schrift zur Grundlage einer öffentlichen Diskussion seitens der Vertreter der verschiedenen Kantinterpretationen gemacht werde<sup>2)</sup>. Es ist zu erwarten, daß eine solche Diskussion, wenn sie unter steter Berücksichtigung der Tatsachen, d. h. unter fortwährendem Zurückgreifen auf die einzelnen Kant-Stellen, vor sich geht, zu einer Annäherung der Ansichten, vielleicht sogar zu einer Einigung führe.

Allerdings darf die Gegenseite sich nicht auf allgemeine Wendungen beschränken, wie etwa die berüchtigte Becks und Fichtes von den pädagogischen Rücksichten, aus denen Kant seine Leser nicht sofort auf den Gipfel der Transzendentalphilosophie geführt habe, sondern sie in langsamem Aufstieg aus den Niederungen des realistischen Dogmatismus, in denen die Atmosphäre noch von

<sup>1)</sup> Sie ist schon vor Jahren geschrieben und war ursprünglich als 1. Teil eines Werkes über „Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie“ gedacht, das schon in meinem Buch über „Kants Opus postumum“ (1920) in Aussicht gestellt wurde. Es wird, als 2. Teil vorliegender Schrift, hoffentlich noch im Lauf dieses Jahres erscheinen. — Ich zitiere Kants Opus postumum als Op.p., die Krit. d. reinen Vernunft als R.V.<sup>1</sup> bzw. R.V.<sup>2</sup>, die der prakt. Vern. als Pr. V., die der Urteilskr. als U., die Grundlage zur Metaphysik der Sitten als Gr., die Prolegomena als Prol., die Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (ed. Kirchmann) als F., die Kantausgabe der Berliner Akademie ohne Titel nur durch Band und Seitenzahl (IV 13), die Jahrgänge 1882—4 der Altpreuß. Monatschr. als A, B, C. Transzendentalphilosophie ist als Tr.ph. abgekürzt.

<sup>2)</sup> Aber ohne das Problem der doppelten Affektion mit hinein-zuziehen, weil das die Diskussion zu sehr komplizieren würde.



den Dünsten der Dinge an sich verunreinigt sei, erst allmählich an die reine Höhenluft habe gewöhnen wollen. Das wäre keine pädagogische Kunst, sondern eine recht unpädagogische, das Verständnis ungeheuer erschwerende und falsche Auffassungen geradezu herbeizwingende Torheit gewesen.

Man darf sich auch nicht mit der Behauptung begnügen, das Ding an sich werde von Kant selbst als ein problematischer Begriff und als ein bloßer Grenzbegriff bezeichnet. Das geschieht freilich an einigen Stellen. Aber man darf nicht auf Grund dieser wenigen Äußerungen, die im Folgenden ihre Erklärung finden werden, den zahlreichen anderen Stellen Gewalt antun, an denen das Ding an sich von Kant als ein Haupt- und Grundbegriff seines Systems behandelt wird.

Und auch die Behauptung wäre nicht durchschlagend, daß Kants Verhältnis zum Ding an sich ganz in dem Nachweis aufgehe, warum und an welchem Punkte der Transzendentalphilosophie sein Begriff vom Verstand mit Notwendigkeit hervorgebracht werde. Was Kant an zahlreichen Stellen als notwendig fordert und als selbstverständlich annimmt, ist nicht der Begriff des Dinges an sich, sondern die extramentale Existenz einer Vielheit uns affizierender Dinge an sich.

Jede Kantauffassung muß den im Folgenden besprochenen Äußerungen sowohl in ihrer Gesamtheit wie in ihren Einzelheiten gerecht werden. Die Gegenseite hätte also nachzuweisen, weshalb Kant, wenn er in Wirklichkeit keine Dinge an sich annahm, trotzdem so überaus häufig ihre extramentale Existenz behauptete und sogar die Kategorien auf sie anwandte. Sie dürfte an diesen Stellen weder schweigend vorübergehen noch sie vergewaltigen, sondern müßte sie in psychologisch einwandfreier Weise erklären; dabei wäre auf ihre große Zahl wie auf die stark affirmativen Wendungen in ihnen entsprechendes Gewicht zu legen.



## ERSTER ABSCHNITT.

### Das Dasein einer Vielheit von Dingen an sich als Selbstverständlichkeit.

2. Nach meiner Überzeugung ist für Kant in seiner ganzen kritischen Zeit die transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich, die unser Ich affizieren, eine nie bezweifelte, absolute Selbstverständlichkeit gewesen. Das gilt auch, im Gegensatz zu Vaihingers Als-ob-Philosophie S. 722—4, vom Op.p., wie in meiner Schrift über dieses Werk S. 669—718 eingehend nachgewiesen ist. Windelbands Annahme<sup>1)</sup>, daß es in den 70er Jahren eine Phase gegeben habe, in der Kant das Ding an sich für eine bloße Fiktion, ja sogar für ein absolutes Unding erklärt habe und daß diese Phase sich auch in R.V.<sup>1</sup> noch in den skeptisch klingenden Äußerungen der Abschnitte über die Phaenomena und Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe geltend mache, ist eine reine Konstruktion, für die in Kants handschriftlichem Nachlaß, dessen Quelle gerade für die 70er Jahre sehr reichlich fließt, auch nicht das Geringste spricht.

Nur wenn man Kants Stellung zu den Dingen an sich in der angegebenen Weise auffaßt, kann man einer großen Reihe von Behauptungen gerecht werden, die sich durch seine ganze kritische Periode von 1781—1800 hinziehen.

Am Anfang und am Ende stehen zwei Äußerungen, nach denen es schon im Begriff der Erscheinung liegt, daß ihr ein Ding an sich entspreche. Im berüchtigten Abschnitt über die Phaenomena und Noumena inmitten von oft angeführten, angeblich stark skeptischen Ausführungen lesen wir R.V.<sup>1</sup> 251f.: „Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit, Dinge erscheinen. Dies war

<sup>1)</sup> Windelband: Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich, in: Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie 1877 I 224ff.



das Resultat der ganzen transzendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse<sup>1)</sup>, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß.“ Also völlige Selbstverständlichkeit, was die Existenz des an sich Seienden betrifft! Sie ist für Kant überhaupt kein Problem, geschweige denn irgendwie zweifelhaft. Der Begriff der Erscheinung würde gradezu sinnlos werden, wenn ihr nicht ein Ding an sich entspräche. Aber alsbald folgen nun die Einschränkungen mit Bezug auf die (theoretische) Erkennbarkeit: wir wissen von den Dingen an sich nichts, es fehlt jede Anschauung und damit auch jede Möglichkeit des Erkennens, und darum kann auch von einem Begriff des Noumenon in positivem Sinn gar keine Rede sein<sup>2)</sup>.

Genau dieselbe Lage finden wir im VII., aus dem Jahre 1800 stammenden Konvolut des Op.p., in dem Kant das Ding an sich angeblich klar und unzweideutig als bloße Fiktion erkannt und anerkannt hat (Vaihinger: Philosophie des Als ob 724). In Wirklichkeit redet er C 581 f. von den „Gegenständen als Erscheinungen, ... wo ein Unterschied des Objekts = x<sup>3)</sup> als Erscheinung von dem Gegenstande als Ding an sich schon im Begriff liegt.“ Also noch ganz dieselbe Stellung wie R.V.<sup>1</sup> 251 f.: hinsichtlich der Existenz der Dinge an sich keinerlei Zweifel! Aber sofort wird auch hier ihre (theoretische) Erkennbarkeit geleugnet, indem Kant fortfährt: „Um aber Erkenntnis zu sein, dazu wird Anschauung und nicht bloß Apperzeption<sup>4)</sup>, sondern Apprehension des Gegen-

1) Wohlgermerkt: „ihr“, der Erscheinung, nicht etwa nur: daß ihrem Begriff ein Begriff des Dinges an sich als bloßes Denkprodukt entspreche. Nach dem Folgenden geht die klare Ansicht Kants dahin, daß, wenn man den Begriff und das Wort „Erscheinung“ auf einen Erfahrungsgegenstand anwendet, man damit zugleich ein ihm entsprechendes Ding an sich als einen außerhalb unseres Bewußtseins existierenden, also transsubjektiven Gegenstand voraussetzt.

2) Die entsprechende Parallelstelle in R.V.<sup>2</sup> (S. 306) ist im Anfang von § 25 ausführlich behandelt.

3) Der richtige Platz für den Ausdruck „= x“ wäre nach „an sich“.

4) = denkende Erfassung im Begriff.



standes (in der Wahrnehmung) erfordert,“ und die ist eben unmöglich, weil jene Anschauung eine intellektuelle sein müßte, die uns aber versagt ist.

In der Vorrede zu R.V.<sup>2</sup> XXVI f. wird, wegen Mangels an jeglicher Anschauung auf dem Gebiet der Dinge an sich, die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen (= reinen theoretischen) Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung willig zugestanden, aber zugleich hinzugesetzt: „Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wengleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre<sup>1)</sup>, was da erscheint“<sup>2)</sup>. Eine Anmerkung fügt hinzu: die Erkenntnis eines Gegenstandes setze den Nachweis seiner (realen) Möglichkeit, sei es auf Grund der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, sei es a priori durch Vernunft, voraus; denken dagegen könne man jeden widerspruchlosen Begriff; um einem solchen aber objektive Gültigkeit oder reale Möglichkeit beizulegen, dazu werde etwas mehr erfordert, doch brauche dieses Mehr nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, könne vielmehr auch in praktischen liegen. — Diese Stelle ist in hohem Maße bemerkenswert, einmal wegen der Entschiedenheit, mit der sie die Annahme von Erscheinungen ohne entsprechende Dinge an sich geradezu als eine Ungereimtheit bezeichnet, andererseits weil diese Erklärung inmitten einer prinzipiellen Erörterung über Wesen, Aufgaben und zweifachen Nutzen der R.V. steht, also bei einer Gelegenheit abgegeben wird, wo Kant von höherer Warte aus auf sein großes Unternehmen zurückblickt. Mag sich ihm auch bei dieser Rückschau das ursprüngliche Kräfteverhältnis der einzelnen Tendenzen bis zu einem gewissen Grade verschoben haben: darüber, ob er Dinge an sich als eine transsubjektive Wirklichkeit annehme oder nicht annehme, mußte er sich auf jeden Fall völlig klar sein, und die Redewendung von der „Ungereimtheit“ gewinnt so betrachtet programmatische Bedeutsamkeit.

<sup>1)</sup> „wäre“, nicht etwa nur: „gedacht würde“; das „etwas“ kann deshalb auch nicht der bloße Begriff des Dinges an sich sein, sondern nur dieses selbst als zu Grunde liegendes transsubjektives Wesen, „was da erscheint“.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu auf Blatt 29 des IV. Konv. des Op.p. die Worte: „Nehmen wir die Welt als Erscheinung, so beweiset sie geradezu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist“ (mein Werk über das Op.p. S. 44).



Sie tritt übrigens auch schon in den Prol. auf. Nach § 57 Anfang wäre es eine Ungereintheit, wenn wir von irgendeinem Gegenstande mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört. „Es würde aber andererseits eine noch größere Ungereintheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst<sup>1)</sup> einräumen oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge... ausgeben wollten“ (IV 350f.).

In demselben Paragraphen (IV 354) wird von der Sinnenwelt gesagt: sie „ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also <!> notwendig <!> auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können.“

Weiterhin (IV 355) stellt Kant fest, daß Erscheinungen „sich wirklich<sup>2)</sup> auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige tun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.“

Ähnlich in § 59 (IV 360): „Die Sinnenwelt enthält bloß Erscheinungen, die doch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (Noumena) also der Verstand, eben darum weil er die Gegenstände der Erfahrung für bloße Erscheinungen erkennt, annehmen<sup>3)</sup> muß.“

Ferner § 32 (IV 314f.): „In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein<sup>4)</sup> von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher

<sup>1)</sup> sc. als wirklich existierende, transsubjektive Wesen.

<sup>2)</sup> Also nicht nur in unseren Gedanken, so daß der Begriff des Dinges an sich nur ein notwendiges Denkprodukt wäre; sondern das von den Erscheinungen Unterschiedene, was sie als Sache an sich selbst voraussetzen, existiert außerhalb unseres Bewußtseins und speziell außerhalb unseres Gedankens von dieser Sache als der transsubjektive Gegenstand, auf den der Gedanke sich bezieht, den er meint.

<sup>3)</sup> sc. als transsubjektive Wesen.

<sup>4)</sup> Nicht etwa nur den Begriff als vom Verstand mit Notwendigkeit hervorgebracht.



Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.“

Nach R.V.<sup>2</sup> 564f. (R.V.<sup>1</sup> 536f.) ist Freiheit nicht zu retten, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst sind: „Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind.“

R.V.<sup>2</sup> 566 (R.V.<sup>1</sup> 538) heißt es, daß den Erscheinungen, „weil <!> sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt.“

Nach R.V.<sup>2</sup> 55 (R.V.<sup>1</sup> 38) hat die Erscheinung „jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß.“ Die transsubjektive Existenz des Dinges an sich ist auch hier eine Selbstverständlichkeit: es ist mit der Erscheinung ohne weiteres gegeben<sup>1)</sup> als ihre eine Seite (bei der von unserer sinnlichen Auffassungsweise gänzlich abstrahiert wird), die Notwendigkeit seines Daseins ist also schon im Begriff der Erscheinung implicite enthalten; problematisch bleibt nur, wegen des Mangels an jeder Anschauung und der daraus folgenden (theoretischen) Unerkennbarkeit, seine Beschaffenheit.

Ganz ähnlich spricht Kant sich Gr. (IV 451) aus: sobald der Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich einmal „gemacht“, d. h. dem Zusammenhang nach: einmal zum Bewußtsein gekommen ist, „so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren,

<sup>1)</sup> Aber natürlich nicht in dem Sinn „gegeben“, in welchem die Empfindungen oder auch Erscheinungsgegenstände es sind; bei ihnen ist Gegeben-Sein so viel wie Erfahrbarkeit, während das An-Sich ja nie in den Kreis der Erfahrung (in Raum und Zeit) eintreten kann. Trotzdem aber liegt in jeder Erscheinung doch schon eine Anzeige auf ein entsprechendes Ding an sich, und insofern kann man sagen, daß die Existenz des letzteren mit der Erscheinung ohne weiteres „gegeben“ sei.



wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können.“

In U. (V 196) schließlich heißt es in demselben Sinn: „Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin < ! > zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dies gänzlich unbestimmt.“

Alle diese Stellen zeigen überzeugend, wie völlig selbstverständlich es für Kant ist, daß Erscheinungen Dinge an sich voraussetzen und auf sie Anzeige tun, daß also die Bejahung der Existenz der letzteren als transsubjektiver Wesen mit der Kennzeichnung der Erfahrungsgegenstände als Erscheinungen ohne weiteres gegeben ist. Die Leugnung jener würde, weil sie schon im Begriff der Erscheinung als deren notwendige Kehrseite enthalten sind, geradezu eine Ungereimtheit darstellen.

Die Zitate sind auch nicht etwa als Beweise für das Dasein von Dingen an sich gemeint. Als solche würden die meisten von ihnen in die Zusammenhänge, in denen sie stehen, gar nicht hineinpassen. Und außerdem: als Beweise ginge ihnen jegliche Beweiskraft ab. Denn Kant führt ja gar keine Gründe an, sondern stellt nur das Dasein von Dingen an sich als eine Selbstverständlichkeit hin: nicht als etwas zu Beweisendes, sondern als eine Voraussetzung, über die man eigentlich gar keine Worte zu verlieren braucht.

**3.** Keinerlei Unsicherheit spricht aus den in § 2 zusammengestellten Äußerungen, keine Einschränkungen werden hinzugefügt. Es liegt eben, was die Existenz der Dinge an sich betrifft, für Kant überhaupt kein Problem vor. Sie ist ihm eine unbewiesene Prämisse, von der er ausgeht, als sei sie so sicher wie der sicherst bewiesene Grundsatz.

Nichts ist für die philosophischen Systeme so bezeichnend, wie die unbewiesenen Prämissen, auf denen sie aufgebaut sind, und nichts läßt in die geheimsten Herzenskammern ihrer Schöpfer einen so tiefen Blick tun wie gerade sie. In unserem Fall beweisen sie, wie stark die realistische Tendenz in Kant war, und wie fern ihm deshalb jeder extreme Idealismus liegen mußte.

Die Art, wie er sich an den angeführten zahlreichen Stellen zu sehr verschiedenen Zeiten bald in Erörterungen, die speziell dem Ding-an-sich-Problem gewidmet sind, bald in nur gelegentlichen Äußerungen, bald in zusammenfassenden Rückblicken immer wieder in derselben Weise für die Existenz der Dinge an sich als transsubjektiver Wesenheiten ausgesprochen hat, als für



etwas, was überhaupt gar nicht anders sein und von keinem irgendwie bezweifelt werden kann, schließt ein Schwanken seiner Ansichten in diesem Punkt völlig aus. Es wäre psychologisch unbegreiflich, wenn er trotz jener zuversichtlichen Behauptungen dann und wann Bedenken hinsichtlich der Existenz der Dinge an sich gehabt und geäußert hätte; wären derartige Zweifel je in seine Seele gekommen, dann hätte er unmöglich so viele Stellen niederschreiben können, die im geraden Gegenteil die absolute Zweifellosigkeit dieser Existenz behaupten.

Diesen Stellen gegenüber versagen auch alle Auslegekünste, alles Gerede nach Art Becks und Fichtes von pädagogischen Rücksichten und Anbequemung an die herrschende realistische Denkweise, jeder Hinweis auf den angeblichen Geist, der hinter den Worten als das eigentlich Wahre gesucht werden müsse. Die Worte sind so klar und eindeutig, daß über ihren Sinn und ihre Bedeutung gar kein Streit sein — kann oder auf jeden Fall nicht sein sollte und auch nicht sein würde, wenn nur das Streben nach historischer Wahrheit das maßgebende Motiv wäre und nicht bei Vielen in erster Linie das Bedürfnis nach aktueller Verwertung von Kants Lehren. Die Worte behaupten auch nicht etwa nur die Notwendigkeit des Ding-an-sich-Begriffs als eines unvermeidlichen Denkprodukts, eines bloßen *ens rationis*, sondern vielmehr die Selbstverständlichkeit und Tatsächlichkeit des realen Daseins der Dinge an sich als wirklicher transsubjektiver Wesenheiten. Kämen nur eine oder zwei solche Stellen als seltene Ausnahmen neben lauter abweichenden, skeptisch klingenden Äußerungen in Betracht, so könnte man vielleicht versucht sein, sie mit List oder Gewalt hinwegzudeuten. Aber gegenüber einem Dutzend derartiger Stellen verfangen diese Mittelchen nicht, und außerdem: eines wirklichen Historikers sind sie nicht würdig. Ihm ist höchstes Gebot: die Tatsachen anerkennen um jeden Preis.

Und diese Tatsachen zeigen nun auch, daß Kant unbedenklich von einer Mehrheit von uns affizierenden Dingen an sich redet und offenbar der Meinung ist, daß jeder Erscheinung auch ein Ding an sich entspreche. Er wendet also faktisch die Kategorien Einheit, Vielheit, Realität (Dasein) und Kausalität auf das an sich Seiende an.

4. Doch liegt die Sache nicht so, daß ihm die letztgenannte Kategorie als Sprungbrett gedient und er also erst durch einen Kausalschluß von den Erscheinungen bzw. den Empfindungen aus den Weg rückwärts zu den Dingen an sich gefunden hätte.



Das ist allerdings schon oft behauptet worden, so auch von Schopenhauer in seiner früheren Zeit. Aber schon Riehl (Philosoph. Kritizismus I<sup>2</sup> 1908 S. 566ff.) hat eine Stelle aus den „Parerga und Paralipomena“ angeführt, die eine reifere Erkenntnis zeigt: nach ihr geht Kants Lehre dahin, daß zwar die apriorische, allgemeine Form der Erscheinung nur subjektiv sei, daß dagegen ihr bloß a posteriori zu erkennender, vom Subjekt unabhängiger empirischer Gehalt (Stoff) dem Dinge an sich selbst zugeschrieben werden müsse, als Äußerung „seines selbsteigenen Wesens durch das Medium aller jener apriorischen Formen hindurch“. Riehls Erörterung bewegt sich in denselben Bahnen wie diese späteren Ausführungen Schopenhauers, und Riehl schließen sich auch Fr. Staudinger<sup>1)</sup> und Al. Wernicke<sup>2)</sup> an.

Diese letzten drei Forscher lassen speziell auch in und mit der Empfindung die Beziehung auf das An-sich-Seiende unmittelbar gegeben sein. Sobald man aber die Empfindung in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, kann man, fürchte ich, nicht um den Rückschluß an der Hand des Kausalgesetzes herumkommen. Sie ist nach Art und Eigenschaften so ganz vom Subjekt abhängig, daß sie wohl als auf die Einwirkung eines Transzendenten hin von uns hervorgebracht, also als dessen indirekte Wirkung, begriffen, nicht aber gleichsam als transzendente Macht oder wenigstens als deren Zeuge oder Stellvertreter erlebt werden kann.

Legt man also, wie die Zitate zu fordern scheinen, gerade hierauf Gewicht: daß schon in den Erscheinungen selbst das Transzendente sich zur Geltung bringt und von uns als eine uns fremde Macht gespürt wird, so wird man gut tun, von den Empfindungen möglichst abzusehen. Und da trifft es sich gut, daß die Lehre von der doppelten Affektion in dieselbe Richtung weist. Denn sie betrachtet als die direkten Ursachen der Empfindungen nicht die Dinge an sich, sondern die Erscheinungsgegenstände, die der

1) Noumena 1884 S. IV, 24—36, 66, 112 und öfter. Staudinger steht zwar der Marburger Schule nahe, überragt aber Cohen und die meisten seiner Schüler weit an historischem Blick und vorurteilsloser Anerkennung der Tatsachen. Cohens Auffassung der Ding-an-sich-Lehre fertigt er S. 49 kurzer Hand durch den Satz ab: „Dadurch mündet Kants Lehre in einen Platonismus aus, der erheblich von der Absicht ihres Urhebers entfernt sein dürfte.“ Und S. 30f. behauptet er mit Recht: „Die Existenz von ‚Etwas an sich‘ steht mauerfest bei Kant und ist nicht auch in irgendwelche Bewußtseinsfaktoren oder Ideen zu verflüchtigen.“

2) Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Dinge an sich bei I. Kant 1904 S. 15f., 19, 21, 23.



sekundären Sinnesqualitäten entkleidet und also in der Form von Kraftkomplexen gedacht werden müssen. Unsere Sinne sind Teile unseres Körpers, der mit den Körpern ringsumher in Wechselwirkung steht und nur von ihnen unmittelbar beeinflußt werden kann, nicht von den Dingen an sich, die vielmehr, genau genommen, nur unser Ich an sich (seiner Sinnlichkeit nach) affizieren können.

Diese Kraftkomplexe als Erscheinungen des Ich an sich sind gemeint, wenn von den „Erscheinungen“ gesagt wird, daß sie jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige tun (IV 355), wenn es heißt, daß den „Erscheinungen“ etwas an sich Seiendes entsprechen muß (R.V.<sup>1</sup> 251f.), daß das wahre Korrelatum der „äußeren Gegenstände“ das Ding an sich selbst ist (R.V.<sup>2</sup> 45), daß letzteres ihnen zum Grunde liegt (R.V.<sup>1</sup> 358, 379f., R.V.<sup>2</sup> 566, 568, IV 314, 337<sup>1</sup>), 344, 459, V 6, F. 155), ferner wenn Kant von dem übersinnlichen Substrat der „Erscheinung“ (bzw. der Materie, der Natur, der Körperwelt) redet (VIII 207, 209, 248f., V 196, 449 und öfter).

Alle diese Wendungen entspringen der Überzeugung, daß wir uns nicht etwa erst mühsam an der Hand ungewisser Rückschlüsse von den Erscheinungen zum an sich Seienden hinzutasten brauchen, daß es uns vielmehr in ihnen unmittelbar entgegentritt, seinem Wesen nach zwar unerkennbar, seinem Dasein nach aber in keiner Weise zweifelhaft. Kants Ausgangspunkt bilden nicht die Erscheinungen, und seine Frage geht dem entsprechend nicht dahin, ob ihnen etwas an sich Seiendes korrespondiert, und wie der Weg zu ihm zu finden ist. Sein Ausgangspunkt ist vielmehr die erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeit: in ihr entdeckt er gewisse apriorische Zutaten unseres Geistes und schließt daraus, daß sie und ihre Gegenstände von uns nicht erkannt werden, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Dies Erscheinung-Sein ist ihre eine Seite; damit ist aber ohne weiteres gegeben, daß ihm ein An-sich-Sein als andere Seite entspreche.

Auch entwicklungsgeschichtlich stellt sich die Sache so dar. In der Inauguraldissertation von 1770 hält Kant noch (bzw. wieder) eine transzendente Metaphysik für möglich auf Grund des usus realis der reinen Verstandesbegriffe. Die Sinnenwelt freilich ist wegen der Apriorität und Subjektivität der sinnlichen

<sup>1</sup>) Diese Stelle ist sehr bezeichnend: nach ihr „bedeutet das Ich in dem Satze: Ich bin, nicht bloß den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subjekt des Bewußtseins, so wie Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt“.



Anschauungsformen zur Erscheinung geworden. Aber die von keiner Rücksicht auf Raum und Zeit getrühten reinen Begriffe vermögen sie und ihre Gegenstände zu erkennen, wie sie an sich sind, unangesehen unsere subjektive Art sie anzuschauen. In den 70er Jahren sieht Kant sich gezwungen, auch für die reinen Begriffe um ihrer Apriorität willen ihre Subjektivität (wenngleich nur mit gewissen Einschränkungen) zuzugeben, vor allem aber anzuerkennen, daß sie mangels jeglicher Anschauung keinerlei Erkenntnisse des an sich Seienden zu verschaffen imstande sind. Dies wird also jetzt völlig unerkennbar (wenigstens auf theoretischem Wege), sein Dasein aber bleibt dadurch unangefochten. Es gehört nach wie vor zur Wirklichkeit als ihre eine Seite, nur daß diese uns theoretisch absolut unzugänglich ist und wir ganz auf die Erscheinungsseite beschränkt sind. Aber so wenig es eine konvexe Kugeloberfläche gibt ohne die konkave Innenseite, so wenig eine Erscheinung ohne entsprechendes Ding an sich. Daher die Mehrdeutigkeit des Terminus „Gegenstand“, die das Verständnis von Kants Schriften so sehr erschwert: er ist zugleich Ding an sich und Erscheinung, als jenes steht er außerhalb unseres Bewußtseins und affiziert unser Ich an sich, als diese ist er mit unseren apriorischen Formen behaftet und bildet als unsere Vorstellung einen Teil unserer Bewußtseinswelt.

Alles Apriorische ist nach Kant subjektiven Ursprungs und, soweit die Sinnlichkeit in Betracht kommt, sicher auch von nur subjektiver Gültigkeit. Anders das bloß a posteriori Feststellbare und Erkennbare, wie die Gestalten der Dinge, die empirisch aufgefundenen Naturgesetze, die räumliche Verteilung, spezifische Verschiedenheit und Stärke der bewegenden Kräfte (der Ursachen der Empfindungen), ihr Zusammenwirken und Ineingreifen, die ganze große Mannigfaltigkeit und doch auch wieder Gleichmäßigkeit in den Erscheinungen, Vorgängen und Verhältnissen, die Eigentümlichkeiten der organischen Welt. Alles das betrachtet Kant als etwas vom Subjekt durchaus Unabhängiges.

Der Gedanke, daß es von uns selbst unbewußter Weise nicht etwa nur in zeitlich-räumliche Ordnung gebracht, sondern ganz und gar geschaffen werde, war ihm nie mehr als eine Ungereimtheit. In Berkeleys Lehre hat er sich nie recht hineinversetzen können: indem sie das Unbeseelte nur in Form von Perzeptionen bestehen läßt, ihm aber jede selbständige (wenn auch unräumliche) Wirklichkeit, jedes An-sich-Sein abspricht, verwandelt sie angeblich die Körperwelt in bloßen Schein; wenn er Berkeley das Epitheton „der gute“ gibt (R.V.<sup>2</sup> 71) und auf seine Gedanken



den Ausdruck „Hirngespinnste“ anwendet (IV 293), so soll ihm das offenbar seinen Platz nicht allzu fern vom philosophischen Tollhaus anweisen. Und ebensowenig hätte er mit Fichtes Lehren und denen der modernen Immanenzphilosophie anfangen können, hätte er auch ernstlich versucht, sich in sie hineinzudenken.

Die realistische Tendenz war viel zu stark in ihm. Sie machte es ihm unmöglich, an derartigen extrem-idealistischen Ansichten Geschmack zu finden, und ließ es ihm als selbstverständlich erscheinen, daß die Wirklichkeit überall da, wo nicht apriorische, rein subjektive Zutaten mit Sicherheit in ihr nachweisbar sind, ein zuverlässiger Zeuge von etwas Transzendente[m] sei. Alles a posteriori Gegebene konnte er nur als durch etwas an sich Seiendes gegeben begreifen. Und so wurde ihm dies Aposteriorische zwar nicht zum Transzendenten selbst — das war ausgeschlossen, weil es nur in apriorischen subjektiven Formen gegeben und von ihnen nicht zu trennen ist —, aber doch zu einer unmittelbaren Manifestation des Transzendenten.

5. Aus den obigen Zitaten spricht eine ganz bestimmte Art des Erlebens, die ihn von den extrem-idealistischen Philosophen durchaus unterscheidet. Ein solches inneres Erleben ist überall die Quelle des Neuen und Eigenartigen in den philosophischen Systemen, es ist von logischen Prozessen und wissenschaftlichen Deduktionen unabhängig, weil ursprünglicher als sie, setzt sich eben darum aber auch häufig im Gegensatz zu ihnen durch. In einem derartigen Erleben ruhen nun auch die starken Wurzeln des Ding-an-sich-Begriffs. Daher seine unverwüsthche Kraft, allen Konsequenzen der Transzendentalphilosophie zum Trotz! Daher die Selbstsicherheit, mit der er sich zur Geltung bringt!

Und jenes Erleben besteht bei Kant eben darin, daß er in dem aposteriorischen Stoff der Erscheinungsgegenstände einen Hauch des Transzendenten spürt, daß er in ihm des letzteren Gegenwart und Macht gleichsam unmittelbar wahrzunehmen meint, daß er ihn erlebt, „als ob“ er das Transzendente selbst sei<sup>1)</sup>. Natürlich

<sup>1)</sup> Nur von dieser Tatsache aus läßt sich eine wenig beachtete Bemerkung in dem Abschnitt über den Schematismus begreifen. Kant schreibt dort (R.V.<sup>1</sup> 143, R.V.<sup>2</sup> 182): „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt. . . . Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendente Materie aller Gegenstände als Dinge an sich (die Sachheit, Realität).“ Daß hier nur ein Versehen vorliege und „Dinge an sich“ verschrieben sei für „Erscheinungen“, welcher Begriff in den



ist er darüber keinen Augenblick im Zweifel, daß er auch bei dem Stoff nur mit Erscheinungen zu tun hat und daß es ganz unmöglich ist, ihn je aus unseren subjektiven Auffassungen und Zutaten herauszuschälen. Gewiß kann das Transzendente nie Gegenstand und Inhalt der Erfahrung werden, aber es offenbart sich doch in dem Stoff einer jeden Erscheinung, dieser tut Anzeige darauf, weist darauf hin als auf ein notwendiges Korrelatum, in jeder Erscheinung steckt das Transzendente drin als das Erscheinende, freilich durch unzerreißbare Schleier verhüllt und darum theoretisch unerkennbar.

Fr. H. Jacobi hat einmal (Werke II 22f.) gesagt, Kant stütze sich nicht nur am Ende, in der praktischen Philosophie, sondern auch schon am Anfange auf ein höheres Vermögen; dieses lege den Grund und Eckstein des Gebäudes mit der absoluten Voraussetzung eines Dinges an sich, das sich weder in den Erscheinungen noch durch sie dem Erkenntnisvermögen offenbare, sondern allein mit ihnen, auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche, durchaus positive oder mystische Weise. Es liegt ein richtiger Kern in dieser Behauptung. Freilich von Mystik und höherem Vermögen kann keine Rede sein. Was Jacobi so ausdeutet, ist in Wirklichkeit nichts Anderes, als jenes eigenartige, stark realistisch gefärbte Erleben Kants<sup>1)</sup>, das ihn im Stoff der

Zusammenhang freilich durchaus passen würde, ist nicht wahrscheinlich. Daß an Dinge an sich selbst im empirischen oder physischen Verstande wie R.V.<sup>2</sup> 45, 63, 313 f., R.V.<sup>1</sup> 393 zu denken sei, ist ausgeschlossen: dann hätte es gegenüber dem sonst durchgehend festgehaltenen Sprachgebrauch eines besonderen Hinweises darauf bedurft. Der Wortlaut aber, wie er vorliegt, wird nur verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß sich für Kant in dem a posteriori gegebenen Stoff der Erscheinungen, ihrer Realität oder Sachheit, das Ding an sich unmittelbar, wenn auch unerkennbar, offenbart, daß er, wie ich es im Text ausdrückte, diese Erscheinungsrealität erlebt, „als ob“ sie die Realität der Dinge an sich selbst sei.

<sup>1)</sup> Dies Erleben ist, wie aus dem obigen Zusammenhang hervorgeht, m. A. n. nicht etwa eine besondere Erkenntnisquelle, sondern eine rein subjektive Auffassung, eine Interpolation: es wird etwas in die Wahrnehmung hineingedeutet, aber ganz unbewußter Weise. Dies Hineinlegen ist etwas durchaus Ursprüngliches, Vor-Logisches und darum auch Irrationales, was von der Persönlichkeit als Ganzem und ihrer Eigenart abhängt, gerade so wie die Tatsache, daß mir dieses Gesicht sympathisch, jenes antipathisch ist. Darum aber kann jenes Erleben auch nicht (oder wenn: dann jedenfalls nur wenig) durch Überlegung und Willkür beeinflußt werden, und darum setzt es sich auch bei Kant immer von neuem siegreich durch, allen Konsequenzen zum Trotz, die aus gewissen Prämissen seiner Tr.ph. fließen. Diesen gemäß — und



Erscheinungen eine ihm fremde, transzendente Macht empfinden läßt und so zur Folge hat, daß jeder Erfahrungsgegenstand für ihn in notwendiger, selbstverständlicher Beziehung zu einem entsprechenden Ding an sich steht.

Dieses realistische Erleben, das wir erschließen müssen, um die Zitate des § 2 psychologisch erklären zu können, und die ihm entspringende realistische Tendenz haben Kants Philosophieren wesentlich mitbestimmt. Sie waren es vor allem, die ein für allemal (oder auch: immer wieder von neuem) die Grenze festlegten, bis zu der sein Idealismus gehen konnte; sie hatten zur Folge, daß die Annahme der extramentalen Existenz einer Vielheit affizierender Dinge an sich die unaufgebbare Grundlage seines Systems wurde und immer blieb.

Dies System muß man stets als Ganzes betrachten, wenn man Kants Stellung zum Ding-an-sich-Problem begreifen und in wirklich wissenschaftlichem Geist behandeln will. Es geht nicht an, die Tr.ph. herauszutrennen und auch in ihr wieder nur eine der in ihr vorhandenen Tendenzen zum Wort kommen zu lassen, um schließlich dann das ganze Problem auf die eine Frage zu beschränken: zu welchen Ansichten über das Ding an sich Kant hätte kommen müssen, wenn er diese eine Tendenz konsequent und einseitig bis zu Ende verfolgt hätte. Das ergibt ein Zerrbild von seinem Denken.

Aber selbst wenn man in dieser einseitigen Weise verfährt, so steht am Ende des Weges doch nicht ein Idealismus nach Fichtes oder Cohens Art mit seiner völligen Verleugnung der Dinge an sich, sondern nur das Zugeständnis, daß man vom Boden der einseitig durchgeführten rein theoretischen Tr.ph. aus über das Sein oder Nichtsein und erst recht über die Beschaffenheit der Dinge an sich keine wissenschaftlich (d. h. also hier: transzendentalphilosophisch) begründeten Aussagen machen könne. Diese Konsequenz hat Kant selbst, wie wir sehen werden, in seiner R.V. nur an einigen wenigen Stellen (später im Op.p. dagegen

eine zwischen Tatsache und Deutung scharf scheidende Forschung kann ihnen m. A. n. nur beipflichten — dürfte er eigentlich nur von den Erscheinungen als allein Gegebenem auf die Dinge an sich als auf ihre Voraussetzung oder ihr übersinnliches Substrat zurückschließen. Aber seine Persönlichkeit ist stärker als diese Konsequenzen und die ihnen zu Grunde liegenden Prämissen (neben denen übrigens auch noch andere, dem Ding an sich günstigere stehen): und so erlebt er faktisch immer wieder in jeder Erscheinung etwas Transzendentes als mit ihr unmittelbar gegeben und in ihr unsichtbar, raum- und zeitlos gegenwärtig.



öfter) gezogen, und sogar an diesen Stellen richtet sich seine Skepsis nicht gegen die Existenz, sondern nur gegen die Beweisbarkeit und Erkennbarkeit der Dinge an sich. Jede Skepsis gegen die Existenz würde er auch hier verworfen haben, wie schon das erste Zitat von § 2 (R.V.<sup>1</sup> 251f.) zeigt.

Auch wo er als strenger Transzendentalphilosoph gewisse Gedanken einseitig zu Ende denkt, ist und bleibt er doch derselbe Mensch mit dem stark realistisch gefärbten Erleben, dieselbe einheitliche Denkerpersönlichkeit, die neben dem Transzendentalphilosophen auch noch den Metaphysiker und Moralphilosophen umfaßt. Und wenn die Tr.ph. auf eine Frage keine entscheidende Antwort geben kann (wie es bei der Frage nach dem extramentalen Sein oder Nichtsein der Dinge an sich der Fall ist, sobald man sich einseitig an gewisse transzendentalphilosophische Gedanken hält und sie konsequent zu Ende denkt), so ist diese Frage damit nicht beseitigt: für den Menschen, Metaphysiker und Moralphilosophen Kant besteht sie weiter und fordert gebieterisch eine Antwort.

Daß aber diese Antwort nur bejahend sein dürfe, konnte für Kant keinen Augenblick zweifelhaft sein, auch nicht bei der Niederschrift der am skeptischsten klingenden Stellen. Seine realistische Tendenz war nach dem Zeugnis von überaus zahlreichen Äußerungen so stark, daß, wenn man nicht ein psychologisch ganz unmögliches Bild von ihm bekommen soll, nicht damit gerechnet werden darf, sie habe auch nur dann und wann geschwiegen und eine auch nur vorübergehende Skepsis gegenüber der extramentalen Existenz der Dinge an sich aufkommen lassen. Eine solche Skepsis und erst recht ein Verzicht auf die Dinge an sich hätte für Kant nicht mehr und nicht minder bedeutet als einen Zusammenbruch seines Systems als Ganzen. Denn der Begriff der Dinge an sich als wirklicher transsubjektiver Wesenheiten bildet nun einmal in gewissem Maße seine Grundlage. Ohne ihn gibt es keine Antwort auf die nach Kant durchaus berechtigte Frage nach der letzten Ursache der Empfindungen bzw. Erscheinungen: sie muß nach ihm eine transzendente sein. Und sowohl die Moralphilosophie wie die Moralthologie stehen und fallen mit dem Begriff einer wirklich existierenden übersinnlichen Welt. Darum mußte der Gedanke, vom Standpunkt der strengen, einseitig konsequent gemachten Tr.ph. aus die ganze Ding-an-sich-Frage zu erledigen, für Kant völlig undiskutierbar sein.

Er hat wohl wie gesagt, wenn auch verhältnismäßig selten, die in skeptischer Richtung verlaufenden Fäden seiner Tr.ph.



aufgegriffen und verfolgt. Aber auch dann war das Resultat nur Zweifel an der Beweisbarkeit und Erkennbarkeit, nicht an der Existenz der Dinge an sich. Einen Zweifel an dieser machte ihm auch dann sein starkes, realistisches Erleben im Verein mit der Rücksicht auf Moralphilosophie und Moralthologie unmöglich. Aber gerade der Umstand, daß jenes Erleben einen so festen, unannehmbaren Wall gegen alle ernstgemeinten Angriffe auf die Dinge an sich bildete, mochte es ihm dann um so unbedenklicher erscheinen lassen, in den relativ seltenen Augenblicken einseitiger transzendentalphilosophischer Denkkonsequenz jene unten ausführlich zu besprechenden radikalen Äußerungen niederzuschreiben, die das Verständnis seiner Ding-an-sich-Lehre so außerordentlich erschwert haben.

In seiner Besprechung meines Werkes über Kants Op.p. im Literarischen Zentralblatt (1923 S. 84) läßt W. Moog mich behaupten, „daß die Annahme der Existenz von Dingen an sich und der Existenz Gottes ein ‚Glaube‘ oder eine ‚Privatansicht‘<sup>1)</sup> Kants gewesen sei, daß Kant aber, wo er als strenger Transzendentalphilosoph spreche, die Existenzvorstellung ausschalte“. Bei „ausschalten“ denkt man unwillkürlich an ein völliges Verwerfen der Existenz von Dingen an sich. Sollte auch Moog das zum Ausdruck bringen wollen, so hätte er meine Ansicht nicht richtig wiedergegeben. Was ich behauptet habe, ist nur, daß die Tr.ph. nach vielen Stellen des Op.p. nicht imstande sei, dem Begriff des Dinges an sich, den sie als notwendigen Gedanken aus sich hervorbringt, mit ihren Mitteln objektive Realität zu verschaffen, d. h. die extramentale Existenz von Dingen an sich zu erweisen. Moog fährt dann fort: „Aber Kant selbst sagt nirgends, daß er neben den ausdrücklich geäußerten philosophischen Lehren noch eine besondere, ihm persönlich unbezweifelbare metaphysische Privatmeinung habe, und wenn er sie gehabt hat, ist sie als unwissenschaftlicher Glaube für die Interpretation seines Systems jedenfalls ohne Belang. Gewiß ist Kant weder Skeptiker noch ein

<sup>1)</sup> Ich hoffe, daß hier ein Versehen Moogs vorliegt. Ich habe zwar oft behauptet, daß Kant über die Beschaffenheit der Dinge an sich Privatansichten gehabt und sie auch öffentlich angedeutet habe (er dachte sie sich monadenartig). Aber ich habe niemals die Annahme der Existenz von Dingen an sich als eine Privatansicht Kants bezeichnen wollen, diese Existenz vielmehr stets als einen integrierenden Bestandteil seines Systems betrachtet. Sollte ich den Ausdruck „Privatansicht“ irgendwo auch auf die Annahme der Existenz von Dingen an sich angewandt haben, so läge ein Flüchtigkeitsversehen vor, aus dem ich bitten würde keine Konsequenzen zu ziehen.



Vorgänger von Vaihingers Als-ob-Lehre, aber er ist darum doch nicht Metaphysiker in dem Sinne, daß ihm die Existenz von Dingen an sich und das Dasein Gottes etwas schlechthin Unbezweifelbares wäre. Im System des Kritizismus ist diese metaphysische Existenz oder Nichtexistenz durchaus irrelevant, dagegen spielt die Idee des Dinges an sich mit ihrer negativ abgrenzenden Bedeutung ... allerdings eine Rolle.“

Will man auch schon die Existenz (nicht nur die Beschaffenheit) der Dinge an sich als ein rein metaphysisches Problem bezeichnen, so ist mir das recht. Dann ist aber auch ganz sicher, daß Kant ein Metaphysiker war. Und die Behauptung, daß ihm die metaphysische Existenz oder Nichtexistenz der Dinge an sich durchaus irrelevant gewesen sei, wird Moog angesichts der Zitate des § 2 und der in den folgenden §§ zu besprechenden Stellen nicht aufrecht erhalten können, ohne die Tatsachen zu vergewaltigen. Denn mit der bloßen „Idee“ des Dinges an sich ist da überall nichts anzufangen; was Kant verlangt bzw. als selbstverständlich und unbezweifelt gewiß annimmt oder voraussetzt, ist gerade die extramentale Existenz. Diese Existenz und nicht die bloße Idee der Dinge an sich bildet nach Ausweis zahlreicher Stellen ein wesentliches Bestandteil des kritischen Systems und gehört gerade zu den von Kant am häufigsten „ausdrücklich geäußerten philosophischen Lehren“. Mit einem solch allgemeinen, prinzipiell ablehnenden Gewaltspruch, wie dem Moogs, kommt die Wissenschaft nicht weiter. Er verstößt zu offenbar gegen die Tatsachen. Wollen die Gegner das nicht zugeben, dann müssen sie durch eine weder gekünstelte noch gewaltsame Einzelinterpretation der zahlreichen ihnen entgegenstehenden Äußerungen Kants ihre Ansicht wahrscheinlich machen.

Ob man die Annahme der Dinge an sich durch Kant einen Glauben nennt oder nicht, ist ziemlich gleichgültig. Ist sie ein Glaube, dann auf jeden Fall kein unwissenschaftlicher, sondern höchstens ein vorwissenschaftlicher: er stützt sich auf Kants starkes realistisches Erleben, aus ihm zieht er immer wieder neue Kraft. Dies Erleben aber ist, wie wir sahen, nicht nur rein menschlich von Bedeutung, sondern auch philosophisch. Obwohl selbst nicht mehr wissenschaftlich begründet, hilft es doch den wissenschaftlichen Standpunkt der Tr.ph., insbesondere den Idealismus, bestimmen. Aus ihm erwächst eine wichtige unbewiesene Prämisse des Systems, und darum trägt es selbst gleichsam nicht privaten, sondern offiziellen, systematischen Charakter.



## ZWEITER ABSCHNITT.

### Dinge an sich und Erscheinungen in ihrem Verhältnis zu einander.

6. Nach dem bisher Gesagten würde es ein großes Mißverständnis sein, wollte man Ding an sich und Erscheinung als zwei verschiedene Wesen betrachten, beide gleich wirklich, wenn auch jedes in anderer Weise, einander gegenüberstehend gleichsam wie Urbild und Abbild. Sondern im Gegenteil: es ist jedesmal nur ein Etwas, das einerseits uns erfahrungsmäßig gegeben ist, aber nur als Erscheinung in unseren Anschauungs- und Auffassungsformen, andererseits aber auch ganz unabhängig davon ein Dasein an und für sich hat, als solches zwar für uns in keiner Weise erkennbar, wohl aber vielleicht für einen anders gearteten, intuitiven Verstand.

Das soll aber nicht etwa heißen, das Ding an sich sei gleichbedeutend mit dem Inneren oder dem Wesen der Erscheinungsgegenstände. Auch wenn wir bis zu diesem vordrängen, würden wir doch nur zeitlich-räumliche Eigenschaften an ihm, also es selbst bloß als Erscheinung erkennen. Nur wenn man sich von allen menschlichen Auffassungsformen und Zutaten frei machen könnte, dränge man zu dem An-Sich vor. Und selbst das würde zu einer Erkenntnis noch nicht genügen: es müßte noch die Fähigkeit intellektueller Anschauung hinzutreten, um Stoff für die Erkenntnis zu liefern. Trotzdem aber bleibt es dabei, daß ein und derselbe Gegenstand zugleich Ding an sich und Erscheinung ist, das Ding an sich in ihm zwar unerkennbar, aber doch eben in ihm erscheinend, in ihm sich manifestierend<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Man muß bei der ganzen Frage berücksichtigen, daß die Gegenstände, in denen das Ding an sich unmittelbar erscheint, gemäß der Lehre von der doppelten Affektion nicht die farbigen, tönenden, harten oder weichen Dinge sind, daß man vielmehr von ihnen alle sekundären Quali-



In diesem Sinne heißt es R.V.<sup>2</sup> 55 (R.V.<sup>1</sup> 38), daß die Erscheinung jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet, die andere, da auf die nur subjektive Form der Anschauung gesehen wird<sup>1)</sup>, R.V.<sup>2</sup> 69: daß der Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird, R.V.<sup>2</sup> 566 (R.V.<sup>1</sup> 537f.): daß dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel genannt wird. R.V.<sup>2</sup> 44 (R.V.<sup>1</sup> 28) wird der Realität d. h. der objektiven Gültigkeit des Raumes in Ansehung aller äußeren Gegenstände seine Idealität „in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen“, entgegengestellt. Nach R.V.<sup>2</sup> XXVff. können wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben; daraus folgt die Einschränkung aller spekulativen Vernunftkenntnis auf Erfahrungsgegenstände, doch mit dem Vorbehalt, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst doch wenigstens müssen denken können. Weiter redet Kant von der durch die „Kritik“ notwendig gemachten Unterscheidung der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, von ebendenselben, als Dingen an sich selbst; ohne diese Unterscheidung würde man nicht ohne offenen Widerspruch „von eben demselben Wesen, z. B. der menschlichen Seele, sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei,“ weil dann die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Sache an sich selbst, genommen werden müßte; „wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt<sup>2)</sup> in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduktion ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich sofern sie

täten als bloße Reaktionen unseres empirischen Ich abziehen muß. Was übrig bleibt als Erscheinung des Ich an sich, kann der dynamischen Theorie der Materie gemäß nur in Form raumerfüllender Kraftkomplexe gedacht werden. In ihnen manifestieren sich die zeit- und raumlosen Dinge an sich, die Kant sich in seinen metaphysischen Privatansichten, wie B. Erdmann und sein Schüler O. Riedel (1884) nachgewiesen haben, als eine Art von Monaden vorstellte, also gleichsam als in nur inneren Beziehungen stehende geistige Kraftzentren.

<sup>1)</sup> Vgl. auch noch die o. in § 2 aus R.V.<sup>1</sup> 251f., C 581f., IV 354 abgedruckten Zitate.

<sup>2)</sup> Nicht speziell die Seele, sondern das Objekt ganz im Allgemeinen.



Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselben<sup>1)</sup> aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe<sup>1)</sup> Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern nicht frei, und doch andererseits, als einem Ding an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht“; die Freiheit ist damit zwar noch nicht erwiesen, aber die Vorstellung von ihr „enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn die kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellektuellen) Vorstellungsarten Statt hat.“

Nach Gr. (IV 459) beruht der von den Gegnern der Freiheit in ihr entdeckte vermeintliche Widerspruch nur darauf, daß sie den Menschen auch da, wo sie ihn in seiner Eigenschaft als Intelligenz eigentlich als Ding an sich selbst denken sollten, in Wirklichkeit doch nur als (den Naturgesetzen unterworfenen) Erscheinung betrachten, „wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte<sup>2)</sup> im Widerspruche stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und, wie billig, eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.“

Nach den Prol. § 11 (IV 284) sind Raum und Zeit „gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen“, nach § 12 (IV 285) wird „alles, was unseren Sinnen gegeben werden mag, von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist“, nach § 13 (IV 286) beruht die Möglichkeit der Erscheinungen „auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekanntem Dinge zu etwas Anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit“, nach § 13 Anm. II (IV 289) wird durch Kants transzendentalen Idealismus „die Existenz des Dinges, was erscheint, nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können“, nach § 13 Anm. III (IV 292f.) läßt Kant den Sachen <sc. an sich selbst>

<sup>1)</sup> Von mir gesperrt.

<sup>2)</sup> Besser wäre: „wenn man das Subjekt in einer und derselben Bedeutung nimmt.“



die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit und schränkt nur unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin ein, daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als bloß Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen; sein Idealismus betreffe also nicht die Existenz der Sachen (sc. an sich selbst), denn die zu bezweifeln sei ihm niemals in den Sinn gekommen, „sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zu oberst gehören.“

Mendelssohn gegenüber führt Kant VIII 153f. aus, man könne bei einem körperlichen Ding, da man an ihm nichts kenne als Beziehungen von Etwas auf etwas Anderes, davon man gleichfalls nur äußere Beziehungen wissen könne, ohne daß einem irgend etwas Inneres gegeben sei oder gegeben werden könne, nicht sagen, man habe einen Begriff vom Dinge an sich, es sei vielmehr die Frage ganz rechtmäßig: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subjekt ist, an sich selbst sei; nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, könne also die Frage: was denn ihre Objekte als Dinge an sich selbst sein mögen, ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

7. Auch im Op.p. wehrt Kant sich verschiedentlich gegen die irrümliche Auffassung, als ob Ding an sich und Erscheinung einander als zwei getrennte, besondere Gegenstände gegenüberstünden, jedes von ihnen eine Wirklichkeit für sich, auch das Ding an sich ein Gegebenes oder mindestens ein *dabile*. Gegen diese Mißdeutung seiner Lehre macht er mit Recht geltend, das Ding an sich sei nicht ein anderes Objekt als die Erscheinung, „sondern eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Objekt“ (C 551), es sei „das Sinnenobjekt an sich selbst, aber nicht als ein anderes Objekt, sondern eine andere Vorstellungsart“ (A 573). Nach C 563f. „stehn Sinnenobjekte *a priori* unter Prinzipien der Vorstellung ihrer Objekte als Erscheinungen, denen noch eine andere Vorstellungsart notwendig in der Idee korrespondiert, sie als Dinge an sich zu betrachten, wo doch das Ding an sich = *x* nicht einen anderen Gegenstand, sondern nur einen anderen, nämlich den negativen Standpunkt bedeutet, aus welchem eben derselbe Gegenstand betrachtet wird.“ C 565 fragt Kant: „Was ist ein Gegenstand in der Erscheinung im Gegensatze eben desselben Objekts, aber doch als Dinges an sich?“ und antwortet: „Dieser Unterschied liegt nicht in den Objekten, sondern bloß in der Verschiedenheit des Verhältnisses, wie das den Sinnen-



gegenstand apprehendierende Subjekt zur Bewirkung der Vorstellung in ihm  $\langle =$  in seinem Bewußtsein  $\rangle$  affiziert wird.“ Und C 567 lesen wir: „Das den Dingen an sich<sup>1)</sup> Korrespondierende ist nicht ein absonderliches Gegenstück (z. B. was dem Raume positiv korrespondiert), sondern eben dasselbe aber aus einem anderen Gesichtspunkt betrachtet.“

Vaihinger hat sich in seiner „Philosophie des Als ob“ (S. 722—724) auch auf diese und ähnliche Stellen zum Beweise dafür berufen, daß Kant im Op.p. das Ding an sich klar als bloße Fiktion erkannt und anerkannt habe. Aber interpretiert man sie streng philologisch aus dem Ganzen des Zusammenhanges heraus und unter Zuziehung der Parallelstellen (wie es in meiner Schrift über das Op.p. geschehen ist), so verlieren sie alles, was auf den ersten Blick vielleicht skeptisch anmuten könnte. Sie enthalten dann nichts von Zweifel, sondern stellen nur mit Recht fest, daß das Ding an sich nicht als besonderes, getrenntes Objekt neben und außer der Erscheinung steht, sondern vielmehr dasselbe ist wie sie, nur von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet, nämlich ohne Rücksicht auf die rein subjektiven, menschlichen Auffassungsweisen — wobei dann freilich mit der sinnlichen Anschauung auch jede Erkenntnismöglichkeit fortfällt. C 556 kommt diese eigentliche Meinung Kants zu klarem Ausdruck: „Wir müssen in Ansehung der Anschauung eines Objekts im Raume oder der Zeit jederzeit die Einteilung machen zwischen der Vorstellung des Dinges an sich und der eben desselben Dinges aber als Erscheinung ob wir zwar jenem keine Prädikate beilegen können sondern  $\langle es \rangle$  als = x bloß als Korrelatum für den reinen Verstand nicht als dabile sondern nur als cogitabile betrachten, wo die Begriffe, nicht die Sachen gegeneinander gestellt werden.“ Sollte letzteres der Fall sein, dann müßte das Ding an sich als eine besondere, von der Erscheinung unterschiedene „Sache“ gegeben sein, was ja aber gerade von Kant bestritten wird. Die reale Existenz der Dinge an sich ist, wie auch die Fortsetzung zeigt, allem Zweifel entrückt. Bezweifelt bzw. geleugnet wird nur ihre Erkennbarkeit<sup>2)</sup>.

**8.** Auch den Gegensatz zwischen dem Ich an sich (dem intelli-

---

<sup>1)</sup> „an sich“ gehört wohl zu „Korrespondierende“, und mit „Dingen“ sind die Erscheinungen gemeint. Die Worte „Dingen an sich“ dürfen nicht zusammengekommen werden, oder sie müßten, wie die gleich folgende Klammer beweist, verschrieben sein statt „Erscheinungen“.

<sup>2)</sup> Näheres in meiner Schrift über das Op.p. S. 683ff.



gibeln Ich oder transzendentalen Subjekt<sup>1)</sup> und dem empirischen Ich (dem Ich als Erscheinung) will Kant natürlich nicht so aufgefaßt wissen, als handle es sich dabei um zwei verschiedene Subjekte. Sondern es kommt nur ein Ich in Frage, das einmal an und für sich ist, zeitlos und darum unerkennbar, andererseits in meinem empirischen Bewußtsein und dessen in der Zeit verlaufenden Veränderungen erscheinungsweise von mir, d. h. also von ihm selbst, erlebt und erkannt wird. Nur an zwei Punkten ragt das Ich an sich in die Erscheinungswelt hinein (R.V.<sup>2</sup> 574ff., IV 452): in der Einheit der transzendentalen Apperzeption, die mit ihrem „Ich denke“ alle meine Vorstellungen muß begleiten können (R.V.<sup>2</sup> 131), und in der transzendentalen Freiheit, die mit dem kategorischen Imperativ als Faktum gegeben ist<sup>2)</sup>. Aber nur das Sein des Ich an sich verrät sich auf diese Weise; zu einer Erkenntnis kommt es auch hier nicht mangels jeglicher Anschauung.

Daß ein Ich an sich den Erscheinungen unseres Bewußtseinslebens zu Grunde liegt, ist für Kant ebenso selbstverständlich oder, wenn möglich, noch selbstverständlicher, wie daß jeder äußeren Erscheinung ein Ding an sich korrespondiert. Die Wirklichkeit des Ich an sich ist die *conditio sine qua non* für die Lehre von der doppelten Selbstaffektion in R.V.<sup>2</sup> 67—69, 153ff.) und in der Anthropologie § 7 (VII 140—142)<sup>3)</sup>, sowie für die ganze Freiheits-

<sup>1)</sup> Die Begriffe Ich an sich und transzendentales Subjekt fallen zwar nicht ganz zusammen: sie unterscheiden sich sowohl in ihrer Konstitution als in der Richtung, nach der hin sie orientiert sind; doch kann hier von diesen Verschiedenheiten abgesehen werden.

<sup>2)</sup> Wenigstens in Pr.V. und U. (vgl. meinen Aufsatz über „Die bewegenden Kräfte in Kants philosoph. Entwicklung“ in den Kantstudien I 394f.). In R.V. und Gr. drückt Kant sich noch vorsichtiger aus. Aber der Sache nach ist seine Stellung auch hier schon ganz dieselbe. Der Konsequenz seines Systems gemäß dürfte er zwar eigentlich nur davon sprechen, daß das Faktum des kategorischen Imperativs zwingt, die Freiheit als seine unentbehrliche Voraussetzung zu erschließen (wie die Dinge an sich als Voraussetzung der Erscheinungen). Aber sein Erleben ist auch hier stärker als die Denkkonsequenz (vgl. o. S. 15f.): seiner ganzen Willensstellung entsprechend sind ihm Spontaneität und Sittlichkeit, Schuldgefühl und Reue ohne transzendentale Freiheit nichts als leere Worte, und so erlebt er in dem „Du sollst“ unmittelbar das „Du kannst“, in dem damit verbundenen (meiner Ansicht nach illusorischen) Freiheitsgefühl zugleich die Freiheit selbst als unzweifelhafte Tatsache. — Gegen die Behauptung, daß Kant den Begriff der Freiheit als bewußte Fiktion betrachte und verwende, werde ich in meiner Schrift: „Vaihingers Kant-Auffassung in seiner Als-Ob-Philosophie“ Stellung nehmen.

<sup>3)</sup> Vgl. des Näheren meine Schrift über das Op.p. S. 249ff.



lehre Kants (vgl. o. S. 21f. die Zitate aus R.V.<sup>2</sup> XXVIff., sowie R.V.<sup>2</sup> 566—69, IV 343—347, V 6, 42, 97). Der innere Sinn stellt uns selbst dem Bewußtsein in der Zeit nur dar, wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind (R.V.<sup>2</sup> 152, 156); könnten wir selbst dagegen oder ein anderes Wesen uns ohne die sinnliche Bedingung der Zeit anschauen, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in der die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme (R.V.<sup>2</sup> 54). Eine solche intellektuelle Anschauung steht uns aber nicht zu Gebot, und so erkenne „ich als Intelligenz und denkend Subjekt mich selbst als gedachtes Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin,“ gleich anderen Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern nur wie ich mir erscheine (R.V.<sup>2</sup> 155)<sup>1)</sup>.

Wiederholt betont Kant, daß damit nicht etwa eine Zweiheit verschiedener Subjekte gemeint sei. Kurz vor den letztzitierten Worten stellt er fest, daß das Ich, der ich denke, zwar von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden, aber „doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei.“ Ähnlich in § 7 der Anthropologie (VII 142): „Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subjekt; aber, als Objekt der inneren empirischen Anschauung, d. i. sofern ich innerlich von Empfindungen in der Zeit, so wie sie zugleich oder nach einander sind, affiziert werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst.“ In § 4 eben-

<sup>1)</sup> Vgl. R.V.<sup>2</sup> 520, wonach die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transzendente Subjekt ist, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden. — Sogar sich selbst darf der Mensch nach IV 451 sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei; er kann von sich nur durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kundschaft einziehen, „indessen er doch notwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und... in Ansehung dessen, was in ihm reine Tätigkeit sein mag, ... sich zur intellektuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.“ — Nach F. 108f. ist in der Theorie der Sinngegenstände als bloßer Erscheinungen „nichts, was befremdlich-auffallender ist, als daß ich als der Gegenstand des inneren Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir selbst bloß als Erscheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin.“



dort (VII 134) nennt Kant die Auffassung, daß das Ich doppelt sei, widersprechend; es sei zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach zweifach. Nach F. 109 enthält zwar der Gedanke „Ich bin mir meiner selbst bewußt“ ein zweifaches Ich: das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt; doch ist dabei nicht an eine doppelte Persönlichkeit zu denken, sondern nur das Ich, der ich denke und anschau, ist die Person (die aber als das Ich an sich gar nicht erkannt werden kann), „das Ich aber des Objekts, was von mir angeschaut wird <d. i. das Ich als Erscheinung>, ist gleich andern Gegenständen außer mir die Sache.“

Auch im Op.p. verwahrt Kant sich gegen die Auffassung, als ob zwei verschiedene Iche als zwei getrennte Wesen in Betracht kämen (vgl. A 573, C 557, 561f. und S. 651, 673, 689 meiner Schrift über das Op.p.). Es handelt sich vielmehr immer nur um eine zweifache Auffassungsweise eines und desselben Ich: entweder unter der Bedingung der Zeit oder ohne sie; im letzteren Fall bleibt die Existenz des Ich an sich zwar über allen Zweifel erhaben, aber es entfällt (wenigstens für die theoretische Philosophie) mit der Anschauung auch jede Erkenntnismöglichkeit.

Beim Ich ist es ja eigentlich selbstverständlich, daß ein und dasselbe Wesen zugleich Ding an sich und Erscheinung ist. Was hier gilt, muß aber auch auf die anderen Dinge an sich übertragen werden und dient so dem zur Bestätigung, was oben über die räumlichen Erscheinungsgegenstände gesagt wurde: daß auch in jedem von ihnen sich ein Ding an sich manifestiert und in ihm gleichsam enthalten ist, wengleich für uns durchaus unerkennbar, oder daß das Ding an sich nichts Anderes ist als die Erscheinung, nur befreit von allen subjektiven Auffassungen und Zutaten.

---



### DRITTER ABSCHNITT.

## Die Dinge an sich als affizierende Ursachen.

9. Neben den auf S. 12 zusammengestellten Wendungen betreffend das Verhältnis zwischen Dingen an sich und Erscheinungen gibt es noch andere, die sich um den Begriff der Kausalität gruppieren.

R.V.<sup>1</sup> 380 wird das transzendente Objekt (hier ganz gleichbedeutend mit „Ding an sich“) als „ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen“ bezeichnet, VIII 203 wird von dem „ganz über alles Sinnliche hinausliegenden, uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung, die wir Materie nennen“, gesprochen. VIII 207 setzt Kant zu Eberhards Feststellung, daß die letzten objektiven Gründe von Raum und Zeit keine Erscheinungen, sondern Dinge an sich, wahre, erkennbare Dinge seien, hinzu, das alles habe die Kritik buchstäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet; nur seien diese objektiven Gründe, nämlich die Dinge an sich, nicht im Raume und der Zeit zu suchen, sondern in demjenigen, was die Kritik das außer- oder übersinnliche Substrat derselben (Noumenon) nenne. Vgl. auch o. S. 7f. die Zitate aus IV 354 und R.V.<sup>2</sup> 564f.

Die Begriffe Ursache, causa, Kausalität werden in Verbindung mit der Freiheitslehre häufig auch auf die Dinge an sich angewandt. So heißt es R.V.<sup>2</sup> 566: „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt.“ So entsteht neben dem empirischen ein „intellektueller Begriff seiner Kausalität“, neben den empiri-



schen Charakter tritt der intelligibele als seine transzendente Ursache (R.V.<sup>2</sup> 566f., 574, 579, 584, 585). Von „causa noumenon“, Kausalität der Vernunft (als Dinges an sich), intelligibler (intellektueller) Kausalität, Kausalität durch (mit, aus, als) Freiheit ist in diesen Gedankengängen der Freiheitslehre oft die Rede, z. B. R.V.<sup>2</sup> 568, 572, 575, 576f., 579ff., IV 458, 461, V 6, 16, 47—50, 55, 65, 94, 98, 105, 195f., F. 135, 175).

Für unsere Zwecke bei weitem am wichtigsten aber sind die Stellen, die geradezu eine Affektion unseres Ich durch die Dinge an sich behaupten. Ich führe hier nur solche Äußerungen an, bei denen diese Affektion ganz unzweifelhaft als von den Dingen an sich ausgehend gedacht sind, übergehe aber die schon o. S. 25 gestreifte Lehre von den beiden Arten der Selbstaffektion, bei der das Ich an sich das Affizierende, das empirische Ich das Affizierte ist.

Nach R.V.<sup>2</sup> 61 (R.V.<sup>1</sup> 44) „enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas und die Art, wie wir dadurch<sup>1)</sup> affiziert werden; und diese Rezeptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst... himmelweit unterschieden.“

Nach R.V.<sup>2</sup> 72 sind Raum und Zeit „subjektive Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart, die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist“<sup>2)</sup>.

R.V.<sup>2</sup> 235 (R.V.<sup>1</sup> 190): „Wir haben es nur mit unsern Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren) sein mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnisphäre.“

<sup>1)</sup> Wie auch Vaihinger (Kommentar II 459) gegen Laas bemerkt, kann das „dadurch“ dem ganzen Zusammenhang nach nur auf „etwas“, nicht auf „Erscheinung“ bezogen werden.

<sup>2)</sup> Es handelt sich bei dieser Möglichkeit nicht etwa um die Bedingung der Empfindungen — da würden als affizierende Objekte die Erscheinungsgegenstände (Kraftkomplexe) in Betracht kommen —, sondern um die Bedingung, die allein imstande ist, das räumlich-zeitliche Anschauen gleichsam auszulösen (die subjektiven Anschauungsformen wirksam werden zu lassen), und das ist die Affektion des Ich an sich durch die Dinge an sich.



Nach R.V.<sup>1</sup> 358f. könnte, obwohl Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Bewegung usw. weder Gedanken, Gefühle usw. sind noch solche enthalten, „doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser, als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen usw., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, sofern wir von dergleichen (uns übrigens unbekanntem) Objekten affiziert werden.“ Materie ist „bloß äußere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugebende Prädikate erkannt wird; mithin kann ich von diesem wohl annehmen, daß es an sich einfach sei, ob es zwar in der Art, wie es unsere Sinne affiziert, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringt.“

R.V.<sup>1</sup> 387 gibt Kant zu bedenken, „daß nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine bloße Erscheinung, wer weiß, welches unbekanntem Gegenstandes, daß die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekanntem Ursache, sondern bloß die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei.“

R.V.<sup>2</sup> 522f.: „Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Rezeptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen affiziert zu werden. . . . Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raum noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. In dessen können wir die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendente Objekt nennen<sup>1)</sup>, bloß damit wir

<sup>1)</sup> Vgl. R.V.<sup>1</sup> 393, wonach „man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einen <bestimmten> Begriff von ihm bekommen werden,“ sowie R.V.<sup>2</sup> 566 die Wendung, daß den Erscheinungen, „weil sie an sich keine Dinge sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt.“



etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert. Diesem transzendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei.“

Prolog § 13 Anm. II (IV 289): „Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indessen sie unsere Sinne affizieren<sup>1)</sup>. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben; welches Wort also bloß die

<sup>1)</sup> Das, was wirkt und affiziert, sind hier selbstverständlich die Dinge an sich, nicht, wie Ad. Böhringer (Kants erkenntnistheoretischer Idealismus 1888 S. 78) will, die Gegenstände der Sinne, als Dinge an sich im physischen Verstande betrachtet. Denn andernfalls würde Kant ja von den letzteren die unsinnige Behauptung aufstellen, wir wüßten von ihnen nichts (diesen Einwand erhebt auch schon L. Busse: Zu Kants Lehre vom Ding an sich, in: Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1893 Bd. 102 S. 79). Das dreimalige „sie“ muß doch jedesmal auf dasselbe Substantiv bezogen werden, und zwar auf „Dinge“, aber nicht als „Gegenstände unserer Sinne“, sondern nach „dem, was sie an sich selbst sein mögen“. Dies „was“ bleibt uns unbekannt, aber daß sie als Dinge an sich das sind und uns affizieren, wird von Kant ohne jeden einschränkenden Zusatz behauptet. Nicht ihre Erscheinungen — nichts als das wären ja die Gegenstände der Sinne — wirken auf uns, sie sind vielmehr als Vorstellungen selbst etwas (von den Dingen an sich) in uns Gewirktes. Auch im folgenden Satz ist der „Einfluß auf unsere Sinnlichkeit“ nicht von den „Dingen“ als „Körpern“ ausgehend zu denken, sondern von den diesen Körpern zu Grunde liegenden Dingen an sich; erst durch Zusammensetzung der „Vorstellungen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft“, entsteht das, was wir Körper nennen. — Auf den Schluß der Anm. II beruft Böhringer sich mit Recht; dort ist wirklich von einer Affektion durch die Erscheinungen die Rede. Dagegen ist die dritte von Böhringer angeführte Stelle aus § 9 (IV 282), in der Kant von der Form der Sinnlichkeit redet, „die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde“, zweideutig; das Nächstliegende auf Grund des Zusammenhanges ist zwar — im Gegensatz zu Böhringer — entschieden, die Affektion als von den Dingen an sich ausgehend zu denken, doch ist die Beziehung auf die Erscheinungsgegenstände wenigstens nicht völlig ausgeschlossen. Böhringer hat die Stelle (wie ich annehme: nur versehentlich und also bona fide) verfälscht, indem er nach „Gegenständen“ einschleibt: „der Sinne“.



Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet.“

In Anm. III ebendort (IV 290) stellt Kant fest, daß die „sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinnen affizieren“, und daß also „durch sie bloß Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden“.

In § 36 der Prol. (IV 318) fragt Kant: „Wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen; wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich?“, und antwortet: „Vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigentümliche Art von Gegenständen<sup>1)</sup>, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt (= affiziert) wird.“

In diesen Zusammenhang gehören auch zwei schon o. S. 7f. abgedruckte Stellen, in denen gleichfalls eine Affektion durch die Dinge an sich in ganz unzweifelhafter Weise behauptet wird: sie gehören dem § 32 der Prol. (IV 314f.) und der Gr. (IV 451) an.

Schließlich kommen noch zwei Äußerungen in der Schrift gegen Eberhard in Betracht. VIII 215 heißt es: Nachdem Eberhard „S. 275 gefragt hat: ‚Wer (was) gibt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?‘ so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: ‚Wir mögen wählen, welches wir wollen — so kommen wir auf Dinge an sich‘. Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntnis haben können. Sie sagt: die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen<sup>2)</sup>), aber sie sind nicht der Stoff derselben.“

Nach VIII 219f. versteht Kant unter Anschauung „die Art, wie wir von einem an sich selbst uns ganz unbekanntes Objekt

<sup>1)</sup> Diese Gegenstände können, da sie von den Erscheinungen ganz unterschieden sein sollen, nur die Dinge an sich sein. Klarer und logischer wäre allerdings, wenn Kant geschrieben hätte: „Gegenständen, die von jenen Erscheinungen ganz unterschieden, wenn auch in diesem ihren An-sich-Sein ihr unbekannt sind.“

<sup>2)</sup> Dies „bestimmen“ ist natürlich dasselbe, was sonst „affizieren“ heißt.



affiziert werden“, und hält dafür, daß die Sinnlichkeit sich von der Verstandeserkenntnis nicht bloß durch die logische Form unterscheidet, sondern „auch transzendental, d. i. dem Ursprung und Inhalte nach, indem sie gar nichts von der Beschaffenheit der Objekte an sich, sondern bloß die Art, wie das Subjekt affiziert wird, enthält.“

10. Es wäre ein Irrtum, wollte man aus den Zitaten des § 9 deshalb, weil nach ihnen die Dinge an sich uns affizieren, d. h. in uns Wirkungen hervorbringen, auf ein andersartiges Erleben Kants schließen, als uns in den Stellen des § 2 entgegentrat. Das würde der Fall sein, wenn Kant in ihnen erst durch einen Rückschluß von unseren Vorstellungen als Wirkungen zu den Dingen an sich als Ursachen aufstiege. Davon kann aber in allen jenen Zitaten nirgends die Rede sein. Den Ausgangspunkt, von dem aus die Erörterung auf den Begriff der Affektion übergreift, bilden nicht die Erscheinungen, sondern die Dinge an sich, und ihre transsubjektive Existenz ist auch hier überall eine Selbstverständlichkeit, nichts erst noch zu Beweisendes oder gar Anzweifelbares, überhaupt kein Problem<sup>1)</sup>. Und als ebenso selbstverständlich

1) R.V.<sup>2</sup> 235 und IV 289 bezieht sich das „mögen“ nur auf die Beschaffenheit, nicht auf das Dasein der Dinge an sich. — Auch R.V.<sup>2</sup> 522f. wird das Vorhandensein einer „nichtsinnlichen Ursache“ unserer Vorstellungen in keiner Weise angezweifelt, sondern vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt, indem zugleich ihre Unerkennbarkeit behauptet wird. Drobisch (Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff 1885 S. 9f.) verkennt Kants Geistesart und deutet in diese Stelle Zweifel hinein, die ihr ganz fern liegen, wenn er behauptet, sie gestehe dem transzendentalen Objekt kaum mehr als eine bloß nominale, und höchstens nur die konzeptuale Bedeutung eines Gedankendinges zu; es sei nur eine denknötwendige Voraussetzung des Begriffs der Rezeptivität, ohne welche dieser ganz sinnlos sein würde; ein wirkliches Dasein, eine selbständige, von unserem Denken unabhängige Existenz dieses Objekts könne daraus nicht gefolgert werden. Aber Kant erklärt doch mit dürren Worten: „Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt!“ Damit sagt er klar und deutlich: es gibt eine solche unabhängig von unserem Denken existierende Ursache, nur ist sie uns ihrem Wesen nach völlig unbekannt. Daraus entsteht die schwierige Frage, mit der sich die beiden letzten Sätze des Zitats beschäftigen: sind wir und ev. in wie weit sind wir berechtigt, eine solche unbekannte Ursache als Faktor in unsere Rechnung einzusetzen? Die Antwort lautet: wir dürfen sie im Sinn eines transzendentalen Objekts zulassen, d. h. als „ein bloßes Etwas“ (R.V.<sup>2</sup> 333), das seinem Wesen und seiner Konstitution nach ganz unbekannt ist, in dem aber doch — auf uns unerkennbare Art — aller Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen in zeit- und raumloser Weise begründet sein muß (zu dem Begriff des transzendentalen Objekts



wird festgestellt, oder besser: beiläufig hingeworfen, daß diese Dinge an sich uns (unseren Sinn, das Subjekt) affizieren. Meistens gibt überhaupt nur die Frage nach ihrer Erkennbarkeit Anlaß,

vergleiche unten S. 144). Denn nur so kann der Schlußsatz verstanden werden, nicht, wie Cohen die Stelle deutet: daß das transz. Obj. „für allen Umfang und Zusammenhang aller möglichen Wahrnehmungen und damit aller möglichen Wirklichkeit stehe“, bzw. daß „das Ding an sich diesen Umfang und Zusammenhang enthalte und bezeichne“, womit dann weiter die Behauptung identisch sein soll, das Ding an sich sei der Ausdruck alles Umfangs und Zusammenhangs unserer möglichen Erfahrung und „somit der Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse“ (Cohen: Kommentar zu R.V. S. 155, Kants Theorie der Erfahrung S. 518). Aber in den beiden mittleren Sätzen des Zitats redet Kant von der nichtsinnlichen (intelligibeln) Ursache der Vorstellungen (= Wahrnehmungen) bzw. Erscheinungen und setzt sie mit dem transz. Objekt gleich, kann also unmöglich dieses mit dem „Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen“ zusammenfallen noch es ihn als räumlich-zeitlichen in sich enthalten lassen, sondern nur dem transz. Objekt als Ursache diesen Umfang usw. „zuschreiben“. Damit stimmt auch der Gebrauch des Wortes „zuschreiben“ R.V.<sup>1</sup> 393 (vgl. o. S. 30 Anm. 1) überein. Kant ist soweit davon entfernt, in Cohen-scher Weise das transz. Objekt mit dem Inbegriff der Erfahrung gleichzustellen, daß er vielmehr beide in klaren Worten streng voneinander scheidet: das transz. Objekt ist „vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben“, „die Erscheinungen aber sind nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie bloße Vorstellungen sind“ (R.V.<sup>2</sup> 523). Kurz darauf (R.V.<sup>2</sup> 524) wird der Ausdruck, daß Sinngegenstände vor aller meiner Erfahrung existieren, dahin erläutert, „daß sie in dem Teile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muß, anzutreffen sind“; im Gegensatz dazu ist „die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regressus treffen könne, transzendental <d. h. im transz. Objekt gelegen> und mir daher notwendig unbekannt.“ Also auch hier umfaßt das transz. Objekt nicht das Fortschreiten in der Erfahrung und die in seinem Verlauf gemachten Einzelerfahrungen, sondern nur die (intelligibele, raum- und zeitlose) Ursache der Erscheinungen (Glieder), auf die der Regressus stößt und die einen Teil der möglichen Gesamterfahrung bilden. Und wenn Kant R.V.<sup>2</sup> 523 sagt: „Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transzendentalen Gegenstände der Erfahrung gegeben“, so ist der letztere Ausdruck demgemäß nicht so zu verstehen, daß die Erfahrung selbst dieser transz. Gegenstand sei; sondern es kann auch hier nur das der Gesamterfahrung als Ursache der Erscheinungen zu Grunde liegende transz. Objekt gemeint sein: in ihm sind die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit als raum- und zeitlose Dinge an sich „gegeben“, wobei aber selbstverständlich alle Gedanken an die Art des „Gegeben-seins“ der Erscheinungsgegenstände auszuschließen sind. Ob übrigens nicht vielleicht zwischen „Gegenstände“ und „der Erfahrung“ das Wort „vor“ ausgefallen ist?



die Affektion zu erwähnen, und letztere tritt dann, als eine bloß subjektive Auffassung nach sich ziehend, in scharfen Gegensatz zu dem unerkennbaren An-sich-Sein der affizierenden Dinge; doch wird diesem gegenüber, trotz seiner Unerkennbarkeit, keinerlei Skepsis laut.

Die Frage, worauf die Redewendung von der Affektion antwortet, ist das Problem: warum geben sich die Dinge an sich nicht als solche zu erkennen? warum nur als Erscheinungen? Und die Lösung lautet: nicht sie selbst legen gleichsam Wert darauf, sich nur in Form von Erscheinungen zu zeigen, sie hüllen sich nicht absichtlich in Schleier, als ob sie es liebten, sich zu verkleiden; sondern die Schuld liegt beim Ich an sich, das sie affizieren und das daraufhin sie und ihre rein innerlichen Verhältnisse in den Formen räumlich-zeitlicher Ordnung sich als bewegte Kraftkomplexe gegenüberstellt. Nicht also von gegebenen Wirkungen tastet Kant sich zu den Dingen an sich als erschlossenen Ursachen zurück; er beginnt vielmehr bei den letzteren als unzweifelhaft Gegebenem und leitet von ihnen die Erscheinungen ab, indem er sie für von den Dingen an sich bewirkte Vorstellungen erklärt<sup>1)</sup>.

Auch in den Zitaten des § 9 bedarf Kant also nicht etwa der Kausalität als vermittelnden Begriffs, um an seiner Hand rückschließend den Überschritt ins Transzendente zu wagen. Sondern der Begriff „affizieren“ soll nur zum Ausdruck bringen, daß Kant in den Erscheinungen den Einfluß des an sich Seienden unmittelbar zu empfinden meint, und zu fühlen glaubt, wie dieser Einfluß ihn zwingt, Vorstellungen hier dieser, dort jener Art zu haben. Sein Erleben ist auch hier noch dasselbe wie an den früheren Stellen (vgl. o. S. 14 ff.): im aposteriorischen Stoffspürer die ihm fremde, transzendente, ihn beeinflussende (affizierende) Macht des einzelnen Dinges an sich. Also eine ganz andere Art der Reaktion als etwa die Berkeleys, der in den Körpern rings um ihn her nur Gottes Macht, oder die Fichtes, der in ihnen nur die Macht des absoluten Ich hätte erleben können!

Nur wenn man ein solches eigenartiges Erleben Kants als Grundlage annimmt, läßt sich die Selbstsicherheit und Vorbehaltlosigkeit erklären, womit er, wie früher das Dasein der Dinge an sich, so in den letzten Zitaten ihr Affizieren als eine selbstverständliche Tatsache hinstellt. Dies Erleben ist so stark, daß er an den angeführten Stellen gar kein Bewußtsein dafür hat, daß doch immerhin ein Problem vorliegt und eine gewisse Skepsis laut

<sup>1)</sup> Vgl. besonders R.V.<sup>2</sup> 61, R.V.<sup>1</sup> 358f., IV 289, 314, 318.



werden könnte, oder daß wenigstens die Berechtigung, von einer solchen Affektion zu reden, erst erwiesen werden müßte. Er kennt weder Bedenken noch Zweifel, schlägt sie auch nicht etwa mit Gewalt oder Gründen nieder; dessen bedarf es gar nicht, weil es ihnen überhaupt nicht gelingt, sich über die Bewußtseinschwelle zu erheben.

Aus der Eigenart dieses Erlebens erklärt sich ferner auch, daß, obschon Kant die Affektion durch Dinge an sich von der durch Erscheinungen prinzipiell sondert, doch im Einzelfall beide manchmal ineinander zu verschwimmen drohen. Durch die Dinge an sich kann ja streng genommen nur unser Ich an sich affiziert werden, und es reagiert darauf in der Weise, daß es die raum- und zeitlosen Dinge an sich als im Raum so und so verteilte Kraftkomplexe und die gegenseitigen inneren Beziehungen jener als Bewegungen dieser darstellt. Das alles aber ist für das empirische Ich ein rein unbewußtes Tun, das es also in keinem Akt je mit Bewußtsein erfassen noch in seinen Empfindungen je unmittelbar erleben kann. Die letzteren sind vielmehr seine Antwort auf die von den Kraftkomplexen ausgehenden Bewegungen, die als Reize seine Sinnesorgane treffen. Die Kraftkomplexe und ihre Bewegungen stehn dem empirischen Ich als selbständige Faktoren gegenüber, fähig es zu beeinflussen und in ihm Empfindungen zu erregen, aber nur deshalb, weil beide (Kraftkomplexe wie empirisches Ich) nichts als Erscheinungen des Ich an sich sind und unser Affiziert-Werden durch die Kraftkomplexe demgemäß nichts als eine Erscheinung des allein wahrhaft Seienden: des Affiziertwerdens unseres Ich an sich durch die Dinge an sich.

Indem Kant nun aber in den Erscheinungen die Affektion seitens der Dinge an sich und in dieser das Transzendente selbst als eine transsubjektive Macht unmittelbar erlebt, gerät er mitunter in Gefahr, die Dinge an sich mit den Empfindungen (und folglich den sekundären Qualitäten der Körper) in direkte ursächliche Beziehung zu bringen und so die beiden prinzipiell getrennten Affektionen ineinander zu wirren. Dinge an sich können nur wieder mit anderen Dingen an sich (wie unserem Ich an sich) durch den reinen, zeitlosen Begriff der Kausalität verbunden gedacht werden, nicht mit Erscheinungen, wie die Empfindungen sind<sup>1)</sup>. Letztere können vielmehr nur Wirkungen von anderen Erscheinungen

<sup>1)</sup> R.V.<sup>1</sup> 358f. (o. S. 30) läßt zwar die Dinge an sich unseren Sinn affizieren, aber doch nur so, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, nicht etwa die sekundären Empfindungsqualitäten.



(Bewegungen der Kraftkomplexe) sein, und beide Arten von Vorgängen spiegeln dann in ihrer Gesamtheit die inneren zeitlosen Kausalbeziehungen der Dinge an sich erscheinungsweise wieder. Kant aber wird durch die Besonderheit seines Erlebens manchmal verführt, die Ursache auf Seiten des an sich Seienden mit der Wirkung auf Seiten des Erscheinenden zu verknüpfen, und die dadurch in sein Denken einziehende Unklarheit ist wohl ein Hauptgrund dafür gewesen, daß er die Lehre von der doppelten Affektion, obwohl sie eine unentbehrliche Grundlage für seine ganze Erkenntnistheorie bildet, doch so stiefmütterlich behandelte und sie samt ihren Voraussetzungen und Folgerungen (abgesehen vom *Op.p.*) niemals zum Thema einer selbständigen, eingehenderen Darstellung gemacht hat. —

Kants Erleben ist also, wie wir sehen, in der Zitatengruppe des § 9 noch dasselbe wie in der des § 2.

---



## VIERTER ABSCHNITT.

### Dinge an sich und Kategorien.

**11.** Gemeinsam ist beiden Gruppen auch die unbedenkliche Anwendung der Kategorien Einheit, Vielheit, Realität (Dasein), Kausalität auf die Dinge an sich (vgl. o. S. 10).

Wiederholt wird in der letzten Zitatengruppe noch besonders betont, daß den Dingen an sich Dasein oder Wirklichkeit zukomme, so IV 289, 314f.<sup>1)</sup>.

Meistens ist von ihnen in der Mehrzahl, selten als von einem bloßen Etwas die Rede, wie R.V.<sup>2</sup> 61, R.V.<sup>1</sup> 358, IV 314; doch wird an den beiden letzten Stellen der Ausdruck Etwas alsbald durch Objekte bzw. Dinge an sich ersetzt. Jeder Erscheinung liegt ja nach Kant ein Ding an sich zu Grunde und offenbart sich in ihr, also ist nichts natürlicher, als daß er von ihnen in der Mehrzahl spricht.

Andererseits muß auch jedes von ihnen, als von den anderen verschieden, eine Einheit für sich bilden. Nur in den Dingen an sich ist nach der Schrift Eberhard das Einfache zu finden; auch soweit sie zusammengesetzt sein sollten, müssen sie letztthin als aus einfachen Substanzen bestehend gedacht werden. Doch ist das nicht so aufzufassen, als ob man, um die Konstitution der den Körpern zu Grunde liegenden Dinge an sich zu bestimmen, nur an Stelle der naturwissenschaftlichen Atome durchweg einfache Monaden zu setzen hätte; mit Recht sagt Kant dagegen von seinem Standpunkt aus: „da würde ja die Monas in den Raum versetzt, wo sie aufhört ein Noumen zu sein und wiederum selbst zusammengesetzt ist“ (VIII 209f., 248, F. 154f.). Er scheint vielmehr mit der Möglichkeit zu rechnen, daß größeren körperlichen Komplexen, wie dem ganzen menschlichen Organismus, nur ein einheitliches, einfaches Ding an sich korrespondiere.

---

<sup>1)</sup> Vgl. auch R.V.<sup>2</sup> XX, wo von der Vernunftkenntnis a priori gesagt wird, „daß sie nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse.“



Das geht aus dem Abschnitt über die Paralogismen in R.V.<sup>1</sup> hervor, wo er bekanntlich den Schleier etwas lüftet, der sich sonst über seine metaphysischen Privatansichten hinsichtlich der Dinge an sich breitet. R.V.<sup>1</sup> 358ff. (vgl. o. S. 30) hören wir, daß das der Materie zu Grunde liegende Ding an sich sehr wohl zugleich auch ein „Subjekt der Gedanken“, d. i. ein Ich an sich, sein könne. Wäre die Materie selbst das Ding an sich, so würde sie freilich als ein zusammengesetztes Wesen von der Seele als einfachem ganz und gar verschieden sein. Ihr als bloßer äußerer Erscheinung dagegen kann sehr wohl ein einfaches Substratum als Noumenon entsprechen, und es ist daher durchaus möglich, daß der Substanz, der in Ansehung unseres äußeren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewußtsein vorgestellt werden. So würde, was als Erscheinung körperlich heißt, seinem An-sich nach zugleich ein denkendes Wesen sein, und, statt zu sagen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken, würde es vielmehr richtiger mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch heißen, daß Menschen denken, d. i. daß „eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt.“

Hier wird also auch die Kategorie Subsistenz-Inhärenz auf das an sich Seiende angewandt; und auch da, wo die Beschaffenheit oder das Wesen oder die Eigenschaften (VIII 209f.) der Dinge an sich als unerkennbar hingestellt werden, wird doch gerade damit in den meisten Fällen implicite zugegeben, daß ihnen irgendwelche Akzidenzen zukommen müssen und daß deshalb die fragliche Kategorie auch auf sie paßt. Die ganze Freiheitslehre ist gleichfalls ohne diese Kategorie gar nicht durchzuführen, wenn auch nicht überall mit solcher Deutlichkeit wie R.V.<sup>2</sup> XXVIII der freie Wille als „einem Ding an sich selbst angehörig“ bezeichnet oder wie R.V.<sup>2</sup> 574 vom Menschen festgestellt wird, er kenne sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen könne, und sei sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen (Verstand und besonders Vernunft), ein bloß intelligibler Gegenstand.

Vor allen Dingen aber kommt hier der Schluß von Kants Bemerkungen zu Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden aus dem Jahr 1786 (VIII 154) in Betracht — eine äußerst wichtige und bezeichnende Stelle, an der, soweit ich sehe, die Geg-



ner und Verwässerer der Kantischen Ding-an-sich-Lehre in ebenso bezeichnender Weise mit eisigem Schweigen vorüberzugehen pflegen. Gegen Mendelssohns Devise selbstgenügsamer, dogmatischer Bequemlichkeit, die mit dem Nachweis dessen, was ein Ding wirkt oder leidet, die Frage nach seinem Sein schon völlig erledigt haben will, wendet Kant ein, daß die Erfahrungsbegriffe sowohl von den Körpern als von unserer Seele uns nur mit Erscheinungen bekannt machen, und fährt dann fort: „Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennen, die in der Tat Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, so dürften wir nicht ferner fragen, was das Ding noch außer diesen Eigenschaften an sich sei; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von bloßen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von euch selbst geschehen. Besinnet euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zustande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht bloß (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erscheinung (realitas Phaenomenon), dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen und eben darum realitas apparens genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht usw.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt.“ Daß wir alle Realität zunächst auf den Begriff von Gott reduzieren müssen und erst von dort aus auch auf andere Dinge an sich übertragen dürfen, hat nur die Bedeutung eines sicheren Scheidungsmittels des Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand als zu Sachen an sich selbst gehörig betrachtet werden kann<sup>1)</sup>.

Hier ist nicht nur die Existenz der Dinge an sich eine Selbstverständlichkeit, es werden nicht nur die Kategorien Einheit, Vielheit, Realität, Dasein, Subsistenz-Inhärenz unbedenklich auf sie angewandt: sie gelten sogar als bis zu einem gewissen Grade,

<sup>1)</sup> Vgl. auch R.V.<sup>2</sup> 594f. und B. Erdmann: Nachträge zu Kants R.V. 1881 S. 39: „Man [muß] sich Dinge an sich selbst durch den Begriff von einem realsten Wesen denken, weil dieses alle Erfahrung ausschließt.“



und zwar rein theoretisch, erkennbar, Kant stellt sie sich als geistige Wesen (also monadenartig) durch rein geistige Eigenschaften vor<sup>1)</sup>; nicht etwa nur durch Verstand, Wille, Seligkeit und Macht, die nur Beispiele sind, sondern durch alle im Gottesbegriff zusammengefaßten und nur dem Grade nach verminderten wahren Realitäten. Man wird mit voller Bestimmtheit sagen können, daß eine solche Äußerung ganz unmöglich gewesen wäre, wenn Kant die Dinge an sich im Grunde nur für ein bloßes Gedankending ohne wirkliche Realität gehalten oder hinsichtlich ihrer Existenz irgendwie geschwankt hätte oder wenn auch nur die leiseste Skepsis mit Bezug auf diesem Punkt in ihm vorhanden gewesen wäre.

12. Es ist angesichts des vorliegenden wahrhaft erdrückenden Tatsachenmaterials schwer begreiflich, wie nicht etwa nur im 18. Jahrhundert, wo die erste Hitze des Streits manches entschuldigte, sondern auch noch in unserer Zeit, deren Größe angeblich das historische Verständnis ist, immer wieder mit großer Selbstsicherheit und verächtlichem Seitenblick auf Andersdenkende behauptet werden konnte, es sei eine ganz platte Auffassung und sträfliche Mißdeutung, wenn man Kant die Kategorien auf die Dinge an sich anwenden lasse.

Nach Em. Arnoldt<sup>2)</sup> wurde Kant zwar durch die Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes gezwungen, sich zur Bezeichnung des von ihm angenommenen, ganz unbestimmt gedachten An-sich, um es überhaupt denken und von ihm reden zu können, irgendwie, ob offen, ob versteckt, der Kategorien und Schemata zu bedienen. Aber solche Aussagen sollen nur für uns als der Erscheinungswelt angehörige Wesen gültig sein, und jeder von ihnen soll die Kantische Vorschrift zur Seite gehen, sie nicht etwa als auch für das transsubjektive An-sich gültig zu erachten, worauf unsere Gedanken sich beziehen. Und was das Verhältnis der Erscheinungen zu dem An-sich als ihrem Grunde betrifft, so können wir zwar „als Glieder der Erscheinungswelt, innerhalb derselben, aber auf deren Grenze“, dies Verhältnis gar nicht anders denken als wieder durch Kategorien und ihre Schemata, also analog

<sup>1)</sup> Vgl. IV 507 in den Metaph. Anf.gr. d. Nat.wiss. Kant sagt dort von der Monadologie, sie sei ein von Leibniz ausgeführter, an sich richtiger Platonischer Begriff von der Welt, sofern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, bloß ein Gegenstand des Verstandes sei, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liege.

<sup>2)</sup> Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert 1879 S. 46f.



den Verhältnissen, die wir unseren apriorischen Verstandesformen gemäß als objektiv gültige in die Erscheinungswelt hineingebildet haben. Aber auch hier muß die Einschränkung hinzutreten, daß Kategorien und Schemata für jenes Verhältnis „nicht wahrhaft gültig“ sind. Es darf also „der Grund der Erscheinungen in seinem An-sich nie als daseiend oder existierend, als real, als kausal gedacht werden; wohl aber dürfen die Erscheinungen als von dem Grunde verursacht oder gewirkt, realisiert und in Existenz gebracht, und dann kann wohl gar der Grund, indes nicht in seinem An-sich, sondern immer nur für uns und von uns als existierend, als real, und als wirkende Ursache gesetzt werden.“ Freilich gibt Arnoldt zu, daß Kant hinsichtlich der Dinge an sich oft Bestimmungen gebraucht habe, die erst einer Auslegung bedürfen, um mit seiner wahren Ansicht in Einklang zu kommen; es gebe jedoch in allen seinen Schriften seit 1781 kaum eine einzige Stelle, die sich nicht so auslegen ließe, daß jene wahre Ansicht hervorträte.

Wenn nur dies Auslegen kein Hineinlegen und Vergewaltigen wäre, bei dem vom eigentlichen Sinn nichts mehr übrig bleibt! Es geht doch nicht an, die verhältnismäßig sehr seltenen Stellen — wir werden sie weiter unten kennen lernen —, an denen Kant die Anwendbarkeit der Kategorien auf das an sich Seiende völlig ausschließt, allein zu berücksichtigen und zum alleinigen Auslegungskanon auch für all die vielen anderen zu machen, an denen von jener vorsichtigen Zurückhaltung nichts zu merken ist. Diese letztere ist die eine Tendenz, die bei Kant dann und wann hervorbricht, wenn es ihm darauf ankommt, aus gewissen Prämissen seiner Tr.ph. unbeirrt die letzten Konsequenzen zu ziehen. Aber ihr gegenüber steht eine zweite, entgegengesetzte Tendenz, die im allgemeinen die herrschende ist, weil sie aus der realistischen Art, wie er die Erscheinungswelt erlebt, aus seinen metaphysischen Privatansichten über das An-sich, aus den Bedürfnissen seiner Moralphilosophie und -theologie immer neue Kraft zieht; sie drängt ihn, den Schleier, der die Dinge an sich verhüllt, nach Möglichkeit zu heben, und gewinnt ihm so weitgehende Zugeständnisse an die dogmatischen Philosophen ab, wie seine Bemerkung gegen Mendelssohn (VIII 154) sie enthält.

Nur wer beide Tendenzen zum Wort kommen läßt, hat den ganzen, den wirklichen Kant. Arnoldt und Genossen entstellen sein Bild, wie eine schlecht retuschierte Photographie, die an Stelle der Runzeln und kleinen Unebenheiten des Gesichts gleichmäßige Flächen setzt, eben dadurch aber gerade das Charakteristische verwischt. Hätte Arnoldt recht, dann müßte man



doch erwarten, daß Kant wenigstens an einigen der vielen angeführten Stellen Einschränkungen angebracht hätte und Hinweise darauf, daß die Verwendung der Kategorien auf Dinge an sich nur eine façon de parler sei: eine eigentlich unerlaubte, aber unvermeidliche und, wenn man sich dieses Umstandes nur stets bewußt bleibe, auch ungefährliche Ausdrucksweise. Und das Zweckmäßigste und daher auch Nächstliegende wäre eine prinzipielle Erklärung in Arnoldschem Sinn an leicht auffindbarer Stelle (etwa in der Vorrede zu R.V. oder im Abschnitt über die Phaenomena und Noumena) gewesen. Aber nichts von alledem! Statt dessen immer wieder, über alle Schriften zerstreut, sorgloseste und unbedenklichste Anwendung der Kategorien auf das An-sich, als ob sie das Selbstverständlichste von der Welt wäre, ohne beschränkenden Zusatz, ohne jede Warnung vor Mißdeutungen, die sich doch, wenn jene Übertragung nicht ernsthaft gemeint war, geradezu aufdrängen mußten.

Arnoldt gibt wenigstens zu, daß wir der Dinge an sich trotz ihrer Unerkennbarkeit und der Unanwendbarkeit der Kategorien auf sie „zuverlässig gewiß“ sind, daß auch schon auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie „das Intelligible nicht etwa problematisch, sondern, obschon als ein Unbestimmtes, doch als ein assertorisch Gewisses gedacht“ wird (S. 51, 52).

Viel weiter geht bekanntlich Cohen und seine Schule: das Ding an sich ist für Kant eine bloße Idee, sein Begriff zwar ein notwendiger Gedanke, aber doch eben nur ein Denkprodukt ohne irgendwelche entsprechende transsubjektive Wirklichkeit.

A. Stadler glaubt in seinen „Grundsätzen der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie“ (1876) mit dem Nachweis, warum und wie der Verstand den Begriff des Dinges an sich mit Notwendigkeit hervorbringt, das ganze Problem völlig erledigt zu haben; ein „Gegenstand“ dieses Begriffs, als ein ihm korrespondierendes An-sich außerhalb unseres Bewußtseins, sei überhaupt nicht vorhanden und von Kant auch niemals behauptet worden; schon die Frage nach einem solchen Gegenstand müsse als verfehlt bezeichnet werden, und die Annahme gar, Kant habe das Ding an sich als Ursache erschlossen, sei eine „ungeheuerliche Zumutung“<sup>1)</sup>.

Die Tatsachen sprechen eine andere Sprache. Und vorgefaßte Meinung muß einen schon sehr harthörig gemacht haben, wenn man nicht mehr imstande ist, sie zu vernehmen. Nicht nur den

<sup>1)</sup> S. 37—39, 46—47, 95—96, 111; Stadler: Kants Teleologie 1874 S. 8—14.



Begriff des Dinges an sich als bloßes Denkprodukt läßt Kant durch den Begriff der Erscheinung vorausgesetzt sein, wie Stadler es darstellt (Kants Teleologie S. 11, 13). Kants echte, oft wiederholte Lehre (vgl. o. § 2, 6, 7) geht vielmehr dahin, daß, wenn man auf einen Erfahrungsgegenstand den Begriff „Erscheinung“ anwendet, man eben damit ohne weiteres ein ihm entsprechendes, außerhalb unseres Bewußtseins wirklich existierendes Ding an sich als eine Selbstverständlichkeit behauptet und voraussetzt. Und die vielen Stellen, die von einer Affektion unseres Ich seitens der Dinge an sich, wodurch uns die äußeren Erscheinungen gegeben werden, reden, sind auch nicht dadurch aus der Welt zu schaffen, daß man über sie schweigt.

Cohen erwähnt in seinem Kommentar zur R.V. (1907) von den fünf einschlägigen, o. S. 29f. abgedruckten Stellen aus diesem Werk nur eine, nämlich R.V.<sup>1</sup> 358f. Er sagt von ihr: „Vom Ding an sich wird also auch hier das anstößige Affizieren gebraucht“ (S. 127); wie aber der „Anstoß“ zu beseitigen sei, erfahren wir nicht. Denn die Erklärung von S. 23, nach der „Affizieren nur die unmittelbare Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand, als auf einen gegebenen, mithin als einen affizierenden bedeutet“, kann allenfalls auf die an verschiedenen Stellen von R.V. behauptete Affektion durch Erscheinungsgegenstände, unmöglich aber auf die Affektion durch Dinge an sich angewandt werden<sup>1</sup>). Ein Hohn aber auf alle Regeln gesunder Interpretation ist es, wenn Cohen S. 40 im Anschluß an die Lehre von der Selbstaffektion (R.V.<sup>2</sup> 67—69) sagt: „Wenn das Affiziertwerden beim inneren Sinne nur bedeutet das Affiziertwerden durch die eigene Tätigkeit, so kann es dies auch nur bei dem äußeren Sinne bedeuten.“ Beim inneren Sinn liegen die Verhältnisse nach Kant<sup>2</sup>) ganz besonders: das Affizierende ist mit dem Affizierten

<sup>1</sup>) Die Stelle (R.V.<sup>2</sup> 33f.), an die Cohen diese Erklärung anschließt, ist zweideutig und kann auf beide Arten von Affektion bezogen werden, ebenso R.V.<sup>2</sup> 41, 51, 207, die Cohen S. 31, 37f., 81 flüchtig erwähnt. — Das im Text Gesagte gilt auch von S. 338f. in Cohens Werk „Kants Theorie der Erfahrung“ (2. Aufl. 1885): „Die Erscheinung bezeichnet ein ‚affizierendes‘ Etwas im inneren wie im äußern Sinne, weist auf ein solches hin als ein gegebenes. Sie setzt es nicht sowohl voraus, als sie es vielmehr selbst gibt.“ Nach Cohen (S. 207f.) ist die Frage nach der Ursache der Empfindungen („wie es komme, daß wir Empfindungen haben“) unstatthaft: darin soll gerade der neue, erkenntniskritische Standpunkt Kants bestehen. In Wirklichkeit weicht Kant der Frage nach der Ursache der Empfindungen nirgends aus, hält sie für vollberechtigt und beantwortet sie durch seine Lehre von der doppelten Affektion.

<sup>2</sup>) Auch nach R.V.<sup>2</sup> 153ff., von Cohen S. 60f. besprochen.



in und zu der Einheit des Ich verbunden, beide sind eins, daher Selbstaffektion; bei der Affektion durch die Dinge an sich dagegen sind diese und das affizierte Ich ganz verschiedene Wesen. Und trotzdem Cohens „Wenn...so auch“, als ob die Sachlage in beiden Fällen genau die gleiche wäre!

Freilich bestreitet Cohen ja, daß das Ding an sich für Kant je mehr gewesen sei als ein bloßes Gedankending. Die Behauptung, „Kant habe die Erkenntnis zwar auf die der Erscheinungen eingeschränkt, dennoch aber das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen“, bezeichnet er als ein oberflächliches Gerede. Kant hat den Ausdruck nur geduldet und aufgenommen, um ihn zu berichtigen: das Ding an sich ist ihm die Erfahrung selbst als Ganzes und somit als Ding gedacht, „der Ausdruck alles wissenschaftlichen Umfangs und Zusammenhangs unserer Erkenntnisse“, „nicht sowohl Objekt, als vielmehr Begrenzungs-Aufgabe“, es ist eine bloße Idee und umgekehrt „jede Idee eine Art des Ding an sich“<sup>1)</sup> (Kants Theorie der Erfahrung<sup>2</sup> S. 503—505, 518—520, 527).

Ich will nicht so unhöflich sei, Cohen den Vorwurf „oberflächlichen Geredes“ zurückzugeben, obwohl er nicht unberechtigt wäre angesichts der so überaus zahlreichen Stellen, in denen Kant

<sup>1)</sup> Diese letztere Behauptung begründet Cohen a. a. O. S. 527 durch Hinweis auf den Anhang zur 2. Aufl. der *Metaphys. Anfangsgr. d. Rechtslehre* 1798 (VI 371), wo Kant die Gleichheit von Ding an sich und Idee selbst ausgesprochen habe: „Ein jedes Faktum (Tatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.“ Diese Begründung ist geradezu eine Karikatur wissenschaftlicher Methode: von einer späten, ganz für sich allein stehenden Stelle aus deutet, d. h. vergewaltigt Cohen viele hundert andere, statt zu versuchen, jener einen einen mit den letzteren verträglichen Sinn zu geben. Und das ist gar nicht einmal schwierig, wenn man nur die Stelle nicht aus ihrem Zusammenhang herausreißt oder gar, wie Cohen, die Worte „dergleichen — Menschen ist“, die allein über ihre Absicht Aufschluß geben können, unterdrückt und durch Punkte ersetzt. Kants Ziel ist: seinen Satz, daß kein tätlicher Widerstand gegen eine bestehende Obrigkeit erlaubt sei, zu begründen. Zu dem Zweck unterscheidet er VI 372 zwischen der heiligen und unwiderstehlichen Idee einer Staatsverfassung überhaupt und der einzelnen, tatsächlich existierenden Verfassung dieses oder jenes Staates, die mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein könne; aber um jener Heiligkeit willen müssen die letzteren durch Reformen, die das Oberhaupt von selbst vornimmt, abgestellt werden, nicht auf Grund eines von den Untertanen ausgeübten Widerstandes und Zwanges. Auf den Gegensatz zwischen jener Idee (man könnte auch sagen: jenem



das transsubjektive Dasein von unerkennbaren Dingen an sich implicite voraussetzt oder ausdrücklich behauptet und von denen die wichtigsten oben zusammengestellt wurden. Cohen geht an den meisten stillschweigend vorüber; wo er diese oder jene von seinem Standpunkt aus zu erklären sucht, vergewaltigt er sie<sup>1)</sup>.

Ideal) der vollkommenen Staatsverfassung und den wirklich existierenden wendet Kant nun zur Erläuterung, per analogiam, also bildlich, vergleichsweise die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung an. Bei dem einzelnen durch Gesetze unter einer Obrigkeit, also durch rechtliche Verfassung vereinigten Volk handelt es sich nur um eine „Tatsache“, ein bloßes „Faktum“ (dieser Ausdruck weist auf den vorhergehenden Absatz zurück), das sich als einen Gegenstand in der (sinnlichen) Erfahrungswelt darstellt und also nur die Bedeutung einer Erscheinung hat. Das eigentlich Seiende, das in der Erscheinung sich nur manifestierende Ding an sich dagegen ist die bloß durch reine Vernunft vorstellbare Idee der vollkommenen rechtlichen Verfassung. Das Vergleichsmoment, das Kant berechtigt, von dem gewählten Bilde Gebrauch zu machen, besteht also darin, daß in beiden Fällen die Erfahrung nicht das *ὄρατος ὄν*, sondern nur dessen Erscheinung zeigt. Darüber dürfen aber nicht, wie es seitens Cohens geschieht, die weitgehenden Unterschiede vergessen werden, vor allem nicht der: daß das Ding an sich — im Gegensatz zu der vollkommenen Verfassung — nach all den vielen hundert anderen Stellen gerade nicht durch reine Vernunft vorgestellt und erkannt werden kann. Und eben darum darf es auch nicht als Idee bezeichnet, geschweige denn mit ihr identifiziert, wohl aber unter besonderen Umständen mit einer besonderen Idee, wie der einer vollkommenen rechtlichen Verfassung, verglichen werden. VI 372 nennt Kant die Idee einer Staatsverfassung „einen Begriff der praktischen Vernunft, dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muß.“ Daß Kant aber niemals das Ding an sich (ganz allgemein gedacht) als einen Begriff der praktischen Vernunft oder gar als eine Norm bezeichnet haben würde, dürfte für jeden, der ihn unvoreingenommen liest, feststehen. Um seine eigentliche Absicht klar zum Ausdruck kommen zu lassen, brauchte man nur am Schluß der von Cohen zitierten Stelle zwischen „das ist“ und „das Ding“ einzuschieben: „hier gleichsam“.

<sup>1)</sup> Cohen meint: „Der flüchtig, wengleich wiederholentlich hingeworfene Ausdruck: Erscheinung müsse doch Erscheinung von Etwas sein, bestimmt so wenig das Etwas, wie die Erscheinung dadurch nach ihrem Gewichte bestimmt ist“ (Kants Theorie d. Erfahr.<sup>2</sup> 518). Der Ausdruck ist so weit davon entfernt, flüchtig hingeworfen zu sein, daß die Stelle in der Vorrede zu R.V.<sup>2</sup> (S. XXVI f.), welche die Leugnung des unerkennbaren Dinges an sich (des „Etwas, was da erscheint“) für eine Ungereimtheit erklärt, sogar programmatische Bedeutung besitzt, wie schon die kurz vorhergehenden Worte „welches wohl gemerkt werden muß“ zeigen. Der Ausdruck „bestimmt“ allerdings das Etwas nicht seinen Eigenschaften nach — es ist ja unerkennbar! —, aber er setzt das Etwas als unzweifelhaft außerhalb des Bewußtseins existierend voraus.



Das Unternehmen, allen diesen Äußerungen zum Trotz die Dinge an sich hinwegzuinterpretieren, sie in ein bloßes Denkprodukt aufzulösen und mit der Erfahrung, als Ganzes und als Gegenstand gedacht, gleichzustellen, und die Art, wie es durchgeführt ist, würde von einem Talmudisten oder einem der alten Kirchenväter, deren Exegese darin gipfelte, in einen als sakrosankt geltenden Text eigene, auch stark abweichende Ansichten unter tausend Künsteleien und Gewaltsamkeiten hineinzudeuten, ohne Zweifel als große Leistung bewundert werden. Aber von historischer Auffassung kann dabei nicht mehr die Rede sein.

Es tut mir leid, dies Urteil aussprechen zu müssen, um so mehr, als ich auf der anderen Seite keineswegs die großen Verdienste bestreiten will, die Cohen sich um die tiefere Erforschung Kants überall da erworben hat, wo seine eigenen Ansichten sich mit denen Kants decken und er deshalb nicht nötig hat, ihn umzudeuten<sup>1)</sup>.

Aber der grundsätzliche Fehler von Cohens Kant-Arbeiten ist eben der, daß ihr Ziel nicht in erster Linie ist, ein getreues Bild von Kants wirklichen Gedanken und Lehren zu geben oder daß jedenfalls dies Ziel an zahlreichen, entscheidenden Punkten ganz hinter dem Bedürfnis zurücktritt, Kant aktuell zu verwerten und ihn als Kronzeugen für die eigene Philosophie zu benutzen.

Und doch leidet unter dieser Vermischung beides in hohem Maße: die Wirksamkeit der eigenen Gedanken wie die historische Forschung. Jene könnte bei Cohens Gestaltungskraft, seiner Fähigkeit zu großzügiger Linienführung, seiner ohne Zweifel starken systematischen Veranlagung, seinem bohrenden Scharfsinn bedeutend größer sein, gäbe er seine Philosophie als das, was sie ist<sup>2)</sup>: als eine selbständige Fortbildung der Kantischen in einheitlicher, wenn auch sehr einseitiger Weise. Für den Leser fiel damit die höchst unerfreuliche Aufgabe weg, bei jeder Verweisung auf Kant sich die Frage vorlegen zu müssen, ob und wieweit die betreffende Lehre richtig wiedergegeben oder unter dem Bedürfnis nach aktueller Auswertung entstellt ist.

Gegen diesen Vorwurf der Entstellung würde Cohen natürlich lebhaft protestieren. Er nennt das: den Geist Kants zu Worte

<sup>1)</sup> Vor allem gilt das von seinen Bemühungen, das Wesen der transzendentalen Methode und des Apriori ins rechte Licht zu stellen. Zwar kann ich ihm auch an diesen Punkten durchaus nicht in allem beipflichten, doch habe ich in steigendem Maße von ihm gelernt und stehe ihm jetzt jedenfalls wesentlich näher als manchen Einwänden, die ich 1889 als 22jähriger in meiner Ausgabe der R.V. gegen Kant vorbrachte.

<sup>2)</sup> § 12 wie überhaupt die ganze Schrift wurde noch zu Lebzeiten Cohens niedergeschrieben.



kommen lassen, auch dann, wenn ihm der Wortlaut der Lehre nur an einzelnen Stellen entspricht (Kants Theorie d. Erfahr.<sup>2</sup> 339, vgl. 517); und wirklich vermag Cohen sich auch gerade an Hauptpunkten mehrfach nur auf ganz vereinzelt Äußerungen zu beziehen (z. B. S. 517f., 521, 527). Aber dieser Berufung auf den vorgeblichen Geist im Gegensatz zum Buchstaben, der töte, hat Kant selbst schon in seinen Erklärungen gegen Schlettwein und Fichte (XII 393f., 397) ein für allemal das Urteil gesprochen: er sieht in ihr nur das Streben unzuverlässiger „Freunde“ und Schüler nach einem Freibrief, der ihnen erlaube, in seine Schriften hineinzutragen, was ihnen gefällt.

Für die geschichtliche Auffassung bedeutet das Bedürfnis nach aktueller Verwertung geradezu einen Fluch. Ihr geht die Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie war und wie sie wurde, über alles. Ob diese frühere Wirklichkeit für die heutige Lage noch Wert und Bedeutung hat, kann, ja muß der rein historischen Forschung ganz gleichgültig sein. Ihre Absicht geht nicht auf einen durch Unterdrückung wichtiger Tendenzen künstlich konsequent gemachten, nicht auf einen ad usum, zugleich aber auch ad majorem gloriam scholae Marburgensis zurechtgestutzten und vergewaltigten Kant, sondern auf den Kant, wie er wirklich war als Mensch und Denker. Als große Persönlichkeit war er weit davon entfernt, eine einfache Natur zu sein. Es ist ein Vorrecht der Mittelmäßigkeit, auf einige, wenige Richtungslinien in Entwicklung und Betätigung beschränkt zu sein: so macht sie den Eindruck des Einheitlichen, Unkomplizierten, leicht Übersehbaren. Anders bei genialen Denkern: da ist immer eine Vielheit von Tendenzen, Bedürfnissen und Denkantrieben, und dem entspricht die Kompliziertheit ihres Systems, die häufigen Widersprüche und Unvereinbarkeiten in ihrem Denken. Diese letzteren weginterpretieren, ehrt nicht, wie Viele noch immer meinen, die großen Männer, sondern nimmt ihren Gedankenschöpfungen gerade das Individuellste und Bezeichnendste und setzt Schemen an die Stelle von lebensvollen Gestalten.

Dementsprechend darf man auch in der Lehre vom Ding an sich nicht von gewissen erkenntnistheoretischen Sätzen als von der angeblichen Grundlage des ganzen kritischen Gebäudes ausgehen und dann sagen: weil Kant sich zu ihnen bekannte, kann er über die Dinge an sich nur dies und das gelehrt haben. Höchstens: dürfte! Aber er hat sich nun einmal über das an sich Seiende in sehr verschiedenartiger Weise ausgesprochen. Und da ist doch für den wahren Historiker das einzig Richtige, daß er Kant nicht



mit List und Gewalt (durch Umdeutung oder Unterschlagung einzelner Stellen) konsequent macht, sondern die verschiedenen Äußerungen zu ihrem Recht kommen läßt, so wie sie dem Zusammenhang nach allein gemeint sein können, also auch die Inkonsistenzen und Widersprüche als solche anerkennt, zugleich aber auch versucht, sie psychologisch zu erklären.

In dieser psychologischen Erklärung versagt Cohen samt seiner Schule vollständig. Von der Annahme aus, Kant habe das Ding an sich für ein bloßes notwendiges Denkprodukt gehalten, ihm also jede Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins abgesprochen, ist es ganz unmöglich, die große Mehrzahl der Stellen, die vom Ding an sich sprechen, begreiflich zu machen.

Ganz anders, wenn man zum Ausgangspunkt nimmt, daß für Kant auf Grund seines realistischen Erlebens das Dasein von Dingen an sich als transsubjektiven Wesen immer eine Selbstverständlichkeit war, daß er nie daran gezweifelt und unbedenklich auch Kategorien auf die Dinge an sich angewandt hat: dann lassen sich die sämtlichen skeptisch klingenden Stellen leicht als augenblickliche Zugeständnisse erklären, die er, als scheinbar notwendige Konsequenzen aus gewissen Prämissen, sich als einseitig strenger Transzendentalphilosoph vorübergehend abringt, ohne daß er sich als Mensch, Metaphysiker und Moralphilosoph je zu ihnen bekannt hätte.

**13.** Was die Anwendung der Kategorien auf das an sich Seiende betrifft, so liegt darin, sobald man nur den Unterschied zwischen Denken und Erkennen zu seinem Recht kommen läßt, keine unüberwindliche Schwierigkeit, geschweige denn daß man berechtigt wäre, Kant, wie es seit Jacobi immer wieder geschehen ist, an diesem Punkt einen durchaus unvermeidlichen krassen Selbstwiderspruch vorzuwerfen<sup>1)</sup>.

Zunächst einige Worte über B. Erdmanns Versuch<sup>2)</sup>, diesen Selbstwiderspruch wenigstens mit Bezug auf die Kategorie der

<sup>1)</sup> Über frühere Versuche, den im Text genannten Unterschied zur Beseitigung des angeblichen Selbstwiderspruches auszunutzen, vgl. L. Busse: Zu Kants Lehre vom Ding an sich, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 102, 1893 S. 221ff. Die Schwierigkeiten, die Busse S. 223ff. vorbringt, sind ohne Bedeutung und zum Teil schon von Drexler (Die doppelte Affektion im Kant. System 1904 S. 20) aus dem Wege geräumt. — Der m. A. n. entscheidende Gesichtspunkt bei Auflösung des angeblichen Widerspruchs ist, soweit ich sehe, bisher noch nicht geltend gemacht: nämlich die u. S. 57ff. entwickelte Doppelbedeutung des Terminus Kategorie.

<sup>2)</sup> Kants Kritizismus 1878 S. 44—47, 67—73; Kants Prolegomena hrsg. von Erdmann S. LIIIff., LXIIIff.



Kausalität durch die Behauptung aus der Welt zu schaffen, Kant habe, wenn er die Dinge an sich als Ursachen der Empfindungen bezeichne, nicht die Kategorie der Kausalität, sondern die Idee der Freiheit im Auge; diese letztere sei das „transzendente Korrelat der Kausalität“, sei im „Gegensatz gegen die empirische Kausalität“ die „Kausalität der Dinge an sich“.

Dem letzteren stimme ich durchaus bei, wenn nur nach „Korrelat der“ noch „empirischen“ eingeschoben wird. Aber die beiden Kausalitäten: die empirische und die intelligible sind doch Arten der Kausalität überhaupt und fallen deshalb beide unter die Kategorie der Kausalität. Wie das auch Erdmann selbst schließlich zugibt, wenn er (Kritizismus 73) sagt, die Idee der Freiheit sei „im Grunde nichts als die zeitlos gedachte Kategorie der Kausalität“, wogegen nur zu bemerken ist, daß die reine Kategorie (ohne Schema der Sinnlichkeit) gar nicht anders als zeitlos gedacht werden kann. Nach R.V.<sup>2</sup> 288 besagt die reine Kategorie der Kausalität nur, daß, „weil etwas ist, etwas Anderes sein müsse“, nach R.V.<sup>2</sup> 301 finde ich, „wenn ich die Zeit weglasse“, in der reinen Kategorie der Ursache nichts weiter, als daß sie „so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines Anderen schließen läßt“ (ähnlich VIII 225).

Die Zeitlosigkeit ist nun aber auch gerade das Charakteristikum der intelligiblen Kausalität. Freiheit im kosmologischen oder transzendentalen Verstande ist das Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, von selbst (schlechthin) anzufangen; sie setzt eine absolute Spontaneität voraus, die von selbst anhebt zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorausginge, die sie wiederum nach dem Gesetz der Kausalverknüpfung zur Handlung bestimmte. Das frei handelnde Subjekt steht als Noumenon unter keinen Zeitbedingungen, ist also auch dem die Erscheinungswelt (Natur) beherrschenden Gesetz aller Zeitbestimmung, dem Kausalgesetz, nicht unterworfen; in ihm entsteht oder vergeht keine Handlung, findet keine Veränderung statt; auch die Kausalität der Vernunft im intelligibeln Charakter entsteht nicht oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen (R.V.<sup>2</sup> 473, 474, 561, 565—572, 579—584). Wird also die Kategorie der Kausalität rein, ohne sinnliches Schema (Zeitbestimmung) gedacht, so fällt sie ganz mit der intelligibeln Kausalität durch Freiheit zusammen. Und wirklich spricht Kant auch wiederholt, besonders in der Krit. d. prakt. Vern., von einer Anwendung gerade der Kategorie der Kausalität auf die Dinge an sich, so V 6, 49f., 54—56, 65, 103f.,



136, 141 (vgl. u. S. 53—57), ferner § 58 der Prol. (Schluß der 1. Anmerk.), F. 121.

Man hat gegen Erdmann eingewandt<sup>1)</sup>, er dehne zu Unrecht die Freiheit als Kausalform auf alle Dinge an sich aus, während Kant sie doch R.V.<sup>2</sup> 574 ausdrücklich auf die vernünftigen Wesen beschränke. Beide haben hier recht, Erdmann sowohl wie seine Gegner, da Kant den Begriff der transzendentalen Freiheit in doppeltem Sinn braucht: einmal als den Begriff der praktischen Freiheit in sich einschließend bzw. als dessen Grundlage. Dann kann sie nur von vernünftigen Wesen ausgesagt werden, da die praktische Freiheit in der Kausalität der reinen Vernunft besteht, sich unabhängig von allen Antrieben der Sinnlichkeit zu entscheiden. An diese praktische Freiheit, die nach R.V.<sup>2</sup> 830f. durch Erfahrung bewiesen werden kann, denkt Kant R.V.<sup>2</sup> 574, wenn er schreibt: „Bei der leblosen oder bloß tierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken.“ Andererseits aber ist Freiheit im rein kosmologischen Verstande nur durch den Gegensatz zur Naturnotwendigkeit bezeichnet und überall dort vorhanden, wo die sinnliche (zeitlich-räumliche) Bedingtheit wegfällt, wo also die Kausalität nicht erst entsteht und durch eine andere vorhergehende Ursache bestimmt wird. Da nun alle Dinge an sich zeitlos sind, muß auch ihrer aller Kausalität als eine solche durch Freiheit bezeichnet werden. In diesem Sinn stellt Kant in § 53 der Prol. fest, daß „man sich an vernünftigen Wesen oder überhaupt an Wesen, sofern ihre Kausalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu geraten, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen.“

Jede Kausalität der Dinge an sich ist also, weil zeitlos und der Naturnotwendigkeit nicht unterworfen, Kausalität durch Freiheit; praktische Freiheit aber (R.V.<sup>2</sup> XXVIII: Freiheit im strengsten Sinne) kommt nur vernünftigen Wesen zu. Und jene Kausalität durch Freiheit fällt als eine besondere Form unter die Kategorie der Kausalität. Letztere wird also überall da auf die Dinge an sich angewandt, wo von ihrer intelligiblen Kausalität die Rede ist.

Der scheinbare Widerspruch zwischen dieser Anwendung und der oft geforderten Beschränkung aller Kategorien auf Erfahrung läßt sich also auf dem von Erdmann eingeschlagenen Weg nicht

<sup>1)</sup> Vgl. L. Busse: Zu Kants Lehre vom Ding an sich, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1893 Bd. 102 S. 216.



heben. Es bedarf dazu vielmehr des Unterschiedes zwischen Denken und Erkennen.

14. Zwar, geradezu grundlegende Bedeutung wird diesem Unterschied, soweit ich sehe, erst von R.V.<sup>2</sup> ab zugeschrieben. Hier wird er in der Vorrede (S. XXVI, vgl. o. S. 6) im Verlauf einer prinzipiellen Darlegung über Wesen, Aufgaben und zweifachen Nutzen des Werkes mit einer gewissen Emphase („welches wohl gemerkt werden muß“) zur Geltung gebracht und ein Ausblick auf die praktische Philosophie hinzugefügt, die vielleicht imstande sein werde, den logisch möglichen Begriffen, durch welche die theoretische Philosophie die Dinge an sich zwar in widerspruchsfreier Weise denken, aber nicht erkennen könne, objektive Gültigkeit zu verschaffen. Als Beispiel für die Bedeutsamkeit des besprochenen Unterschiedes wird auf den folgenden Seiten dann der Begriff der Freiheit erörtert.

In §22 der transzendentalen Deduktion der Kategorien (R.V.<sup>2</sup> 146) führt Kant den Unterschied gleichsam offiziell in die systematische Erörterung ein<sup>1)</sup> und weist dann in § 27, der die Überschrift „Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe“ trägt und also ebenso wie die Stelle der Vorrede von einem Höhepunkt aus auf den zurückgelegten Weg zurückschaut, nochmals mit großem Nachdruck auf ihn und seine Bedeutung für die praktische Philosophie und damit für die Einheit des Systems hin. Zu dem Satz, daß uns keine Erkenntnis a priori möglich sei, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung, macht er nämlich (R. V.<sup>2</sup> 166) die Anmerkung: „Damit man sich nicht voreiligerweise an den besorglichen nachteiligen Folgen dieses Satzes stoße, will ich nur in Erinnerung bringen, daß die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, Anschauung bedürfe, wo, beim Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objekte übrigens noch immer seine wahre und nützliche Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjekts haben kann, der sich aber, weil er nicht immer auf die Bestimmung des Objekts, mithin

<sup>1)</sup> „Sich einen Gegenstand denken, und einen Gegenstand erkennen ist nicht einerlei. Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn, könnte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgendeinem Dinge möglich.“



aufs Erkenntnis, sondern auch auf die des Subjekts und dessen Wollen gerichtet ist, hier noch nicht vortragen läßt<sup>1)</sup>).

Auch die weiteren Abschnitte, die in R.V.<sup>2</sup> hinzugefügt oder an die Stelle früherer getreten sind, kommen noch wiederholt auf den Unterschied zurück, so R.V.<sup>2</sup> 288, 307, 406f.

Vor allem aber stellt er in Pr.V. die Rechtsgrundlage her für die „Befugnis der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche zu einer

<sup>1)</sup> Nach § 23 (R. V.<sup>2</sup> 149) kann man, wenn man ein Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung als gegeben annimmt, es zwar durch alle die Prädikate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, daß ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme, also sagen, es sei nicht ausgedehnt, raumlos, ohne Zeitdauer und Veränderung; aber das alles ist doch keine eigentliche Erkenntnis, weil ich mangels jeglicher Anschauung gar nicht die <reale> Möglichkeit eines Objekts zu meinem reinen Verstandesbegriff vorstellen kann. Überraschenderweise fügt Kant hinzu: „Aber das Vornehmste ist hier, daß auf ein solches Etwas auch nicht einmal eine einzige Kategorie angewandt werden könnte: z. B. der Begriff einer Substanz, d. i. von etwas, das als Subjekt, niemals aber als bloßes Prädikat existieren könne, wovon ich gar nicht weiß, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieser Gedankenbestimmung korrespondierte, wenn nicht empirische Anschauung mir den Fall der Anwendung gäbe.“ Dieser Satz scheint dem in § 22 und 27 Gesagten direkt zu widersprechen. Aber scheint auch nur! Es liegt einer der vielen Fälle vor, wo Ungenauigkeit in der Terminologie sachliche Verschiedenheit vortäuscht. Und gerade dieser Fall ist von exemplarischer Bedeutung, deshalb weil die scheinbaren Unvereinbarkeiten auf einem so kleinen Raum zusammenstehen, daß man eine Meinungsänderung oder einen Wechsel in der herrschenden Gedankenrichtung während der Zeit ihrer Niederschrift als durchaus unwahrscheinlich mit gutem Gewissen ausschließen kann. Es bleibt also nur die Erklärung, daß der Ausdruck „angewandt“ in § 23 bloß im Sinn von „Anwendung zu Zwecken der Erkenntnis und der objektiven Bestimmung“ gemeint sei und in diesem Sinn dann mit Recht verneint werde, während Kant eine Anwendung der Kategorien zum bloß unbestimmten Denken übersinnlicher Dinge überhaupt auch im zitierten Satz (gerade so gut wie in § 22 und 27 und im 1. Absatz von § 23) zugestanden haben würde. Aber die Kategorien wären dann aus Mangel an Anschauung nur „leere Begriffe von Objekten“, „bloße Gedankenformen ohne objektive Realität“ (R. V.<sup>2</sup> 148), „Gedanken der Form nach, aber ohne allen Gegenstand“ (R. V.<sup>2</sup> 146), und mit einer solchen Verwendung der Kategorien wären wir also von einer wirklichen Erkenntnis noch gerade so weit entfernt wie ohne sie. — Dies Beispiel lehrt, wie vorsichtig man in ähnlichen Fällen mit der Konstatierung angeblicher Widersprüche sein muß, weil diese oft nicht in sachlichen Gegensätzen begründet sind, sondern nur in terminologischen Unbestimmtheiten: darin, daß Kant es unterlassen hat, Einschränkungen und näher bestimmende Zusätze zu einem Begriffe hinzuzufügen, die ihm selbstverständlich waren und deshalb entbehrlich schienen, die aber vom Leser schmerzlich vermißt werden und aus dem Zusammenhang oder aus Parallelstellen nach Möglichkeit ergänzt werden müssen.



Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“ (V 50ff.). Diese Erörterungen gruppieren sich um den Begriff der Freiheit, und schon V 42f. wird als Ertrag der R.V. festgestellt, daß der spekulativen Vernunft zwar „alles Positive einer Erkenntnis von Dingen als Noumenen“ mit völligem Recht abgesprochen sei, daß sie aber doch den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit gesetzt und z. B. die Annahme der Freiheit (negativ betrachtet) als ganz verträglich mit den Grundsätzen und Einschränkungen der reinen theoretischen Vernunft wider alle Einwürfe gerettet habe, ohne doch von solchen übersinnlichen Gegenständen irgend etwas Bestimmtes und Erweiterndes zu erkennen zu geben; der kategorische Imperativ dagegen gebe in der Freiheit ein aus der Sinnenwelt und dem theoretischen Vernunftgebrauch unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt nicht nur Anzeige tue, sondern sie sogar positiv bestimme und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lasse<sup>1)</sup>. Ähnlich V 48—50: R.V. konnte nur den Gedanken der Freiheit als möglich verteidigen, aber ihn nicht realisieren, d. i. in Erkenntnis eines frei handelnden Wesens verwandeln; diesen leeren Platz füllt reine praktische Vernunft aus und verschafft dem Freiheitsbegriff objektive und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität, ohne doch zu verstehen, was der Begriff der Ursache zur Erkenntnis der Noumena (ihrem Wesen nach) für eine Bestimmung haben möge, und ohne den Begriff von ihrer eigenen noumenalen Kausalität theoretisch zum Behuf der Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz bestimmen zu können;

<sup>1)</sup> Schon die Vorrede (V 5f.) weist auf R.V. zurück, die zwar alle Erfahrungsgegenstände für bloße Erscheinungen erklärte, „ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten einschärfte“; praktische Vernunft verschaffe nunmehr einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität, nämlich der Freiheit, Realität und bestätige also das, was in R.V. bloß gedacht werden konnte, durch ein Faktum. Mit Entschiedenheit weist er den Vorwurf zurück, daß es inkonsequent sei, wenn er dem übersinnlichen Gebrauch der Kategorien in der Spekulation objektive Realität abspreche und ihnen doch in Ansehung der Objekte der reinen praktischen Vernunft diese Realität zugestehe; denn letztere gehe auf gar keine theoretische Bestimmung der Kategorien und Erweiterung der Erkenntnis zum Übersinnlichen hinaus, sondern solle nur besagen, „daß ihnen in dieser Beziehung überall ein Objekt zukomme, weil sie entweder in der notwendigen Willensbestimmung a priori enthalten oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden“ seien.



aber auch theoretisch betrachtet bleibt der Kausalitätsbegriff doch immer „ein reiner a priori gegebener Verstandesbegriff, der auf Gegenstände angewandt werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern bloß ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objekte überhaupt ist.“

Was hier auf den Kausalbegriff beschränkt wird, behauptet Kant V 54 von allen Kategorien überhaupt. Ganz allgemein stellt er fest, daß „sich ohne sie kein Erkenntnis des Existierenden zustande bringen läßt“<sup>1)</sup>; soll also auf Grundlage der praktischen Vernunft über Noumena überhaupt irgend etwas ausgesagt werden, so kann es nur vermitteltst der Kategorien geschehen. Er habe in R.V. ihre objektive Realität zwar nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduzieren können; aber schon dieser Nachweis, daß man durch sie Objekte denken, obgleich nicht a priori bestimmen könne, gebe ihnen einen Platz im reinen Verstande, von dem sie dann auf Objekte überhaupt (sinnliche oder nicht sinnliche) bezogen würden. Es fehle dabei zwar noch die Bedingung der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, und damit falle jede Möglichkeit theoretischer Erkenntnis von Noumenen weg; trotzdem aber behielten die Begriffe doch ihre objektive Realität, könnten auch „von Noumenen gebraucht werden“, freilich ohne sie „theoretisch im Mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntniß bewirken zu können“. V 55—57 wird dies noch weiter ausgeführt, indem zunächst vom Begriff der *causa noumenon* gezeigt wird, er sei durchaus legal gebildet und widerspruchsfrei, weil „der Begriff einer Ursache, als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich auch seiner objektiven Realität nach in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduktion gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt (es sei denn, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte), auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne,“ er bleibe freilich im theoretischen Vernunftgebrauch mangels aller Anschauung ein nur möglicher, zwar denkbarer, aber leerer Begriff, gewinne jedoch auf Grund des Moralgesetzes in praktischer Beziehung Bedeutung und Realität; und dieser für eine Kategorie

<sup>1)</sup> Vgl. V 103: ohne Kategorie kann ich nichts denken; R.V.<sup>2</sup> 165: wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; ähnlich R.V.<sup>3</sup> 146.



erbrachte Nachweis objektiver Realität im Felde des Übersinnlichen greife dann auch auf alle andern Kategorien über, sofern sie mit dem Bestimmungsgrund des reinen Willens (dem Moralgesetz) in notwendiger Verbindung stehen, und gebe auch ihnen objektive, wenngleich bloß praktisch-anwendbare Realität, also ohne Erweiterung der theoretischen Erkenntnis, d. h. der Einsicht in die Natur der übersinnlichen Gegenstände vermittelt reiner (spekulativer) Vernunft.

Die Seiten V 50—57 werden noch durch einen Abschnitt der Dialektik ergänzt, der die Überschrift trägt: „Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?“ (V 134—141). Hier treten an die Seite der Freiheit auch noch Unsterblichkeit und Gott. Alle drei Ideen sind für die theoretische Vernunft nur problematische (bloß denkbare) Begriffe, nur transzendente Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist; durch die Verbindung mit dem kategorischen Imperativ wächst ihnen objektive Realität zu, und es findet so zwar keine Erweiterung der Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen statt, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und ihrer Erkenntnis in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, insofern sie genötigt wird, die Existenz solcher Gegenstände einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen zu können. Selbst diese beschränkte Erweiterung aber ist nicht möglich, ohne sich der Kategorien zu bedienen, weil ohne sie kein Gegenstand gedacht werden kann. Doch hat es damit auch keine Not. Denn Realität wird den betreffenden Objekten durch die praktische Vernunft verschafft, und „die theoretische Vernunft hat nichts weiter zu tun, als jene Objekte durch Kategorien bloß zu denken, welches ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche, noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Kategorien im reinen Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Objekt überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag“<sup>1)</sup>. Ihnen in der Anschauung

<sup>1)</sup> Vgl. R.V.<sup>2</sup> 120 (R.V.<sup>1</sup> 88), wonach „die reinen Verstandesbegriffe sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen,“ ferner R.V.<sup>2</sup> 346 (R.V.<sup>1</sup> 290), wonach die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt (problematisch und unausgemacht, ob sie etwas oder nichts seien) beziehen, sowie R.V.<sup>2</sup> 406f., wo die modi des Selbstbewußtseins im Denken als bloße logische Funktionen bezeichnet werden, im Gegensatz zu den Kategorien als „Verstandesbegriffen von Objekten“.



die betreffenden Objekte zu geben, ist zwar auch auf diese Weise nicht möglich; aber die reale Existenz der letzteren wird doch durch das vom kategorischen Imperativ notwendig geforderte höchste Gut verbürgt und damit den Kategorien selbst die Sicherheit gegeben, daß sie objektive Bedeutung haben und nicht bloße Gedankenformen, d. h. leer sind (V 134—136). Nach V 141 dienen die Kategorien, wenn sie auf einen durch reine praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt werden, sogar „zum bestimmten Denken des Übersinnlichen, jedoch nur sofern dieses bloß durch solche Prädikate bestimmt wird, die notwendig zur reinen a priori gegebenen praktischen Absicht und deren Möglichkeit gehören“, und noch weiter geht V 139f. mit der Behauptung, daß die Moralthologie über den Begriff des höchsten Gutes sogar zu einem genau bestimmten Begriff des Urwesens führe<sup>1)</sup>.

15. Man muß sich bei diesen Darlegungen die wichtige, aber bisher nicht genügend beachtete Tatsache vor Augen halten, daß das Wort Kategorie bei Kant eine doppelte Bedeutung hat.

Einmal stellt es den begrifflichen Ausdruck für die synthetischen Funktionen unserer transzendentalen Apperzeptionseinheit dar, vermöge deren wir das Wahrnehmungsmaterial verknüpfen,

---

<sup>1)</sup> Anmerkungsweise sei noch auf folgende Stellen aus späterer Zeit hingewiesen. Nach § 88 von U. (V 456) können wir die Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie denken, nicht dagegen es durch sie erkennen und sie ihm auch theoretisch beilegen. — In der Schrift gegen Eberhard (VIII 201) heißt es: hätte Eberhard aus bloßen Begriffen bewiesen, „daß die Urgründe des Zusammengesetzten notwendig im Einfachen gesucht werden müssen, so würde man ihm dieses eingeräumt, aber zugleich hinzugesetzt haben: daß dieses zwar von unseren Ideen, wenn wir uns Dinge an sich selbst denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeste Kenntnis bekommen können, keinesweges aber von Gegenständen der Sinne (den Erscheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren Objekte sind.“ — Nach F. 113 ist die Vernunft als Vermögen der Erkenntnis der Dinge a priori in ihrem theoretischen Gebrauch zwar wohl der Begriffe, aber nie einer theoretischen Erkenntnis desjenigen fähig, was kein Gegenstand der Sinne sein kann. — In einem Brief an Beck vom 20. 1. 1792 (XI 301f.) bezeichnet Kant die Kategorien als „Begriffe, Objekte überhaupt zu denken, die Anschauung mag von einer Form sein, welche sie wolle“, und spricht von ihrem „auch über die Sinnengrenzen erweiterten Umfang, der aber kein Erkenntnis verschaffe“. Beziehungsweise auf die sinnliche Anschauung, schreibt er weiterhin, „werden vermittelt der Kategorien die Gegenstände bloß als Dinge in der Erscheinung und nicht nach dem, was sie an sich selbst sind, erkannt; ohne alle Anschauung werden sie gar nicht erkannt, aber doch gedacht.“



vereinheitlichen und zu Gegenständen formen; anderseits geht es auf die Resultate dieser Tätigkeit: die durch sie geschaffenen oder gesetzten allgemeinsten Eigenschaften, Verbindungen und Verhältnisse in den Dingen, wie die Einheit, Vielheit, Größe der Gegenstände, ihre Kausalbeziehungen, die Wechselwirkung zwischen ihnen usw. Dort, wo es sich nur um Funktionen und Tätigkeiten handelt, kann von einer Verwendung der Kategorien naturgemäß nur dann die Rede sein, wenn ein sinnliches Anschauungsmaterial vorliegt, an dem beide ausgeübt werden können. Anders im zweiten Fall: da steht der Annahme nichts Entscheidendes im Wege, daß jene allgemeinsten Eigenschaften, Verbindungen und Verhältnisse, in denen wir die Gegenstände der Erscheinungswelt allein denken und begreifen können, wenn sie nur von allen sinnlichen Zutaten (allem auf Raum und Zeit Bezüglichen) gereinigt werden, auch zugleich die Seinsweisen und Beschaffenheiten der Dinge, wie sie an sich sind, bezeichnen. Bei dieser 2. Bedeutung braucht man sogar nicht einmal auf die synthetischen Funktionen zurückzugreifen. Kant selbst betrachtet ja, wo er sich zu ihr bekennt, die Kategorien als reine a priori gegebene Begriffe, die „im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben“, die deshalb nicht auf Phänomene eingeschränkt sind, sondern auf Objekte überhaupt gehen (angewandt werden können), auf welche Art diese uns auch immer gegeben werden mögen (V 50, 55, 136; vgl. o. S. 55 und S. 56 mit Anm.).

Wir selbst können uns zwar, der Organisation unseres Erkenntnisvermögens entsprechend, eines Zusammengesetzten nur auf Grund einer Zusammensetzung, einer vereinheitlichenden Synthesis bewußt werden, also auf Grund einer Tätigkeit, die gemäß den synthetischen Funktionen unseres Bewußtseins erfolgt. Nichts hindert aber, daß die reinen Begriffe, auf die wir die Resultate dieser Tätigkeiten bringen, zugleich die Beschaffenheiten des an sich Seienden darstellen und also für jede Art begrifflicher Erkenntnis und auch für jede Art des Seins gültig sind. Bei den sinnlichen Anschauungsformen Raum und Zeit wird eine solche Gültigkeit für das an sich Seiende durch die Antinomien ausgeschlossen. Bei den reinen Verstandesbegriffen fehlt ein entsprechender Widerstreit; es fällt damit bei ihnen auch jedes Motiv fort, ihr Beschränktsein auf die Erscheinungen anzunehmen, da sie ja „gänzlich vom reinen Verstande entspringen“ und also ihrem „Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig“ sind (V 55). Und bei der Art, wie Kant zahlreichen



Aussprüchen zufolge in den Erscheinungen das Transzendente unmittelbar erlebte (vgl. o. S. 12ff.), mußte er die Übertragung der reinen Verstandesbegriffe auch auf die Dinge an sich als erlaubt, ja als eine Selbstverständlichkeit betrachten, immer freilich mit dem Zusatz, daß dadurch mangels jeglicher Anschauung keinerlei theoretische Erkenntnis erzielt werde. Das unterschied dann seinen Standpunkt auch immer noch zur Genüge von dem des alten transzendenten Rationalismus, wie auch von dem eigenen der Inauguraldissertation vom Jahre 1770.

Auf die Frage, wie denn die Übereinstimmung zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den Dingen an sich zu erklären sei, würde er vermutlich geantwortet haben: man dürfe sich die letzteren (auch die den materiellen Gegenständen der unbelebten Natur entsprechenden) geistig, nach Art von Monaden (wenn auch vielleicht nicht gerade von Leibniz'schen!) vorstellen<sup>1)</sup>, unser Geist müsse also als dem an sich Seienden innig verwandt gedacht werden, und da sei es nicht so über alle Maßen wunderbar, wenn seine Organisation ihm in den Stand setze, in seinen Gedanken die allgemeine Organisation des Reiches der Dinge an sich begrifflich richtig wiederzugeben, wenn sein Denken, wenigstens soweit die allgemeinsten Begriffe in Betracht kämen, und das Sein jener sich in Übereinstimmung befänden. Und schließlich, als letztes Erklärungsprinzip, würde er wahrscheinlich die gemeinsame Abhängigkeit beider Faktoren (des Vorstellenden und des Vorgestellten) von dem *ens realissimum* geltend gemacht haben.

Da nicht ein konkretes Erkennen, sondern nur ein ganz unbestimmtes Denken der allgemeinsten Verhältnisse des an sich Seienden in Frage kommt, mochte seine starke realistische Tendenz ihm die entgegenstehenden Bedenken gering erscheinen lassen. Der in R.V.<sup>2</sup> 167f. gegen ein solches „Präformations-system der reinen Vernunft“ als entscheidend geltend gemachte Einwand: daß dann von Notwendigkeit der Erkenntnisse (des Kausalgesetzes usw.) keine Rede sein könne, fiel hier, wo es sich nicht um die wissenschaftliche Erkenntnis von Erscheinungen, ja überhaupt nicht um wirkliche Erkenntnisse handelte, auf jeden Fall weg.

Auf der anderen Seite hat Kant nie bezweifelt, daß der Satz des Widerspruchs unbeschränkte Gültigkeit, auch für die Dinge an sich, habe (R.V.<sup>2</sup> 348, VIII 193); da mochte und mußte sich ihm die Frage aufdrängen, ob nicht, was von dem obersten for-

---

<sup>1)</sup> Vgl. o. S. 21, 41.



malen Grundsatz alles Denkens gelte, auch von seinen allgemeinsten reinen materiellen Begriffen, den Kategorien, behauptet werden dürfe: daß nämlich ohne sie nicht nur kein Denken, sondern auch überhaupt kein Sein, auch nicht das der Dinge an sich, möglich sei. War die Frage einmal aufgeworfen, so mußte die ganze Art, wie er die Erscheinungen und in ihnen das Transzendente erlebte, ihn gebieterisch drängen, sie zu bejahen. Denn die transsubjektive Existenz von Dingen an sich war ihm ja über allen Zweifel erhaben, war ihm persönlich gerade so gewiß, wie das Dasein der Erscheinungen; wie sollte man sich aber die Dinge an sich auch nur denken und, sei es auch noch so unbestimmt, vorstellen, wenn nicht vermitteltst der Kategorien?! Stellung und Beantwortung der Frage konnten also für Kant nur die Bedeutung haben, daß sich ihm halb instinktives Tun in die Sphäre des vollbewußten erhob.

Die Betrachtungen dieses § 15 sollen nicht etwa eine neue Interpretationsweise Kants einführen, sondern nur das Faktum zum Bewußtsein bringen, daß Kant tatsächlich das Wort Kategorie in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht und die Kategorien im zweiten Sinn nach Ausweis zahlreicher Stellen ohne jede Gewissenskrupel auch auf die Dinge an sich anwendet.

Und diese Übertragung der Kategorien auch auf das an sich Seiende, um es (nicht zwar erkennen, aber doch) wenigstens denken zu können, darf nicht etwa als ein bloß nachträglicher Zusatz, um die Moraltheologie zu ermöglichen, oder gar als eine mit den Grundlinien des Systems in Widerspruch stehende Inkonsequenz betrachtet werden, sondern ist vielmehr nichts als der natürliche Ausfluß der starken realistischen Tendenz Kants und die notwendige Konsequenz seiner festen Überzeugung von der zweifellosen Existenz wirklicher Dinge an sich.

Es stehen sich bei ihm eben von vornherein zwei Tendenzen gegenüber und miteinander in Streit. Die eine zieht ihre Kraft vor allem aus dem starken Gegensatz gegen die alte transzendente Metaphysik und drängt dahin, der Wissenschaft (theoretischen Erkenntnis) eine feste Grenze zu setzen. Die andere schöpft unversieglige Kraft aus Kants realisiertem Erleben und durchbricht jene Grenze, um die als unbezweifelbar gewiß vorausgesetzten Dinge an sich wenigstens denken zu können. Diese zwei gleich ursprünglichen Tendenzen sind beide wesentliche Grundlagen für Kants System. Keine von ihnen darf zu Gunsten der anderen ausgeschaltet werden, ohne die historische Treue zu verletzen und den Charakter des Systems von Grund aus zu verändern.



16. Diese Auffassung wird durch die Tatsache gestützt, daß auch schon R.V.<sup>1</sup> und die Prolegomena jene Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich vornehmen und als vollkommen berechtigt anerkennen. Auch schon in R.V.<sup>1</sup> spielt der Gegensatz zwischen Denken und Erkennen eine Rolle, nur daß er noch nicht so offiziell zur Grundlage der Moralthologie und ihres Anspruchs auf Benutzung der Kategorien im Reich des Übersinnlichen gemacht wird.

Zum Beweis stelle ich zunächst einige Äußerungen Kants zusammen, die sich schon oder nur in R.V.<sup>1</sup> finden.

Nach R.V.<sup>2</sup> 194f. muß, „wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt.“ R.V.<sup>1</sup> 356 stellt Kant fest, daß ich mir durch das Ich zwar jederzeit eine absolute, obschon nur logische Einheit des Subjekts (Einfachheit) gedenke, nicht aber dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjekts erkenne. Nach R.V.<sup>2</sup> 568 kann der intelligible Charakter zwar niemals unmittelbar erkannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber er muß doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen <d. h. denken> müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen <= erkennen>. R.V.<sup>2</sup> 569 wird ergänzend hinzugefügt, daß wir vom intelligibeln Charakter „nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben können“, d. h. auch: ihn wohl denken, aber nicht erkennen können. Nach R.V.<sup>2</sup> 629 können wir beim Denken der Existenz durch die reine Kategorie allein kein Merkmal angeben, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden, und für Objekte des reinen Denkens gibt es demgemäß ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte. R.V.<sup>2</sup> 44 behauptet Kant „die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen“; daß eine solche „Erwägung“ nicht ohne Kategorien vor sich gehen kann, braucht kaum gesagt zu werden, und nichts weist darauf hin, daß die Worte „wenn — werden“ nur als eine Eierschale, eine archaische Wendung, ein paläontologischer Rest zu betrachten seien, wie Vai-



hinger (Kommentar II 354) behauptet; im Gegenteil: die ganze Lehre von der transzendentalen Idealität des Raumes und der Zeit hat doch nur dann Sinn, wenn die Dinge an sich wenigstens „durch die Vernunft erwogen“, d. h. eben gedacht, unbestimmt vorgestellt (nicht dagegen bestimmt erkannt!) werden können; um Raum und Zeit von ihnen zu verneinen, muß ich sie doch mindestens denken, und dies Denken ist, weil dabei keine Erfahrung und keine empirischen Momente mitspielen, nichts Anderes als ein „Erwägen durch Vernunft“. In demselben Sinn ist R.V.<sup>2</sup> 55 (vgl. o. S. 8) davon die Rede, daß die Erscheinung jederzeit zwei Seiten hat: „die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt“; das letztere ist unvermeidlich, weil jede Anschauung und damit jede bestimmte Erkenntnis fehlt, das „Betrachten“ kann also nichts als ein bloßes Denken, und zwar vor allem vermittelt der Kategorien sein. Ähnlich spricht R.V.<sup>2</sup> 57 von einem Urteil über „Gegenstände nicht als Erscheinungen, sondern bloß im Verhältnis auf den Verstand“.

Auch in dem vielberufenen Abschnitt über die Phaenomena und Noumena<sup>1)</sup> wird schon in R.V.<sup>1</sup> der Unterschied zwischen Denken und Erkennen wiederholt nutzbar gemacht. So R.V.<sup>1</sup> 245: Reine Kategorien (ohne Schemata) sind „keine Begriffe, wodurch ein Gegenstand erkannt und von anderen unterschieden würde, sondern nur so viel Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken.“ R.V.<sup>1</sup> 252: „Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv ist und eine bestimmte Erkenntnis von irgendeinem Dinge, sondern nur das Denken von etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere.“ R.V.<sup>1</sup> 253f. (R.V.<sup>2</sup> 309): „Lasse ich <sc. aus einer empirischen Erkenntnis> alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien sofern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenständen <sc. für die Erkenntnis>, weil, daß solche <als Noumena in positivem Sinne>

<sup>1)</sup> Vgl. auch Kants Nachtrag zu seinem Anfang: „Wir können Noumena nur denken, aber nicht erkennen“ (B. Erdmann: Nachträge zu Kants R.V., 1881 S. 38).



gegeben <nicht nur gedacht!> werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind.“ R.V.<sup>1</sup> 256 (R.V.<sup>2</sup> 312): Unser Verstand schränkt die Sinnlichkeit ein, dadurch daß er Dinge an sich selbst Noumena nennt; „aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken.“

In dem betreffenden Abschnitt der Prol. wird die Vorstellung wirklich existierender Dinge an sich, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, nicht nur für zulässig, sondern sogar für unvermeidlich erklärt (§ 32, IV 314f., vgl. o. S. 7). Nur wird sofort die Einschränkung hinzugefügt, „daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reine Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen, und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.“ Ein dem letzteren sehr ähnlicher Ausdruck (daß es ihnen „ganz und gar an Bedeutung fehle“) kehrt in § 34 wieder und wird näher dahin erläutert, daß die Kategorien außerhalb des Feldes der Sinnlichkeit aus Mangel an Anschauung „durch kein Mittel in concreto dargestellt werden können“<sup>1)</sup>, und weiterhin faßt § 45 den Ertrag von § 34 dahin zusammen, daß die Kategorien, da sie jenseits der Erfahrung „keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn in concreto verschaffen könnte, als bloß logische Funktionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgendeinem Dinge geben können.“ Unter dem Terminus „überhaupt vorstellen“ verbirgt sich hier, was Kant sonst „denken“ nennt, im Unterschied vom „Erkennen“, das einen „bestimmten Begriff“ vom Ding an die Hand geben müßte und nur dann vorliegen würde, wenn die Kategorie sich „in concreto darstellen“ ließe.

<sup>1)</sup> Einige Zeilen vorher (IV 316<sub>15 f.</sub>) heißt es, daß durch die Kategorien außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne. Nach „nichts“ müßte dem Folgenden gemäß ergänzt werden: „Bestimmtes, konkret Darstellbares“; noch klarer wäre, wenn „gedacht“ durch „erkannt“ ersetzt würde. Daß Kant sich in § 34 wiederholt so starker Ausdrücke bedient, liegt daran, daß die Betrachtung der Kategorien im Sinne von bloßen synthetischen Funktionen sich einmisch (vgl. u. S. 82 erster Absatz). Daß er im übrigen in den Prolegomena weit davon entfernt ist, das unbestimmte Denken der Noumena durch die reinen Kategorien für unmöglich erklären zu wollen, zeigen die Nachweise auf den folgenden Seiten zur Genüge.



Auf diesen Gegensatz zwischen dem Erkennen durch bestimmte Begriffe und dem bloßen Denken in reinen Kategorien lenkt Kant in den §§ 57—60 („Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft“) immer wieder die Aufmerksamkeit als auf den entscheidenden Punkt. § 57 erklärt es gleich zu Anfang für ungereimt, wenn wir mit Bezug auf irgendein Ding außerhalb des Umkreises möglicher Erfahrung „nur auf das mindeste Erkenntnis Anspruch machen, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen“, da die Kategorien ohne Beziehung auf die Möglichkeit der Erfahrung ganz und gar kein Objekt bestimmten und überall keine Bedeutung hätten. Noch ungereimter aber würde es sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumten und die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst gehalten wissen wollten. Damit stellt Kant (vgl. o. S. 7ff.) die wirkliche Existenz transsubjektiver Dinge an sich als eine Selbstverständlichkeit hin; nicht weniger selbstverständlich ist aber, daß, um auch nur von Dingen an sich sprechen zu können, wir sie denken und dazu uns der Kategorien bedienen müssen, freilich ohne dadurch zu irgend welcher Erkenntnis zu gelangen. Dementsprechend heißt es IV 352: „Unsere Vernunft sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und <sc. in ihrer Erkenntnis> nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist“<sup>1)</sup>. Dieser Raum ist im Gegensatz zum vollen Raum der Erfahrung (für uns) leer, da wir von den Noumenis nichts wissen, d. h. offenbar: nichts erkennen können; aber die Grenze zwischen beiden Räumen stellt, wie jede Grenze, doch auch etwas Positives dar, da feststeht, daß tatsächlich noch etwas über die Erfahrungsschranken hinausliegt, „ob wir es gleich, was es an sich selbst sei, niemals erkennen werden“ (IV 354)<sup>2)</sup>. Annehmen und also auch denken (unbestimmt vor-

<sup>1)</sup> Vgl. IV 351<sup>27 f.</sup> — Die nicht einzusehende Möglichkeit, von der IV 352<sup>17</sup> redet, ist die reale Möglichkeit (vgl. o. S. 6 R.V.<sup>2</sup> XXXVI) und dasselbe, was IV 352<sup>4</sup> nicht darzutuende objektive Realität heißt. In beiden Fällen handelt es sich um den (nicht erbringbaren) wissenschaftlichen, theoretischen Nachweis, daß den betreffenden Vernunftbegriffen (Seele und Gott) korrespondierende Noumena wirklich existieren, und um die (unmögliche) konkrete Erkenntnis ihres Wesens durch bestimmte, anschaulich darstellbare Begriffe.

<sup>2)</sup> Vgl. IV 360f., wonach das Feld der reinen Verstandeswesen für uns ein leerer Raum ist, sofern es auf die Bestimmung ihrer Natur ankommt; darum können wir, wenn es auf „dogmatisch-bestimmte Begriffe“ abgesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus-



stellen) müssen wir Noumena, da „Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige tun“; aber niemals können wir sie „nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, erkennen“; „denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff <sc. für Zwecke wirklicher Erkenntnis> ohne Bedeutung“ (IV 355<sub>1-12</sub>, vgl. 355<sub>31-35</sub> und B. Erdmanns Nachträge zu Kants R.V. S. 39 Nr. CXIII).

Um seinen Standpunkt noch näher zu bestimmen, bedient Kant sich des Gottesbegriffes als Beispiels und spricht sich im Lauf dieser Erörterung (IV 358) in prinzipieller Weise über die Möglichkeit eines transzendenten Gebrauchs der Kategorien aus: „Wenn man uns nur anfangs als eine notwendige Hypothese den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate der Substanz, Ursache usw. denkt (welches man tun muß, weil die Vernunft, in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann; und welches man auch füglich tun kann, ohne in den Anthropomorphism zu geraten, der Prädikate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädikate bloße Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben): so kann uns nichts hindern von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu präzisieren und so zum Theismus überzusprechen, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen.“

---

kommen. Aber auch hier wird stark unterstrichen, daß die Grenze etwas Positives ist, das sowohl zu dem innerhalb als zu dem außerhalb gelegenen Raum gehört, und daß demgemäß auch das bloße Vordringen bis zu dieser Grenze eine wirkliche positive Erkenntnis bedeutet, weil es der Vernunft ein jenseits der Grenze real Existierendes verbürgt, was ihr aber im übrigen unbekannt bleibt. Wenn Kant ebendort (IV 361<sub>8f.</sub>) behauptet, die Vernunft finde jenseits der Grenze einen leeren Raum vor sich, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann, so sind mit diesen Dingen konkrete, anschaulich gegebene gemeint, und es muß nach „selbst“ aus dem vorhergehenden Satz „durch dogmatisch-bestimmte Begriffe“ (IV 361<sub>1f.</sub>) ergänzt werden; das unbestimmte Denken durch reine Kategorien will Kant auch hier nicht leugnen, es ist vielmehr in den Worten „Formen zu Dingen denken“ enthalten.



Auch den Erörterungen von R.V.<sup>1</sup> 384ff. über die Gemeinschaft der Seele mit der Materie (am Schluß des Abschnittes von den Paralogrammen) liegt die Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen zu Grunde. Sie wird zwar nicht mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen, bildet aber die stillschweigende Voraussetzung, ohne welche die ganzen Ausführungen keinen Sinn haben würden. Die Erklärung jener Gemeinschaft durch physischen Einfluß ist nach R.V.<sup>1</sup> 390 die Vorstellung des gemeinen Verstandes; gegen sie richten dann die Systeme der vorher bestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz ihre dogmatischen Einwürfe, daß nämlich die Materie durch ihren unmittelbaren Einfluß unmöglich Ursache von Vorstellungen, als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen, sein könne. Kant weist den Einwurf durch den Hinweis auf den Erscheinungscharakter der Materie zurück, die nichts als eine bloße Vorstellung sei, „die durch irgend welche äußere Gegenstände<sup>1)</sup> gewirkt worden.“ Die Gegner müßten also ihren Einwand vielmehr darauf richten, daß das, was der wahre (transzendente) Gegenstand unserer äußeren Sinne sei, (< i. e. das Ding an sich >) nicht die Ursache derjenigen Vorstellungen (Erscheinungen) sein könne, die wir unter dem Namen Materie verstehen; da aber niemand mit Grunde vorgeben könne, etwas von der transzendentalen Ursache unserer Vorstellungen äußerer Sinne zu kennen, so sei ihre Behauptung ganz grundlos (R.V.<sup>1</sup> 390f.). Gleich darauf faßt Kant die Erörterung noch einmal kurz zusammen: der Gegner könne nur eine Schwierigkeit vorbringen, nämlich die, daß der unbekannte Gegenstand unserer Sinnlichkeit (= Ding an sich) nicht die Ursache der Vorstellungen in uns sein könne; zu diesem Einwurf aber berechtige ihn nicht das Mindeste, „weil niemand von einem unbekanntem Gegenstande ausmachen kann, was er tun oder nicht tun könne“ (R.V.<sup>1</sup> 392).

Um diese Ausführungen ganz zu verstehen, muß man sie zu der „Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen“ (R.V.<sup>2</sup> 797ff.) in enge Beziehung setzen. Nach diesem Abschnitt sind im spekulativen (dogmatischen) Gebrauch der Vernunft Hypothesen auf das strengste auszuschließen, vor allem dürfen auch nicht Vernunftideen in Form transzendentaler Hypothesen zur Erklärung gegebener Erscheinungen herangezogen werden. Anders im polemischen Gebrauch der Vernunft, wenn es nur gilt, die Scheineinsichten des Gegners zu vereiteln, die einem von uns

<sup>1)</sup> Gemeint sind gemäß R.V.<sup>1</sup> 373 „äußerliche Gegenstände im transzendentalen (= transzendenten) Sinn“, d. h. Dinge an sich.



behaupteten Satz Abbruch tun sollen. Da kann er nur mit dogmatischen Einwänden und Verneinungen kommen, die sich auf kein Besserwissen stützen können, da er hinsichtlich des Transzendenten ebensowenig über irgend welches theoretische Wissen verfügt wie wir selbst. Vor allem dann, wenn praktisch notwendige, aber theoretisch nicht beweisbare Voraussetzungen mit Bezug auf das Übersinnliche gemacht werden müssen, ist der Behauptende und (vom praktischen Standpunkte aus) Besitzende dem verneinenden Gegner gegenüber stets im Vorteil und darf sich gegen des letzteren transzendente Angriffe auch transzendentaler (= transzendenter) Hypothesen zur Verteidigung bedienen. Aber auch darüber hinaus haben, wie die Zusammenfassung am Schluß des Abschnittes (R.V.<sup>2</sup> 809f.) versichert, transzendente Hypothesen ganz allgemein Gültigkeit „relativ auf entgegengesetzte transzendente Anmaßungen“; sie sind dann „nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also reine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden.“

Betrachtet man von hier aus das Problem der Gemeinschaft, so ergibt sich folgendes Bild: Kant selbst vertritt die „Vorstellung des gemeinen Verstandes“, die Theorie des physischen Einflusses, nur von Schlacken gereinigt durch das Läuterungsfeuer des transzendentalen Idealismus, nach dem nicht die Materie als selbständige, an sich seiende Substanz, sondern nur das ihr zu Grunde liegende unbekanntes Ding an sich auf unseren Geist einwirken und Ursache unserer Vorstellungen sein kann. Daß die Dinge an sich uns affizieren, ist für Kant, wie wir o. in § 9 sahen, eine Selbstverständlichkeit, die ihm auf Grund der eigentümlichen, realistisch gefärbten Art, wie er die äußeren Erscheinungen erlebte, ganz unzweifelhaft gewiß war. Gegen diesen von ihm behaupteten Satz richten nun die beiden Gegner ihre dogmatischen Einwürfe. Kant antwortet einerseits mit dem kritischen Hinweis darauf, daß sie über das (als selbstverständlich seiend vorausgesetzte) seinem Wesen nach völlig unbekanntes Ding an sich unmöglich ausmachen können, was es tun oder nicht tun könne, andererseits aber auch (R.V.<sup>1</sup> 358ff., R.V.<sup>2</sup> 427f., 808) mit der transzendentalen Hypothese, daß die den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegenden Etwasse als Noumena betrachtet einfache, denkende und wollende Subjekte (Substanzen) seien, daß wir uns also, wenn wir die äußeren Dinge und uns selbst anschauen, wie sie an sich sind, „in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere



einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde.“ In solchen Äußerungen haben wir Kants metaphysische „Privatmeinungen“ (R.V.<sup>2</sup> 810) über das Transzendente vor uns, die sich in seinen offiziellen Schriften nur hie und da schüchtern hervorwagen.

Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß, um solche zur Verteidigung erlaubte Hypothesen auch nur aufstellen und erörtern zu können, es möglich und gestattet sein muß, die Dinge an sich wenigstens zu denken, und zwar auch durch Kategorien zu denken<sup>1)</sup>. Jede bestimmte Erkenntnis aber bleibt ausgeschlossen; wäre sie irgendwie erreichbar, dann müßte ja zwischen den dogmatischen Behauptungen der angreifenden Gegner und den verteidigenden Hypothesen eine endgültige theoretische Entscheidung getroffen werden können, denn „die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht erkennen“ (R.V.<sup>2</sup> 803, ähnlich 809). Alles angebliche „Wissen“ und „Kennen“ von transzendenten Dingen, alle „Einsicht“ in sie weist Kant deshalb auch in diesen Zusammenhängen sehr energisch zurück, so R.V.<sup>2</sup> 804, 805, 808, R.V.<sup>1</sup> 360, 388, 389, 391, 393—395. Andererseits will er, wenn er einschärft, daß Materie nur Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüts ist, der ein unbekannter Gegenstand entspricht (R.V.<sup>1</sup> 391), daß von dem unbekanntem Gegenstand an sich unserer Sinnlichkeit niemand ausmachen kann, was er tun oder nicht tun könne (R.V.<sup>1</sup> 392), daß die Körper nicht Gegenstände an sich sind, sondern eine bloße Erscheinung, wer weiß, welches unbekanntem Gegenstandes (R.V.<sup>1</sup> 387), daß „das transzendente Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, weder Materie ist, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl, als zweiten Art an die Hand geben“ (R.V.<sup>1</sup> 379f.) —

<sup>1)</sup> So spricht R.V.<sup>1</sup> 391 von der „transzendentalen Ursache unserer Vorstellungen äußerer Sinne“. Ähnlich R.V.<sup>1</sup> 392. Nach R.V.<sup>1</sup> 393 kann man die Lücke unseres Wissens, die in der Unbeantwortbarkeit der Frage: wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung möglich sei, besteht, „niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendenten Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir <also wohl denken können> aber gar nicht kennen, noch jemals einen <bestimmten, zum Erkenntnis zureichenden> Begriff von ihm bekommen werden.“



in diesen und ähnlichen Wendungen, z. B. auf R.V.<sup>1</sup> 385, will Kant durchaus keinen Zweifel an dem Dasein der Dinge an sich aufkommen lassen. Im Gegenteil! ihre transsubjektive Existenz wird in allen jenen Stellen anerkannt und als eine Selbstverständlichkeit, der gegenüber keinerlei Bedenken laut werden, vorausgesetzt.

Auf die letztzitierte Stelle folgen die Worte: „Wenn wir also, wie uns denn die gegenwärtige Kritik augenscheinlich dazu nötigt, der oben festgesetzten Regel treu bleiben, unsere Fragen nicht weiter zu treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Objekt derselben an die Hand geben kann: so werden wir es uns nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst, d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne sein mögen, Erkundigung anzustellen.“ Volkelt (Kants Erkenntnistheorie 1879 S. 19) führt diese Stelle neben anderen als Beweis dafür an, daß Kants Denken das absolut skeptische Erkenntnisprinzip in seinem innersten Grunde ergriffen habe. Aber von irgend welcher Skepsis gegenüber den Dingen an sich ist in dem Zitat nichts zu spüren. Gewiß klingt die 2. Hälfte scharf. Aber das erklärt sich aus dem Zusammenhang, in dem sie steht: sie beginnt nämlich den Schlußsatz der Kritik des 4. Paralogismus. Daß Kant da die Unmöglichkeit jeder Erkenntnis des Übersinnlichen (denn an sie ist bei dem „Erkundigung anstellen“ ohne Zweifel zu denken!) entschieden ablehnt, ist nicht nur verständlich, sondern sogar selbstverständlich. Aber auch nur die Erkenntnis lehnt er ab, nicht das unbestimmte Denken; und nur auf die unerkennbare Beschaffenheit des Transzendenten bezieht sich das ungewisse „mögen“, nicht auf sein Dasein. Denn dieses wird ja in den unmittelbar vorhergehenden Worten als ein zweifelloses einfach vorausgesetzt, wobei Kant zugleich in dem Ausdruck „ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen“ die reine Kausalitätskategorie zum bloß unbestimmten Denken des Dinges an sich frei gibt. Das zuletzt Gesagte gilt auch für R.V.<sup>1</sup> 385, wo das „mag“ in den Worten: „Es mag wohl etwas außer uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, korrespondiert“, gleichfalls nicht etwa eine Unsicherheit hinsichtlich des Daseins der Dinge an sich zum Ausdruck bringen soll, sondern nur wegen unserer absoluten Unkenntnis ihrer Beschaffenheit gewählt ist (vgl. R.V.<sup>1</sup> 387: „Erscheinung, wer weiß, welches unbekanntes Gegenstandes“). Das Dasein der Dinge an sich wird auch R.V.<sup>1</sup> 385 sowohl unmittelbar vor wie nach dem Zitat als selbstverständlich vorausgesetzt: dort in der Behauptung, daß die Materie „nichts anders ist als eine



gewisse Vorstellungsart eines unbekanntes Gegenstandes (<sc. an sich>) durch diejenige Anschauung, welche man den äußeren Sinn nennt“, hier wenn die materiellen Dinge als „Erscheinungen von Gegenständen, die uns an sich selbst unbekannt sind,“ bezeichnet werden.

Durch § 16 ist erwiesen, daß auch schon R.V.<sup>1</sup> und die Prol. an vielen Stellen dieselbe Ansicht wie R.V.<sup>2</sup> und Pr.V. vertreten: daß die Kategorien als reine Begriffe auf alle Objekte, einerlei ob Phaenomena oder Noumena, anwendbar sind, um sie unbestimmt zu denken, ohne daß sich dadurch aber auch nur die mindeste Aussicht auf bestimmte theoretische Erkenntnis eröffnete. Was die letztere ausschließt, ist nur der Mangel an Anschauung<sup>1</sup>). Nicht also in den Kategorien selbst und ihrer positiven Eigenart liegt ein Hindernis, das sich der Erkennbarkeit der Dinge an sich durch sie entgegenstellt — wie es der Fall sein müßte, wenn sie nur als Begriffe von synthetischen Funktionen in Betracht kämen. Der allein entscheidende Punkt ist vielmehr der, daß die Kategorien Begriffe sind und daß kein Begriff für sich allein, ohne Verbindung mit Anschauung, jemals zu Erkenntnissen, d. h. zu bestimmten, konkreten, auf wirkliche Objekte bezogenen Vorstellungen, führen kann.

**17.** Auf den Begriff des unbestimmten Denkens und Vorstellens auch über die Grenze der Erscheinungswelt hinaus kommt Kant immer wieder zurück. Mit Recht, denn er bedarf seiner dringend. Ohne ihn wäre die unbewiesene Prämisse von der Selbstverständlichkeit der Existenz wirkender Dinge an sich, die seinem System zu Grunde liegt, in sich unmöglich: die Dinge an sich dürften nicht einmal durch die Kategorien Vielheit, Dasein, Kausalität usw. gedacht werden, geschweige denn daß sie als viele wirklich existieren und Kausalität besitzen könnten.

Ich gebe noch einige Nachweise. Nach R.V.<sup>2</sup> XXVIII kann ich mir die Freiheit zwar denken, aber nicht „als Eigenschaft

<sup>1</sup>) Das tritt auch R.V.<sup>2</sup> 288 (vgl. u. S. 79f.), 300—302, 333f. klar hervor. S. 300: Nimmt man bei den Kategorien die Bedingung der Sinnlichkeit weg, so fällt alle Bedeutung d. i. Beziehung aufs Objekt fort, und man kann sich selbst durch kein Beispiel faßlich machen, was unter der gleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sei. S. 302: Die Kategorien „lassen sich durch nichts belegen und dadurch ihre reale Möglichkeit dartun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben) weggenommen wird, und es bleibt dann nur noch die logische Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff (Gedanke) möglich sei, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Objekt beziehe und also irgend etwas bedeute.“



eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, erkennen, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach, und doch nicht in der Zeit, bestimmt erkennen müßte (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist)“.

R.V.<sup>2</sup> 150 beginnt § 24 mit den Worten: „Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den bloßen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgendeine andere, doch sinnliche, sei, sind aber eben darum bloße Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird.“

R.V.<sup>2</sup> 166 (vgl. o. S. 52) wird im Gegensatz zum bloßen Denken das Erkennen mit dem „Bestimmen des Objekts“ gleichgestellt. Nach R.V.<sup>2</sup> 186f. bedeutet die reine Kategorie Substanz ohne ihr Schema (die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit) nichts weiter als ein etwas, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann; dadurch wird aber gar nicht angezeigt, welche Bestimmungen, d. i. welche unterscheidenden Prädikate das Ding hat, welches als ein solches erstes Subjekt gelten soll (vgl. R.V.<sup>2</sup> 300f.)

R.V.<sup>2</sup> 306f. spricht von der Zweideutigkeit, die dadurch entsteht, daß der Verstand, indem er einen Gegenstand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, sich zugleich noch eine Vorstellung von einem Gegenstand an sich macht, der durch die reinen Verstandesbegriffe wenigstens müsse gedacht werden können, „dadurch aber verleitet wird, den <zulässigen> ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen<sup>1)</sup> als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit für einen <unzulässigen> bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.“

Ähnlich R.V.<sup>2</sup> 311: man kann den intellektuellen Begriffen keinen Gegenstand bestimmen und sie also auch nicht für objektiv gültig ausgeben, ferner R.V.<sup>2</sup> 314: Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen; trennen wir sie, so haben wir Vorstellungen (entweder Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen), die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.

Nach F. 121 „kann ich vom Übersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntnis, aber doch ein Erkenntnis nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken notwendig ist, haben; wobei die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens not-

<sup>1)</sup> Ähnlich ist die R.V.<sup>2</sup> 569 gebrauchte Wendung, daß wir vom intelligiblen Charakter „nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben können“.



wendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche oder Übersinnliche gerichtet sein, ob sie gleich, und gerade eben darum, weil sie für sich noch keinen Gegenstand bestimmen, kein Erkenntnis ausmachen.“ Vgl. auch o. S. 9 das Zitat aus U. und die o. S. 54 Anm. 1 angeführte Stelle aus der Vorrede zu Pr.V., in welcher der Ausdruck, daß den Kategorien in praktischer Beziehung „überall ein Objekt“ zukomme, offenbar auch im Sinne von „unbestimmtem Objekt“ gemeint ist.

18. In F. 111/2 geht Kant so weit, daß er die Kategorien als maßgebende „Denkformen für den Begriff von einem Gegenstände der Anschauung überhaupt“ betrachtet, „welcher Art diese auch sei<sup>1)</sup>, wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre, von der wir uns spezifisch keinen Begriff machen können“<sup>2)</sup>. Die Kategorien sind dann nichts als reine Begriffe, welche die allgemeinsten Seinsweisen aller Dinge, ob Erscheinungen ob Dinge an sich, in ihrer Weise, d. h. eben begrifflich, wiedergeben. Und das Zitat soll besagen, daß jene allgemeinsten Seinsweisen, auf welche die Kategorien gehen, auch für die intellektuelle Anschauung vorhanden sind und daß deshalb die Kategorien, soweit bei ihr überhaupt noch von abstraktem Denken die Rede sein kann, gleichfalls für sie Gültigkeit haben.

An anderen Stellen denkt Kant anders und beschränkt die Kategorien auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur nicht intellektuell ist (R.V.<sup>2</sup> 148, 150, 342). Für einen Verstand, der selbst anschaut (wie man sich etwa den göttlichen denkt, der sich nicht gegebene Gegenstände vorstellt, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben oder hervorgebracht werden<sup>3)</sup>), würden die Kategorien gar keine Bedeutung haben; „sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen<sup>4)</sup>, der also für

1) Ebenso in der o. S. 57 Anm. 1 zitierten Stelle aus dem Brief an Beck.

2) Im folgenden Satz nimmt Kant freilich das hier Gesagte halbwegs zurück und scheint zwar an andersartige Anschauungen, als die unsere, aber doch immerhin nur an sinnliche zu denken.

3) R.V.<sup>2</sup> 138: „durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde.“

4) Nach R.V.<sup>2</sup> 139 würde ein intuitiver Verstand „einen besonderen Aktus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseins nicht bedürfen“.



sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet“ (R.V.<sup>2</sup> 145, vgl. 135, 138f.)<sup>1)</sup>. Jener uns versagte Verstand, von dem wir uns auch nicht einmal die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können, würde also seine Gegenstände „nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung“ erkennen (R.V.<sup>2</sup> 311f., vgl. VIII 216).

Damit will Kant sicher nicht sagen, den etwaigen Gegenständen einer solchen intellektuellen Anschauung komme Existenz, Einheit, Vielheit, wechselseitige Beziehung bzw. Abhängigkeit usw. gar nicht zu — dann wären sie ja überhaupt nicht, nichteinmal als mögliche, denkbar —; sondern er betont in den angeführten Stellen an den Kategorien vor allem ihren funktionellen Charakter<sup>2)</sup>: daß sie die unserem Geist eigentümlichen Arten synthetischer Vereinheitlichung sind, und dann ist es freilich nur selbstverständlich, daß ein anschauender Verstand sich ihrer schlechterdings nicht bedienen kann. Denn als Funktionen können die Kategorien sich nur im Zusammensetzen des Anschauungsmaterials betätigen (vgl. den Brief an Tieftrunk vom 11. 12. 1797, XII 221—223); jener Verstand aber bedarf bei seinem intellektuellen Anschauen nicht erst der Zusammensetzung eines zunächst vereinzelt gegebenen Materials. Sondern was beim Menschen getrennt wirkt: Verstand und Sinnlichkeit, ist bei ihm auf höherer Stufe eins; er schaut also ohne weiteres das Zusammengesetzte und die Vielheit als fertige Einheit, ohne erst die letztere aus der Vereinzelung hervorzuwachsen zu lassen. Darin liegt, daß auch für ihn dieselben allgemeinsten Seinsweisen der Dinge (hier: der Dinge an sich) vorhanden sein werden, ja vorhanden sein müssen, weil eben Dinge gar nicht anders sein können. Aber er bedarf nicht erst unserer Verstandesfunktionen der Synthesis, um zur Erkenntnis jener Seinsweisen zu kommen, er erkennt die letzteren vielmehr unmittelbar.

Auch noch ein weiterer Gedanke schwebte Kant vermutlich vor — und R.V.<sup>2</sup> 311f. bringt er ihn auch zum Ausdruck —: daß

<sup>1)</sup> Nach R.V.<sup>2</sup> 308 müßten wir dementsprechend, wenn wir die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, eine andere Anschauung als die sinnliche zum Grunde legen.

<sup>2)</sup> R.V.<sup>2</sup> 342 heißt es geradezu: für eine intellektuelle Anschauung würden unsere Funktionen zu denken von gar keiner Bedeutung sein.



bei intellektueller Anschauung von einem abstrakten Denken durch Begriffe und also auch von Kategorien überhaupt nicht die Rede sein könne, daß da vielmehr in für uns unvorstellbarer Weise alles nur angeschaut werde, auch also jene allgemeinsten Seinsweisen, die in den Kategorien als reinen Verstandesbegriffen gemeint sind. Vorhanden sein würden sie also auch für den anschauenden Verstand, nur würden sie nicht abstrakt-begrifflich in Form von Kategorien aufgefaßt werden, sondern konkret-anschaulich in einer für uns unbegreiflichen Weise.

---



## FÜNFTER ABSCHNITT.

### Angebliche Skepsis gegenüber den Dingen an sich.

Die letzten Erörterungen führen zu den Stellen hinüber, in denen angeblich eine weitgehende Skepsis gegen die Dinge an sich zum Ausdruck kommt.

#### a) Absolute und relative Bedeutungslosigkeit (Unanwendbarkeit) der Kategorien mit Bezug auf das Transzendente.

19. Ich beginne mit einer Anzahl von Äußerungen, in denen die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Dinge an sich als zweifelhaft hingestellt oder gar abgelehnt wird — Äußerungen, die also scheinbar in striktem Gegensatz zu den angeführten zahlreichen Stellen stehen, die zwar eine Erkenntnis der Dinge an sich ausschließen, aber eine Anwendung der Kategorien auf sie, um sie überhaupt vorzustellen und unbestimmt zu denken, ausdrücklich zulassen.

Der scheinbare Widerspruch schwindet, sobald man sich klar macht, daß in jenen noch zu besprechenden Äußerungen bei dem Terminus Kategorie an die synthetischen Funktionen unseres Verstandes zu denken ist, an den früher zitierten Stellen dagegen an a priori gegebene Begriffe, die „im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben“ und auf Objekte überhaupt gehen (V 136, vgl. o. S. 56 ff.) bzw. an die Resultate jener vereinheitlichenden Tätigkeiten: die durch sie geschaffenen Eigenschaften, Verbindungen und Verhältnisse in den Dingen.

In der transzendentalen Deduktion der Kategorien kommen diese letzteren nur im Sinne von synthetischen Funktionen in Betracht. Denn sie beruht ja ganz und gar auf dem Gedanken, daß die reinen Verstandesbegriffe nichts als die Arten der Syn-



thesis sind, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene zur Einheit der transzendentalen Apperzeption zu verbinden und dadurch zugleich zu vergegenständlichen; erst durch die Betätigung dieser synthetischen Funktionen wird Erfahrung möglich, erst durch sie entstehen die Erscheinungsgegenstände. Demgemäß heißt es R.V.<sup>2</sup> 104 in dem § 10, der die Kategorien einführt: „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt den reinen Verstandesbegriff.“ Ausgeübt wird sie von der Einbildungskraft, aber „die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, . . . beruhen auf dem Verstande“ und sind eben die Kategorien. Werden sie aber über unsere sinnliche Anschauung hinaus ausgedehnt, dann sinken sie zu bloßen Gedankenformen ohne objektive Realität herab, „weil wir keine Anschauung zur Hand haben, auf welche die synthetische Einheit der Apperzeption, die jene allein enthalten, angewandt werden, und sie so einen Gegenstand bestimmen könnten“ (R.V.<sup>2</sup> 148, vgl. o. S. 72f. das Zitat aus R.V.<sup>2</sup> 145).

Nach dem Lehrbegriff vom Schematismus dienen die Kategorien bloß dazu, „durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen“; ohne Schemate der Sinnlichkeit sind sie deshalb „nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor“ (R.V.<sup>2</sup> 185, 187, vgl. 178f.).

Im Abschnitt von den Postulaten heißt es: „Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der als Bedingung a priori Erfahrung überhaupt beruht, und dann ist es ein reiner Begriff“ (R.V.<sup>2</sup> 267).

Eine große Rolle spielt die Kategorie im Sinne von bloßer synthetischer Funktion auch im Abschnitt über die Phaenomena und Noumena. Nach R.V.<sup>2</sup> 298 z. B. hat ohne Beziehung auf einen in der Anschauung gebbaren Gegenstand ein Begriff (speziell ein reiner Verstandesbegriff) „keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwaigen datis einen Begriff zu machen“<sup>1)</sup>. Bei Weglassung

<sup>1)</sup> Ganz anders R.V.<sup>2</sup> 406f., vgl. o. S. 56.



der allgemeinen sinnlichen Bedingung kann die reine Kategorie nichts als die logische Funktion enthalten, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen (R.V.<sup>1</sup> 244f.).

Im Abschnitt von der „Amphibolie“ heißt es R.V.<sup>2</sup> 343 von ihnen, daß sie „ohne die data der Sinnlichkeit bloß subjektive Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand sein würden“.

An sich selbst haben sie, wenn ihnen nicht eine Anschauung untergelegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie als Funktionen der synthetischen Einheit angewandt werden können, nach dem Abschnitt von den Paralogismen gar keine objektive Bedeutung, sondern sind lediglich Funktionen eines Urteils ohne Inhalt (R.V.<sup>1</sup> 348f.). Durch reine Kategorien denke ich „niemals einen bestimmten Gegenstand, sondern nur die Einheit der Vorstellungen, um einen Gegenstand derselben zu bestimmen“ (R.V.<sup>1</sup> 399). R.V.<sup>2</sup> 429 werden die Kategorien der Substanz und der Ursache als „schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandte Funktionen des Denkens (Urteilens)“ bezeichnet.

Erhebt man nun von diesem Standpunkt aus, der in den Kategorien nur die auf Begriffe gebrachten synthetischen Einheitsfunktionen sieht, die Frage, ob sie auf Dinge an sich anwendbar sind, so kann nur ein entschiedenes Nein die Antwort sein. Denn die synthetischen Funktionen können nur an unserem Empfindungsmaterial ausgeübt werden und haben keine andere Aufgabe, als ihm Einheit und Gegenständlichkeit zu verschaffen. Für Dinge an sich, die ganz unabhängig von uns und der Art unseres Erkennens sein sollen, können sie selbstverständlich weder Brauchbarkeit noch Gültigkeit besitzen<sup>1)</sup>.

Demgemäß erklärt Kant denn auch wirklich R.V.<sup>2</sup> 178f., „daß Begriffe ganz unmöglich sind noch irgendeine Bedeutung haben können, wo nicht entweder ihnen selbst oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist“, daß sie deshalb „auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können“, daß vielmehr die reinen Begriffe a priori außer der Funktion des Ver-

<sup>1)</sup> Es müßte sogar die Möglichkeit zugegeben werden, daß einer anderen Sinnlichkeit, als der menschlichen, auch andere Arten entsprächen, das Empfindungsmaterial unter die Einheit der Apperzeption zu bringen und zu vergegenständlichen, also auch andere Kategorien. Kant dagegen nimmt ohne Beweis an, daß die synthetische Einheit der Apperzeption sich jeder Anschauung gegenüber, sie möge der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell sei, durch dieselben Funktionen und Kategorien zur Geltung bringen würde (R.V.<sup>2</sup> 148, 150).



standes in der Kategorie noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit enthalten müssen, unter denen die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann.

Nach R.V.<sup>1</sup> 246 „haben die Kategorien ohne die Bedingung der sinnlichen Anschauung, dazu sie die Synthesis enthalten, gar keine Beziehung auf irgendein bestimmtes Objekt, können also keines definieren und haben folglich an sich selbst keine Gültigkeit objektiver Begriffe.“

R.V.<sup>1</sup> 248 (= R.V.<sup>2</sup> 304f.) hat Kant in seinem Handexemplar die Bemerkung niedergeschrieben: „Wir haben zu Ende der Grundsätze gesehen, daß der Begriff der Ursache dazu diene, das Verhältnis der Zeitfolge im Verlauf <?> derer Erscheinungen a priori zu bestimmen; nehmen wir die Zeit weg, so ist er zu nichts,“ weil er hier eben bloß als eine der synthetischen Funktionen in Betracht gezogen wird, denen nur mit Bezug auf ein Anschauungsmaterial, an dem sie ausgeübt werden, Sinn und Bedeutung zukommen kann.

Nach R.V.<sup>1</sup> 253 gilt die Kategorie „von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar<sup>1)</sup> möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objektive Gültigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht, die dadurch Einheit des Objekts bekommen sollte; denn die Kategorie ist doch eine bloße Funktion des Denkens, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird.“

In R.V.<sup>2</sup> 305f. ist diese Stelle durch eine Erörterung ersetzt, die von derselben Voraussetzung ausgeht und sie sowie das aus ihr sich mit Notwendigkeit ergebende Resultat auf einen noch klareren Ausdruck bringt. Scheinbar, hören wir, verstatten die nicht aus der Sinnlichkeit stammenden Kategorien eine über alle Sinnengegenstände hinaus erweiterte Anwendung. Allein sie sind nichts als „Gedankenformen, die bloß das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtsein a priori zu vereinigen,“ und als solche haben sie ohne Anwendung auf sinnliche Anschauung noch weniger Bedeutung als die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit; durch diese wird doch wenigstens ein Objekt gegeben, während „eine unserem Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzukommt, gar nichts bedeutet.“

<sup>1)</sup> In seinem Handexemplar von R.V.<sup>1</sup> hat Kant „logisch“ nach „zwar“ eingeschoben.



Nach R.V.<sup>2</sup> 307ff. sind Noumena im negativen Verstande Dinge, die der Verstand sich ohne Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin als Dinge an sich selbst denken muß, „von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, daß er von seinen Kategorien in dieser Art, sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil, da diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben<sup>1)</sup>, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raumes und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori bestimmen können. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, läßt sich gar nicht einsehen.“

Daß mit der Möglichkeit hier nicht die logische, sondern die reale gemeint ist, zeigt der nächste Satz: „Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, daß man diesen durch eine ihm korrespondierende Anschauung belegt, bewiesen werden.“ Und diese reale Möglichkeit eines Dinges fällt mit der objektiven Gültigkeit oder Realität seines Begriffs zusammen, wie aus R.V.<sup>2</sup> XXVI (vgl. o. S. 6), 267f. und dem Anfang der „Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze“ hervorgeht<sup>2)</sup>, auf den Kant R.V.<sup>2</sup> 308 im Zusammenhang des obigen Zitats zurückweist. Er lautet: „Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen“ (R.V.<sup>2</sup> 288). Das führt Kant an mehreren Kategorien als Beispielen weiter aus: wie etwas nur als Subjekt, nicht als bloße Bestimmung anderer Dinge existieren, d. i. Substanz sein könne, oder wie darum, weil etwas ist, etwas anderes sein müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache sein könne, oder wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, daß eines derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge, und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen statthaben könne, usw., lasse sich aus bloßen Begriffen gar nicht einsehen.

<sup>1)</sup> Also nur als synthetische Funktionen; vgl. R.V.<sup>2</sup> 309: „unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung,“ erstrecken sich nicht im mindesten auf Noumena.

<sup>2)</sup> Diese Anmerkung ist ebenso wie R.V.<sup>2</sup> 307f. in R.V.<sup>1</sup> noch nicht vorhanden.



Diese Beispiele zeigen klar, daß mit dem „einsehen“ eine bestimmte Erkenntnis nicht nur der Wirklichkeit der Dinge, sondern auch ihrer Eigenschaften und Verhältnisse gemeint ist, wie ja auch R.V.<sup>2</sup> XXVI die Ausdrücke: „einem Begriffe objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit) beilegen“ und: „die Möglichkeit eines Gegenstandes beweisen“ gleichgestellt werden mit: „einen Gegenstand erkennen“. Und Kants Bemerkung in R.V.<sup>2</sup> 288 enthält demgemäß nichts mehr als die uns schon zur Genüge bekannte Behauptung, daß wir durch Kategorien allein ohne Anschauung niemals imstande sind, irgendwelche Gegenstände ihrem Dasein und ihrem So-Sein nach bestimmt zu erkennen und das erstere streng zu erweisen.

Daß dies der Sinn ist, wird auch durch die Art bewiesen, wie Kant nach den Beispielen (R.V.<sup>2</sup> 288) fortfährt: „So lange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Kategorien ein Objekt denkt, und ob ihnen auch überall gar irgendein Objekt zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen.“ Das „also“ im Anfang stellt diesen Satz als eine bloße Zusammenfassung hin oder als eine Schlußfolgerung, für die das Vorhergehende die genügende Grundlage enthalten muß. Das trifft auch für die Worte „ob man — denkt“ zu; ihr Sinn ist: beim Mangel jeglicher Anschauung weiß man nie, ob das Denken vermittelt der Kategorien nicht ein bedeutungsloses Phantasieren, ein bloßes Spiel mit leeren Vorstellungen ist, oder ob man durch sie Wirklichkeiten, reale Objekte begrifflich wiedergibt (denkt).

Anders bei der Wendung: „ob ihnen — könne“. Soll sie durch das „also“ des Anfangs gedeckt werden, so muß sie als allgemeine Betrachtung gefaßt werden, die Worte „ob man — denkt“ dagegen als Spezialfall. Bei letzteren könnte man etwa an eine Vereinigung der Kategorien Einheit, Realität, Kausalität und Dasein denken, durch die man sich ein freies Noumenon unbestimmt vorstellt, ohne zu wissen, ob dieser Begriffskombination eine transsubjektive Wirklichkeit entspreche. Und die Wendung „ob ihnen — könne“ würde dann besagen sollen, daß es auch bei allen anderen beliebigen derartigen Kombinationen ungewiß sei, ob sie sich auf wirkliche Dinge beziehen. Aber dem „können“ würde auf diese Weise entschieden nicht sein Recht werden, und in den vorhergehenden Worten ist nicht von bestimmten Kategorien, sondern ganz allgemein von „den“ Kategorien die Rede, es fehlt also jede Hindeutung darauf, daß es sich nur um einen Spezialfall handle.



So bleibt wohl nichts als die Annahme übrig, daß die Wendung „ob ihnen — könne“ über das in dem Absatz bisher Ausgemachte hinausgeht und deshalb streng genommen nicht mehr unter das „also“ fällt. Das „könne“ hat nur Sinn, wenn möglicherweise ein prinzipielles Hindernis dem entgegensteht, daß den Kategorien „überall irgendein Objekt zukomme“. Derartiger Hindernisse könnten zwei in Betracht kommen: einerseits die Unfähigkeit unseres Denkens, aus unserem Bewußtsein herauszuführen und das Transsubjektive direkt zu erfassen oder es als solches in unser Bewußtsein hineinzuziehen, andererseits die Gleichstellung der Kategorien mit synthetischen Funktionen. Auf die erstere deutet im unmittelbaren Zusammenhang und in der weiteren Umgebung nichts hin; die zweite dagegen klingt in den Schlußworten „um — machen“ entschieden an und läßt den Gegensatz „Erkenntnis — bloße Gedankenformen“ zweideutig schillern. Ursprünglich gemeint ist der Anlage des ganzen Gedankenganges nach sehr wahrscheinlich der Unterschied zwischen Erkennen und Denken, bei dem aber für das Denken nur darüber Ungewißheit bestehen kann, ob ihm eine Wirklichkeit tatsächlich entspreche, nicht darüber, ob den Kategorien überall ein Objekt zukommen könne. Dieser Zweifel kann erst dann laut werden, wenn die reinen Kategorien, die, weil bar aller Anschauung, nichts als Gedankenformen sind (vgl. R.V.<sup>2</sup> 146, 150), diese Bezeichnung vor allem deshalb erhalten, weil sie als bloße Begriffe von synthetischen Funktionen betrachtet werden (vgl. R.V.<sup>2</sup> 148, 151, 305, 309).

R.V.<sup>1</sup> 399 spricht von den „reinen Kategorien, wodurch ich niemals einen bestimmten Gegenstand, sondern nur die Einheit der Vorstellungen, um einen Gegenstand derselben zu bestimmen, denke“, und zur weiteren Begründung wird noch hinzugefügt: „Ohne eine zum Grunde liegende Anschauung kann die Kategorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenstande verschaffen; denn nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird.“ Der Anfang klingt ganz so, als wolle er nur auf den Gegensatz zwischen Erkennen und bloßem Denken hinaus, von denen letzteres niemals einen bestimmten Gegenstand an die Hand gebe. Es müßte dementsprechend dann auch im 2. Satz „bestimmten“ nach „keinen“ ergänzt werden. Aber die Worte „sondern — denke“ zeigen, daß Kant weiter geht und die Kategorien bloß als synthetische Funktionen betrachtet, die als solche, für sich allein, freilich nicht nur keinen „bestimmten Gegenstand“, sondern überhaupt „keinen Begriff von einem Gegenstande“ zu verschaffen imstande sind.



Ein ähnliches Schwanken oder besser: dieselbe Vermischung zweier ganz verschiedener Gesichtspunkte findet sich in § 34 der Prol. (vgl. o. S. 63), wo die Bedeutungsleere der reinen Kategorien einmal dadurch erklärt wird, daß sie mangels jeder Anschauung „durch kein Mittel in concreto können dargestellt werden“, womit nur die Möglichkeit, durch sie zu erkennen, nicht die, durch sie zu denken, abgeschnitten wird. Andererseits werden sie aber auch im Sinn von bloßen synthetischen Funktionen gefaßt, wenn betont wird, daß unser Verstand nur ein Vermögen der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung sei und daß durch seine reinen Begriffe „außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts tun können, als bloß die logische Form des Urteils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen.“

Auch auf eine Stelle der Pr.V. ist hier zu verweisen (V 49), in der vom Begriff der Kausalität gesagt wird, seine Anwendung, mithin auch Bedeutung finde eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen statt, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen.

**20.** Daß Kant in den Zitaten des § 19 mit oft so starken, entschiedenen Worten die Ausdehnung der Kategorien über die Erfahrungsgrenze hinaus ablehnte, wurde ihm sicher dadurch sehr erleichtert, daß viele der in diesen Zusammenhängen gebrauchten Ausdrücke mehrdeutig sind. Die Wendungen: daß die Kategorien außerhalb der Erfahrung nichts bedeuten, von keinem Gebrauch sind, keine objektive Gültigkeit haben, daß sie allein unter sinnlichen Bedingungen auf Gegenstände angewandt werden können, sowie die eng verwandten: daß sie ohne Anschauung keinen Sinn haben und völlig leer an Inhalt sind, sollen einerseits nur zum Ausdruck bringen, daß die Kategorien ohne Anschauung keine Erkenntnis verschaffen, keinen bestimmten Begriff von Objekten an die Hand geben (für sich allein kein Objekt bestimmen) und insofern der objektiven Gültigkeit ermangeln, andererseits aber auch: daß sie (weil nur Begriffe von synthetischen Funktionen) überhaupt nicht ohne Anschauung verwendbar sind, auch nicht einmal zum Denken des Transzendenten.

Jene erste Bedeutung liegt z. B. an folgenden Stellen des Abschnitts über Phaenomena und Noumena vor. Nach R.V.<sup>2</sup> 298 haben die Kategorien ohne Beziehung auf einen Gegenstand in der empirischen Anschauung keinen Sinn und sind völlig leer an Inhalt; als gleichbedeutend tritt bald nachher die Wendung auf: ohne Beziehung „auf data zur möglichen Erfahrung haben sie gar keine objektive Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sei



der Einbildungskraft oder des Verstandes, respektive mit ihren Vorstellungen“, d. h. nach R.V.<sup>2</sup> 194f. (vgl. o. S. 61): man denkt durch sie zwar etwas, aber erkennt nichts durch sie. Wird also R.V.<sup>2</sup> 297f. der transzendente Gebrauch der Kategorien (mit Bezug auf Dinge an sich selbst) abgelehnt, so heißt das so viel wie die Möglichkeit transzendenter Erkenntnisse durch sie. — Mit den Bedingungen der Sinnlichkeit fällt für die Kategorien „alle Bedeutung d. i. Beziehung aufs Objekt“ weg (R.V.<sup>2</sup> 300, ähnlich R.V.<sup>2</sup> 185); man kann unter solchen Umständen nicht „im mindesten anzeigen, wo sie denn ihre Anwendung und ihr Objekt, mithin wie sie im reinen Verstande ohne Sinnlichkeit irgendeine Bedeutung und objektive Gültigkeit haben können“ (R.V.<sup>1</sup> 242). — Aus dem reinen Begriff der Substanz ist „gar nichts weiter zu machen und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch kein Objekt des Gebrauchs dieses Begriffes bestimmt wird und man also gar nicht weiß, ob dieser überall irgend etwas bedeute“ (R.V.<sup>2</sup> 301). — Die Frage geht nach R.V.<sup>2</sup> 302 Anm. nicht auf die logische Möglichkeit des reinen Verstandesbegriffes, sondern auf die reale: „ob er sich auf ein Objekt beziehe und also < ! > irgend etwas bedeute“ (ähnlich R.V.<sup>2</sup> 186). — R.V.<sup>2</sup> 311 wird die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe davon abhängig gemacht, daß man ihnen einen Gegenstand bestimmen kann (vgl. o. S. 71), und: ob sie „überall etwas bedeuten“, von ihrer Beziehung auf irgendeinen Gegenstand möglicher Anschauung, darauf sie angewandt werden können. — Objektive Realität der Kategorien ist ferner nach R.V.<sup>2</sup> 151 gleichbedeutend mit ihrer Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung, aber nur als Erscheinungen, gegeben werden können. — Kann man einem reinen Verstandesbegriff nicht an einem Gegenstand möglicher Erfahrung objektive Realität verschaffen, so ist er leer, d. i. reicht zu keinem Erkenntnis zu (F. 120).

In diesen Zitaten wird also immer wieder Bedeutungslosigkeit völlig gleichgestellt mit Mangel an objektiver Gültigkeit. Und dieser letztere wird durchaus im Sinne der schematisierten Kategorie des Daseins (der Wirklichkeit), also im Sinn des empirischen Realismus gedacht: die Beziehung auf die räumlich-zeitlichen Gegenstände möglicher Erfahrung fällt weg und damit jede Beziehung auf „wirkliche“ Objekte, wie sie uns allein gegeben und von uns allein erkannt werden können. Nur durch eine solche Beziehung kann uns aber die Gültigkeit unserer Vorstellungsverbindungen sicher verbürgt werden: daß sie mehr sind als bloße Phantasien, als ein bloßes Spiel. Durch diese Beschränkung auf die Gegen-



stände empirischer Anschauung wird aber anderseits nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, durch die Kategorien in unbestimmter Weise Dinge an sich zu denken und sie damit auch auf diese, d. h. also doch: auf Gegenstände, zu beziehen. Der den transzendent gebrauchten Kategorien vorgeworfene Mangel an objektiver Gültigkeit im festgestellten Sinne (des empirischen Realismus) kann also mit ihrer Beziehung auf Dinge an sich, um diese unbestimmt zu denken, sehr wohl Hand in Hand gehen. Nur dürfen die letzteren nie als etwas Gegebenes oder auch nur Gebbares (dabile) auf eine Stufe mit den empirischen Objekten gestellt und in diesem Sinn als Gegenstände betrachtet werden<sup>1)</sup>.

Es muß also prinzipiell zwischen absoluter und relativer Bedeutungslosigkeit bzw. Unanwendbarkeit der Kategorien mit Bezug auf das Transzendente unterschieden werden: jene besteht darin, daß sie als bloße Begriffe von synthetischen Funktionen nur in Anwendung auf Anschauungen Sinn und Bedeutung haben können, diese darin, daß sie als reine Verstandesbegriffe, die auf Dinge überhaupt (einerlei ob Erscheinungen oder Dinge an sich) sowie auf deren Eigenschaften und Verhältnisse gehen, das an sich Seiende zwar unbestimmt denken, aber nicht erkennen können. Dort kann bei transzendente Gebrauch von einer Beziehung auf Objekte überhaupt nicht die Rede sein; hier liegt eine solche bei dem unbestimmten Denken der Dinge an sich ohne Zweifel vor, nur ist sie weit entfernt von objektiver Gültigkeit im Sinne des empirischen Realismus.

**21.** Kant führt nun aber diesen prinzipiellen Unterschied tatsächlich keineswegs durch, die von ihm gewählten Ausdrücke schillern vielmehr häufig in beiden Bedeutungen. Das erleichtert ihm den Gebrauch starker Wendungen, wenn er die Ausdehnung der Kategorien über die Erfahrungsgrenze hinaus ablehnt. Auch da, wo er ihre absolute Bedeutungslosigkeit und Unanwendbarkeit behauptet, schwingt aller Wahrscheinlichkeit nach oft die andere, nur relative Bedeutung der gebrauchten Ausdrücke in seinem Innern mit und mildert so für sein Gefühl die Schärfe des unmittelbar Ausgesprochenen.

Aus dem Gesagten wird verständlich, daß an manchen Stellen innerhalb kleinen Raumes Wendungen, die eine nur relative

<sup>1)</sup> Auch das Op.p. weist wiederholt mit großem Nachdruck die Auffassung zurück, als ob die Dinge an sich besondere Wesen wären, die neben den Erscheinungsgegenständen oder, gleichsam als Urbild dem Abbild, ihnen gegenüber stünden und in ähnlicher Weise wiesie gegeben werden könnten. Vgl. o. S. 23f.



Bedeutungslosigkeit der Kategorien annehmen, mit solchen wechseln, deren Wortlaut ihre absolute Bedeutungslosigkeit mindestens sehr nahe legt, wenn nicht geradezu behauptet, ohne daß für eine den Wechsel begreiflich machende Änderung in Kants Ansichten irgend welche Anzeichen, geschweige denn Gründe vorlägen. Die Erklärung solcher Erscheinungen wird darin zu suchen sein, daß ihm auch bei den (seltner vorkommenden) Wendungen der 2. Art die nur relative Bedeutungslosigkeit als eigentliche Meinung und Zielpunkt des Gedankenganges vorschwebte, daß er es aber, weil wichtige Ausdrücke zwischen absoluter und relativer Bedeutungslosigkeit zweideutig schillerten, an der nötigen Vorsicht in der Wahl der Worte fehlen ließ<sup>1)</sup> und vor allem versäumte, gewisse Einschränkungen und Vorbehalte, die er selbst bei den gebrauchten Wendungen mitdachte, auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen.

Daß dem wirklich so war, zeigen Zusätze, die er in seinem Handexemplar von R.V.<sup>1</sup> im Abschnitt über die Phaenomena und Noumena auf S. 246—248 (= R.V.<sup>2</sup> 303—305) gemacht hat. R.V.<sup>2</sup> 303 faßt Kant die vorhergehenden Erörterungen folgendermaßen zusammen: „Hieraus fließt nun unwidersprechlich, daß die reinen Verstandesbegriffe niemals von transzendentelem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können, und daß die Grundsätze des Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die

<sup>1)</sup> Dieser Fall liegt z. B. R.V.<sup>2</sup> 595 vor: „Wir haben oben gesehen, daß durch reine Verstandesbegriffe ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit gar keine Gegenstände können vorgestellt werden, weil die Bedingungen der objektiven Realität derselben fehlen, und nichts als die bloße Form des Denkens in ihnen angetroffen wird.“ Die objektive Realität der reinen Verstandesbegriffe ist hier zweifellos im Sinn des empirischen Realismus zu nehmen, ihr Mangel als hervorgebracht durch den Mangel an konkreter Anschauung, nicht durch das Wesen der Kategorien als bloßer Begriffe von synthetischen Funktionen. Es handelt sich also nur um eine relative Bedeutungslosigkeit der Kategorien, und „vorgestellt“ ist im Sinn nicht von „denken“, sondern von „erkennen“ zu fassen; das geht auch aus dem Schluß des Satzes hervor, nach dem nichts als die bloße Form des Denkens in den Kategorien angetroffen wird, diese also doch zum bloßen Denken von Dingen überhaupt und damit auch von Dingen an sich müssen benutzt werden können. Auch die Fortsetzung weist in dieselbe Richtung: „Gleichwohl können sie in concreto dargestellt werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet.“ Diese Darstellung in concreto samt der dadurch bedingten Erkenntnis ist eigentlich das, was im ersten Satz („keine Gegenstände vorgestellt“) verneint werden soll.



Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen werden können.“ Hier kann nur die relative, nicht die absolute Bedeutungslosigkeit der Kategorien mit Bezug auf das Transzendente gemeint sein. Denn nur jene ist in dem Vorhergehenden, worauf das „Hieraus“ sich bezieht — sowohl in der längeren Erörterung von R.V.<sup>1</sup> als in der stark gekürzten von R.V.<sup>2</sup> —, erwiesen: das bloße Denken der Dinge an sich durch die Kategorien wird ausdrücklich zugestanden; was den reinen Kategorien zugleich mit der allgemeinen sinnlichen Bedingung verloren geht, ist nach R.V.<sup>1</sup> 244f. nur die „bestimmte Bedeutung und Beziehung auf irgendeinen Gegenstand“. Es müßte deshalb, um Kants eigentliche Meinung klar zum Ausdruck zu bringen, R.V.<sup>2</sup> 303 nach „Verstandesbegriffe“ eingeschoben werden: „wenn sie Erkenntnis verschaffen sollen“. Und wirklich hat Kant selbst diese Worte in seinem Handexemplar zugesetzt, freilich erst zu dem Schluß des Absatzes („werden können“), aber natürlich in der Absicht, daß sie ihre Wirksamkeit auf den ganzen Absatz erstrecken sollen. Genau genommen haben sie freilich nur für die erste Hälfte, die von den Verstandesbegriffen handelt, Gültigkeit; denn die Grundsätze des Verstandes bedienen sich ja durchweg der schematisierten Kategorien, müssen sich also in der Form, wie Kant sie aufstellt und beweist, stets auf Sinnlichkeit und empirische Anschauung beziehen und sind dementsprechend mit Bezug auf das Transzendente von absoluter Bedeutungslosigkeit. Das hat Kant übersehen, als er — vielleicht nach nur flüchtigem Wiederdurchlesen — den Zusatz machte, und ihn deshalb an falscher Stelle eingeschoben.

Auch im folgenden Absatz (R.V.<sup>2</sup> 303), nach dem der Verstand „die Schranken der Sinnlichkeit niemals überschreiten“ kann, ist vor „niemals“ hinzuzudenken: „mit Erkenntnissen“. Daß diese Einschränkung auch in Kants Sinn ist, wird durch die unmittelbare Fortsetzung noch wahrscheinlicher: sie wendet sich gegen die Anmaßung der alten Ontologie, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori zu geben.

R.V.<sup>2</sup> 304 heißt es sodann: „Durch eine reine Kategorie, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts überhaupt nach verschiedenen modis ausgedrückt.“ Hier wird also das Denken der Dinge an sich durch Kategorien zugelassen, nur kann dadurch kein Objekt bestimmt werden; daß dies Bestimmen auch hier wie an vielen Stellen (vgl. o.S. 70ff.) mit Erkennen gleichbedeutend



ist, zeigt ein Eintrag in Kants Handexemplar, der nach „bestimmt“ eingeschoben wissen will: „mithin nichts erkannt“. Gleich darauf hören wir, daß „der bloß transzendente Gebrauch der Kategorien (ohne die sinnliche Bedingung des Schemas) in der Tat gar kein Gebrauch ist und keinen bestimmten oder auch nur der Form nach (sc. anschaulich) bestimmbar<sup>en</sup> Gegenstand hat.“ Ist aber auch kein bestimmter Gegenstand vorhanden, so schließt das doch das Denken eines unbestimmten Gegenstandes nicht aus, und die in den Worten „keinen — Gegenstand“ behauptete Bedeutungslosigkeit der Kategorien kann also nur eine relative sein. Die Anfangswendung dagegen „in der Tat gar kein Gebrauch“ legt die Auffassung der absoluten Bedeutungslosigkeit mindestens sehr nahe und bedarf also noch einer Einschränkung, soll über die eigentliche Meinung Kants, wie sie in der zweiten Satzhälfte klar zu Tage tritt, kein Zweifel obwalten. Und Kants Handexemplar zeigt denn auch nach „kein Gebrauch“ den Zusatz: „um etwas zu erkennen“.

Dieser selbe Zusatz muß dann auch im nächsten Absatz (R.V.<sup>2</sup> 305) hinzugedacht werden, wenn von den reinen Kategorien zusammenfassend gesagt wird, daß sie bloß transzendente Bedeutung haben, aber von keinem transzendenten Gebrauch sind, weil dieser an sich selbst unmöglich ist, und daß sie, von aller Sinnlichkeit abgesondert, auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden können. Daß Kant auch in diesen Ausdrücken nur die relative Bedeutungslosigkeit der reinen Kategorien im Auge hat, zeigen die unmittelbar folgenden Schlußworte des Absatzes: „vielmehr sind sie (sc. die reinen Kategorien) bloß die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgendein Objekt denken oder bestimmen zu können.“ Hier ist alles klar bis auf den Ausdruck „denken“ nach „ein Objekt“: entweder müssen diese beiden letzteren Worte in prägnantem Sinn gefaßt werden, als ob auf sie noch die nähere Bestimmung: „als ein konkretes, reales“ folge, oder man muß (was mir noch wahrscheinlicher ist) annehmen, daß Kant sich versehen hat und statt „denken“ eigentlich „erkennen“ schreiben wollte. Einen Gegenstand „bestimmen“ und „erkennen“ gehört und fällt ja nach ihm zusammen<sup>1)</sup>, und die Worte „vielmehr — Denkens“ gestehen das Denken von Gegenständen überhaupt durch die Kategorien aus-

<sup>1)</sup> Vgl. das Zitat aus R.V.<sup>2</sup> 304 im Anfang des letzten Absatzes sowie o. S. 70ff.



drücklich zu; es kann also die durch die Wendung „ohne doch — können“ abgelehnte weitergehende Behauptung sich nicht auf das Denken, sondern nur auf das Erkennen von Objekten beziehen. Das bloße Denken von Gegenständen überhaupt, also auch von Dingen an sich, sollen vermutlich auch die Rätselworte im Anfang von R.V.<sup>2</sup> 305 (daß die reinen Kategorien nur transzendente Bedeutung haben) als erlaubt hinstellen.

Dies Beispiel von R.V.<sup>2</sup> 303—305 (R.V.<sup>1</sup> 246—248) zeigt, wie unzulässig es ist, nach Art der Gegner der Dinge an sich skeptisch klingende Äußerungen, welche ihrem Wortlaut nach die absolute Bedeutungslosigkeit der Kategorien behaupten oder wenigstens nahe legen, aus dem Zusammenhang zu reißen und ohne Rücksicht auf nah benachbarte Einschränkungen, Vorbehalte und positivere Aussprüche zu verwerten. Es ist völlig ausgeschlossen, daß Kant innerhalb eines so kleinen Raumes wiederholt seine Ansicht gewechselt habe, wie es der Fall gewesen sein müßte, wenn man den Wortlaut der einzelnen Sätze und Ausdrücke jedesmal für sich allein entscheidend sein lassen wollte. Die einzige psychologisch mögliche Auffassung ist vielmehr die, daß Kants Stellung zu den Dingen an sich und der Anwendbarkeit der Kategorien auf sie sich auf den ganzen Seiten R.V.<sup>2</sup> 303—305 sowie auch auf R.V.<sup>2</sup> 297—302 (= R.V.<sup>1</sup> 238—246) gleichgeblieben ist, daß er sie nur bald mit größerer bald mit geringerer Klarheit und Bestimmtheit zum Ausdruck brachte, daß seine Ansicht überall nur auf relative Bedeutungslosigkeit der Kategorien ging und daß diese ihm auch da als Ziel der Darlegung vorschwebte, wo er es unterließ, die nötigen Kautelen in seinen Worten anzubringen, so daß diese nun die absolute Bedeutungslosigkeit zu behaupten scheinen. Wirklich wissenschaftlich ist daher das Vorgehen in solchen Fällen nur dann, wenn man (wie schon o. S. 53 Anm. 1 gefordert wurde) die skeptisch klingenden Äußerungen nicht vereinzelt und herausgerissen, sondern nur inmitten ihres größeren Zusammenhanges in Rechnung stellt und aus ihm heraus wie aus Parallelstellen sie interpretiert und ergänzt.

Ganz ähnlich wie R.V.<sup>2</sup> 303—305 ist die Sachlage im Schlußsatz des Abschnittes über die Phaenomena und Noumena (R.V.<sup>2</sup> 315), ferner R.V.<sup>2</sup> 705—707, 723—726.

Jener Schlußsatz faßt die vorhergehende Erörterung und zugleich die Ergebnisse des ganzen Abschnittes in folgenden Worten zusammen: „So ist denn der Begriff reiner, bloß intelligibeler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden



sollten, und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen läßt, dient nur wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgendein anderes Objekt der Erkenntnis außer der Sphäre der letzteren in sich zu enthalten und aufzuweisen.“ Die zweite Hälfte des Satzes (von „und der“ ab) behauptet unter Benutzung des Gegensatzes zwischen Denken und Erkennen ganz offensichtlich die bloß relative Bedeutungslosigkeit der Kategorien, die erste Hälfte dagegen kann auch im Sinn von absoluter Bedeutungslosigkeit verstanden werden und legt vielleicht nach Meinung mancher Gegner der Dinge an sich diese Auffassung sogar sehr nahe. Hier wäre also eine nähere einschränkende Bestimmung sehr angebracht, um den wahren Sinn klar zum Ausdruck zu bringen, der sich ja innerhalb eines Satzes nicht gewandelt haben kann. Und wirklich hat Kant in seinem Handexemplar die Worte „der Begriff“ ersetzt durch: „der positive Begriff, das mögliche Erkenntnis“.

R.V.<sup>2</sup>704—707 ist nicht von den Dingen an sich im allgemeinen, sondern von den Vernunftideen und ihren Objekten die Rede, speziell von der Gottesidee. In diesem Zusammenhang schreibt Kant R.V.<sup>2</sup>705: Wenn ich mir, um ein regulatives Prinzip allgemein durchführen zu können, „ein Wesen als existierend denke, das einer bloßen und zwar transzendentalen Idee korrespondiert“, „kann<sup>1)</sup> ich das Dasein dieses Dinges niemals an sich selbst annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgendeinen Gegenstand bestimmt denken<sup>2)</sup> kann, dazu zulangen und die Bedingungen der objektiven Gültigkeit meiner Begriffe<sup>3)</sup> durch die Idee selbst ausgeschlossen sind. Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Kausalität, selbst die der Notwendigkeit im Dasein haben außer dem Gebrauche, da sie die empirische Erkenntnis eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgendein Objekt bestimmte.“ Mit den letzten Worten wird die relative Bedeutungslosigkeit behauptet, da „ein Objekt bestimmen“, wie wir wissen, gleichbedeutend ist mit „Erkenntnis von einem Objekt verschaffen“. Daß dies auch hier Kants Meinung ist, wird durch

<sup>1)</sup> „kann ich niemals“ ist nach dem 2. Satz des Absatzes R.V.<sup>2</sup>704—7 gleichbedeutend mit: „bin ich niemals befugt“.

<sup>2)</sup> „bestimmt denken“ = erkennen.

<sup>3)</sup> Diese „Bedingungen“ sind die der sinnlichen Anschauung, durch die allein mir Gegenstände gegeben werden können, und nur, wo Begriffe sich auf solche Gegenstände beziehen, haben sie objektive Gültigkeit. Die letztere Eigenschaft wird also auch hier einseitig vom Standpunkt der schematisierten Kategorie des Daseins aus (in dem o. S. 83 bestimmten Sinn) gedacht.



den Fortgang bestätigt, nach dem ich „nicht allein befugt, sondern auch genötigt“ bin, die Gottesidee „zu realisieren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne“; zu diesem Zweck „werde ich mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als selbständige Vernunft, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können.“ Die Begriffe, durch die ich so das höchste Wesen denke, haben zwar eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung, sind aber auch hier erlaubt, wo die Gottesidee nur eine relative Voraussetzung bildet, um größtmögliche Erfahrungseinheit zu erzielen. Nur darf ich nicht verlangen, auf diese Weise den „Gegenstand meiner Idee nach dem, was er an sich sein mag, zu erkennen“.

Also klar und bestimmt die uns wohlbekannte Lehre von der Möglichkeit, durch die Kategorien auch das Transzendente zu denken, und von der Unmöglichkeit, es durch sie zu erkennen! Nur daß hier die Besonderheit des Gegenstandes, worauf sie angewandt werden sollen (der kein gewöhnliches Ding an sich, sondern das Objekt einer Vernunftidee ist), noch eine besondere Nuancierung der Lehre herbeiführt.

Wenn Kant nun fortfährt, daß „die Begriffe von Realität, Substanz, Kausalität, ja sogar der Notwendigkeit im Dasein alle Bedeutung verlieren und leere Titel zu Begriffen ohne allen Inhalt sind, wenn ich mich außer dem Felde der Sinne damit hinauswage“, wenn er bald darauf behauptet, daß wir die Wirklichkeit des höchsten Wesens „nach den Begriffen von Realität, Substanz, Kausalität usw. an sich selbst nicht voraussetzen können, weil diese Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist, nicht die mindeste Anwendung haben“, dann dürfen auch diese Ausdrücke, deren Wortlaut den Gedanken an absolute Bedeutungslosigkeit fast aufzwingt, dem Vorhergehenden entsprechend doch nur im Sinne der relativen verstanden werden. Hinter „alle Bedeutung“ ist auch hier (R.V.<sup>2</sup> 707) aus R.V.<sup>2</sup> 705 zu ergänzen: „die irgendein Objekt bestimmte“, und die Anfangsworte des letzten Zitats („daß wir — können“) sollen nur besagen, daß wir an der Hand der Kategorien das Dasein Gottes niemals (theoretisch) deduzieren und beweisen können — eine Behauptung, die nichts als das nie in Zweifel gezogene Resultat des letzten Hauptstücks der Dialektik vom Ideal der reinen Vernunft ist, die aber



ihrerseits nicht den mindesten Zweifel an der Wirklichkeit eines höchsten Wesens enthält oder auch nur nahe legt.

Die Seiten R.V.<sup>2</sup> 723—726 kommen noch einmal auf die Frage zurück, inwiefern die spekulative Vernunft Gottes Existenz behaupten könne. Gleich zu Anfang wird festgestellt, daß es ohne Zweifel etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, d. h., wie die Fortsetzung zeigt: daß es ohne Zweifel einen Gott gebe; zur Begründung wird hinzugefügt: die Welt sei eine Summe von Erscheinungen, es müsse also irgendein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein<sup>1</sup>). Dagegen habe die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, notwendig usw. sei, gar keine Bedeutung<sup>2</sup>). Denn alle Kategorien, durch die ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstand zu machen versuche, seien von keinem anderen als empirischen Gebrauch und hätten gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i. die Sinnenwelt angewandt würden. Das klingt wieder stark nach absoluter Bedeutungslosigkeit. Daß aber in Wirklichkeit doch nur die relative gemeint ist, zeigt die unmittelbare Fort-

<sup>1</sup>) Vgl. § 59 der Prol., wonach „außer der Sinnenwelt notwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt (sc. Gott), anzutreffen sein muß.“

<sup>2</sup>) Auf diese Frage und die Gründe für ihre Ablehnung fällt von R.V.<sup>3</sup> 506f. her helles Licht: „Man kann zwar auf die Frage, was ein transzendentaler (= transzendenter) Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sei, aber wohl, daß die Frage selbst nichts sei, darum weil kein Gegenstand derselben gegeben worden,“ d. h. kein Gegenstand nach Art der Erfahrungsgegenstände und wie sie erkennbar. „Eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen <transzendenten> Etwas, was durch kein bestimmtes Prädikat gedacht <und durch diese Bestimmung erkannt> werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird, die uns gegeben werden können, ist gänzlich nichtig und leer.“ In beiden Sätzen handelt es sich offenbar nur um die relative Bedeutungslosigkeit der Kategorien, denn die Beschaffenheit des Transzendenten steht in Frage, der man nicht durch ein unbestimmtes Denken näher kommen kann, sondern nur durch ein Erkennen vermittelt bestimmter Begriffe, wozu aber eine uns versagte Anschauung erforderlich sein würde. Wenn inmitten der beiden zitierten Sätze behauptet wird: bei dem transzendentalen Subjekt aller inneren Erscheinungen, das selbst nicht Erscheinung ist und also nicht als Gegenstand gegeben ist, treffe keine der Kategorien Bedingungen ihrer Anwendung an, so kann, entsprechend den vorhergehenden und nachfolgenden Äußerungen, auch da nur die relative Bedeutungslosigkeit gemeint sein, und es muß demgemäß nach „Anwendung“ hinzugedacht werden: „zum Zweck der Erkenntnis“.



setzung: „Außer diesem Felde sind sie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen (und damit auch zum unbestimmten Denken gebrauchen), dadurch man aber auch nichts verstehen (= erkennen) kann.“ Daß das „Einräumen“ das Denken in sich schließt, geht aus dem gleich darauf folgenden Zugeständnis hervor, daß wir das höchste Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen.

Wenn Kant hinzusetzt: aber wir dürfen es nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität denken, nämlich nur, sofern es ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, so will er durchaus nicht etwa die Realität Gottes anzweifeln, setzt vielmehr seine Wirklichkeit in den Worten „Substratum... ist“ als gewiß voraus und behauptet nur seine Unerkennbarkeit. Würde Gott nicht bloß als „Gegenstand in der Idee“, sondern als Realität betrachtet und benutzt, dann käme nicht mehr ein nur unbestimmtes Denken in Betracht, sondern es müßte uns auch ein Erkennen seiner Beschaffenheit möglich sein; er müßte theoretisch streng erwiesen werden können; zugleich würde aus einem berechtigten regulativen Prinzip ein unberechtigtes konstitutives, und damit träten alle die R.V.<sup>2</sup> 717ff. geschilderten unerwünschten Folgen ein.

Zum Schluß der Erörterung stellt Kant R.V.<sup>2</sup> 725f. noch einmal fest, daß wir einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber voraussetzen (und also auch denken) müssen, ohne jedoch damit unsere Erkenntnis über das Feld möglicher Erfahrung zu erweitern, da wir nur ein Etwas voraussetzen, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei. Der abgeleugnete Begriff ist natürlich wieder der bestimmte Begriff vom Urwesen, der eine Erkenntnis dessen, was es an sich selbst ist, an die Hand geben würde, nicht der unbestimmt durch die Kategorien gedachte Begriff, der vielmehr das „Etwas voraussetzen“ erst ermöglicht bzw. ausmacht.

**22.** Das Hauptmotiv, das Kant bei den Erörterungen über die Anwendbarkeit der Kategorien auf das Transzendente seine Behauptung der relativen Bedeutungslosigkeit zu der der absoluten steigern läßt, entstammt, soweit diese Steigerung mit vollem Bewußtsein und bestimmter Absicht erfolgt und nicht vielmehr aus bloßer Ungenauigkeit des Ausdrucks zu erklären ist (vgl. o. S. 84f.), ohne Zweifel seinem Kampf gegen die alte transzendente Metaphysik: es ist der Wunsch, dieser völlig den Garaus zu machen und ihr jede Möglichkeit des Wiedererstarkens zu



nehmen. Nicht als ob ihm das Zerstören Selbstzweck wäre! Er will vielmehr, indem er das Wissen vom Transzendenten aufhebt, für den moralischen Glauben und seine zwar andersartige, aber viel höhere Sicherheit Platz gewinnen (R.V.<sup>2</sup> XXX).

Dementsprechend stellt er auch da, wo er sich uneingeschränkt für die absolute Bedeutungslosigkeit ausspricht, nirgends das Dasein der Dinge an sich in Frage, sondern immer nur ihre Erkennbarkeit und die Anwendbarkeit der Kategorien auf sie. Unter den abgelehnten Kategorien ist ja zwar auch die der Existenz. Aber was abgelehnt wird, ist doch nur unsere Erkenntnis der transsubjektiven Existenz oder der Beweis für sie, nie das transzendente Sein selbst. Wäre es uns auch gänzlich versagt, theoretisch irgendwie, sei es auch nur in unbestimmtem Denken, an das An-sich heranzukommen, wären die Kategorien also wirklich nichts als bloße Begriffe von synthetischen Funktionen, so wäre doch das Transzendente um nichts weniger möglich, ja! noch mehr: sein Dasein bliebe, wie die praktische Philosophie beweist und wie Kant als Mensch und Metaphysiker auf Grund seines realistischen Erlebens auch theoretisch fest überzeugt ist, auch dann noch völlig gewiß.

Überall dort aber, wo der Kampf gegen die alte transzendente Metaphysik in erster Linie stand, gebot Kants Interesse, jede Erkenntnismöglichkeit in Beziehung auf die Dinge an sich mit den stärksten Worten zu bestreiten. Besonders mußte es ihm am Herzen liegen, alle Gedanken abzuwehren, die an das ontologische Argument auch nur von fern erinnerten, also vor allem auch die Auffassung, als ob durch bloße Kategorien das Dasein der Dinge an sich jemals beweisbar oder deduzierbar sei. Das Einzige, was er von diesem Standpunkt aus zugeben durfte und meistens ja auch zugab, war: daß, wenn die Wirklichkeit der Dinge an sich schon aus anderen Gründen vorausgesetzt werde oder feststehe, die Kategorien auf sie anwendbar seien, um sie unbestimmt zu denken und um überhaupt von ihnen reden und handeln zu können.

Oft geht Kant aber in seiner dialektischen Kampf Stimmung noch weiter und greift zu dem Radikalmittel, jede Anwendbarkeit der Kategorien auf das An-sich zu leugnen. Er fürchtet dann vermutlich, daß der Teufel des Dogmatismus, wenn man ihm nur den kleinen Finger gebe, irgendwie auf Umwegen den Grundgedanken des ontologischen Arguments wieder hereinschmuggeln und die Kategorien dazu mißbrauchen werde, das Dasein der Dinge an sich zu verbürgen oder gar zu beweisen. Bei jener Radikalkur bedient Kant sich der Tatsache, daß die objektive Gültigkeit der Katego-



rien für mögliche Erfahrung und ihre Gegenstände nur aus ihrer Eigenschaft als synthetische Funktionen erwiesen werden kann. Dieser Tatsache gibt er die polemisch-negative Wendung, daß wegen eben dieser Natur der Kategorien ihre Benutzung ohne zu Grunde liegende Anschauung, also auch jede Anwendung auf das Transzendente, ganz unmöglich sei, verschließt aber dabei willentlich die Augen vor der weiteren Tatsache, daß die Kategorien doch auch noch einen anderen Charakter haben, nämlich den: reine Verstandesbegriffe zu sein, die auf Dinge überhaupt, also auch auf Dinge an sich, auf ihr Sein, ihre Eigenschaften und ihre Verhältnisse gehen. Hier verfällt Kant also, der Dialektik und Polemik gegen die alte transzendente Metaphysik zu Liebe, bewußt in Einseitigkeiten.

Jene andere, beschränktere Art dagegen, die alte Metaphysik zu bekämpfen: durch Verzicht auf die theoretische Erkennbarkeit der Dinge an sich und Verfolgung des ontologischen Arguments in jeder Form, konnte er durchführen, ohne irgend welchen Einspruch seitens anderer Tendenzen seines Wesens fürchten zu müssen. Denn nie hat er es für seine Person nötig gehabt, an der Hand der Kausalkategorie sich von den Empfindungen oder Erscheinungen rückwärts zu den Dingen an sich zu tasten und die Sicherheit ihrer Existenz also erst durch einen Kausalschluß zu gewinnen<sup>1)</sup>. Sondern sie waren ihm, wie in § 2—5 nachgewiesen wurde, stets eine Selbstverständlichkeit. In und mit den Erscheinungen glaubte er zugleich auch die Existenz des an sich Seienden zu erleben. Die Kategorien dienen ihm deshalb in keiner Weise dazu, die Existenz der Dinge an sich zu erhärten oder zu beweisen oder zu erschließen, sie werden nur auf die aus andern Gründen unzweifelhaft existierenden Dinge an sich angewandt, um sie unbestimmt zu denken.

Das selbstverständliche Dasein der letzteren ist für ihn also immer der Ausgangspunkt, von da geht er herunter zu den Erscheinungen als ihren Wirkungen bzw. sinnlichen Repräsentanten, und das Problem ist immer nur: mit welchem Recht und innerhalb welcher Grenzen darf ich die Kategorien auf die Dinge an sich anwenden? um sie zu erkennen? oder nur, um sie unbestimmt zu denken, sie überhaupt vorstellen und von ihnen sprechen zu können? Nie geht er den umgekehrten Weg, den er doch gehen mußte, wenn wirklich die endgültige Bestimmung der Grenzen möglicher

---

<sup>1)</sup> So auch Al. Wernicke in seiner lesenswerten kleinen Schrift: Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Ding-an-sich bei I. Kant. 1904 S. 22.



Erkenntnis sein Hauptziel wäre: dann hätte er nach Art des Cartesius den allein sicheren Ausgangspunkt im Bewußtsein und seinen Vorstellungen (den Erscheinungen) nehmen müssen, und das Problem wäre: kann ich über dies mein Bewußtsein hinaus? Falls ja: auf welchem Wege? wie? mit welchem Recht? und mit welchem Grad der Gewißheit? Dann wäre immer das große Fragezeichen der Unsicherheit gewesen, das jedem Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache mit Notwendigkeit anhaftet. Das hätte ihn hindern müssen, die Existenz der Dinge an sich als zweifellose mit solcher Bestimmtheit und Naivität zu behaupten; in Wirklichkeit aber macht er es nur gegen die transzendentalen Realisten geltend zum Beweis dafür, daß sie den skeptischen Idealismus nicht bündig widerlegen können (R.V.<sup>1</sup> 366—372, vgl. u. S. 117f.).

Daß es tatsächlich der Kampf gegen die alte Metaphysik ist, der als entscheidendes oder mindestens stark in die Wagschale fallendes Motiv Kant bestimmt, dann und wann die absolute Bedeutungslosigkeit der Kategorien zu behaupten, wird durch den Umstand bestätigt, daß die betreffenden Äußerungen sich vor allem in den Schluß-Abschnitten der Analytik über die Phaenomena und Noumena und über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe finden. Beide Abschnitte enthalten überhaupt die meisten und gravierendsten skeptischen Äußerungen über die Dinge an sich.

Kein Wunder! Denn im ersten der beiden Abschnitte zieht Kant aus der Analytik die erforderlichen Konsequenzen für seine Polemik gegen die alte Metaphysik und schafft dadurch erst die Grundlage für diese Polemik. Der zweite Abschnitt bringt den Kampf gegen die Leibniz'sche Philosophie und ihren Dogmatismus, gegen den es ebenso wie in der Dialektik nur ein Allheilmittel gibt: die Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich und in engem Zusammenhang damit die Überzeugung von der Unerkennbarkeit der letzteren.

Was wir bisher über die Motive, die Kant die absolute Bedeutungslosigkeit der Kategorien behaupten ließen, ausgemacht haben, beseitigt auch schon einen guten Teil der Schwierigkeiten, die uns in den noch nicht besprochenen Stellen jener beiden Abschnitte entgegentreten.

## **b) Der Abschnitt über die Phaenomena und Noumena in R. V.**

23. Dieser berüchtigte Abschnitt soll nach Aussage seiner Überschrift: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ keineswegs eine Untersuchung über Existenz oder Nicht-Existenz der Dinge an sich ent-



halten, wie man irrtümlicherweise oft gemeint hat. In Wirklichkeit handelt er auch nirgends von diesem Problem, setzt vielmehr an mehreren Stellen die transsubjektive Existenz von Dingen an sich als eine Selbstverständlichkeit voraus.

Die endgültige Beantwortung von zwei im Verlauf der Analytik schon wiederholt behandelten Fragen wird im Eingang des Abschnitts (R.V.<sup>2</sup> 295) als seine Aufgabe hingestellt: 1. ob wir mit dem, was das bisher durchmessene und bestimmt abgegrenzte Land des reinen Verstandes in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein können oder auch aus Not zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden geben sollte, auf dem wir uns anbauen könnten; 2. unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen und uns wider alle feindseligen Ansprüche gesichert halten können.

Beide Fragen beziehen sich offensichtlich nicht auf das Dasein des Transzendenten, sondern nur auf die Sicherheit und Tragweite unserer Erkenntnis. Nur wo letztere, d. h. objektives Wissen, anzutreffen ist, kann von einem „uns anbauen“ die Rede sein.

Auf die zweite Frage lautet die Antwort, daß alle unsere reinen Verstandesbegriffe und -grundsätze ihre Sicherheit, objektive Gültigkeit und Wahrheit dadurch bekommen, daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffs aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten. Damit ist aber auch zugleich die erste Frage entschieden: sie kann nur dahin beantwortet werden, daß „der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen anderen als empirischen, niemals aber einen transzendenten < = transzendenten > Gebrauch machen könne“, d. h. daß er sie niemals auf „Dinge überhaupt und an sich selbst“ beziehen dürfe (R.V.<sup>2</sup> 297f.).

Diese Grenzbestimmung wird dann auf den folgenden Seiten (bis R.V.<sup>1</sup> 248 unten, R.V.<sup>2</sup> 305) weiter erörtert, wiederholt begründet und mit der Unmöglichkeit, die reinen Kategorien real zu definieren, in Verbindung gebracht. Dabei werden unter den Kategorien bald nur Begriffe von synthetischen Einheitsfunktionen verstanden (vgl. o. S. 75–78), bald reine Verstandesbegriffe von Dingen überhaupt, und demgemäß bald ihre absolute, bald ihre nur relative Bedeutungslosigkeit mit Bezug auf das Transzendente gelehrt (vgl. o. S. 84). Die Bedeutungslosigkeit wird sehr oft mit Mangel an objektiver Gültigkeit im Sinn des empirischen Realismus gleichgestellt, und die mögliche Beziehung auf Dinge an sich im bloßen (logisch widerspruchsfreien) Denken genügt



dann natürlich nicht, um eine solche objektive Gültigkeit herbeizuführen (vgl. o. S. 82f.). Mehrfach wird auch der Gegensatz zwischen bestimmtem Erkennen und bloß unbestimmtem Denken herangezogen, um die relative Bedeutungslosigkeit der Kategorien zu charakterisieren (vgl. o. S. 62, 85—88).

Auf diese letztere wollen Kants Behauptungen eigentlich hinaus, wie die Seiten R.V.<sup>2</sup> 303—305 klar zeigen. Aber er verabsäumt oft unabsichtlich, seinen Ausdrücken die nötigen Einschränkungen und Vorbehalte auch äußerlich beizufügen, mit denen sie in seinen Gedanken umgeben sind. So erklären sich die schärferen Wendungen, die stark nach absoluter Bedeutungslosigkeit klingen oder — ihrem Wortlaut nach — nur in diesem Sinn verstanden werden können (vgl. o. S. 85—88). Es dürfte nicht nötig und auch kaum angebracht sein, für die erste, mehr einleitende Hälfte des Abschnittes von den Phaenomena und Noumena, die in diesem Absatz allein zur Besprechung steht, noch nach einem zweiten Erklärungsgrunde zu greifen: daß Kant sich nämlich jener scharfen Wendungen absichtlich bedient habe, um für den Kampf gegen die alte transzendente Metaphysik möglichst scharfe Waffen zu schleifen. Und hätte dies Motiv auch tatsächlich mitgewirkt, so wäre doch noch in Rechnung zu stellen, daß für Kant selbst der gewählte Wortlaut sehr wahrscheinlich nicht das allein Entscheidende war, sondern, wegen der Zweideutigkeit mancher der gebrauchten Ausdrücke, in seinem Innern neben der nächstliegenden, schärferen Bedeutung immer auch noch die andere, mildere mindestens mitklang (vgl. o. S. 84f., 88).

24. Wir kommen zur zweiten Hälfte des Abschnittes von den Phaenomena und Noumena, die, wie ich in meiner Ausgabe von R.V. (1889 S. 254) wahrscheinlich gemacht habe, aus früherer Zeit stammt als die erste Hälfte. Sie beschäftigt sich mit der Frage, ob und inwiefern die übliche Einteilung der Erkenntnisgegenstände in Phaenomena und Noumena auch vom kritischen Standpunkt aus noch als berechtigt anerkannt werden kann.

Gleich anfangs weichen beide Auflagen voneinander ab. R.V.<sup>2</sup> hat auf S. 305—309 eine längere, sieben Absätze umfassende Darlegung von R.V.<sup>1</sup> (S. 248—253) durch eine kürzere von vier Absätzen ersetzt. Beide Relationen sind inhaltlich nicht verschieden. Die von R.V.<sup>2</sup> ist nur klarer, vor allem dadurch, daß sie die Noumena von vornherein gleich in positive und negative einteilt — eine Scheidung, die zwar der Sache nach auch schon in R.V.<sup>1</sup> vorliegt, ohne doch dort auf einen so bestimmten Ausdruck gebracht zu werden wie in R.V.<sup>2</sup>. Außerdem ist in R.V.<sup>2</sup> der Aus-



druck „transzendentes Objekt“ ausgeschaltet, der, einem ganz anderen Gedankengang entstammend, die Erörterung von R.V.<sup>1</sup> unnötig kompliziert und ihr Verständnis stark erschwert.

Der Bedeutung dieses Terminus gilt es zunächst nachzugehen. Er wird in R.V.<sup>1</sup> in der transzendentalen Deduktion der Kategorien eingeführt, und zwar in ihrem schwierigsten Abschnitt: dem „von der Synthesis der Rekognition im Begriffe“ (S. 103—110).

Kant geht in ihm darauf aus, die Bedingung festzustellen, unter der allein das Mannigfaltige der empirischen Anschauung vereinheitlicht und vergegenständlicht werden kann. Er zeigt, daß sie in der Einheit der transzendentalen Apperzeption und ihren synthetischen Funktionen gesucht werden muß, und weist bei dieser Gelegenheit den naheliegenden Einwand zurück, daß nicht diese Einheit maßgebend sei, sondern vielmehr die der Dinge an sich das Urbild bei unserer Vereinigung des Empfindungs-(Wahrnehmungs-)Materials hergebe, indem wir nur die in den Dingen an sich vorhandene Einheit und Art der Verbindung in den Erscheinungsgegenständen nachzubilden brauchten. Dagegen macht Kant mit Recht geltend, daß „wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüber setzen könnten“ (R.V.<sup>1</sup> 104), sc. um ihm als an sich Seiendem gemäß unsere Anschauungen zu ordnen. Das Ding an sich verblaßt also bei dieser rein erkenntnistheoretischen Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Vergegenständlichung unserer Vorstellungen zu dem unbestimmten Begriff eines nichtempirischen, d. i. transzendentalen Gegenstandes, der gar keine bestimmte Anschauung enthalten kann (R.V.<sup>1</sup> 109), sondern nur als etwas überhaupt = x gedacht werden muß (R.V.<sup>1</sup> 104) und bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei, d. h. eben = x ist (R.V.<sup>1</sup> 109). Irgend welche vereinheitlichende Tätigkeit kann natürlich von diesem x nicht ausgehen, es kann nur die Forderung der Vereinheitlichung ganz im allgemeinen ausdrücken. Die Aufgaben, die es eigentlich erfüllen müßte, gehen sämtlich auf die Einheit der transzendentalen Apperzeption und ihre synthetischen Funktionen über.

Es handelt sich hier durchaus nicht um Existenz oder Nichtexistenz der Dinge an sich, sondern nur um den Nachweis, daß sie bei dem behandelten rein erkenntnistheoretischen Problem unberücksichtigt bleiben und durch die transzendente Apperzeption ersetzt werden müssen. Und in der Tat ist auch nicht einzusehen, wie wir es machen sollten, den absolut unerkennbaren Dingen an sich gleichsam Auge in Auge gegenüberzutreten und



ihnen ihre Einheit und Ordnung abzulauschen, um beide dann in unsere Empfindungen-Wahrnehmungen hineinzubilden. Bei dieser ganzen Vereinheitlichung und Vergegenständlichung können nur Faktoren unseres Bewußtseins tätig und entscheidend sein, das Transzendente muß dabei gänzlich außer Betracht bleiben.

Das und nichts anderes will Kant zum Ausdruck bringen, wenn er R.V.<sup>1</sup> 105 sagt: „Es ist klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben und jenes x, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.“ Das „für uns nichts“ soll uns also nicht etwa verbieten, daß wir überhaupt, wenn auch nur in unseren Gedanken, über den Kreis unserer Vorstellungen hinausgehen und etwas Transzendentes (also „von unseren Vorstellungen Unterschiedenes“) zum Gegenstand dieser Vorstellungen machen, sondern nur für unmöglich erklären, daß wir dies Transzendente jemals in seinem So-Sein und seinen inneren Zusammenhängen in einer Weise erkennen, die uns in Stand setzte, seine Einheit und Ordnung in unser Wahrnehmungsmaterial zu übertragen.

Wenn das transzendente Ding an sich hier als transzendentaler Gegenstand bezeichnet wird, so ist das also ganz be-rechtigt, insofern die rein erkenntnistheoretische Frage erörtert wird, ob der unbestimmte Begriff von jenem etwa bei dem Problem der Möglichkeit der Erfahrung und damit auch beim Nachweis der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori eine Rolle spielen kann<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Dies Motiv für die Benennung entspricht durchaus den Definitionen von „transzendental“ in R.V.<sup>2</sup> 25, 80 und auch der Art, wie der Begriff „transzendentaler Gegenstand“ R.V.<sup>1</sup> 104—110 vorbereitet und verwertet wird. Etwas zweifelhaft ist dagegen die Art seiner ersten Einführung R.V.<sup>1</sup> 109: „Erscheinungen sind nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der von uns nicht mehr angeschaut werden kann und daher der nicht-empirische, d. i. transzendente Gegenstand = x genannt werden mag.“ Zum Empirischen steht sowohl das Transzendente wie das Apriorische in Gegensatz, und der nichtempirische, nichtanschaulbare Gegenstand kann demgemäß sowohl das transzendente Ding an sich als der bloß gedachte transzendente Gegenstand im strengen Sinn des Worts sein, von welchem gerade untersucht wird, ob er zu den (apriorischen) Erfahrungsvoraussetzungen gerechnet werden darf. Im ersteren Fall würde transzendental im Sinn von transzendent gebraucht werden, was ja häufiger der Fall ist. Doch glaube ich nicht, daß dieser erste Fall hier



Es zeigt sich dabei, daß der Begriff höchstens auf eine Aufgabe hinweisen, zur Erfüllung dieser Aufgabe aber nicht das Mindeste beitragen kann, daß die Funktionen, die man in dieser Hinsicht von ihm erwarten könnte, vielmehr nur von der transzendenten Apperzeption ausgeübt werden können.

Der transzendente Gegenstand darf also prinzipiell ja nicht mit dem Ding an sich identifiziert werden, als ob es sich um zwei äquipollente Begriffe handelte, wenn Kant sie auch faktisch — leider! — sehr oft als solche gebraucht<sup>1)</sup>. Die transzendente Deduktion der Kategorien ist keiner von den Punkten, an denen die Tr.ph. mit Notwendigkeit aus sich selbst heraus den Begriff des Dinges an sich hervorbringt. Sie beschäftigt sich vielmehr mit den rein immanenten, apriorischen Bedingungen, aus denen die Gegenständlichkeit und Einheit der Erfahrungserkenntnis resultiert; für den Begriff von etwas Transzendente ist in ihr gar kein Platz. Und gerade das soll der Begriff des transzendenten Gegenstandes zum Ausdruck bringen: er entsteht nur aus der Überlegung, daß der Begriff des Dinges an sich ganz untauglich ist, die in Frage kommenden Aufgaben zu lösen. Er ist also keineswegs mit dem letzteren, der einen vorwiegend metaphysischen Charakter trägt, identisch, sondern gewissermaßen sein Ersatz oder Doppelgänger auf dem rein erkenntnistheoretischen Gebiet.

Vom eigentlichen Ding an sich könnte nicht gesagt werden, daß es bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = x sei (R.V.<sup>1</sup> 109), weil nach Kant doch jede Erscheinung als ihre Kehrseite ein freilich unerkennbares Ding an sich voraussetzt. Wir

---

vorliegt; weil Kant im Anfang des Satzes die Dinge an sich bei Namen nennt, hätte er doch auch am Schluß ihre Gleichsetzung mit dem transzendenten Gegenstand ausdrücklich vollziehen müssen, wenn eine solche wirklich in seiner Absicht gelegen hätte; auch die Wendung „genannt werden mag“ deutet darauf hin, daß der gewöhnliche, so oft angewandte Ding-an-sich-Begriff nicht das sein kann, was eigentlich gemeint ist. Das ist vielmehr der Begriff des transzendenten Gegenstandes im strengen, oben bestimmten Sinn des Wortes, wie er auch im unmittelbar folgenden Absatz ohne Zweifel verwertet wird. Doch ist sehr wohl möglich, daß die andere Bedeutung („transzendent“) in den Worten „der nichtempirische, d.i. transzendente Gegenstand“ für Kant merklich mitklang. Am klarsten würde das, was ihm vorschwebte, wohl durch folgende Formulierung des Schlusses wiedergegeben werden: „und daher als der nichtempirische Gegenstand bezeichnet werden muß, worunter im allgemeinen zwar ein transzendentes Ding an sich zu verstehen ist, bei der vorliegenden Untersuchung aber nicht ein solches, sondern nur der transzendente Gegenstand.“

<sup>1)</sup> Nachweise in meinem Werk über Kants Op.p. 675.



können zwar die einzelnen Dinge an sich nicht ihrem So-Sein, ihrer Individualität nach unterscheiden, denn dazu müßten wir sie erkennen können. Aber dem in erster Linie metaphysisch orientierten Begriff des Dinges an sich kommt doch als wesentliches Merkmal zu, daß eine Vielheit verschiedener Dinge an sich den einzelnen Erscheinungen entspreche; er „muß“ also nicht, ja darf nicht einmal „nur als etwas überhaupt = x gedacht werden“, wie R.V.<sup>1</sup> 104 es verlangt. Wohl aber trifft das für den transzendentalen Gegenstand zu. Denn bei ihm handelt es sich nur um den ganz unbestimmten Begriff eines Gegenstandes überhaupt, um die prinzipielle, Einheit schaffende Beziehung der Vorstellungen auf ihn, also gleichsam um die platonische Idee des Gegenstandes als Quell aller Einheit in unseren Erkenntnissen. Niemals kann mit ihm ein bestimmtes, individuelles Ding an sich gemeint sein, weil dieses, um die ihm zufallenden Aufgaben lösen zu können, erkennbar sein müßte; und außerdem würde für jene Lösung das einzelne Ding (an sich) selbst in Betracht kommen müssen, nicht, wie R.V.<sup>1</sup> 109 es fordert, nur „der reine Begriff“ von ihm. Anders beim transzendentalen Gegenstand, der im Grunde nichts als ein bloßer Begriff ist und ganz im Gedanken der Gegenständlichkeit überhaupt aufgeht. Er wirkt nicht — wie es beim Ding an sich der Fall sein müßte, wenn es die hier vorliegende erkenntnistheoretische Aufgabe sollte erfüllen können — als etwas Bewußtseins-transzendentes, sondern als etwas Bewußtseins-immanentes. Und das ist gerade der Grund, weshalb seine sämtlichen Funktionen an die Einheit der transzendentalen Apperzeption übergehen können und müssen. Die Einheit, die er fordert bzw. verschaffen könnte, ist keine andere als eben diese „notwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden“ (R.V.<sup>1</sup> 109). Die Beziehung auf den transzendentalen Gegenstand ist also nur ein anderer Ausdruck für die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen aller unserer Vorstellungen auf die transendentale Apperzeption.

Der Begriff des Dinges an sich ist metaphysisch orientiert, und seine Aufgaben liegen ganz und gar im Gebiet des Transzendenten. Sein erkenntnistheoretischer Ersatz dagegen ist im Hinblick auf das Problem der Möglichkeit der Erfahrung geprägt: er bekommt den Ehrennamen „transzendental“, weil er probeweise in die Reihe der apriorischen Erfahrungsvoraussetzungen aufgenommen wird, freilich nur, um alsbald als untauglich erkannt und durch die Einheit der transzendentalen Apperzeption ersetzt zu werden.



Der transzendente Gegenstand ist also durchaus nicht dasselbe wie das Ding an sich, sondern kann höchstens als sein Schemen bezeichnet werden, in den es sich auflöst, sobald es aus seinem Lebensfluidum, dem Transzendenten, gerissen wird<sup>1)</sup>.

**25.** Von dem Begriff des transzendentalen Gegenstandes (Objekts) macht Kant nun auch im 2. Teil des Abschnitts über die Phaenomena und Noumena zum Schaden der Durchsichtigkeit des Gedankenganges mehrfach Gebrauch.

Er geht in den sieben R.V.<sup>1</sup> eigentümlichen Absätzen (S. 248—253) in der Weise vor, daß er zunächst die Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena (Intelligibilia) offiziell einführt. Jene definiert er als „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden“, diese als „Dinge, die bloß Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl als solche einer Anschauung, obgleich nicht einer sinnlichen, (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können“.

Damit man von einem Noumenon sprechen könne, müssen drei Bedingungen erfüllt sein: 1. jede sinnliche, d. h. allgemeiner: jede rein subjektive Erkenntnisbedingung muß ausgeschlossen sein, die eine Erfassung des zu erkennenden Wesens in seinem An-sich verhindern würde; 2. es muß, wie schon der Begriff „Intelligibile“ ausdrückt, ein wirkliches Erkennen, nicht nur ein unbestimmtes Denken des betreffenden Wesens möglich sein; 3. als erkennendes Organ kann nur der Verstand in Betracht kommen, aber nicht als ein bloß diskursiver, wie der unsrige ist, sondern allein ein anschauernder Verstand. Daraus folgt unmittelbar, daß die bloß durch Kategorien (ohne Hinzutritt einer Anschauung) unbestimmt gedachten Dinge an sich durch die Definition von der Bezeichnung als Noumena ausgeschlossen werden. Und dasselbe gilt von den Objekten der alten transzendenten Metaphysik, die sie durch reine Verstandesbegriffe allein glaubte erkennen und vollständig bestimmen zu können<sup>2)</sup>.

An die Definition schließt im 2. der sieben Absätze eine hypothetische Erörterung an, in der Kant vom Standpunkt der transzendenten Metaphysik aus sich selbst den Einwand macht: der Begriff der Erscheinung gebe schon von selbst die objektive Reali-

<sup>1)</sup> Vgl. zu diesem § auch mein Werk über Kants Op.p. 675—7.

<sup>2)</sup> Leibnizens Sprachgebrauch, der „die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin für intelligibilia d. i. Gegenstände des reinen Verstandes nahm“ (R.V.<sup>2</sup> 319f.), der sich alle Substanzen als Noumena vorstellte (R.V.<sup>2</sup> 321f.), für den „die Dinge intelligibele Substanzen (substantiae noumena) waren“, ist also zu verwerfen.



tät der Noumena an die Hand; denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so müsse dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung d. i. des Verstandes sein, d. h. es müsse eine Erkenntnis möglich sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen werde und die allein schlechthin objektive Realität habe und uns die Gegenstände vorstelle, wie sie sind; es würde also entgegen dem bisher in der Analytik Behaupteten außer dem empirischen, die Erfahrung möglich machenden Gebrauch der Kategorien noch einen reinen und doch objektivgültigen geben, und es stünde damit ein ganz anderes Feld als die Erfahrung vor uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste gedacht (vielleicht auch gar angeschaut<sup>1)</sup>), die nicht minder, ja noch weit edler unseren reinen Verstand beschäftigen könnte.

Die Zurückweisung dieses Einwandes erfolgt in mehreren Etappen. Im 3. und 4. Absatz (R.V.<sup>1</sup> 250/1) greift Kant zunächst auf den Begriff des transzendentalen Gegenstandes (Objektes) in der Bedeutung, wie er in der transzendentalen Deduktion der Kategorien verwendet war, zurück.

In Anlehnung an den Gedankengang von R.V.<sup>1</sup> 108f. führt er aus, daß der Einwand insofern Recht habe, als „in der Tat“ alle unsere Vorstellungen durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen würden, also auch die Erscheinungen, da sie gleichfalls nichts als Vorstellungen seien, „auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung“; aber dieses Etwas<sup>2)</sup> sei insofern nur das transzendente Objekt. Den Beinamen transzendental bekommt es, weil es nur die Aufgabe hat, als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung zu dienen, vermitteltst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt.

Hier kann nicht das Ding an sich gemeint sein; denn, um zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen zu können, müßte es seiner individuellen Struktur, seiner inneren Ordnung und Einheit nach erkennbar sein, weil wir andernfalls nicht imstande wären, seine inneren Zusammenhänge in unserem Anschauungsmaterial nachzubilden. Es kann sich vielmehr (ebenso

<sup>1)</sup> Statt „gedacht“ erfordert das Vorhergehende eigentlich „erkannt“. Nach der Definition von R.V.<sup>1</sup> 249 und ebenso nach R.V.<sup>1</sup> 252 ist die intellektuelle Anschauung unerläßlich, wenn von wirklichen Noumenis die Rede sein soll.

<sup>2)</sup> In seinem Handexemplar von R.V.<sup>1</sup> hat Kant hinzugesetzt: „als Gegenstand einer Anschauung überhaupt.“



wie R.V.<sup>1</sup> 104—110) nur um den ganz unbestimmten Begriff eines Gegenstandes überhaupt handeln, gleichsam um die Idee der Gegenständlichkeit bzw. der Beziehung auf Gegenstände. Mit Recht fährt Kant deshalb fort: „Dieses transzendente Objekt läßt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist“<sup>1)</sup>. Auch diese beiden Sätze würden auf das Ding an sich noch weniger als die Faust aufs Auge passen, trotz Busses<sup>2)</sup> Versuchen sie umzudeuten. Dinge an sich könnten, wenn man gleich von allen sinnlichen Datis abstrahiert, doch wenigstens noch unbestimmt gedacht werden, und zwar auch als verschiedene. Anders beim Begriff der Gegenständlichkeit überhaupt, der ganz in der Aufgabe aufgeht, sich als Einheitsfunktion an sinnlichen Datis zu betätigen, und daher naturgemäß, abge sondert von diesen Datis, nichts ist. Und der zweite Satz stellt in klaren Worten, die eigentlich nicht sollten mißverstanden werden können, fest, daß das transzendente Objekt die Vorstellung nicht von etwas Transzendente m, sondern vielmehr von Erscheinungen ist.

Von diesem Standpunkt des transzendentalen Objekts aus betrachtet, haben dann die Kategorien nach dem 4. Absatz nur die Aufgabe, dies Objekt, d. h. (wie in Klammern erläuternd hinzugefügt wird) „den Begriff von Etwas überhaupt“<sup>3)</sup>, durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.

Der Inhalt der beiden Absätze läßt sich also kurz in die Formel zusammenfassen: „In der Tat werden alle Erscheinungen durch den Verstand auf ein Objekt bezogen, aber das ist nur das transzendente Objekt der Deduktion, ein Korrelat der Apperzeptions-einheit, das nichts Anderes als den Begriff eines Gegenstandes überhaupt bedeutet; von den Kategorien wird es näher bestimmt und gleichsam mit Anschauungsmaterial umkleidet, um dann als empirischer Erscheinungsgegenstand von uns erkannt zu werden.“

<sup>1)</sup> In seinem Handexemplar fügt Kant hinzu: „nur Gedankenform, aber keine Erkenntnis.“

<sup>2)</sup> Zu Kants Lehre vom Ding an sich, in: Zeitschr. f. Philos. und philos. Krit. 1893 Bd. 102 S. 86f.

<sup>3)</sup> Klarer noch und bestimmter ist der Ausdruck des vorhergehenden Satzes: „den Begriff eines Gegenstandes überhaupt.“



Sein Begriff ist also auch hier nicht nach der Seite des Transzendenten, sondern nach der der Erfahrung hin orientiert; er wird unter die apriorischen Erfahrungsvoraussetzungen eingereiht und erhält eben darum den Beinamen „transzendental“. Und auch die Kategorien, soweit sie auf ihn gehn, stellen „kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt vor“ (R.V.<sup>1</sup> 251), sondern dienen nur als synthetische Funktionen, um unsere Wahrnehmungen zu vereinheitlichen und zu vergegenständlichen und so Erfahrung möglich zu machen.

Nur eine Wendung stört die Einheit dieser Entwicklung: daß es nämlich im 2. Satz des 3. Absatzes vom transzendentalen Objekt heißt: „Dieses bedeutet ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können.“ Diese Wendung ist mit dem o. S. 99 Anm. 1 besprochenen Ausdruck von R.V.<sup>1</sup> 109: „der nichtempirische, d. i. transzendente Gegenstand = x“ auf eine Stufe zu stellen. Auch in ihr ist das, was Kant vorschwebte, nicht zum klaren Ausdruck gekommen. Denn so, wie die zitierten Worte lauten, dürfte eigentlich nicht mit „sondern welches“ fortgefahren werden, sondern nur mit „welches daher“. In ihnen klingt noch viel stärker als bei dem Ausdruck von R.V.<sup>1</sup> 109 in dem zu erklärenden Terminus „transzendentes Objekt“ die Bedeutung des Transzendenten, des Dinges an sich, mit. Vermutlich ist ein Gedanke ausgefallen, den Kant zwar unbewußt mitdachte, ausdrücklich zu formulieren aber unterließ, dessen Einschlebung auch an dieser Stelle Einheit der Gedankenentwicklung herbeiführt; es braucht nämlich nur statt „sondern welches nur“ gesetzt zu werden: „welches deshalb nicht als transzendentes Ding an sich in Betracht kommen kann, sondern nur.“

Kant weiß sehr wohl, daß der Einwand des 2. Absatzes durch die Ausführungen des 3. und 4. noch keineswegs erledigt ist. Deshalb macht er im 5. Absatz (R.V.<sup>1</sup> 251/2), der sich durch das „aber“ des Anfangs in Gegensatz zum 3. und 4. stellt, das weitere Zugeständnis, daß wirklich „das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, etwas d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand <also ein Ding an sich> sein muß“ (vgl. das längere Zitat o. S. 4f.).

Daraus entspringt nun allerdings, wie der 6. Absatz zugibt, der Begriff von einem Noumenon, doch unterscheidet derselbe sich stark von dem im 1. Absatz definierten, insofern er „gar nicht positiv



ist und eine bestimmte Erkenntnis von irgendeinem Dinge, sondern nur das Denken von etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere“ (R.V.<sup>1</sup> 252). Zu einem wirklichen Noumenon aber, als einem „wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand“, würde auch nach diesem Absatz, ebenso wie nach der ursprünglichen Definition, der Nachweis gehören, daß es in einer intellektuellen Anschauung gegeben werden könne. Hier ist die Unterscheidung von R.V.<sup>2</sup> zwischen positivem und negativem Noumenon der Sache nach vorhanden, wenn sie auch nicht ausdrücklich ausgesprochen wird. Statt „nicht positiv“ könnte in den zitierten Worten natürlich ebensogut (ohne jede Veränderung des Sinnes) auch „negativ“ gesetzt werden<sup>1)</sup>, und dieses „nicht positive“ oder „negative“ Noumenon wird nun (zu Anfang des 6. Absatzes) mit dem Ding an sich gleichgesetzt, dessen transsubjektive Existenz im 5. Absatz aus dem Vorhandensein von Erscheinungen erwiesen war<sup>2)</sup>.

Bis hierher ist die Gedankenentwicklung einheitlich und einigermaßen klar. Der 7. Absatz (R.V.<sup>1</sup> 253) dagegen leidet in seiner ersten Hälfte an starker Verschwommenheit und stellt dem Verständnis große Schwierigkeiten in den Weg. Er lautet: „Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendente Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heißen; denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloß von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorie denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande zu bringen.“ Es folgt noch die o. S. 78 abgedruckte Bemerkung: ein reiner Gebrauch der

<sup>1)</sup> Der Ausdruck „negativ“ wird R.V.<sup>1</sup> 255 (= R.V.<sup>2</sup> 311) auch wirklich auf das Noumenon angewandt, wenn es von ihm heißt, sein Begriff sei „nur von negativem Gebrauche“. Ähnlich ist R.V.<sup>1</sup> 286 (= R.V.<sup>2</sup> 342) von Noumenis in bloß negativer Bedeutung die Rede.

<sup>2)</sup> Die Behauptung, daß sich die ausdrückliche Gleichsetzung des Noumenon im negativem Sinn mit dem Ding an sich in R.V.<sup>1</sup> noch nicht finde (J. Wolf: Verhältnis der beiden ersten Auflagen der R. V. zu einander 1906 S. 138), kann also angesichts dieser Stelle in Verbindung mit R.V.<sup>1</sup> 254f., 286 (= R.V.<sup>2</sup> 310f., 342f.) nicht aufrecht erhalten werden, noch weniger H. Cohens Behauptung in seinem Kommentar zu R.V. S. 108, daß erst R.V.<sup>2</sup> die Unterscheidung zwischen positiver und negativer Bedeutung des Begriffs Noumenon bringe, während R.V.<sup>1</sup> nur eine, ablehnende (<1>) Bedeutung enthalte.



Kategorien sei zwar widerspruchlos, aber, wegen Mangels an Anschauung, auch ohne objektive Gültigkeit, da sie bloße Funktionen des Denkens seien, die einen Gegenstand nicht geben, sondern nur denken könnten.

Man könnte meinen, der Anfang des 7. Absatzes habe die Aufgabe, den im 3. und 4. Absatz erörterten Begriff des transzendentalen Objekts mit dem im 5. Absatz als berechtigt erwiesenen Begriff des Dinges an sich gleichzustellen. Der Ausdruck „worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe“ scheint auf die Wendung zurückzugreifen, daß „das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt“ (R.V.<sup>1</sup> 252), sowie der Ausdruck „der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt“ auf die Wendung zu Anfang des 6. Absatzes: „nicht... eine bestimmte Erkenntnis... überhaupt“. Aber der Terminus „die Erscheinung überhaupt“, d. h. die Erscheinung als Genus oder auch als Gesamtheit, kann nicht gut auf den Schluß des 5. Absatzes zurückweisen sollen<sup>1)</sup>, wo es sich um die Feststellung handelt, daß jeder einzelnen Erscheinung ein Ding an sich entspreche, d. h. selbstverständlich: ein individuelles Ding an sich, wenn es auch von uns nicht als solches erkannt, sondern nur als unbestimmtes Etwas gedacht werden könne. Nach dem 7. Absatz dagegen handelt es sich bei Beziehung der Erscheinungen überall um ein und dasselbe Objekt: um den bloßen Gegenstand einer sinnlichen Anschauung überhaupt, also eben um den transzendentalen Gegenstand im eigentlichen Sinn des Wortes, weshalb noch ausdrücklich in Anlehnung an R.V.<sup>1</sup> 109 hinzugefügt wird, er sei „für alle Erscheinungen einerlei“. Wenn es im Anschluß daran heißt, man könne „ihn durch keine Kategorie denken“, so ist gemeint: ihn, als selbständigen, von den sinnlichen Datis abgesonderten (R.V.<sup>1</sup> 250f.) Gegenstand; daß nur dies der Sinn sein kann, geht aus der Fortsetzung „denn diese — zu bringen“ hervor, die ihre Parallele im 4. Absatz hat, wo die empirische Erkenntnis der Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen mit der durch die Kategorien herbeigeführten Bestimmung des transzendentalen Objekts durch das in der Sinnlichkeit Gegebene gleichgestellt wird.

Aus diesen Gründen scheint mir die Annahme ausgeschlossen zu sein, daß der 7. Absatz sich auf den 5. zurückbeziehe und das

<sup>1)</sup> Zwar spricht auch der 5. Absatz auf R.V.<sup>1</sup> 251 zunächst von dem „Begriffe einer Erscheinung überhaupt“, geht aber dann auf R.V.<sup>1</sup> 252 auf den einzelnen Fall über: sobald das Wort Erscheinung auf irgendeinen konkreten Gegenstand angewandt wird, zeigt es sofort auch eine Beziehung auf ein Ding an sich an.



transzendente Objekt im strengen Sinn des Worts (3. und 4. Absatz, R.V.<sup>1</sup> 104—110) mit dem im 5. Absatz in seiner Existenz sichergestellten Ding an sich verschmelzen wolle<sup>1)</sup>). Vielmehr will der 7. Absatz nachweisen, daß der transzendente Gegenstand ebensowenig wie das Ding an sich als Noumenon im wahren (positiven) Sinne betrachtet werden könne. Daß bei „Noumenon“ an diese letztere Bedeutung zu denken sei, ist zwar durch kein Epitheton angezeigt, wird aber durch die Begründung „denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sei“ nahegelegt; „wissen“ ist doch so viel wie „bestimmt erkennen“ und ist wohl nötig, um von einem Noumenon in positivem Sinn sprechen zu können, nicht aber, wenn es sich nur um ein Noumenon in negativer Bedeutung handelt.

Daß das transzendente Objekt nicht das gesuchte Noumenon darstelle, ist ja freilich der Sache nach, wenn auch nicht expressis verbis, schon im 3. und 4. Absatz nachgewiesen. Und ich vermute stark, daß der 7. Absatz erst nachträglich eingeschoben ist. Er ist durchaus entbehrlich, unterbricht sogar den einheitlichen Gedankengang in unliebsamer Weise. Der folgende, beiden Auflagen wieder gemeinsame Absatz (R.V.<sup>1</sup> 253f., R.V.<sup>2</sup> 309) schließt sich auf das Beste an den Schluß des 6. Absatzes von R.V.<sup>1</sup> an.

Dieser erste wieder gemeinsame Absatz leitet an der Hand der Unterscheidung zwischen bloß unbestimmtem Denken und bestimmtem Erkennen (vgl. o. S. 62f.) zu einer abschließenden Betrachtung von zwei Absätzen über (R.V.<sup>1</sup> 254—256, R.V.<sup>2</sup> 310—312), die als Resultat der bisherigen Erörterung die Zulassung des Noumenon (in negativer Bedeutung) in Gestalt eines problematischen Begriffs proklamiert.

**25a.** R.V.<sup>2</sup> kommt zu demselben Resultat in einem erheblich einfacheren und klareren Gedankengang, der auf die Verwendung des schwierigen Begriffs des transzendentalen Objekts ganz verzichtet und durch die rechtzeitig eingeführte Unterscheidung der Noumena in solche positiver und negativer Bedeutung den Begriffen von vornherein eine größere Bestimmtheit gibt.

R.V.<sup>2</sup> weist in dem ersten der vier Absätze, durch die sie die sieben von R.V.<sup>1</sup> ersetzt hat, vor der Definition der Begriffe Phaenomena und Noumena zunächst noch nachdrücklich darauf

---

<sup>1)</sup> Auch der Umstand spricht noch gegen diese Annahme, daß der 6. Absatz das Ding an sich für ein Noumenon, wenn auch nicht in positivem Sinn, erklärt, der 7. Absatz dagegen ohne jede Einschränkung feststellt: „Dieser kann nicht das Noumenon heißen.“



hin, daß die Kategorien bloße synthetische Einheitsfunktionen sind<sup>1)</sup>.

Die Definition selbst lautet: Es liegt „schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen Sinnenwesen (Phaenomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, daß wir entweder eben dieselben nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüberstellen und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen.“

Auf dies „gleichsam“ legt H. Cohen<sup>2)</sup> großes Gewicht, als wolle Kant dadurch die Noumena von vornherein diskreditieren und als einen bloßen Begriff ohne eine korrespondierende transsubjektive Wirklichkeit hinstellen. Aber das „gleichsam“ bezieht sich durchaus nicht auf die Existenz der Noumena, als ob sie irgendwie zweifelhaft wäre, sondern nur auf den Ausdruck des „Gegenüberstellens“, der dadurch als ein bloßes, im Grunde nicht ganz zulässiges Bild gekennzeichnet wird. Letzteres mit vollem Recht! Denn es handelt sich ja für Kant, wie er oft feststellt, bei dem Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich nicht um zwei verschiedene Arten von Gegenständen, sondern nur um eine verschiedene Betrachtungsweise ein und derselben Gegenstände, so daß also von einem „Gegenüberstellen“ eigentlich gar nicht die Rede sein kann (vgl. o. S. 20ff.). Das bringt Kant auch gerade in diesem Zusammenhang in den Worten „wenn wir — Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden“ deutlich zum Ausdruck; diese „Beschaffenheit an sich selbst“ und damit das Dasein von Dingen

<sup>1)</sup> Es heißt dort (R.V.<sup>2</sup> 305f., vgl. o. S. 78), daß die Kategorien als bloße Gedankenformen und unserem Verstande eigene Verbindungsarten des Mannigfaltigen beim Wegfall derjenigen Anschauung, darin dieses letztere allein gegeben werden kann, „gar nichts“ bedeuten, also noch weniger als die reinen sinnlichen Formen (Raum und Zeit), „durch die doch wenigstens ein Objekt gegeben wird“ (richtiger wäre, statt „ein Objekt“ zu setzen: „die Materie der Erkenntnis“, da zum Objekt-Sein doch eine Synthesis vermittelt der Kategorien erforderlich ist). Mit Recht machen B. Erdmann (Kants Kritizismus S. 192f.) und J. Wolf a. a. O. S. 136f. (vgl. o. S. 106) auf die Schärfe dieser den Funktionscharakter der Kategorien und die daraus sich ergebenden Konsequenzen stark betonenden Wendungen aufmerksam. Doch geht ihre Ansicht, daß hier auch sachlich eine Besonderheit vorliege, zu weit. R.V.<sup>1</sup> sowohl wie R.V.<sup>2</sup> enthalten, wie o. S. 75ff. gezeigt wurde, nicht wenige Stellen, die sachlich ganz dasselbe besagen.

<sup>2)</sup> Kommentar zu R.V. 107, Kants Theorie der Erfahrung<sup>2</sup> 517.



an sich steht ihm also auch hier vollständig fest: schon in dem Begriff Erscheinung liegt, daß die betreffenden Gegenstände auch eine Beschaffenheit an sich selbst haben müssen. Auf die transsubjektive Existenz der Dinge an sich kann also das „gleichsam“ nicht gemünzt sein.

Für den Begriff der Noumena läßt Kant genau betrachtet zwei Möglichkeiten zu: einerseits ist er auf eben jene Gegenstände ihrer Beschaffenheit an sich selbst nach anwendbar, die wir der Art nach, wie wir sie anschauen, Sinnenwesen (Phaenomena) nennen; anderseits fallen unter ihn „auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht“, wobei Kant ohne Zweifel an die Objekte der alten transzendenten Metaphysik, wie Gott, Welt, Menschengestalt, denkt<sup>1</sup>).

Der 2. Absatz bringt gegenüber der starken Betonung des Funktionen-Charakters der Kategorien im 1. Absatz die übliche Einschränkung, indem er unter Benutzung des Unterschiedes zwischen Denken und Erkennen zugibt, daß der Gegenstand an sich selbst durch die reinen Kategorien wenigstens müsse gedacht werden können<sup>2</sup>); allerdings dürfe man „den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit,“ ja nicht „für einen bestimmten Begriff von einem Wesen halten, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten“ (R.V.<sup>2</sup> 307). Der Ausdruck „ganz unbestimmter Begriff — Sinnlichkeit“ ent-

<sup>1</sup>) Kant gebraucht statt „einerseits — anderseits“ die disjunktiven Partikeln „entweder — oder“, aber nicht in der Bedeutung von aut — aut, sondern in der von vel — vel: das eine Glied soll das andere nicht ausschließen, sondern beide Glieder kommen gleichermaßen für den Begriff der Noumena in Betracht: die als unzweifelhaft existierend vorausgesetzten Dinge an sich und die bloß möglichen Gegenstände der alten transzendenten Metaphysik.

<sup>2</sup>) Diese Einschränkung wird Kant aller Wahrscheinlichkeit nach schon als unerläßlich vorgeschwebt haben, als er die starken Wendungen der 1. Hälfte des 1. Absatzes niederschrieb. Und die Absicht, eine solche Einschränkung hinzuzufügen, konnte ihn sich jener Wendungen um so unbedenklicher bedienen lassen. Vermutlich klang bei dem Ausdruck „gar nichts bedeutet“ im 1. Absatz der abgeschwächte, relative Sinn (Bedeutungslosigkeit = Mangel an objektiver Gültigkeit und Realität nach Art der Erfahrungsgegenstände) in seinem Inneren mindestens sehr vernehmlich mit und milderte so für sein Gefühl die Schärfe des unmittelbaren Wortlauts (vgl. o. S. 82—92, 96f.). Daß dem wirklich so ist, zeigt der Schluß des 1. Absatzes, wo das „Bedeutung haben“ der Kategorien in Ansehung der Noumena mit ihrer Eignung, eine Erkenntnisart der letzteren zu sein, gleichgestellt wird.



spricht dem „Denken von etwas überhaupt, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere“ im 6. Absatz von R.V.<sup>1</sup> (S. 252), nicht etwa dem transzendentalen Gegenstand als dem gänzlich unbestimmten Gedanken von Etwas überhaupt im 3. und 7. Absatz von R.V.<sup>1</sup> (S. 250, 253). Es handelt sich um das Ding an sich als transzendenten Grund der Erscheinung, nicht als transzendentales „Korrelatum der Einheit der Apperzeption“ (R.V.<sup>1</sup> 250). Und als ein bloßes Etwas werden die Dinge an sich bezeichnet, weil mit dem Wegfall der Anschauung auch jede Möglichkeit näherer Bestimmung ausscheidet und nur ein ganz unbestimmtes Denken vermittelt der Kategorien übrig bleibt.

Der 3. Absatz nimmt sodann die Einteilung der Noumena in solche positiver und negativer Bedeutung vor. Unter diesen versteht Kant Dinge, sofern sie nicht Objekte unserer sinnlichen Anschauung sind, indem wir von unserer Anschauungsart derselben abstrahieren. Jene dagegen sind als Objekte einer nichtsinnlichen Anschauung zu definieren; zu ihrem Behuf muß also eine besondere Anschauungsart, nämlich die intellektuelle, angenommen werden, die aber nicht die unsrige ist und von der wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können.

Was R.V.<sup>1</sup> 249 in dem 1. der dortigen 7 Absätze ganz allgemein als Noumenon bezeichnet wurde, das wird also hier (in sachlicher Übereinstimmung mit dem 6. Absatz in R.V.<sup>1</sup> 252) aus einem Genus zu einer von zwei möglichen Spezies. Und von der anderen Spezies heißt es zu Anfang des vierten und letzten der R.V.<sup>2</sup> eigentümlichen Absätze (S. 307): „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß.“

Also auch hier wieder: in dem Begriff des Sinnenwesens (Phaenomenon) liegt schon der Hinweis auf das in ihm zur Erscheinung kommende Ding an sich selbst (vgl. o. S. 4—9). Aber dieses Ding an sich ist nicht als Noumenon in positivem Sinn anzusprechen, weil zu letzterem eine intellektuelle Anschauung erforderlich sein würde. Deren sind wir jedoch nicht fähig und können deshalb, wie im weiteren Verlauf des 4. Absatzes ausführlich begründet wird, auch nicht die Kategorien zu Zwecken der Erkenntnis auf die Dinge an sich anwenden.

Diese Begründung stützt Kant wieder mit dem Hinweis auf den Charakter der Kategorien als Einheitsfunktionen und ge-



braucht, wie er in solchem Zusammenhang öfter zu tun pflegt, mehrfach scharfe Wendungen, die jede Art der Ausdehnung der Kategorien auf die Dinge an sich zu verbieten scheinen, in Wirklichkeit aber nur dazu bestimmt sind, die relative Bedeutungslosigkeit der reinen Kategorien zu behaupten, d. h. jede Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich durch sie allein (ohne Hinzutritt einer Anschauung) auszuschließen. Die Mehrdeutigkeit der benutzten Ausdrücke läßt eine solche Sachlage zu und erklärt sie zugleich (vgl. o. S. 82—92). Der Wortlaut legt die absolute Bedeutungslosigkeit der Kategorien in dem o. S. 82, 84f. bestimmten Sinn nahe, Kants eigentliche Meinung kann aber nur auf Behauptung der relativen Bedeutungslosigkeit gehen. Denn der 4. Absatz hat unzweifelhaft die Aufgabe, den Begriff des negativen Noumenon als zulässig zu erklären und ihn mit dem Begriff des Dinges an sich gleichzustellen. Das geschieht gleich im Anfang, und der Schluß faßt das Vorangehende noch einmal mit den Worten zusammen: „was also von uns Noumenon genannt wird, muß als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden“<sup>1)</sup>.

Der mittlere Teil kann dementsprechend nur eine Polemik gegen die Zulassung des positiven Begriffs der Noumena, d. h. gegen ihre Erkennbarkeit durch Kategorien auf Grund intellektueller Anschauung enthalten, nicht aber gegen das bloß unbestimmte Denken der Dinge an sich als Noumena in negativem Sinn durch Vermittlung der Kategorien<sup>2)</sup>. Daß die Sache so aufzufassen ist, zeigt auch der in den 4. Absatz eingeschaltete, oben S. 79 besprochene Rückweis auf die „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze“ (R.V.<sup>2</sup> 288), sowie der Umstand, daß Kant den unmittelbar folgenden R.V.<sup>1</sup> und R.V.<sup>2</sup> wieder gemeinsamen Absatz (R.V.<sup>2</sup> 309) mit seiner Verwertung des Unterschieds zwischen Denken und Erkennen des Transzendenten und seiner Zulassung des ersteren (vgl. o. S. 62f.) in R.V.<sup>2</sup> nicht gestrichen hat.

**26.** Wir kommen nunmehr zu den beiden Absätzen, in denen sowohl R.V.<sup>1</sup> als R.V.<sup>2</sup> die bisherigen Betrachtungen abschließend

<sup>1)</sup> Es wird also gemäß dem Anfang des Absatzes zwar vom Verstand als Ding an sich gedacht, aber nicht als Objekt der Sinne angeschaut und daher auch nicht erkannt.

<sup>2)</sup> Und von einer Polemik gegen die Existenz der Dinge an sich oder auch nur von Zweifeln an ihr kann erst recht gar nicht die Rede sein. Im Gegenteil, es heißt R.V.<sup>2</sup> 308: „Den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen.“



zusammenfassen: das Noumenon in negativer Bedeutung wird in die Rubrik der problematischen Begriffe eingereiht und in dieser Beschränkung als verwendbar anerkannt (vgl. o. S. 108).

Problematisch ist nach dem 1. dieser beiden Absätze (R.V.<sup>2</sup>310) ein Begriff, „der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität<sup>1)</sup> aber auf keine Weise erkannt werden kann“. Daß die hier genannten drei Merkmale beim Noumenon wirklich vorhanden sind, beweisen die nächsten drei Sätze. 1. Der Begriff des Noumenon als eines lediglich durch den reinen Verstand gedachten Dinges an sich ist „gar nicht widersprechend“. 2. Der Begriff ist sogar „notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen<sup>2)</sup>, und also um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken“. 3. Aber „die Möglichkeit<sup>3)</sup> solcher Noumenorum ist doch gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns <genauer: für unsere theoretische Erkenntnis>) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch <d. h. zwecks Erzielung wirklicher Erkenntnisse> gebraucht werden könne.“ Das Noumenon stellt daher bloß einen gegen die Anmaßung der Sinnlichkeit sich richtenden, eben darum aber auch nicht willkürlich erdichteten Grenzbegriff dar, der nur von negativem Gebrauch ist<sup>4)</sup>, weil er jene zwar einschränkt, jedoch ohne etwas „Positives“, d. h. inhaltlich Bestimmtes und Erkennbares, außer ihrem Umfang setzen zu können.

Daraus zieht R.V.<sup>1</sup> in dem 2. der beiden zur Besprechung stehenden Absätze den Schluß, daß „die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt gar nicht zugelassen werden“ dürfe, da man den reinen Kategorien mangels jeglicher Anschauung keinen Ge-

<sup>1)</sup> D. h. daß ihm wirklich ein Gegenstand entspreche.

<sup>2)</sup> Die transsubjektive Existenz der Dinge an sich wird hier als eine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Nicht um ihre Tatsächlichkeit oder Nicht-Tatsächlichkeit handelt es sich also, sondern um die Verwendbarkeit und den zulässigen Sinn des Begriffs Noumenon.

<sup>3)</sup> Natürlich ist hier ebenso wie R.V.<sup>2</sup> 308, 288, 267f., XXVI die reale Möglichkeit gemeint (vgl. o. S. 79).

<sup>4)</sup> Auch R.V.<sup>1</sup> gebraucht hier also schon diesen Ausdruck; vgl. o. S. 106.



genstand bestimmen und sie also auch nicht für objektiv gültig ausgeben könne. R.V.<sup>2</sup> 311 schiebt im Anschluß an ihre Zweiteilung der Noumena vor „gar nicht“ ein: „in positiver Bedeutung“, ohne damit mehr als eine rein formale Klärung herbeizuführen. Denn der Text von R.V.<sup>1</sup> bezieht sich natürlich auf seine Definition von S. 248f. (vgl. o. S. 102) zurück, die das Gegebenwerden in einer intellektuellen Anschauung als konstituierendes Merkmal in den Begriff des Noumenon aufgenommen hatte; was er verneint, ist also auch nur die Zulassung des Noumenon als eines „wahren, von allen Phaenomenen zu unterscheidenden Gegenstandes“ (R.V.<sup>1</sup> 252), d. h. eben mit dem Ausdruck von R.V.<sup>2</sup>: eines Noumenon in positiver Bedeutung.

Daß nur dies die Meinung von R.V.<sup>1</sup> sein kann, zeigt die Fortsetzung, nach welcher „der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen <d. h. in bloß negativer Bedeutung>, dem ungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich bleibt. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler <d. h. erkennbarer> Gegenstand für unseren Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, <d. i. ein intuitiver Verstand> ist selbst ein Problema.... Unser Verstand bekommt auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt<sup>1)</sup>. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken.“

Das klare Resultat dieser beiden Absätze und damit auch der ganzen 2. Hälfte des Abschnittes von den Phaenomena und Noumena (vgl. o. S. 97) ist also die offizielle Zulassung der Noumena in negativem Sinn, als gleichbedeutend mit den Dingen an sich, und die erneute Feststellung, daß unser Verstand die letzteren zwar unbestimmt denken, nicht aber bestimmt erkennen kann<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Dinge an sich selbst werden also auch hier in keiner Weise angezweifelt, sondern vielmehr als sicher existierend vorausgesetzt. In Frage steht nur die Verwendbarkeit des Begriffs Noumenon und die Begrenzung unseres Verstandes: es ergibt sich, daß er die Dinge an sich als Noumena (in negativem Sinn) zwar unbestimmt denken, aber nicht bestimmt erkennen kann. Vgl. auch o. S. 113 Anm. 2.

<sup>2)</sup> Die letzten drei Absätze des Abschnittes enthalten für die uns beschäftigende Frage nichts Wesentliches mehr. Die ersten beiden von ihnen (R.V.<sup>2</sup> 312—314) handeln von einem Gebrauch der Ausdrücke mundus sensibilis und intelligibilis in abgeschwächter Bedeutung, der



Ein Zweifel an der Existenz der Dinge an sich kommt nirgends zum Ausdruck. Sie wird im Gegenteil in jedem der beiden Absätze als eine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt (vgl. die vorletzte Anm. und S. 113 Anm. 2). Auch hier bewahrheitet sich also das o. S. 95—97 über den ganzen Abschnitt von den Phaenomena und Noumena Gesagte: daß sein Problem durchaus nicht das Dasein der Dinge an sich ist, sondern vielmehr die Beschränkung aller unserer Erkenntnisse auf die Erfahrungswelt und die Frage, in wie weit der gebräuchlichen Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena auch von dem neuen kritischen Standpunkt aus noch Bedeutung und Berechtigung zuerkannt werden kann.

Dieser Auffassung stehen auch die Definition des problematischen Begriffs und die Art, wie das Noumenon unter ihn subsumiert wird, nicht entgegen. In beiden Fällen handelt es sich nicht um Existenz oder Nicht-Existenz der unter den problematischen Begriff fallenden Gegenstände, sondern nur um unsere Erkenntnis ihrer objektiven Realität bzw. um unsere Einsicht in ihre reale Möglichkeit. In Pr.V. bezeichnet Kant wiederholt (V 3, 49, 134f., vgl. auch R.V.<sup>2</sup> 397, 831) auch den Begriff der transzendentalen Freiheit und ebenso die Begriffe von Gott und Unsterb-

den Inbegriff der Erscheinungen, sofern er angeschaut wird, als Sinnenwelt, sofern dagegen sein Zusammenhang nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, als Verstandeswelt bezeichnet. Wenn Kant R.V.<sup>2</sup> 313 schreibt, er habe die Frage, ob ein transzendentaler Gebrauch des Verstandes möglich sei, „der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe,“ verneinend beantwortet, so ist vor „Gegenstand“ hinzuzudenken: „besonderen, bestimmten, erkennbaren“. Daß diese Ergänzung ganz im Sinne Kants sein würde, beweisen sowohl die beiden unmittelbar vorhergehenden Absätze (R.V.<sup>2</sup> 310—312), welche, wie gesagt, die Noumena in negativem Sinn, als gleichbedeutend mit den Dingen an sich, offiziell zulassen, als der o. S. 71 abgedruckte Schluß des nächsten Absatzes (R.V.<sup>2</sup> 314). Bemerkenswert sind in diesem letzteren Absatz noch die Worte: was die Gegenstände „außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen,“ „wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transzendente (außerordentliche) Erkenntnis überall möglich sei“. Die Zweifel und Einschränkungen beziehen sich auch hier wieder nur auf die Erkenntnis, nicht darauf, daß den Gegenständen auch ohne Rücksicht auf mögliche Erfahrung und Sinne ein An-sich-Sein und entsprechende Beschaffenheiten zukommen müssen. Das erscheint vielmehr als eine Selbstverständlichkeit, über die kein Wort verloren zu werden braucht (das ungewisse „mögen“ geht nicht auf das Dasein an sich, sondern nur auf die uns völlig unbekanntem Eigenschaften des an sich Seienden). — Der Schlußsatz des ganzen Abschnittes (R.V.<sup>2</sup> 315) ist o. S. 88f. behandelt.



lichkeit als bloß problematische Begriffe vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus; ihnen werde aber durch die praktische Vernunft auf Grund des kategorischen Imperativs und des notwendigen Begriffs des höchsten Guts objektive Realität verschafft<sup>1)</sup>. Auch bei diesen drei Begriffen soll also ihre Charakterisierung als problematische nicht die Wirklichkeit der betreffenden Objekte in Zweifel ziehen, sondern nur die Unzugänglichkeit der letzteren für unsere theoretische Erkenntnis behaupten.

27. Wenn R.V.<sup>2</sup> 310 als Wesen des problematischen Begriffs hingestellt wird, daß seine objektive Realität nicht „erkannt“ werden könne, und demgemäß als Wesen des Noumenon, daß seine (reale) Möglichkeit nicht „einzusehen“ sei, so wollen diese Ausdrücke zunächst nur besagen, daß wir nicht fähig sind, die Wirklichkeit solcher Gegenstände in der Weise zu erkennen und einzusehen, wie es bei Erfahrungsobjekten möglich und notwendig ist: nämlich auf Grund ihres Gegebenseins in der (sinnlichen) Anschauung. Und soweit bloß dies in Betracht kommt, fallen die gebrauchten Ausdrücke in die Rubrik derer, die nur die relative Bedeutungslosigkeit der Kategorien behaupten und denen also keine besondere Schwierigkeit anhaftet (vgl. o. S. 82—95).

Aber es liegt in jenen Ausdrücken doch noch mehr, und bezeichnend ist, daß es im Anfang heißt: „auf keine Weise erkannt“, und später: „gar nicht einzusehen“. Der letztere Ausdruck kehrt auch im letzten der vier R.V.<sup>2</sup> eigentümlichen Absätze (R.V.<sup>2</sup> 308) wieder. Diese Wendungen sollen doch wohl behaupten, daß auch jeder andere Weg, zu der gewünschten Erkenntnis oder Einsicht zu gelangen, abgeschnitten ist, daß also z. B. die reale Möglichkeit der Dinge an sich auch nicht a priori durch Vernunft erwiesen werden könne, — ein Weg, den Kant R.V.<sup>2</sup> XXVI neben dem Erweis aus der Wirklichkeit des Gegenstandes gemäß dem Zeugnis der Erfahrung als zweiten möglichen prinzipiell offen läßt. Hier wird er also als ungangbar abgewiesen. Und in noch schärferer Weise spricht Kant sich in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ (R.V.<sup>2</sup> 342ff.) aus.

Der Grund zu dieser ablehnenden Haltung ist in den Konse-

<sup>1)</sup> V 134: Die für die theoretische Vernunft sonst nur „problematischen (bloß denkbaren) Begriffe (sc. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) werden jetzt assertorisch für solche erklärt, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres und zwar praktisch schlechthin notwendigen Objekts, des höchsten Guts, unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen.“



quenzen zu suchen, zu denen Kant sich gedrängt sieht, wenn er als reiner Transzendentalphilosoph gewisse Prämissen seiner Erkenntnistheorie folgerichtig zu Ende denkt. Er muß dann — ganz unabhängig von der o. S. 57f., 75ff. besprochenen Auffassung der Kategorien als bloßer Begriffe von synthetischen Funktionen — zugeben, daß wir in allgemeingültiger, theoretisch-wissenschaftlicher Weise auch nicht das Geringste über das *ὄντως ὄν* ausmachen können, daß es uns, sobald wir die Frage nur vom Standpunkt jener konsequent durchgeführten transzendentalphilosophischen Prämissen aus betrachten, in keiner Weise möglich ist, über unsere Bewußtseinswelt hinaus in die etwaige Welt des Transzendenten einzudringen, daß wir also auch nicht einmal imstande sind, einen strengen Beweis für die extramentale Existenz der Dinge an sich zu liefern.

In einem solchen würde stets der Rückschluß von unseren Empfindungen auf ihre vermeintlichen Ursachen eine bedeutende Rolle spielen müssen. Ihm haftet aber, wie Kant sehr wohl weiß<sup>1)</sup>,

<sup>1)</sup> Vgl. R.V.<sup>1</sup> 366—372 und o. S. 95. Die wichtigsten Stellen sind folgende. R.V.<sup>1</sup> 367: „Das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir (wenn dieses Wort in intellektueller Bedeutung genommen wird <und also ein Ding an sich bezeichnen soll, wie es beim transzendentalen Realismus hinsichtlich der materiellen Gegenstände der Fall ist>) ist niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modifikation des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzugedacht und mithin geschlossen werden.“ R.V.<sup>1</sup> 368: „Ich kann äußere Dinge <als an sich seiende betrachtet> eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre <an sich seiende> Ursache jederzeit zweifelhaft: ob diese innerlich oder äußerlich sei, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres innern Sinnes sein, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen und läuft die Gefahr aller <derartigen> Schlüsse.“ — In diesen Sätzen stellt Kant sich zwar bis zu einem gewissen Grad auf den Standpunkt der zu bekämpfenden Gegner, um Sinn und Grundlage ihrer Behauptungen klar zu legen. Daß aber an den für uns entscheidenden Punkten auch seine eigene Meinung zu Tage tritt, zeigt ein Vergleich mit R.V.<sup>1</sup> 372: „In der Tat, wenn man äußere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in uns oder außer uns sei.“



immer eine große Unsicherheit an. Außerdem könnte er samt der in ihm zur Verwendung kommenden Kategorie der Kausalität wirkliche, bestimmte Erkenntnis nur dann liefern, wenn eine Anschauung des Transzendenten möglich wäre; sie ist uns aber gänzlich versagt.

Kant selbst macht zwar an den genannten Stellen die allen derartigen Rückschlüssen anhaftende Unsicherheit nur zu polemischen Zwecken geltend, um dem transzendentalen Realisten, der die materiellen Gegenstände für Dinge an sich hält, klar zu machen, daß er nicht imstande sei, den empirischen Idealisten, der die Gewißheit ihrer Existenz anzweifelt, streng zu widerlegen. Aber sobald er sich auf den rein erkenntnistheoretischen Standpunkt stellte, mußte ihm doch eigentlich zum Bewußtsein kommen, daß er selbst hinsichtlich des Beweises für die Existenz der Dinge an sich in genau der gleichen Lage sei, da ihm doch auch nur Erscheinungen, d. h. Vorstellungen (genauer: Empfindungen-Wahrnehmungen, die vermittelt unserer synthetischen Funktionen zu den Erscheinungsgegenständen verbunden werden), gegeben seien, von denen er auf die Dinge an sich als ihre Ursache zurückschließen müsse, — ein Schluß, der nie mit Sicherheit feststellen könne, ob die gesuchte Ursache in oder außer uns sei.

Bei diesen Gedankengängen, denen Kant sich nach Ausweis seiner Veröffentlichungen und handschriftlichen Aufzeichnungen nur verhältnismäßig selten hingegeben zu haben scheint, mochte ihm dann und wann vielleicht auch zweifelhaft werden, ob er wirklich ein Recht habe, auf Grund seines persönlichen Erlebens mit einer solchen Selbstverständlichkeit von der Existenz und Affektion der Dinge an sich zu reden. Nicht als ob beides ihm selbst irgendwie zweifelhaft geworden wäre — dafür war sein Erleben, wie es aus den früher zitierten Stellen spricht (vgl. o. § 2, 9), viel zu unmittelbar und stark, als daß selten und dazu halb widerstrebend angestellte rein theoretische Erwägungen vermocht hätten, die aus ihm immer von neuem quellende feste Überzeugung zu erschüttern. Aber vielleicht drängten jene Erwägungen ihm doch mitunter den Gedanken auf, daß er eigentlich nicht berechtigt sei, diese in rein persönlichem Erleben gegründete Überzeugung als eine wissenschaftlich festgestellte allgemeingültige Behauptung zu behandeln und sie in Gestalt einer als selbstverständlich nicht weiter diskutierten Prämisse seinem erkenntnistheoretischen Aufbau zu Grunde zu legen, daß sie vielmehr nur Anspruch darauf machen könne, als eine transzendente Hypothese (vgl. o. S. 66f.) zur Verteidigung gegen den extremen Idea-



lismus benutzt zu werden, wenn dieser nach Art Berkeleys leugne, daß den materiellen Gegenständen Dinge an sich zu Grunde liegen. Sollte Kant unter dem Zwang streng erkenntnistheoretischer Gedankengänge solche Zugeständnisse wirklich für nötig befunden haben: dann sicher nur sehr selten und ohne daß sie vermocht hätten, der Verwertung jener Überzeugung als Grundlage seiner Tr.ph. Eintrag zu tun, geschweige denn diese Überzeugung selbst auch nur im Geringsten zu schwächen.

Weiter wurde es Kant vom streng erkenntnistheoretischen Standpunkt aus nahe gelegt zuzugeben, daß unsere sämtlichen theoretischen Denknöwendigkeiten zwar für die Erscheinungswelt gelten, weil unsere apriorischen Erkenntnisbedingungen und -funktionen die konstituierenden Prinzipien für die letztere hergeben; daß wir aber nicht mit irgend welcher Art von Sicherheit ausmachen können, ob und wie weit sie bzw. einige von ihnen sich auch in das Transzendente hinübererstrecken<sup>1)</sup>.

Ferner heißt nach den grundlegenden Definitionen von R.V.<sup>2</sup> 25, 80f. eine Erkenntnis dann transzendental, wenn sie sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt; der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen gehört nur zur Kritik der Erkenntnisse und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand. Nach R.V.<sup>2</sup> 585f. soll die Auflösung der 3. Antinomie nicht etwa die Wirklichkeit der transzendentalen Freiheit beweisen, weil das „gar keine transzendente Betrachtung, die bloß mit Begriffen zu tun hat“, sein würde. Von Gegenständen darf also die Tr.ph., wenn sie innerhalb ihrer Grenzen bleibt, nur insoweit sprechen, als sie Produkte unserer apriorischen Erkenntnisfunktionen sind. Sie kann dementsprechend, wenn man sich streng an jene Definitionen hält, nur nachweisen, daß der Gedanke des Dinges an sich notwendig ist, daß sie an verschiedenen Punkten ihrer Untersuchungen gar nicht umhin kann, seinen Begriff zu produzieren und zu erörtern. Aber es ist ihr unmöglich, einen wissenschaftlich gültigen Beweis dafür zu erbringen, daß diesem Begriff ein transsubjektives Sein entspreche.

Es führt also, wenn wir die genannten Prämissen der Tr.ph. konsequent zu Ende denken, auf theoretischem Gebiet keine tragfähige Brücke aus unserem Bewußtsein in das Reich der Dinge

<sup>1)</sup> Beim Satz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ist es Kant freilich immer selbstverständlich gewesen, daß sie auch für die Dinge an sich Gültigkeit haben (vgl. o. S. 59).



an sich hinüber. Vielmehr gilt: daß „bei unserem besten Bewußtsein unserer Vorstellung von diesen Dingen noch lange nicht gewiß ist, daß, wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr korrespondierende Gegenstand existiere“ (R.V.<sup>1</sup> 371)<sup>1</sup>.

Spricht Kant also als reiner Erkenntnistheoretiker, der jene radikalen Prämissen seiner Tr.ph. folgerichtig durchführen will, dann muß er nicht nur die Beschaffenheit der Dinge an sich ganz dahingestellt sein lassen, sondern sogar ihre transsubjektive Existenz; er muß dann gestehen, daß wir nichts weiter sagen können, als daß unser Geist den Begriff des Dinges an sich mit Notwendigkeit produziere, daß er aber darüber, ob diesem Begriff ein transsubjektives Sein entspreche und wie es beschaffen sei, absolut nichts Sicheres feststellen könne. Die Frage nach der transzendenten Ursache der Empfindungen (äußeren Wahrnehmungen) darf, soweit nur jene radikalen Konsequenzen das Wort haben, eigentlich überhaupt nicht aufgeworfen werden, denn jeder Versuch einer Antwort liefe auf einen Rückschluß von der Wir-

<sup>1</sup>) Ähnlich R.V.<sup>1</sup> 378: „Wenn wir äußere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollen, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen.“ Mit Unrecht findet J. Volkelt (Kants Erkenntnistheorie 1879 S. 17—19) in diesen beiden Zitaten das absolut skeptische Erkenntnisprinzip ausgesprochen, nach dem das Vorstellen absolut unfähig ist, theoretisch über sich hinauszugehen, sich selbst zu überwinden. Beide Stellen finden sich in der Kritik des 4. Paralogismus und dienen polemischen Zwecken: sie sollen zeigen, daß der transzendente Realist nicht imstande ist, die Wirklichkeit der von ihm für etwas an sich Seiendes gehaltenen Außenwelt als eine zweifellose zu erweisen und den (empirischen) Idealismus streng zu widerlegen. Beidemale könnte Kant die Möglichkeit, die Dinge an sich unbestimmt zu denken, d. h. doch auch: vorzustellen, ruhig zugeben, ja es sogar für möglich erklären, daß solche unbestimmten Begriffe und Gedanken das Wesen der Dinge an sich auch einmal richtig wiedergäben. Worauf es ankommt, ist nur, daß auf diesem Weg niemals eine Gewißheit und streng wissenschaftliche Entscheidung zu erlangen ist. Im ersten Zitat ist demgemäß auf die Worte „noch lange nicht gewiß“ der Hauptnachdruck zu legen, im zweiten auf die Worte „Erkenntnis ihrer Wirklichkeit“; nun ist eine Erkenntnis bloß auf Grund von sinnlicher Anschauung und also von Empfindung möglich, Empfindungen aber sind nie etwas Anderes als nur Bestimmungen unseres Selbstbewußtseins und können also unmöglich Erkenntnis von Dingen an sich geben. Vgl. auch meinen Aufsatz über „Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung“ (Kantstudien I 359—371).



kung auf die Ursache hinaus, und bei einem solchen muß es, wie Kant selbst sagt, „immer zweifelhaft bleiben, ob die letztere in uns oder außer uns sei.“

Auf diesen einseitigen, mit starrer Konsequenz ausgebauten erkenntnistheoretischen Standpunkt stellt Kant sich aber nur sehr selten: vorübergehend, wie wir sahen, im Abschnitt von den Phaenomena und Noumena, entschiedener gegen Schluß der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“, beidmal im Zusammenhang mit der Polemik gegen die alte transzendente Metaphysik. Und gerade in diesem Zusammenhang mußte es eine Hauptsorge für ihn sein, auch jedem Anschein entgegen zu treten, als ob bloßes (theoretisches) Denken unter besonderen Umständen vermöge, die Existenz von etwas Transzendente[m] streng zu erweisen und seine Beschaffenheit zu bestimmen. Gab Kant hier an einem Punkt nach, so mußte er fürchten, die ganze Stellung preiszugeben. Denn alsbald erhob die transzendente Metaphysik wieder ihre alten Ansprüche, daß die Begriffe, weil das Wesen der Dinge erfassend, auch fähig seien, das an sich Seiende zu erkennen, und sogar sicherer und bestimmter, als eine etwaige, doch immer nur unklare und undeutliche sinnliche Erkenntnis je dazu instande wäre. Und sogar das Wiederaufleben des ontologischen Gottesarguments mußte Kant befürchten, sobald er zugab, daß aus der Notwendigkeit des Begriffs der Dinge an sich ihre transsubjektive Existenz auf streng wissenschaftlichem Wege erwiesen werden könne (vgl. o. S. 93).

So ist es begreiflich, wenn die Rücksicht auf die Polemik gegen die alte Metaphysik Kant hier und da bewog, die letzten Folgerungen aus den radikalen Prämissen seiner Tr.ph. zu ziehen und sich über die Dinge an sich in jenen skeptisch klingenden Äußerungen auszulassen, die man dann in einseitigster Weise zu der Behauptung ausgenutzt hat, Kant habe zwar die Notwendigkeit des Dinges an sich als Gedankendinges, aber nie seine transsubjektive Existenz behauptet.

Doch neben jenen radikalen Prämissen enthält die Tr.ph. auch andere den Dingen an sich günstigere, vor allem die Auffassung der Kategorien als a priori gegebener reiner Verstandesbegriffe von Objekten überhaupt. Und neben Kant dem Erkenntnistheoretiker steht immer und überall der Moralphilosoph Kant, der auf praktischem Gebiet die Schleier wenigstens etwas heben zu können, die er sich gezwungen sah, auf theoretischem Gebiet über die Dinge an sich zu breiten, steht der Mensch Kant, der in den Erscheinungen selbst das Transzendente unmittelbar zu



erleben meint, und Kant der Metaphysiker, der eine ganze Reihe von Privatansichten über die Beschaffenheit der Dinge an sich hat. Außerdem: in unmittelbarer Nachbarschaft von jenen skeptisch klingenden Stellen stoßen wir oft auf Äußerungen, die das transsubjektive Sein der Dinge an sich als unzweifelhaft gewiß oder selbstverständlich voraussetzen.

Und selbst die skeptischsten Stellen beziehen sich nur auf die Beweisbarkeit und Erkennbarkeit der Dinge an sich. Vor ihrem Dasein machen sie Halt. Wohl bezweifelt Kant die theoretische Beweisbarkeit und Erkennbarkeit dieses Daseins, niemals aber es selbst. Darum bleiben auch angesichts jener skeptischen Konsequenzen die Dinge an sich doch eine der Grundlagen des Systems, sogar seiner theoretischen Seite. Denn die Frage nach der letzten Ursache der Empfindungen wird dadurch nicht aus der Welt geschafft, daß von einer bestimmten Seite her bei folgerichtiger Durchführung gewisser radikaler Prämissen eine Antwort nicht gegeben werden kann. Was hier fehlt, ersetzt Kants realistisches Erleben: es ist jeden Augenblick bereit, die gewünschte Antwort zu erteilen.

Gerade dieser Umstand, daß Kant als Mensch, Metaphysiker und Moralphilosoph niemals auch nur den geringsten Zweifel an der Existenz des Transzendenten gehabt hat, machte es ihm möglich, die skeptischen Äußerungen unbedenklich niederzuschreiben. Ohne Zweifel war er sich ihrer starken Einseitigkeit voll bewußt. Aber er brauchte sie als Trumpf, um sein Spiel gegen die alte Metaphysik sicher zu gewinnen. Vereinzelt mag ihn auch die Konsequenz des rein erkenntnistheoretischen Denkens mit einer Art innerer Notwendigkeit fast gegen seinen Willen fortgerissen haben, unbekümmert um alles andere einmal die letzten Folgerungen aus den radikalen Prämissen seiner Tr.ph. zu ziehen.

Betrachtet man die Sache so und nimmt man noch die Mehrdeutigkeit wichtiger Termini, wie sie in § 15 und 20 festgestellt wurde, hinzu, so läßt sich die große Verschiedenartigkeit seiner Behauptungen über die Dinge an sich ohne Schwierigkeit psychologisch begreiflich machen, während jede Ansicht, die ihn das transsubjektive Sein der letzteren leugnen oder auch nur daran zweifeln läßt, sich alle Erklärungsmöglichkeiten von vornherein völlig abschneidet (vgl. o. § 12 Schluß).

**28.** Eines allerdings muß noch hinzugefügt werden: wäre, wie B. Erdmann und Andere behaupten, wirklich Kants Hauptziel gewesen, die Unüberschreitbarkeit der Erfahrungsgrenzen für unsere ganze Erkenntnis nachzuweisen, dann wäre jene Verschie-



denartigkeit ein großes unlösbares Rätsel. Denn dann hätte es Kant von innen heraus gebieterisch drängen müssen, für sich selbst wie für den Leser volle Klarheit zu schaffen. Es hätte sich ja bei dem Problem der Dinge an sich dann um eine grundlegende Frage gehandelt. Und unmöglich hätte Kant sich darüber so verschiedenartig und teilweise geradezu widerspruchsvoll äußern können.

Ganz anders, wenn die Neubegründung einer rationalen Wissenschaft von strengster Notwendigkeit und gegenständlicher Allgemeingültigkeit Kants Hauptziel, transzendentaler Idealismus und Grenzbestimmung aber ursprünglich nur die unvermeidlichen Wege zu diesem Ziel waren, wenn also das ganze Ding-an-sich-Problem durchaus nicht von vornherein und prinzipiell im Mittelpunkt seines Denkens stand, sondern nur von Zeit zu Zeit sein Interesse auf sich konzentrierte. Dann ist das Nebeneinander widersprechender Äußerungen sehr wohl verständlich. Auf der einen Seite stehen die Konsequenzen, die er als reiner Erkenntnistheoretiker aus gewissen radikalen Prämissen seiner Tr.ph. gleichsam offiziell zu ziehen sich gezwungen fühlt, und die doch seiner eigentlichen Tendenz schnurstracks zuwiderlaufen. Auf der anderen Seite machen sich sein stark realistisch gefärbtes Erleben, die Bedürfnisse seiner Moralphilosophie bzw. -theologie und seine metaphysischen Privatansichten geltend. Meistens siegen die letzteren Faktoren, seltener setzen jene radikalen, nur widerwillig gezogenen Konsequenzen sich durch.

Bei diesem Nebeneinander konnte Kant sich beruhigen, wenn die Grenzbestimmung in seinen Augen nicht das Hauptproblem war. Wäre sie es gewesen, dann hätte der philosophische Selbsterhaltungstrieb ihn zwingen müssen, sich an einem solch entscheidenden Punkt zu einem klaren Ja oder Nein durchzuringen und die Kluft entweder auszufüllen oder zu überbrücken, die zwischen den aus gewissen radikalen Prämissen seiner Tr.ph. gezogenen Konsequenzen und seinem sonstigen System sowie seinen metaphysischen Privatansichten bestand.

**29.** Und ein ernstlicher Versuch dazu wäre nicht einmal aussichtslos gewesen! Er hätte an das „Ich denke“ der transzendentalen Apperzeption und das in ihm unmittelbar enthaltene Bewußtsein von der Existenz meines Ich an sich anknüpfen können.

Eine Anmerkung zu § 46 der Prol. (IV 334) sagt darüber: „Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das Ich, ein <inhaltvoller> Begriff, wodurch irgend etwas <Bestimmtes> gedacht <besser: erkannt> würde, so würde es auch als Prädikat von andern Dingen



gebraucht werden können oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur <unbestimmte> Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht.“ Daß die von mir gemachten Zusätze in eckigen Klammern im Sinne Kants sind, zeigt der weitere Fortgang des Textes von § 46, wo die Behauptung, das Ich sei gar kein Begriff, damit begründet wird, daß wir es durch kein Prädikat weiter erkennen, und außerdem noch näher dahin erläutert wird, daß es kein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts sei.

Was Kant hier mit dem in ähnlichen Betrachtungen sonst nicht wiederkehrenden Ausdruck „Gefühl“ bezeichnen will, ist offenbar ein eigenartiges inneres Erleben, in dem wir uns der Existenz unseres Ich als eines an sich Seienden unmittelbar bewußt werden, ohne doch über sein Wesen auch nur das Geringste zu erfahren. Er wählt den Terminus „Gefühl“ wohl, um den Terminus „Wahrnehmung“ zu vermeiden, der ihm vermutlich als Bezeichnung für die transzendente Apperzeption mit Rücksicht auf deren Reinheit nicht angemessen zu sein schien. In R.V.<sup>1</sup> und R.V.<sup>2</sup> haben diese Bedenken nicht für ihn bestanden. Dort (R.V.<sup>1</sup> 342f., 347 = R.V.<sup>2</sup> 400f., 405, R.V.<sup>1</sup> 355) nennt er das „Ich denke“ der reinen Apperzeption eine innere Wahrnehmung meiner selbst und damit auch meines eigenen Daseins. R.V.<sup>2</sup> 422f. heißt das „Ich denke“ ein empirischer Satz, der den Satz „Ich existiere“ in sich enthält und eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, ausdrückt, so doch, daß das Ich selbst rein intellektuell bleibt und das Empirische nur die Bedingung des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens ist. „Im Bewußtsein meiner Selbst beim bloßen Denken bin ich“, wie R.V.<sup>2</sup> 429 es ausdrückt, „das Wesen selbst<sup>1)</sup>, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts <Inhaltliches> zum Denken <besser: Erkennen> gegeben ist.“ Ähnlich R.V.<sup>2</sup> 157—159: in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bin ich mir meiner selbst bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin (vgl. R.V.<sup>2</sup> 423, 429); nach Ausweis der reinen Apperzeption ist also mein eigenes Dasein nicht Erscheinung, geschweige denn bloßer Schein, vielmehr existiere ich als Intelligenz, aber als eine Intelligenz, die sich

<sup>1)</sup> Man könnte statt dessen auch ebensogut sagen: „erlebe ich mich selbst als an sich seiend.“



in dem „Ich denke“ lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, das Mannigfaltige aber, das sie verbinden soll, nur in Form der Zeit anschauen und daher sich selbst auch nur als Erscheinung erkennen kann. Nach R.V.<sup>2</sup>574f.<sup>1)</sup> „erkennt der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand. . . . Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft.“

An allen diesen Stellen ist Kants Meinung ein und dieselbe und geht dahin, daß ich in der Spontaneität meines Denkens, speziell in dem „Ich denke“ der reinen Apperzeption mich selbst, mein Ich, als ein an sich Seiendes erlebe. Der Ausdruck dagegen variiert an dem entscheidenden Punkt: Kant spricht von Wahrnehmung, von Gefühl, einmal sogar von „erkennen“, dann wieder braucht er die Wendung, daß ich mir in der Apperzeption meiner selbst „bewußt bin“, und zwar: daß ich bin, oder: daß ich beim Denken im Bewußtsein meiner Selbst das Wesen selbst „bin“, oder: daß der Mensch „sich selbst ein bloß intelligibeler Gegenstand ist“. Das indifferentere „erleben“ bzw. „sich erleben“ dürfte besser als Gefühl, Wahrnehmung und Erkennen das bezeichnen, was ihm vorschwebte.

Und ganz parallel hätte er nun auch von seinem o. in § 4, 5, 9, 10 umschriebenen Standpunkt aus<sup>2)</sup> mit Bezug auf die äußeren Sinne und die Dinge an sich sagen können: wir erleben in jeder Erscheinung das ihr zu Grunde liegende Ding an sich und seinen Einfluß auf uns, die Erscheinung weist auf das Ding an sich hin als auf ihr notwendiges Korrelatum, setzt es als ihre selbstverständliche Kehrseite voraus, ist seine unmittelbare Manifestation. Er hätte also versuchen müssen, sein persönliches Erleben in eine allgemeingültige, wissenschaftliche Form zu bringen und es so gegen den Vorwurf bloßer Subjektivität zu schützen. Ein Schwanken freilich hinsichtlich seiner Tragweite, wie es S. 118f. als möglich hingestellt wurde, wäre dann nicht mehr zulässig gewesen.

<sup>1)</sup> Die Stelle ist auch schon in R.V.<sup>1</sup> vorhanden.

<sup>2)</sup> Daß ich diesen Standpunkt nicht teilen kann, habe ich S. 15f. Anm. zum Ausdruck gebracht. Wäre er richtig, dann würden Berkeleys, Fichtes und ähnliche Ansichten durch die Tatsachen selbst ohne weiteres ausgeschlossen sein, während sie sich doch sowohl logisch wie sachlich durchaus im Rahmen der Möglichkeit bewegen.



So würde Kants System hinsichtlich des Transzendenten einen festen Punkt gewonnen haben: so gut wie das „Ich denke“ der reinen Apperzeption mein Ich an sich als existierend verbürgt, so gut verbürgen die äußeren Erscheinungen das transsubjektive Dasein von Dingen an sich.

An drei Punkten würde demnach das Intelligible in unsere Erfahrungswelt hineinreichen: auf praktischem Gebiet in der transzendentalen Freiheit, auf theoretischem Gebiet in der reinen Apperzeption und in dem aposteriorischen Stoff der äußeren Erscheinungen, insofern dieser einen doppelten Charakter besitzt und das Siegel seiner Herkunft aus dem Transzendenten in einer jedem sichtbaren Weise zur Schau trägt.

Unter Verwertung des Unterschieds zwischen Erkennen und Denken hätte Kant fest darauf bestehen können, daß trotz jenes Hereinreichens des Intelligibeln in unsere Erscheinungswelt doch von einem (theoretischen) Erkennen des Ich an sich oder der Dinge an sich mangels jeglicher Anschauung keine Rede sein könne, sondern nur ein unbestimmtes Vorstellen und Denken durch die Kategorien möglich sei<sup>1)</sup>. Und erst recht dürfe die Sache

<sup>1)</sup> Letzteres will Kant auch mit Bezug auf das Ich an sich keineswegs ausgeschlossen wissen. Erdmann irrt, wenn er in seiner Ausgabe der *Pröl.* S. CIII (vgl. „Kants Kritizismus“ S. 54f.) im Anschluß an R.V.<sup>1</sup> 402 behauptet, das denkende Ich könne nicht durch die Kategorien gedacht werden. Was R.V.<sup>1</sup> 402 verneint, ist nicht, daß das Ich sich durch die Kategorien denkt, sondern nur, daß es sich durch sie erkennt; jenes wird im Gegenteil R.V.<sup>1</sup> 399 ausdrücklich behauptet. Und was Kant R.V.<sup>2</sup> 406f., 423 Anm., 429 (vgl. Erdmann: *Kants Kritizismus* S. 217—223) ablehnt, ist nicht die Anwendung der reinen, sondern nur die der schematisierten Kategorien auf das bloße Denken und das mit ihm als existierend gegebene Ich an sich. Die letzteren werden an den drei Stellen einfach als Kategorien (ohne weiteren beschränkenden Zusatz) bezeichnet. Daß aber nur die schematisierten Kategorien gemeint sein können, geht aus R.V.<sup>2</sup> 429 auf das Klarste hervor. Kant stellt hier fest, daß, wenn ich mich beim bloßen Denken als Subjekt der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle, diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache bedeuten, und begründet das damit, daß unter diesen Kategorien die schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandten logischen Funktionen des Denkens (Urteilens) zu verstehen seien, die freilich erfordert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Jene logischen Funktionen selbst sind die reinen Kategorien, durch die ich mein Ich als an sich seiendes zwar denken, aber nicht erkennen kann (vgl. o. S. 124 das Zitat aus R.V.<sup>2</sup> 429, das den Abschluß der zur Besprechung stehenden Stelle bildet); auf die sinnliche Anschauung angewandt werden die logischen Funktionen dagegen zu schematisierten Kategorien (vgl. R.V.<sup>2</sup> 430 den mit „In dieser letzteren“ beginnenden Satz). — R.V.<sup>2</sup> 406f. ist die



nicht so aufgefaßt werden, als ob die Kategorien (speziell die der Existenz) imstande seien, durch ihre Anwendung auf die Dinge an sich deren Existenz zu verbürgen oder gar a priori zu beweisen. Die Existenz müsse vielmehr schon anderweitig feststehen (eben durch das unmittelbare Erleben des Transzendenten in den Erscheinungen), damit die Kategorie der Existenz, sei es auch nur in vagem Denken, auf die Dinge an sich angewandt werden könne. Kant hätte also von seiner scharfen Ablehnung der alten Metaphysik, insbesondere auch des ontologischen Arguments, nichts zurückzunehmen brauchen: gegen jedes Herausklauen eines Seins aus bloßen Begriffen und reinem Denken hätte er sich nach wie vor in stärkstem Gegensatz befunden.

Daß die Tr.ph. als solche nicht über unser Bewußtsein hinausführe und nur mit Begriffen zu tun habe (vgl. o. S. 119), hätte er aufrecht erhalten und andererseits doch behaupten können: es handle sich hier wie beim Ich an sich um Tatsachen, die uns erlaubten, einen Schritt hinüber in die transzendente Metaphysik zu tun. Und er hätte — sehen wir von dem o. S. 11 erhobenen Einwand ab — jene Tatsache etwa mit Riehl (Kritizismus II 1 S. 32) dahin formulieren können, daß jede Empfindung einen

Sachlage ganz dieselbe: „Alle modi des Selbstbewußtseins im Denken an sich sind noch keine Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien), sondern bloße logische Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben.“ Mit den logischen Funktionen ist wieder das gemeint, was Kant sonst als (reine) Kategorien zu bezeichnen pflegt; die „Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien)“ dagegen sind, wie aus der Schilderung des Gegenteils in der zweiten Satzhälfte hervorgeht, Begriffe, die (auf Grund gegebener Anschauung) Objekte bestimmen und zu erkennen geben, d. h. also schematisierte Kategorien. — Gemäß R.V.<sup>2</sup> 406f. und 429 muß auch die Anmerkung auf R.V.<sup>2</sup> 423 ausgelegt werden, nach der die in dem „Ich denke“ enthaltene Existenz „noch keine Kategorie ist, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt <wie das Ich in dem „Ich denke“>, sondern nur ein solches, davon man einen <bestimmten> Begriff <und also Erkenntnis> hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe <in der zeitlich-räumlichen Wirklichkeit> gesetzt sei oder nicht, Beziehung hat.“ Daß die von mir in eckigen Klammern gemachten Zusätze in Kants Sinn sind, zeigen auch die dem Zitat unmittelbar vorhergehenden Worte, daß der eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, ausdrückende Existentialsatz „Ich denke“ vor der „Erfahrung, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie <hier speziell die der Existenz> in Ansehung der Zeit bestimmen soll“, vorhergehe. Nur die schematisierte Kategorie ist dazu imstande, das Objekt in dieser Weise zu „bestimmen“, d. h. es in eine bestimmte Zeit zu setzen; vgl. R.V.<sup>2</sup> 184: „Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.“



Hinweis auf etwas, was nicht Empfindung ist, einschlieÙe, oder mit Fr. Staudinger (Noumena S. IV, 24—30, 42, 65f., 73f., 112f., 126f.): daÙ unser Empfindungsinhalt sich auf Etwas, das nicht selber Erscheinung ist, also auf etwas Transzendentes beziehe und daÙ diese reale Beziehung „das bezogene Etwas“ und seine transsubjektive Existenz verbürge<sup>1)</sup>.

In Wirklichkeit hielt Kant nicht für nötig, sein persönliches Erleben in der angedeuteten Art in eine wissenschaftliche Theorie zu verwandeln oder durch sie zu begründen; auch hat er nie ernstlich versucht, die Kluft zwischen den Konsequenzen, die er aus gewissen radikalen Prämissen seiner Tr.ph. zuweilen glaubte ziehen zu müssen, und seinem sonstigen System sowie seinen metaphysischen Privatansichten zu überbrücken. Beides zeigt auf das klarste, wie fest diese letzteren ihm standen, vor allem: welchen Grad der Selbstverständlichkeit die transsubjektive Existenz der Dinge an sich und unsere Affektion durch sie für ihn hatten. Und beides ist auch zugleich ein unzweideutiger Beweis dafür, daÙ die Bestimmung fester Grenzen für unser Wissen nicht sein Hauptziel gewesen sein kann.

### c) Der Abschnitt von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe in R.V.

30. Es bleibt nur noch die Aufgabe nach, die in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ enthaltenen skeptisch klingenden Äußerungen über die Dinge an sich zu besprechen, ihren wahren Sinn und Zweck naheliegenden Mißverständnissen gegenüber sicherzustellen und psychologisch begrifflich zu machen, wie Kant sie niederschreiben konnte, ohne doch seiner Grundüberzeugung von der zweifellosen Existenz der Dinge an sich untreu geworden zu sein. Die Richtung, in der eine solche Erklärung sich zu bewegen hat, ist auf den letzten Seiten sowie o. S. 75—95 bereits festgelegt. Es gilt nur noch, das dort Gesagte auf die noch nicht behandelten Stellen anzuwenden.

Die „gravierendsten“ Äußerungen befinden sich am Schluß des Abschnitts. Aber auch im mittleren Teil klingen die späteren

---

<sup>1)</sup> S. 42: In der Empfindung ist das Bewußtsein der Beziehung von Etwas zu mir enthalten. S. 112: In der Empfindung weiß ich Etwas, das sie gibt; auf dieses Etwas beziehe ich ihren Inhalt. S. 127: Das Etwas ist die Ursache der Empfindung und hat Existenz, und dieses Existenz- und Kausalbewußtsein ist unleugbar in der Empfindung selbst unmittelbar enthalten.



Motive schon an, jedoch umgeben von Stellen, in denen die Existenz des Transzendenten als Selbstverständlichkeit erscheint.

Nach R.V.<sup>2</sup> 328f. ist „der Grundsatz: daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgendeines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir keinen<sup>1)</sup> Begriff), das Mindeste.“ Unter „Begriff“ ist hier der bestimmte, Erkenntnis verschaffende Begriff zu verstehen (vgl. R.V.<sup>2</sup> 307, o. S. 71), ebenso wie R.V.<sup>1</sup> 399, wonach die Kategorie allein, ohne eine zum Grunde liegende Anschauung, mir keinen Begriff von einem Gegenstande verschaffen kann, — ein Gedanke, der kurz vorher auch dahin ausgedrückt wird, daß ich durch die reine Kategorie niemals einen bestimmten Gegenstand denken kann. Ähnlich R.V.<sup>2</sup> 423, wo das unbestimmt gegebene Objekt dem, „davon man einen Begriff hat,“ entgegengesetzt wird, und R.V.<sup>2</sup> 406f., wonach „Verstandesbegriffe von Objekten“ dem Denken Gegenstände zu erkennen geben (vgl. S. 126f. Anm.). Jede Erkenntnis der Dinge an sich wird also R.V.<sup>2</sup> 328f. zwar bestritten, von ihrem Dasein aber wird wie von einer Selbstverständlichkeit gesprochen: sie stellen sich als gleichberechtigt neben die Natur, und beide werden den bloßen Begriffsverhältnissen entgegen gesetzt.

Als eine selbstverständliche Voraussetzung, zu deren Begründung kein Wort weiter hinzugefügt zu werden braucht, treten die Dinge an sich auch R.V.<sup>2</sup> 332f. auf: „Wenn wir auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könnten (welches gleichwohl unmöglich ist), so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, bezogen werden können.“ Raum und Zeit sind „nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen; was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann.“ Mit den synthetischen Aussagen, die hier für unmöglich erklärt werden, sind ohne Zweifel, ebenso wie R.V.<sup>2</sup> 314f., richtige Erkenntnisse aus bloßen Begriffen gemeint, wie sie die alte Metaphysik, speziell auch die Leibnizens<sup>2)</sup>, behauptete bieten zu können. Und die Ungewißheit,

<sup>1)</sup> In R.V.<sup>1</sup> heißt es sogar: „gar keinen.“

<sup>2)</sup> Kurz vorher, auf derselben Seite (R.V.<sup>2</sup> 332), bemerkt Kant, für Leibniz seien die Dinge intelligible Substanzen (*substantiae noumena*) gewesen.



die in dem „mögen“ zum Ausdruck kommt, betrifft nur die Beschaffenheit, nicht die Existenz der Dinge an sich.

Dies letztere gilt auch von dem „mag“ und „mögen“ in den weiteren Worten auf R.V.<sup>2</sup> 333: Die Materie „ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand; das transzendente Objekt <= Ding an sich> aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas<sup>1)</sup>, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unseren Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt. Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, soviel bedeuten sollen als: Wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig<sup>2)</sup> und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne,“ daß der Mensch also im Besitz einer intellektuellen Anschauung und die Dinge Noumena in positiver Bedeutung seien. Das „verstehen“ und „begreifen“ der beiden letzten Sätze des Zitats ist, wie die Begründung in den Worten „denn — könne“ offensichtlich zeigt, mit „erkennen“ gleichbedeutend und erfordert neben den „Worten“ (als Zeichen für die Begriffe) bzw. neben dem „reinen Verstand“ auch noch Anschauung. Die sinnliche kann dabei nicht in Frage kommen, eine intellektuelle steht uns nicht zu Gebote, also ist jede Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich ausgeschlossen. Nur diese Erkenntnis aber wird verneint, nicht das Dasein der Dinge an sich; letzteres wird vielmehr in den Worten „was die Dinge — mögen“, wenn man sie unbefangen interpretiert, vorausgesetzt: nur das „was“ ist nach ihnen zweifelhaft, nicht daß die Dinge überhaupt etwas an sich sind. Und auch im Anfang des Zitats soll in der Wendung „welches — nennen“ nicht die Existenz des transzendentalen Objekts angezweifelt werden (die erkennen ja im Gegenteil die Worte „ist ein bloßes Etwas“ gerade an), sondern das „sein mag“ soll nur zum Ausdruck bringen, daß wir über seine Beschaffenheit (welcher Art oder, wie es gleich darauf heißt, was es sei, und wie resp. auf welche Weise es den Grund der Materie bilde) nichts sagen können.

<sup>1)</sup> Zu „bloßes Etwas“ vgl. o. S. 106, 110, 114 die Zitate aus R.V.<sup>1</sup> 252, R.V.<sup>2</sup> 307, 312.

<sup>2)</sup> Nur als Klage sind die Worte „Wir begreifen — mögen“ unbillig. Denn in Kants Augen stellen sie lediglich eine Tatsache fest, die sich nach dem Folgenden nur dann ändern ließe, wenn dem Menschen statt der sinnlichen eine intellektuelle Anschauung zu Teil würde.



Ebenso liegt die Sache am Schluß des Absatzes, dem die zuletzt besprochenen Stellen angehören, wenn es von der Sinnlichkeit heißt, daß „ihre Beziehung auf ein Objekt, und was der transzendente Grund dieser Einheit sei, ohne Zweifel zu tief verborgen liegt, als daß wir, die wir sogar uns selbst nur durch den inneren Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas Anderes als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.“ Ein transzendentaler Grund der Einheit, eine nichtsinnliche Ursache gelten also auch hier als zweifellos vorhanden, nur ihre Beschaffenheit („was der... Grund... sei“) ist uns verschlossen.

Bedenklicher scheint eine Äußerung auf R.V.<sup>2</sup> 335f. zu sein, die dahin geht, „daß die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt nicht etwa bloß unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben und unabhängig von empirischer Bedingung in sich selbst widerstreitend<sup>1)</sup> sei, daß man also entweder von allem Gegenstande abstrahieren (in der Logik), oder wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das Intelligibele eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde und in Ermangelung derselben für uns nichts sei.“ Aber auch hier wird der Widerspruch nicht etwa in der Existenz der Dinge an sich gefunden, sondern nur in unserer Vorstellung von ihnen, insofern sie unabhängig von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung (ohne sinnliche Bestimmungen) und doch Erkenntnis sein soll. Daß dieser letztere Umstand der springende Punkt ist, geht sowohl aus der starken Betonung hervor, die auf die Notwendigkeit des Anschauungsmoments gelegt wird, als aus dem unmittelbar vorhergehenden Absatz, der mit dem zur Besprechung stehenden eng zusammen hängt und in die Feststellung ausmündet, daß unsere Erscheinungen die einzigen Dinge sind, „an denen unsere Erkenntnis objektive Realität haben kann, nämlich wo den Begriffen Anschauung entspricht“ (R.V.<sup>2</sup> 335). Und auch dem Ausdruck „in sich selbst widerstreitend“ vermag man auf andere Weise kaum gerecht zu werden. Auf die Antinomien kann er sich dem ganzen Zusammenhang nach nicht beziehen; er würde auch nur sehr schlecht auf sie passen, statt seiner erwartete man in dem Fall vielmehr: daß die Vorstellung der Erscheinungen als

---

<sup>1)</sup> Das Gegenteil, daß der Begriff eines Noumenon „gar nicht widersprechend“ sei, behauptet R.V.<sup>2</sup> 310 (vgl. o. S. 113).



Dinge an sich mit Notwendigkeit zu widersprechenden Sätzen führe. Auf den seltsamen Fehlschluß der Immanenzphilosophen von Berkeley bis zur Gegenwart, daß in dem Begriff des Dinges an sich als solchem schon ein Widerspruch enthalten sei, weil das Ding an sich durch mein Vorstellen doch zu einem Ding für mich werde und also seines Ding-an-sich-Charakters verlustig gehe, treffen wir sonst bei Kant nirgends. Und alles spricht gegen die Annahme, er sei hier auf solch ein fadenscheiniges Argument, das höchstens Leuten von ganz anderer Geistesart und ganz anderem Erleben (vgl. o. S. 13f.) beweiskräftig erscheinen kann, seinem eigenen Erleben aber und der darauf gegründeten festen Überzeugung von der Existenz der Dinge an sich schnurstracks zuwider lief, ausnahmsweise hereingefallen. So bleibt nur die eine Deutung, daß Kant bei den Worten „in sich selbst widerstreitend“ an Vorstellungen denkt, die Erkenntnisse und doch frei von den Bedingungen sinnlicher Anschauung sein wollen.

Nur unter einer Bedingung brauchte die in sich selbst widerstreitende „Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt“ nicht notwendig als Erkenntnis, sondern könnte auch als bloßes Denken gefaßt werden: wenn nämlich Kant dabei nur die Kategorien im Sinn von synthetischen Funktionen im Auge gehabt hätte, die ihre Aufgabe allein am sinnlich-anschaulich Gegebenen erfüllen können. Die erforderliche notwendige Beziehung zu dem so stark betonten Anschauungsmoment würde dann in der nur auf sinnliche Anschauungen zugeschnittenen und anwendbaren synthetischen Funktion als solcher liegen. Unsere Stelle träte bei dieser Auffassung in Parallele zu den vielen anderen Stellen (vgl. o. S. 77—82), in denen Kant die absolute Bedeutungslosigkeit der Kategorien behauptet, indem er in einseitiger Weise nur die Aufgabe, die sie als synthetische Funktionen zu erfüllen haben, berücksichtigt. Allein in dem zur Besprechung stehenden Zusammenhang ist von Kategorien nirgends ausdrücklich die Rede, und es wird deshalb doch wohl bei der im vorigen Absatz als einzig möglich erwiesenen Interpretation sein Bewenden haben müssen.

Die Existenz der Dinge an sich wird auf keinen Fall angefochten, weder bei der einen noch bei der anderen Deutung. Das beweist schon der Schluß des Zitats, nach dem das Intelligibele nicht etwa überhaupt nichts, sondern nur, in Ermangelung einer intellektuellen Anschauung, für uns nichts ist (vgl. R.V.<sup>2</sup> 310, o. S. 113).

In der Anmerkung auf R.V.<sup>2</sup> 338 fordert Kant angesichts der Behauptung, daß *realitates noumena* einander nicht entgegen



wirken können: man solle doch „ein Beispiel von dergleichen reiner und sinnenfreier Realität anführen, damit man verstünde, ob eine solche überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle“; aber ein solches Beispiel könne nur aus der Erfahrung entnommen werden und wäre dann ein bloßes Phänomenon. Hier handelt es sich, wie aus dem ganzen Gedankengang unzweideutig hervorgeht, nur um den Begriff der *realitas noumenon*; und was gefordert wird, ist der Nachweis seiner objektiven Realität und Gültigkeit durch Aufzeigung eines „Beispiels“, d. h. eines unter ihn fallenden und seine Merkmale an sich tragenden Gegenstandes. Denn nur auf diese Weise könnte man „verstehen“ (= mit Sicherheit erkennen), ob er „überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle“<sup>1)</sup>, d. h. ob er für das Transzendente gültig oder nur erdichtet bzw. falsch gebildet sei. Die Existenz der Dinge an sich steht gar nicht in Frage.

Ganz unschuldig ist auch der folgende Satz auf R.V.<sup>2</sup> 341, dessen Schluß auf den ersten Blick als eine Absage an das Ding an sich aufgefaßt werden könnte: „Daß ich, wenn ich von diesen <sc. allen äußeren, räumlichen> Verhältnissen abstrahiere, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge als Erscheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande in abstracto, wohl aber alle Möglichkeit eines solchen, der nach bloßen Begriffen <vollständig> bestimmbar ist, d. i. eines Noumenon.“ Das heißt: der Begriff eines Noumenon ohne etwas Schlechthin-Innerliches, das den äußeren, räumlichen Verhältnissen, in denen es erscheint, zu Grunde läge, ist in sich unmöglich. Denn „durch bloße Begriffe <durch die allein ja das Noumenon bestimmt werden soll> kann ich freilich ohne etwas Inneres nichts Äußeres denken, eben darum, weil Verhältnissbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen und ohne diese nicht möglich sind“ (R.V.<sup>2</sup> 340). Daß Kant nicht daran denkt, die Möglichkeit der Dinge an sich zu bestreiten oder auch nur zu bezweifeln, zeigt der R.V.<sup>2</sup> 341 auf den zitierten Satz unmittelbar folgende: „Freilich macht es stutzig zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle; aber ein solches Ding ist auch bloße Erscheinung und kann gar nicht durch reine Kategorien <ohne Anschauung> gedacht werden, es besteht selbst in dem bloßen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen.“ Unter dem „Etwas überhaupt“ kann nichts Anderes als das Ding an sich verstanden werden, dessen Existenz also ohne jede weitere Begründung einfach vorausgesetzt wird (vgl. R.V.<sup>2</sup> 333: „ist ein bloßes

<sup>1)</sup> Statt „eine solche“ hieße es demgemäß besser: „ihr Begriff“.



Etwas“, R. V.<sup>2</sup> 334: „nichtsinnliche Ursache“, o. S. 130 mit Anm. 1, 131).

**31.** Mit ganz besonderem Erfolg glauben die Gegner der Dinge an sich die beiden folgenden Absätze samt der sie ergänzenden Tafel der Nichtse (R.V.<sup>2</sup> 342—345, 347—349) zu Gunsten ihrer Auffassung geltend machen zu können, freilich sehr mit Unrecht.

Die Seiten R.V.<sup>2</sup> 342—349 stehen eigentlich in keiner näheren Beziehung mehr zu dem Abschnitt von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe und seinem Hauptinhalt: dem Kampf gegen die Leibniz'sche Philosophie. Sie sind vielmehr als Abschluß der Analytik und zugleich als Vorspiel zur Dialektik zu betrachten.

Ihren Inhalt bilden (abgesehen von der Tafel der Nichtse) Gedanken, die fast durchweg auch schon im Abschnitt über die Phaenomena und Noumena vorkommen. Des letzteren Hauptresultate, wie sie R.V.<sup>2</sup> 310—312 zusammengefaßt sind (vgl. o. S. 112ff.), werden im 1. der beiden Absätze (R.V.<sup>2</sup> 342—344) in doppeltem Gedankengang wiederholt. Er stellt also eine Parallele zu diesen Seiten dar und rückt durch einen Vergleich mit ihnen in ein helleres Licht.

Der Begriff der Noumena wird auch in ihm in doppeltem Sinn gebraucht: in positiver und negativer Bedeutung (beide Ausdrücke kommen R.V.<sup>2</sup> 342f. vor); in jener wird er für unmöglich erklärt, in dieser zugelassen, und zwar als problematischer Begriff.

Bei der Wichtigkeit der Ausführungen ist es nötig, sie ganz zum Abdruck zu bringen und teils im Text, teils in Anmerkungen mit Erklärungen zu begleiten<sup>1)</sup>.

Der erste Gedankengang lautet: <.,1.> Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenständen<sup>2)</sup> diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. <2.> Denn die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und wenn wir von der letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgendein Objekt<sup>3)</sup>. <3.> Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung,

<sup>1)</sup> Der bequemeren Rückbeziehung wegen nummeriere ich in jedem Gedankengang die Sätze mit halbfetten Ziffern.

<sup>2)</sup> Vgl. R.V.<sup>2</sup> 311, wo das Noumenon in positivem Sinn als „ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unseren Verstand“ bezeichnet wird.

<sup>3)</sup> Trotz des „irgendein“ dürfte hier die Bedeutung von „Objekt“ nach der Seite des sinnlich gegebenen oder gebbaren Objekts hinüberschillern.



als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein<sup>1)</sup>. <4.> Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien <als bloße synthetische Einheitsfunktionen> zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntnis (weder Anschauung noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden; da sie denn nichts Anderes sagen, als daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände <R.V.<sup>2</sup> 343:> unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgendeine andere Art der Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben Platz übrig bleibt. <5.> Aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei<sup>2)</sup>, indem wir gar keine Art der Anschauung als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe als die Kategorien, keine von beiden aber einem außersinnlichen Gegenstände angemessen ist.“

Soweit reicht der erste Gedankengang. Er zerfällt, ebenso wie der zweite, in zwei Teile: in beiden Fällen weisen die ersten drei Sätze das positive Noumenon ab, während die letzten beiden das negative Noumenon in der Form eines problematischen Begriffs als berechtigt anerkennen.

Der zweite Gedankengang hat folgenden Wortlaut: „<1.> Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern und außer den Erscheinungen <nicht> noch Gegenstände des reinen Denkens d. i. Noumena annehmen, weil jene<sup>3)</sup> keine anzugebende positive Bedeutung haben. <2.> Denn man muß von den Kategorien eingestehen, daß sie allein noch nicht zur Erkenntnis der Dinge an sich selbst zureichen und ohne die data der Sinnlichkeit bloß subjektive Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand sein würden. <3.> Das Denken ist zwar an sich kein Produkt der Sinne und sofern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht sofort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne

<sup>1)</sup> Vgl. zu diesem Satz o. S. 72f.

<sup>2)</sup> Gemeint ist die reale Möglichkeit oder Unmöglichkeit, vgl. R.V.<sup>2</sup> 288, 308, o. S. 79f., 113.

<sup>3)</sup> „jene“ kann nur auf „Gegenstände des reinen Denkens d. i. Noumena“ bezogen werden. Auch R.V.<sup>2</sup> 344f. bezieht „jene“ sich auf das unmittelbar vorhergehende Substantiv „Sinnlichkeit“ (vgl. u. S. 144).



Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Objekt ist<sup>1)</sup>. <4.> Man kann auch das Noumenon<sup>2)</sup> nicht ein solches Objekt nennen; denn dieses bedeutet eben <in seinem allein berechtigten negativen Sinn nur> den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere <R.V.<sup>2</sup> 344:> Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. <5.> Der Begriff des Noumenon <wie er allein zugelassen werden darf und muß> ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe<sup>3)</sup>, ob es nicht von jener

1) Hier beginnt der 2. Teil des Gedankenganges, der sich dem Noumenon in negativem Sinn zuwendet.

2) sc. wenn man das Wort in der allein zulässigen Bedeutung braucht.

3) In den Terminus „Aufgabe“ hat Cohen (Kants Theorie der Erfahrung<sup>2</sup> 519ff., Kommentar 7, 11, 116, 122f. u. öfter) die wunderbarsten Dinge hineingeheimnist. Die Gewaltsamkeit und Künstlichkeit seiner Interpretation tritt an diesem Punkt besonders stark hervor. Wo in R.V. die Worte „Aufgabe, aufgeben“ vorkommen, da zwingt er ihnen allen dieselbe, die für seinen Standpunkt passende Bedeutung auf: im Terminus der „Aufgabe“ läßt er sich die methodische Auflösung des Dinges an sich vollziehen, indem an die Stelle angeblich gegebener Dinge Aufgaben treten (Kommentar 7). In der Theorie der Erfahrung<sup>2</sup> 519 stiftet er eine überaus gezwungene Verbindung zwischen der „Aufgabe“ und den modalen Postulaten: da dem Ding an sich das Dasein versagt ist (!) und es (nach Cohens Auffassung) der hypothetischen Notwendigkeit abhelfen soll, kann nur das Postulat der Möglichkeit und das dieser Kategorie zugeordnete problematische Urteil in Betracht kommen, und eben wegen dieser Beziehung wird das Noumenon als problematischer Begriff bezeichnet! An der obigen Stelle (R.V.<sup>2</sup> 344) soll die Aufgabe eine „Begrenzungs-Aufgabe“ sein und mit der Aufgabe zusammenfallen, die nach R.V.<sup>2</sup> 380 die Vernunftideen zu erfüllen haben und die angeblich gleichfalls auf eine Begrenzung hinauskommt. „Das Ding an sich <R.V.<sup>2</sup> 344 heißt es: „Der Begriff des Noumenon“(!) ist nicht sowohl Objekt, als vielmehr Begrenzungs-Aufgabe. Wir werden den Ausdruck der Aufgabe bei den Ideen wiederfinden. In der Begrenzung, welche kraft der Ideen sich vollzieht, formuliert sich die Aufgabe“ (Theorie d. Erf.<sup>2</sup> 520). Den bei Kant angeblich vorgefundenen Faden spinnt Cohen dann noch aus Eignem weiter: jede Erkenntnis enthält neben dem, was ermittelt ist, noch etwas, was fraglich bleibt; indem die Begriffe Denkforderungen befriedigen, stellen sie neue; das Ding an sich (im Cohenschen Sinn: als Umfang und Zusammenhang der Erkenntnisse gedacht!) muß daher zugleich ein Ausdruck für die noch übrig bleibenden Fragen und Aufgaben sein; „für jede einzelne Frage läßt sich das Ding an sich als Aufgabe, läßt sich die Aufgabe als das unbekannte Ding an sich, als das Fragezeichen betrachten“; „all unser Wissen ist Stückwerk, ganz ist allein das Ding an sich; denn die Aufgabe der Forschung ist unendlich“ (Theorie<sup>2</sup> 519f.). Und alle diese



ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig

Phantasien über das Ding an sich sollen in dem Begriff der „Aufgabe“ enthalten sein, wie er R.V.<sup>2</sup> 344 für das Noumenon eingeführt wird!

In Wirklichkeit sind diese Gedanken weder dort noch an irgendeiner anderen Stelle von R.V. auch nur angedeutet oder zwischen den Zeilen zu lesen. Kant braucht das Wort „Aufgabe“ in zwiefacher, ganz verschiedener Weise. In der Textstelle bedeutet es soviel wie die kurz vorher und nachher benutzten Ausdrücke „Problem“ und „Frage“, und dasselbe gilt von den meisten Stellen in R.V., wo das Wort sonst noch vorkommt. So R.V.<sup>2</sup> 7 („Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“), 19 („Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? . . . Auf der Auflösung dieser Aufgabe oder einem genutuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der Tat gar nicht stattfindet, beruht das Stehen und Fallen der Metaphysik“), 20, 23, 461, 540, 563, 585, Prolegomena § 34. Kant schließt sich hier überall einfach der Tradition an, wie sie ihm z. B. durch sein Vorlesungskompendium: G. Fr. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre § 325—337 (XVI 680—688) übermittelt war. Dort wird Aufgabe und problema gleichgestellt und an jedem Problem Frage, Auflösung und Beweis der Aufgabe unterschieden. R.V.<sup>2</sup> 344 und an den übrigen eben angeführten Stellen besteht die von der Aufgabe verlangte Leistung nur in der Beantwortung einer Frage, der Auflösung eines Problems, der Feststellung bzw. Erklärung einer Tatsache. Ganz anders R.V.<sup>2</sup> 380, wonach die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig sind, und wonach ihr Nutzen (und also auch ihre Aufgabe) darin aufgeht, den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, in dem er aufs Äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird. Hier besteht die Aufgabe in der Herbeiführung einer Kette von Ursachen und Wirkungen, die nur durch unser Tun möglich und die Tatsachen (hier: die Art und Ausdehnung unseres Verstandesgebrauchs) zu beeinflussen bestimmt sind. In den erstgenannten Fällen handelt es sich um einen Teil der Wirklichkeit, der begriffen werden, hier dagegen um die Zukunft, die in bestimmter Weise gestaltet werden soll, dort um die Theorie, hier um die Praxis. — Mit der Erkenntnis dieser Doppelbedeutung des Wortes „Aufgabe“ fallen alle Folgerungen und Interpretationskünste Cohens in sich zusammen. R.V.<sup>2</sup> 344 ist nicht, wie er will, von einer Begrenzungs-Aufgabe die Rede, sondern von einem Problem, das mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit unvermeidlich zusammenhängt. Und diese „Einschränkung“ ist etwas ganz Anderes als die Aufgabe der Ideen, mit der Cohen sie identifiziert; die letztere besteht nach R.V.<sup>2</sup> 380 ja gerade darin, den Verstandesgebrauch über jede Grenze des Bedingten hinaus zu erweitern!



bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffes aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden können.“

Vergleicht man diese beiden Gedankengänge mit den beiden Absätzen R.V.<sup>2</sup> 310—312, so fällt als bedeutsamster Unterschied auf, daß dort die Auffassung der Kategorien als bloßer synthetischer Funktionen eine große Rolle spielt, während sie an der früheren Stelle nur in einer Wendung (R.V.<sup>2</sup> 311: „da zu ihrer Beziehung — werden können“) erwähnt, und auch da mehr angedeutet, als zu weiteren Folgerungen verwertet wird. In unserem Absatz dagegen dient jene Auffassung als Grundlage für die Behauptung, daß die Kategorien ohne data der Sinnlichkeit keinerlei Bedeutung noch Objektivität (Beziehung auf Gegenstände) haben können, — eine Behauptung, die wenigstens durch den Wortlaut beider Gedankengänge immer wieder von neuem an die Hand gegeben, wenn nicht aufgedrängt wird: so bedürfen die Kategorien nach R.V.<sup>2</sup> 343 als „bloß subjektive Formen der Verstandeseinheit“ unbedingt der sinnlichen Anschauung als des einzigen Materials, auf das sie angewandt werden können, ohne solche Anwendung haben sie auch nicht einmal „Beziehung auf irgendein Objekt“ (R.V.<sup>2</sup> 342).

Es ist deshalb nicht ganz ausgeschlossen, daß Kant im 1. Satz des 1. Gedankenganges das Wort „gedacht“ mit voller Absicht gewählt hat, um die absolute Bedeutungslosigkeit der Kategorien zu kennzeichnen: daß sie als bloße synthetische Einheitsfunktionen ohne zu vereinheitlichendes sinnliches Material auch nicht einmal benutzt werden zu können, um Noumena wenigstens unbestimmt zu denken.

Viel wahrscheinlicher ist aber, daß nur eine Ungenauigkeit des Ausdrucks vorliegt und Kant eigentlich „erkannt“ statt „gedacht“ meinte. Denn was abgewiesen werden soll, ist doch der Begriff des Noumenon in positivem Sinn (vgl. den 1. Satz des 2. Gedankenganges); von dem ist aber das Merkmal der Erkennbarkeit unabtrennbar, weil es gerade dasjenige ist, wodurch er sich von dem Noumenon in negativer Bedeutung unterscheidet. Demgemäß wird im 4. Satz des 1. Gedankenganges („Verstehen wir“ usw.) als Charakteristikum der Noumena in negativer Bedeutung angegeben, daß wir von ihnen „gar keine Erkenntnis jemals haben können,“ und der Anfang des 2. Gedankenganges weist die Annahme besonderer Gegenstände des reinen Denkens außer den Erscheinungen mit der Begründung zurück, daß die



Kategorien „allein noch nicht zur Erkenntnis der Dinge an sich selbst zureichen“. Auch Kant selbst ist mit dem Ausdruck „gedacht“ nachträglich nicht zufrieden gewesen und hat ihn in seinem Handexemplar von R.V.<sup>1</sup> durch „von uns erkannt“ ersetzt (vgl. die Nachträge zu R.V.<sup>2</sup> 303f., 315, o. S. 85—89).

Gleichfalls aus einer bloßen Ungenauigkeit des Ausdrucks, nicht aus einem Stellungswechsel gegenüber R.V.<sup>1</sup> 249—253, dürften im 4. Satz die Worte „Verstehen wir darunter <sc. unter bloß intelligibeln Gegenständen> nur Gegenstände einer nicht-sinnlichen Anschauung“ zu erklären sein. So wie die Wendung lautet, klingt es, als würde durch den Begriff des Noumenon in negativer Bedeutung eine nichtsinnliche Anschauung als vorhanden vorausgesetzt, und damit wäre dann das Merkmal in seinen Begriff aufgenommen, das R.V.<sup>2</sup> 307 und ganz ähnlich schon R.V.<sup>1</sup> 252 gerade dem Noumenon in negativem Sinn abgesprochen und im Gegensatz dazu dem Noumenon in positivem Sinn zugesprochen wird (vgl. o. S. 111, 105f.). Was Kant eigentlich zum Ausdruck bringen wollte, war vermutlich nichts Anderes als die Definition des Noumenon in negativem Sinn, so daß er etwa hätte schreiben müssen: „Verstehen wir darunter nur Gegenstände, die nicht Objekte unserer sinnlichen Anschauung sind“ (vgl. R.V.<sup>2</sup> 307), oder im Anschluß an R.V.<sup>1</sup> 252: „Verstehen wir darunter nur Gegenstände, bei denen wir von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahieren“<sup>1)</sup>. Diese Noumena in negativer Bedeutung werden als problematischer Begriff zugelassen, in dem Sinn, daß für eine andere Anschauung, als die sinnliche ist, und Dinge an sich als deren Objekte Platz übrig bleibt, ohne daß doch über die (reale) Möglichkeit oder Unmöglichkeit (= das transsubjektive Sein) dieser Dinge an sich eine entscheidende Behauptung aufgestellt werden könnte, da die dazu nötige intellektuelle Anschauung selbst ein Problem ist und also nicht als wirklich vorhanden behauptet werden kann.

Das Wesen des problematischen Begriffs wird in beiden Gedankengängen — ohne Zweifel unter dem Einfluß der o. S. 116—121 dargestellten Erwägungen — noch um eine Nuance schärfer charakterisiert als R.V.<sup>2</sup> 310—312, wo er als notwendig, unvermeidlich, nicht willkürlich erdichtet bezeichnet wird, hier dagegen nur als unvermeidliche Aufgabe (= Problem, Frage). Dort kann die

<sup>1)</sup> Ähnlich auch im nächsten Absatz R.V.<sup>2</sup> 345: „Wollen wir dieses Objekt Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei.“ Vgl. auch den Schluß des 1. Gedankenganges, der von einem „außersinnlichen Gegenstande“ redet.



objektive Realität des problematischen Begriffs „auf keine Weise erkannt“, die (reale) Möglichkeit des Noumenon „gar nicht eingesehen“ werden, wobei man doch vor allem an die Unmöglichkeit eines strengen Beweises denkt; hier heißt es: wir können vom Noumenon weder sagen, daß es (real) möglich, noch daß es (real) unmöglich sei, und: die Noumena im negativen Sinn können nicht schlechthin abgeleugnet, aber auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden. Hier wird also die reale Unmöglichkeit, die Ablegung der transsubjektiven Existenz als einer von zwei möglichen Fällen hingestellt<sup>1)</sup>, während es R.V.<sup>2</sup> 310—312 überhaupt zu keiner Disjunktion kommt, da gerade jener Fall gar nicht in den Gesichtskreis der Untersuchung tritt. Der Grund dieser Verschärfung ist offenbar in der Auffassung der Kategorien als bloßer synthetischer Einheitsfunktionen zu suchen,

<sup>1)</sup> Ohne daß damit irgendein Zweifel an der Existenz der Dinge an sich laut werden sollte! Das Problematische bezieht sich hier so gut wie R.V.<sup>2</sup> 310—312 (vgl. o. S. 113 ff.) nicht auf jene Existenz selbst, sondern nur auf unsere Erkenntnis derselben, auf die Beweisbarkeit der Dinge an sich, auf unsere Einsicht in ihre reale Möglichkeit. Die zwei möglichen Fälle, von denen der Text spricht, stehen sich demgemäß nur für unsere Erkenntnis gleich, der das Transzendente völlig verschlossen ist, nicht mit Bezug auf dies letztere selbst. — Das Gesagte gilt auch für R.V.<sup>2</sup> 629, wo zwar nicht direkt von einem problematischen Begriff die Rede ist, seine Hauptmerkmale aber doch von dem Begriff des Transzendenten ausgesagt werden: „Unser Bewußtsein aller Existenz gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.“ Die Bemerkung steht gegen Ende der Kritik des ontologischen Gottesbeweises und bezieht sich demgemäß in erster Linie auf die Gottesidee, von der es gleich darauf heißt, sie sei „eben darum, weil sie bloß Idee ist, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern.“ Aber einerlei, ob man speziell an Gott oder überhaupt an die Noumena denkt: auf jeden Fall wird nur unsere „Erkenntnis“ verneint, bzw. unsere Fähigkeit, die Annahme der Noumena zu „rechtfertigen“, d. h. zu beweisen. Die Existenz Gottes wie überhaupt der Dinge an sich steht ganz außerhalb der Diskussion. So selbstverständlich für Kant als Menschen, Metaphysiker und Moralphilosophen das Dasein von Dingen an sich auch hier ohne Zweifel war, so selbstverständlich war es auf der anderen Seite, daß er inmitten der Kritik des ontologischen Gottesbeweises davon schwieg und (ähnlich wie R.V.<sup>2</sup> 310 ff., 342 ff.) einseitig den strengen, gewisse Prämissen seiner Tr.ph. folgerichtig zu Ende denkenden Erkenntnistheoretiker herauskehrte. Er mochte glauben, den positiven Tendenzen in ihm dadurch genügt und entgegengekommen zu sein, daß er kurz vor den zitierten Worten das unbestimmte Denken des Transzendenten im Gegensatz zum Erkennen desselben frei gab (vgl. o. S. 61).



die ja, streng durchgeführt, sogar das Denken der Dinge an sich unmöglich machen würde.

Freilich auch hier schillert, vor allem gegen Ende des Absatzes, die Bedeutungslosigkeit der Kategorien zwischen absolutem und relativem Sinn, und überhaupt gilt von dem ganzen Absatz das o. S. 82—85 Gesagte, daß auch da, wo Kant dem Wortlaut nach von der absoluten Bedeutungslosigkeit spricht, doch die relative wenigstens stark mitklingt, indem die geleugnete gegenständliche Gültigkeit der reinen, noch nicht-schematisierten Kategorien unwillkürlich im Sinn der anschaulichen, nur im Bereich der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit möglichen Objektivität genommen wird.

Sicher ist das am Schluß des Absatzes der Fall, wo plötzlich von einem „bestimmten Begriff“ gesprochen wird<sup>1)</sup>, in Ermangelung dessen die Noumena nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden könnten. Die dafür gegebene Begründung: „da keine Kategorie dazu tauglich ist“ darf nicht etwa dahin verstanden werden, daß keine Kategorie wegen ihres Charakters als synthetische Funktion auf die Noumena anwendbar sei, daß wir aber, wenn es der Fall wäre, schon allein dadurch, daß wir die Noumena durch die Kategorien denken, einen bestimmten Begriff von jenen bekommen würden. Das wäre ganz gegen die sonstige Auffassung und Ausdrucksweise Kants, nach denen bestimmte Begriffe und Gegenstände nur auf Grund von Anschauung gegeben werden können (vgl. o. S. 52ff., 70ff., 82f.). Und der nächste Absatz bestätigt, daß diese Auffassung auch hier vorliegt; denn er sagt von den Kategorien, daß sie „immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen“ (R.V.<sup>2</sup> 344). Die behauptete Untauglichkeit der Kategorien kann also nur darin bestehen, daß sie nicht von sich aus imstande sind, uns einen bestimmten Begriff von den Noumena zu verschaffen. Darin liegt zugleich, daß sie wohl dazu benutzt werden können, die Noumena unbestimmt zu denken, ohne dadurch Erkenntnis zu ermöglichen. Den Kategorien wird hier also nur relative Bedeutungslosigkeit zugeschrieben, und der Ausdruck „Gegenstände für unseren Verstand“, als welche die Noumena nicht sollen behauptet werden können, gewinnt durch diese Verschiebung den Sinn von „Gegenständen, die durch unseren Verstand allein erkennbar sind“. Daraus würde dann als Konsequenz folgen, daß, sobald wir nur von dieser Erkennbarkeit absehen, die Existenz der

---

<sup>1)</sup> Kurz vorher, im Anfang des Satzes, hieß es noch ganz allgemein: „der Begriff von einem Objekt“.



Noumena „behauptet“ werden könne, was zu sagen aber selbstverständlich nicht Kants Absicht war. Diese kann vielmehr nur dieselbe gewesen sein wie am Schluß der beiden Absätze R.V.<sup>2</sup> 310—312: die Noumena als zwar unbeweisbar und unerkennbar, aber doch durch die Kategorien unbestimmt denkbar hinzustellen.

Was vom Schluß des 2. Gedankenganges gilt, gilt weiter auch von seinem 2. Satz. In ihm wird zwar der Funktionscharakter der Kategorien stark betont, und man erwartet deshalb, er werde auch die absolute Bedeutungslosigkeit der Kategorien aussprechen. Das scheint in der Wendung, daß die Kategorien ohne die data der Sinnlichkeit auch „ohne Gegenstand sein würden“, tatsächlich geschehen zu sollen. Aber diese Wendung nimmt doch anderseits nur die Behauptung der 1. Satzhälfte, daß die Kategorien allein noch nicht zur Erkenntnis der Dinge an sich zureichen, also relative Bedeutungslosigkeit haben, wieder auf und muß, von hier aus betrachtet, eigentlich dahin ergänzt werden, daß sie ohne die data der Sinnlichkeit zwar ohne bestimmten, erkennbaren Gegenstand sein würden, trotzdem aber geeignet, die Dinge an sich wenigstens in unbestimmter Weise zu denken. Diese Ergänzung aber wirklich hinzuzufügen, wurde Kant wiederum dadurch unmöglich gemacht, daß er die Kategorien unmittelbar vorher als bloße synthetische Einheitsfunktionen bezeichnete. Indessen hat die bloß relative Bedeutungslosigkeit, die in der 1. Satzhälfte behauptet wird, in seinem Inneren sicher auch bei den Schlußworten stark mitgeklungen und für sein Gefühl die Schärfe der gebrauchten Wendung wesentlich gemildert.

Und je mehr er sich dem Schluß des 2. Gedankenganges näherte, desto mehr wird in seinem Denken der Funktionscharakter der Kategorien hinter dem Unterschied zwischen Erkennen und Denken und in Verbindung damit die absolute Bedeutungslosigkeit hinter der relativen zurückgetreten sein. Im 3. und 4. Satz des 2. Gedankenganges hat er bei den Worten „alsdann ohne Objekt“ und „ein solches Objekt“ aller Wahrscheinlichkeit nach an erkennbare, bestimmte, gebbare Objekte gedacht, und es ist sicher ganz in seinem Sinn, wenn man den Anfang des Schlußsatzes dahin ergänzt, daß der Begriff des Noumenon nicht der bestimmte Begriff von einem erkennbaren, gebbaren Objekt sei.

Bei dieser letzteren Wendung wie auch schon bei der des 4. Satzes hat Kant vermutlich an R.V.<sup>2</sup> 311 zurückgedacht, wie er sich überhaupt vor Niederschrift des Absatzes R.V.<sup>2</sup> 342—344 die früheren Ausführungen von R.V.<sup>2</sup> 310—312 erst wieder vergegen-



wärtigt haben wird. Nach R.V.<sup>2</sup> 311 ist das negative Noumenon nicht „ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unseren Verstand“ (vgl. o. S. 114). Diesen Ausdruck darf man in Anlehnung an R.V.<sup>2</sup> 343 wohl dahin umschreiben, daß das Noumenon kein Gegenstand sei, den unser Denken im „eigenen und reinen Gebrauche“ als wirklich geben und, obwohl auf rein begrifflichem Wege, doch völlig bestimmen und erkennen könne. Und als „ein solches Objekt“ das Noumenon zu bezeichnen, würde dann der 4. Satz des 2. Gedankenganges verbieten. Und in demselben Sinn würde der Anfang des Schlußsatzes behaupten, der Begriff des Noumenon sei nicht der (bestimmte) Begriff von einem solchen Objekt.

Auf keinen Fall soll der letztere Ausdruck die transsubjektive Existenz des Dinges an sich leugnen und es als eine bloße Idee hinstellen, wie Cohen will. Nach seiner Deutung spricht Kant hier dem Noumenon den wirklichen Wert des Objekts ab, und Cohen faßt den Sinn der Stelle demgemäß in den Worten zusammen: „Das Ding an sich ist nicht sowohl Objekt, als vielmehr Begrenzungs-Aufgabe“ (Theorie<sup>2</sup> 520). In Wirklichkeit handelt es sich auch hier nicht um die transsubjektive Existenz der Dinge an sich, sondern nur um unsere Begriffe von ihnen, um ihre Erkennbarkeit und Beweisbarkeit durch unseren Verstand. Es heißt doch Kant geradezu als Idioten behandeln, wenn man ihn im Anfang eines Satzes die reale Existenz der Dinge an sich leugnen läßt, von denen er doch am Schluß eben desselben Satzes ausdrücklich sagt, es bleibe für sie (als wirklich existierende!) Platz übrig, sie könnten weder schlechthin abgeleugnet noch behauptet werden. Eine Leugnung der Existenz würde ja das Wesen des problematischen Begriffs, in dessen Umfang doch das negative Noumenon eingereicht ist, völlig aufheben, denn ein konstituierendes Merkmal dieses Begriffs ist (nach R.V.<sup>2</sup> 310, 343) nun doch einmal unsere Unfähigkeit, über die wirkliche Existenz der unter ihn fallenden Gegenstände etwas Entscheidendes auszumachen. Was R.V.<sup>2</sup> 344 im Anfang des Schlußsatzes bestritten wird, kann also nicht die Existenz des Noumenon sein noch sein Objekt-sein überhaupt, sondern nur die falsche Sicherheit, die man zur Schau tragen würde, wenn man es nicht für einen bloß problematischen, sondern für einen „assertorischen“ (R.V.<sup>2</sup> 310), bestimmten Begriff von einem erkennbaren, gegebenen oder gebbaren Gegenstande hielte. Der Unterschied zwischen Denken und Erkennen, der sich am Schluß des Absatzes zur Geltung bringt, wirft also samt der aus ihm folgenden Abschwächung der absoluten zur



relativen Bedeutungslosigkeit seine Schatten schon voraus auch auf den Anfang des Satzes.

Auch für die 1. Hälfte des nächsten Absatzes (R.V.<sup>2</sup> 344f.) vermag allein die Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen den Schlüssel des Verständnisses zu liefern. Es heißt dort: „Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentes Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Größe noch als Realität noch als Substanz usw. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen); wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden oder, wenn wir jene<sup>1)</sup> wegnehmen, noch übrig bleiben würde.“<sup>2)</sup>

Der Begriff des transzendentalen Objekts ist hier nicht im Sinn der transzendentalen Deduktion der Kategorien (R.V.<sup>1</sup> 103—110) und der von ihr abhängigen Ausführung im Abschnitt über die Phaenomena und Noumena (R.V.<sup>1</sup> 250ff., vgl. o. S. 97—108) zu nehmen, denn dann müßten seine sämtlichen Funktionen auf die Einheit der transzendentalen Apperzeption übergehen und auch von ihr erfüllt werden können. Was der Begriff zum Ausdruck bringen soll, ist vielmehr: daß der „Gegenstand an sich selbst“ nur ganz unbestimmt als „ein bloßes Etwas“, ein „Etwas überhaupt“ (R.V.<sup>2</sup> 333, 341, vgl. R.V.<sup>2</sup> 307, 312 und o. S. 130, 133f.) gedacht werden könne. Eben darin liegt seine Ähnlichkeit mit dem transzendentalen Objekt der Deduktion beschlossen und zugleich der Grund, weshalb dieser Terminus auch auf ihn angewandt werden kann<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> „jene“: natürlich die Sinnlichkeit, vgl. o. S. 135 Anm. 3.

<sup>2)</sup> d. h. ob noch eine andere Art der Anschauung, nämlich die intellektuelle, und als Objekte derselben die Gegenstände an sich selbst vorhanden seien (vgl. R.V.<sup>2</sup> 343f.).

<sup>3)</sup> Vgl. R.V.<sup>2</sup> 593f.: „Dergleichen transzendente Ideen haben einen bloß intelligibelen Gegenstand, welchen als ein transzendentes Objekt, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulassen allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidenden und inneren Prädikate bestimmtes Ding zu denken, wir weder Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending ist.“ R.V.<sup>2</sup>



Dies unbestimmte Etwas denkt der Verstand sich als Ursache der Erscheinung, darf es aber weder als Größe noch als Realität noch als Substanz usw. denken. Diese Stelle ist stets ein schweres Kreuz für die Erklärer gewesen. Es ist selbstverständlich, daß Ursache nicht in demselben Sinn wie Größe, Realität und Substanz gemeint sein kann. Nur bei den drei letzten Begriffen, nicht dagegen beim ersten an die Kategorie zu denken, wie B. Erdmann empfiehlt, geht nicht an (vgl. o. S. 49ff.). Es bleibt nur übrig, Ursache als reine Kategorie aufzufassen, die anderen drei Begriffe dagegen als schematisierte Kategorien. Jenes wird schon durch die Verbindung von „Ursache“ mit dem Ausdruck „nur als transzendentes Objekt“ nahegelegt, dieses durch die begründende Klammer, die nicht etwa den Funktionscharakter der Kategorien betonen, sondern bloß feststellen soll, daß sie nur in Verbindung mit sinnlicher Anschauung Gegenstände (völlig) zu bestimmen und damit zu erkennen imstande sind. Die Worte „gedacht werden kann“ muß man dann aus der bekannten Gleichgültigkeit und Inkonsequenz Kants hinsichtlich der Terminologie erklären und annehmen, daß ihm der Ausdruck nur versehentlich in die Feder kam, während das, was er eigentlich meinte, statt „gedacht“ vielmehr „erkannt“ erfordert hätte (vgl. die Nachträge zu R.V.<sup>2</sup> 303f., 315, 342, o. S. 85—89, 139); vielleicht wirkte schon die Klammer mit ihrem „einen Gegenstand bestimmen“ voraus, so daß er das Wort „gedacht“ im Sinn eines den Gegenstand völlig bestimmenden, d. h. eben Erkenntnis verschaffenden Denkens gebrauchte. Nur bei dieser Auffassung, die Kant bei dem Begriff „Ursache“ ein bloß unbestimmtes Denken durch die reine Kategorie, bei den Begriffen „Größe, Realität, Substanz“ dagegen eine bestimmte Erkenntnis durch die schematisierten Kategorien auf Grund sinnlicher Anschauung im Auge haben läßt, kann man der Stelle gerecht werden und Kant von dem Vorwurf befreien, in einem Atemzug die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Gegenstände an sich selbst bejaht und verneint zu haben.

Mit dieser Zulassung der reinen Kategorie der Ursache (und analoger Weise natürlich auch der übrigen reinen Kategorien) zum unbestimmten Denken der Gegenstände an sich selbst kontrastieren nun in etwas seltsamer Weise die Schlußworte der Stelle: „wovon

725f.: „Wir haben <mit der Gottesidee> nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei (einen bloß transzendentalen Gegenstand).“ Vgl. auch o. S. 30 die Zitate aus R.V.<sup>1</sup> 358, 393, R.V.<sup>2</sup> 522f. und die Erläuterung des letzteren Zitats o. S. 33f.



also — würde“, in denen Kant sich so resigniert über das Verhältnis unseres Erkenntnisvermögens zu den Dingen an sich ausspricht wie sonst kaum irgendwo. Er gesteht hier zu, daß (wie o. S. 117f. festgestellt wurde) jeder eigentliche Beweis für das transsubjektive Dasein von Dingen an sich auf unsichere Rückschlüsse von den Empfindungen-Wahrnehmungen in uns auf ihre unbekanntenen Ursachen gegründet werden müsse, — Rückschlüsse, durch die, wie es in wörtlichem Anklang an die R.V.<sup>1</sup> 368 und 372 gegen die transzendentalen Realisten geltend gemachten Gründe heißt, niemals ausgemacht werden könne, ob jene Ursachen in uns oder auch außer uns anzutreffen seien. Möglich, daß Kant, als er dies niederschrieb, auch hinsichtlich der Tragweite seines persönlichen Erlebens in dem o. S. 118f. angegebenen Umfang schwankend wurde. Jedenfalls scheint der Gedanke, daß das Ding an sich nichts als die Kehrseite einer jeden Erscheinung darstelle, die unbedingt vorhanden sein müsse, da keine Erscheinung ohne etwas sein könne, was da erscheint, hier für den Augenblick, wenigstens offiziell, verleugnet zu werden.

Trotz des „also“, das diese Verzichtstimmung als logische Konsequenz aus dem Vorhergehenden angesehen wissen will, wirkt sie doch unleugbar überraschend, da als Grundlage der unmittelbar vorhergehenden Betrachtung nur die relative, nicht die absolute Bedeutungslosigkeit der Kategorien in Frage kommen kann. Es müssen daher die o. S. 117ff. skizzierten radikalen Prämissen der Tr.ph. zu Hilfe genommen werden: sie füllten den Hintergrund von Kants Denken aus, und es trieb ihn, aus ihnen einmal als reiner Erkenntnistheoretiker, unbekümmert um sein persönliches Erleben, sowie um seine praktische Philosophie und seine metaphysischen Privatansichten, ohne Rücksicht sogar auf die den Dingen an sich günstigen Gedanken seiner Tr.ph., konsequent die letzten Folgerungen zu ziehen. Und so kommt er denn zu dem Geständnis unseres absoluten Nichtwissens mit Bezug auf die Dinge an sich, — ein Geständnis, das, wie der Anfang des folgenden Absatzes offenbart, auch hier im engsten Zusammenhang mit seinem Kampf gegen die alte Metaphysik steht, die eben diese Dinge an sich durch bloßes Denken meinte geben und vollständig bestimmen zu können. Denn der nächste Absatz faßt das Resultat der bisherigen Kritik des reinen Verstandes dahin zusammen, daß sie nicht erlaube, „sich ein neues Feld von Gegenständen außer denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuschweifen“ (R.V.<sup>2</sup> 345). Das sind Worte, in denen sich schon



der kommende Siegeszug der transzendentalen Dialektik mit seiner Vernichtung der bisherigen transzendenten Metaphysik ankündigt.

**32.** Auf einer Stufe mit den Schlußworten („wovon also — würde“) des auf den letzten Seiten besprochenen Zitats aus R.V. 344f. stehen die kurzen Bemerkungen, die Kant gelegentlich der Tafel der Nichtse R.V.<sup>2</sup> 347—349 über die Noumena macht.

Die Noumena werden hier, weil ihrem Begriff „gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert“ und demgemäß auch kein ihnen entsprechender Gegenstand aufgezeigt (gegeben) werden kann, unter die 1. Rubrik des Nichts eingereiht: als leere Begriffe ohne Gegenstand oder entia rationis (Gedankendinge)<sup>1</sup>). Von ihnen gilt auch hier, was R.V.<sup>2</sup> 310, 343f. als Hauptkennzeichen des problematischen Begriffs verwertet wird: sie können nicht unter die Möglichkeiten gezählt<sup>2</sup>), dürfen aber darum doch nicht für unmöglich ausgegeben werden. Als Grund führt R.V.<sup>2</sup> 348 an: das Gedankending ist bloß Erdichtung, obzwar nicht widersprechende. Der Ausdruck „Erdichtung“ ist sehr schlecht gewählt und eher geeignet, Kants Meinung zu verschleiern, als sie zu enthüllen. Kant bediente sich seiner vermutlich in Erinnerung an R.V.<sup>2</sup> 347, wo er für den Begriff des ens rationis neben den Noumena noch ein zweites Beispiel mit den Worten gegeben hatte: „wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt (klarer wäre: erdenkt), zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel

<sup>1</sup>) Man muß, um Kants Absicht nicht zu verfehlen, ja im Auge behalten, daß das Nichts mit seinen vier Rubriken nicht etwa ein absolutes Nichts ist. Es handelt sich vielmehr darum, ob wir behaupten können, daß unseren Vorstellungen ein durch sie erkannter Gegenstand entspreche, was nach Kant ja nur dann der Fall ist, wenn Anschauung und Begriff zusammenwirken. Beim ens rationis fehlt die Anschauung, und darum ist der Begriff des Noumenon ein Nichts, weil ohne (gegebenen oder gebbaren) Gegenstand, womit aber über die Noumena selbst und ihre etwaige transsubjektive Existenz noch in keiner Weise präjudiziert wird; damit steht in Einklang, daß das Hauptkennzeichen des problematischen Begriffes auf sie angewandt wird. Daß die Subsumption unter den Begriff des Nichts keinen ehrenrührigen Makel bedeutet, zeigt der Umstand, daß auch Schatten, Kälte, reiner Raum und reine Zeit unter das Nichts fallen. Vaihinger hat deshalb keinen Grund, in seiner Als-ob-Philosophie S. 631 triumphierend auszurufen: „Also: Gedankenwesen = Nichts!“

<sup>2</sup>) Kant denkt selbstverständlich auch hier wieder nur an die reale Möglichkeit, die mit der objektiven Gültigkeit des Begriffs und der realen Existenz der Gegenstände, die er meint, zusammenfällt (vgl. o. S. 79, 113). Die logische Möglichkeit geht nur dem Uding, dem nihil negativum ab, das die 4. Rubrik des Nichts bildet.



aus der Erfahrung gedacht werden und also nicht unter die <realen> Möglichkeiten gezählt werden müssen.“

Das Wort „Erdichtung“ gebraucht Kant in sehr verschiedenem Sinn. R.V.<sup>2</sup> 810 spricht er von „Erdichtungen und Blendwerken“ als eng verwandten Dingen, R.V.<sup>2</sup> 497 setzt er das Denken und Dichten in transzendenten Begriffen im Gebiet der idealisierenden Vernunft in scharfen Gegensatz zum Beobachten und Forschen den Naturgesetzen gemäß. In der 1. Beilage zu F. (S. 163f.) stellt er objektive Realität und bloße Erdichtung einander entgegen und begreift demgemäß unter dieser nur solche Fälle, in denen die objektive Realität des Begriffs nicht etwa nur zweifelhaft oder unbeweisbar ist, sondern überhaupt gar nicht in Frage kommen kann<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Kant weist dort nach, daß es bei den metaphysischen Spekulationen an jedem Probiereisen fehle, um zwischen leeren, bloß logisch möglichen, weil widerspruchsfreien Gedanken und realen Begriffen, denen wirklich existierende, transsubjektive Gegenstände entsprechen, zu unterscheiden. Weil es sich um das Transzendente handle, so könne man sich innerhalb der Grenzen der Widerspruchslosigkeit Gegenstände denken, wie man wolle, sicher, nie auf eine Erfahrung zu stoßen, die deren Unmöglichkeit dartue; solche Begriffe könnten also ganz leer und die Sätze, welche Gegenstände derselben annehmen, ganz irrig sein, ohne daß doch ein Probiereisen da sei, um den Irrtum zu entdecken. Diese gegen die einzelnen transzendenten Behauptungen gemünzten Bedenken verallgemeinert Kant dann und überträgt sie auch auf den Begriff des Übersinnlichen überhaupt: „Selbst der Begriff des Übersinnlichen, an welchem die Vernunft ein solches Interesse nimmt, daß darum Metaphysik, wenigstens als Versuch, überhaupt existiert, jederzeit gewesen ist und fernerhin sein wird; dieser Begriff, ob er objektive Realität habe oder bloße Erdichtung sei, läßt sich auf dem theoretischen Wege aus derselben Ursache durch keinen Probiereisen direkt ausmachen. Denn Widerspruch ist zwar in ihm nicht anzutreffen, aber, ob nicht alles, was ist und sein kann, auch Gegenstand möglicher Erfahrung sei, mithin der Begriff des Übersinnlichen überhaupt nicht völlig leer und der vermeinte Fortschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen also nicht weit davon entfernt sei, für reell gehalten werden zu dürfen, läßt sich direkt durch keine Probe, die wir mit ihm anstellen mögen, beweisen oder widerlegen.“ J. Volkelt (Kants Erkenntnistheorie 1879 S. 92) meint, es werde in diesen Worten das Problematische der Existenz des Dinges an sich bestimmter ausgesprochen als in R.V. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Das „Problematische der Existenz“, objektiv betrachtet, kommt überhaupt nicht in Frage, sondern nur das Problematische bzw. die Unmöglichkeit aller etwaigen Versuche, das Dasein des Übersinnlichen theoretisch zu beweisen. Die Stelle sagt nichts anderes, als was auch die letztbesprochenen Äußerungen der R.V. enthalten: das Übersinnliche ist uns gegeben nur als Gedankending, als Begriff und also als Inhalt unseres Bewußtseins, und wir mögen diesen



Solche Bedeutungen des Wortes „Erdichtung“ sind R.V.<sup>2</sup> 348 von vornherein ausgeschlossen, ebenso alles, was auch nur von fern auf eine Willkür in der Bildung des Ding-an-sich-Begriffs hinwiese<sup>1)</sup>. Denn sehen wir auch ganz von den zahlreichen Stellen ab, in denen die transsubjektive Existenz der Dinge an sich als eine Selbstverständlichkeit behauptet wird, so stimmen doch auch die am skeptischsten klingenden Äußerungen sämtlich darin überein, daß mindestens der Begriff des Dinges an sich unvermeidlich sei und sich unserm Geist an bestimmten Punkten der Transzendentalphilosophie mit Notwendigkeit aufdränge; in solchem Zusammenhang (R.V.<sup>2</sup> 311) wird auch ausdrücklich festgestellt, er sei „nicht willkürlich erdichtet“.

Was der Terminus „Erdichtung“ R.V.<sup>2</sup> 348 bezwecken soll, kann nur ein nochmaliges Unterstreichen dessen sein, was schon in dem Begriff des Gedankendinges, des ens rationis, liegt: daß nämlich (aus den o. S. 117ff. skizzierten Gründen) der Begriff des Noumenon, vom Standpunkt gewisser radikaler Prämissen und Konsequenzen der Tr.ph. aus betrachtet, uns auf keine wissenschaftlich gültige Weise über den Kreis des Bewußtseins hinaus und in das Gebiet des Transzendenten hinüberführen könne, daß wir bei allem Denken der Noumena doch nicht aus unseren Gedanken herauszukommen vermögen, weil wir keine Möglichkeit haben, dem Transzendenten gleichsam Auge in Auge gegenüberzutreten und es mit unseren Gedanken zu vergleichen, daß also das Noumenon für uns — als strenge, einseitige Erkenntnistheore-

Begriff noch so sehr hin und her wenden, gegen andere Begriffe, gegen die Erfahrung haiten: wir können doch keinen Proberstein auftreiben, um über seine objektive Realität theoretisch in streng wissenschaftlicher Weise zu entscheiden. Man braucht sich, um den Sinn der Stelle richtig zu erfassen, nur klar zu machen, was Kant mit dem Gegenteil dessen, was er sagt, zugeben müßte: er würde einen Fall konstatieren, in dem es gelänge, aus bloßen Begriffen, ohne daß die Erfahrung imstande wäre, ein entscheidendes Wort zu sprechen, transsubjektive Existenz abzuleiten; der Bann wäre gebrochen, eine tragfähige Brücke führte aus dem Bewußtsein hinüber ins Transzendente, der ontologische Gottesbeweis lebte wieder auf und mit ihm die ganze alte Metaphysik. Wie wenig Kant nach Skepsis gegenüber der Existenz der Dinge an sich zu Mute ist, zeigen die Hindeutungen auf die praktische Philosophie in den Worten „auf dem theoretischen Wege“ und „direkt“.

<sup>1)</sup> Vgl. auch noch R.V.<sup>2</sup> 798, wo das Schwärmen der Einbildungskraft ihrem Dichten von Hypothesen unter der strengen Aufsicht der Vernunft entgegengestellt wird; bei dem letzteren Dichten „muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet oder bloße Meinung sein, und das ist die <reale> Möglichkeit des Gegenstandes selbst“; vgl. dazu R.V.<sup>2</sup> 855.



tiker — immer nur ein bloßes Gedankenprodukt (d. h. eben eine Erdichtung) bleibt, dessen objektive Realität zu beweisen oder gar sein Wesen zu erkennen wir nie imstande sein werden<sup>1)</sup>. Damit hat aber auch die Skepsis, soweit sie in den Begriffen „Gedankending“ und „Erdichtung“ beschlossen ist, ihr Ende erreicht: sie richtet sich nur gegen die theoretische Beweisbarkeit und Erkennbarkeit der Dinge an sich, nicht gegen ihre Existenz, von der Kant vielmehr auch hier auf das Festeste überzeugt gewesen sein wird.

Daß das Wort „Gedankending“ durchaus nicht eine *capitis diminutio* zu enthalten noch der Wirklichkeit der gemeinten Gegenstände Abtrag zu tun braucht<sup>2)</sup>, zeigt die Streitschrift gegen Eberhard, nach der „Raum und Zeit bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muß, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit sind“ (VIII 203).

In der Dialektik wird der Begriff des Gedankendinges auch auf die transzendentalen Vernunftideen angewandt, ohne daß er dadurch ein neues Merkmal bekäme. Doch unterscheidet Kant hier zwei Arten von Gedankendingen: das *ens rationis ratiocinatae* (R.V.<sup>2</sup> 709) und das *ens rationis ratiocinantis* (R.V.<sup>2</sup> 697), jene: die sich kritisch innerhalb ihrer Grenzen haltende, diese: die ihre Grenzen überschreitende, vernünftelnde Vernunft. Die erste Art des *ens rationis* fällt unter die *conceptus ratiocinati*, die „richtig geschlossenen Begriffe“, die zweite unter die *conceptus ratiocinantes*, die vernünftelnden Begriffe, die nur durch einen Schein des Schließens erschlichen sind; jene Begriffe haben angeblich objektive Gültigkeit (R.V.<sup>2</sup> 368). Vorsichtiger drückt sich R.V.<sup>2</sup> 697f. dahin aus, daß, wenn die reinen Vernunftideen auch nur „im mindesten einige, wenn auch unbestimmte, objektive Gültigkeit haben sollen“, durchaus eine Deduktion von ihnen möglich sein muß, freilich, wie wir R.V.<sup>2</sup> 393 erfahren, keine objektive Deduktion (weil sie als Ideen keine Beziehung auf irgendein Objekt haben, was ihnen kongruent gegeben werden könnte), wohl aber eine subjektive Ableitung aus der Natur unserer Vernunft. Dieser werden nicht Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern Ver-

<sup>1)</sup> Ähnlich ist der Sinn, wenn Kant R.V.<sup>2</sup> 608 (vgl. 611) die „Hypostasierung des Begriffs der *omnitudo realitatis* zum Gottesbegriff als eine „bloße Erdichtung“ bezeichnet.

<sup>2)</sup> Beides trifft allerdings für R.V.<sup>2</sup> 571 zu, wo bloßes Gedankending und Hirngespinnst als nahe verwandte Begriffe zusammengestellt werden.



standeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Prinzip, in der Einheit des Systems gegeben; und „diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objektiv zu einem Grundsatz, um sie über die Gegenstände, sondern subjektiv als Maxime, um sie über alle mögliche empirische Erkenntnis der Gegenstände zu verbreiten“; dadurch wird aber der empirische Verstandesgebrauch zugleich so ausgebreitet, vollständig, systematisch und einheitlich wie nur möglich, und deshalb können die Ideen als Prinzipien der systematischen Einheit doch auch wieder als „objektiv, aber auf unbestimmte Art“ bezeichnet werden: sie sind zwar nicht konstitutive, wohl aber regulative Prinzipien<sup>1)</sup> (R.V.<sup>2</sup> 708). Weil aus der Natur der Vernunft entsprungen, sind sie nicht willkürlich erdichtet noch zufällig entstanden (R.V.<sup>2</sup> 384, 397, 799). Sobald sie aber in konstitutivem Sinne gebraucht werden und Erkenntnisse von transzendenten Gegenständen darstellen sollen, sinken sie nach R.V.<sup>2</sup> 799 zu „bloßen Gedankendingen, deren <reale> Möglichkeit nicht erweislich ist,“ herab; diese „bloßen Gedankendinge“<sup>2)</sup> sind natürlich dasselbe, wie die keiner Deduktion fähigen Vernunftbegriffe, die R.V.<sup>2</sup> 697 als „bloß leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis)“ bezeichnet werden. Zu ihnen gehört auch die Idee von der absoluten Totalität der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, die „nur willkürlich gedacht und nicht durch die Vernunft notwendig vorausgesetzt wird“ (R.V.<sup>2</sup> 394<sup>3)</sup>). Will man das ens rationis von R.V.<sup>2</sup> 347f. unter eine der beiden in der Dialektik unterschiedenen Arten subsumieren, so kann nur das ens rationis ratiocinatae in Betracht kommen, da der Begriff des Noumenon zwar ein bloßes Gedankenprodukt (und in dem Sinn eine

<sup>1)</sup> Als solche beziehen sie sich doch schließlich, wenn auch nur indirekt, auf Gegenstände, aber allerdings nur Erscheinungsgegenstände. Wären sie dagegen konstitutive Prinzipien, so müßten sie auf transzendente Gegenstände gehen und imstande sein, sie irgendwie aufzuweisen (zu geben), zu bestimmen und von ihnen Erkenntnis zu verschaffen.

<sup>2)</sup> R.V.<sup>2</sup> 672: „bloß vernünftelnnde (dialektische) Begriffe“.

<sup>3)</sup> Auch hier wird diese Idee nur schlechtweg als „Gedankending (ens rationis)“ charakterisiert. Kants Terminologie wechselt eben, wie bei so vielen Begriffen, so auch bei diesem. Hinzuzudenken ist nach „Gedankending“: „im schlechten Sinn“, nach „rationis“: „ratiocinantis“. Eine entsprechende Ergänzung dürfte nach Analogie von R.V.<sup>2</sup> 799 auch R.V.<sup>2</sup> 594 nach den Worten „ein bloßes Gedankending“ vorzunehmen sein, während R.V.<sup>2</sup> 497 und 701 die Ausdrücke „Gedankending“ und „Gedankenwesen“ nach Analogie von R.V.<sup>2</sup> 709 als Gedankendinge im guten Sinn, also als entia rationis ratiocinatae aufzufassen sind.



Erdichtung), aber doch ein notwendiges ist<sup>1)</sup>. Es dürfte deshalb auf ein bloßes Versehen zurückzuführen sein, wenn im Op.p. (A578) das Ding an sich als *ens rationis ratiocinantis* bezeichnet wird.

Vaihinger hat als Erster diese Lehre Kants von den Gedanken-  
dingen im Zusammenhang behandelt, und zwar in dem Aufsatz:  
„Kant — ein Metaphysiker?“<sup>2)</sup> Er läßt Kant durch Anwendung  
des Begriffs des Gedankendinges auf die Vernunftideen die Realit-  
tät (transsubjektive Existenz) der Gegenstände, auf die sie gehen,  
insbesondere Gottes und der Seele, nicht nur anzweifeln, sondern  
sogar verneinen. Die notwendig in uns und von uns gedachten  
Begriffe sollen für Kant keinen im strengen Sinn des Wortes ab-  
solut-objektiven Realitätswert haben (S. 145).

<sup>1)</sup> Vom Sprachgebrauch der Dialektik abweichend sind die Defi-  
nitionen in § 74 von U., wo es heißt: Der Begriff eines Dinges als Natur-  
zwecks kann als ein Vernunftprinzip „seiner objektiven Realität nach  
(d. i. daß ihm gemäß ein Objekt <real> möglich sei) gar nicht eingesehen  
und dogmatisch begründet werden; und wir wissen nicht, ob er ein bloß  
vernünftelter und objektiv leerer (*conceptus ratiocinans*) oder ein Ver-  
nunftbegriff, ein Erkenntnis gründender, von der Vernunft bestätigter  
(*conceptus ratiocinatus*) sei.“ Nach Vaihinger (Kant — ein Metaphy-  
siker? S. 145, 147) ist „objektiv“ (in „objektiv leer“) so viel wie „zum  
Aufbau des Weltbildes notwendig“ und „Erkenntnis“ so viel wie „All-  
gemeinheit und Notwendigkeit der Vorstellungsweise“; nach seiner  
Meinung fällt demgemäß der *conceptus ratiocinatus* auch hier mit dem  
regulativen Vernunftprinzip zusammen, das „nur einen subjektiven  
Wert als Mittel zur ideellen Abrundung des Weltbildes“ hat, aber „kei-  
nen im strengen Sinn des Wortes absolut-objektiven Realitätswert“. —  
Allein dann wären die Worte „wir wissen nicht“ ganz unangebracht und  
unerklärlich. Denn Kant geht ja doch in den §§ 74—78 gerade darauf  
aus, die Betrachtung der Natur gemäß dem Begriff einer objektiven  
Zweckmäßigkeit als ein unentbehrliches regulatives Prinzip (kritisches  
Prinzip für die reflektierende Urteilskraft) zu erweisen. Vielmehr ist  
„objektiv leer“ nach dem kurz vorhergehenden Ausdruck „seiner ob-  
jektiven Realität nach“ auszulegen, und das Nicht-Wissen bezieht sich  
demgemäß darauf, ob der Begriff des Naturzwecks ohne objektive Realit-  
tät oder objektiv real sei. Wäre er letzteres, und könnten wir auch  
„einsehen und dogmatisch <d. h. durch reine Vernunft> begründen“,  
daß er objektive Gültigkeit habe, dann wäre er durch die Vernunft be-  
stätigt, könnte als konstitutives Prinzip verwertet werden und würde  
objektive Erkenntnisse (also von den Gegenständen selbst) begründen.  
So wie die Sache in Wirklichkeit liegt, ist er aber, wie der 3. Absatz  
von § 74 feststellt, nur ein problematischer Begriff. — In derselben  
Weise faßt auch Mellin (Enzyklopädisches Wörterbuch I 509) die Stelle  
auf und führt als Beispiel eines *conceptus ratiocinatus* den Begriff des  
Rechts an.

<sup>2)</sup> Philosoph. Abhandl. zum 70. Geburtstag von Sigwart 1900 S. 142  
—148, vgl. Kantstudien VII 112—114.



In Wirklichkeit bezieht sich auch hier Kants Skepsis nur auf die theoretische Beweisbarkeit und Erkennbarkeit der transzendenten Gegenstände. Der Mißbrauch, durch den die rechtmäßigen Vernunftideen zu *entia rationis ratiocinantis* werden, besteht nicht darin, daß man ihren Gegenständen überhaupt transsubjektive Existenz beilegt (daß letztere Gott und der Seele zukomme, hat Kant im Gegenteil nie auch nur im Geringsten bezweifelt!), sondern nur in dem konstitutiven Gebrauch der Ideen (R.V.<sup>2</sup> 672, 799): als ob sie theoretisch-wissenschaftlich gültige Erkenntnisse der transzendenten Gegenstände an die Hand gäben und so zur Grundlage ganzer Wissenschaften (der rationalen Psychologie usw.) werden könnten. Also auf einen Protest gegen die alte, transzendente Metaphysik, nicht aber gegen die Existenz der Objekte der Vernunftideen kommt es hinaus, wenn Kant die letzteren als Gedankendinge bezeichnet.

Vaihinger sieht S. 146 mit Recht eine große kritische Tat Kants in dem Nachweis, daß die Notwendigkeit eines Gedankens noch nicht die Notwendigkeit des in ihm Gedachten im Sinne der Existenz einschließe. Aber durch jenen Nachweis wird doch diese Existenz auch nicht ausgeschlossen, wie es bei Vaihinger oftmals scheint! Ausgeschlossen wird vielmehr nur unsere Einsicht in die Notwendigkeit der Existenz und überhaupt unser theoretisches Erkennen und Beweisen der Existenz. Vaihinger betrachtet die ablehnende Skepsis gegenüber der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit transzendenter Gegenstände, die allein bei Kant vorhanden ist, als eine Art fressendes Gift, das auch auf die Existenz der letzteren übergreife. Er hat keinen Blick für das Eigentümliche von Kants Persönlichkeit, das gerade darin besteht, daß sich bei ihm mit schärfster Polemik gegen alles Beweisen- und Wissen-Wollen auf dem Gebiet des Transzendenten und gegen jede Einmischung angeblich transzendenter Erkenntnisse in die Erfahrung und die empirischen Wissenschaften die festeste Überzeugung von der Existenz der betreffenden transzendenten Gegenstände eng verbindet. Neben Kant dem Erkenntnistheoretiker steht überall der Mensch Kant, der nicht nur wissen will, sondern auch glaubt und seine ganz bestimmten metaphysischen Privatansichten über die Welt der Dinge an sich hat. Neben der theoretischen Vernunft mit ihrer aus gewissen radikalen Prämissen der *Tr.ph.* sich ergebenden Resignation und Impotenz dem Transzendenten gegenüber steht auch schon 1781, ja schon in den 70er Jahren die praktische Vernunft bereit, um das, was jener unzugänglich bleibt, ihrerseits von einem ganz andersartigen Ausgangspunkt



aus auf neuen Wegen mit neuen, nur ihr zu Gebote stehenden Mitteln zu erreichen.

**33.** Auch im Op.p. wird das Ding an sich wiederholt als Gedankending oder *ens rationis* bezeichnet, so C 551, 552, 554—556, 559, 560, 573, 574, 575, 577, 578. Auch hier soll diese Benennung keineswegs eine *capitis diminutio* im Sinne einer Wirklichkeitsberaubung rein, denn sie wird mehrfach (A 572, 577, C 589, vgl. VIII 203 und o. S. 150) auch auf Raum und Zeit angewandt, einmal (C 556) sogar auf die synthetischen Einheitsfunktionen, die doch der Quell aller Objektivität und Wirklichkeit sind. Kant gebraucht den Ausdruck auch im Op. p. nur, wenn er als reiner Erkenntnistheoretiker aus gewissen radikalen Prämissen seiner Tr.ph. die letzten Konsequenzen ziehen will: dann muß er zugehen, daß wir von ihrem Standpunkt aus über das Transzendente absolut nichts ausmachen können, daß sie zwar mit innerer Gesetzmäßigkeit an gewissen Punkten auf den Begriff des Dinges an sich führt, ihn also als notwendiges Produkt des Denkens, als Gedankending anerkennen muß, ohne doch seine objektive Realität und damit das transsubjektive Sein der Dinge an sich streng erweisen oder über ihre Beschaffenheit irgend etwas aussagen zu können. Kant gibt also auch hier nur unser Nicht-wissen und Nicht-erkennen und Nicht-beweisenkönnen mit Bezug auf das Transzendente willig zu. Aber als Mensch, Metaphysiker und Moralphilosoph ist er von ihrem Dasein immer noch auf das Festeste überzeugt. Die Dinge an sich bilden als letzte Ursache der Empfindungen bzw. Erscheinungen noch immer eine der Grundlagen des ganzen Systems, auch seines theoretischen Teils. Und auch die Art, wie er persönlich die Erscheinungen erlebt, ist noch immer dieselbe, wie das o. S. 5 abgedruckte Zitat aus C 581f. beweist, nach dem der Unterschied des Objekts als Erscheinung von dem Gegenstande als Ding an sich schon im Begriff der ersteren liegt.

Des Weiteren muß ich auf meine Schrift über das Op. p. (1920) verweisen, die auf S. 650—5, 669—718 alle wichtigen Stellen des Op. p., die vom Ding an sich handeln, zum Abdruck bringt und eingehend bespricht. Speziell mit dem Ding an sich als *ens rationis* beschäftigen sich S. 692f. Vaihinger behauptet in seiner „Philosophie des Als Ob“ S. 722ff., Kant habe im Op. p. das Ding an sich klar als eine Fiktion und überhaupt die ganze Trennung von Erscheinung und Ding an sich als eine fiktive erkannt und dieser Überzeugung in zahlreichen Äußerungen einen entschiedenen Ausdruck gegeben. Meine Schrift sucht demgegenüber nachzuweisen,



daß Kants Stellung in Wirklichkeit noch genau dieselbe ist wie in den 80er Jahren und daß sich die sämtlichen Ding-an-sich-Stellen der Op. p. ungezwungen und ohne daß Schwierigkeiten nachblieben in einer Weise erklären lassen, die jede Skepsis hinsichtlich der transsubjektiven Existenz der Dinge an sich ausschließt. Einen Auszug aus der Schrift in die vorliegende Arbeit aufzunehmen wäre nicht angezeigt, da alles darauf ankommt, den Wortlaut der einzelnen Äußerungen aus dem größeren Zusammenhang, in dem sie stehen, und aus etwaigen Parallelstellen richtig zu deuten; der Auszug müßte deshalb fast zu einem Wiederabdruck der betreffenden Seiten werden. So begnüge ich mich damit, auf die Schrift als eine wesentliche Ergänzung der vorliegenden hinzuweisen: beide zusammen erst geben eine erschöpfende Behandlung des Ding-an-sich-Problems.

Gegen meine Darstellung des Op. p. hat Vaihinger in der „Den Manen Fr. Nietzsches“ gewidmeten Festschrift zum 75. Geburtstag von Frau E. Förster-Nietzsche (1921) Einwände erhoben, mit denen ich mich baldigst in einer Schrift „Vaihingers Kantauffassung in seiner Als-Ob-Philosophie“ auseinandersetzen werde. Sie wird auch J. Sperls „Neue Aufgaben der Kantforschung“ (1922) berücksichtigen und in einem eigenen Kapitel die Richtigkeit meiner Darstellung der Ding-an-sich-Lehre des Op. p. erhärten.

---



## Schluß.

34. Zum Schluß gebe ich noch eine Zusammenfassung der Hauptresultate vorliegender Schrift.

1. Die transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich, die unser Ich affizieren, war für Kant während seiner ganzen kritischen Zeit eine nie bezweifelte, absolute Selbstverständlichkeit, die auf der besonderen, stark realistisch gefärbten Art seines Erlebens beruhte. Letztere ließ ihn im aposteriorischen Stoff der Erscheinungen eine ihm fremde, transzendente Macht spüren, und so wurde ihm dieser Stoff zu einem Zeugen, ja! zu einer Manifestation von etwas an sich Seiendem. Er tastete sich nicht etwa erst mühsam an der Hand von Rückschlüssen von den Erscheinungen als Wirkungen zum Transzendenten als Ursache zurück, dieses trat ihm vielmehr in jenen unmittelbar entgegen, seinem Wesen nach zwar unerkennbar, seinem Dasein nach aber in keiner Weise zweifelhaft.

2. Im kritischen System spielt die transsubjektive Existenz der Dinge an sich die Rolle einer unbewiesenen Prämisse, die als völlig sichere, eines weiteren Beweises nicht bedürftige Grundlage gilt. Im Begriff einer Erscheinung ist schon enthalten, daß ihr ein Ding an sich entsprechen müsse; es leugnen, würde eine Ungeheimtheit sein. Werden die Erfahrungsgegenstände als Erscheinungen gekennzeichnet, so ist damit also zugleich auch schon gesagt, daß ihnen korrespondierende Dinge an sich als extramentale Wesen wirklich existieren müssen.

3. Ding an sich und Erscheinung sind nicht als zwei verschiedene Wesen zu betrachten, die, beide gleich wirklich, wenn auch jedes in anderer Weise, einander gleichsam wie Urbild und Abbild gegenüberstehen. Sondern ein und dasselbe Etwas ist uns einerseits erfahrungsmäßig als Erscheinung in unseren Anschauungsformen gegeben, hat aber andererseits auch unabhängig davon ein Dasein an und für sich selbst.

4. Ebenso sind Ich an sich und empirisches Ich nicht zwei verschiedene Subjekte. Sondern ein und dasselbe Ich ist einmal an und für sich zeitlos und darum unerkennbar, andererseits wird es in



meinem empirischen Bewußtsein in der Form der Zeit, also erschweisungsweise, von mir, d. h. von ihm selbst, erlebt und erkannt.

5. An zahlreichen Stellen wendet Kant die Kategorien (wie Einheit, Vielheit, Realität, Kausalität, Dasein) auf die Dinge an sich an, VIII 154 sogar die sämtlichen im Gottesbegriff zusammengefaßten und nur dem Grade nach verminderten Realitäten. Besonders wichtig sind die Äußerungen, in denen er eine Affektion unseres Ich durch die Dinge an sich behauptet und diese damit zu letzten Ursachen unserer Vorstellungen macht; als solche sind sie im kritischen System ganz unentbehrlich.

6. Kant gebraucht das Wort Kategorie in doppelter Bedeutung: entweder als begrifflichen Ausdruck für die synthetischen Funktionen unserer transzendentalen Apperzeptionseinheit, vermöge deren wir das Wahrnehmungsmaterial verknüpfen, vereinheitlichen und zu Gegenständen formen; oder es bezeichnet die reinen a priori gegebenen Begriffe, die „im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben“ (V 136), die deshalb nicht auf Phänomene eingeschränkt sind, sondern auf Objekte überhaupt, also auch auf Dinge an sich, angewandt werden können, bzw. es geht auf die Resultate jener vereinheitlichenden Tätigkeit: die durch sie geschaffenen allgemeinsten Eigenschaften, Verbindungen und Verhältnisse in den Dingen. Im 1. Fall setzt die Verwendung der Kategorien unbedingt sinnliches Anschauungsmaterial voraus, im 2. dagegen hindert nichts, daß sie, wenn sie nur von allen sinnlichen Zutaten gereinigt sind, auch zugleich die Seinsweisen und Beschaffenheiten der Dinge, wie sie an sich selbst sind, darstellen; sie gelten dann eben für jede Art begrifflicher Erkenntnis und auch für jede Art des Seins<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Erst als diese Schrift, abgesehen vom letzten Paragraphen, gesetzt war, kamen H. Heimsoeths Aufsätze: „Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus“ (Kantstudien 29 S. 121 ff.) und „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“ (I. Kant. Königsberger Festschrift 1924 S. 43 ff.) in meine Hände. Es war mir eine große Freude, die weitgehende Übereinstimmung in unsern Ansichten wahrzunehmen. Im zweiten Aufsatz führt H. den überzeugenden Nachweis, daß ohne die Annahme von Ichen an sich weder die theoretische noch die praktische Philosophie Kants verstanden werden kann. Und in beiden Aufsätzen (dort S. 129, hier S. 72) stellt er, ganz im Einklang mit meinen obigen Ausführungen, fest, daß Kant den Kategorien (z. B. Kausalität, Substanz), wenn sie nur von aller sinnlichen Bedingtheit befreit werden, transzendente Bedeutung und Geltung für die Dinge an sich zuschreibt, ohne sich dabei einer Inkonsistenz bewußt zu sein.



7. Von grundlegender Bedeutung für die Ding-an-sich-Frage ist der Unterschied zwischen Denken und Erkennen. Voraussetzung des Erkennens ist die Verbindung von Begriff und Anschauung. Die Kategorien allein können uns daher, mangels jeglicher Anschauung, zwar niemals Erkenntnis vom an sich Seienden verschaffen, wohl aber können wir es vermitteltst ihrer (in 2. Bedeutung genommen) denken und unbestimmt vorstellen, weil sie dabei durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung in keiner Weise eingeschränkt sind.

8. An den Stellen, wo Kant die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Dinge an sich als zweifelhaft hinstellt oder gar ablehnt, gebraucht er das Wort Kategorie in der 1. Bedeutung: als begrifflichen Ausdruck für die synthetischen Funktionen unseres Verstandes.

9. Man muß prinzipiell zwischen absoluter und relativer Bedeutungslosigkeit (Unanwendbarkeit) der Kategorien mit Bezug auf das Transzendente unterscheiden. Diese behauptet, daß sie, auch in 2. Bedeutung genommen, ohne Anschauung keine Erkenntnis verschaffen, keinen bestimmten Begriff von Objekten an die Hand geben und insofern keine objektive Gültigkeit im Sinn des empirischen Realismus haben, jene: daß sie, sc. als bloße Begriffe von synthetischen Funktionen, ohne Anschauung überhaupt nicht verwendbar sind, nicht einmal zum unbestimmten Denken des Transzendenten. Weil Kant aber diesen prinzipiellen Unterschied tatsächlich nicht konsequent durchführt, schillern seine Ausdrücke oft in beiden Bedeutungen, und gerade das erleichtert ihm dann den Gebrauch starker Wendungen.

10. Das Hauptmotiv dafür, daß Kant die relative Bedeutungslosigkeit der Kategorien für das Transzendente manchmal zur absoluten steigert, entstammt seinem Kampf gegen die alte transzendente Metaphysik.

11. In den skeptisch klingenden Stellen über die Dinge an sich spricht Kant als reiner Transzendentalphilosoph, der gewisse radikal gerichtete Gedanken seiner Erkenntnistheorie konsequent zu Ende denkt und so zu einseitigen Ergebnissen kommt. Denn jene Gedanken sind nicht etwa für seine Erkenntnistheorie als Ganzes grundlegend oder kennzeichnend, sondern nur für bestimmte Tendenzen in ihr, denen aber andere Tendenzen als mindestens gleichberechtigte gegenüberstehen. So kommt es zu Spannungen zwischen dem Erkenntnistheoretiker Kant und Kant als Moralphilosophen, Metaphysiker und Menschen, und aus diesen Spannungen im Verein mit den unter 6. und 9. festgestellten Mehr-



deutigkeiten wichtiger Begriffe erklären sich die Widersprüche und Unstimmigkeiten, die uns in Kants Äußerungen über die Dinge an sich entgegneten.

12. Freilich nur unter der Voraussetzung, daß Kants Hauptziel die Neubegründung einer rationalen Wissenschaft von strengster Notwendigkeit und gegenständlicher Allgemeingültigkeit war und nicht der Nachweis der Unüberschreitbarkeit der Erfahrungsgrenzen für unsere Erkenntnis. Müßte der Schwerpunkt des Kantischen Systems in diesem Nachweis gesucht werden, dann wären jene Spannungen und Unstimmigkeiten ein unlösbares Rätsel.

13. Auch die am skeptischsten klingenden Äußerungen über die Dinge an sich bezweifeln oder leugnen niemals auch nur von fern ihre transsubjektive Existenz, sondern immer nur deren theoretische Beweisbarkeit und die Erkennbarkeit des Transzendenten, das Wissen um die Dinge an sich. Darüber hinauszugehen und auch das Dasein anzuzweifeln, macht Kant sein realistisch gefärbtes Erleben ganz unmöglich, das auch an solchen Stellen nicht schweigt. Und im Hintergrund steht überall die praktische Philosophie, bereit das zu ergänzen, was der theoretischen abgeht.

---



## Verzeichnis der wichtigeren Kant-Zitate.

(Die Zahlen links vom Kolon bezeichnen die Kant-Stellen, die Zahlen rechts die Seiten der vorliegenden Schrift.)

R. V. <sup>1</sup>	
103—110: 98—105.	51: 44
107f.	54: 26
242: 83	55: 8. 21. 62
244f.: 77. 86	57: 62
245: 62	61: 29. 35. 38
246: 78	63: 15
248: 78	67ff.: 25. 44
248—53: 97—108. 111.	69: 21
114	72: 29
251f.: 4. 12	104: 76
252: 62	120: 56
253: 78	131: 25
348f.: 77	138: 72f.
355: 124	139: 72
358f.: 12. 30. 35. 36. 38f.	145: 73
44. 67	146: 52f. 55. 81
360: 68	148: 53. 72. 76f. 81
366—72: 95. 117. 120.	149: 53
146	150: 71. 72. 77. 81
373: 66	151: 81. 83
378: 120	152: 26
379f.: 12. 68	153ff.: 25. 44
384ff.: 66. 69	155: 26
387: 30. 68f.	156: 26
388: 68	157—9: 124
389: 68	165: 55
390f.: 66. 68	166: 52. 71
392: 66	167f.: 59
393: 15. 30. 68	178f.: 77
393—95: 68	182: 14
399: 77. 81	184: 127
	185: 76. 83
	186f.: 71. 76. 83
	194f.: 61. 83
	207: 44
	235: 29. 33
	267f.: 76. 79. 113
	288: 50. 53. 70. 79f. 112f.
	295: 96
	297f.: 83. 88. 96
	298: 76. 82
	298—305: 96f.
	300—302: 70. 71. 83. 88
	301: 50
	303: 85ff.
	304f.: 78. 86 ff.
	305f.: 78. 81
	305—309: 108—12
	306f.: 71
	307f.: 53. 79. 129
	308: 73. 113. 116
	309: 62. 79. 81. 108. 112
	310f.: 106. 132. 143
	310—2: 113—6
	311f.: 71. 73. 83. 106.
	134. 143. 149
	312: 63
	312—14: 114f.
	313f.: 15. 71
	314f.: 129
	315: 88f.
	319f.: 102
	321f.: 102
	328f.: 129
	332f.: 129
	333: 33. 70. 130. 133
	335f.: 131
	338: 132f.
	340f.: 133
	342: 72. 73. 106
	342—5: 134—46
	343: 77
	346: 56
	347—9: 147—51
	348: 59
	368: 150
	380: 28. 136f.
	384: 151
	393: 34. 150
	394: 151
	397: 115. 151
	399: 129
	400f.: 124
	402: 126
	405: 124
	406f.: 53. 56. 76. 126f.
	129
	422f.: 124. 126f. 129
	427f.: 67
	429: 77. 124. 126f.
	473f.: 50
	497: 148. 151

## R. V.<sup>2</sup>

XX: 38  
XXVI f.: 6. 21. 46. 52.  
79f. 113  
XXVIII: 39. 51. 70  
XXX: 93  
7: 137  
19: 137  
33f.: 44  
41: 44  
44: 21. 61  
45: 12. 15



506 f. : 91  
 520 : 26  
 522 f. : 30. 33. 34  
 524 : 34  
 561 : 50  
 564 f. : 8  
 565—72 : 50  
 566 : 8. 12. 21. 26. 28 f.  
 568 : 12. 26. 29. 61  
 569 : 61. 71  
 571 : 150  
 572 : 29  
 574 ff. : 25. 29. 39. 51. 125  
 579 : 29  
 579—84 : 50  
 584 : 29  
 585 : 29  
 593 f. : 144  
 594 f. : 40. 85. 151  
 608 : 150  
 629 : 61. 170  
 672 : 151. 153  
 697 f. : 150 f.  
 701 : 151  
 704—07 : 89 ff.  
 708 : 151  
 709 : 150 f.  
 723—6 : 91 f.  
 725 f. : 145  
 797 ff. : 66  
 798 : 149  
 799 : 151. 153  
 803 : 68  
 804 : 68  
 805 : 68  
 808 : 67 f.  
 809 f. : 67 f.  
 810 : 148  
 830 f. : 51. 115  
 855 : 149

**Prol. Bd. IV.**

282 : 31  
 284 : 22  
 286 : 22  
 289 : 22. 31. 33. 35.  
 290 : 32  
 292 f. : 22  
 314 f. : 7. 12. 32. 35. 38. 63.  
 316 : 63. 82  
 318 : 32. 35  
 334 : 123  
 337 : 12

343—7 : 26  
 344 : 12  
 350 f. : 7. 64  
 352 : 64  
 354 : 7. 64  
 355 : 7. 12. 65  
 358 : 65  
 360 f. : 7. 64. 65

**Gr. Bd. IV.**

451 : 8. 26. 32  
 452 : 25  
 458 : 29  
 459 : 12. 22  
 461 : 29

**Pr. V. Bd. V.**

3 : 115  
 5 f. : 54  
 6 : 12. 26. 29. 50  
 16 : 29  
 42 f. : 26. 54  
 47—50 : 29. 54. 58. 82  
 49 : 115  
 54—56 : 50. 55  
 55 : 29. 58  
 55—57 : 55  
 65 : 29. 50  
 94 : 29  
 97 : 26  
 98 : 29  
 103 f. : 50. 55  
 105 : 29  
 134 f. : 115 f.  
 134—6 : 56 f.  
 136 : 51. 58. 75  
 139 f. : 57  
 141 : 51. 57  
 195 f. : 29

**U. Bd. V.**

196 : 9. 12  
 449 : 12  
 456 : 57

**Anthropologie.****Bd. VII.**

134 : 27  
 140 ff. : 25  
 142 : 26

**F.**

108 f. : 26  
 109 : 27  
 111 f. : 72  
 113 : 57  
 120 : 83  
 121 : 51. 71  
 135 : 29  
 154 f. : 38  
 155 : 12  
 163 f. : 148  
 175 : 29

**Bd. VI.**

371 f. : 45 f.

**Bd. VIII.**

153 f. : 23  
 154 : 39 f.  
 193 : 59  
 201 : 57  
 203 : 28. 150  
 207 : 12. 28  
 209 f. : 12. 38 f.  
 215 : 32  
 216 : 73  
 219 f. : 32  
 225 : 50  
 248 f. : 12. 38

**Bd. XI.**

301 f. : 57

**Bd. XII.**

221—3 : 73

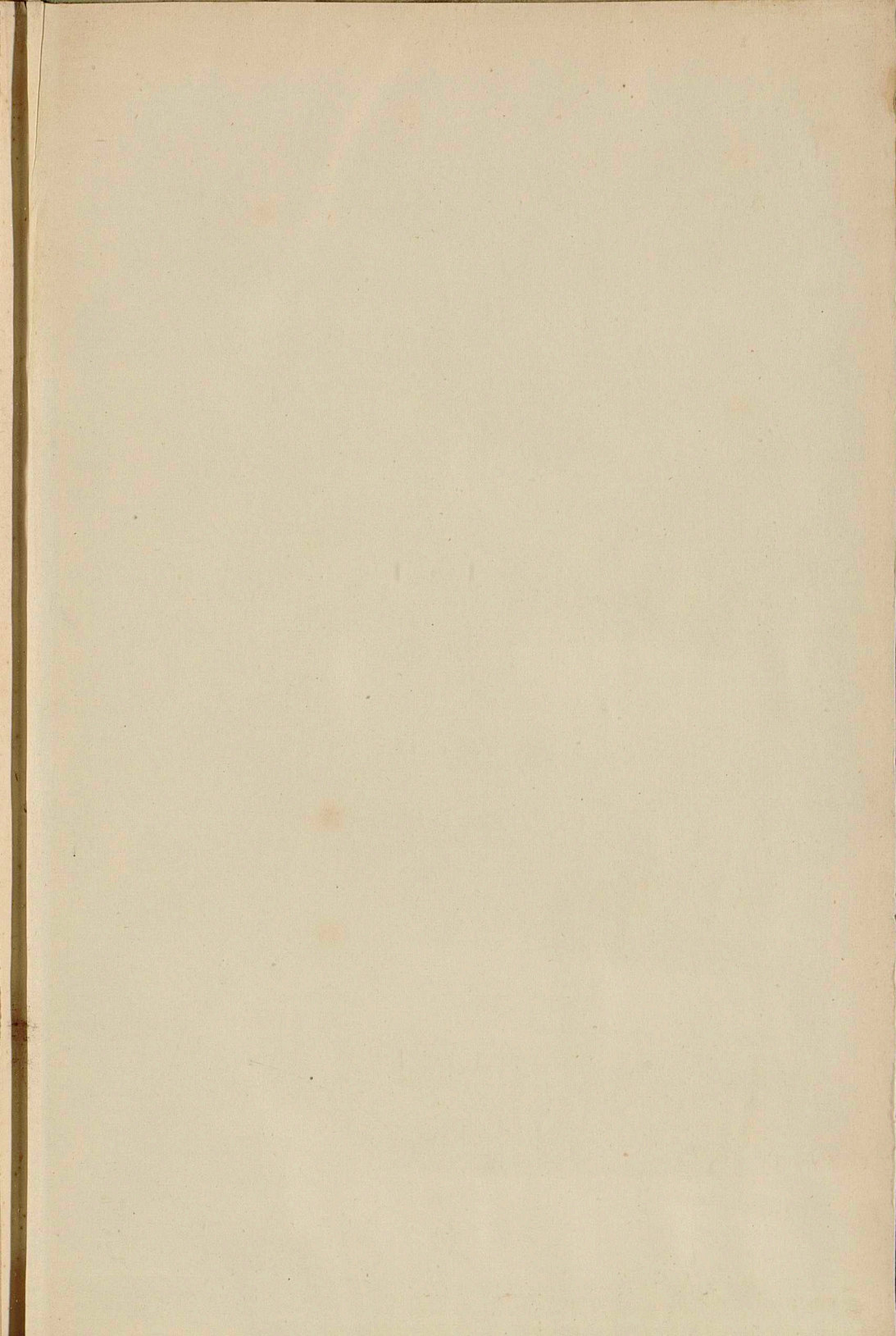
**Op. p.**

4. Konv. Bl. 29 : 6  
 A 572 : 154  
 A 573 : 23. 27  
 A 577 : 154  
 A 578 : 152  
 C 551 : 23  
 C 556 : 24. 154  
 C 557 : 27  
 C 563 f. : 23  
 C 565 : 23  
 C 567 : 24  
 C 581 f. : 5  
 C 589 : 154  
 C 661 f. : 27



Ohlenrothsche Buchdruckerei  
Georg Richters  
Erfurt











4X3488

Freie Universität Berlin

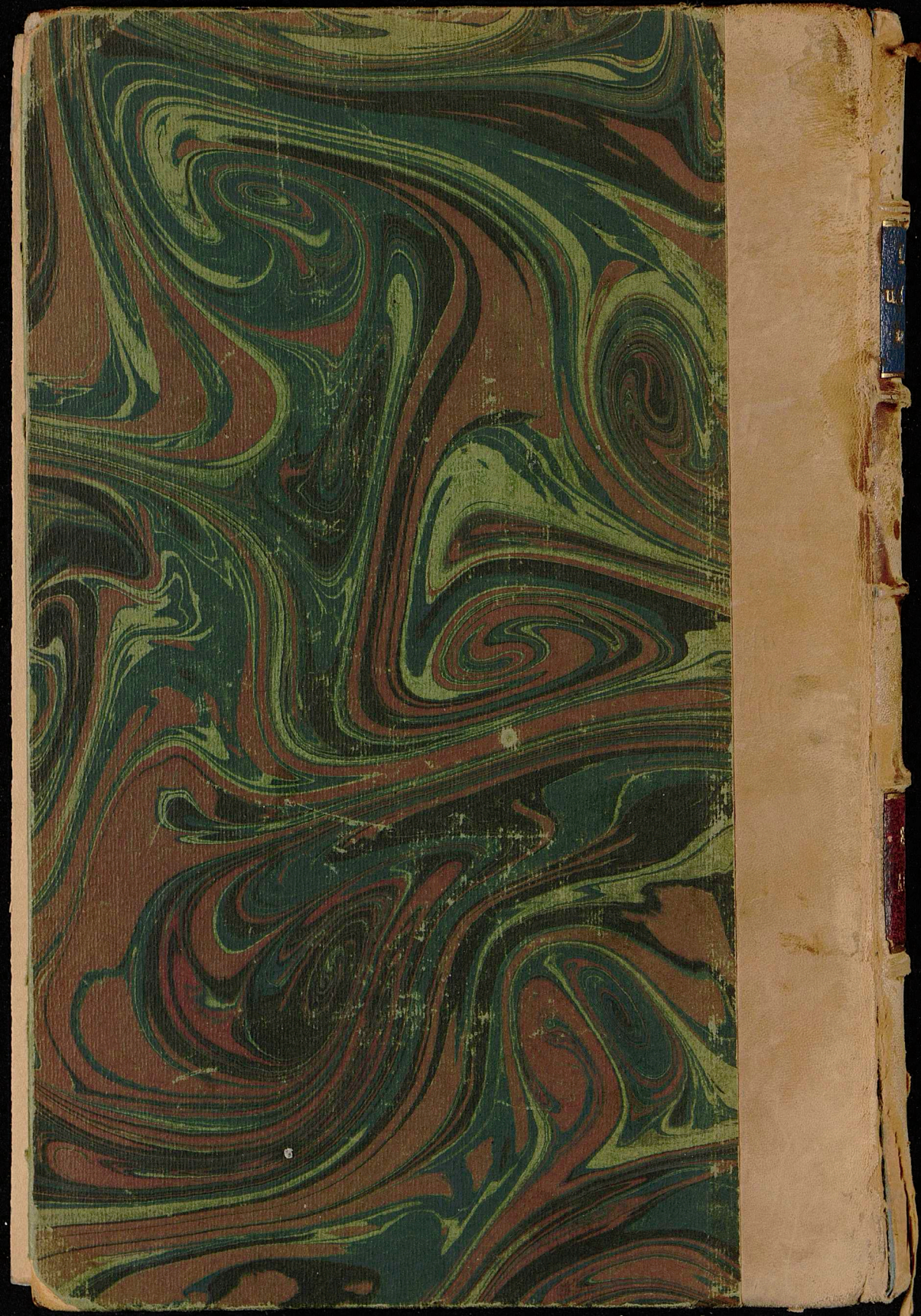


1844694/188

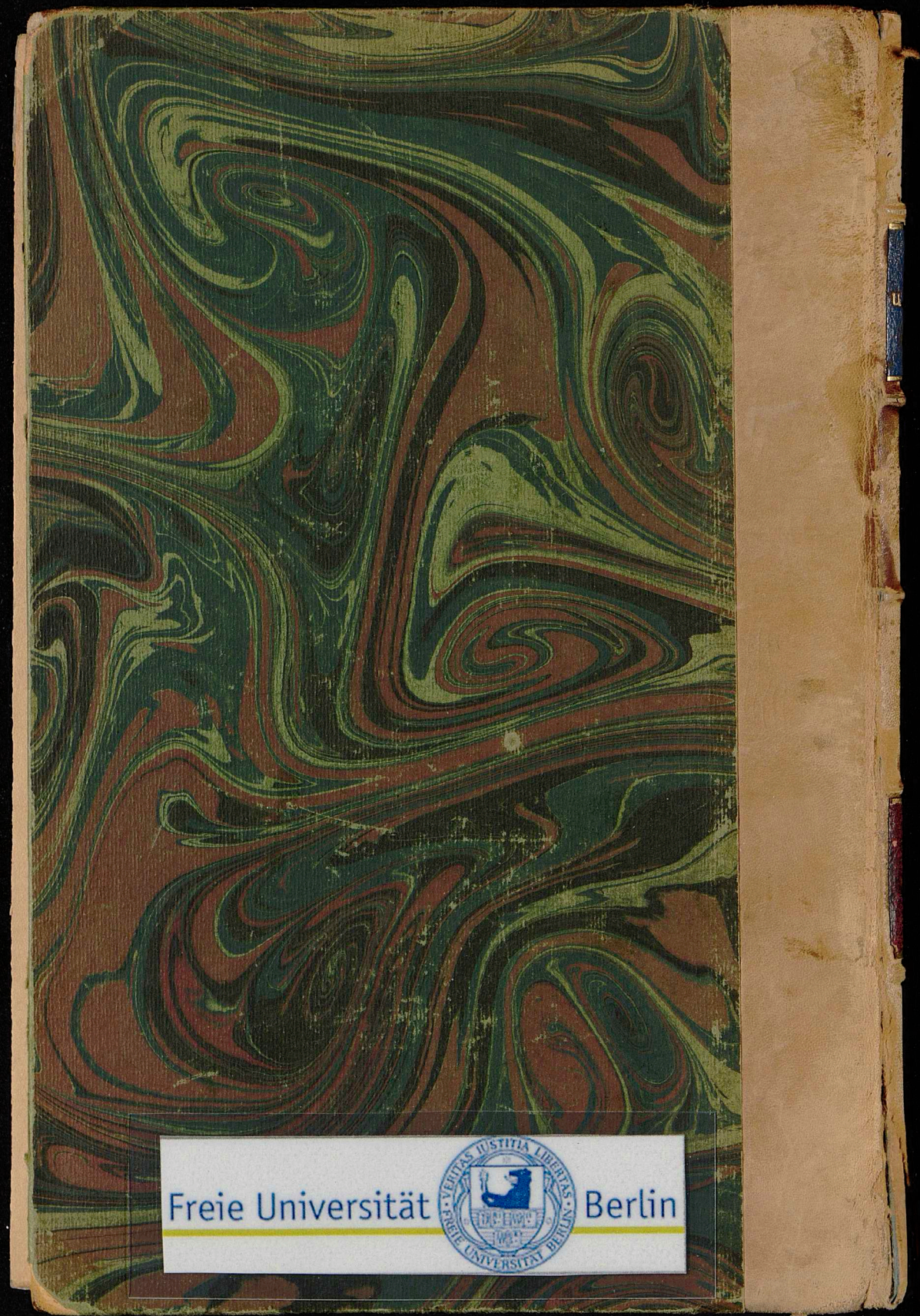
*wicht buch fehlend*











x-rite



colorchecker CLASSIC

