

PHILOSOPHISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

KARL JASPERS

ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
IN HEIDELBERG

ACHTES HEFT

DIE SOZIOLOGISCHEN
GEDANKEN KANTS

VON

RUDOLF KRESS



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1929

DIE SOZIOLOGISCHEN GEDANKEN KANTS

IM ZUSAMMENHANG
SEINER PHILOSOPHIE

VON

RUDOLF KRESS



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1929

ISBN-13:978-3-642-93837-5 e-ISBN-13:978-3-642-94237-2
DOI: 10.1007/978-3-642-94237-2

**ALLE RECHTE,
INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN.
COPYRIGHT 1929 BY JULIUS SPRINGER
IN BERLIN.**

Vorbemerkung.

Es kann als problematisch erscheinen, soziologische Gesichtspunkte auf KANT anwenden zu wollen. Diese Gesichtspunkte waren für ihn selbst jedenfalls nicht vorhanden und maßgebend. Seine Philosophie enthält aber immerhin auf weite Strecken Gedanken, die sich auf die Prinzipien der Struktur von wirklichen oder möglichen Gemeinschaften beziehen und deren Dasein in der Realität betreffen; so ist die Problemstellung möglich, KANTS Gedanken unter soziologischen Gesichtspunkten zu betrachten.

KANTS Gedanken, die unter diese Betrachtung fallen können, sind von zweifacher Art: 1. solche, die ein Sollen aussprechen und Normen aufstellen, denen die Realität entsprechen soll, 2. solche, die die Realität vorstellen, wie sie ist, als Prinzipien der Beurteilung. Es ist in der Eigenart des KANTischen Denkens begründet, daß die Gedanken der Norm dem Sinn nach ein Ganzes und ein rationales Ganzes, eine Lehre sind, und daß die Prinzipien sich nicht nur auf die Realität als solche (wie sie ist) beziehen, sondern zugleich auf ihr Verhältnis zur Norm (also wie sie im Verhältnis zu dieser ist, oder wieweit sie ihr entspricht). In beiden Fällen strebt KANT nach einer Einheit des Prinzips und nach Formulierung in Sätzen, die dem Sinn nach allgemein einsehbar sind. Es kann in diesem Sinn in beiden Fällen auch von Soziallehren die Rede sein, sowohl was die Norm, als auch was das Verhältnis der Realität zu ihr und die Frage nach der Verwirklichung der Norm betrifft.

KANTS Philosophie ist dem Sinn nach ein Ganzes; es läßt sich kein Teil aus ihr völlig herausreißen und isoliert betrachten, jeder greift irgendwie in den anderen über. Geht man von seinen Soziallehren aus, so gerät man dabei automatisch in deren Zusammenhang mit seiner ganzen Philosophie hinein, und es ist nicht zu vermeiden, einige Gedankengänge in sie hinein zu verfolgen; ein Verstehenwollen des einen ohne Bezug auf das andere wäre schon in der Fragestellung unzulänglich.

München, Oktober 1928.

RUDOLF KRESS.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Teil: Referat.

	Seite
I. Die soziologischen Normen	I
Einleitung. Sollen und Sein	1
1. Abschnitt: Ethik und Recht	2
A. Begriff von Zweck und Pflicht als ethische Grundlage für die Sozial- lehren. Übergang von der Form zum Inhalt 2. — B. Verhältnis von Ethik und Recht 3. — C. Ansätze zu Soziallehren in der Ethik 4.	
2. Abschnitt: Recht	5
A. Naturrecht und positives Recht 5. — B. Recht und Rechte im Natur- zustand 6. — C. Recht und Rechte im gesetzlichen Zustand 12. — Moral und Politik 27.	
II. Verwirklichung der Normen	31
1. Idee und Natur als Kräfte der Verwirklichung	31
2. Perspektiven für Verwirklichung durch Freiheit	32
3. Perspektiven für Verwirklichung durch die Natur	35

Zweiter Teil: Kritik.

III. Die Methode und ihre Grenzen	43
1. Theoretische Philosophie im Dienst der praktischen	43
A. Konstruktion der intelligiblen Welt über der wirklichen 44. — B. Intel- ligible Garantie für Verwirklichung der Normen 45.	
2. Grenzen der kritischen Methode	46
A. Beibehaltung fester Voraussetzungen: Wissenschaft und Ethik 47. — B. Ansätze zur Dialektik: „Paradoxien“, „Unerklärbarkeiten“ 50. — C. Ansätze zur Mitteilung 55.	
IV. Kritik der Methode und der Soziallehren	57
1. Kritik der Methode	57
A. Unterbau 57. — B. Überbau 64.	
2. Kritik der Soziallehren	74
A. Recht in Idee und Realität 74. — B. Idee und Realität des Staates 75. — C. Ewiger Friede; Politik und Moral 77. — D. Mensch, Natur und Vorsehung 79.	

Dritter Teil: Konstruktion.

V. Versuch einer Konstruktion über Kant hinaus	82
1. Das „Paradoxon“ als Prinzip einer Konstruktion	83
2. Denkendes und gedachtes Subjekt	84
3. Erkennendes und wollendes Subjekt	85
4. Existierendes Subjekt. Exkurs: Paradoxe Mitteilung	85
5. Empirischer und intelligibler Charakter	88
6. Paradoxe Existenz	88
7. Paradoxes Bewußtsein und paradoxer Gegenstand	90
8. Paradoxe Endzweck	94
Anhang (Literatur)	97

Erster Teil.

Referat.

I. Die soziologischen Normen.

Als Soziallehren kommen bei KANT alle Gedanken in Betracht, die sich mit dem Verhältnis von Menschen untereinander und ihrem Zusammenwirken in einer Gemeinschaft befassen und mit den Prinzipien, die beides bestimmen, entweder als theoretische Prinzipien (die aussagen, wie etwas ist) oder als praktische (die aussagen, wie etwas sein soll). Beide Arten von Prinzipien sind bei KANT zu finden: die des Sollens in der Ethik, die des Seins in der Teleologie. Die des Seins können bei Betrachtung von KANTS Soziallehren nicht übergangen werden, denn sie bezeichnen und begrenzen das Objekt, von dem dabei die Rede ist; die des Sollens sind aber wichtiger, denn durch sie ist die Struktur aller Soziallehren bei KANT bestimmt. Sie sind entwickelt in Ethik und Rechtslehre (die selbst wieder auf der Ethik aufgebaut ist). Es werden also zunächst diese beiden Gebiete betrachtet werden müssen.

In der Ethik sind es vor allem zwei Gedanken, die sich für die Ableitung von Soziallehren als fruchtbar erweisen. Diese zwei Gedanken sind der vom kategorischen Imperativ (aus dem der Begriff der Pflicht hervorgeht) und der Gedanke vom Zweck an sich. Der kategorische Imperativ ist zwar die Grundlage aller Soziallehren (als Forderungen) bei KANT; aber er allein genügt nicht als Grundlage für solche, und aus ihm allein wären auch gar keine Soziallehren ableitbar. Er betrifft lediglich die reine Form der Maxime aller Handlungen (die nur die einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit ist), aber gar nicht deren Inhalt. Nach ihm allein bliebe aller Inhalt der Handlung gänzlich dahingestellt, und man könnte in Hinsicht auf diesen ebensogut sagen: der kategorische Imperativ bezieht sich auf gar keinen Inhalt der Handlungen (indem er von diesem absieht und rein a priori ist) als: er bezieht sich auf allen Inhalt (sofern man nämlich a posteriori irgendeinen solchen denkt, wobei dann der kategorische Imperativ von jedem solchen Inhalt ohne Unterschied und

nicht für irgendeinen bestimmten Inhalt gilt, und jeder Inhalt für ihn in gleicher Weise belanglos ist und bloßes Material, dessen er zu seiner Geltung in keiner Weise bedarf und innerhalb dessen nichts Bestimmtes als seine spezifische Verwirklichung gelten kann, vielmehr alles in gleicher Weise zu dieser dienen kann, und ebenso alles unfähig ist, ihn adäquat zu verwirklichen und zu erfüllen). Nie aber bezieht sich der kategorische Imperativ auf einen bestimmten Inhalt, der dadurch vor anderen ausgezeichnet würde. Was gut sei, kann nicht inhaltlich angegeben werden: es gibt keine „guten“ Taten oder „guten“ Dinge. Wohl aber gibt es bei KANT Taten, die Pflicht und insofern „gut“ sind, und Dinge, die Zweck und insofern zu erstreben sind; aber die Tat als solche und das Ding als solches sind deshalb noch nicht moralisch gut, sondern nur die Maxime des Willens, der die Tat will oder das Ding erstrebt; nur durch die Maxime werden die Objekte des Willens gut; aber sie sind nicht schon als Objekte gut (z. B. kann dieselbe Tat, die im einen Fall gut ist, weil sie aus einer guten Maxime hervorgeht, im andern Fall schlecht sein, weil sie aus einer schlechten Maxime folgt, und was dort Tugend ist, kann hier z. B. Heuchelei sein). Der Wille endlich ist nur durch seine Maxime gut, ohne Rücksicht darauf, was er wirklich erreicht, d. h. im äußersten Fall auch ohne alle Verwirklichung.

Um von dieser förmalen Grundlage der Ethik aus zu irgendwelchen Inhalten zu kommen, ist ein zweiter Gedanke notwendig. KANT wählt dazu den Zweckbegriff. Damit ist der Kontakt der rein formalen Ethik des kategorischen Imperativs mit der Realität hergestellt: denn der Begriff Zweck setzt das Dasein wirklicher Dinge voraus, die zwar nicht schon durch ihr Dasein Zweck sind, die aber da sein müssen, um Zweck sein zu können. Soweit sie dies nicht nur können, sondern auch sollen, sind sie Zweck an sich. Durch die Einführung dieses Begriffs wird es erst möglich, den kategorischen Imperativ auf die Realität, d. h. auf bestimmte Realitäten anzuwenden. Dadurch kommt eine sekundäre Güterlehre zustande, d. h. eine Lehre, daß bestimmte Dinge oder Zustände von Dingen als Zweck an sich betrachtet werden sollen. (Eine primäre Güterlehre wäre eine solche, in der bestimmte Güter, nicht eine Maxime des Willens, die Grundlage der Moral sind.) Man kann den kategorischen Imperativ als den Ausdruck eines reinen Ethos¹ und den Begriff eines Zwecks an sich als Übergang von diesem

¹ Dabei ist mit Ethos eine irrationale geistige Bewegung gemeint, die rational gar nicht oder nur formal ausgedrückt wird; mit Ethik ein System rationaler Prinzipien, die zu einem Ethos gehören können oder zu verschiedenen; mit Moral die Rationalisierung eines bestimmten Ethos: ein System von Lehren und Vorschriften. KANT macht diese Unterscheidung nicht.

zu einer Ethik ansehen, die dadurch, daß KANT stets bestimmte Zwecke und Pflichten als allgemeinverbindlich und zugleich als lehrbar aufstellt, alsbald zu einer Moral wird. Mit einer Güterlehre aber sind in nuce auch schon Soziallehren gegeben: wenn schon einmal gesagt wird, was man tun soll (nicht nur wie man handeln soll, wobei es in concreto immer freistehen kann, ob man handeln will), so sind damit im Prinzip schon Regeln für das praktische Verhalten in jeder möglichen Situation ausgesprochen.

Es gibt so bei KANT nicht nur den Begriff einer Pflicht als formales Prinzip aller Handlungen, sondern auch den von Pflichten als materiales Prinzip bestimmter Handlungen, und allen Pflichten entsprechen Zwecke, die man sich setzen soll. Pflichten und Zwecke können nicht empirisch aufgezählt, sondern müssen nach einem Prinzip a priori deduziert werden: die Ethik muß ein System sein¹. Die Pflichten sind nun äußere oder innere, und die Verbindlichkeit betrifft entweder nur die Handlung oder auch deren Maxime. Dadurch zerfällt die Ethik in Rechtslehre und Tugendlehre oder Ethik im engeren Sinn (KANT gebraucht das Wort „Ethik“ in beiden Bedeutungen). Alle Rechtspflichten sind zugleich ethische Pflichten, aber nicht umgekehrt.

Recht und Ethik sind keine Gebiete, die sich ausschließen, sondern greifen ineinander über; und zwar ist bei KANT ihr Verhältnis reziprok nach Form und Inhalt bestimmt, je nachdem man vom Zweck oder von der Maxime ausgeht. Das Recht gebietet keinen Zweck, sondern nur die Maxime der Handlungen: daß sie äußerlich sich mit der Freiheit eines jeden vereinigen lassen. Es fordert nicht einmal: daß diese Maxime auch der Grund der Handlung sei, sondern nur: daß diese ihr äußerlich entspreche. Die Ethik aber fordert, daß die Maxime auch der Grund der Handlung sei (und nicht etwa äußere Rücksichten), und daß man sich bestimmte Zwecke setze und andere nicht, während das Recht gar nicht fordert, sich irgend etwas zum Zweck zu machen, sondern nur, daß die Handlungen äußerlich pflichtgemäß sind, sie mögen um der Pflicht willen geschehen sein oder aus andern Gründen. Umgekehrt bestimmt auch wieder das Recht die Handlungen inhaltlich, und die Ethik bestimmt sie formal: das Recht gebietet und verbietet bestimmte Handlungen; die Ethik bestimmt inhaltlich gar keine Handlungen, sondern nur deren Maxime; sie übernimmt die Gebote und Verbote des Rechts als Inhalte und fordert nur darin mehr als das Recht, daß sie auch innerlich und nicht nur äußerlich als verbindlich betrachtet werden sollen. Recht

¹ VI, 207.

und Ethik haben (abgesehen von den „Pflichten gegen sich selbst“) den gleichen Inhalt, nur die Art der Verpflichtung ist verschieden. Alle Rechtspflichten sind zugleich ethische Pflichten; die Achtung vor dem Recht ist selbst ethische Pflicht. Das Recht selbst ist von der Ethik abgeleitet und hat kein eigenes Prinzip der Geltung, sondern das allgemeine Prinzip des Rechts ist nichts anderes als der kategorische Imperativ, aber nur auf das Äußere der Handlungen angewandt: das Recht erscheint bei KANT als eine auf das Äußere der Handlungen beschränkte Ethik.

Schon die Ethik im engeren Sinn enthält Gedanken, aus denen sich Soziallehren notwendig ergeben oder aus denen zu solchen überzugehen naheliegt. Unter ihnen ist der Gedanke von einem Reich der Zwecke (im Gegensatz zum Reich der Natur) eine gewisse Analogie zu der Struktur des Staates. Die intelligible Welt wird als ein Reich der Zwecke¹ gedacht, zu dem alle vernünftigen Wesen gehören. Jedes einzelne ist für alle andern (selbst für das Oberhaupt Gott) niemals nur Mittel, sondern zugleich Selbstzweck²; der Wille eines jeden ist gesetzgebend für alle; dafür ist jedes dazu verbunden, daß die Maxime seines Willens sich zum allgemeinen Gesetz qualifiziert. Das Oberhaupt gebietet; aber nicht kraft seines Willens, sondern kraft des allgemeinen Gesetzes, das auch sein Wille ist. Es hat Anspruch auf Gehorsam nicht gegen seinen Willen als solchen, sondern gegen ihn nur sofern er allgemeines Gesetz und damit auch der Wille eines jeden gesetzgebenden Gliedes dieses Reiches ist. So ist das Reich der Zwecke eine genaue Analogie zum Staat und seiner Struktur, wie sie KANT in seiner Rechtslehre entwickelt. Doch es bleibt bei dieser Analogie, und KANT zieht aus diesem Gedanken keine Konsequenzen für den Staat.

Eine deutlichere Tendenz auf diesen hin zeigt ein Gedankengang der Ethik, der eine Gruppe von Pflichten deduziert, die zwar direkt keine Beziehung auf den Staat haben, aber doch auf Verhältnisse, die zu diesem eine Art Vorstufe bilden. Hierher gehören:

1. Pflichten gegen sich selbst: Der Mensch soll sich der Idee der Menschheit würdig machen und aus dem Naturzustand heraustreten, sich Bildung und Kultur aneignen³. Schon dadurch ist es ihm unmöglich, sich zu isolieren; er soll das aber auch nicht, sondern, als ein für die Gesellschaft bestimmtes Wesen, Umgang mit andern suchen und nicht nur um dieser, sondern auch um seiner eigenen Vollkommenheit willen gesellschaftliche Tugenden pflegen⁴.

2. Pflichten gegen andere: Er soll seinesgleichen als Träger des Sittengesetzes und Vernunftwesen achten und darf niemand ver-

¹ IV, 433 u. a.

² VI, 219.

³ VI, 387, 391.

⁴ VI, 473.

achten¹; er soll eines jeden Glück nach Kräften zu fördern suchen und dies sich zu seiner Maxime machen. Die Maxime des Wohlwollens (und Wohltuns) gegen jeden ist Pflicht², mag das Wohlwollen als Gefühl vorhanden sein oder nicht. Er soll dies auch im logischen Gebrauch der Vernunft; er soll auch in den Fehlern des andern noch das Berechtigte zu finden suchen und ihm weder Verstand noch Fähigkeiten absprechen; d. h. er soll auch in der Diskussion sich nicht isolieren, sondern bestrebt sein, eine geistige Gemeinschaft zu schaffen, in der die Gedanken und Meinungen eines jeden in Hinsicht auf eine mögliche gemeinsame Idee beurteilt werden.

3. Pflichten zur Gemeinschaft: Der Mensch soll nicht isoliert bleiben, sondern Gemeinschaften bilden. Er soll Freundschaft suchen, und zwar nicht die nur auf Sympathie beruhende, sondern die eigentlich geistige³. Er soll endlich aus dem ethischen Naturzustand (in dem jeder ethisch als Einzelner existiert) heraus und in den einer ethischen Gemeinschaft treten⁴, so daß er nicht nur allein das Gute erstrebt, sondern mit andern (und dem Sinn nach mit allen) zusammen dessen Herrschaft in der Welt zu verwirklichen sucht.

Alle diese rein ethischen Pflichten ergeben in ihrer Gesamtheit ein Ideal der Humanität, das zu Selbsterziehung, gegenseitiger Erziehung und Gemeinschaftsbildung führt; zwar einen Staat zu konstituieren nicht fähig ist, wohl aber den nach jenem Ideal Existierenden für den Staat prädisponiert und diesen mindestens als Sicherung jenes Zustandes der Humanität in Gemeinschaft als erstrebenswert erscheinen lassen muß.

Das Recht ist entweder Natur- oder positives Recht. Das Naturrecht ist keineswegs ein Recht, das auf dem natürlichen Zustand beruht, sondern ein Vernunftrecht, das auf lauter Grundsätzen a priori beruht⁵. Es erhebt den Anspruch, auch ohne alle Gesetzgebung verbindlich und einsehbar zu sein. Es heißt Naturrecht, weil der Mensch von Natur (nämlich als vernünftiges Naturwesen) fähig und verpflichtet ist, sich einen Begriff davon zu bilden und danach zu handeln, aber auch berechtigt, zu seiner Verwirklichung Zwang anzuwenden. Aller Zwang, den das Recht erlaubt (oder ausübt, als positives Recht), hat seine Berechtigung nur auf Grund dieser Verbindlichkeit. Das positive Recht dagegen ist nicht a priori einsehbar, wohl aber a priori verbindlich. Seine Verbindlichkeit ist keine andere als die des Naturrechts, und dieses ist sogar die Bedingung der Verbindlichkeit des positiven Rechts⁶; d. h. dieses setzt dem Sinn nach immer ein Naturrecht voraus, und aus diesem allein geht seine Auto-

¹ VI, 462.

² VI, 393, 449.

³ VI, 469, 471/2.

⁴ VI, 96.

⁵ VI, 230, 256.

⁶ VI, 224.

rität hervor und seine Befugnis, auch Zwang anzuwenden. Alles positive Recht enthält so das Naturrecht in sich, und es kann nur ein Naturrecht geben, wie es nur eine Philosophie und eine Ethik geben kann¹. Das Naturrecht fordert selbst ein positives Recht: es ist ein Gebot der praktischen Vernunft, daß der Mensch aus dem Naturzustand heraus und in den einer bürgerlichen Verfassung treten, also ein positives Recht entwickeln soll. Denn nur wo ein solches vorhanden ist, sind rechtliche Institutionen möglich, durch die entschieden wird, was in concreto Recht ist und durch die der Vollzug des Rechts erzwungen werden kann. Auf das positive oder statistische Recht geht KANT nicht ein: dieses ist Sache des Rechtsgelehrten, nicht des Philosophen. Das Recht, das er konstruiert, ist lediglich das Naturrecht, wie es auch ohne alle positive Gesetzgebung aus den Postulaten der reinen praktischen Vernunft hervorgeht.

Wo nun ein positives Recht vorhanden ist, da herrscht ein rechtlicher Zustand, wo es fehlt, der Naturzustand. In diesem gibt es keine richterliche und keine Vollzugsgewalt; soweit in ihm Recht möglich ist (und als Postulat der praktischen Vernunft ist es möglich), ist es privates und nicht öffentliches Recht. Da eine „Obrigkeit“ fehlt, ist letzten Endes jeder in eigener Sache Richter und Vollstrecker. Und weil niemand vor Übergriffen des andern durch eine Obrigkeit geschützt ist, so hat jeder das Recht, sich selbst dagegen zu schützen: denn alle Rechtspflichten beruhen, als rein äußere Pflichten, auf Gegenseitigkeit. Da eine Instanz fehlt, die über den Einzelnen steht, kann keiner dem andern trauen. (Ihm zu vertrauen wäre ein ethisches, aber kein rechtliches Prinzip und müßte sich auf seine Gesinnung beziehen; im Recht aber kommt es gar nicht auf die Gesinnung, sondern nur auf die Tat an.) Es ist daher auch kein Unrecht, wenn jeder, auch ohne angegriffen zu sein, den andern angreift; denn dieser könnte sonst eines Tages selbst angreifen; ihm zuvorkommen heißt nur: sich schützen; und keiner tut Unrecht, der niemand neben sich Macht gewinnen läßt².

So betrachtet ist der Naturzustand ein Zustand der Gewalt und nicht des Rechts. Die Konsequenz, die KANT hier nicht ausspricht (wohl aber in bezug auf den Naturzustand der Staaten³), ist: wäre weder a priori noch a posteriori ein anderer als der Naturzustand möglich, so gäbe es überhaupt kein Recht, sondern: nur Gewalt und List. Wenn KANT dennoch auch für den Naturzustand ein Recht formuliert, so ist dieses nur die Vorstufe eines Rechts unter Zwangsgesetzen und der Naturzustand eine Vorstufe des rechtlichen. In ihm

¹ VI, 207, 216; vgl. IX, 23—26.

² VI, 307, 312.

³ VIII, 372.

rechtlich handeln heißt nicht: auf Gewalt verzichten (wodurch alle Selbstbehauptung aufgehoben würde), sondern: sich so verhalten, daß aus dem Naturzustand ein rechtlicher werden kann; nicht: sich unterdrücken lassen, sondern: sich behaupten, mit dem Ziel, auf einen andern Zustand hinzuarbeiten und zu diesem Zweck auch Gewalt anzuwenden. Es ist berechtigt, „jeden, mit dem wir in Verkehr kommen, zu zwingen, entweder mit uns in einen rechtlichen Zustand zu treten oder aus unserer Nähe zu weichen“. Das „provisorische Recht“ im Naturzustand bedeutet formal: das Recht, durch das aus ihm ein rechtlicher Zustand werden kann und soll; inhaltlich: die Rechte, die einer gesetzlichen Regelung fähig und deren notwendiger Gegenstand sind und ohne die diese leer wäre und sich auf keine Inhalte bezöge. Denn Gesetze regeln nur bestimmte Verhältnisse, aber sie schaffen sie nicht, sondern setzen sie voraus. Dadurch ist der Naturzustand nicht nur im negativen Sinne die Vorstufe des rechtlichen, als etwas, das durch diesen überwunden werden soll, sondern auch im positiven: als das, was die Verhältnisse produziert, auf die sich das öffentliche Recht bezieht, und durch die es erst eine Materie und einen Inhalt hat¹.

Unter den Rechten, die im Naturzustand in Betracht kommen, hat sowohl für diesen selbst wie für den Übergang aus ihm in den rechtlichen eine besondere Bedeutung das des Eigentums. (Es ist sogar dieses allein, auf dem KANT das Postulat eines rechtlichen Zustandes aufbaut.) Im Zusammenhang dieser Betrachtung verdient es dadurch besondere Berücksichtigung; die andern Rechte (wie persönliches oder auf dingliche Art persönliches Recht) bleiben bei KANT ohne weiterreichende Konsequenzen und werden hier nicht oder nur nebenbei erwähnt werden.

Beim Besitz (so nennt KANT das Eigentum) im Naturzustand (oder dem Zustand des Privatrechts) unterscheidet KANT den intelligiblen Besitz (Besitz einer Sache, deren Inhaber ich nicht bin) und den physischen Besitz. Beides, das Besitzen und die besessene Sache, ist zugleich Noumenon und Phänomenon². Ohne den Begriff eines intelligiblen Besitzes wäre nach KANT gar kein Besitz möglich; denn dieser besteht gerade darin, daß eine Sache mein ist, auch wenn ich nicht in ihrem physischen Besitz bin.

Eine Sache zu besitzen ist möglich durch die rechtlichen Postulate der reinen Vernunft: daß es möglich sei, jeden äußeren Gegenstand

¹ Das Recht ist so im Naturzustand nur Idee, die aufgegeben, aber nicht gegeben ist und es gibt hier keine Rechtsbegriffe, unter die in concreto subsumiert werden kann, was Recht ist und was nicht. Rechtsbegriffe (neben der Idee des Rechts) gibt es nur im rechtlichen Zustand.

² VI, 245, 249; 253/4, 268.

der Willkür als das Meine zu haben¹, und: daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere auch das Seine von irgend jemand werden könne. KANTS Lehre über den Besitz geht also vom Einzelnen aus, und der Besitz wird definiert als ein solcher des Einzelnen, als das „Mein und Dein“. Besitz ist ein Verhältnis der Verbindlichkeit zwischen Personen, nicht zwischen Sachen und Personen. Ein Mensch, der allein auf Erden wäre, hätte gar keinen Besitz.

Der empirische Zustand des Besitzes beruht auf der Inhabung einer Sache: diese ist nach dem Postulat der reinen Vernunft rechtskräftig und bedarf keines weiteren Rechtstitels. Und zwar gibt die Priorität den Ausschlag. Der erste Inhaber ist im Naturzustand der rechtmäßige Besitzer: „*beati possidentes*“²! Nicht anders verhält es sich mit der ursprünglichen Erwerbung im Naturzustand: Die „erste Bemächtigung“ bestimmt den Besitz. Dieser wie die Erwerbung sind Akte eines einseitigen Willens: dessen, der etwas hat, oder dessen, der sich etwas nimmt, was noch kein anderer hat. Aller Besitz und alle Erwerbung im Naturzustand beruhen also auf dem empirischen Faktum. Aber dahinter steht die Idee eines a priori vereinigten (d. h. zu vereinigenden) Willens aller. Ich kann etwas haben oder erwerben als rein empirisches Faktum; und ich kann mich rechtlich auf die Idee der praktischen Vernunft berufen: daß mein Verhalten der Idee eines zu vereinigenden Willens aller gemäß sei. Mein Besitz ist dadurch gerechtfertigt; als Faktum kommt er aber nur durch meinen Willen zustande; ich habe oder nehme mir etwas, und es wird mir auch nicht der Idee nach von einem allgemeinen Willen zugeteilt, sondern dieser bestätigt mich nur in meinem Besitz (den ich schon habe) und leistet auch im Zustand einer bürgerlichen Verfassung nicht mehr³.

Aller Besitz im Naturzustand aber ist provisorisch und „präsumiert“ auf Grund des Postulats der praktischen Vernunft einen

¹ VI, 246, 257. ² VI, 251, 257.

³ Aller Besitz beruht auf einem ursprünglichen Gesamtbesitz aller Menschen auf Erden und auf dem Postulat, jeden Gegenstand als das Meine haben zu können. Dieser ursprüngliche Gesamtbesitz ist kein „uranfänglicher“, d. h. keine Realität, die irgendwann bestanden hat, sondern ein praktisches Vernunftprinzip. Er ist auch in der Idee kein „Kommunismus“; „Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein kann nie als ursprünglich gedacht . . . werden“. Den ursprünglichen Gesamtbesitz im Verhältnis zum Privatbesitz hat sich KANT vermutlich analog gedacht wie in der Kr. d. r. v. das Verhältnis der Erfahrung zur Idee: Erst durch die Idee wird Erfahrung vollständig, aber nur als Aufgabe, nicht als Gegebenes; dadurch hat die Idee objektive Realität; sie hat diese aber nur durch Beziehung auf die Erfahrung (die als ihr Material auch ohne sie da ist), und hat keinen „eigenen Gegenstand“. Die Idee ist regulativ, nicht konstitutiv; und die Idee des Gesamtbesitzes analog: sie konstituiert zwar das Recht, aber sie reguliert nur die empirischen Data, auf die sich das Recht bezieht, und produziert sie nicht selbst.

Rechtzustand, in dem das Provisorische erst „peremptorisch“, und der Zwang, der im Naturzustand berechtigt, aber nur einseitig ist, gegenseitig wird und gesetzlich geregelt auf Grund der Idee des vereinigten Willens aller. Erst dieser macht allen Besitz definitiv und letzten Endes sogar erst dann, wenn er als Vertrag die ganze Menschheit umfaßt. Dennoch setzt er den Naturzustand voraus; denn der Rechtszustand garantiert nur den Besitz, aber schafft ihn nicht.

Die allgemeinen Prinzipien des Besitzes bei KANT sind also:

1. Der empirische Besitzstand beruht allein auf Macht und nicht auf Recht. Jeder hat soviel, wie er sich aneignet und wie er behaupten kann, und das Quantum seines Besitzes entspricht dem Quantum seiner Macht. Das Recht am Besitz ist eine gänzlich andere Qualität und hat keinen Einfluß auf den Zustand des Besitzes, sondern gilt für einen Besitz, den es schon voraussetzt. Es steht der Realität des Besitzes als Idee gegenüber und schränkt die Macht ein, aber kann sie nicht ersetzen.

2. Der empirische Besitz ist „individualistisch“ gedacht: als Besitz eines Einzelnen. Er entsteht nur durch die Macht des Einzelnen und nicht durch die einer Gesamtheit. Für den empirischen Besitz ist der Einzelne die primäre und die Gesamtheit die sekundäre Instanz.

3. Der rechtliche Besitz ist „kollektivistisch“ gedacht: der vereinigte Wille einer Gesamtheit ist die Idee, nach der allein ein Besitz des Einzelnen rechtlich möglich ist, und dem Einzelnen ist auf Grund dieser Idee Besitz erlaubt. KANTS Konstruktion des Besitzes ist also weder „individualistisch“ noch „kollektivistisch“ oder: sie ist beides, je nachdem man vom empirischen Zustand oder von der Idee des Rechts ausgeht. Und sie ist dem Sinn nach beides zusammen: weil keine Seite für sich bestehen und isoliert einen rechtlichen Besitz begründen kann.

Unter den Gegenständen, die Besitz sein können, nimmt bei KANT der Boden eine Sonderstellung ein. Allgemein gilt von ihm das gleiche wie von den Gegenständen des Besitzes überhaupt. Seine Sonderstellung beruht darauf, daß Bodenbesitz die Bedingung alles andern Besitzes ist. Die erste Erwerbung kann nur die des Bodens sein; bewegliche Sachen auf ihm werden durch seine Erwerbung mit-erworben und nur durch sie erworben und besessen; er verhält sich zu ihnen wie die Substanz zu den Akzidenzen. Besitz von beweglichen Sachen auf dem Boden ohne Besitz des Bodens ist da möglich, wo er einer Gemeinschaft (dem Volk) gehört und damit jedem Einzelnen.

Der Boden wird erworben durch Bemächtigung, nicht durch Bearbeitung oder dergleichen. Er kann soweit erworben werden, als er verteidigt werden kann, also nicht in beliebiger Ausdehnung¹.

Eine Art Zwischenstellung zwischen dem Naturzustand und dem rechtlichen Zustand nehmen bei KANT die Gebilde ein, die er als „rechtmäßige Gesellschaften“ im Naturzustand bezeichnet. Hierher sind zu rechnen die Verbände der Familie, Sippe usw.; auch die Stammesverbände der „Naturvölker“, soweit sie keine rechtliche Verfassung haben und deshalb nicht als Völker und Staaten in KANTS Sinn bezeichnet werden können. Sie alle sind rechtmäßig, aber nicht rechtlich, dem Recht zwar gemäß, aber nicht von rechtlicher Struktur. Sie können rechtlich sein (in einem Staat), können aber auch in anderer Weise bestehen, ohne mit dem Recht in Widerspruch zu geraten. Sie unterstehen im letzten Fall allerdings wie alle Verhältnisse des natürlichen Rechts der Forderung: in einen rechtlichen Zustand überleitet zu werden.

KANTS Betrachtungen über Ehe und Familie haben nur episodischen Charakter und sind ohne weitere Konsequenzen für seine Rechtslehre. Es mag genügen, hier nur den allgemeinen Gesichtspunkt für die Familie anzuführen. Sie ist wesentlich patriarchalisch gedacht. Der Mann ist in der Ehe trotz der „natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares“ der Herr und hat ein „Recht zum Befehl“; und dementsprechend ist der Hausherr das Oberhaupt der Familie, zu der auch die nichtselbständigen erwachsenen Kinder und das Gesinde gehören; alle diese Glieder der Familie unterstehen ihm nur „durch Vertrag“, sind aber in diesem Verhältnis Gehorchende, während er der Gebietende ist².

Wichtiger sind im vorliegenden Zusammenhang die Gebilde von der Art der Stammesverbände, obwohl bei KANT von ihnen nur gelegentlich und nicht zusammenhängend die Rede ist. Sie können als Träger von Rechten, die doch nicht im rechtlichen Zustand sind³, zu den „rechtlichen Gesellschaften“ gerechnet werden⁴, obwohl KANT sie nicht unter diesen aufzählt. Für sie gelten im Naturzustand noch

¹ Alles, was KANT unter dem Titel „persönliches Recht“ anführt, gehört in dieser Betrachtung unter den Begriff Besitz; denn es ist in den Konsequenzen hier ohne Belang, ob „Besitz“ eine Sache bedeutet, die ich „ursprünglich erwerbe“, oder eine solche, die ich von einem anderen erwerbe, oder ob ich nur dessen Leistung erwerbe, die mich in den Besitz eines Sachwertes setzt. Die Unterschiede, die KANT darin aufstellt, können hier nicht ausgewertet werden. Es mag hier nur festgehalten werden: ein Recht persönlicher Art kann nach KANT nur durch Überlassung erworben werden (also nur durch einen gemeinschaftlichen Willen); und der Vertrag ist „der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des einen auf den andern übergeht“.

² VI, 279, 283.

³ VI, 266.

⁴ VI, 306.

einige Rechtsgrundsätze, die für den Einzelnen real nicht in Betracht kommen oder nicht immer. Sie haben zunächst ein Recht auf ihren Boden, d. h. auf die Gegend, wo sie ansässig sind, und die Art, ihn zu benutzen, steht in ihrem Belieben (Jagd, Ackerbau usw.). Niemand, auch kein Staat, hat das Recht, sie durch List oder Gewalt darin zu beschränken. Kolonisation und Zivilisation (der Anspruch, sie zu einer höheren Kulturstufe zu erziehen) geben kein Recht, sie zu etwas zu zwingen, was sie nicht wollen: der Zweck heiligt nicht die Mittel¹. Endlich gilt schon für sie, was für Staaten gilt: das Meer gehört dem Anwohner nur, soweit er es vom Land aus beherrschen kann (z. B. soweit er schießen kann²; zwischen Kanonen und Pfeilen besteht darin nur ein quantitativer Unterschied). Innerhalb der Völker im Naturzustand gelten dieselben Rechtsprinzipien wie im Verhältnis unter Einzelnen überhaupt; in ihrem Verhältnis zueinander oder zu Staaten gelten die, die auch im Naturzustand der Staaten untereinander gelten: was gegen Staaten unrecht ist, ist es auch gegen „wilde Völker“³.

Es ist bei den Verbänden der Naturvölker nicht Pflicht: in diesen Zustand zu treten; aber es ist für sie Pflicht, aus ihrem gesetzlosen Zustand im Innern und nach außen (im Verhältnis zueinander) heraus und in einen rechtlichen zu treten. Denn im Naturzustand entscheidet letzten Endes doch immer die Gewalt. Die Folgen, die sich daraus ergeben, haben die Betroffenen sich selbst zuzuschreiben, weil der ganze Zustand, in dem sie leben, unrecht ist.

Vom Naturzustand gilt nun ein Gesetz a priori: man solle aus ihm heraus in einen rechtlichen treten; und dieser, die bürgerliche Verfassung, ist Pflicht, und es steht nicht im Belieben des Einzelnen, ob er darauf eingehen will oder nicht. Die allgemeinen Grundsätze des rechtlichen Zustandes sind schon im Naturzustand enthalten; alles, was in diesem nicht nur auf Gewalt beruht, sondern außerdem noch Recht ist (dem allerdings hier nur durch Gewalt Geltung verschafft werden kann), beruht auf der Idee eines möglichen vereinigten Willens aller. Dadurch ist der natürliche Zustand fähig, ein gesetzlicher zu werden. Dieser mögliche vereinigte Wille aller ist aber zugleich ein notwendig zu vereinigender Wille aller; damit hat das Recht schon im Naturzustand in sich die Tendenz, diesen in einen rechtlichen zu verwandeln⁴.

Neben dieser Tendenz a priori besteht eine solche a posteriori. Obwohl das Recht auch im Naturzustand als Idee ebenso gilt wie im rechtlichen, so ist doch eine Entscheidung über reale Rechtsansprüche nur auf dem Weg der Gewalt und nicht auf dem des Rechts mög-

¹ VI, 266, 353. ² VI, 265. ³ VIII, 358, 385; VI, 266, 353. ⁴ VI, 264.

lich, da es keine Instanz gibt, die das Recht handhabt, und es keinen andern Schutz vor Gewalt gibt als wieder Gewalt. Dadurch ist aber alles Recht in der Realität dauernd in Frage gestellt, und niemand vor Gewalt sicher. Deshalb ist dieser Zustand ein Zustand des Unrechts, und wegen dieser seiner Folge besteht das Gebot, ihn zu verlassen¹.

Dies geschieht durch den Übergang aus dem Naturzustand in den rechtlichen Zustand oder den Zustand einer bürgerlichen Verfassung, aus dem Privatrecht in das öffentliche Recht. Dadurch wird aus dem Volk ein Staat. Durch diesen Übergang werden keine neuen Rechte a priori im Verhältnis der Einzelnen zueinander geschaffen: das öffentliche Recht ist vom Privatrecht dem Inhalt nach nicht verschieden; die Gesetze betreffen die Form des Zusammenseins, enthalten aber dasselbe Recht, das schon im Naturzustand Recht ist. Durch das öffentliche Recht werden die Rechtsverhältnisse des Privatrechts „peremptorisch“. Der rechtliche Zustand hat eine austeilende Gerechtigkeit zur Folge, die nicht etwa den Gesamtbesitz aufteilt, sondern nur jeden in dem Besitz bestätigt, den er hat. Das Recht gilt hier nicht mehr nur als Idee wie im Naturzustand, sondern die Gesetze, die für den rechtlichen Zustand wesentlich sind, sind Begriffe vom Recht, unter die in jedem möglichen Fall subsumiert werden kann, was recht ist. Der rechtliche Zustand erfordert eine Gesetzgebung, die festsetzt, was allgemeines Recht ist, eine Rechtsprechung, die im besonderen entscheidet, was recht ist und eine Macht, die den Vollzug des Rechts erzwingt, und diese drei Faktoren bedingen einen Staat.

Die praktische Notwendigkeit des Staates geht bei KANT nur aus dem Verhältnis des Mein und Dein im Naturzustand hervor: um der Rechtsidee eines vereinigten Willens aller, der allein fähig ist, niemand unrecht zu tun, auch Realität zu verschaffen, und um den gesetzlosen Naturzustand zu überwinden. Der Staat ist also zunächst und vor allem dazu da: um das Eigentum aller seiner Bürger durch Gesetze abzugrenzen und durch seine Macht zu schützen. Diese Ableitung mutet auf den ersten Blick „utilitaristisch“ an. Für KANT aber handelt es sich darum, daß das Recht statt der Gewalt entscheidet; auf das Recht und nicht auf das Eigentum kommt es ihm wesentlich an.

Der Schutz des Eigentums ist der empirische Anlaß, der notwendig das Bestehen des Staates fordert; der Sinn des Staates aber reicht weiter: er soll eine Gemeinschaft der Menschen unter Rechtsgesetzen sein. Diese Gemeinschaft ist der absolute Zweck, dem auch der Staat dient; die Forderung der Rechtsidee greift aber über die Grenzen

¹ VI, 312, 350.

des Staates hinaus und umfaßt letzten Endes die ganze Menschheit. Nicht das Recht ist für den Staat (noch weniger für das Eigentum), sondern der Staat ist für das Recht da und ist dessen Verwirklichung; und das Recht setzt noch Ziele über den Staat hinaus, der dadurch lediglich zu einer Stufe der Verwirklichung des Rechts wird, aber nicht Selbstzweck, über den hinaus kein höherer Zweck denkbar wäre und Geltung hätte. Alle rechtliche Verfassung überhaupt ist demnach 1. die nach dem Staatsbürgerrecht, 2. nach dem Völkerrecht, 3. nach dem Weltbürgerrecht.

1. Der Staat, dessen Geltung so auf der Idee des Rechts beruht, ist der „Staat in der Idee“ und als solcher die Norm für alle wirklichen Staaten¹. Die wirklichen Staaten entstehen und erhalten sich durch Macht, aber die Geltung des Staates (d. h. die Pflicht der Unterordnung unter ihn, die zugleich rechtlich und moralisch ist) beruht allein auf dem Recht, und dieses bedingt erst seine Qualität als Staat. Seine Existenz aber ist durch Macht bedingt. Keine dieser beiden Seiten ist für sich allein zureichend: ein Staat ohne Recht und Gesetze wäre ebensowenig ein Staat wie ein solcher ohne Macht. Ein Staat ohne Macht wäre eine Idee ohne Realität: er könnte nicht bestehen; ein Staat ohne Recht wäre Realität ohne Idee und könnte nicht gelten; es wäre nicht Pflicht, ihm zu gehorchen, und seine Autorität würde nur auf Gewalt beruhen, wäre also keine Autorität. So sind im Staat Idee und Realität, intelligibles und empirisches Element, verbunden.

Die Idee, die der Konstitution des Staates zugrunde liegt, ist die des ursprünglichen Vertrags. Dieser ist keine historische Tatsache, sondern eine Norm, der der Staat gemäß sein soll und ohne die kein Staat in KANTS Sinn („unter Rechtsgesetzen“) möglich ist, eine Idee der praktischen Vernunft, die das Grundprinzip eines jeden möglichen Staates ist. Die Idee der Gründung des Staates ist: daß der Wille aller, die zu ihm gehören, zu einem einzigen Willen vereinigt wird, und daß durch diesen Akt „alle im Volk ihre äußere (gesetzlose) Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, das ist des Volks als Staat betrachtet, sofort wieder aufzunehmen“ (als gesetzliche Freiheit)². Der allgemeine Wille oder vereinigte Volkswille ist also nicht empirisch zu verstehen, als das, was jeder im Volk oder alle im Volk oder das ganze Volk als Menge wirklich im einzelnen Fall will, sondern als Idee, durch die der Wille der vielen als ein einziger Wille gedacht wird. In ihr ist mehr enthalten als: daß etwa wirklich alle dasselbe wollen; dieser Wille wäre noch immer eine Vielheit und keine Einheit. Um aber überhaupt etwas wollen zu können,

¹ VI, 315; Kr. d. r. V. B 372/4.

² VI, 315/6.

muß das Volk schon gemäß der Idee dieses „a priori vereinigten (d. i. notwendig zu vereinigenden) Willens aller“ gedacht werden und existieren.

Durch den ursprünglichen Vertrag wird das Volk zum Staat, aber auch erst im eigentlichen Sinn zum Volk; ohne Staat und Gesetze ist es eine Menge, aber keine Einheit. Insofern verdankt es dem Staat seine Existenz: daß es so existiert, wie es existiert, nicht daß es überhaupt existiert; sein So-Sein, nicht sein Dasein. (Auch das Dasein ist durch den Staat mitbedingt: ohne ihn, im gesetzlosen Zustand, könnten auf demselben Boden nicht so viele Menschen leben wie unter Gesetzen.)

Im ideellen Akt des ursprünglichen Vertrags spaltet sich das Volk in der Idee und in der Realität in zwei Teile: Obrigkeit und Untertanen. Die Obrigkeit oder Staatsgewalt ist in der Idee der allgemeine Volkswille, in der Realität dessen Repräsentation durch reale Personen. Das Volk als Untertan ist in der Idee das Volk, dessen Wille jener allgemeine Wille ist; in der Realität das wirkliche Volk als Menge. Dadurch steht das Volk sich selbst gegenüber in jeweils verschiedener Qualität, und zwar als doppelte „physische“ und als doppelte „moralische“ Person. Denn jede Seite, Obrigkeit und Untertanen, ist zugleich wieder doppelt: als moralische und als physische Person, und zwar so, daß auch hier die eine Seite nicht ohne die andere bestehen kann. Das Volk als Untertan hat nun entsprechend der Idee des ursprünglichen Vertrags ein (und nur ein) Grundrecht: daß keine Obrigkeit über es beschließen kann, was es nicht selbst über sich beschließen könnte¹. Dieses Grundrecht ist eine Idee (deshalb nicht „nur eine Idee“ ohne Bedeutung für die Praxis) und kein Begriff. Es fordert nicht: daß das Volk in concreto jedesmal oder auch nur überhaupt um seine Meinung befragt wird; und selbst eine solche Maßnahme der Obrigkeit ist noch berechtigt, zu der das Volk nur dem Sinn nach seine Zustimmung geben könnte, obwohl es, wirklich befragt, sie verweigern würde². Denn „können“ bedeutet hier nur: daß das Volk nicht durch einen solchen Beschluß sich selbst, d. h. seine eigene ideelle Qualität, aufheben würde und entweder sich unfähig machte, ein Volk zu sein, durch Aufhebung aller Gesetze, oder sich selbst vernichtete, durch Aufgeben seiner Fähigkeit, sein eigener Gesetzgeber der Idee nach zu sein, d. h. seiner Freiheit. Im einen Fall würde das Volk sich selbst als möglichen Untertan, im andern als möglichen Gesetzgeber vernichten, und sich zu einer entweder gesetzlosen oder rechtlosen Masse degradieren.

¹ VI, 328; VIII, 39/40, 297, 304.

² VIII, 297.

Hat das Volk Grundrechte, die auf ein Grundrecht zurückgeführt werden, so hat der Einzelne im Volk Menschenrechte, die alle auf einem Menschenrecht beruhen. Dieses ist das angeborene Recht der Freiheit („Unabhängigkeit von eines andern nötiger Willkür“), „sofern sie mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“. Dieses Recht gilt schon für den Naturzustand und ist die Bedingung, unter der allein der Mensch Rechte und Pflichten haben kann. (Ein Sklave z. B., der keine Rechte hat, kann auch keine Pflichten haben und gehorcht nur der Gewalt, nicht dem Gesetz.) Aus diesem Recht folgt die Gleichheit, „d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehreren von andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann“, endlich: die Qualität, sein eigener Herr zu sein. Diese angeborenen Rechte des Menschen bedeuten im Staat, als Recht des Untertanen: a) Freiheit, die darin besteht, keinem andern Gesetz zu gehorchen, als zu dem er selbst seine Zustimmung hat geben können und darin „seine Glückseligkeit auf dem Weg zu suchen, welcher ihm selbst gut dünkt“; b) Gleichheit, die darin besteht, daß er gegen jeden im Staat ebenso Rechte hat wie dieser gegen ihn, und gegen jeden mit Ausnahme des Oberhauptes Zwangsrechte; c) Selbständigkeit darin: seine Existenz nur seinen eigenen Rechten und Kräften zu verdanken und an der Gesetzgebung aktiv mitzuwirken¹. Freiheit und Gleichheit kommen jedem Glied des Staates zu; auf Selbständigkeit hat jedes ein Recht, aber nicht jedes hat sie; sein Recht darauf besteht darin: es darf nicht gehindert werden sie, soweit es auf seine Fähigkeit und sein Glück ankommt, zu erwerben. Sie ist gebunden an wirtschaftliche Selbständigkeit; von ihr ausgeschlossen sind Kinder und Frauen einerseits (die sie nie erwerben können), Lohnarbeiter andererseits (die sie erwerben können), d. h. solche, die nicht vom Ertrag ihres Besitzes oder vom Verkauf des Produkts ihrer Arbeit leben, sondern von der Verdingung ihrer Arbeitskraft. Sie alle sind „passive Staatsbürger“ oder „Schutzgenossen“².

Die Untertanen haben gegen die Obrigkeit kein Zwangsrecht als Garantie ihrer Grundrechte; eine bedingungsweise Obrigkeit wäre gar keine Obrigkeit. Denn um sie zu beschränken, wäre eine neue Instanz notwendig; aus diesem Prinzip würde ein endloser Progreß folgen. Zur Wahrung der Rechte der Untertanen steht diesen zu: a) Beschwerde, b) wo eine Volksvertretung besteht, Verweigerung der

¹ VI, 237/8, 314; VIII, 290/1, 350.

² KANT bemerkt dazu: „Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erfordernis zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können“, s. VI, 314; VIII, 294/5.

Zustimmung zu den Maßnahmen der Regierung, c) öffentliche Kritik: „Die Freiheit der Feder (und sinngemäß auch des Wortes) ist das Palladium der Volksrechte“¹. Die Kritik hat sich auf Feststellung der Mißstände und Vorschläge zur Reform zu beschränken, sich aber jeder Aufforderung zum aktiven Widerstand gegen die Staatsgewalt zu enthalten².

Die Obrigkeit hat gegen die Untertanen nicht nur Rechte im allgemeinen, sondern lauter Zwangsrechte. Ihre Pflichten sind nur ideell, können aber nicht erzwungen werden. Führt ihre Verletzung zur Revolution, so trifft das Volk der Vorwurf des Unrechts, sie selbst aber der Vorwurf: zu diesem Anlaß gegeben zu haben. Die Pflichten der Obrigkeit sind insofern von moralischer und nicht eigentlich rechtlicher Verbindlichkeit, als ihre Verletzung keine Aufhebung der Pflichten der Untertanen bedingt (während es doch sonst allgemeines Prinzip des Rechts ist: daß Pflichten nur auf Grund von Gegenseitigkeit bestehen können); aber doch darin von rechtlicher und nicht moralischer Art: daß sie nur zu einem äußeren Verhalten und nicht zu einer Gesinnung verpflichten.

Im Begriff Obrigkeit oder Staatsgewalt sind drei Gewalten vereinigt, nämlich: die Herrschergewalt (Souveränität), die vollziehende Gewalt und die rechtsprechende Gewalt. In ihnen erscheint der Volkswille in drei Personen: als Gesetzgeber, Regent und Richter. Diese sind „moralische Personen“: eine ideelle Differenzierung des ebenfalls ideellen Volkswillens und sozusagen seine Funktionen. Sie sind zugleich „physische Personen“, die in der Realität den Volkswillen darstellen³.

Von diesen drei Personen kommen dem Regenten (von KANT auch „Oberbefehlshaber“ genannt) besondere Rechte zu, nämlich: a) das Obereigentum am Boden. Alles Recht auf den Boden, das zugleich Voraussetzung alles übrigen Besitzes ist, wird vom Herrscher als Obereigentümer abgeleitet. Dieses Obereigentum aber ist nur eine Idee, um alles Privateigentum unter ein Prinzip der Einheit zu bringen. Der Landesherr selbst besitzt gar nichts und zugleich alles: er hat keinen Privatbesitz, wie der Untertan ihn hat, und steht dadurch außerhalb der Möglichkeit, in einen Rechtsstreit um das Seine zu geraten; er besitzt als Oberhaupt zugleich alles: weil aller Privatbesitz aus dem allgemeinen Willen hervorgeht, dessen Repräsentant er ist. Aus diesem Verhältnis folgt für KANT, daß kein Stand (Kirche oder Adel) als solcher dauernder Eigentümer des Bodens sein kann: der Staat kann solche Einrichtungen jederzeit aufheben⁴. b) Der

¹ VIII, 304; VII, 89. ² s. auch: VI, 318/20, 340; VIII, 297/9, 302.

³ VI, 315/6, 338. ⁴ VI, 323/4.

Herrscher hat das Recht, Abgaben zu erheben, die zur Erhaltung des Staates notwendig sind, und solche, die Pflichten erfüllen, die dem Volke obliegen: Armenversorgung usw. Hierin ist bei KANT das Grundprinzip alles dessen enthalten, was man heute Sozialpolitik nennt¹. c) Das Recht, persönliche Leistungen zu verlangen: Leben und Blut der Untertanen im Krieg aufs Spiel zu setzen, doch mit der Einschränkung, daß dazu die Zustimmung des Volkes durch dessen Repräsentanten im allgemeinen und im Einzelfall erforderlich ist². d) Das Recht der Aufsicht in geistigen Angelegenheiten. Der Staat kann Einsicht in die Verfassungen von Verbindungen verlangen, die aufs öffentliche Wohl Einfluß haben können, und hat das Recht, den Kirchen gegenüber darauf zu sehen, daß ihre Streitigkeiten die öffentliche Eintracht nicht gefährden: ihre inneren Angelegenheiten müssen ihnen selbst überlassen bleiben. Die Kosten des Kirchenwesens sind nicht Sache des Staates, sondern der Gemeinden³. e) Besetzung der Ämter ist Recht des Herrschers. Beamte sind nicht absetzbar, weil nur so ein zuverlässiger Beamtenstand zu erhalten ist. Erbliche Ämter und Adel als erblicher Beamtenstand sind ungerechtfertigt, weil Verdienste um den Staat erworben werden müssen und sich nicht vererben: erbliche Beamte wären so widersinnig wie Erbprofessoren⁴. f) Strafrecht. Hierin steht KANT auf dem Standpunkt des Vergeltungsprinzips. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ und bedeutet: was jemand einem andern antut, das tut er sich selbst an. Der Staat darf nicht nur den Verbrecher strafen, sondern muß es, damit die Gerechtigkeit gewahrt wird, ohne jede Rücksicht auf Nützlichkeit; denn „wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben“. Fiat justitia, pereat mundus⁵. Für Mord ist daher nur Todesstrafe möglich. Eine Sonderstellung nehmen zwei Arten von Tötung ein: Kindsmord und Duell⁶, die beide aus einem berechtigten Ehrgefühl hervorgehen, bei denen aber mit der Strafe keine Ausnahme gemacht werden kann. Die Gesetzgebung selbst ist aber barbarisch, solange die Gesetze jenen Prinzipien der Ehre nicht gerecht werden; die Gerechtigkeit nach dem Gesetz wird hier zur Ungerechtigkeit gegenüber der vom Volk empfundenen.

In allen diesen Verhältnissen steht der Herrscher so zum Volk, daß er rechtmäßig über dieses nur beschließen kann, was es selbst über sich beschließen könnte⁷. Denn das Volk ist nicht sein Eigentum; es gehört ihm zwar als sein Volk, aber dieses Gehören betrifft nur sein Recht der obersten Befehlsgewalt. Daher kann auch ein Staat

¹ VI, 325/6.² VI, 344/6.³ VI, 327/8.⁴ VI, 328/9.⁵ VI, 332; VIII, 378.⁶ VI, 336.⁷ VI, 238; VIII, 39/40, 297, 304.

nicht vererbt werden; was vererbt wird, ist nur das Recht zu regieren: der Staat erwirbt den Regenten, nicht dieser den Staat¹. Für das Volk ist der Staat und das Land, dessen Mitbürger man schon durch Geburt (und ohne dazu einen rechtlichen Akt ausüben zu müssen) ist, das Vaterland, das Land, in dem diese Bedingung nicht zutrifft, das Ausland². Das Recht zur Auswanderung besteht; dabei kann nur der mobile Besitz mitgenommen, der Boden aber nicht einmal verkauft werden.

Die drei Personen in ihrer Vereinigung sind die Idee von einem Staatsoberhaupt als Träger der höchsten Staatsgewalt. Sie ist der Inbegriff aller Funktionen, in denen das Volk als Obrigkeit sich selbst als dem Untertan gegenübersteht. Wie der allgemeine Volkswille die Idee des Aktes ist, der den Staat konstituiert, so ist das Oberhaupt (der Souverän) die Idee, in der der Volkswille als die Einheit gedacht wird, in der er als etwas Dauerndes bestehen kann; sie ist gleichsam die Hypostasierung jenes Aktes. Der Souverän kann und muß durch eine wirkliche Person dargestellt werden, und dies ist a priori nur durch die Idee des Souveräns möglich; der bloße Akt des vereinigten Volkswillens könnte überhaupt nicht durch eine Person dargestellt werden. Insofern ist die Idee des Souveräns ein notwendiges Zwischenglied zwischen der Idee des Volkswillens und dem Souverän in der Realität³; und zugleich ein Zwischenglied zwischen der Idee des Volkswillens und dem wirklichen Volkswillen, das jener Idee, die ein Gebot der praktischen Vernunft ist, Einfluß auf diesen verschafft. Dem wirklichen Volkswillen steht die wirkliche Person des Souveräns gegenüber, die die Idee des Volkswillens verkörpert, dem ideellen Volkswillen als Untertan der ideelle Souverän. Dieser ist dem Inhalt nach dasselbe wie der Volkswille als Obrigkeit selbst. Hier konvergieren beide Ideen; der Volkswille ist der Souverän und der Souverän der Volkswille. Es sind aber doch zwei Ideen; KANT hat sie sich wohl nach der Analogie von Kausalität und Substanz gedacht, so daß der Volkswille das Wirkende, der Souverän das Dauernde ist, und die Wirkung etwas voraussetzt, an dem sie stattfindet, die Dauer aber eine Wirkung, durch die sie erfüllt wird. Diese Konstruktion ist jedoch eine Interpretation, und KANT formuliert sie nicht selbst; aber sie überbrückt die Lücke zwischen der Idee des Volkswillens und der des Souveräns, deren Verhältnis zueinander KANT nur andeutet, aber nicht ausführt⁴.

¹ VIII, 345.

² VI, 337.

³ VI, 338, 371/2.

⁴ KANTS Ausführungen darüber sind nicht ganz eindeutig; vgl. VI, 313, 315, 320, 338/9; VIII, 352.

Der wirkliche Souverän ist nun einer oder einige oder alle. Dementsprechend sind die Staatsformen: Autokratie, Aristokratie, Demokratie. (KANT nennt die erste dieser Formen Autokratie, weil der Autokrator alle, der Monarch nur die höchste Gewalt hat.) Keine dieser Staatsformen gibt eine Garantie für eine der Idee des Rechts gemäße Regierung; sie können alle drei (als Fürstengewalt, Adelsgewalt, Volksgewalt) despotisch sein. Und darin begegnen sich die Extreme: die Demokratie im wörtlichen Sinn ist despotisch und muß es sein in der Realität; denn das Volk als Gesamtheit in der Idee wird durch dasselbe Volk als reale Gesamtheit dargestellt, und der wirkliche wie der ideelle Souverän sind alle. Diese herrschen über alle und damit über jeden, der dadurch dem Sinn nach und wirklich als Einzelner ihnen gegenüberstehen kann, womit sie wieder nicht alle sind. Die Schwierigkeit ist hier: daß jeder ein Teil des wirklichen Souveräns ist und dadurch dessen Einheit jederzeit durchbrochen werden kann und keine genaue Grenze angegeben werden kann, wer die Idee des Souveräns rechtmäßig in der Realität vertritt, da jeder Einzelne die Allheit sprengen kann und diese kein Argument gegen ihn hat als die Gewalt. Das gleiche Argument hat aber ebenso der Einzelne für sich; und so schlägt die Demokratie leicht in Autokratie um. Das andere Extrem, die Autokratie, ist im Prinzip unfähig, der Idee des Rechts zu genügen; es mag in der Praxis ihr noch so sehr entsprechen. Denn das Volk hat hier keine Freiheit und besteht nur aus Untertanen, nicht aus Staatsbürgern. Sie mögen sich dabei noch so wohl befinden, so wird ihnen doch ein Grundrecht vorenthalten; aber Recht ist wichtiger als Wohlergehen. Das Heil des Staates (der „Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien“) ist wichtiger als das Glück des Volkes¹. Daher ist auch eine sogenannte „väterliche“ Regierung, die das Volk im Interesse seines Glücks bevormundet, nicht zu entschuldigen, sondern gerade der ärgste Despotismus, weil sie alle Selbständigkeit der Untertanen, in staatlichen wie in privaten Angelegenheiten, vernichtet und von ihnen nicht nur absoluten Gehorsam ohne Freiheit verlangt, sondern ihnen noch dazu vorschreibt, worin und wie sie ihr Glück erstreben sollen, was zu bestimmen doch ihnen allein zusteht². Im übrigen ist die Handhabung des Rechts am einfachsten in der Autokratie; und diese kann auch hinsichtlich der Wehrhaftigkeit des Staates die geeignetste Staatsform sein; aber sie verführt auch am meisten von allen den Herrscher zum Despotismus und ist für die äußere Politik dadurch gefährlich: daß zwar ein tüchtiger Herrscher in ihr am stärksten zur Geltung kommt, aber ebenso auch ein unfähiger am meisten Unheil

¹ VI, 318.² VIII, 290/1.

anrichten kann; und auch der beste Regent kann einen unfähigen Nachfolger haben¹. Dagegen sind Aristokratie und besonders Autokratie viel leichter als die Demokratie fähig zu einer Regierung, die wenigstens dem Sinn nach der Idee des Rechts gemäß ist und können auch leichter als sie den Übergang zu einer ihr entsprechenden Form der Verfassung finden.

Die beste, d. h. die einzig rechtmäßige Verfassung ist die der reinen Republik, „in der das Gesetz selbst herrschend ist und an keiner besonderen Person hängt“. Sie allein entspricht ganz dem Geist des ursprünglichen Vertrages und ist der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts; erst in ihr ist ein absolut rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft möglich, und jeder andere Zustand des inneren Rechts im Staat ist relativ dazu provisorisch.

Diese Art der Verfassung ist die Norm, nach der alle Verfassungen orientiert sein und der sie wenigstens in ihrer Wirkung entsprechen sollen. Es kommt dabei nicht so sehr auf die Staatsform an (welche Personen die oberste Staatsgewalt innehaben) als auf die Regierungsart, die nur entweder despotisch oder republikanisch sein kann. Despotisch ist jede, in der gesetzgebende und vollziehende Gewalt in einer Hand vereinigt sind, republikanisch nur die, in der beide getrennt sind und das Volk durch Abgeordnete repräsentiert ist: repräsentative und republikanische Verfassung gehören zusammen.

Der republikanischen Verfassung soll jede andere mehr und mehr angenähert werden. Dies kann nur auf dem Weg der Reform geschehen, auf dem allein das Kontinuum des Rechtszustandes erhalten bleiben kann; und das Streben nach Reform ist Pflicht für jedes Staatsoberhaupt. Aufschub von Reformen ist nur im Interesse der Sicherheit des Staates erlaubt, z. B. kann selbst eine despotische Verfassung beibehalten werden, solange der Staat von äußeren Feinden bedroht ist, wenn die Verteidigungsfähigkeit durch sie besser garantiert ist als durch eine andere. Kein stichhaltiger Grund zum Aufschub ist dagegen das Argument: das Volk sei zur Freiheit noch nicht reif. Es hat jedenfalls ein Recht auf Freiheit; ob es dazu reif ist, kann nicht beurteilt werden, solange es sie nicht hat; und es kann erst reif dazu werden, wenn es sie hat. Angenommen, es ist nicht reif, so wird es dadurch, daß man ihm die Freiheit vorenthält, daran verhindert, jemals reif zu werden; jene Begründung schafft zugleich den Grund, auf den sie sich stützt.

Die Reform kann nur auf gesetzlichem Weg erfolgen, und die Initiative liegt bei der Regierung. Diese darf dabei aber nicht will-

¹ KANT führt als Beispiel Titus und Marcus Aurelius und deren Nachfolger Domitian und Commodus an (VIII, 353).

kürlich verfahren und eine Reform „dekretieren“; diese könnte sonst dem Willen des Volkes entgegen und damit Unrecht sein. Eine Änderung allein in der äußeren Form der Verfassung (z. B. daß eine Aristokratie sich in eine Demokratie umformt) wäre noch keine wahre Reform und nicht der Idee des ursprünglichen Vertrages gemäß.

Die Verpflichtung zur Reform¹, die für die Regierung besteht, bedingt für die Untertanen nur einen moralischen Anspruch auf eine solche, gibt ihnen aber kein Zwangsrecht, um sie durchzusetzen. Noch weniger erlaubt ist der Versuch, sie auf ungesetzlichem Weg durch Gewalt zu erzwingen; es gibt kein Recht auf Revolution, und es ist sogar schon der Pflicht zuwider, die Geltung der bestehenden Verfassung anzuzweifeln. Daß der Staat durch Gewalt entstanden und das Recht „erst nachher gekommen“ ist, ist historisch wahrscheinlich, aber vollkommen belanglos für die Geltung des bestehenden Rechts. Dieses hat in jedem Fall unbedingten Anspruch auf Gehorsam; nichts anderes bedeutet der Satz: „Alle Obrigkeit ist von Gott.“ Er sagt nichts aus über den historischen Ursprung der Obrigkeit, sondern bedeutet: der Gehorsam gegen die bestehende Obrigkeit ist so unbedingt Pflicht wie der gegen die Gebote Gottes. Deshalb ist Revolution unbedingtes Unrecht, selbst wenn sie eine bessere Verfassung bringt, als die alte war. Denn durch Revolution wird Gewalt an Stelle des Rechts gesetzt und damit alles Recht umgestoßen, nicht nur das bestehende. Wenn eine Änderung der Verfassung auf diesem Weg erreicht wird, so ist das keine Änderung, sondern eine totale Auflösung; die neue Verfassung geht nicht aus der alten hervor und folgt ihr nicht, sondern zwischen beiden liegt der wiederhergestellte Naturzustand, aus dem heraus der Übergang zur neuen Verfassung vollzogen und ein neuer gesellschaftlicher Vertrag geschlossen wird. So allein kann Verfassungsänderung durch Revolution angesehen werden, und darin besteht vor allem das Unrecht einer solchen: daß sie nicht nur das bestehende Gesetz, sondern alles Gesetz umstößt und den Staat in das Chaos zurückwirft, das zu überwinden sein Zweck ist². Der Gipfel des Unrechts aber und gleichsam die Sünde, die nie vergeben werden kann, ist es, den gestürzten Monarchen vor Gericht zu stellen und hinzurichten (wie in England und Frankreich). Denn ihn zu stürzen kann noch als „Notrecht“ hingestellt werden; ist er aber damit zur Privatperson degradiert, so kann er in diesem Zustand nicht mehr wegen seiner Regierungshandlungen (in denen er nicht Privatperson ist) rechtlich belangt werden. Selbst ihn zu ermorden kann noch als Furcht vor seiner Rache entschuldigt werden. Über ihn zu Gericht zu sitzen aber ist nicht nur eine Durchbrechung

¹ VI, 319, 322, 340.

² VIII, 372.

aller Gesetze, wie die Revolution, sondern deren Verkehrung in ihr Gegenteil; Mord ist Ausnahme von der Maxime, die das Volk sich zur Regel macht, Hinrichtung aber Umkehrung des rechtlichen Verhältnisses zwischen Volk und Souverän (denn das Volk existiert als solches nur durch dessen Gesetzgebung) und gleichsam Selbstmord des Staates¹.

Dem gestürzten Herrscher geschieht durch eine Revolution nicht einmal immer Unrecht: hat er seine Macht mißbraucht, so widerfährt ihm nur, was er verdient hat: die Folge seines eigenen Unrechts. Aber das Volk tut mit dem Umsturz auf jeden Fall unrecht; nicht einmal Mißbrauch und Tyrannei kann diesen entschuldigen; denn irgendein Rechtszustand ist immer noch besser als gar keiner.

Revolution ist Unrecht, Teilnahme an ihr strafbar. Ist aber eine Revolution geglückt und eine neue Verfassung begründet, wenn auch auf dem Weg des Unrechts, so gilt von ihr genau das, was von der früheren gegolten hat, und die neue Obrigkeit ist nicht weniger rechtmäßig und „von Gott“, als die alte war; jeder Versuch, die neue Ordnung mit Gewalt zu stürzen, ist ebenso verwerflich und strafbar wie jeder revolutionäre Akt unter der alten. Ob es dem gestürzten Herrscher erlaubt ist, mit Gewalt zu versuchen, wieder auf den Thron zu kommen, wird bei KANT nicht klar entschieden: nach VI, 323 hat er dazu ein Recht, weil der Aufruhr, der ihn vertrieben hat, ungerecht war; nach VIII, 383 „müßte er keinen Wiedererlangungsaufruhr beginnen“: die Stelle ist weniger betont und prägnant gehalten, und es bleibt die Frage offen, welche KANTS eigentliche Meinung ausspricht. Auf keinen Fall darf der vertriebene Monarch die Hilfe des Auslandes in Anspruch nehmen: das verstößt gegen das Völkerrecht. Er darf auch dann, wenn durch die Revolution eine gesetzmäßigere Verfassung eingeführt ist, als die frühere war, das Volk der alten nicht wieder unterwerfen wollen. Und eine etwa mißglückte Revolution darf nicht als Anlaß zu Repressalien benutzt werden, sondern muß als „Ruf der Natur“² angesehen werden, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung einzuführen.

2. Das Recht gilt wie im Staat so auch unter Staaten. KANT möchte es deshalb eigentlich Staatenrecht statt Völkerrecht genannt wissen, schließt sich aber dem üblichen Sprachgebrauch an. Der natürliche Zustand der Staaten untereinander ist bei KANT analog dem der Einzelnen, nur mit dem Unterschied: daß Staaten schon innerlich in einem Rechtszustand sind und daher für sie nicht in gleicher Weise wie dort die Forderung gelten kann, in ihn zu treten³. Sie haben ferner ein Recht auf Selbständigkeit, die in einem Völker-

¹ VI, 320/2.

² VIII, 373.

³ VIII, 355/6.

staat, in dem sie sich, analog wie die Einzelnen im Staat, vereinigen könnten, verloren ginge. Der Naturzustand der Staaten ist der Krieg¹, und zwar aktuell und potentiell; d. h. auch wenn gerade nicht Krieg ist, so ist damit der Zustand des Krieges nicht aufgehoben, und ein Staat bedroht den andern dauernd mit Krieg, keiner hat irgendeine Garantie, im Frieden bleiben zu können. Da es keine Instanz gibt, die einen Streit zwischen Staaten beilegen könnte, und sie gegeneinander keinen Prozeß führen können, so bleibt, wenn gutwillige Einigung nicht gelingt, nur der Krieg als Mittel der Entscheidung. Im Naturzustand tut deshalb kein Staat unrecht daran, auf diese Weise seine Ansprüche zu verfolgen. Es ist nicht einmal notwendig, eine wirkliche Verletzung seiner Rechte als Anlaß zum Krieg abzuwarten; jeder Staat hat das Recht, einer Bedrohung zuvorzukommen; diese mag in Rüstungen eines andern Staates oder auch nur in dessen anwachsender Macht bestehen; er ist berechtigt, sich dadurch als gefährdet anzusehen, da keine Sicherheit besteht, daß diese Macht sich nicht gegen irgendeinen Nachbarstaat wenden wird. Auf der Basis des reinen Naturzustandes läßt sich nach KANT eigentlich keinerlei Prinzip des Rechts aufstellen; denn es ist ein Zustand, in dem die Gewalt herrscht; kein Staat tut unrecht, sie anzuwenden, weil er von allen andern das gleiche erwarten muß; auch Trug und List kann nicht beanstandet werden (*Fac et excusa, sic fecisti nega, divide et impera* sind die Maximen der Politik in diesem Zustand), denn niemand wird dadurch betrogen, weil ohnedies keiner dem andern traut².

Wäre nur der Naturzustand unter den Völkern und Staaten möglich, so gäbe es keinerlei Recht in ihren Beziehungen, und die Politik als Klugheitslehre wäre die letzte Weisheit, die Idee des Rechts eine Illusion und damit auch innerhalb der Staaten ohnmächtig³. Die Politik als oberstes Prinzip würde alle Freiheitsgesetze außer Kraft setzen und die Staaten selbst zu einem Kampfplatz bloßer Macht machen und dadurch der Zerstörung von innen und außen preisgeben. Diese Wirkung wäre nicht einmal zu beklagen: es geschähe dabei allen Beteiligten nur, was sie verdienen, weil sie das Recht nicht achten, das allein die äußeren Beziehungen zwischen Menschen und Staaten sinnvoll und deren Dasein wertvoll macht. Es liegt für KANT in der Idee des Rechts, daß der Bereich seiner Geltung nicht empirisch (etwa durch den Staat) begrenzt sein kann; gilt es überhaupt, so gilt es universal; und wo es noch nicht wirksam und durch Gesetze bestimmt ist, da soll es dazu gemacht und zur Idee des Rechts auch ein Begriff gefunden werden. Ein Verzicht

¹ VI, 97; VIII 355, 375.

² VIII, 375.

³ VIII, 372.

darauf an irgendeiner Stelle würde eine Relativierung des Rechts überhaupt bedeuten.

Wenn KANT Grundsätze des Rechts zwischen Staaten auch im Naturzustand aufstellt, so ist der Grund: der Naturzustand ist nicht der einzig mögliche und soll nicht der dauernde Zustand sein¹. Der Grund der Verbindlichkeit von Rechtsgrundsätzen ist hier nur der: jeder Staat darf zwar mit dem bösen Willen des andern rechnen und sich dagegen schützen, aber nicht so handeln, daß er, soviel an ihm liegt, den Naturzustand verewigt². Unrecht ist jedes Verhalten, das, allgemein als *Maxime* angenommen, es unmöglich machen müßte, jemals aus dem Naturzustand herauszukommen, Recht: ein Verhalten, das, allgemein gedacht, dessen Überwindung herbeiführen könnte oder mindestens sie nicht ausschlosse. Das Recht im Naturzustand der Staaten ist darin analog dem im Naturzustand der Einzelnen: es bedeutet nicht Verzicht auf Machtmittel und Selbstbehauptung, sondern fordert nur: von diesen so Gebrauch zu machen, daß dadurch ein rechtlicher Zustand unter Staaten nicht unmöglich gemacht wird und fordert weiter: diesen selbst zu erstreben und sogar zu erzwingen³. (Ein Staat hat z. B. das Recht, jeden andern zu nötigen, mit ihm in einen rechtlichen Zustand zu treten und ihn im Fall der Weigerung als Feind zu behandeln⁴.)

Nach diesem Prinzip wird die Politik im Krieg und Frieden eingeschränkt⁵. Das bedeutet für den Krieg: nicht jede Art der Kriegführung und nicht jedes Kampfmittel ist erlaubt. Unerlaubt sind Straf-, Ausrottungs-, Unterwerfungskriege, die Dasein oder Selbstbestimmung des Gegners nicht achten. Unerlaubt sind sogenannte unehrliche oder ehrlose Kampfmittel: Spionage, Meuchelmord, Brechen der Kapitulation, Anstiftung zum Verrat, Verbreitung falscher Nachrichten, Verwendung von Giftmischern und sogenannten Scharfschützen⁶, Verletzung öffentlicher Verträge. Durch sie wird das Vertrauen auf die Gesinnung dessen, der sie gebraucht, zerstört und eine Atmosphäre des Mißtrauens geschaffen, die einen Zustand dauernden Friedens in Frage stellt. Ferner sind nicht erlaubt: feindselige Handlungen gegen Nichtkombattanten, wie Plünderung usw.; denn nur der Staat führt Krieg und kann als Feind betrachtet werden, aber nicht der Einzelne.

Für den Frieden ergibt sich: beim Friedensschluß sind gewisse Friedensbedingungen unzulässig, wie Ersatz der Kriegskosten (wodurch der Sieger sich ins Recht, den Gegner ins Unrecht setzt; worauf

¹ VI, 350. ² VI, 349. ³ VI, 343, 346, 350, 354. ⁴ VI, 312; VIII, 349.

⁵ VI, 347; VIII, 343—347.

⁶ Damit meint KANT Schützen, die „Einzelnen im Hinterhalte auflauern“ (VI, 347).

er aber keinen Anspruch hat); mindestens darf die Forderung auf Geldzahlung nicht damit begründet werden; der Sieger stützt sich nur auf Gewalt und nicht auf Recht; Lösegeld für Gefangene; Aufhebung der Freiheit des besiegten Staates; Leibeigenschaft des besiegten Volkes. Selbst wenn der besiegte Staat rechtswidrig gehandelt hat (z. B. Verträge gebrochen), berechtigt das den Sieger nicht, ihn seiner Selbständigkeit zu berauben; man kann in diesem Fall den Besiegten nötigen, seine Verfassung so zu ändern, daß sie den Krieg erschwert.

Im Zustand des Friedens ist verboten: Einmischung in Verfassung und Regierung eines andern Staates; Erwerbung eines solchen durch Heirat, Tausch, Kauf, Schenkung. Diese Bestimmungen über Krieg und Frieden sind von „enger Verbindlichkeit“ (dazu noch die: daß kein Friedensschluß mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu künftigen Kriegen als solcher gelten soll); von „weiter Verbindlichkeit“ ist unter ihnen nur die über Erwerbung von Staaten, dazu noch: allmähliche Abschaffung der stehenden Heere, Verbot von Staatsschulden in Beziehung auf äußere Konflikte. Enge Verbindlichkeit bedeutet: was dagegen verstößt, ist unbedingt unrecht und sofort zu beseitigen; weite: die Forderung ist ebenso absolut, aber die Ausführung kann mit Rücksicht auf die Zustände verschoben werden.

Gegenüber nicht staatlich organisierten Völkern gilt dem Sinn nach, was Staaten gegenüber gilt: Beeinträchtigung ihrer Freiheit ist verboten, also Erwerb von Kolonialbesitz durch Gewalt oder List; selbst wenn wirklich Wilde dadurch in den Kulturzustand versetzt würden, ist deshalb das Unrecht nicht geringer. Daß ohne Gewaltanwendung vielleicht noch die ganze Erde in gesetzlosem Zustand wäre, ist kein Einwand und kann die Unrechtmäßigkeit gewaltsamen Vorgehens nicht mindern: der Zweck heiligt nicht die Mittel¹.

Die Rechte, die so für den Naturzustand der Staaten gelten, haben ihren Grund darin: daß sie die Voraussetzung und Vorstufe seiner Überwindung sind, und daß, wenn man in diesem gesetzlosen Zustand gar kein Recht achten wollte, er durch ein solches allgemeines Verhalten verewigt werden müßte. Er bleibt aber trotz dieser Einschränkungen ein Zustand dauernden Krieges oder dauernder Kriegsgefahr. Krieg aber ist nicht die Art, wie Staaten ihr Recht suchen sollen; es soll vielmehr überhaupt keinen Krieg geben: der Friede ist zwar nicht der natürliche Zustand der Staaten, aber er ist ein Gebot der Moral. Und wenn auch der ewige Friede eine unausführbare Idee ist, so ist doch die kontinuierliche Annäherung an ihn Pflicht. Da kein Staat allein, ohne Rücksicht auf das Verhalten anderer, einen Friedens-

¹ VI, 266, 353; VIII, 349, 358, 385.

zustand herbeiführen wollen kann, ohne seine Existenz zu gefährden, so ist ein dauernder Friede nur durch Zusammenwirken mehrerer oder aller Staaten möglich, und dieses bedarf überstaatlicher Institutionen. Deren Ziel kann nur sein: eine Art öffentliches Recht unter Staaten zu konstituieren, ähnlich wie dies der Staat für seine Bürger leistet. Da die Staaten aber ein Recht auf Selbständigkeit haben und haben wollen, so kann nicht mehr von ihnen gefordert werden als: zu einem Staatenverein oder permanenten Staatenkongreß oder Völkerbund zusammenzutreten. Diese Vereinigung wäre kündbar und verfügte über keine eigene Exekutive, müßte daher regelmäßig erneuert werden.

Ein Völkerbund wäre also eine Föderation und kein Staat (wie die Vereinigten Staaten), seinem Zweck nach ein Friedensbund: um nicht nur einen Krieg, sondern alle für immer zu beendigen und allen darin vereinigten Staaten ihre Freiheit zu sichern, ohne sie einem gesetzlichen Zwang zu unterwerfen. Die Forderungen, die ein solcher Bund bedingt, sind die schon erwähnten auch im Naturzustand geltenden¹ (die KANT zum Teil noch besonders als Präliminarartikel zum ewigen Frieden anführt), ferner: daß die Verfassung der Staaten republikanisch sei; denn diese Verfassung gibt unter allen die beste Garantie des Friedens, weil das Volk, das selbst den Krieg zu beschließen hat, weniger geneigt sein wird, sich den Leiden eines Krieges auszusetzen, als ein Monarch, der von ihnen wenig betroffen wird.

Der Völkerbund, wie ihn KANT sich vorstellt, soll sich immer weiter ausbreiten und endlich dahin führen, daß alle Staaten sich zu einem Völkerstaat zusammenschließen; ein Bund wäre nur das negative Surrogat der Idee einer Weltrepublik, in der erst eigentlich und im strengen Sinn das Recht der Staaten aus einem „provisorischen“ zu einem „peremptorischen“ werden könnte; und erst in ihr wäre der ewige Friede definitiv gesichert².

3. Das Weltbürgerrecht, eine notwendige Konsequenz des Völkerbundgedankens, kann als eine Vorstufe der Weltrepublik gelten, aus der diese allmählich hervorgehen kann. Inhaltlich beschränkt es KANT auf ein „Besuchsrecht“, d. h. ein Recht freien gegenseitigen Verkehrs. Durch diesen soll und kann die Isolierung der Völker aufgehoben werden; der gegenseitige Verkehr schafft Beziehungen, die selbst wieder eine rechtliche Regelung erfordern und wird dadurch zur möglichen Vorstufe zu einem über die gesamte Menschheit ausgedehnten Rechtszustand und einer weltbürgerlichen Verfassung des Menschengeschlechts. Die Weltrepublik ist für KANT das eigentliche Ideal und das Ziel der Menschheitsentwicklung, die letzte Aufgabe,

¹ Wodurch das provisorische Recht der Staaten im Naturzustand zu einem peremptorischen wird. ² VIII, 357.

die die praktische Vernunft auf dem Gebiet der Politik zu lösen hat. Ihr Zustandekommen kann man sich als eine Art organisches Zusammenwachsen der im Völkerbund vereinigten Staaten vorstellen: da deren berechtigter Wunsch nach Selbständigkeit auch in einem Völkerbund zu achten ist, so wäre die Weltrepublik nur in der Weise denkbar, daß durch das friedliche Zusammenleben im Völkerbund die Unterschiede zwischen den Völkern sich ausgleichen und dadurch deren Bedürfnis nach staatlicher Besonderheit und Selbständigkeit erlischt. KANT formuliert die Weltrepublik als Ideal und notwendige Aufgabe der Vernunft deutlich genug; über die Aussicht auf Lösung dieser Aufgabe sind seine Ausführungen nicht ganz einheitlich: die Weltrepublik und mit ihr die definitive Garantie für den ewigen Frieden erscheint bald als eine verbindliche, aber unausführbare Idee, bald als ein Idealzustand, auf dessen Verwirklichung man hoffen kann¹.

Alle Prinzipien des Rechts und der Moral sind Normen und gelten unbedingt, erheben also den Anspruch: daß alle staatliche Wirklichkeit ihnen gemäß sein soll. Sie allein bestimmen das Wesen des Staates als Idee und konstituieren den „wahren Staat“. Der wirkliche ist aber noch von diesem verschieden, und für ihn sind sie nur regulativ.

Der wirkliche Staat existiert aber und steht in empirischen Zusammenhängen, die nicht aus der Idee ableitbar, sondern auch abgesehen von ihr da sind; er ist nicht nur Recht, sondern auch Macht. Als solche ist er, nicht durch die Idee, aber durch die Zusammenhänge der Realität, gezwungen, auf seine Erhaltung bedacht zu sein; und dies ist etwas ganz anderes als: der Idee gemäß sein. Das Ganze der Prinzipien, nach denen sich der Staat in der Realität richten muß, ist die Politik; ihr Prinzip ist die Klugheit, nicht das Recht, ihr Wissen empirisch, nicht a priori.

Dadurch droht eine Antinomie: Moral und Politik enthalten verschiedenartige Prinzipien des Sollens. Die Moral bestimmt, was gut, die Politik, was real möglich ist; jene: was man soll, diese: was man kann. Die Frage ist: welches Prinzip ist dem andern übergeordnet?

Für KANT ist die Antwort nicht zweifelhaft: die Moral hat den Vorrang. Nur sie hat ein Prinzip a priori, die Politik nur Prinzipien a posteriori; die Moral hat kategorische, die Politik nur hypothetische Imperative. Ein Sollen, das a priori als unbedingt geltend anzusehen ist, kann nie von einem nur empirisch bedingten relativiert werden. Also muß sich die Politik nach der Moral richten, die bedingten Zwecke nach den unbedingten; der „moralische Politiker“ und nicht der „politische Moralist“ ist die entscheidende Instanz. Eine Umkehrung

¹ VI, 123, 138/9, 350; VIII, 29/30, 357, 368, 386; VII, 88, 93, 331.

Kress, Gedanken Kants.

dieses Verhältnisses würde Recht und Moral aller Wirksamkeit und Geltung berauben und zu einer Illusion machen.

Die Politik ist nur das Mittel der Moral und nicht Selbstzweck. Ihre Aufgabe ist: die Zwecke der Moral zu verwirklichen, nicht: eigene Zwecke zu setzen. Der „moralische Politiker“ kann wohl irren: in dem, was die Mittel zur Verwirklichung betrifft¹, aber nicht in den Zwecken, die er verwirklichen will. Die Politik erfordert ein Wissen über das moralische hinaus; dieses dient aber nur dazu, um die richtigen und wirksamen Wege zu den Zielen zu finden, die die Moral zeigt; aber damit ist seine Bedeutung begrenzt. Es darf demgemäß auch aus politischen Gründen die Verwirklichung einer moralischen Forderung (z. B. eine Reform) aufgeschoben, aber nicht definitiv abgelehnt werden.

Die Forderung der Moral kann auch politisch verwirklicht werden; eine Unmöglichkeit darin kann nicht zugegeben werden: denn das Sollen erfordert ein Können und setzt es voraus; ein unmögliches Sollen wäre ein Unding, „*ultra posse nemo obligatur*“²; „es wäre eine Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es nicht könne“². Wäre es unmöglich, das zu tun, was die Vernunft gebietet, dann gäbe es keine Freiheit und damit auch keine Moral; dann allerdings wäre die Politik die letzte Weisheit³.

Der Einwand der Unmöglichkeit wäre auch in sich nicht stichhaltig. Denn Moral wie Politik sind auch Praxis, nicht nur Theorie; und ein Handeln nach dem Prinzip der einen oder andern ist stets zugleich eine Verwirklichung des Prinzips. Moralisch handeln macht es möglich, daß es in der Realität auch moralisch zugeht; nur politisch handeln heißt: es unmöglich machen, daß es anders als politisch zugeht; wie man gegen andere handelt, so handeln diese wieder; werden sie nur als Mittel behandelt, so wird es ihnen gerade dadurch unmöglich gemacht, sich anders als nur politisch zu verhalten. Der „politische Moralist“ schafft und verewigt so den Zustand selbst, den er als Einwand gegen die Moral anführt; er kennt wohl die Menschen (wie sie sind), aber nicht den Menschen (was aus ihm gemacht werden kann)⁴.

Die Moral ist nicht nur besser als alle Politik, sondern auch die beste Politik: alles unechte und nur als Vorwand für den eigenen Vorteil konstruierte Recht scheidet an seiner eigenen Unredlichkeit, und es liegt letzten Endes im Wesen des bösen Prinzips, seine eigenen Zwecke zu zerstören, da sie alle nur relativ sind und keiner absolut,

¹ VIII, 377.

² VIII, 370; vgl. VI, 41, 45, 49, 66/7; VIII 287, 402.

³ VIII, 372.

⁴ VIII, 374; VI, 188.

und daher jeder jeden wieder aufheben kann. Die Moral und das Recht allein sind einer einheitlichen Zwecksetzung fähig und haben daher allein auf die Dauer Aussicht auf Erfolg. Objektiv (in der Theorie) gibt es also keinen Streit zwischen Moral und Politik¹, sondern nur subjektiv, in der Selbstsucht der Menschen. Dies ist aber kein Grund, an der Verwirklichung der Moral und des Rechts zu verzweifeln, sondern soll ein Ansporn mehr sein, deren Forderungen auch gegen diesen Widerstand durchzusetzen.

Ob und wie weit nun eine beliebige Politik mit Moral und Recht wirklich übereinstimmt (und sie kann immer damit in Übereinstimmung gebracht werden), dafür gibt KANT ein einfaches Kriterium, das nach Analogie des kategorischen Imperativs gebildet ist. Nämlich: nach Abstraktion von aller Materie des öffentlichen Rechts bleibt nur die Form der Publizität übrig, und aus ihr folgt die „transzendente Formel des öffentlichen Rechts“ in doppelter (negativer und positiver) Form, nämlich: 1. „alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht“; 2. „alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen“².

Damit ist nicht nur der Vorrang der Moral vor der Politik ausgedrückt, sondern auch ein moralischer Maßstab der Politik gegeben. Der Philosoph ist der eigentliche Politiker, die Platonische Republik³ kein Traum, sondern die Norm des Staates und zugleich die Form, in der er, wenn sie nur ernstlich befolgt wird, auch am besten gedeiht. Der Staatsmann tut nicht nur gut, sondern auch klug daran, auf die Philosophen zu hören; die philosophische Fakultät steht nicht unter der juristischen⁴ und, soweit diese sie als ihre Magd ansehen wollte, so „sieht man nicht recht, ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt, oder die Schleppe nachträgt“. Es ist nicht zu wünschen, daß Philosophen Könige sind oder Könige philosophieren; die Philosophen sollen immerhin die Könige regieren, aber auch diese die Philosophen reden lassen, und nicht nur reden lassen⁵.

Denn alle wahre Philosophie ist nicht nur ein Wissen, sondern dem Endzweck nach Weisheit, d. h. zugleich praktische Philosophie⁶. Es steht daher nicht im Belieben der Regierenden, ob sie sie beachten wollen oder nicht, sondern es ist ihre Pflicht, sie zu beachten und sich

¹ VIII, 378/9. ² VIII, 381, 386. ³ Kr. d. r. V. B 372/4. ⁴ VIII, 369.

⁵ Der „Geheime Artikel“ zum ewigen Frieden geht sogar so weit: „Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden“ (VIII, 368).

⁶ VIII, 417/8, 421, 441; VI, 375; IX 24/5; Kr. d. r. V. B 825/6, 866/7; Kr. d. pr. V. A 215—219.

danach zu richten. Das bedeutet nicht: daß die Philosophen auf die Regierung Einfluß haben und bei allen Entschlüssen dreinreden sollen; aber: daß die Regierenden im Geist der Philosophie regieren sollen, so sehr auch die Klugheit ihre Rechte fordern mag. Diese Pflicht der Regierenden gibt den Untertanen kein Recht zu Ansprüchen; für sie folgt aus der Philosophie die Pflicht des Gehorsams; ihr einziges Recht in dieser Richtung ist das der freien Meinungsäußerung; dieses ist zwar ein unveräußerliches Menschenrecht, kann aber doch nicht rechtmäßig erzwungen werden; wird es verweigert, so ist trotz seiner Unveräußerlichkeit Gehorsam Pflicht, und keineswegs berechtigt es zur Auflehnung gegen die Obrigkeit. Was für diese Pflicht ist, verleiht den Untertanen nur Rechtsansprüche, aber keine eigentlichen Rechte (als Zwangsrechte).

Hinsichtlich der Regierenden ist so KANTS Rechtsphilosophie eine Art „Fürstenspiegel“. Sie sagt, wie sie regieren sollen, und wie sie es allein dem Geist des Rechts gemäß können, und zeigt ihnen das Ideal einer rechtmäßigen Regierung. Sie wendet sich damit lediglich an ihre Einsicht und ihren guten Willen (Friedrich der Große¹ wird wiederholt als Beispiel angeführt), macht aber ihre Berechtigung zum Herrschen in keiner Weise davon abhängig. Sie zeigt sich dadurch, was das Verhältnis von Idee und Realität betrifft, als regulativ und nicht konstitutiv; erhebt nicht den Anspruch, die Realität von sich aus und nach ihrem Bild zu konstruieren, sondern die Realität als solche (positives Recht, Staat) besteht auch unabhängig von der Idee, steht aber unter der Forderung, daß sie allmählich dieser gemäß gestaltet werden soll. Soweit dies als möglich vorgestellt wird, wird dadurch die Realität ungeachtet ihrer Eigengesetzlichkeit (z. B. daß der Staat durch Gewalt entsteht) verändert und verwandelt und Material zu einer Form, die aus ihr allein nicht entstehen könnte: die Idee wird wirksam in der Realität und entfaltet darin ihre eigene Kausalität neben der der Realität; und die Kausalität der Idee ist dabei die bestimmende, der die andere dient.

Durch diese Kausalität allein kann die Idee des Rechts in der Menschheit wirksam werden: nicht indem sie den Völkern Ansprüche gibt, sich gegen ihre Herrscher zu empören und dadurch das Recht zu zerstören, sondern: indem sie durch die Einsicht der Herrscher vollzogen wird² und sich damit auch der äußeren Macht bemächtigt, so daß diese nicht mehr dem Recht fremd ist, sondern dessen Mittel wird und dazu dient, das zu fördern, was sie, ideenlos gebraucht, gerade verhindern würde: den politischen Endzweck, nämlich die Einheit der Menschheit unter Rechtsgesetzen, der die äußere Bedingung des moralischen Endzwecks ist.

¹ VIII, 352; VIII, 40; VII, 332.

² VIII, 312.

II. Verwirklichung der Normen.

Es genügt KANT nicht, nur die Zwecke aufzustellen, in denen die Idee des Rechts verwirklicht werden soll, und auch nicht: daß sie, bei vorhandenem guten Willen, verwirklicht werden kann; sondern ihm liegt auch daran, daß sie auf jeden Fall, ob durch guten Willen oder ohne ihn, verwirklicht wird.

Alle seine Gedanken, die sich auf diese Frage beziehen, gehören zur Teleologie (und nicht zur Ethik); sie setzen keine anderen Werte als die Ethik, sondern erörtern nur die Frage, wieweit deren Werte, auch abgesehen von ethischem Handeln, wirklich sind und sein können. Die Ethik sagt: was sein soll; die Politik: wie dieses sein kann; die Teleologie: ob und unter welchen Bedingungen es überhaupt sein kann. Ethik und Politik gehen aus von der „Kausalität durch Freiheit“; die Teleologie von der „Kausalität der Natur“.

Die Teleologie KANTS, soweit sie hier in Betracht kommt (denn die biologische ist für die Soziologie zunächst ohne Interesse), ist vor allem die auf den Endzweck bezogene, und die Fragestellung ist: welche Faktoren sind es (gleichgültig, ob sie auf „Kausalität der Natur“ oder auf „Kausalität durch Freiheit“ beruhen), die das Zustandekommen des politischen Endzwecks bewirken oder verhindern können? Es müssen also auch Gedanken KANTS in den Rahmen der teleologischen Betrachtungen gezogen werden, die er selbst nicht als teleologisch bezeichnet, die aber doch dem Sinn nach teleologisch sind.

Zwei Gruppen von Gedanken KANTS kommen für die teleologisch-soziologische Betrachtung in Frage. Zur einen gehören alle, die den Menschen, zur andern alle, die die Natur (die KANT in diesem Zusammenhang auch Vorsehung nennt) als Ursache bestimmter historischer Entwicklungen betrachten. Der Mensch kann hier Ursache sein, soweit sein Verhalten durch Freiheit oder Notwendigkeit bestimmt, und er fähig oder unfähig ist, das, was die Vernunft ihm als Endzweck setzt, zu verwirklichen; und zwar ist es hier von gleicher Wichtigkeit, ob sein Wille oder seine Einsicht ihn dazu fähig oder der Mangel an einem davon ihn unfähig macht: für die teleologische Betrachtung kommt es darauf an, daß, nicht wie das Ziel erreicht wird. Soweit die Natur als Ursache betrachtet wird, ist die Frage die: ob und wieweit durch sie allein (also abgesehen von der Freiheit) jenes Ziel erreichbar ist. Der Mensch wird in diesem Zusammenhang nur als Naturwesen angesehen, von seiner Freiheit wird abstrahiert.

In der teleologischen Betrachtung tritt also der Mensch einmal als Vernunft- und zugleich als Naturwesen auf (da er doch immer auch

ein solches ist) und wird daraufhin betrachtet: wieweit er in seinem auf Vernunft beruhenden und zugleich durch seine Naturgebundenheit eingeschränkten Handeln fähig ist, das durch die Vernunft ihm gesetzte Ziel wirklich zu erreichen. Die Natur, an die er dabei gebunden bleibt, kommt hier nur als ein die Vernunft einschränkender Faktor, als deren Negation in Frage, muß aber berücksichtigt werden, da es sich um Verwirklichung, nicht nur um Setzung des Ziels handelt. Der Mensch tritt aber auch wieder in der anderen Perspektive als „Naturprodukt“ auf, dessen Fähigkeit, nach Vernunft und Prinzipien zu handeln, hier nur als ein Kausalfaktor neben andern, von dessen besonderer Qualität abgesehen werden muß, eine Rolle spielt. Denn der eigentliche Sinn der Frage ist hier gerade: wieweit der Endzweck auch abgesehen von der Kausalität der Vernunft erreichbar ist.

KANT konstruiert so die Frage von zwei Polen aus: von der Vernunft her, wobei die Natur nur deren Einschränkung oder deren Mittel ist; und von der Natur her, wobei die Vernunft ebenso nur entweder Mittel oder Hindernis ist. Kompliziert wird diese Polarität dadurch: daß „Natur“ im teleologischen Sinn selbst nur durch eine „subjektive Maxime der Urteilskraft“ möglich ist, und diese Maxime wiederum nur durch einen Begriff der praktischen Vernunft (Zweck), so daß hier die theoretische Philosophie zu einer Entlehnung aus der praktischen gezwungen ist: die Natur, die in der teleologischen Betrachtung der Geschichte der Vernunft gegenübersteht, enthält selbst schon ein Moment der Vernunft in sich; aber immerhin ein wesentlich theoretisches, so daß dadurch der Gegensatz gegen die praktische Vernunft und deren Wirksamkeit nicht unscharf wird¹.

Was nun die Wirksamkeit der praktischen Vernunft zur Erreichung des Endzwecks betrifft, so ist die Frage danach im extremen Fall auf der Seite der Vernunft ohne Problematik und höchst einfach: es besteht für KANT kein Zweifel daran, daß, würde das Handeln des Menschen nur durch Vernunft bestimmt, der Endzweck unfehlbar erreicht werden müßte. Das wirkliche Handeln wird aber neben den vernünftigen auch durch natürliche Antriebe bestimmt, und daraus folgen Komplikationen, die den Endzweck als problematisch erscheinen lassen, nicht nach seiner Geltung, aber nach seiner realen Möglichkeit.

Die Hindernisse für diese liegen in der Anlage des Menschen als Naturwesen, und zwar in doppelter Hinsicht: im Mangel seiner Einsicht und seines guten Willens. Der Mensch, selbst der schlechteste, sieht zwar das Sittengesetz und seine Geltung ein, hat aber den Hang zum Bösen, nämlich: wo sein Vorteil in Frage kommt, sich eine Ausnahme vom Gesetz zu erlauben. So kommt es, daß zwar niemand

¹ Vgl. S. 69, Anm. I.

das Gesetz leugnet, aber auch niemand, als Phänomenon, ihm ganz gehorcht; und selbst wo die Tat gut ist, bleibt es zweifelhaft, ob die Maxime nicht schlecht ist. Ebenso verhält es sich, wo der Mensch statt des Guten nur seinen Vorteil sucht: er ist nicht fähig, auch nur diesen konsequent zu erstreben, sondern verfällt immer wieder dem Trug des Augenblicks, ohne an den kommenden Schaden zu denken. Dies liegt nicht nur am natürlichen Mangel seiner Einsicht, sondern auch an seiner Torheit und Faulheit: er sieht auch das nicht ein, was er sehr wohl einsehen könnte, wenn er sich nur darum bemühen wollte.

So ergibt sich für den Einzelnen wie für die Gattung ein ziemlich trübes Bild. Die Bösartigkeit der menschlichen Natur zeigt sich im großen noch deutlicher als im kleinen; im Staat ist die des Einzelnen durch äußere Gesetze verhindert, sich in voller Größe zu zeigen, im Verhältnis der Staaten zueinander offenbart sie sich erst recht deutlich¹. Es gilt hier alles, was schon über den Naturzustand der Staaten und Einzelnen erwähnt wurde. Auch sonst äußert sich KANT ziemlich pessimistisch: „Arme Sterbliche, bei euch ist nichts beständig als die Unbeständigkeit².“ „Das Prinzip des Bösen . . . scheint . . . mit dem des Guten nicht sowohl amalgamiert . . . als vielmehr eines durchs andere neutralisiert . . . zu sein³.“ „Aus so krummem Holze als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden⁴.“ „. . . Naturabsicht . . . an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde⁵.“ „. . . ob sie (die Menschengattung) . . . als eine gute oder schlimme Rasse anzusehen sei: so muß ich gestehen, daß nicht viel damit zu prahlen sei⁶.“ „Torheit eher als Bosheit⁷.“ „. . . cette maudite race“⁷ (Nach Friedrich dem Großen). „Ein kontemplativer Misanthrop kann nur zweifelhaft sein, ob er die Menschen hassens- oder ob er sie eher verachtungswürdig finden sollte⁸.“ „Faulheit und Feigheit⁹“, „das Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist selbst bei ihren guten Zwecken Torheit¹⁰“, „daß sie alle, was das Faktum betrifft, wenig taugen¹¹.“ „Es scheint ein Hang in das menschliche Geschlecht . . . gelegt zu sein, daß ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunsch geht, sich jeden andern zu unterwerfen und eine Universalmonarchie zu errichten strebe; wenn er aber eine gewisse Größe erreicht hat, sich doch von selbst in kleinere Staaten zersplittere¹².“

Diesen pessimistischen Urteilen stehen in gleicher Häufigkeit optimistische gegenüber: „. . . menschliche Natur, . . . welche, da in

¹ VIII, 312, 375. ² VII, 83. ³ VII, 83. ⁴ VIII, 23. ⁵ VIII, 17.
⁶ VII, 331. ⁷ VII, 332. ⁸ VIII, 270; vgl. IV, 407. ⁹ VIII, 36. ¹⁰ VIII, 336.
¹¹ VIII, 376. ¹² VI, 123.

ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft . . . endlich über dasselbe siegen und sie auch als lebenswürdig darstellen sollte¹; „ . . . in der menschlichen Natur ist genug Achtung für Recht und Pflicht vorhanden, um der moralisch-praktischen Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen zum Sieg zu verhelfen“¹; „ . . . wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, daß seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde“²; „ . . . der erste Charakter der Menschengattung ist das Vermögen als vernünftigen Wesens sich für seine Person sowohl als für die Gesellschaft, worin ihn die Natur versetzt, einen Charakter überhaupt zu verschaffen; welches aber schon eine günstige Naturanlage und einen Hang zum Guten in ihm voraussetzt: weil das Böse (da es Widerstreit mit sich selbst bei sich führt . . .) eigentlich ohne Charakter ist“³; „da das Menschengeschlecht in Ansehung der Kultur . . . in ständigem Fortschritt steht, ist die Annahme einer Analogie im Moralischen berechtigt“⁴; „so sollte man selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen . . . die Hoffnung nähren können, daß der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt als mit einer . . . Höllenfahrt eintreten dürfte“⁵. „Diese Revolution (die französische) findet doch in den Gemütern der Zuschauer eine Teilnehmung . . . deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann“⁶. „Es ist also nicht bloß ein gutgemeinter . . . sondern . . . auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde“⁷.

Eine Synthese beider Seiten spricht KANT nicht aus. Es scheint, als läge für ihn das Gute am Menschen mehr in dessen intelligiblem Wesen und das Böse im sensiblen: die Menschen sind „bösgartete mit moralischer Anlage begabte Vernunftwesen“⁸, „ . . . ist der intelligible Charakter gut, der sensible böse“⁹. Es wird aber auch ebenso wieder einerseits die böse Maxime gerade nicht dem sensiblen, sondern dem intelligiblen Wesen des Menschen zugeschrieben¹⁰, andererseits von der Natur des Menschen oder der Menschheit als Ganzem ausdrücklich eine Tendenz zum Guten, und zwar eine in der Erfahrung sichtbare behauptet. Dadurch wird die Interpretation undurchführbar, der

¹ VIII, 313.² VIII, 306.³ VII, 329.⁴ VIII, 309.⁵ VIII, 332.⁶ VII, 85.⁷ VII, 88.⁸ VII, 329.⁹ VII, 324.¹⁰ VI, 21, 25, 32, 37, 39 u. a.

Mensch und die Menschheit sei sensibel böse, intelligibel gut. Auch der Versuch, bei KANT zeitlich Perioden abzugrenzen, in denen die eine oder andere Ansicht überwiegt¹, führt zu nichts: beide Ansichten finden sich in relativ frühen wie in relativ späten Schriften, manchmal sogar beide in der gleichen Schrift, und es lassen sich nicht mit genügender Sicherheit „Phasen“ feststellen; die Einheit jeder Phase würde durch gegenteilige Äußerungen KANTS durchbrochen werden.

Es scheint also keine andere Möglichkeit zu bleiben, als eine gewisse Unstimmigkeit in diesen Äußerungen KANTS festzustellen; und hier soll vorläufig diese Konstatierung festgehalten werden.

Ein anderes Bild ergeben die Gedanken KANTS, die von der Kausalität der Natur ausgehen. Der extreme Fall ist hier: von der Natur aus, soweit diese, wie in der Kritik der reinen Vernunft, lediglich der Inbegriff aller Erfahrung nach Gesetzen ist, also vom „Mechanismus der Natur“ aus, wäre nie eine Verwirklichung des Endzwecks oder überhaupt eines Zwecks zu erwarten. In der vorliegenden Frage aber handelt es sich um KANTS teleologischen Naturbegriff, also um die „Natur als System nach der Regel der Zwecke“². Dieses ist aber schon ein anderer Begriff von „Natur“, als wenn von Organismen als „Naturprodukten“ oder „Naturzwecken“ die Rede ist: der streng biologische Naturbegriff ist in der „Natur als System usw.“ schon überschritten, aber damit nicht verlassen; beide Naturbegriffe gehen ineinander über, eine scharfe Trennung ist nicht durchführbar; auch zur Natur im biologischen Sinn gehört für KANT die Idee eines Schöpfers.

Der so erweiterte Naturbegriff ist gegen den Begriff „Vorsehung“, den KANT gelegentlich gebraucht³, nicht scharf abgegrenzt, das Verhältnis beider vielmehr dies: was im einen Zusammenhang „Natur“ genannt wird, heißt in einem andern „Vorsehung“, je nach der Perspektive, aus der es gesehen wird. Natur und Vorsehung in diesem Sinn sind nicht ihrem Objekt, sondern nur dem Prinzip der Beurteilung nach verschieden. Darüber hinaus gebraucht KANT noch einen Begriff Vorsehung, der weiter reicht als der obige; diese Vorsehung im engeren Sinn ist ein Begriff, der sich aus der Moral notwendig ergibt, aber nicht aus der Naturbetrachtung folgt oder in der Natur irgendwie Realität hat, und der auf Zwecke bezogen ist, die jenseits aller Naturzwecke liegen. Diese Vorsehung führt KANT

¹ Ein Versuch, der an sich wenig verspricht: findet man bei einem Autor nicht mehr, als daß er zu einer Zeit so und zu einer andern anders geurteilt hat, so ist dieser Wechsel höchstens zu erklären, aber nicht zu verstehen, und man ist hinsichtlich der „wahren“ Meinung des Autors in derselben Verlegenheit wie ohne jenen datierbaren Wechsel. Was FRITZ MEDICUS („KANTS Philosophie der Geschichte“) hierin versucht, überzeugt nicht.

² Kr. d. U. B 297, 300.

³ VIII, 30, 362; VII, 328.

als ergänzendes Argument da ein, wo der weitere Begriff Vorsehung nicht mehr zur Garantie des Endzwecks hinreicht, sei es, daß dieser äußerlich nicht genügend eindeutig bestimmt ist, oder daß das Moment der Gewißheit in diesem Gedanken nicht evident genug ist: denn theoretische Gewißheit gilt für KANT weniger als praktische, zumal wenn die theoretische nur aus regulativen und nicht aus konstitutiven Prinzipien folgt. Statt Vorsehung im engeren Sinn sagt KANT auch „Welturheber“ oder „Gott“.

Es ist nun zu zeigen, was diese Begriffe von der Natur und Vorsehung für den Endzweck bedeuten; eine Abgrenzung zwischen ihren Bereichen kann, abgesehen vom Begriff Vorsehung im engeren Sinn, nur relativ sein.

Die Natur führt nun die Menschheit auch ohne deren Zutun dem Endzweck entgegen, den ihr die Vernunft vorschreibt. Wie das geschieht, dafür gibt KANT keine einheitliche Darstellung, sondern betrachtet diese Frage aus verschiedenen Zusammenhängen und Gesichtspunkten heraus.

Eine Tendenz auf den Endzweck hin sieht KANT schon in der äußeren Entwicklung der Menschheit. Sie beginnt mit einem relativ glücklichen Naturzustand, in dem die Menschen dumpf, aber auch zufrieden leben, gutartig und beschränkt. Das Erwachen der Vernunft zerstört diesen Zustand und bringt die Anfänge aller Kultur und Sittlichkeit, aber auch alle Übel und Leiden eines zwischen Vernunft und Natur schwankenden Daseins¹: Ungleichheit der Menschen, Habsucht, Herrschsucht, Krieg, aber auch Viehzucht und Ackerbau entstehen aus der primitiven Vorsorge für die Ernährung; und aus dem Ackerbau die Selbsthaftigkeit und die Anfänge staatlicher Gebilde, die zunächst der Verteidigung des Bodens dienen². Weitere Arbeitsteilung führt zu Handwerk, Handel, städtischer Siedlung und im weiteren Verlauf zu Kunst und Wissenschaft; zugleich mit diesen zu einer weiteren Befreiung des Denkens von Interessen des bloßen Daseins und zur Differenzierung des moralischen und rechtlichen Bewußtseins; aber auch zum Gegensatz im Staat und unter den Staaten, der mit wachsender Kultur steigende Übel mit sich bringt: Krieg und Despotie³. Dieser Zustand weckt das Bedürfnis nach Besserung, die nur durch rechtliche Verfassung im Staat und rechtliches Verhältnis zwischen den Staaten erreicht werden kann. Der Moment in der Geschichte, in dem dieses Bedürfnis auftritt, fällt zusammen mit einem besonders unglücklichen Zustand der Menschheit⁴, indem die Übel der Kultur deren Gutes zu überwiegen und ROUSSEAU Recht zu geben scheinen, der den Naturzustand als den besseren ihnen

¹ VIII, 21.

² VIII, 119.

³ VIII, 120.

⁴ VIII, 26.

gegenüberstellt¹; mit Unrecht; denn in einem „arkadischen Schäferleben“ haben die Menschen, da sie nur natürlich und ohne Vernunftprinzipien leben, kaum mehr Wert als ihre Schafe². Unter allen diesen Leiden des staatlichen Lebens entwickelt sich die Kultur immer weiter, und ihr folgt darin wenigstens die Ausbildung des Rechts; beide haben sich seit den frühesten historisch bekannten Zeiten, wenn auch mit Unterbrechungen, fortschreitend entwickelt³. Es liegt also für KANT in der Geschichte ein Fortschritt in Kultur und formalem Recht vor; und er knüpft daran die Hoffnung: die Menschheit werde auch in ihrer eigentlichen Bestimmung, nämlich dem Geist des Rechts und endlich auch der Moral gemäß zu existieren, fortschreiten⁴.

KANT beschränkt sich nicht auf diese optimistische Perspektive, sondern versucht genauer festzulegen, ob und wieweit eine solche Hoffnung berechtigt ist. Dies führt ihn zu genaueren Untersuchungen über die Wirksamkeit der Natur (im teleologischen Sinn) hinsichtlich der Entwicklung der Menschheit.

Schon die Anlage des Menschen unterscheidet ihn von den anderen Lebewesen, und zwar als Naturwesen (von der Vernunft abgesehen). Es ist ein allgemeines Prinzip (der Beurteilung) der organischen Natur: daß in einem organisierten Produkt der Natur nichts umsonst oder zwecklos ist; oder: daß alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt sind, sich einmal vollständig und zweckmäßig zu entwickeln⁵. In dieser Hinsicht ist der Mensch schlecht bedacht im Gegensatz zu allen andern Lebewesen. Er ist mit Instinkten und natürlichen Waffen und Werkzeugen schlecht versehen⁶ und nur so, daß er gerade kümmerlich sein Dasein erhalten kann, und selbst dieses ist auf dieser Basis gefährdet durch die Überlegenheit der Raubtiere, seine Hilflosigkeit gegen Witterungseinflüsse usw. Seine Glückseligkeit kann er mit Hilfe des Instinkts allein gar nicht erreichen. So ist er zum Gebrauch seiner Vernunft gezwungen, weil der Instinkt ihm versagt ist und er darin schlechter daran ist als alle Tiere, für deren Dasein und Wohlbefinden dieser vollkommen genügt: „Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines Daseins hinausgeht, gänzlich aus sich selbst hervorbringe⁷.“ Aber nicht einmal die Vernunft ist besser befähigt, seine Glückseligkeit zu sichern, als der Instinkt, und diesem darin bedeutend unterlegen. Glückseligkeit ist selbst nur eine Idee und ohne Erfahrung inhaltlich unbestimmt; selbst wenn der Mensch die Natur ganz beherrschen könnte, wäre er doch nicht glücklich:

¹ VIII, 116. ² VIII, 21. ³ VIII, 29. ⁴ VIII, 30, 309. ⁵ VIII, 18.

⁶ Kr. d. U. B 389/90; IV, 395/6. ⁷ VIII, 19.

denn es ist nicht seine Anlage, in Besitz und Genuß zufrieden zu sein. Was er durch Vernunft erreichen kann, ist Kultur, nicht Glück.

Der Instinkt ist etwas Fertiges in jedem Individuum, die Vernunft wirkt nur in einem Prozeß. Damit ist das Individuum benachteiligt gegenüber der Gattung: seine Erfahrungen kommen mehr andern als ihm zugute; es produziert für sein eigenes Dasein Erfahrung, die es nie voll für sich ausnützen kann. Die Anlage zum Gebrauch der Vernunft kann sich nur in der Gattung, nicht im Individuum, vollständig entwickeln¹. Alle andern Organismen erfüllen ihre Naturbestimmung und die volle Entfaltung ihrer Anlage im Individuum; der Mensch allein macht eine Ausnahme: das Individuum erlebt stets nur einen Teil menschlicher Möglichkeiten, und von ihm aus betrachtet gilt: „es ist schade, daß man alsdann sterben muß, wenn man eben angefangen hat einzusehen, wie man eigentlich hätte leben sollen“². So ist das Individuum unfreiwillig das Opfer für die Entwicklung der Gattung, in der allein Kultur als Ganzes und Fortschritt möglich ist und Glück nur durch Moralität erreicht und gesichert werden kann.

Der Mensch hat eine Anlage zur Geselligkeit und braucht diese, um sich zu behaupten; er ist auf gegenseitige Unterstützung in der Kohärenz der Dinge angewiesen; und damit treibt ihn die Natur dahin, wozu ihn auch die Vernunft bestimmt. Er hat zugleich einen Hang zur Isolierung und nur nach seinem Sinn zu handeln. Dieser „Antagonismus“ ist der Anfang aller Kultur; er weckt ebenso Habsucht und Herrschsucht wie Talente und selbst moralische Anlage: ohne ihn würde die Menschheit in „Gemächlichkeit“ stagnieren. Der Mensch will Eintracht, aber die Natur Zwietracht³; und die Natur zwingt zur Eintracht, wo der Mensch sie nicht will⁴. Der Antagonismus befördert auch die Verbreitung der Menschen über die ganze Erde (wobei die Natur dafür gesorgt hat, daß sie in allen Erdgegenden leben können): der Krieg treibt sie auseinander und die Furcht vor ihm selbst in unwirtliche Gegenden; der Kampf gegen wilde Tiere und Naturgewalten zwingt zum Zusammenschluß; der Mangel zwingt zu Erfindungen, und diese selbst bringen bei höherer Entwicklung das Bedürfnis nach Tausch und Handel und damit nach friedlichen Beziehungen mit sich⁵.

Dieser Antagonismus zwingt auch zur Staatsbildung: der Gegensatz der Völker verlangt eine Organisation zum Schutz gegen Nachbarn und zum Schutz des Einzelnen im Volk gegen jeden andern. Der Staat ist so ein Produkt der Not⁶; und diese allein, ohne allen guten Willen, ist hinreichend, um selbst ein Volk von Teufeln, wenn sie nur Verstand

¹ VII, 329; VIII, 18, 23, 115. ² VIII, 117. ³ VIII, 21. ⁴ VIII, 365, 367, 368; vgl. VI, 93/4. ⁵ VIII, 363/5. ⁶ VIII, 22.

haben, zu einem Staat zusammenzuschweißen¹. Der Antagonismus bewirkt auch im Staat ein gewisses Gleichgewicht von Macht und Freiheit. Wenn die Verfassung auch nicht aus Vernunftgründen gerecht ist, so zwingt doch die Natur bis zu einem gewissen Grad zur Gerechtigkeit: solange der Staat von außen bedroht ist (und im Naturzustand ist er das immer), ist der Herrscher zu einiger „Achtung für die Menschheit“² gezwungen, weil er das Volk im Fall eines Krieges nötig hat, und dieses nur für einen solchen Staat sich mit allen Kräften einzusetzen bereit sein wird, in dem es sich frei fühlt. Damit ist gerade durch den Krieg der ärgste Despotismus unterbunden und setzt erst da ein, wo keine Gefahr von außen mehr zu befürchten ist (wie in China). Neben diesem Vorteil steht das Übel: daß der Staat alle seine Machtmittel für seine Sicherheit verwenden muß und dadurch gehindert ist, sie zu Zwecken der Kultur zu verwenden. Umgekehrt begünstigt Kriegsgefahr den Despotismus als die Form der Verfassung, die die größte Kampfbereitschaft des Staates ermöglicht³. Beides bedingt so der Krieg: er begünstigt die Form des Despotismus und schließt dessen Geist aus. Der Despotismus als Verfassungsform kann seinerseits freiheitlicher sein, als es anderen Formen möglich ist: wenn er seiner Macht sicher ist, kann er unbesorgt Redefreiheit gewähren, nach dem Prinzip: „Räsonniert, aber gehorcht!“ Darin zeigt sich „... ein befremdlicher Gang menschlicher Dinge; sowie auch sonst, wenn man ihn im großen betrachtet, darin fast alles paradox ist . . .“⁴.

Der Antagonismus wirkt in gleicher Weise im Verhältnis der Staaten untereinander. Der Krieg ist zwar ein Übel: er bedroht den Staat von außen mit Vernichtung und zugleich von innen durch negative Auslese: „Der Krieg ist darin schlimm, daß er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt“⁵. Aber er zwingt die Staaten auch, sich der Kultur wenigstens etwas anzunehmen, weil bei deren höherer Entwicklung sie selbst zu einem Machtmittel wird, das der Staat nicht übersehen kann. So schützt und bedroht der Krieg die Kultur und ebenso die Freiheit der Staaten: wohl kann der eine durch den andern unterworfen werden; aber ein Staat, der auf Eroberung beruht, ist selbst wieder dem Zerfall ausgesetzt. Der Krieg scheint „auf die menschliche Natur gefropft“⁶ zu sein und gilt als etwas Edles, hat auch etwas Erhabenes an sich und drängt den bloßen Handelsgeist und mit ihm Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit zurück⁶; seine eigentlich sinnvolle Wirkung ist aber indirekt: durch die Übel, die er über die Völker bringt, und die mit deren zunehmender Kultur sich steigern (so daß die Vorbereitung zum Krieg schlimmer

¹ VIII, 366. ² VIII, 120/1; vgl. VI, 34, 123. ³ VIII, 373. ⁴ VIII, 41.

⁵ VIII, 365; vgl. VI, 33/4. ⁶ Kr. d. U. B 106/7.

ist als er selbst), zwingt er sie, Abhilfe zu suchen und in einen rechtlichen Zustand überzugehen. Der stärkste äußere Antrieb dazu ist außer den Übeln des Krieges der Handel, den jener stört, so daß gerade diese beiden Mächte, Krieg und Handel, in einem fruchtbaren Antagonismus stehen¹. Durch ihn besteht Aussicht auf fortschreitende Annäherung der Menschheit an den Zustand des ewigen Friedens und einer weltbürgerlichen Verfassung².

Durch den Antagonismus treibt so die Natur den Menschen dahin, wohin ihn seine Vernunft bringen könnte³; „... die Natur der Dinge zwingt, wohin man nicht will“⁴. Die Natur spielt mit den Menschen und Völkern⁵: „indem sie ihre eigene Absicht verfolgen, arbeiten sie unbemerkt an der Naturabsicht“⁶. Selbst die Laster der Menschen sind für die Natur ein Mittel, um den Fortschritt zu erzwingen; und sie entstehen aus natürlichen und an sich zweckmäßigen Trieben. Laster entstehen erst durch Kultur, die das natürliche Leben einengt, und sind ein Antrieb, Natur und Kultur wieder in Einklang zu bringen⁷. Man könnte bei KANT von einer „List der Natur“ reden im Sinn von HEGELS „List der Vernunft“. Diese „List der Natur“ wäre zugleich eine „List der Vorsehung“, die die Menschheit „hineinbetrügt“ in einen Zustand, den sie zwar selbst wollen soll, aber, so wie sie als Phänomenon ist, durchaus nicht immer will. Und sie würde von sich aus gegen alle Hindernisse ihn wohl auch nicht verwirklichen wollen; aber die List der Natur macht ihr den Zustand des Unrechts so unangenehm, daß sie dadurch für die Forderung der Vernunft zugänglicher wird, und der Entschluß zum Guten durch die Übel, die das Böse mit sich bringt, erleichtert wird.

Doch die Natur (und die Vorsehung im weiteren Sinn) schafft letzten Endes nur eine Garantie dafür: daß die Annäherung an den Endzweck möglich und sogar einigermaßen wahrscheinlich wird, aber nicht, daß der Endzweck bestimmt erreicht wird. Und was die Natur innerhalb dieser Annäherung erreichen kann, ist höchstens „Legalität“, aber nicht „Moralität“⁸. Die Natur selbst ist nur eines „letzten Zwecks“ fähig (der immer noch ein Naturzweck ist), aber keines Endzwecks (der nur als Zweck der Vernunft denkbar ist), und von ihr kann in Hinsicht auf den Endzweck nicht mehr als eine Begünstigung erwartet werden, aber nicht eine Planmäßigkeit auf dieses Ziel hin. Nur unter der Annahme einer Vorsehung ist es möglich, die Anordnung der ganzen Natur auf einen Zweck hin, den nur die Vernunft setzen kann, sich vorzustellen⁹. Solange der Prozeß der An-

¹ VIII, 24, 311, 368. ² VII, 88, 331. ³ VIII, 24. ⁴ VIII, 310, 313.

⁵ VII, 275. ⁶ VIII, 17, 24. ⁷ VIII, 117/8. ⁸ Vgl. Kr. d. pr. V. A 269/70.

⁹ VII, 93; VIII, 336; Kr. d. U. B 393/4.

näherung an den Endzweck dauert, bringt er stets neue Übel mit sich, die zwar immer wieder von neuen Gütern überwogen werden, aber die Vernunft in Beurteilung des Ganzen doch nicht zur Zufriedenheit kommen lassen, die nur durch Erreichung des Endzwecks möglich ist¹.

Die teleologische Naturbetrachtung leistet also nur dieses: daß sie den Endzweck als möglich erscheinen läßt; und sie konstatiert überdies eine wirkliche Annäherung an ihn. Die Vollendung der Erziehung des Menschengeschlechts ist nur von der Vorsehung im engeren Sinn zu erwarten: nur unter der Annahme eines moralischen Weltschöpfers ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die Entwicklung der Menschheit „sich vom Schlechteren zum Besseren allmählich entwickeln“ wird². Die Natur ist an sich gut, das Böse liegt in der Selbstbestimmung des Menschen³, aus der allein auch das Gute kommen kann; den Fortschritt zum Besseren bestätigt die Erfahrung, soweit er rein äußerlich ist: aber nur die Vorsehung kann diesen äußeren Fortschritt dem inneren gemäß machen.

Die Annahme einer Zielstrebigkeit der Natur läßt sich durch Erfahrung bestätigen; die einer Vorsehung aber nicht, sondern beruht allein auf dem praktischen Grund: was die Menschheit soll, das muß sie auch können; und sie kann es nur, wenn eine Vorsehung ihr dazu hilft. Die Annahme einer Vorsehung ist die Konsequenz daraus, daß die Menschheit ein Ziel erreichen soll (denn ein Sollen ohne Können wäre ein Widerspruch)⁴; diese Annahme ist, theoretisch betrachtet, wirklich nur eine Annahme, und ihre Realität unbeweisbar; praktisch aber ist sie eine Gewißheit, die aus dem moralischen Gesetz unmittelbar folgt und dadurch so gewiß ist wie dieses. Und die Gewißheit ist praktisch hinreichend, d. h. eine genügende Gewißheit von der Möglichkeit des Endzwecks, um das Streben nach seiner Verwirklichung zur Pflicht zu machen⁵.

Der Gedanke einer Vorsehung folgt für KANT auch aus der theoretischen Betrachtung von Natur und Geschichte; ohne ihn würden diese nur ein Auf und Nieder zeigen, ohne Sinn und Zweck. Das Dasein einer solchen Welt wäre sinnlos und ein eines Weltschöpfers unwürdiges Schauspiel; nimmt man einen solchen an (und Gott ist ein Postulat der praktischen Vernunft), so kann die Welt nicht so gedacht werden, daß sie gegen die Realisierung des Vernunftzwecks indifferent ist. Hat Gott die Welt geschaffen, so muß ihr Dasein selbst einen Sinn haben; das kann es nur durch den Endzweck. Durch ihn wird der Weltlauf zu einer Rechtfertigung der

¹ VIII, 335. ² VIII, 123. ³ VIII, 115. ⁴ VI, 41, 45, 49, 66/7, 380;
VIII, 276/7, 287, 370, 402, 416, 418. ⁵ VIII, 25, 121, 309; VI, 138/9, 354.

Vorsehung, die sonst eine sinnlose Welt geschaffen hätte und den Endzweck nur außerhalb dieser (durch die Unsterblichkeit) verwirklichen würde¹.

Die Wirkung von Natur und Vorsehung einerseits, menschlicher Vernunft andererseits zur Erreichung des Endzwecks grenzt KANT nicht genau ab. Die Vernunft setzt Zwecke und die Natur „treibt, wohin man nicht will“; aber sie treibt nur zu Äußerem und liefert so nur Material zur Zweckverwirklichung. Die Vorsehung aber muß selbst als Zwecke planmäßig wollend gedacht werden und erzieht die Menschheit, macht also nicht nur den natürlichen Gang der Dinge zum geeigneten Material einer Zweckverwirklichung, innerhalb deren das Äußere und Innere harmoniert und so die Menschheit äußerlich immer nur die Stufe erreicht, zu der sie innerlich reif ist². Durch welche Kausalität die Zweckverwirklichung eintritt, durch die der Vernunft im Menschen oder die der Vorsehung, sagt KANT nicht. Beide, Freiheit und Vorsehung, sind praktisch gewiß. Für KANT scheint der Schwerpunkt des Vorsehungsgedankens darin zu liegen: daß es durch ihn möglich ist, das Sollen sich irgendwann als erfüllt vorzustellen. Wieweit dadurch ein Dilemma zwischen dem Gedanken der Vorsehung und dem der Freiheit entsteht, ist an anderer Stelle zu untersuchen.

¹ VIII, 30, 308.

² VI, 123.

Zweiter Teil.

Kritik.

III. Die Methode und ihre Grenzen.

KANTS Philosophie ist systematisch (und alle Philosophie muß nach ihm ein System¹ sein) und ihre Methode rational. Ihre Tendenz ist: überall bis zu Prinzipien a priori vorzudringen und dadurch „Allgemeinheit und Notwendigkeit“ ihrer Sätze zu erreichen. Die Entwicklung des Gedankens ist dementsprechend stets durch Deduktionen und Beweise bezeichnet; die Philosophie erhält dadurch, wie KANT selbst es fordert, die Form einer Wissenschaft. Sie muß als solche nicht nur in sich streng logisch aufgebaut und in ihren Folgerungen zwingend sein, sondern auch alle wesentlichen Einsichten enthalten, die aus reiner Vernunft möglich sind.

Der Schwerpunkt liegt bei KANT in der praktischen Philosophie²; die theoretische ist die Grundlage für diese und das Mittel, um zu ihr zu gelangen, und ihre letzten Probleme haben fast nur praktische und sehr wenig theoretische Bedeutung. Das wesentliche Interesse der Vernunft ist praktisch und ihre „Zurüstungen“ zur Lösung ihrer theoretischen Probleme dienen als Vorbereitung zur Lösung ihrer praktischen Aufgabe.

Die theoretische Philosophie KANTS zielt in ihrem ganzen Aufbau auf die praktische hin. Sie geht von der Erfahrung aus und sucht deren Prinzipien a priori auf, schafft aber zugleich sozusagen den geometrischen Ort für die Ethik, den sie nur konstruiert, aber nicht besetzt: das „Ding an sich“ ist für die Erfahrung ein Grenzbegriff, aber kein Grenzbegriff überhaupt, denn es ist immer noch ein Begriff, der gedacht werden kann, wenn er auch theoretisch leer bleibt, d. h. ihm keine empirische Anschauung gegeben werden kann. Dadurch, daß der Begriff als solcher möglich ist, bleibt er immer noch fähig, auf andere Weise zu einem Inhalt zu kommen; und diesen erhält er in der Ethik.

¹ IV, 467; VI, 206, 207, 216, 375, 381, 388; IX, 23, 26; Kr. d. r. V. B 25/7, 866; Kr. d. pr. V. A 292. ² VI, 375; VIII, 417/8, 421, 441; IX, 24/5; Kr. d. r. V. B 825/6, 866/7; Kr. d. pr. V. A 215—219.

KANTS Analyse der Erfahrung zerlegt diese in zwei Elemente: Anschauung und Begriff, Rezeptivität und Spontaneität. Der Inhalt der Anschauung ist „gegeben“; weiter wird seine Herkunft nicht untersucht und die Frage danach scheint für KANT ohne besonderes Interesse zu sein. Der Begriff, die Verstandesform aller Erfahrung, wird viel eingehender analysiert; dabei werden alle Begriffe und Grundsätze a priori zu solchen, die nicht nur für unsere sinnliche Anschauung gelten, sondern für jede mögliche Anschauung und vor allem für jedes mögliche Denken (auch wenn es nicht auf sinnliche Anschauung bezogen ist). Der Begriff (und mit ihm die Idee) wird damit von der Anschauung losgelöst: er ist nicht nur ein Mittel zur Erfahrung, sondern etwas, was auch auf Erfahrung angewendet werden kann, aber seine Geltung in sich hat¹, und zwar durch jene erst objektive theoretische Realität erhält, ohne sie aber noch fähig bleibt, auf anderem Weg objektive Realität zu erhalten². Begriff und Idee konstituieren nicht nur die Form der empirischen Natur, sondern überhaupt die Form einer Natur (d. h. des Daseins der Dinge nach Gesetzen); es entsteht so das Urbild (das aber nicht bildhaft, sondern begrifflich ist) einer Natur, dessen Geltungsmöglichkeit über den Rahmen der wirklichen Natur hinausreicht. Die intelligible Natur und die intelligible Welt sind, theoretisch betrachtet, eine Möglichkeit über alle Wirklichkeit hinaus und die reine Form einer Wirklichkeit (die theoretisch leer bleibt) über der Wirklichkeit. In ihnen ist ein Schritt über das „Ding an sich“ hinaus vollzogen: wie die Erfahrung das (obwohl nie vollendete) Ganze der Erscheinungen nach Gesetzen, so ist die intelligible Welt das Ganze der Dinge an sich, ebenfalls nach Gesetzen.

Die intelligible Welt wird näher bestimmt durch das moralische Gesetz, und zwar in doppelter Beziehung: es ist das Gesetz, das für sie als intelligible Natur gilt, und in dem von ihr wenigstens etwas, nämlich die Form ihrer Gesetzmäßigkeit, erkannt werden kann³; und es ist zugleich das, was als seine Konsequenz das Dasein der so bestimmten Welt fordert und praktisch gewiß macht und so den Ideen einen Gegenstand gibt: ist das moralische Gesetz apodiktisch gewiß⁴, dann sind es auch die Konsequenzen daraus, als Postulate; sie können, wenn sie auch nie Gegenstände einer theoretischen Erkenntnis werden können, doch in praktischer Hinsicht mit derselben Gewißheit als real angenommen werden, als ob sie auch theoretisch als real bewiesen wären.

¹ Kr. d. U. B XIX, XX, LVI. ² Kr. d. pr. V. A 4/5, 9/10, 74, 87, 94/5, 244/6, 254/5.

³ Kr. d. pr. V. A 74/5, 77/8, 82—88, 121/3, 124, 169/70, 180, 188/9; IV, 446, 449—453, 459.

⁴ Kr. d. pr. V. A 56, 74, 81/2, 187; 4, 9/10, 53, 85; VI, 225; VIII, 417/8.

Von der Erfahrung ausgehend enthalten Verstand und Vernunft die Prinzipien, durch die sie möglich wird; die Prinzipien, die konstitutiv und regulativ die Erfahrung bestimmen, sind aber dieselben, die sie zugleich begrenzen und ihr ein Ansich gegenüberstellen, von dem jene nur die Erscheinung ist. Von Verstand und Vernunft ausgehend (die gelegentlich gleichgesetzt werden)¹ sind die Prinzipien a priori das Erste und unmittelbar Gewisse; sie werden entweder auf sinnliche Anschauung angewendet und machen aus dieser eine Erfahrung; oder sie werden auf Dinge an sich bezogen und konstituieren die intelligible Welt (auch Verstandeswelt genannt), in der sie ganz in ihrem eigenen Bereich bleiben und a priori gelten, ohne daß sie auf etwas ihnen Fremdes (wie Anschauung) angewiesen wären, um objektive Realität zu erhalten. Die intelligible Welt ist die Welt der Vernunft; und die Vernunft, die allein ihr das Gesetz gibt, ohne Einschränkung durch Sinnlichkeit, ist in jener Welt wirklich. Das Ansich der Dinge ist letzten Endes dasselbe wie das Dasein der Ideen der Vernunft: die oberste Weltursache ist vernünftig, und damit die Vernunft Ursache des Daseins der Welt.

Damit ist aber nicht „alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig“, wie bei HEGEL. Bei KANT kann man wohl sagen: „alles Vernünftige ist wirklich“: denn alle Forderungen der praktischen Vernunft sind nicht nur Werte, die lediglich gelten, sondern haben zugleich Realität in der intelligiblen Welt. Denn diese steht unter dem Gesetz der praktischen Vernunft und ist dadurch zugleich das Reich der Zwecke. Es gibt bei KANT keine Werte, sondern was man allenfalls so nennen könnte, ist zugleich eine Realität, und zwar eine praktisch, nicht theoretisch objektive, eine intelligible, nicht sensible, eine absolute, nicht relative. Die empirische Wirklichkeit als solche (die Erfahrung) ist durchaus nicht vernünftig, sondern wertlos: das bloße Dasein der Dinge und des Menschen hat gar keinen Wert. Sie ist aber ebensowenig das total Wertlose: durch den Zweckgedanken wird sie über ihr Eigendasein erhoben und fähig, als Material zur Verwirklichung der Zwecke der Vernunft zu dienen. Ihr Wert besteht aber dabei nicht in ihrem Dasein, sondern nur in ihrer Qualität als Mittel zu absoluten Zwecken. Und die Verwirklichung dieser Zwecke ist nicht von der Natur aus, sondern nur durch eine vernünftige Weltursache und Weltregierung möglich. Alles Wirkliche ist damit nicht als solches vernünftig, sondern kann es werden, nicht durch die Kausalität der Natur, sondern nur durch die der Vernunft. Insofern trifft HEGELS Vorwurf von der „Ohnmacht der Idee“ KANT nicht: die Idee hat bei ihm durchaus Macht genug, auch das Wirkliche zu

¹ Kr. d. pr. V. A 96.

ihren Zwecken zu benutzen; der Vorwurf trifft aber insofern zu, als die Idee bei KANT nicht genug Macht hat, um in allem Wirklichen zu erscheinen. Erst im Endzweck und dessen Verwirklichung wird alles Wirkliche vernünftig; bis dahin aber bleibt viel Wirkliches unvernünftig.

Daraus, daß der Zweck der reinen praktischen Vernunft entweder nur in der intelligiblen Welt verwirklicht werden kann, oder in der wirklichen Welt nur durch ein Hineinwirken der intelligiblen in sie (als Weltursache und Vorsehung) als Endzweck erst in einem Endzustand wirklich werden kann (also nicht immer wirklich ist), ergibt es sich, daß bei KANT der Begriff der Existenz, im Sinn HEGELS wie KIERKEGAARDS, fehlt. Weder ist „der Einzelne“ „ein Existierender“, noch „der Geist als existierend gesetzt“; sondern der Mensch wird gerade immer in doppelter Perspektive gesehen, als empirischer und intelligibler Charakter, und steht unter einer doppelten Kausalität, der der Natur und der der Vernunft: seine Taten sind durch Naturgesetze bestimmt und man könnte sie bei genügender Kenntnis der Motive ebenso berechnen wie eine Sonnenfinsternis¹; und sie sind zugleich frei. Eine Synthese gibt KANT nicht; das eigentliche Selbst des Menschen ist das intelligible; das wirkliche ist nur dessen Material und sonst gänzlich wertlos. Es wird damit nicht die ganze Wirklichkeit des Menschen in den Zusammenhang seines Vernunftzwecks und den Sinn seines Daseins aufgenommen.

Ebenso wie eine Philosophie der Existenz fehlt bei KANT eine eigentliche Philosophie der Geschichte; was davon vorhanden ist, ist mehr ein Philosophieren über die Geschichte. Es fällt schon äußerlich auf: daß von KANT über alle andern Gebiete zusammenhängende Schriften existieren, die sich zu einem System zusammenschließen, daß aber seine Gedanken über die Geschichte nur in einzelnen Abhandlungen vorliegen, die nicht den systematischen Aufbau seiner Hauptwerke zeigen. Es fällt weiter auf, daß diese Abhandlungen die Geschichte nicht von einheitlichen Gesichtspunkten aus betrachten, sondern sie mit Gedanken in Zusammenhang bringen, die ihr fremd und äußerlich sind, wobei auf das Tatsachenmäßige und damit gerade auf das, was eigentliche Geschichte ist, wenig Wert gelegt wird; diese hat für KANT eigentlich nur soweit Interesse, als sie das Medium ist, in dem die durch Recht und Ethik gesetzten Zwecke verwirklicht werden können.

KANTS Philosophie der Geschichte steht ganz unter teleologischen Gesichtspunkten; sie ist weniger eine Philosophie über die wirkliche Geschichte und deren Sinn (einen Sinn findet KANT in der wirklichen

¹ Kr. d. pr. V. A 177/8.

Geschichte gerade nicht oder nur in sporadischen Ansätzen), sondern über ein mögliches Ziel der ganzen Geschichte als Prozeß. Die Geschichte wird damit unter Gesichtspunkte gebracht, die ihr fremd und äußerlich sind; sie hat keinen eigenen Wert, sondern wird unter einen außer ihr liegenden Wert gestellt; demgegenüber sie als etwas Zufälliges erscheinen muß. Sie ist nicht wie bei HEGEL die Erscheinung der Vernunft, sondern nur das Material zu einer möglichen Erscheinung der Vernunft, das aber als solches der Vernunft eher widerstrebt als ihr adäquat ist. Von HEGEL her gesehen ist KANT darin unheroisch; seine Philosophie steht auf dem Standpunkt des braven Bürgers, der über den Helden moralisiert, obwohl dieser eine andere Mission und andere Rechten und Pflichten hat als der brave Bürger. Von KANT her gesehen aber dekretiert HEGEL, einen Sinn in die historische Wirklichkeit hinein, der ihr fremd ist, und ist darin unheroisch, daß er nur die als die eigentlichen Helden der Geschichte anerkennt, die Erfolg hatten; und KANT rettet die Freiheit gegenüber HEGEL, indem er nicht wie dieser fordert, einen absoluten Sinn in irgendeiner Wirklichkeit zu sehen, sondern ihn stets über diese hinaus projiziert. Beide sind in ihrer Art „lieblos“: KANT gegenüber aller historischen Wirklichkeit, die für ihn unvollkommen ist; HEGEL gegenüber allem, was ohne Erfolg geblieben und nicht historisch wirksam geworden ist. HEGEL rettet die Gestalten und Kräfte, die die wirkliche Geschichte gestaltet haben; KANT die, die in ihr nicht sichtbar geworden sind und auf verlorenem Posten gekämpft haben. HEGEL rettet die irrationalen Kräfte der Geschichte (wie den Krieg), die bei ihm nicht vor das Gericht einer nach Begriffen von Moral und Recht entscheidenden Vernunft gezogen werden; KANT rettet die Ideen vor dem Anspruch, sich mit einer konkreten historischen Realität als Verwirklichung zu begnügen.

KANTS Philosophie ist kritisch: sie sucht für alle ihre Sätze die Legitimation und läßt keinen ungeprüft gelten. Dabei geht sie selbst notwendig von Voraussetzungen aus. Diese selbst aber werden nicht geprüft, sondern als selbstverständlich angenommen: an ihren Voraussetzungen hat KANTS kritische Methode ihre Grenzen und erstreckt sich nicht auf diese selbst.

Es steht für KANT nicht in Frage, daß es Erfahrung als Wissenschaft gibt; der radikale Kritiker könnte aber mit Recht fragen, ob Wissenschaft nicht eine Illusion sei. KANT fragt: wie ist Wissenschaft möglich, aber nicht: ist Wissenschaft möglich¹? Die Grundlage seiner theoretischen Philosophie ist: es gibt Erkenntnis und Wissenschaft, und darauf baut er seine Folgerungen auf. Die Voraussetzung bleibt

¹ IV, 275. 294/5.

dabei kategorisch und wird nicht hypothetisch. Er sagt: es gibt reine Naturwissenschaft, also gibt es synthetische Urteile a priori; nicht: wenn es reine Naturwissenschaft gibt, dann gibt es synthetische Urteile a priori.

Ebenso geht seine Ethik davon aus: daß es ethische Verbindlichkeit gibt und stellt nicht die Frage: ob es sie überhaupt gibt. Das moralische Gesetz und ebenso das „allgemeine Prinzip des Rechts“ ist nicht ein Problem, sondern ein „Faktum“ oder „Axiom“¹. Das Moralgesetz wird näher bestimmt von der formalen Seite her: als Gesetz eines mit sich selbst übereinstimmenden Willens, als mögliches Gesetz für alle vernünftigen Wesen, als Gesetz für eine mögliche Natur. Die Form hat den Vorrang vor dem Inhalt: der Begriff des Guten und Bösen geht nicht dem Gesetz voraus, sondern folgt ihm und folgt aus ihm². Den Inhalt zur so bestimmten Form gibt die empirische Wirklichkeit (des Menschen und der Dinge); und zwar in der Weise, daß sie unter einer doppelten Perspektive betrachtet wird: unter der der Naturgesetzlichkeit und unter der der Freiheit. Man kann insofern sagen: Das Moralgesetz konstituiert bei KANT nicht eigentlich eine objektive Realität, auch nicht „in praktischer Absicht“, sondern betrachtet nur die empirische Realität zugleich aus einer nicht empirischen Perspektive³ (der sittlichen) und macht damit „in praktischer Absicht“ aus ihr eine andere Realität als die empirische; in diesem Sinn und nur in ihm „konstituiert“ es eine objektive Realität; aber ebenso verwandelt es die empirische Realität.

Bis zu diesem Punkt führt das Sittengesetz, also nur zu einer Art Verwandlung der Realität (und aller Realität) durch eine doppelte Perspektive. Aber KANT geht noch weiter. Es wird nicht nur die ganze Realität verwandelt, sondern wirklich eine Art zweite Realität konstituiert, „in praktischer Absicht“: indem bestimmte Inhalte bevorzugt (nicht alle Inhalte verwandelt) werden; d. h. bestimmte Handlungen und „Zwecke“ sind geboten, ihr Gegenteil ist verboten⁴. Damit ist der Boden einer rein formalen Ethik verlassen, wenn auch KANT diese Inhalte aus ihr ableitet. Auf dieser Basis kommt eine „Tugendlehre“ und eine Zwecklehre („Endzweck“) zustande. KANT untersucht aber nicht, wieso gerade diese Inhalte aus seiner formalen Ableitung der Ethik folgen; er erfüllt die allgemeine Form mit einem bestimmten Inhalt, aber deduziert diesen Übergang nicht; der Inhalt kommt eigentlich nur zur Form hinzu, ohne daß der innere Zusammenhang beider sichtbar würde. Alle Beispiele, die er in der Grundlegung

¹ Kr. d. pr. V. A 56, 74, 81/2, 89; VI, 225, 267.

² Kr. d. pr. V. A 110.

³ Vgl. VI, 225: Der kategorische Imperativ als „Probe“; Kr. d. pr. V. A 119—127.

⁴ So ist VI, 321 vom „klaren Verbot“ der Vernunft die Rede; ähnlich VI, 354.

zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft anführt¹, zeigen diesen Sprung; zu ihnen allen ließe sich das Gegenteil konstruieren und ebensogut wie sie mit einem mit sich selbst übereinstimmenden Willen, der seine Maxime als allgemeines Gesetz wollen könnte, in Einklang bringen. Die Form wird für einen Inhalt in Anspruch genommen, dessen Bereich enger ist als der ihre. Beide Seiten widersprechen sich nicht², decken sich aber auch nicht.

Alle Inhalte der KANTischen Ethik zeigen einen inneren Zusammenhang und gehören zu einem bestimmten Ethos. Es ist KANTS eigenes Ethos, das hier rational gemacht wird, und hier liegt eine weitere Grenze seiner kritischen Methode: der Inhalt seines eigenen und die Form eines jeden Ethos wird nicht unterschieden; zugleich mit der Form seines Ethos wird auch dessen Inhalt allgemein gemacht und als notwendig für jedes mögliche Ethos dargestellt; sein eigenes Ethos erscheint so als das Ethos schlechthin; andere ethische Möglichkeiten werden nicht gesehen. Entscheidung, Wahl (im Sinn KIERKEGAARDS) liegt außerhalb des KANTischen Gedankenkreises; für den Begriff einer Wahl ist da kein Raum, wo das Sollen formulierbar und dem Sinn nach inhaltlich aufzählbar ist.

Damit hängt eine weitere Grenze der kritischen Methode bei KANT innerlich zusammen. Was er in Frage stellt, ist nur die rationale Form der Gewißheit, nicht deren Inhalt; er zerbricht die vorgefundene Form, um den Inhalt sofort in eine neue zu gießen. Das Denken und das Ethos als Ganzes werden nicht in Frage gestellt, der Zweifel bleibt rational und wird nicht radikal und existentiell, die letzten Tiefen werden nicht aufgerissen. Es ist demgemäß auch in KANTS Existenz von weltenschaulicher Bewegtheit, Kämpfen, Erschütterungen nichts zu finden, wie sie z. B. oft für das Leben religiöser Denker bezeichnend sind (AUGUSTIN, LUTHER, CROMWELL, KIERKEGAARD); sein Leben ist nicht „gefährlich“. Seine Philosophie spiegelt diese Situation: sie ist bei aller Kritik doch in dieser Hinsicht „harmlos“; die Problematik bleibt an der Peripherie und dringt nicht bis an das Zentrum des Denkens und Lebens vor.

Endlich unterscheidet KANT „oberes“ und „unteres Erkenntnisvermögen“; diese Unterscheidung, die zugleich eine Wertung ist, wird nicht weiter untersucht, sondern ebenfalls als feste Voraussetzung angenommen. So entsteht eine Art Hierarchie der Erkenntnisvermögen, von der Sinnlichkeit aufsteigend über Verstand und Urteils-

¹ IV, 421/3, 429/30 u. a.

² Abgesehen von den Stellen, wie VI, 181, 401, wo einmal von einem „irrenden Gewissen“ die Rede ist und einmal ein solches als „Unding“ bezeichnet wird; hier führt die Inkongruenz zwischen Form und Inhalt bis zum Widerspruch.

kraft bis zur Vernunft und innerhalb dieser bis zum Primat der reinen praktischen Vernunft. Jedem „Erkenntnisvermögen“ entspricht eine bestimmte Seite des Gegenstandes (Anschauung, Begriff, Idee) und insofern hat jedes einen andern Gegenstand als die übrigen (oder: ist für es der Gegenstand etwas anderes); man könnte daher bei KANT eine Art Hierarchie der Gegenstände finden, die der Hierarchie der „Erkenntnisvermögen“ entspräche¹.

In allen Gedanken KANTS zeigt sich das Bestreben, die rationale Denkmethode festzuhalten und bis zu Ende durchzuführen. Dies gelingt ihm, solange er, von der Erfahrung ausgehend, diese analysiert und ihre nicht empirischen Elemente aufzeigt, oder, von der Idee ausgehend, praktische Grundsätze deduziert. Er gerät in Schwierigkeiten, wo er aus dem einen Bereich in den andern übergeht. Hier ist die Methode nicht mehr voll durchführbar, und er ist gezwungen, Sätze als unerklärlich und nicht weiter deduzierbar stehen zu lassen, die für den Zusammenhang des Ganzen unentbehrlich sind. Er konstatiert selbst an solchen Stellen gelegentlich etwas Unerklärbares oder eine Schwierigkeit² oder eine Paradoxie. Es läge nahe, diese Stellen als Ansätze zu dialektischem Denken anzusehen; und HEGEL deutet sie in diesem Sinn. Es findet sich aber bei KANT keine Stelle, die diese Auffassung als die seine bestätigen könnte, außer der einen: „ . . . daß es gar nichts Ungewöhnliches sei . . . durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand . . .“³ Diese Stelle ist aber nicht als positiver Beleg verwendbar.

Die Stellen, an denen der Gang der Deduktion bei KANT ins Stocken gerät, zeigen zum größten Teil innere Verwandtschaft und sind häufig dieselben, die ganz spezifisch bei HEGEL die Träger des dialektischen Gedankens sind. Sie bezeichnen zum größten Teil den Übergang vom Idealen ins Reale, von der Idee (einige auch vom Begriff) zur Wirklichkeit; für die Stellen, an denen KANT das Wort paradox gebraucht, gilt dies durchweg.

1. Das Wort paradox fällt schon in der Kritik der reinen Vernunft: „ . . . das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes auffallen mußte, verständlich zu machen . . .“⁴ Dieses Paradoxe besteht darin, wie ich sagen könne: „Ich, als Intelligenz und denkendes Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt . . .“ Was hieran paradox ist, ist das Verhältnis des empirischen Bewußtseins zum „Bewußtsein überhaupt“, des wirklichen Subjekts zum ideellen. Daß zwischen dem Subjekt der transzendentalen Apper-

¹ Vgl. S. 57—74, 90—94.

² Kr. d. pr. V. A 171, 179—186; IV, 449—453.

³ Kr. d. r. V. B 370; vgl. IX, 25/6.

⁴ Kr. d. r. V. B 152—156.

zeption und dem des moralischen Gesetzes für KANT kein prinzipieller Unterschied besteht, sagt er nirgends direkt; immerhin läßt sich dafür einige Wahrscheinlichkeit finden. Denn: die transzendente Apperzeption ist „der Verstand selbst“¹. Die Vernunft ist über den Verstand erhaben²; aber sie ist auch geradezu dasselbe wie er: „... der reine Wille, sofern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist...“³ Die praktische Vernunft verschafft der Freiheit Realität und „hiebei erhält nun zugleich die... Behauptung der spekulativen Kritik, daß sogar das denkende Subjekt ihm selbst, in der inneren Anschauung, bloß Erscheinung sei, in der Kritik der praktischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung...“⁴ Das Paradoxe daran erklärt KANT nicht weiter, sondern läßt es als eine notwendige Konsequenz seiner Voraussetzung stehen. Die Einheit des ideellen und realen Bewußtseins in theoretischer und praktischer Bedeutung wird so von beiden Seiten her umschrieben und damit auf eine Synthese hingewiesen; aber diese selbst wird nicht mehr rational ausgedrückt. Bei HEGEL wird diese Stelle dialektisch überbrückt: „Das Einzelne ist zugleich das Allgemeine.“

2. Damit verwandt ist die Stelle von der „paradoxen Forderung, sich als Subjekt der Freiheit zum Noumenon, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomenon in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen“⁵. Es liegt hier die gleiche paradoxe Doppelseitigkeit des Bewußtseins vor wie in der Kritik der reinen Vernunft; nur handelt es sich hier um das praktische Subjekt an Stelle des theoretischen. Paradox ist: wie das doch allein gegebene empirische Bewußtsein fähig sein soll, empirisches Bewußtsein und zugleich dort erkennendes Subjekt, hier moralisches Subjekt zu sein. Beide Seiten sind verdoppelt: geht man vom empirischen Subjekt aus, so ist es zugleich erkennendes, beziehungsweise moralisches Subjekt; geht man von einem dieser beiden aus, so ist es zugleich empirisches Subjekt; oder, in HEGELS Sprache, „als existierend gesetzt“. Was KANT umschreibt, ist inhaltlich genau dasselbe, was HEGEL dialektisch ausdrückt.

3. Nicht anders verhält es sich mit dem „Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur... mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte...“⁶ Jeder wirkliche Mensch „ist“ zugleich als Vernunftwesen „die Menschheit“ und diese ist in ihm; als moralisch Handelnder ist er nicht nur dieser Mensch, sondern ein Mensch, nicht

¹ Kr. d. r. V. B 133/4.

² IV, 452.

³ Kr. d. pr. V. A 96.

⁴ Kr. d. pr. V. A 6—10.

⁵ Kr. d. pr. V. A 10/11.

⁶ IV, 439.

nur Einzelnes, sondern zugleich Allgemeines, nicht nur Individuum, sondern zugleich Erscheinung der Idee.

4. Die gleiche Qualität des Paradoxen erscheint noch einmal in der Rechtslehre, wo KANT die „Paradoxie“ zugibt: „daß die bloße Idee der Oberherrschaft mich nötigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen“¹. Der wirkliche Herrscher ist hier zugleich der Herrscher in der Idee, und dieser ist zugleich in jedem wirklichen Herrscher vorhanden, ähnlich wie bei HEGEL „alles Wirkliche vernünftig“ ist. Die Paradoxie ist aber im Vergleich mit den bisher angeführten einseitig: sie gilt nur für den Herrscher und nicht fürs Volk: selbst eine noch so willkürliche Herrschaft ist noch vernünftig, aber keine noch so begründete Revolution. Es findet sich nur ein schwacher Ansatz bei KANT, der nach dieser Richtung zeigt: gegen die Verbindlichkeit der Theorie des Staatsrechts für die Praxis läßt sich nur einwenden, die Menschen seien unwürdig und unfähig, danach behandelt zu werden. „Dieser Verzweiflungssprung ist aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfe“². Dieser Ansatz aber bleibt gänzlich vereinzelt und findet keine Parallelen.

5. Eine andere Qualität von Paradox zeigt (als einzige) die Stelle: „... das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft...: daß nämlich der Begriff vom Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, ... sondern nur ... nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse“³. Es handelt sich auch hier um ein Verhältnis von Idee und Wirklichkeit; aber das Gute und Böse ist zwar ein Objekt des Willens, jedoch kein empirisches Objekt. Ein empirisches Objekt als solches ist nie gut oder böse, sondern es wird dies erst als Objekt des Willens, und es wird damit zugleich etwas anderes als ein empirisches Objekt (das immer ein Objekt der Erkenntnis ist). Das Paradoxon bezieht sich hier nicht eigentlich auf das Verhältnis von Idee und Erscheinung, wie bei den anderen Paradox-Stellen, sondern auf Idee und intelligibles Objekt. Paradox ist hier: wie die Idee (das Sittengesetz) ein Objekt produzieren kann, ohne ein empirisches Objekt zu produzieren, und wie ein solches praktisches Objekt zugleich ein empirisches Objekt sein kann. Das Objekt, nicht das Subjekt, ist hier doppelseitig. Die Verwandtschaft dieser Stelle mit den bisher angeführten liegt darin, daß es sich auch hier um ein Verhältnis der Idee zur Realität handelt, nämlich des ideellen Objekts zum realen. Ideell ist das Objekt dabei aber nur als Objekt

¹ VI, 371.

² VIII, 306.

³ Kr. d. pr. V. A 110.

eines ideellen Subjekts, nämlich des moralischen. Zugleich ist es auch ein reales (empirisches) Objekt des theoretischen Bewußtseins, des erkennenden Subjekts. Hier hängen folgende Begriffe innerlich zusammen: das empirische (psychologische), das erkennende (transzendente) und das moralische Subjekt; ebenso: das Objekt der Sinne, des Verstandes, der Vernunft. Jede dieser einander folgenden Stufen setzt die vorhergehende voraus und schreitet zugleich über sie fort; jeder Stufe des Subjekts entspricht eine solche des Objekts¹.

6. Die schon zitierte Stelle vom paradoxen Gang menschlicher Dinge ist zu unbestimmt und allgemein gehalten, um eine bestimmte Deutung zu rechtfertigen; immerhin kann sie als Einschränkung des rationalen Denkens betrachtet werden: daß eben nicht alles, was geschieht, derart ist, wie es, rational betrachtet, zu erwarten wäre; und daß neben der gegenständlichen Betrachtungsweise, die die Dinge lediglich sieht, wie sie sind, noch eine andere möglich ist. Man kann auch diese Stelle so verstehen: daß Idee und Realität nicht kongruieren.

7. Außer diesen Stellen finden sich noch zwei, die sich im Unterschied zu den anderen auf das Objekt beziehen: IV, 285 und 349. Bei der einen liegt das „Paradoxon“ darin, daß zwei Gegenstände, die dem Begriff nach in allen Stücken gleich sind (z. B. rechte und linke Hand), dennoch als Ganzes in der Anschauung verschieden sind; nach der andern Stelle „klingt es paradox“, daß in der Natur vieles unbegreiflich ist, dagegen im Bereich der Ideen alles begreiflich. KANT relativiert das paradoxe Element an beiden Stellen: Das Paradox IV, 285 wird „aufgelöst“ durch den Hinweis auf die Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon (IV, 286); im anderen Fall „klingt es nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich“, daß wir das Gesetz, das „die Vernunft . . . dem Verstand . . . vorschreibt . . . begreifen können, weil es ihr eigenes Produkt ist“.

Trotz dieser Relativierungen bleibt eine gewisse Problematik bestehen, nämlich: 1. der Gegenstand der Sinne ist in gewissem Sinn doch nicht der gleiche wie der des Verstandes; was für den Verstand gleich ist, ist für die Sinnlichkeit verschieden. 2. Die gesamte Gegenständlichkeit ist als Wirklichkeit nicht dasselbe wie in der Idee; es ist vieles wirklich, was nicht begriffen werden kann, und die Idee kann darin die Realität nie ganz erreichen.

Hier deutet sich bei KANT eine Problematik an, die den Gegenstand und die ganze Gegenständlichkeit in eine paradoxe Perspektive bringt. Was dabei als paradox erscheint, ist nicht eigentlich der Gegenstand und die Gegenständlichkeit, sondern die Reflexion über beide: nur für eine bestimmte Art der Reflexion erscheint die paradoxe Perspektive².

¹ Vgl. S. 90—94.

² Vgl. S. 88—90, 93.

Weniger deutlich als an diesen von KANT selbst konstatierten Paradoxien zeigen sich die Grenzen der rationalen Methode da, wo er den Gedankengang mit der Konstatierung einer Unerklärbarkeit abschließt, oder wo er diese nicht ausdrücklich konstatiert, aber die aufgeworfene Frage offen läßt.

Hierher gehört in seiner theoretischen Philosophie das Verhältnis von Anschauung und Begriff. Wie es möglich ist, daß zu den Begriffen eine Anschauung gegeben wird und wie es kommt, daß sie sich in die Form des Begriffs fügt und sich unter Regeln bringen läßt, ist nicht einzusehen; KANT läßt diese Frage offen.

Unerklärbar ist auch das Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz. Aus der Freiheit als intelligibler Kausalität folgt noch nicht das moralische Gesetz, obwohl es nur unter Voraussetzung der Freiheit möglich ist; und aus dem Gesetz folgt ebensowenig die Freiheit, als intelligible Kausalität. Aber doch gehören beide zusammen, und das moralische Gesetz ist gerade das Gesetz der Kausalität der Freiheit. Von ihr ist nur einzusehen, daß, nicht wie sie möglich ist; und das moralische Gesetz ist ein „Faktum“ und keiner weiteren Deduktion fähig. Den Zusammenhang beider macht KANTS Darstellung irgendwie plausibel, und es leuchtet unmittelbar ein, daß unter solchen Voraussetzungen beide zusammengehören. Aber diese Anschaulichkeit kommt gerade nicht auf dem Weg rationaler Deduktion zustande.

Das allgemeine Prinzip des Rechts ist ein Postulat, das nicht beweisbar ist¹. Dabei ist es ein genaues Analogon des kategorischen Imperativs, nur auf äußere Handlungen bezogen. Die innere Verwandtschaft beider Prinzipien ist ohne weiteres anschaulich; gleichwohl deduziert KANT das eine nicht aus dem andern; und mit seiner Methode wäre das auch wohl kaum möglich. Denn das Äußere ist bei KANT nicht zugleich das Innere, und es läßt sich bei ihm kein Prinzip finden, mit dessen Hilfe eines aus dem andern abgeleitet werden könnte.

Die Schwierigkeiten, in die die rationale Methode bei KANT gerät, hängen mit der Trennung der Erkenntnisvermögen zusammen, die er vornimmt. Jedes davon hat seinen eigenen Bereich und seine eigenen Prinzipien; und es ist schwierig, die verschiedenen Arten von Prinzipien zu vereinigen. Verstand und Vernunft gehen gelegentlich ineinander über; und die Urteilskraft als subsumierende Funktion hat ohne weiteres durch ihre Funktion Kontakt mit jenen. Die eigentliche einschneidende Trennung ist die zwischen den oberen und dem unteren Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit. Ihr entsprechend ist der Übergang da am häufigsten rational nicht mehr ausdrückbar, wo

¹ VI, 231, 267.

es sich um Idee und Realität, um das Prinzip des obersten und um das des einzigen unteren Erkenntnisvermögens handelt. Man kann annähernd behaupten: die „Hierarchie“ der Erkenntnisvermögen (so könnte man diese Vereinigung von Unterscheidung und Wertung nennen) ist ein wesentlicher Bestandteil der rationalen Denkmethode KANTS und bedingt zugleich ihre Grenze.

KANTS ganze Philosophie erhebt den Anspruch, rational konsequent und dadurch überzeugend zu sein; als praktische Philosophie auch den: verbindlich zu sein. Denn im Praktischen gibt es so wenig wie im Theoretischen ein Meinen, sondern nur Gewißheit. Die praktische Philosophie ist der Endzweck aller Philosophie¹, die insofern eine Weisheitslehre ist; und der Philosoph (ein Ideal, zu dem nur Annäherung möglich ist, das aber nie erreicht werden kann) ist der „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“². KANTS Philosophie erhebt damit den Anspruch: nicht nur wahr, sondern auch wirksam zu sein. Ihre Wirksamkeit ist direkt: der Leser ist dem Sinn nach genötigt, ihre Lehren einzusehen und als Vernunftwesen sich auch ihnen gemäß zu verhalten. Die Frage nach der Art der „Mitteilung“ (im Sinn KIERKEGAARDS) fällt dadurch im allgemeinen weg.

In den politischen Schriften KANTS finden sich jedoch einige Stellen, die als Mitteilung verstanden werden können. 1. Die auffallendste Stelle dieser Art ist folgende: „Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte: wäre Mißdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem andern Standpunkte versuchen könnte. Überdem muß die sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die Geschichte seiner Zeit abfaßt, doch einen jeden natürlicherweise auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unsere späten Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkte dessen, was sie interessiert, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen. Hierauf aber Rücksicht zu nehmen, imgleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter sowohl als ihrer Diener, um sie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die späteste Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen

¹ Kr. d. r. V. B 826.

² Kr. d. r. V. B 867; s. auch VI, 375; VIII, 417/8; IX, 24/5; Kr. d. pr. V. A 215—219.

kleinen Bewegungsgrund zum Versuche einer solchen philosophischen Geschichte abgeben¹.“ Diese Stelle scheint ein Element zu zeigen, das sonst bei KANT fehlt: es wird eine „Möglichkeit“ gezeigt und dem Leser überlassen, ob und wieweit er sich damit identifiziert und sie vollzieht. Es wird ein Bild von einem Nachruhm gezeigt, das nicht für jeden ohne weiteres erstrebenswert ist und nicht als objektiv geltend hingestellt wird; sondern es steht beim Einzelnen, es vorbildlich zu finden. Diese „Mitteilung“ (wenn es eine solche ist) wendet sich nicht an alle Leser, sondern nur an eine bestimmte Klasse: an alle Regierenden und trägt ihnen nicht eine Lehre vor, die sie befolgen sollen, sondern legt ihnen eine Möglichkeit nahe, nach der sie sich richten können, wenn sie wollen.

2. Ähnlich kann folgendes verstanden werden: „Man hat die hohen Benennungen, die einem Beherrscher oft beigelegt werden (die eines göttlichen Gesalbten . . .) als . . . Schmeicheleien oft getadelt; aber mich dünkt, ohne Grund. — Weit gefehlt, daß sie den Landesherrn sollten hochmütig machen, so müssen sie ihn vielmehr in seiner Seele demütigen, wenn er Verstand hat (welches man doch voraussetzen muß), und es bedenkt, daß er ein Amt übernommen habe, was für einen Menschen zu groß ist, nämlich das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen zu verwalten².“

Ebenso: 3. „Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbar Achtung abnötigt (wie das Menschenrecht), so sind alle Einflüsse auf die Willkür der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen“ usw.³.

Ebenso: 4. „Ein Fürst, der seiner nicht unwürdig findet zu sagen: daß er es für Pflicht halte, in Religionsachen den Menschen nichts vorzuschreiben . . . verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit wenigstens von seiten der Regierung entschlug . . .“⁴ Ähnlich die meisten Hinweise auf Friedrich den Großen, der bei KANT als eine Art Urbild des Regenten erscheint. Diese Stellen lassen sich aber ebensogut als bloße Beispiele zu einer Lehre interpretieren. Das Ergebnis ist: man kann höchstens behaupten: vielleicht liegen bei KANT Ansätze zu einer Mitteilung vor; die Belege sind zu schwach, um eine bestimmte Behauptung zu stützen; nimmt man sie als zutreffend an, dann ist auch in diesem Fall noch die Mitteilung kein wesentliches Element der philosophischen Methode KANTS, sondern es finden sich nur sozusagen an der Grenze seiner Philosophie Ansätze dazu.

¹ VIII, 31.

² VIII, 352/3.

³ VIII, 306.

⁴ VIII, 40.

Wenn und soweit bei KANT Mitteilung vorliegt, so ist sie zugleich ein „Korrektiv“ (im Sinne KIERKEGAARDS). Sie beabsichtigt nicht eine plötzliche Änderung der bestehenden Verhältnisse, sondern legt nur den Machthabenden nahe, das Bestehende dem Geist des Rechts gemäß zu gestalten, ohne zu fordern, daß dies auch „dem Buchstaben nach“ geschehen solle. Sie zeigt ein Ideal des Staates, das mehr in der „Regierungsart“ als in der „Staatsform“ besteht, und für dessen Verwirklichung KANT die Gesinnung der Regierenden wichtiger ist als die Realität der Verfassung. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er auf diese Gesinnung einwirken und so mit seiner Philosophie auch politisch wirksam sein wollte; aber nicht durch Lehren, sondern indem er ein Ideal zeigt, nach dem der bestehende Staat geformt werden kann, wenn der Herrscher den Sinn dieses Ideals vollzieht.

IV. Kritik der Methode und der Soziallehren.

Eine Kritik der soziologischen Gedanken KANTS kann sich nicht auf diese allein beschränken; sie hängen so eng mit seiner ganzen Philosophie, speziell mit der Ethik, zusammen, daß eine solche Beschränkung einen weitgehenden Verzicht auf eine prinzipielle Kritik bedeuten und zu einem Eingehen auf wenig relevante Einzelheiten verleiten würde. Gerade KANTS Rechtslehre und die mit ihr zusammenhängenden Gedanken geben mehr Anlaß zu Einwänden als seine kritischen Hauptwerke, aber solche Einwände wären vielfach ganz vereinzelt und unfruchtbar. Die Kritik wird sich im folgenden auf einige wesentliche Gesichtspunkte beschränken, dafür aber die soziologischen Gedanken desto weiter in ihre Voraussetzungen hinein verfolgen. Diese reichen aber bis in die Kritik der reinen Vernunft zurück. Die für den Zusammenhang wesentlichen Gedanken werden daher bis zu jener zurück aufgezeigt werden müssen¹.

Man kann SCHOPENHAUER nicht ganz unrecht geben, wenn er das *πρωτον ψευδος* bei KANT in der nicht genügend scharfen Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff sieht. Die Unschärfe, die hier zu finden ist, taucht in der Folge immer wieder auf und trägt die Schuld an vielem, was bei KANT als seltsam erscheint. Sie liegt darin: jede Erkenntnis besteht aus Anschauung und Begriff; die eine gehört zur Sinnlichkeit, der andere zum Verstand; durch die eine wird der Gegenstand gegeben, durch den anderen gedacht². Dazu ist zu sagen: Was hier „gegeben“ wird, ist gar kein Gegenstand, sondern wäre nach KANT nur „Empfindung“ zu nennen; und was

¹ Vgl. S. 43/44. 47—55.

² Kr. d. r. V. B 33/5.

hier „gedacht“ wird, ist, genau besehen, auch kein Gegenstand, sondern die Abstraktion von einem solchen. Zwar sind „Gedanken ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe . . . blind“¹, aber neben solchen Stellen finden sich andere von der Art: „ . . . ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden . . .“²; „ . . . lasse ich . . . alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens . . .“³; „ . . . Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens in keiner Weise“⁴, sodaß Anschauung und Begriff einerseits als die zwei Seiten eines untrennbaren Ganzen erscheinen, die nur in der Analyse der Erkenntnis nicht anders als isoliert betrachtet werden können, wobei sie aber dem Sinn nach immer nur als verbunden anzusehen sind; andererseits ist von beiden wie von verschiedenen Funktionen des Erkennens die Rede, als ob sie, in KANTS Sprache, verschiedenen „Vermögen“ angehörten, die für sich und ohneeinander bestünden. Beide Arten von Stellen wechseln ab, ohne daß eine klare Entscheidung zugunsten der einen oder andern Auffassung sichtbar würde. Es wird nicht genau gesagt, wo der Bereich der Anschauung an den des Begriffs grenzt: ob die Anschauung noch Gegenstände geben kann oder ob sie dazu des Begriffs bedarf; und ob der Begriff Gegenstände erst macht, oder ob er Gegenstände, die schon irgendwie „gegeben“ sind, nur denkt. Im einen Fall gäbe es Gegenstände für die Anschauung und dazu noch Begriffe von diesen Gegenständen, im andern Fall nur durch Begriffe geformte Anschauung und durch Anschauung erfüllte Begriffe.

Die reine Anschauung ist die Form der Anschauung, ohne deren Materie, die nur a posteriori gegeben werden kann. In aller empirischen Anschauung ist auch reine gegeben: alle Empfindungen sind in Raum und Zeit. Und alle reine Anschauung bezieht sich ausschließlich auf empirische Anschauung und ist die Abstraktion von deren Inhalt und, außer in Beziehung auf diesen, nichts. Die reine Anschauung ist so scharf und deutlich von der empirischen wie vom Begriff abgegrenzt.

Nicht ganz in gleicher Weise abgegrenzt ist der reine Begriff. Es findet sich hier eine Zwischenstufe, und es wird nicht eindeutig entschieden, ob der reine Begriff sich direkt auf die reine und empirische Anschauung bezieht oder ob zwischen diesen und ihm noch ein anderer Begriff liegt, der unter ihn „subsumiert“ wird. Es kann den Anschein haben, daß KANT meint: erst durch reinen Begriff und

¹ Kr. d. r. V. B 75.

² Kr. d. r. V. B 122.

³ Kr. d. r. V. B 309.

⁴ Kr. d. r. V. B 123; vgl. B 137/8, 177/8, A 95/6.

reine und empirische Anschauung ist überhaupt der Begriff von einem Gegenstand möglich; aber es kann auch aussehen, als meine KANT: der reine Begriff wird auf schon anderweitig fertige empirische Begriffe bezogen (die selbst schon zusammen mit der Anschauung einen Gegenstand konstituieren) und verleiht diesen Allgemeinheit und Notwendigkeit, ohne zu ihrem Inhalt etwas hinzuzufügen. Im einen Fall wäre er in jedem empirischen Begriff mit enthalten, im andern erhält dieser durch ihn nur eine andere Bedeutung.

Wie mit Anschauung und Begriff, so verhält es sich auch mit dem konkreten und abstrakten Begriff. Die Begriffe dienen nach KANT teils dazu, die einzelnen Gegenstände zu erkennen („... ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand . . .“)¹, teils sind sie Regeln der Einheit der Erfahrung, die der Natur Gesetze geben. Beides ist ohne Zweifel verschieden, und es ist nicht die gleiche Funktion eines Begriffs, wenn er einmal das ist, wodurch Erkenntnis des einzelnen Gegenstandes möglich und wirklich ist (denn ohne Begriff gäbe es gar keinen Gegenstand, sondern nur Empfindung), und dann wieder die Funktion sein soll, die Einheit und Gesetzmäßigkeit aller Erfahrung hervorbringt und so „Natur“ möglich macht. Wenn ich z. B. einen Stein sehe, so brauche ich nach KANT schon zu dieser Erfahrung Anschauung und Begriff; wenn ich aber sage: alle Steine sind schwer, so gebrauche ich in dieser Erfahrung ebenfalls Anschauung und Begriff. Will man beides Erfahrungen nennen, so sind es verschiedenartige Erfahrungen, und die zweite Art setzt die erste voraus. Im einen Fall ist der Begriff konkret und in einer einzelnen empirischen Anschauung vollkommen realisiert, dabei allerdings in seiner Bedeutung nicht erschöpft (denn was ich sehe, ist „dieser Stein“ und nicht nur „ein Stein“); im andern ist er abstrakt und „meint“ etwas, was weder in einer einzelnen Anschauung noch in beliebig vielen ganz erreicht werden kann. Im ersten Fall muß dem Begriff eine unmittelbar gegenwärtige Anschauung entsprechen, und ohne diese Bedingung kann er gar nicht zustande kommen; im zweiten Fall ist dies keineswegs erforderlich, sondern es bedarf nur irgendeiner derartigen Anschauung und des Begriffs dazu. Der Begriff bezieht sich im ersten Fall direkt auf Anschauung, im zweiten indirekt². Bei KANT ist beides nicht unterschieden. Zwar: „ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden“³, aber es heißt auch geradezu: „... ohne Funktionen des Verstandes können

¹ Kr. d. r. V. B 75; vgl. B 309.

² Vgl. SCHOPENHAUER, Kant-Kritik und Satz vom Grunde.

³ Kr. d. r. V. B 75.

allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden . . .“¹; „. . . es könnten . . . Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände und . . . in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was . . . dem Begriff der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff . . . leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre“². „. . . Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“³.“ Der Begriff erscheint also einmal als das, was zusammen mit der Anschauung den einzelnen Gegenstand konstituiert; und daneben als das, was allgemeine Gesetze der Erfahrung produziert, wobei der Anschauung beinahe die Aufgabe zufällt, allein den Gegenstand zu konstituieren. Dies wird zwar nie gesagt, müßte aber gefolgert werden, wenn allein die Stellen der einen Art vorhanden wären. Da dies nicht der Fall ist, so ist keine von beiden Seiten eindeutig belegt, und es entsteht die Unstimmigkeit, daß der Begriff bei KANT so wenig eindeutig ist wie die Anschauung, und die Grenze zwischen beiden Arten von Begriffen nicht klar gezogen ist.

Die Unschärfe setzt sich in den Ausführungen über die Kategorien und deren Gegenstände fort. Hinsichtlich der Kategorien bleibt alles im besonderen bestehen, was über den Begriff im allgemeinen gesagt wird. Sie erscheinen einmal als das, was, mit Hilfe der Anschauung, den (einzelnen) Gegenstand a priori konstituiert und keine andere Funktion als diese hat; aber auch als das, was die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unter allgemeine Gesetze a priori bringt und damit eine Erfahrung und Natur als den Zusammenhang der Erscheinungen nach Gesetzen möglich macht⁴. Der Begriff Kategorie wird so doppeldeutig und bezeichnet zwei verschiedene Funktionen: die, einen Gegenstand zu konstituieren, und die, eine Erfahrung (den gesetzmäßigen Zusammenhang von Erscheinungen) zu konstituieren. Damit wird auch der Begriff Gegenstand doppeldeutig: als Gegenstand der Kategorie erscheint bald der einzelne konkrete Gegenstand, bald die Erfahrung als Zusammenhang der Gegenstände; die Kategorie wird auf „Dinge“, „Objekte“, „Gegenstände“ bezogen, oder sie ist eine Funktion des synthetischen Urteils a priori und bezieht sich dann auf „von der Anschauung abgezogene“ Begriffe. Sie „macht einen Gegenstand möglich“, oder macht einen schon vorhandenen Begriff „objektiv“

Der konkrete Gegenstand (das, was SCHOPENHAUER Vorstellung nennt) wird so in zwei Bereiche gezogen. Entweder er enthält schon

¹ Kr. d. r. V. B 122. ² Kr. d. r. V. B 123. ³ Kr. d. r. V. B 123.

⁴ Kr. d. r. V. A 112/4, 125/6; B 163/4, 262/3; IV, 294, 474.

die Kategorie und ist ihre Anwendung auf das ungeordnete Material der Anschauung, die Empfindung; dann gibt es ohne Kategorie überhaupt keinen Gegenstand und gibt es ihn nur durch die Kategorie. Oder er ist, als Gegenstand, das, aus dem durch die Kategorie Erfahrung wird, ein Zusammenhang der Erscheinungen nach Gesetzen; dann kommt er nicht erst durch die Kategorie zustande, sondern besteht auch ohne sie.

Die Erfahrung ist in beiden Fällen der Zusammenhang der Erscheinungen nach Gesetzen. Wird der Gegenstand durch die Kategorie konstituiert, dann ist Erfahrung Zusammenhang solcher Gegenstände nach Grundsätzen a priori, die in allen empirischen Gesetzen der Erfahrung enthalten sind, und deren Anwendung auf das Material sinnlicher Anschauung diese empirischen Gesetze sind. Wird die Kategorie auf einen schon irgendwie fertigen Gegenstand, eine „Wahrnehmung“, angewendet, so wird aus Wahrnehmung Erfahrung, d. h. ein subjektives Urteil wird objektiv, ebenso wie bei dieser Auffassung durch die Kategorie nur ein subjektiver Begriff zu einem objektiven wird. Die Erfahrung ist so im einen Fall das, worin empirisches Material und apriorische Form untrennbar verbunden sind und ist so implizite in allen gegenständlichen Urteilen vorhanden, die ohne diese apriorische Form gar nicht möglich sind; im andern Fall verwandelt sie die Bedeutung von Urteilen, die auch ohne diese Verwandlung bestehen können¹. Die Gegenstände tendieren durch den in ihnen enthaltenen Begriff a priori zu einem Zusammenhang in einer Erfahrung; oder diese stellt erst einen objektiven Zusammenhang zwischen ihnen her. Die Erfahrung ist aber der Idee nach ein Ganzes, und der einzelne Gegenstand wird in ihrem Zusammenhang bestimmt. Er ist wohl auch ohne dieses Ganze als Gegenstand erkannt, seine (der Idee nach) vollständige Bestimmung erhält er aber erst im Zusammenhang des Ganzen: „Um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen².“ Die Idee der vollständigen Erfahrung erscheint zugleich als Idee des vollständig erkannten Dinges. Hierin konvergieren beide Auffassungen von der Erfahrung und ihrem Gegenstand.

Es ist hier versucht worden, zwei verschiedene Auffassungen KANTS vom Gegenstand zu umreißen. Wo man auch anfängt: bei Anschauung oder Begriff oder Gegenstand, es ist immer dieselbe Frage, nur von verschiedenen Seiten betrachtet, und es sind immer dieselben beiden Gedankengänge KANTS, denen man dabei begegnet. Die Kritik der reinen Vernunft gibt Belege für beide, die Prolegomena nur für einen. Beide Arten von Stellen sind kaum vollständig zur Übereinstimmung

¹ IV, 298.

² Kr. d. r. V. B 600/1.

zu bringen. KANT selbst entscheidet sich für keine Seite. Er geht von zwei Fragen aus: von der Möglichkeit der Gegenstände und von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Beide Fragen konvergieren in der dritten: der nach der Möglichkeit der Erfahrung. Da sich beide Gruppen von Belegen kaum restlos vereinigen lassen, liegt die Annahme nahe: daß er die Differenz beider entweder nicht bemerkt hat (was ihm z. B. SCHOPENHAUER vorwirft), oder daß sie ihm nicht hinreichend wichtig erschien, um sie zu beseitigen, und daß er etwas intendierte, was sie übergreift. Dieses Übergreifende könnte in der Idee von einem Ganzen der Erfahrung gesucht werden. In ihr gleicht sich die Differenz aus. Auch das Ganze der Erfahrung ist eine Erfahrung von Gegenständen; diese aber sind Gegenstände einer ganzen Erfahrung und nur als solche vollständig bestimmbar. Beide Seiten bedingen sich gegenseitig. Die ungenaue Abgrenzung der Grundbegriffe bleibt in dieser Richtung ohne wesentliche Konsequenzen¹; sie zeigen sich aber in einem andern Zusammenhang.

Begriffe a priori und Grundsätze a priori haben objektive Realität dadurch, daß sie einen Gegenstand und eine Erfahrung konstituieren, d. h. indem sie auf Empfindung bezogen werden. Die Grundsätze a priori bedürfen der Anschauung als des Mediums zur Verknüpfung der Begriffe; die reinen Begriffe aber, die Kategorien, bedürfen ihrer zwar, um objektive Realität zu gewinnen, sind aber für sich allein doch noch die reinen Formen des Denkens eines Gegenstandes: sie dienen dazu, empirische Gegenstände und „Gegenstände überhaupt“ zu denken. Hier wiederholt sich, was sich schon im Verhältnis von Anschauung und Begriff zeigte: die Kategorie gibt der Anschauung die Struktur und die Form, schränkt sie aber zugleich ein, indem sie dem empirischen Gegenstand den allerdings nur leeren und negativen Begriff eines Gegenstandes überhaupt entgegensetzt. Der empirische Gegenstand wird durch die Kategorie bestimmt und zugleich begrenzt, und was ihn begrenzt, ist der Begriff von einem Gegenstand überhaupt. Kategorie und Anschauung stehen in Wechselbeziehung: die Kategorie wird auf die Anschauung und deren Inhalt bezogen und dadurch objektiv gültig, während sie ohne diese Beziehung ein leerer Begriff bliebe; und der Inhalt der Anschauung wird auf den Begriff eines

¹ In Hinsicht auf ein Ganzes der Erfahrung ist es nicht von entscheidender Wichtigkeit, an welcher Stelle in ihm das apriorische Element einsetzt: das Ganze besteht auf jeden Fall aus Elementen a priori und a posteriori; der Umfang beider Elemente relativ zueinander ist hier nebensächlich, da sie ja nur zusammen eine Erfahrung als Ganzes bilden. Für die kritische Untersuchung beider Elemente selbst ist es allerdings wichtig, wo man ihre Grenze ansetzt und welchen Bereich man jedem zuteilt. Aber auch in Hinsicht auf ein Ganzes der Erfahrung kann es nicht ganz ohne Konsequenzen bleiben, wie man sich hier entscheidet.

Gegenstandes überhaupt bezogen und dadurch objektive Erkenntnis, während er ohne diese Beziehung rein subjektiv bliebe und von einer Illusion nicht zu unterscheiden wäre.

In diesem Begriff eines Gegenstandes überhaupt oder eines transzendenten Objekts¹ (dem auf der Subjektseite das Bewußtsein überhaupt² oder das transzendente Subjekt entspricht) gibt die Kategorie der Anschauung nicht nur Struktur, sondern bezieht sie auch auf etwas, was nicht Anschauung ist; sie denkt ein Etwas, was die „Materie“ der Anschauung liefert und insofern erkannt wird, aber auch als etwas außerhalb der Anschauung wenigstens gedacht wird, als Ding an sich. Hier verschiebt und erweitert sich die Bedeutung der Kategorie: sie wird aus einem Begriff, wodurch Anschauungen gedacht werden, zu einem, durch den Gegenstände oder „Dinge überhaupt“ (empirische oder Dinge an sich) gedacht werden, und das Ding an sich, als transzendentes Objekt, wird als das gedacht, was die Sinnlichkeit „affiziert“ oder auf sie „wirkt“ und so der „Grund“ oder die „Ursache“ der Erscheinung ist. Der empirische Gegenstand, oder die Erscheinung, erscheint dabei in einem neuen Zusammenhang: als Erscheinung eines Dinges an sich oder als „Folge“ oder „Wirkung“ eines solchen. Die Kategorie wird hier zum Vehikel der „transzendenten Überlegung“³ und zum Mittel der Unterscheidung, ob ein Begriff zur Sinnlichkeit oder zum Verstand gehört. Das Ding an sich nimmt gegenständliche Formen an: Ding, Gegenstand, Ursache, lauter Begriffe, die hier keinen Gegenstand bezeichnen sollen, aber eben doch Begriffe von Gegenständen sind. Im Phänomenon haben sie objektive Realität; das Noumenon wird durch sie gedacht. KANT gerät hier durch das Bestreben, an der Kategorie festzuhalten, in die Schwierigkeit, Ungegenständliches noch irgendwie gegenständlich ausdrücken zu müssen; was er meint, ist etwas Ungegenständliches, das eben nicht „etwas“, „Ding“, „Gegenstand“, „Objekt“, „Ursache“ ist, sondern auf das mit allen diesen Begriffen nur hingewiesen wird. Zugleich aber entsteht hier, rein formal betrachtet, ein Widerspruch: daß die Kategorie nur zum Denken des Gegenständlichen dient und nun auch Ungegenständliches (wenn auch nur der Form nach) durch sie gedacht wird, und daß das Ding an sich ungegenständlich und nur Grenzbegriff sein soll und nun doch, wenigstens der Form nach, gegenständlich wird. Die einzelnen Stellen, die diese Frage behandeln, zeigen eine gewisse Unsicherheit: die Kategorie ist außerhalb des empirischen Gebrauchs leer, aber doch als Gedanke möglich; sie ist dabei aber auch geradezu ohne Sinn und Bedeutung und widerspricht

¹ Kr. d. r. V. B 51, 126, 148, 309, 344/6, 593; A 104/5, 108/9 u. a.

² IV, 300, 304, 312.

³ Kr. d. r. V. B 317.

sich. Das Noumenon ist nur ein negativer Begriff (als „Grenzbegriff“)¹, es begrenzt nur den Bereich der Sinnlichkeit; aber es ist auch in gewisser Hinsicht etwas Positives und grenzt ein „Feld des Verstandes“ ab, ohne es mit Gegenständen zu besetzen. So entsteht die Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswesen, sensibler und intelligibler Welt. Der Begriff von Verstandeswesen und intelligibler Welt bleibt leer, aber doch als Begriff möglich, und wie sich weiter zeigt, einer Erfüllung von einer andern Seite her als der Erfahrung fähig².

Die Untersuchung der Erfahrung auf Elemente a priori führt so nicht nur an die Grenze des empirischen Bereichs, sondern darüber hinaus. Es wird eine Art geometrischer Ort für ein nichtempirisches Denken konstruiert und für ein solches vorbehalten, ohne daß in diesem Zusammenhang gesagt würde, für welches³. Es wird, von der Erfahrung her betrachtet, der Grund zu einem Überbau gelegt, auf dem später weitergebaut wird. KANTS Untersuchung fängt bei der Erfahrung an und führt schon in der Analyse der Erfahrung weiter, als es aus ihr allein heraus notwendig ist; das Feld des Verstandes, wie es hier gegen das der Erfahrung abgegrenzt wird, ist für die Erfahrung ohne Bedeutung und Realität. Insofern wurde es als Überbau bezeichnet: als etwas, was nicht mehr zur Erfahrung gehört. Es begrenzt aber auch selbst die Erfahrung und bringt sie als Ganzes unter einen Gesichtspunkt, den sie aus sich nicht produzieren kann: das Ding an sich ist relativ zur Erfahrung das schlechthin Unerkennbare und für sie „nichts“⁴; aber die Erfahrung ist auch relativ zu ihm „nur“ Erscheinung und insofern nichts, als das Ding an sich allein absolute Realität hat und der Erscheinung „zum Grunde liegt“, die an sich „nichts“ ist. Beide Bereiche relativieren so einander. Das Feld des Verstandes ist im Verhältnis zu dem der Erfahrung ein Überbau, aber ebenso dieses im Verhältnis zu jenem ein Unterbau: es hat seine Realität und Bedeutung für sich und dient zugleich als die Basis, die das Denken braucht, um sich zu jenem zu erheben.

KANT intendiert mit der Unterscheidung beider Felder eine Bewegung des Gedankens, die sich in seiner praktischen Philosophie näher zeigt. Er intendiert sie mit Hilfe der Begriffe des gegenständ-

¹ Kr. d. r. V. B 310/11; analog ist auch die Idee eine „Grenzbestimmung der Vernunft“ (IV, 357).

² Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand verschiebt sich an dieser Stelle: beide sind zunächst koordiniert und keines davon ist dem andern vorzuziehen; hier aber schränkt der Verstand die Sinnlichkeit ein und hat, wenigstens formal, ein eigenes Feld außerhalb ihrer. Er wird so zum „oberen“ Erkenntnisvermögen, als das er in KANTS praktischer Philosophie stets bezeichnet wird.

³ Kr. d. r. V. B 165/6, 344; IV, 357/8, 360/1 u. a. ⁴ Kr. d. r. V. B 346/8.

lichen Denkens und diese allein sind die Träger des ungegenständlichen Gedankens. Damit dienen sie zwei Zwecken des Denkens zugleich und bleiben doch die gleichen Begriffe. Die Kategorie im empirischen Gebrauch ist etwas anderes als die Kategorie in praktischer Bedeutung. Ihre Funktion ist in beiden Fällen derart verschieden, daß der Begriff Kategorie hier zum zweitenmal eine Unschärfe zeigt, besser gesagt eine Doppeldeutigkeit. Sie ist als Ausdruck dessen, was hier intendiert wird, nicht mehr zureichend und führt, wenigstens formal, zu einer Vergegenständlichung. Die Intention selbst bleibt dem Inhalt nach davon unberührt, wird aber durch die Art, wie KANT sie formuliert, eingeengt.

KANT strebt mit Hilfe der Kategorie in zwei Richtungen über den Bereich der Erfahrung hinaus. Die eine Richtung bezeichnet er als das „spekulative Interesse der Vernunft“, die andere als das praktische.

Der spekulative Gebrauch der Vernunft führt zu keinen theoretischen Erkenntnissen über den Bereich der Erfahrung hinaus, aber doch zu Gedanken, die die Erfahrungen erst zu einer Erfahrung als Einheit unter Vernunftprinzipien machen und so zwar zu keinen neuen Erfahrungsinhalten, aber zu einer einheitlichen Struktur der ganzen (wenn auch nie vollendbaren) Erfahrung führen: erst durch die „Ideen der Vernunft“ kommt es zu einer „Einheit des Verstandesgebrauchs“ und zu einer systematischen Wissenschaft. Das spekulative Interesse der Vernunft führt noch weiter und strebt nach dem Unbedingten, nach der Überwindung der Endlosigkeit des empirischen Erkenntnisprozesses, nach irgendeiner Vorstellung der Welt als Totalität und der Vernunft als Prinzip dieser Totalität: die Welt soll als ein Ganzes und als ein vernünftiges Ganzes gedacht werden. Dieses Ziel wird in den Ideen und dem Ideal der reinen spekulativen Vernunft erreicht, in denen nichts Absolutes erkannt, aber doch die Welt so gedacht werden kann, als ob sie ein Ganzes und Wirkung einer vernünftigen Ursache wäre und so die Vernunft einen festen Punkt gewinnt und eine Art Legitimation, die Welt als Einheit zu erforschen und sie überhaupt erforschen zu wollen. Was KANT hier „Interesse der Vernunft“¹ nennt, weist auf einen Impuls hin, der nicht weiter rational gemacht werden kann, und der seinem Inhalt nach auf einen Glauben an den Sinn des Erkennens und auf einen Willen zum Erkennen hinweist.

Der praktische Gebrauch der Vernunft führt nicht wie der spekulative gleichsam durch die Erfahrung hindurch über sie hinaus sondern eher aus ihr heraus in eine andere Art von Erfahrung. Er

¹ Kr. d. r. V. B 493ff., 824ff., 866/7; IV, 327/8, 349/50.

benützt dabei die spekulativen Gedanken und ordnet sie seinem eigenen Zweck unter. Das Ding an sich steht am Ende des spekulativen und am Anfang des praktischen Denkens. In jenem erhebt sich der Gedanke von der sinnlichen Anschauung bis zur Vernunftidee, in diesem steigt er von der Idee herab bis zur empirischen Wirklichkeit. Das ethische Denken löst sich vom gegenständlichen los und gewinnt so seine Autonomie. Es erhält zugleich Beziehung auf etwas Absolutes, was nicht nur Erscheinung ist; diese Beziehung ist wesentlich für KANTS Ethos, das dadurch nicht nur ein Medium der Geltung schafft und Werte aufstellt, sondern ein absolutes Dasein, das an sich ist, intendiert. Alle rationalen Prinzipien der Ethik meinen etwas, was in ihnen nicht mehr ausgesprochen werden kann, und weisen auf etwas hin, wovon die ganze Ethik der rationale Ausdruck ist, das sie aber nicht erreicht. Sie redet von einem Absoluten, das relativ zur Erfahrung so gedacht wird, „als ob“ es an sich existiere; sie relativiert dieses Reden davon wieder, indem es keine Erkenntnis des Ansich ist, sondern eine Gewißheit nur „in praktischer Absicht“. Es wird vom Ansich immer in gegenständlichen Formen geredet, und es werden diese immer wieder aufgehoben als solche, die ihm nicht adäquat sind und es nicht erfassen, sondern es nur relativ zur Erfahrung ausdrücken können. Das Wesen des Ansich bleibt schlechthin verborgen, das Ethos nichtsdestoweniger eine Bewegung des Gedankens zu ihm hin.

Von dieser Haltung des ethischen Bewußtseins geht die Bewegung des Denkens wieder zurück zur Erfahrung und stellt die Wirklichkeit unter Normen, die nicht aus ihr, sondern aus der Intention auf das Absolute entspringen. Diese Richtung des Denkens zeigt sich auch formal: sie ist durch das Ausgehen von der Idee und das Absteigen über Grundsätze und Begriffe bis zur Anschauung hin bezeichnet; endlich wird durch den Zweckbegriff die gesamte Realität der Idee unterworfen und so eine Einheitlichkeit der Welt auch für das ethische Denken geschaffen. Hier begegnen sich spekulatives und praktisches Interesse der Vernunft.

In dieser Perspektive wird der Überbau, den die Kategorienlehre begründet, vollendet und zugleich das formale Gebilde, in dem allein er besteht, durch einen Inhalt erfüllt. Der Überbau (zu dem auch die im ersten Teil des vorhergehenden Kapitels erwähnten Gedanken gehören) ist das Vehikel des ethischen Denkens, nicht dieses selbst; aber auch die einzige Form, in der KANT es formuliert hat; beide gehören zusammen und sind doch zu unterscheiden.

Das Begriffssystem, mit dessen Hilfe KANTS Denken sich über die Erfahrung erhebt, entwickelt sich „am Leitfaden der Kategorien“.

Unter ihnen trägt eine einzige, die Kausalität, diese Entwicklung, und der Übergang von dem auf die Erfahrung bezogenen Denken zum Denken des Intelligiblen erfolgt eigentlich nur „am Leitfaden“ der Kausalität.

Der Begriff der Kausalität ist unter allen Kategorien der ungenaueste. Im „System der Grundsätze“ ist sie das Gesetz a priori der Veränderung: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“¹; Veränderung ist ein Wechsel des Zustandes der Dinge. Daneben erscheinen schon in der transzendentalen Analytik Stellen, in denen die Existenz eines Dinges und nicht nur sein Zustand eine Wirkung genannt wird; von der transzendentalen Dialektik an kehrt diese Formulierung („Existenz“, „Dasein“) immer häufiger wieder. Damit ist aber der Begriff der Kausalität schon erweitert.

Zwischen Kausalität und Substanz besteht ein enger Zusammenhang durch die gemeinsame Beziehung auf Veränderungen: „bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz“ und „bei allen Veränderungen . . . bleibt die Substanz“²; „die Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz“³. Zu allen Veränderungen ist also etwas erforderlich, was sich verändert; und was da ist, bleibt dasselbe in der Veränderung. Beide Kategorien ergänzen sich gegenseitig und gehören zusammen; sie verhalten sich zueinander dialektisch im Sinn HEGELS und die eine ist „zugleich“ die andere. Ein Vorrang der Kausalität ist aus KANTS Deduktion beider nicht begründbar; wenn in andern Zusammenhängen die Kausalität allein als Vehikel des übergegenständlichen Denkens auftritt, so hat mindestens die Substanz denselben Anspruch darauf.

Die Kausalität ist aber vorzugsweise der Träger des Gedankens vom Intelligiblen. Schon das Noumenon im negativen Sinn wird mit Hilfe der Kausalität gedacht: es „affiziert“ die Sinnlichkeit, „wirkt“ auf sie und ist geradezu „transzendentes Objekt, das die Ursache der Erscheinung ist und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz usw. gedacht werden kann“⁴. Die „Ursache“ ist aller-

¹ Kr. d. r. V. B 232.

² Kr. d. r. V. B 224.

³ Kr. d. r. V. B 249/50.

⁴ Kr. d. r. V. B 344; vgl. IV, 312/3; Kr. d. r. V. A 277/8; B 149. Es ist nicht einzusehen, warum die Reihe der Kategorien, unter denen das Ding an sich nicht gedacht werden kann, nicht fortgesetzt wird; es taucht trotz des „usw.“ als „Ursache“ auf und die eine Formulierung widerspricht geradezu der anderen. Man erwartet hier: wenn das Ding an sich nicht als Substanz gedacht werden kann, dann kann es auch nicht als „Ursache“ gedacht werden; oder: wenn schon als „Ursache“ dann mindestens ebensogut als „Substanz“. Auffallend ist hier, daß der Widerspruch sogar innerhalb eines einzigen Satzes auftritt. Für das Zustandekommen derartiger Ausführungen gerade hinsichtlich der Kausalität könnte man bei KANT zwei Gründe vermuten:

dings hier auch nur ein leerer Begriff, der das Ding an sich nur als Grenzbegriff denken kann; warum es aber in dieser Bedeutung gerade nur als Ursache gedacht werden kann, ist nicht einzusehen, und der Begriff „Ding an sich“ oder „Gegenstand an sich“ enthält implizite auch die Kategorie der Substanz.

Im weiteren Verlauf der Deduktion erfolgen alle entscheidenden Übergänge durch die Kausalität: zur Freiheit, zur Weltursache, zum Sittengesetz und dessen Konsequenzen, zur praktischen Realität der intelligiblen Welt, zum Zweck und Endzweck; die andern Kategorien werden nur sekundär und indirekt eingeführt.

Die Freiheit wird von der Kausalität her konstruiert und als intelligible Kausalität bestimmt, die mit der empirischen zusammen besteht. Es sind nicht zwei Kausalitäten, die nebeneinander wirken, sondern sie werden zugleich, d. h. relativ zu den gleichen Tatsachen gedacht. Die wirkende Substanz ist dabei die Seele, wobei durch die Kausalität hier auch die Substanz zu intelligibler Bedeutung kommt. Die Formulierungen über die Art der intelligiblen Kausalität sind nicht einheitlich; es ist die Rede von „Wirkungen“ (in der Sinnenwelt) aus Freiheit oder aus Vernunft und von Handlungen, deren Ursache in dieser zu suchen ist. Es wird aber auch betont, daß die Freiheit die Naturgesetzlichkeit nicht durchbricht, sondern alles Geschehen nach unwandelbaren Gesetzen erfolgt; was geschieht, geschieht nur nach Gesetzen der Natur; was geschehen soll, ist nach Gesetzen der Freiheit bestimmt. Beides fügt sich nicht ohne Zwang zusammen, und auf jeder Seite bleibt eine Schwierigkeit bestehen:

1. einen theoretischen. Da die Sinnlichkeit im Gegensatz zum Verstand nur „rezeptiv“ ist, so muß sie „affiziert“, „gerührt“ usw. werden, um Anschauungen zu erhalten; dieses „Affizieren“ scheint sich KANT als eine Art Wirkung des Dinges an sich auf die Sinnlichkeit vorzustellen. (Ähnlich SCHOPENHAUER, nur mit dem Unterschied, daß zwar auch bei ihm der Gegenstand „Ursache“ der Wahrnehmung ist, aber beide Seiten, der auf die Sinnlichkeit wirkende Gegenstand und die Sinnlichkeit selbst, Erscheinungen sind (s. „Die Welt als Vorstellung“)). Allerdings: Wenn die Sinnlichkeit „affiziert“ wird, so muß etwas da sein, was sie „affiziert“; dies darf aber nach KANTS weiteren Ausführungen gerade nicht das Ding an sich sein. Hier könnte eine Vorstellung aus KANTS vorkritischer Periode unbewußt festgehalten sein. 2. Ein praktischer Grund dafür könnte sein: das Wesen an sich des Menschen erscheint für KANT im Handeln, der Begriff der Pflicht bezieht sich auf das, was man tun (nicht: sein) soll. Pflicht und kategorischer Imperativ werden nicht deduziert, sondern kommen als „Faktum“ zur theoretisch rein negativ bestimmten Freiheit hinzu. Da der kategorische Imperativ sich nur auf ein Tun beziehen kann, so muß für dieses eine Möglichkeit gefunden werden. Das Handeln ist das einzige Gebiet der Wirklichkeit, in dem bei KANT ein Verhältnis des Menschen zum Ansich erscheinen kann; die Freiheit muß daher von der „Naturnotwendigkeit“ (des Geschehens!) abgehoben und damit von der Kausalität her als eine andere Art Kausalität konstruiert werden. KANTS Konstruktion der Freiheit ist somit wohl von seiner Ethik her bestimmt, nicht umgekehrt.

entweder wird an irgendeine Art des Hineinwirkens der Vernunft in die Realität gedacht; dann hat man, genau genommen, zwei wirkliche Kausalitäten; oder die Kausalität der Vernunft bleibt rein intelligibel; dann verliert sie ihre spezifische Qualität als Kausalität. Eine Beseitigung der Schwierigkeit wäre wohl nur auf dialektische Weise möglich (im Sinn HEGELS)¹.

Nicht anders ist es mit der Idee einer „Weltursache“ oder „Ursache der Existenz der Substanz“. Ist die Freiheit als intelligible Kausalität noch dadurch verständlich, daß sie auf ein Geschehen bezogen wird (wobei allerdings auch dieses von einem Dasein nicht mehr recht zu unterscheiden ist), so verliert die Kausalität in bezug auf eine Weltursache alle spezifische Bedeutung. Es ist nur die Bewegung des Denkens auf ein Absolutes hin sichtbar, und ihr rationaler Ausdruck kann ihr nicht mehr folgen und erscheint, formal betrachtet, als Vergegenständlichung².

¹ Abgesehen davon gerät KANTS Lehre von der Freiheit noch in eine andere Schwierigkeit, nämlich: der spekulative und negative Begriff der Freiheit ist der einer Kausalität, die etwas anderes ist als Kausalität im Sinn von „Naturnotwendigkeit“ (die in anderem Zusammenhang auch „Mechanismus der Natur“ genannt wird); der praktische und positive Begriff der Freiheit dagegen ist der einer Kausalität aus Vernunft, die unabhängig von „sinnlichen Antrieben“ ist. Es entstehen so zwei Gegensatzpaare: 1. Freiheit und Naturnotwendigkeit, 2. Vernunft und Sinnlichkeit. Beide decken sich nicht. Denn „Sinnlichkeit“ ist keineswegs dasselbe wie „Naturnotwendigkeit“, sondern steht vielmehr im Gegensatz zu ihr; denn sie gehört zum Bereich des organischen Lebens und damit, in KANTS Sprache, zu dem der „Zweckmäßigkeit der Natur“. Alles Organische (und damit auch die „Sinnlichkeit“ des Menschen) ist nach KANT gerade nicht durch den „Mechanismus“ erklärbar, sondern nur durch Einführung des Zweckbegriffs (der seinerseits aus dem Gebiet der praktischen Vernunft entlehnt ist: von Zweck im strengen Sinn kann nur im Bereich der praktischen Vernunft die Rede sein; als „Naturzweck“ bleibt er lediglich ein „als ob“ und eine „Maxime der Beurteilung“). Der eigentliche Gegensatz der praktischen Freiheit ist also nicht die Naturnotwendigkeit, sondern die Naturzweckmäßigkeit; es sind zwei Arten von Zweckmäßigkeit, die hier im Gegensatz zueinander stehen. (Vgl. S. 32.)

² Im Begriff einer Weltursache entwickeln sich die Kategorien Kausalität und Substanz in folgender Weise weiter: 1. die Weltursache, das notwendige Wesen usw. ist „nach Analogie einer Substanz die Ursache aller Dinge“ (Kr. d. r. V. B 700). 2. Die Weltursache ist der „Grund“ oder die „intelligible Ursache“ der Sinnenwelt (Kr. d. r. V. B 590/1; 700); „Ursache der Naturgesetze“ (VI, 142); „Ursache der Natur“ (Kr. d. pr. V. A 225/6); das, worin die „unbedingte Existenz der Substanz“ besteht (Kr. d. r. V. B 587); die „notwendige Substanz“, durch die das Dasein der zufälligen bedingt ist (Kr. d. r. V. B. 588); „Ursache der Existenz der Substanz“ (Kr. d. pr. V. A 180); die Schöpfung ist die „Ursache vom Dasein einer Welt oder der Dinge in ihr (Substanzen)“ (Kr. d. U. B. 423). 3. Die „Schöpfung freier Wesen“ ist kein Widerspruch; hier sind Ursache und Wirkung beide übersinnlich (VI, 280/1). 4. In der Idee eines Schöpfers endlich wird die Weltursache „nach Analogie“ eines Künstlers zur Ursache der Natur. In allen diesen Fällen liefert der Begriff einer Weltursache zwar keine Erkenntnis und wird nur „nach Analogie der Kategorie“ gebraucht; zugleich aber verlieren die Begriffe Kausalität und Substanz alle Schärfe und haben mit den gleichnamigen Kategorien nicht viel mehr als den Namen gemeinsam.

Die Idee der Freiheit ist die Brücke zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Das Sittengesetz, das als „Faktum“¹ eingeführt wird, wird mit der Freiheit nicht nur äußerlich verbunden, indem durch sie das Sittengesetz möglich wird und dieses ihr objektive Realität verleiht, sondern auch innerlich: das Sittengesetz übernimmt die Form der Gesetzmäßigkeit von der Kausalität, und das Ethos wird so in rationale Form gezwungen. Die Freiheit ist nicht nur Unabhängigkeit vom Naturgesetz, sondern Kausalität nach eigenen Gesetzen. Daß das Naturgesetz objektive Realität hat, leuchtet ein; denn es bewährt sich in der Erfahrung. Daß aber die Freiheit Gesetze haben muß, ist nicht einzusehen; ob die Form des Gesetzes im Intelligiblen irgendwelche Bedeutung hat, bleibt problematisch. Eine Wirkung kann nur gesetzmäßig gedacht werden, aber in Bezug auf einen mit sich selbst übereinstimmenden Willen im intelligiblen Sinn versagen beide Begriffe, Gesetz und Wirkung. Der Mangel an Evidenz liegt in folgendem. Der Begriff einer Kausalität führt „den von Gesetzen bei sich . . .“, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß“². Wendet man diese Formulierung auf den kategorischen Imperativ und KANTS Ausführungen über die Kausalität an, so wird nicht klar, was Ursache und was Folge ist. Setzt man den kategorischen Imperativ als Ursache, so muß aus ihm etwas folgen. Die Folge kann nur die Handlung sein; der kategorische Imperativ wäre dann die intelligible Ursache, die Handlung die Folge. Sie folgt aber schon aus der Naturgesetzlichkeit, und man gerät hier wieder in dasselbe Dilemma wie bei der intelligiblen Kausalität im allgemeinen. Versucht man es statt dessen, die Vernunft als Ursache zu setzen, so wird das Dilemma dadurch nicht beseitigt; es bleibt die Frage offen: wie sie „die Willkür bestimmen“ kann. Der kategorische Imperativ als Inhalt des empirischen Bewußtseins ist als Ursache vorstellbar, insofern er ein Motiv zur Handlung sein kann; die Frage hierbei ist: wie ein subjektiver Bewußtseinsinhalt zugleich objektiv sein kann, ein empirisches Bewußtsein zugleich ein Bewußtsein überhaupt. Wo man auch anzufangen versucht, nirgends ergibt sich ein lückenloser rationaler Übergang zwischen Freiheit und Gesetz.

Dadurch ist eine wesentliche Gedankenkette der Deduktion unterbrochen; denn der kategorische Imperativ sichert der Freiheit objektive Realität³ und postuliert sie; er wäre selbst unmöglich, wenn die Freiheit es wäre. Auf Grund der Freiheit wird weiter die objektive Realität der andern Vernunftideen postuliert; die Freiheit ist durch

¹ Kr. d. pr. V. A 56, 74, 81/2, 187; VI, 26, 91, 225, 252, 273.

² IV, 446.

³ VIII, 418; VI, 225; Kr. d. pr. V. A 4/5, 9/10, 53, 85, 257/8.

sie nicht bedingt, hätte aber ohne die Realität der Postulate kein Feld der Wirkung; es wäre möglich zu tun, was man soll, aber problematisch, ob irgendein Zweck der Vernunft verwirklicht werden könnte. Wieweit das Sittengesetz vom Sein oder Nichtsein der Postulate berührt wird, wird widersprechend formuliert: seine Verbindlichkeit bleibt einerseits ohne Rücksicht darauf unverändert bestehen¹; das Gesetz selbst und mit ihm die Freiheit wird aber auch andererseits als Hirngespinnst bezeichnet, wenn seine Zwecke nicht durch die Postulate garantiert sind²; man muß entweder das Sittengesetz und die Postulate annehmen oder auf beide verzichten. Zwischen beiden Formulierungen fehlt jede Synthese³.

Die Freiheit ist in allen Formulierungen die Voraussetzung des Sittengesetzes, und dieses wäre ohne sie undenkbar. Die anderen Postulate garantieren nur die Verwirklichung der Vernunftzwecke, die das Gesetz fordert. Der Gedanke vom Vernunftzweck ist ein Sprung⁴. Das Gute liegt im Prinzip des Wollens, nicht in der Absicht der Handlung. Damit verträgt es sich, daß in concreto bestimmte Handlungen geboten und insofern Selbstzweck und nicht Mittel zu andern Zwecken sind, als sie dem Gesetz adäquat sind, das den Willen formal bestimmen soll. Handlungen sich zum Zweck machen bedeutet dann: sie um ihrer selbst willen, weil sie dem Gesetz gemäß sind, wollen. Es liegt darin aber gar nicht, daß bestimmte Wirkungen

¹ Kr. d. U. B 425—429; VI, 216; IV, 407/8.

² Kr. d. r. V. B 839, 856.

³ Der hier auftretende Widerspruch ist nicht zufällig, sondern notwendig; er scheint eine Grenze zu bezeichnen, an die KANTS Denken führen muß, die es aber nicht überschreiten kann. Beide Seiten sind, jede für sich, notwendige Konsequenzen der KANTISCHEN Philosophie. Die eine folgt aus dem Gedanken der Autonomie: ist Ethik nur durch diese möglich, dann muß das Sittengesetz gelten ohne jede Rücksicht auf Verwirklichung, sei es in der sensiblen, sei es in der intelligiblen Welt. Die geringste Rücksicht müßte die Verwirklichung zur Bedingung des Gesetzes machen und damit die Autonomie aufheben. Die andere Seite folgt aus dem Gedanken vom Vernunftzweck und Endzweck: wäre keinerlei Verwirklichung des Sollens denkbar, dann bestünde eine unüberbrückbare Kluft zwischen Sollen und Sein, der Gedanke vom Vernunftzweck und Endzweck wäre sinnlos, die Vernunft ohnmächtig, die Welt im vollsten Sinn unvernünftig.

Der hier auftretende Gegensatz ist seinem Wesen nach derselbe, der in KANTS Geschichtsphilosophie als der von Freiheit und Vorsehung auftritt. Eine Auflösung durch die Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon ist nicht möglich; denn die Postulate sind selbst Noumena. Eine Synthese scheint nur in der Weise denkbar zu sein, daß der Gegensatz: Sollen-Sein irgendwie durch eine dritte Position überwunden wird, wie es z. B. bei HEGEL geschieht; mit KANTS Denkmethode scheint diese Überwindung nicht erreichbar zu sein; als letzte Position muß hier wohl irgendeine Antithetik oder Antinomik bestehen bleiben. Näher darauf einzugehen ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich. Über Antithetik bei KANT s. auch: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, begründet von JOSEF KOHLER und FRITZ BEROLZHEIMER, Berlin-Grünwald, Dr. WALTHER ROTHSCHILD, Bd. XVII (1923/4), Heft 3.

⁴ IV, 427/8; VI, 4—8, 26, 191, 221, 225, 280.

erzielt und damit bestimmte Zwecke verwirklicht werden sollen; das Gute liegt nur in der Gesinnung und gar nicht im Erfolg.

Aber gerade durch den Zweck, den die Vernunft gebietet, wird die intelligible Welt postuliert und ihr objektive Realität gesichert. Diese Realität wird dann durch das Sittengesetz als Gesetz der Freiheit inhaltlich näher bestimmt als intelligible Natur unter Freiheitsgesetzen oder moralische Welt oder Reich der Zwecke, in dem dem „du sollst“ ein „du kannst“ entspricht. Durch den Gedanken vom Zweck und Endzweck wird die wirkliche Welt mit der intelligiblen verbunden und ihr dienstbar gemacht.

Damit ist der Überbau vollendet: neben oder über der Welt der Erfahrung steht die intelligible, die wie jene ein Ganzes unter Gesetzen ist und wie sie durch Kategorie und Idee gedacht wird. Der Überbau ist dadurch gekennzeichnet: sein gesamter Begriffsapparat stammt aus dem Unterbau und wird in seiner Bedeutung zu diesem Zweck schon dort verschoben und erweitert; erst dadurch wird er für den Überbau verwendbar. Die beiden Welten, die sensible und die intelligible, die der Natur und die der Freiheit, haben jede ihre eigene Realität; die intelligible Welt schwebt irgendwie über der sensiblen und ist ihr vollkommen inkommensurabel und, empirisch betrachtet, eine ganz irrationale Welt, auf die keinerlei empirisch gültige Gesichtspunkte zutreffen. Sie ist das eigentliche Sein alles Daseins, aber nur negativ von ihm aus bestimmbar, sonst schlechthin unerkennbar; man ist versucht, sie das $\mu\eta$ ov des wirklichen Daseins zu nennen. Diese Qualität wird wieder verwischt, indem die intelligible Welt „in praktischer Absicht“ doch wieder mit denselben Begriffen bestimmt wird wie die sensible; sie erhält dadurch die Form der Gegenständlichkeit und wird formal vergegenständlicht; es kann nur gegenständlich von ihr geredet werden, weil KANT keine andern als gegenständliche Begriffe dafür zur Verfügung hat. Das Intelligible wird in Gegenstandsformen gefaßt, ohne jedoch Gegenstand zu werden und wird so eine Art unwirkliche Wirklichkeit; es bleibt nicht vom Sensiblen als etwas total anderes getrennt oder wird mit ihm dialektisch verbunden, wird aber auch nicht wirklich, sondern schwebt zwischen beiden Polen als eine Art Urbild des Wirklichen, aber als ein Urbild in Begriffen. Es ist zugleich das Urbild und die Norm des Wirklichen, ohne selbst wirklich zu sein; es erhebt den Anspruch, dieses nach sich zu formen; was es selbst ist, liegt außerhalb aller Erkenntnismöglichkeit, und so entsteht das Dilemma: daß etwas die Norm des Wirklichen sein soll, was selbst aller Erkenntnis unzugänglich ist, und dessen Realität für alles Erkennen ungewiß ist, was aber gleichwohl das Ansehen des Wirklichen ist; und daß die Norm für das Wirk-

liche, die rein formal gefunden und bestimmt wird, zugleich das Absolute zwar nicht an sich, aber in seinem Verhältnis zum Wirklichen erfassen soll. Das Unerkennbare wird hier doch irgendwie erkennbar, und der Begriff darin irgendwie absolut; aber die Kategorie transzendiert dabei nicht eigentlich, sondern wird nur erweitert; sie bezeichnet eine andere als die empirische Qualität, erleidet aber selbst keine Wandlung in ihrer Qualität.

Man hat den Eindruck: KANT hat schon im Unterbau, in der Analyse der Erfahrung, alle Begriffe so angelegt, daß sie im Überbau, der eigentlich spekulativen, praktischen und teleologischen Philosophie, brauchbar sind; seine Philosophie der Erfahrung enthält ein Element, das ihr fremd ist und nur als Vorbereitung zur praktischen Philosophie dient. Es ist nicht eigentlich so, daß der gleiche Begriffsapparat zweimal erscheint; er ist in beiden Fällen nur dem Namen nach der gleiche, wird aber inhaltlich so verändert, daß die gleichen Bezeichnungen bei seinem doppelten Gebrauch als Widerspruch wirken. Überdies bringt es dieser Doppelgebrauch mit sich: daß die Begriffe in Beziehung auf die Erfahrung unscharf werden und die Präzision vermissen lassen, die sie haben könnten, wenn sie allein für den Erfahrungsgebrauch und nur als dessen Elemente a priori angelegt wären; und ebenso, daß sie als Freiheitsbegriffe doch nicht leisten, was sie leisten sollen, nämlich eine geschlossene und evidente Begründung und Darstellung der Ethik. Das Bestreben KANTS, sich in beiden Beziehungen präzis zu halten, ist deutlich bemerkbar; für die schwer vereinbaren und formal widersprechenden Stellen über Anschauung, Begriff, Gegenstand, Kategorien ist wohl nur so eine Erklärung zu finden; er hätte die Widersprüche leicht beseitigen können durch Weglassen der einen Gruppe von Stellen und dann ein bequemes Begriffssystem für den einen oder andern Zweck gehabt; in jene Schwierigkeiten gerät er erst dadurch, daß er beide Seiten festzuhalten und in Übereinstimmung zu bringen sucht. Die Widersprüche sind am deutlichsten gerade bei den Begriffen, die den Überbau tragen: Begriff, Kategorie, Kausalität; die Entwicklung zum Überbau ist geradezu bezeichnet durch Widersprüche; in allen Gedanken, die nicht in diese Richtung führen, sind sie seltener oder fehlen ganz. Man kann darin einen Kampf zwischen Redlichkeit¹ und Tendenz sehen: Die Tendenz zeigt sich in der Verschiebung der Begriffe, die sie zugleich für den Unterbau und für den Überbau tauglich macht; die Redlichkeit in der Beibehaltung der Schwierigkeit, die aus der Ableitung der Begriffe folgt.

¹ VIII, 267.

Neben dieser Verschiebung der Begriffe zeigt sich speziell im Überbau ein Überspringen vom einen zum andern; eine Verbindung wird zwar erstrebt und in verschiedenen Fassungen der gleichen Frage gesucht, ohne jedoch rational zu gelingen. Man hat den Eindruck: KANT sieht das Problem sehr wohl und umkreist es sozusagen mit verschiedenen Formulierungen; aber mit keiner erreicht er seine Absicht ganz, sondern sie erscheint in allen zusammen, wodurch keine rationale Lösung erzielt wird, wohl aber durch eine Art Umschreibung irgendwie anschaulich gemacht, was KANT hier intendiert. Die einzelnen Formulierungen aber, die das Problem in rationaler Form zu erfassen versuchen, verengen und verendlichen es damit zugleich. In KANTS ganzer Ethik, als einem System rationaler Sätze, kann so eine Tendenz zur Vergegenständlichung gesehen werden; sie selbst als Ganzes kann dabei immer noch unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet werden, wie es im Zusammenhang mit dem „Interesse der Vernunft“ angedeutet wurde.

Eine Kritik der soziologischen Gedanken KANTS ist zu einem andern Vorgehen gezwungen, als es bisher gewählt wurde. Sie liegen, abgesehen von der Rechtslehre, nur in einzelnen kleineren Schriften vor, und diese untereinander zeigen, ebenso wie die Rechtslehre in sich, einen weniger einheitlichen Charakter und einen weniger geschlossenen Gedankengang als KANTS kritische Hauptwerke. Auf Einzelheiten eingehen, hieße, sich in ihnen verlieren. Es werden daher nur einige allgemeine Punkte betrachtet werden, die für den Zusammenhang des Ganzen wichtig sind.

„Recht“ bedeutet bei KANT zweierlei: 1. Die Idee des Rechts, als Inbegriff aller Rechtsprinzipien, 2. den Begriff des Rechts, nach dem in concreto entschieden wird, was „Rechters ist“. Beiden steht die Realität gegenüber, die in ihnen ihre Norm findet und unter ihnen steht. Diese Beziehung auf die Idee oder den Begriff führt in beiden Fällen nicht zu den gleichen Konsequenzen. Die Idee erhebt den Anspruch, für alle Realität zu gelten: alle Verhältnisse des Lebens sollen dem obersten Prinzip des Rechts gemäß sein. Kein einzelnes Verhältnis ist die eigentliche und letzte Realisierung der Idee; es kann dem Sinn nach immer noch eine andere und bessere gefunden werden. Die realen Verhältnisse bleiben dabei variabel; der Zustand von heute ist nicht für alle Zeit als der ausschließlich rechtmäßige festgelegt, sondern kann revidiert werden. Anders ist das Verhältnis des Begriffs zur Realität: durch ihn werden bestimmte Zustände als rechtmäßig definiert und, da alle Rechtsbegriffe a priori gelten, für immer und unwiderruflich; eine Änderung dessen, was einmal „Rechters“ ist, wäre widerrechtlich. Die Wirklichkeit ist aber durch Begriffe nie in

ihrer ganzen Vollständigkeit zu erfassen; auch KANT behauptet das nicht. Daher ist der Fall denkbar: daß wirkliche Verhältnisse, die rechtlich festgelegt sind, sich so entwickeln, daß gerade die rechtliche Fixierung zu einer „Läsion“ des einen Teils wird; nicht weil das Verhältnis rechtlich, sondern weil es fixiert ist, und die Form dem Inhalt nicht mehr entspricht. KANT führt selbst ein Beispiel an: den Diener, der seinen Lohn in einer „verschlechterten Münzsorte“ erhält. Er ist geschädigt, und doch kann ihm sein Recht nicht werden. KANT gibt in solchen Fällen einen Anspruch der „Billigkeit“ zu und zeigt einen Ansatz zur Relativierung des strengen Rechtsbegriffs; aber es bleibt beim Ansatz und „Billigkeit“ begründet keinen Rechtsanspruch. Der Grundsatz der Billigkeit: *summum jus summa injuria* wäre auf jedes fixierte Recht anwendbar¹.

Dem Sachenrecht liegt die Idee eines ursprünglichen Gesamtbesitzes zugrunde, und auf ihr beruht alle ursprüngliche Erwerbung; die austeilende Gerechtigkeit sichert nur einen schon bestehenden Besitz². Dadurch wird ein wirklicher Zustand, wie er zu einer bestimmten Zeit ist, für alle Zeit festgelegt, ohne Rücksicht darauf, ob die „*beati possidentes*“ damit anderen notwendige Bedürfnisse verwehren oder nicht. Die austeilende Gerechtigkeit beruht auf der Idee eines Gesamtwillens, der als solcher niemand unrecht tun kann. Der einzelne Wille ist aber kein Gesamtwille; man kann von ihm fordern, nur zu wollen, was sich mit jener Idee verträgt. Es ist eine Forderung darüber hinaus, wenn er in einem bestimmten zufälligen Zustand jene Idee verwirklicht sehen soll; er könnte immerhin in diesem Zustand sich gerade in Hinsicht auf jene Idee als benachteiligt ansehen und unter Berufung auf sie dagegen protestieren, etwas als Resultat eines Gesamtwillens anzusehen, was seinem Willen und seiner Auffassung des Gesamtwillens nicht entspricht.

Man kann allgemein sagen: bei KANT überwiegt die Form den Inhalt. Der Nachdruck liegt darauf: daß alle Verhältnisse rechtlich geordnet sind; es kommt nicht in Betracht, daß Interessen keine exakten Größen sind, die definitivisch erfaßt und festgelegt werden könnten. Wie notwendig objektiv eine Sache für einen ist, und wieviel ihm subjektiv an ihr liegt, ist nie definierbar; und Recht ist nur unter Verzicht darauf möglich, darum aber auch in dieser Richtung unvollkommen.

Das Wesen des Staates ist für KANT das Recht; der Staat ist für das Recht da, nicht das Recht für den Staat. Der Staat wird so etwas verhältnismäßig Abstraktes, und der wirkliche Staat etwas Zufälliges, das nur auf seine Form hin betrachtet wird. „Vaterland“ ist für jeden

¹ VI, 234/5.

² Vgl. FICHTE, Der geschlossene Handelsstaat.

Kress, Gedanken Kants.

der Staat, dessen Angehöriger er ist, und er gehört zu dessen „Volk“. Volk und Vaterland werden so ebenfalls rein formal bestimmt. Daß gerade solche irrationalen Gebilde, die sich als wesentliche Triebkräfte der Geschichte bewährt haben, nicht zur Geltung kommen, kann als besonderer Beleg für die Überbetonung des formalen und rationalen Elements bei KANT angesehen werden, im Gegensatz etwa zu HEGEL oder RANKE.

Die Struktur des Staates ist bestimmt durch die Idee des ursprünglichen Vertrags, und der Souverän repräsentiert den Gesamtwillen. Er ist so eine Idee und zugleich eine reale Person. Für KANT folgt daraus: daß der wirkliche Souverän unter allen Umständen der rechtmäßige und der Repräsentant der Idee ist. Aus der Idee des Vertrags folgt aber auch: „was das Volk nicht über sich beschließen kann, kann auch der Souverän nicht über es beschließen“¹. Der idelle Souverän kann das allerdings nicht, wohl aber der reale. Auch in diesem Fall ist nach KANT Gehorsam Pflicht². Hier deutet sich ein Dilemma an. Der bestehende Zustand ist unter allen Umständen rechtmäßig, auch wenn er den obersten Rechtsgrundsatz verletzt. Die „Paradoxie“ löst die Frage einseitig: im äußersten Fall ist auch die Negation des Rechts (seitens des Herrschers) noch rechtmäßig; das Recht gegen den Souverän ist kein Zwangsrecht, und, genau genommen, überhaupt kein eigentliches Recht (das mit „Befugnis zu zwingen“ verbunden ist), sondern eine moralische Verbindlichkeit auf seiner Seite. Das formale Prinzip überwiegt auch hier: der vorhandene Zustand verkörpert auf alle Fälle die Idee des Rechts.

Eine gesetzliche Garantie gegen Übergriffe des Souveräns wäre nach KANT ein Widerspruch; sein Beweis dafür ist formal evident. Immerhin hat es in der Geschichte solche Institutionen, wie sie KANT ablehnt, gegeben (z. B. in Rom). Ein Recht zur Revolution dagegen wäre in jedem Fall ein Widerspruch. In der Realität macht eine Revolution alles Recht unsicher; aber in der Idee will sie gewöhnlich nur ein anderes Recht als das bestehende; die meisten Revolutionen sind im Namen eines Rechts und einer Idee unternommen worden, und einige waren von Grund aus ideell orientiert (z. B. die englische unter CROMWELL), und das echtere Ethos war gelegentlich auf der Seite der Revolution. Wenn auch jede Revolution eine Rechtsverletzung ist, so kommt doch der ideelle Gehalt, den sie haben kann, bei KANT gar nicht zur Geltung.

Ebenso einseitig ist es aber, wenn nach dem Gelingen einer Revolution jeder Widerstand gegen die neue Ordnung unbedingt verdammt wird. Formal kann er nicht erlaubt sein, sonst würde jede

¹ VI, 238; VIII, 39/40, 297.

² VI, 318/20; VIII, 297/9, 302.

Verfassung untergraben; denn an irgendeiner Stelle steht fast immer die Gewalt am Anfang einer Verfassung, und hier wäre keine bestimmte Grenze für den Regressus zu ziehen, und die Legitimität alles Bestehenden wäre anzweifelbar. Es ist formal kaum zu umgehen: daß der bestehende Zustand als rechtmäßig gelten muß; aber nach dem Inhalt betrachtet ist es mißlich, sich vorzustellen, das, was gestern noch recht war (z. B. zum König zu halten), heute unrecht sein soll, oder daß, wer gestern noch Repräsentant des Volkswillens war, es heute nicht mehr sein soll, zumal da bei KANT das Recht a priori ist und von sinnlichen Bedingungen (und damit auch von der Zeit) unabhängig. Es zeigt sich auch in seinen Formulierungen hier einige Unsicherheit: die Frage, ob ein gestürzter Monarch ein Recht zur Gegenrevolution habe, wird einmal bejaht und einmal verneint¹.

Das Verhältnis unter Staaten soll rechtlich geregelt sein, Krieg ist verwerflich. Auch diese Forderung hat zwei Seiten. Als Idee allein verstanden intendiert sie ein Verhältnis, das rechtsfähig ist; nämlich so geartet, daß es zu einem rechtlichen werden könnte. Damit ist der Krieg nicht ausgeschlossen: er kann als das Mittel gelten, um festzustellen, wieweit der gegenwärtige Zustand den wirklichen Kräften der Staaten entspricht oder wieweit er etwas vortäuscht, was keine Realität ist, sondern nur eine leere Form. Es ist ein möglicher Standpunkt: einen ehrlichen Krieg einem faulen Frieden vorzuziehen. Ein „ewiger Friede“ wäre auch für diesen Standpunkt nicht unmöglich, aber auf dem Weg der Realität eher denkbar als auf dem Weg des Rechts: indem nicht die Staaten Verträge schließen, sondern die Völker, und mit ihnen die Staaten zu einer größeren Einheit historisch verwachsen (wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika oder Deutschland im 19. Jahrh.). Ein Weltfriede bliebe dabei allerdings immer problematisch.

KANT will aber über die Idee hinaus einen wirklichen Rechtszustand und einen Völkerbund, der die Verhältnisse der Staaten definitiv regelt; und das eigentliche Ideal ist die Weltrepublik. Beide Gedanken stoßen in concreto auf Schwierigkeiten: jeder Staat will in diesen definitiven Zustand den für ihn vorteilhaften status quo mit hineinnehmen und darin sichern, und irgendein status quo muß als Ausgangspunkt gewählt werden. Jeder aber wird für einige Staaten vorteilhaft oder ihren Ansprüchen gemäß sein, für andere nicht; diese also fangen den Friedenszustand mit einem Verlust an, der noch dazu definitiv fixiert wird. Das bedeutet keine Unmöglichkeit, aber eine prinzipielle Erschwerung der Vorstellbarkeit dieses Rechtszustandes und führt auf den Einwand, daß erst ein Rechtszustand gefunden

¹ VI, 323; VIII, 383.

werden müßte, auf Grund dessen ein Rechtszustand möglich ist, oder: daß erst ein ewiger Friede da sein müsse, bevor er konstituiert werden kann. Diese Formulierung überspitzt die Frage ins geradlinig Rationale, bezeichnet aber doch eine Stelle, die nicht nur empirisch, sondern prinzipiell problematisch ist.

Die absolute Wertung des Rechts- und Friedenszustandes und die absolute Verwerfung des Krieges und der Gewalt sind in sich bei KANT konsequent, aber nicht zwingend, was sie doch sein sollen. Recht und Friede sind formal im Vorteil: es ist eine objektiv gegebene Norm da, an der die Realitäten gemessen werden können. Für Gewalt und Krieg spricht das Argument: ob das Leben in dieser Art auf Formeln zu bringen sei, ob Maß und zu Messendes kommensurabel seien. 1. Das Recht kann subjektiv, im Rechtsgrund, ein unzulängliches Maß der Dinge sein. Friede ist der Form nach immer Recht. Alles Recht aber kann unredlich gebraucht und seine Form zum Vehikel des Unrechts werden; recht sein und recht haben muß nicht dasselbe sein; auch SHYLOCK hat irgendwie recht. Das Recht verleitet dazu, es nicht um seiner selbst willen, sondern als Mittel zur Erlangung von Vorteilen zu gebrauchen: wo Gewalt herrscht, entscheidet die Kraft, wo Recht herrscht, die List. Rechtmäßiger Betrug kann in einem bestehenden Recht kaum ausgeschlossen werden.

2. Das Recht kann objektiv als Maß unzureichend sein; ein definitiver Rechtszustand vergewaltigt berechnigte Ansprüche. Er setzt Verhältnisse als definitiv, die in der Realität variabel sind; es kann ein Zustand eintreten, dem die Rechtsstatuten nicht entsprechen. Z. B.: die Grenzen der Staaten sind definitiv geregelt; ein Volk aber vermehrt sich schneller als ein anderes. Es kann ein Recht aufs Dasein auch nach KANT beanspruchen, findet aber keinen Raum zur Verwirklichung dieses Rechts. Der äußere Rahmen seines Daseins ist zu eng für dieses geworden, Erweiterung nur auf Kosten anderer Völker möglich. Ob hier Gewalt oder Recht entscheidet: ein Recht wird immer verletzt.

Der Krieg kann so als das redlichere Mittel der Entscheidung und als die Entscheidung angesehen werden, die zu einem der Idee des Rechts besser entsprechenden Zustand führen kann als das formulierte Recht. Und er bedeutet nicht nur Gewalt, sondern ist auch eine moralische Probe: darauf, welches Volk zu Opfern bereit ist. Es ist bequem, auf seinem Rechtstitel auszuruhen, aber unbequem, ihn aufs Spiel zu setzen, was keineswegs nur die Gewalt zum Prinzip erhebt: Kriege werden auch um Ideen geführt und nicht nur um Vorteile; der Krieg wie der Friede kann materielle so gut wie ideelle Motive haben, und der Krieg verdient mindestens nicht immer den Vergleich

mit einer Prügelei zwischen besoffenen Kerlen¹. In diesem Zitat verfällt KANT in das, was HEGEL den Standpunkt des Kammerdieners nennt, für den es keinen Helden gibt; „aber nicht, weil dieser kein Held, sondern weil jener der Kammerdiener ist“. KANTS moralischer Rigorismus hat selbst heroische Qualität, verkennt sie aber an anderen möglichen Standpunkten.

Die Politik steht bei KANT unter der Moral und ihren geradlinigen Grundsätzen; eine Antinomie beider erkennt er nicht an. Die Begründung ist eine *petitio principii*: Die Politik soll sich nach der Moral richten; und sie kann das, weil sie soll. Das Können wird allein mit dem Sollen begründet, die eigentliche Antinomie umgangen: es wird nicht gesagt, daß die Politik lieber den Untergang des Staates riskieren als unrecht tun (z. B. Krieg führen) soll. Die Antinomie als solche wird gar nicht formuliert: daß der Politiker vor dieser Wahl stehen könnte. Ein Eindruck von dieser Antinomie äußert sich vielleicht in den unsicheren Aussagen über die Verwirklichung des ewigen Friedens: es wird nicht klar entschieden, ob er eine unausführbare Idee ist oder ob Grund zur Hoffnung auf seine Realisierung vorhanden ist.

Auch in den teleologischen Gedanken zeigt sich Unsicherheit. Die menschliche Natur wird wechselnd gesehen, optimistisch und pessimistisch (vgl. II.); das Urteil schwankt. Die Übel des Daseins werden der Bösartigkeit der Menschen zugeschrieben, die sich besonders im Verhältnis der Staaten zeige. Auch hier ist eine Antinomie übersehen: die Natur selbst zwingt (wie KANT in anderem Zusammenhang² ausführt) die Menschen in Gegensätze hinein. Ein Volk kann schon durch eines anderen Dasein bedroht sein; es ist durchaus möglich, daß eines dem andern weichen muß, weil es an Raum für beide fehlt, und die Feindschaft Folge der Selbsterhaltung, nicht der Bösartigkeit ist. Das organische Leben und die Geschichte bieten überall Beispiele dieser Art.

Die Geschichte erscheint bei KANT nur als Mittel eines außer ihr liegenden Zwecks; die Individuen und Völker dienen Zielen, die ihnen unbekannt sind. Ihr Dasein erhält dadurch Weihe, denn es steht im Dienst der Idee; es verliert aber auch seinen Eigenwert, weil es nur Glied einer Entwicklung ist und nie in ihm sichtbar wird, was ihm allein seinen Wert verleiht. Ganze Generationen und Epochen leben umsonst und vergeblich, und ihr Dasein wird nicht erfüllt, weil sein Ziel außerhalb liegt; nicht jede Epoche ist „unmittelbar zu Gott“ (RANKE); alle, die vor dem Endzustand liegen, bleiben irgendwie unerlöst.

¹ VII, 93/4; dagegen: VIII 365; Kr. d. U. B 106/7.

² VIII 21, 365, 367.

Nur die Gattung erreicht das Ziel, nicht das Individuum: so soll es im Plan der Natur liegen und durch die Anlage des Menschen bedingt sein. Aus der gleichen Voraussetzung, von der KANT ausgeht, der Anlage des Menschen als vernünftiges Naturwesen, kann man ebensogut zu einem andern Resultat kommen: das Tier dient in seinem Dasein nur der Gattung, und sein Leben ist ganz das eines Gattungswesens. Erst der Mensch kann sich in der Vernunft über sein Dasein in der Gattung und über diese selbst erheben und einen absoluten Sinn seines Daseins erleben; er kann Natur- und zugleich Geistesexistenz (im Sinn HEGELS oder KIERKEGAARDS) sein.

Von der Vorsehung wird eine Leitung der Geschichte zum Endzweck hin erwartet. Dadurch ist die Antinomie des Daseins nicht entkräftet: wenn das Böse auch einmal überwunden wird, so hat es doch jetzt noch Macht; wenn es letzten Endes sogar dem Guten dient, so gebraucht doch die Vorsehung, die sich seiner bedient, damit ein böses Mittel zum guten Zweck; ein Moment des Bösen kommt so in die absolut gute Vorsehung hinein. Eine zweite Antinomie folgt gerade aus dem Gedanken einer Vorsehung. Der Mensch ist frei und soll, was er ist, nur sich selbst verdanken; er wird aber auch von der Vorsehung dahin geleitet, wohin er nicht will. Beide Gedanken lassen sich nicht restlos vereinigen. Wird der der Freiheit zu Ende gedacht, dann liegt das Ziel der Entwicklung im Willen der Menschen (und sie verdanken seine Erreichung wirklich nur sich); dann ist aber keine Garantie für den Endzweck denkbar; die Menschen könnten ja den ewigen Frieden gar nicht wollen. Ist dieser aber das Werk der Vorsehung, so gerät die Freiheit in Gefahr, und die Menschheit verdankt den ewigen Frieden nicht sich selbst. Der Vorsehungsgedanke ist nun keine Erkenntnis und die Freiheit nur eine praktische: ein eigentlicher Widerspruch liegt nicht vor; aber beide Gedanken lassen sich auch als bloße Prinzipien der Beurteilung der Geschichte nicht ganz vereinigen.

Die Unsicherheiten KANTS in den letzten Konsequenzen seiner praktischen und die Unschärfen in den Übergängen seiner theoretischen Philosophie führen auf die Frage nach einem gemeinsamen Grund. Einen solchen kann man formal konstruieren: KANT setzt voraus, es sei eine praktische Erkenntnis möglich; er hält die Vernunft für fähig, formulierbare und zwingend evidenten Gesetze des Handelns aufzustellen. Dadurch zwingt er alle realen Verhältnisse unter Prinzipien eines unbedingten Sollens und macht zugleich die Prinzipien seines eigenen Denkens und Wertens verbindlich für jedes Denken und für jedes Handeln. Das Sollen ist zugleich ein Wissen, beide stehen dem Wirklichen gegenüber, das dadurch verendlicht

wird: es enthält nicht mehr unendliche Möglichkeiten, in denen es Wert und absolute Bedeutung gewinnen kann, sondern kann dies nur gemäß bestimmten Sätzen und als Material bestimmter Ziele; die Welt wird so in praktischer Hinsicht endlich; man kann wissen, wozu sie da ist. Das Sollen wird seinerseits irgendwie endlich: man kann wissen, was man soll und welchen Zweck man verwirklichen soll.

Will man hinter diesem Formprinzip einen Inhalt suchen, so kommt man auf der rationalen Ebene nicht weiter. Warum KANT in dieser Weise die Ratio betont, dafür ist kein rationaler Grund zu finden; die Frage führt auf KANTS Existenz. Hinsichtlich dieser läßt sich noch behaupten: KANT „glaubt“ irgendwie an die Ratio; hinter dem formalen Prinzip scheint ein Vollzug zu stehen; es ist für ihn offenbar sinnvoll, das Leben unter Gesetze des Sollens zu stellen und allgemeine und dem Sinn nach zwingende Regeln des Handelns aufzustellen. Er glaubt jedenfalls auch irgendwie daran, in dem, was für ihn Sinn und Wert hat, das erfaßt zu haben, was allgemein Sinn und Wert habe und in seinen Wertungen zugleich allgemeine Wertungen zu erkennen. Sein Denken ist nicht nur Denken, sondern zugleich Weltanschauung; sein Glaube an das Denken macht seine Weltanschauung für ihn zur Weltanschauung schlechthin; es scheint für ihn unvorstellbar zu sein, daß etwa eine der seinen entgegengesetzte oder von ihr verschiedene Weltanschauung objektiv vertretbar sei und nicht den Grundsätzen der Vernunft widerspreche. Seine eigene Weltanschauung formuliert er objektiv in seiner Philosophie und dieses Bestreben, sie rational zu machen, mag hinter den meisten Unstimmigkeiten seiner Philosophie stehen: das Irrationale widerstrebt hier dem Rationalen, Intention und Formulierung decken sich nicht. KANTS Weltanschauung noch über seine Philosophie hinaus zu konstruieren, wäre ein problematisches Unternehmen: beide hängen so eng zusammen, daß es schwer fallen dürfte, Belege für eine Sonderung zu finden und über Vermutungen hinauszukommen.

Dritter Teil.

Konstruktion.

V. Versuch einer Konstruktion über KANT hinaus.

Aus KANTS Philosophie heraus läßt sich kein Prinzip finden, um die Unsicherheiten und Widersprüche zu überbrücken, in die sie gerät. Versucht man sie geradlinig zu machen, so fallen an irgendeiner Stelle wichtige Gedanken weg und werden Probleme leicht gemacht. Denn die Unsicherheiten und Widersprüche sind nicht zufällig und Anzeichen von einem mangelhaften Erfassen der Probleme, sondern folgen gerade aus einem tiefen Eingehen auf sie, das darauf verzichtet, sie leicht zu nehmen. Daß sie aber bestehen, fordert zugleich zu einem Versuch heraus, sie doch irgendwie zu überwinden, nicht um KANT zu verbessern, sondern, in seiner Sprache „im Interesse der Vernunft“, um zu sehen, ob die Probleme nicht doch noch in irgendeiner andern Weise, als es bei ihm geschieht, betrachtet und formuliert werden können. Diesen Weg gingen FICHTE und HEGEL¹: von KANT ausgehend die Probleme seiner Philosophie unter einer andern Perspektive zu sehen und darzustellen. Das Resultat war jedesmal eine eigene Philosophie, die zwar von der KANTS angeregt war und sie fortsetzte, zugleich aber ihr als etwas anderes und Eigenes gegenüberstand.

Wenn hier eine Konstruktion über KANT hinaus versucht wird, so erhebt sie nicht den Anspruch, eine Philosophie, und auch nicht den, eine „richtige“ Deutung KANTS zu sein. Es wird nur versucht, an den Stellen, die als „Übergänge“ bezeichnet wurden, einen Ausgleich der Unsicherheit und Unschärfe herzustellen, ohne KANTS Grundgedanken aufzugeben. Dieser Versuch will es auch nicht „besser machen“ als KANT, sondern nur andeuten: wie man hier vielleicht weiter denken könnte.

¹ Die hier folgende „Konstruktion“ bedient sich weitgehend HEGELScher Gedanken, jedoch ohne sich an sie zu binden. Noch ferner liegt es ihr, KANT „hegelianisch“ deuten zu wollen.

Für einen solchen Versuch gibt KANT selbst ein Stichwort: Paradoxon, Paradoxie usw., dessen Bedeutung schon erwähnt wurde. Bei KANT bezeichnet es eine Grenze des Denkens; es soll hier versucht werden, es als Vehikel des Denkens anzuwenden und so zum Prinzip einer möglichen Methode zu machen; nicht zum Prinzip der Methode einer Philosophie, sondern nur zum Prinzip einer Methode, die lediglich die Übergänge noch formulierbar zu machen versucht, und zwar zunächst da, wo KANT selbst die Bezeichnung „Paradoxon“ gebraucht; dann aber auch an solchen Stellen, wo er das nicht tut, aber beim Übergang in Unsicherheit gerät.

Die paradoxe Methode bestünde darin, daß nicht wie bei der dialektischen Methode „das eine zugleich das andere ist“, sondern vielmehr darin, daß das eine gar nicht das andere, und das andere gar nicht das eine ist, sondern daß jedes nur es selbst ist und nichts anderes; daß aber „zugleich“ beide dasselbe und doch verschieden sind, und daß der Widerspruch darin gerade als das Wesentliche dieser Methode und als eine bestimmte Form der Mitteilung angesehen wird: d. h. es wird hier kein Gegensatz dialektisch überbrückt, sondern es wird ein letzter Gegensatz aufgestellt und zugleich wieder aufgehoben und negiert. Die Pole des Gegensatzes sind nicht wie bei HEGEL zwei Begriffe (das eine, das andere; das Einzelne, das Allgemeine usw.), sondern eine Beziehung zwischen zwei Begriffen, die als solche gesetzt und wieder aufgehoben wird; die Begriffe selbst bleiben dabei vollkommen unverändert bestehen und „gehen nicht ineinander über“ oder „schlagen nicht ineinander um“. Die Begriffe werden als gleich und „zugleich“ als ungleich gesetzt; und es geht nicht einer dieser Sätze in den andern über, sondern beide bestehen „zugleich“ und bilden in ihrem Widerspruch eine Einheit. Das bedeutet: was hier gesagt wird, ist nicht eine neue rationale oder gegenständliche Aussage, sondern: das Setzen einer solchen und dessen dazugehörige Aufhebung und Negation ist eine Mitteilung, die lediglich ein Hinweis auf eine geistige Bewegung (einen Vollzug) ist, die nicht mehr gegenständlich und rational gemacht werden kann, sondern nur an gegenständlichem und rationalem Material sich äußert. Dieses Material (dessen die Bewegung lediglich bedarf, um sich davon abzustoßen) wird durch die Vereinigung der Widersprüche relativiert und dadurch mitgeteilt: daß es auf das Material nicht als solches ankommt, sondern nur auf es als das Material einer Bewegung, die nicht ohne alles Material vollzogen werden kann, der es aber gleichgültig ist, an welchem Material sie vollzogen wird, und die dem Sinn nach an allem Material vollzogen werden kann. Daher wird über den gleichen Gegenstand Entgegengesetztes ausgesagt. Das

bedeutet nicht mehr als: derselbe Gegenstand wird unter einer doppelten Perspektive gesehen, gegenständlich und geistig; als Objekt des erkennenden Bewußtseins und zugleich als Objekt des existierenden Bewußtseins.

Als Beispiel mag eine Stelle dienen, an der KANT selbst ein „Paradoxon“ konstatiert: die Frage, „wie ich sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt ...“¹. Alle Erkenntnis; die uns bekannt ist, ist gebunden an ein individuelles Bewußtsein, das Subjekt des Erkennens ist zugleich ein psychologisches Subjekt und als dieses ist es selbst wieder ein Objekt der Erkenntnis, nämlich als Objekt der Psychologie. Alles Erkennen ist zugleich ein psychischer Vorgang, und es steht jedem frei, es nur als einen solchen anzusehen, der den dabei entstehenden Zirkel mit in Kauf zu nehmen bereit ist. Das Erkennen ist gebunden an einen Erkennenden, in dem es als ein psychischer Vorgang erscheint neben anderen. „Die Erkenntnis“ existiert nicht, sondern nur das erkennende Subjekt; dieses ist, als Objekt der Psychologie, selbst wieder ein „Objekt der Erkenntnis“, die ihrerseits wieder eines erkennenden Subjektes bedarf usw. Denn jede Erkenntnis, die ich habe, gehört, als Inhalt meines Bewußtseins, zu mir als gedachtem Objekt und nicht zu mir als denkendem Subjekt: denn dieses bin ich nur im Akt des Denkens. D. h. ich bin immer beides zugleich: denkendes Subjekt und gedachtes Objekt; ich „denke“, und ich „habe Gedanken“: in jedem Gedanken ist etwas, was Bewußtseinsinhalt, und etwas, was nur Bewußtseinstätigkeit ist; beide sind nur zusammen möglich; ich kann weder nur denken, ohne alle Bewußtseinsinhalte, noch nur Bewußtseinsinhalte haben, ohne alles Denken. Das reinste Erkennen ist noch Bewußtseinsinhalt und damit Gegenstand und nicht nur Tätigkeit, und der festeste Gegenstand ist zugleich noch Erkennen und damit Tätigkeit und nicht nur Gegenstand. Dieses Verhältnis des denkenden Subjekts zu sich selbst: daß es denkendes Subjekt und gedachtes Objekt zugleich ist, nennt KANT selbst paradox. Die Erkenntnis gerät hier entweder in einen endlosen Regreß oder in einen Zirkel, und das erkennende Subjekt kann (nach KANT selbst) nur paradox gedacht werden.

Das erkennende Subjekt ist also gar nicht nur erkennendes Subjekt, sondern zugleich etwas anderes: erkanntes Objekt. Es ist beides zugleich, und ist selbst im Erkennen noch etwas, was in keine Erkenntnis mehr eingeht und nicht mehr rational zu machen ist, sondern auf das nur durch die paradoxe Gleichsetzung beider Seiten hingewiesen werden kann. Es ist zugleich: Gegenstand; und die Tätigkeit,

¹ Kr. d. r. V. B 152—156.

durch die erst jeder Gegenstand zustande kommt. Damit hat das erkennende Subjekt zu sich selbst ein doppeltes Verhältnis: ein kontemplatives und ein aktives; kontemplativ zu sich als Objekt, aktiv zu sich als Tätigkeit, die „das Objekt macht“ („hervorbringt“) und selbst nicht Objekt ist.

KANT weist in der Ethik auf das Subjekt der transzendentalen Apperzeption hin und zeigt eine Möglichkeit, dieses als dasselbe wie das Subjekt des kategorischen Imperativs anzusehen¹. Auch hier wäre es möglich, seinen Gedanken paradox weiter zu konstruieren.

Das Subjekt ist für sich selbst (gleichviel was es an sich sei) jederzeit entweder ein erkennendes oder ein wollendes. Es ist aber zugleich immer ein erkennendes und ein wollendes. Es kann wesentlich nur das eine oder das andere sein: entweder es erkennt, und das Wollen ist ihm relativ dazu sekundär und nebensächlich, Mittel, nicht Zweck; oder es will, und das Erkennen ist sekundär. Aber das Entweder-Oder ist zugleich ein „Zusammen“. Das Erkennen ist zugleich ein Wollen und in der Existenz eine Entscheidung: nämlich jetzt und hier zu erkennen, statt etwas anderes zu tun. Es ist kein Resultat, sondern ein Prozeß, kein Erkennen beliebiger, sondern immer bestimmter Gegenstände nach bestimmten Ideen. In beiden Richtungen ist es zugleich Erkennen und Entscheidung, Wahl (im Sinne KIERKEGAARDS). Das reine Erkennen (als Annahme) wäre der Wille zum Erkennen (ohne alle Objekte). Das Wollen aber ist zugleich ein Erkennen. Es ist kein Wille denkbar, der nicht „etwas“ wollte; „etwas“ ist aber ein bestimmtes Etwas; damit ist vorausgesetzt, daß es als solches erkannt ist. Der „reine Wille“ (als Fiktion, abgesehen von allem Objekt, von allem, was er will) wäre: das Bewußtsein zu wollen, und damit eine Erkenntnis. Denn dieses Bewußtsein (nämlich: zu wollen) allein bleibt vom Willen übrig, wenn von allem abstrahiert wird, was er will; ebenso wie vom Erkennen allein der Wille dazu übrigbleibt, wenn man von allem abstrahiert, was erkannt wird. Vollkommen „blinder“ Wille wäre gar kein Wille, und vollkommen „reines“ Erkennen gar kein Erkennen. So betrachtet läßt sich das Paradox aufstellen: Erkenntnis und Wille sind toto genere verschieden, und zugleich: sind in ihrem innersten Kern eins.

In ihrem Gegensatz und zugleich in ihrer Einheit bilden sie zusammen ein Ganzes, das Subjekt als ein existierendes; dieses ist immer entweder ein erkennendes oder ein wollendes und ist immer beides zugleich. Es ist das, was in aller Erkenntnis erkennt und in allem Wollen will; aber es geht nie in das ein, was gewollt und erkannt wird, ist vielmehr immer noch etwas anderes als jedes Wollen und

¹ Kr. d. r. V. B 133/4, 152—156; IV, 452; Kr. d. pr. V. A 9/10, 96.

Erkennen. Es kann nicht rational gemacht werden; denn es ist selbst das, was alles rational macht. Alle rationalen Positionen sind sein Werk; es selbst ist in keiner davon ganz enthalten und es geht in keiner auf. Es erkennt sich selbst nur in dem, was es tut, und es tut das, worin es sich erkennt. Es erscheint sich selbst nur in dieser Spannung: daß es sich erkennt und damit zum Gegenstand für sich macht, und daß es zugleich diese Tätigkeit des Erkennens selbst ist, als ein Tun und ein Wollen. Es ist keine Synthese (in HEGELS Sinn) dieser beiden Seiten: eine solche müßte selbst wieder als rationale Position erscheinen. Es verhält sich zu sich selbst nur in dieser Spannung, in der beide Seiten unterschieden und zugleich als gleich gesetzt werden. Die Einheit beider wird nur in der paradoxen Gleichheit und Verschiedenheit beider Seiten rational und ins Rationale „projiziert“. Die Spannung wird im rationalen Ausdruck dadurch festgehalten: daß jede Seite für sich gesetzt und wieder negiert wird, und daß beide zusammen gesetzt und wieder negiert werden, so daß keine rationale Position fest wird und zu etwas, wobei man stehenbleiben kann und keine einzeln und für sich verstanden werden kann, sondern nur: alle zusammen oder gar keine. So allein ist das Subjekt davor geschützt, verendlicht und gegenständlich genommen zu werden, indem jede rationale Position, die dazu einladen könnte, wieder zerschlagen wird und von keiner einzelnen aus das Subjekt verstanden werden kann oder sich selbst verstehen kann, sondern nur durch alle zusammen. Da sie aber rational einander widersprechen, so ist das Verstehen hier nicht rational möglich, sondern nur durch einen Vollzug.

Exkurs: Paradoxe Mitteilung.

Diese paradoxe Selbstreflexion tritt zugleich als paradoxe Mitteilung auf. Sie unterscheidet sich von der indirekten Mitteilung¹ dadurch: die indirekte Mitteilung relativiert lediglich alle rationalen Positionen und lehnt sie als Verendlichungen der unendlichen Innerlichkeit ab. Dadurch macht sie aufmerksam, daß hier noch etwas anderes als Endliches gemeint ist. Aber sie sagt nicht: was gemeint ist und gibt auch keinen Hinweis darauf. Die paradoxe Methode hat mit ihr das gemeinsam, daß alle Endlichkeiten relativiert werden. Aber sie geht noch weiter: indem diese gesetzt und wieder negiert, negiert und wieder gesetzt werden, indem ihr Widerspruch gezeigt und betont wird und wieder negiert und als Einheit behauptet wird: dadurch wird nicht eine neue Endlichkeit aufgestellt, sondern es wird auf einen Vollzug, auf eine unendliche Bewegung der Innerlichkeit hingewiesen und diese weder direkt noch nur indirekt mitgeteilt, sondern gezeigt: dadurch, daß bestimmte Endlichkeiten „paradox verwandelt“, nicht nur ironisch relativiert werden. Von der ironischen Relativierung weg wird der Weg wieder rückwärts durchlaufen; die relativierte Endlich-

¹ Wie sie. KIERKEGAARD dargestellt hat.

keit wird wieder hergestellt als dieselbe, die sie vorher war und doch als eine andere; denn die durchlaufene Bewegung (Relativierung und Wiederherstellung) ist nicht vergessen, und es ist nicht einfach „alles wieder gut“, sondern die Endlichkeit bleibt mit dieser Problematik behaftet, ist gewiß und ungewiß zugleich; die durchlaufene Bewegung ist dem Sinn nach zeitlos und bleibt stets gegenwärtig. Die paradox verwandelte Endlichkeit kann nie mehr „harmlos“ werden, das paradoxe Bewußtsein nie mehr unmittelbar, so wenig wie die indirekte Mitteilung. Aber das paradoxe Bewußtsein begnügt sich nicht wie die indirekte Mitteilung damit, sich von aller Endlichkeit abzuheben und sich im Gegensatz zu ihr als unendliche Innerlichkeit zu bestimmen; sondern es kehrt zur Endlichkeit zurück und ergreift sie, aber als eine verwandelte und als ein verwandeltes. Es ist sich aus Redlichkeit bewußt, daß es ohne Endlichkeit nicht existieren kann, so wenig wie es als Endlichkeit existieren könnte. Darum hebt es sich nicht nur von ihr ab, sondern bemächtigt sich ihrer wieder. Diese Bewegung kann es nicht rational machen, weil es sonst in eine neue Endlichkeit geriete. Darum sieht es von aller direkten Mitteilung ab und begnügt sich damit, seine Bewegung in die Endlichkeit zu projizieren. Das geschieht, indem von der Relativierung die Rückkehr zur Endlichkeit erfolgt, aber diese doppelte Bewegung nicht vergessen wird, sondern in der Mitteilung erscheint: der Widerspruch bleibt erhalten und die „neue“ verwandelte Endlichkeit ist dadurch eine „unmögliche Endlichkeit“, d. h. eine, die als solche genommen durch ihren Widerspruch in sich zerfällt. Die Mitteilung ist, rational genommen, unmöglich und unverständlich. Sie besteht in der Aufforderung, den Widerspruch als Einheit zu sehen, und gerade dies macht ihr Wesen als paradoxe Mitteilung aus. Rational genommen ist sie Unsinn, und das will sie sein; dadurch schützt sie sich vor Verendlichung. Die Spannung des paradoxen Bewußtseins kann, an Endlichkeiten mitgeteilt (und eine andere Mitteilung gibt es nicht), nur als radikaler Widerspruch erscheinen. Der Widerspruch verschwindet nur für ein Bewußtsein, das die gleiche Bewegung vollzogen hat und die gleiche Spannung besitzt und vollzieht wie das paradox mitteilende. Er bleibt rational erhalten, und er verschwindet, indem die Spannung vollzogen wird, die das Widersprechende vereint. Der Widerspruch und seine Aufhebung ergibt keine rationale Synthese, sondern ist nur das endliche Material, an dem jene Spannung sich äußert und erscheint und ist der endliche Hinweis auf jene Spannung. So ist ein Verstehen der paradoxen Mitteilung rational unmöglich, und möglich nur von jener Spannung und ihrem Vollzug aus. Diese ist gleichsam der Schlüssel zu einer Geheimschrift; wer ihn kennt, für den verschwindet der Widerspruch; er ist aufgehoben unter Voraussetzung eines bestimmten Vollzugs. Die paradoxe Mitteilung ist ein „Fragezeichen für solche, die Antwort haben . . .“¹. Das entspricht dem Zweck der paradoxen Mitteilung: sie will nicht nur aufmerksam machen, sondern auch wirken, ihr Gleichartige zur Gemeinschaft rufen, Ungleichartige fernhalten. Dazu muß sie sich der „Geheimschrift“ bedienen, die keine Geheimschrift ist, sondern dem Sinn nach von jedem verstanden werden kann, wenn er den Vollzug findet, den sie voraussetzt. Und gerade das ist ihr Sinn: nur unter dieser Voraussetzung verstanden zu werden.

¹ NIETZSCHE, Taschenausgabe bei Kröner Bd. X, S. 472.

Als weiteres Beispiel können KANTS Ausführungen über den empirischen und intelligiblen Charakter dienen. Der empirische Charakter ist durch Naturnotwendigkeit eindeutig bestimmt, ist im Prinzip in seinen Handlungen so berechenbar wie etwa eine Sonnenfinsternis; der intelligible Charakter dagegen ist frei. Aber er äußert sich nur im empirischen Charakter, erscheint nur in diesem und nirgends sonst. Es „gibt“ keinen intelligiblen Charakter, sondern nur einen empirischen; aber der empirische Charakter ist nicht der ganze Charakter. Der intelligible Charakter ist ein Sein an sich, nicht ein Sein in der Erscheinung; aber er ist kein Gegenstand und kann nicht gegenständlich gemacht, sondern nur vom empirischen Charakter als Grenzbegriff abgehoben, selbst aber mit keiner rationalen Aussage mehr erfaßt werden. Wenn von ihm die Rede ist, so kann das nur in der Weise geschehen, daß alles, was vom empirischen Charakter gesagt werden kann, vollkommen bestehen bleibt und Geltung behält (nämlich in Hinsicht auf diesen) und zugleich vollkommen aufgehoben, in sein Gegenteil verkehrt und in lauter Negationen aufgelöst wird (nämlich in Hinsicht auf den intelligiblen Charakter). Beide sind dasselbe: da der intelligible Charakter ohne den empirischen nicht als wirklich vorstellbar ist; und sie sind gar nicht dasselbe: da der empirische Charakter rein als solcher überhaupt kein Charakter ist, sondern eine Naturerscheinung und nichts anderes. Es „gibt“ so, genau genommen, auch den empirischen Charakter nicht. Es gibt beide, und keinen von beiden. Der intelligible Charakter ist der empirische; und der empirische ist der intelligible; aber auch: der intelligible ist nicht der empirische, der empirische nicht der intelligible. Der intelligible ist: nichts = Begriff ohne Anschauung; der empirische ist: nichts = Anschauung ohne Begriff. Der intelligible ist etwas: Begriff zu einer Anschauung; und der empirische ist etwas: Anschauung zu einem Begriff. Beide sind etwas, und beide sind nichts. Und es ist ihr Wesen, in dieser Weise etwas und nichts zu sein. Es wird über denselben Gegenstand dauernd Entgegengesetztes ausgesagt, Freiheit und Notwendigkeit, Dasein und Nichtsein; und so allein sind Aussagen über den intelligiblen wie über den empirischen Charakter möglich, und wird aus beiden der paradoxe Charakter.

Die Frage nach dem paradoxen Charakter ist zugleich die nach der paradoxen Freiheit. Diese ist eine Kausalität, die keine ist; denn alles Geschehen ist schon an die Naturkausalität vergeben, und es bleibt kein Raum für eine andere; aber Naturwirklichkeit ist Erscheinung und nicht „alle Wirklichkeit“. Es ist nicht möglich, sich eine andere Kausalität vorzustellen als die der Natur; aber es ist

möglich, die gesamte Natur mit all ihrer Kausalität auch unter einer anderen Perspektive zu betrachten als unter der empirischen; nicht etwa als intelligibel; dies ist nur ein Grenzbegriff und dient zu nichts weiter als dazu, überhaupt eine andere Perspektive möglich zu machen. Die paradoxe Freiheit kann nicht in dem Überbau einer intelligiblen Welt gesucht werden, sondern holt das Intelligible ins Empirische zurück: dieses ist nicht das Intelligible und zugleich das Intelligible, und die Freiheit besteht allein in der Spannung dieser Antithese; sie ist nicht wirklich und zugleich wirklich, sie ist dasselbe wie die Kausalität der Natur und zugleich nicht dasselbe; die Natur als Kausalität ist selbst ebenso wie die Freiheit nur eine Perspektive. Nicht die Kausalität, sondern die Perspektive ist relativierbar; die paradoxe Freiheit ist nicht Freiheit von der Natur, sondern Freiheit von der Perspektive. Die Freiheit besteht gar nicht als nichtkausale Perspektive über der Natur, sondern als etwas in ihr; nicht in einem Dasein, sondern in der Existenz (im Sinn KIERKEGAARDS). Die Existenz ist das Medium der paradoxen Freiheit und besteht in der Doppelperspektive: daß sie nur Natur und zugleich nicht nur Natur ist. Der Existierende existiert in der Natur. Die Natur und er selbst als ein Teil von ihr ist für ihn Gegenstand, und diese Betrachtungsweise duldet keinerlei Ausnahme. Aber selbst als Erkennender ist er nie nur Erkennender (wie schon ausgeführt); selbst als Erkennender existiert er zugleich und ist damit noch etwas anderes als Erkennender. Aus dem Erkennen selbst heraus führt ihn die Reflexion an dessen Grenze: daß vom Objekt her betrachtet, jedes Objekt immer noch sein, des Subjekts, Objekt ist; und daß vom Subjekt her betrachtet, er als Subjekt des Erkennens nicht nur Subjekt des Erkennens ist und sein kann, sondern zugleich ein Existierender ist. Als Medium seiner Existenz hat er keine andere Realität zur Verfügung als die gegenständliche, eben dieselbe, die er als Erkennender erkennt, und sonst gar keine; weder eine wirkliche noch nur eine gedachte; weder eine, die ist, noch eine, die gilt oder sein soll. Sondern: diese eine Realität ist zugleich das, worin er existiert, und in dem aller Sinn, den er seinem Dasein setzen mag, allein erscheinen kann. So existiert er vollkommen im Gegenständlichen, und ist sich zugleich bewußt, daß damit nicht alles über seine Existenz gesagt ist, sondern daß zugleich dies alles ganz anders ist, und sein wahres Wesen in dem liegt, was nie gegenständlich werden kann, im Vollzug. Aber dieser erscheint gerade in dieser Gegenständlichkeit. Dadurch wird sie für den Existierenden etwas Doppeltes, was da ist und was etwas bedeutet, oder: in dem ein Sinn erscheint, nämlich der Sinn seines Daseins, der durch eine Idee bestimmt ist. Aber

diese Idee wirkt nicht außer oder neben der Wirklichkeit, sondern erscheint gerade in ihr und nur in ihr. Gegenständlich betrachtet ist sie nichts; aber von ihr selbst aus betrachtet ist alle Gegenständlichkeit nichts. Die Synthese beider Seiten liegt im Vollzug und in der Existenz; rational kann sie nur paradox ausgedrückt werden; indem beide Seiten gesetzt und beide zugleich negiert werden; beide zusammen und jede einzelne relativ zur andern. Diese paradoxe Spannung ist die äußerste erreichbare rationale Position, als solche aber nur ein Hinweis auf einen Vollzug.

Das psychologische und das transzendente, das einzelne und das allgemeine Bewußtsein, das erkennende und das handelnde Subjekt, der empirische und der intelligible Charakter, das Subjekt in Freiheit und in Notwendigkeit¹ sind Gegensatzpaare, die alle eines und dasselbe umkreisen: das Ich, das Bewußtsein, den Geist. Dieses Eine ist in ihnen allen enthalten und doch nicht mit ihnen identisch, weder mit einem davon noch mit allen. Es erscheint in immer neuen Perspektiven und ist in jeder Perspektive ganz und ungeteilt gegenwärtig; es befreit sich zugleich wieder von ihr, hebt sie auf und relativiert sie als etwas, in dem es nicht ist, sondern das vielmehr das ganz andere, nämlich sein Gegenteil, ist. Es ist so in jeder Perspektive und ist ebenso auch nicht in ihr, sondern in allen zusammen und in der Bewegung und im Übergang von einer jeden zu jeder andern. Es bestimmt sich selbst wesentlich durch diese Bewegung, in der es sich in jeder einzelnen Perspektive und Position findet, von einer zur andern übergeht und sich in ihnen allen zusammen, in ihrer Totalität, vollendet. Es relativiert auch diese Position, kehrt seine Bewegung um und kehrt zum Anfang, zu den einzelnen Positionen, zurück. Es findet sich selbst nun in jeder dieser beiden einander widersprechenden Bewegungen und in beiden zusammen, d. h. in der Spannung zwischen ihnen. Auch diese Spannung hebt es wieder auf und kehrt durch alle durchlaufenen Positionen zum Anfang zurück; denn auch diese Spannung ist nichts Letztes und Festes, sondern in ihr und zugleich in ihrer Aufhebung hält sich das Bewußtsein in der Schweben, ohne über diesen Gegensatz hinaus noch eine rationale Synthese zu suchen. Die Spannung ist keine „Synthese“, deren „Momente“ beide Bewegungen sind, sondern auch sie wird wieder aufgehoben und in ihr Gegenteil verkehrt. Über Satz und Gegensatz, Spannung und Aufhebung hinaus wird kein Drittes gefunden, in dem sie sich vereinigen, sondern beide Seiten widersprechen sich absolut und werden zugleich als absolut gleich behauptet. In der Schweben zwischen diesen Widersprüchen und in ihrer paradoxen

¹ Vgl. S. 50—53.

Vereinigung vollzieht das Bewußtsein seine absolute Einheit und Freiheit. Es bestimmt sich damit als paradoxes Bewußtsein¹. Sein paradoxer Charakter besteht allein in diesem Schweben und in dieser Spannung zwischen und über entgegengesetzten Positionen und in der darin liegenden nichtrationalen Vereinigung des Entgegengesetzten; in diesem Vollzug, auf den alle rationalen Positionen nur ein Hinweis sind. Ohne diesen Vollzug und für ein nichtparadoxes Bewußtsein kann dem Sinn nach jede unter ihnen verabsolutiert werden und den Anspruch erheben, das „wahre“ Bewußtsein zu sein; „verständlich“ (in HEGELS Sinn) betrachtet stehen sie einander als ein Entweder-Oder gegenüber und jede schließt jede andere aus; „vernünftig“ (in HEGELS Sinn) betrachtet, sind sie ein Zugleich und „Momente“ eines Ganzen; paradox betrachtet wird auch diese dialektische Bewegung wieder relativiert und sie sind ebenso ein Entweder-Oder wie ein Zugleich; aber auch ebensogut weder das eine noch das andere.

Dieses paradoxe Bewußtsein macht auch seinen Gegenstand paradox². Der Gegenstand, den es sich gegenüber hat, ist genau derselbe wie der irgendeines nichtparadoxen Bewußtseins; die paradoxe Bewegung führt zu keinem neuen Gegenstand und zu keiner neuen Erkenntnis, die von irgendeiner anderen möglichen verschieden wäre. Das paradoxe Bewußtsein ist kein besonderes Gegenstandsbewußtsein, sondern bedient sich eines solchen lediglich als Vehikel seiner Bewegung. Diese Bewegung des Bewußtseins kann, da sie in keine neuen Bereiche von Realität führt, sich nur dokumentieren an und sozusagen abstoßen von Bestimmungen der gegenständlichen Realität. Hier aber kann es nicht die empirische Qualität des jeweiligen Gegenstandes sein (denn die gehört immer zu einer bestimmten Erkenntnis des Gegenstandes), an der dieses Sichabstoßen erscheint, sondern nur die Realität jedes beliebigen Gegenstandes;

¹ Das paradoxe Bewußtsein kann hinsichtlich der Aufhebung aller rationalen Positionen als ein Analogon zur „negativen Theologie“ der Mystik angesehen werden; doch mit dem Unterschied, daß es nicht wie diese alle Endlichkeit relativiert und ein vollkommen Unsagbares mit rein negativen Formulierungen umkreist. Es erhebt sich zwar von der Gegenständlichkeit durch immer allgemeinere Bestimmungen hindurch zum rein negativen Hinweis auf ein vollkommen Irrationales, bleibt aber nicht hier stehen und erwartet nicht die Erfüllung dieses vom Denken abgegrenzten aber leer gelassenen Raumes durch das mystische Erlebnis, sondern kehrt von der äußersten Negation alles Rationalen zur Position und selbst zum konkret Gegenständlichen zurück und vollzieht in der Spannung beider Bewegungen und zugleich in ihrer Aufhebung etwas Absolutés noch im Bereich des Denkens selbst, wenn auch nicht in Form einer rationalen Position oder Synthese. „Das Absolute“ ist für es nicht nur ein „Jenseits aller Gegenständlichkeit“, sondern zugleich in aller Gegenständlichkeit; ein „Jetzt und Hier“ so gut wie ein „Immer und Überall“ und ein „Nie und Nirgends“.

² Vgl. S. 53.

ebenso wie das paradoxe Bewußtsein sich von jedem beliebigen Bewußtsein abhebt und es dennoch als eine Stufe und ein Moment seiner Bewegung benützt. Das paradoxe Bewußtsein konstruiert sich so seinen paradoxen Gegenstand in der Weise, daß der stets gleich bleibende empirische Gegenstand als Gegenstand verschiedener Stufen des Bewußtseins (z. B. der Anschauung, des Begriffs bzw. des sinnlichen, des verständigen Bewußtseins) unterschieden und jede dieser Stufen allen andern entgegengesetzt wird, so daß jede den Anspruch erhebt in „ihrem“ Gegenstand den „wahren“ Gegenstand zu erkennen und das, was seine „eigentliche“ Realität (die nicht mit der „Realität an sich“ identisch ist) ausmacht, im Gegensatz zu den andern, die nur zu „Abstraktionen“ führen und zu „Illusionen“ werden, wenn in ihnen die „eigentliche“ Realität gesucht wird. Die Stufen des Gegenstandes „konkurrieren“ so um die Realität analog den Stufen des Bewußtseins (denn: kein Bewußtsein ohne Gegenstand; kein Gegenstand ohne Bewußtsein) und führen zu einer auf- und absteigenden Bewegung, zur Spannung zwischen beiden und zum Schweben zwischen der Spannung und ihrer Aufhebung; die „eigentliche“ Realität des Gegenstandes rückt dabei stets von einer Stufe zur andern fort (z. B. vom unmittelbaren Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung zum abstrakten Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens, vom empirischen zum reinen Gegenstand, von der Erscheinung zum Ansich) und kehrt ebenso von jeder erreichten Position über alle durchlaufenen zum „Anfang“ zurück. Der Gegenstand wird so gleichsam „verwandelt“. Er wird aus der Perspektive der verschiedenen Stufen des Bewußtseins gesehen und seine „eigentliche“ Realität in diesen jeweils verschiedenen Perspektiven gesucht¹. Jede dieser Perspektiven wird wieder relativiert, „angefangen“ von der „untersten“ (der sinnlichen), „aufsteigend“ bis zur „höchsten“ (der ideellen), und von da wieder „absteigend“ bis zur „untersten“: auch dieser „Aufstieg“ und „Abstieg“ wird relativiert und es bleibt nur die Spannung zwischen ihnen übrig; aber auch sie wird relativiert, und es bleibt nur noch das Schweben zwischen ihr und ihrer Aufhebung. So ist die „eigentliche“ Realität des Gegenstandes in keiner Perspektive zu finden und ebensogut in jeder. Der Gegenstand wird damit ebenso wie das Bewußtsein eine problematische Größe, ohne daß jedoch seine empirische Realität dadurch irgendwie gemindert oder verändert würde. Der Sinn dieser Bewegung und Verwandlung

¹ Diese Perspektiven „rekurrieren“ ihrerseits wieder auf den Gegenstand und jede davon sucht sich durch den Hinweis auf „ihren“ Gegenstand als den „eigentlichen“ Gegenstand zu „verifizieren“ und als die „wahre“ hinzustellen im Gegensatz zu den andern.

ist: daß es dadurch unmöglich wird, daß er dem Bewußtsein als etwas Festes und Unabhängiges gegenübersteht; aber nicht weniger: daß es dem Bewußtsein unmöglich wird, sich vom Gegenstand loszulösen und sich in irgendeine Art „ungegenständlicher Gegenständlichkeit“ (mag sie auch nur ein „als ob“ sein) zu verlieren; in KANTS Sprache: „in den Begriff intelligibler Welten auszuschweifen“.

Als Unterlage und Ausgangspunkt für diese Konstruktion lassen sich die beiden Paradoxstellen IV, 285 und 349 verwenden (vgl. S. 53). Zu ihnen lassen sich aus KANTS eigenen Ausführungen die Umkehrungen und Verallgemeinerungen konstruieren, nämlich: 1. Vieles, was für den Verstand verschieden ist, ist für die Sinnlichkeit gleich, z. B. Individuum und Gattung, einzelner Gegenstand und Gegenstand überhaupt (als Erscheinung). Für die Anschauung ist hier nur das einzelne Objekt vorhanden; der Verstand denkt das Allgemeine, die Gattung, hinzu. Umgekehrt ist für den Verstand die Vielheit der Objekte unbegreiflich, die unter den gleichen Begriff gehören; Einheit des Begriffs und Vielheit der Anschauung sind nicht weiter aufeinander reduzierbar. Dennoch kann eines ohne das andere nicht sein; beide zusammen sind die unentbehrlichen Elemente jeder Erfahrung. Verstand und Sinnlichkeit, Begriff und Anschauung beziehen sich so auf denselben Gegenstand; aber der Gegenstand ist für beide Seiten nicht derselbe, sondern hat für jede eine besondere Qualität, die der andern fremd ist. 2. Das Verhältnis von Idee und Gegenstand ist ebenfalls umkehrbar: es kann vieles gedacht werden, was nicht wirklich ist, oder dessen Wirklichkeit in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Die Besonderheit des Wirklichen ist für die Allgemeinheit des Gedankens nicht ganz begreifbar, aber auch nicht diese Allgemeinheit für jene Besonderheit. Das Besondere in der Natur ist der Idee fremd; die Idee ist ebenso dem Besonderen fremd. Zugleich ist das Besondere ein Besonderes nur durch das Allgemeine der Idee und relativ zu ihm, und die Idee ebenso ein Allgemeines nur durch das Besondere und relativ zu ihm. Beide Seiten sind verschieden und beziehen sich doch auf das Gleiche und sind die unentbehrlichen Elemente eines Ganzen der Erfahrung.

Hier erscheint bei KANT eine doppelte Perspektive in Bezug auf Gegenstand und Gegenständlichkeit. Die Frage liegt nahe: auf welcher Seite nun eigentlich die Realität liegt und welche Perspektive den „wahren“ Gegenstand zeigt. KANT betont: nur durch Anschauung und Begriff kommt ein Gegenstand, nur durch Begriff und Idee eine Erfahrung als Ganzes zustande. Aber doch liegt bei ihm der Erscheinung das Ding an sich, der sensiblen Welt die intelligible „zum Grunde“, von der die sensible „nur die Erscheinung“ ist.

Es erscheint so bei ihm letzten Endes der Gegenstand der Idee als der „wahre“. Die Umkehrung, daß auch er nur relativ zum empirischen Gegenstand der „wahren“ sein kann und insofern ebenso durch diesen bedingt ist wie er ihn bedingt, und daß der ganze Überbau (S. 63/4) nur relativ zum Unterbau ein Überbau ist, ist bei KANT nicht zu finden. Immerhin kann die Unstimmigkeit in der Abgrenzung der Bereiche von Anschauung und Begriff und in den Ausführungen über die nichtempirische Bedeutung der Kategorien ebenso wie die große Vorsicht, mit der KANT stets den spekulativen Gebrauch der Idee ablehnt, als eine gewisse Tendenz in dieser Richtung angesehen werden und als eine Art Legitimation hier über KANT hinaus einen Versuch zu wagen, der allerdings nicht den Anspruch erheben dürfte, eine Interpretation zu sein. Darüber hinaus könnte vielleicht eine Stelle wie VI, 88/9 sogar als Ansatz zu jener Umkehrung bei KANT selbst betrachtet werden. Sie besagt: Würde der Vernunft (etwa durch Wunder) die Gewißheit über die Erfahrungsgesetze genommen, so wäre sie „zu nichts mehr nutz“, nicht einmal für den moralischen Gebrauch. Man kann daraus folgern: Alle Gesetze und Gegenstände der Vernunftideen sind Illusion, wenn die Erfahrung Illusion ist; hier hängt sozusagen der Realitätswert der Ideen (und sogar ihre Geltung „in praktischer Absicht“) von dem der Erfahrung ab; damit aber auch in gewissem Sinn die absolute Realität (die ja nach KANT allein durch reine Vernunft notwendig gedacht, wenn auch nicht erkannt wird) von der relativen. (Diese ist hier allerdings nach KANT wohl nur „ratio cognoscendi“, nicht „ratio essendi“.) Die Stelle ist als Beleg bei weitem nicht hinreichend. Zugunsten der konstruierten Umkehrung könnte sie höchstens so weit in Anspruch genommen werden, daß für diese Umkehrung bei KANT nicht nur sozusagen der Raum frei gelassen ist, sondern daß sie überdies KANTS Gedanken, wie er selbst sie formuliert hat, nicht geradezu widerspricht. Im Ganzen der KANTischen Philosophie ist die Umkehrung jedenfalls nicht zu finden, sondern es herrscht die „aufsteigende“ Bewegung vor, die im Begriff eines Urwesens ihre Vollendung findet, ohne daß in der Frage nach der „eigentlichen“ Realität (oder nach der ursprünglichen und abgeleiteten) eine rückläufige Bewegung und eine Rückkehr zur Erfahrung versucht würde. Ein Beleg für die versuchte Konstruktion ist also nicht zu finden; als bloße Konstruktion bedarf sie eines solchen auch nicht, sondern es kann ihr genügen, wenn sie KANTS Gedanken wenigstens nicht widerspricht und ihren Sinn nicht verbiegt.

Wie der Einzelne, so existiert auch die Menschheit in der Spannung von Idee und Realität. Als Realität ist sie nur ein Kollektivum, als Idee eine Norm. Ihr einen „Endzweck“ setzen, bedeutet: die Realität

in den Dienst der Idee stellen; die Frage ist aber gerade: ob sie dazu fähig ist und ob durch diese Unterordnung die Realität nicht schon entstellt wird. Eine paradoxe Konstruktion muß beide Seiten in gleicher Weise festhalten. Wird der Begriff des Endzwecks beibehalten, so ist es hier nur in der Weise möglich: der Endzweck ist immer und er ist nie wirklich.

Der bloße Zeitablauf wird dadurch belanglos, die Geschichte ein Geschehen und zugleich ein Sein. Als bloßes Geschehen und bloßer Ablauf ist sie eine Tatsache und sonst nichts; frei von Wert, Sinn, Zweck. Es ist rational möglich, alle Geschichte als das Reich des Unsinn zu betrachten, wo immer das Gleiche mit geringen Variationen wiederkehrt, etwa in der Art: „alles ist eitel“. Ist irgendwo in der Geschichte Sinn, so liegt er nicht in ihr als Prozeß, der sich entfaltet, auch nicht außer oder über ihr als eine Art Heilsordnung, sondern in ihr, aber nicht als Tatsache, sondern paradox. Paradox in dieser Weise: 1. Die Geschichte ist ohne allen Sinn, ein endloses Auf und Ab, von nur endlichen Interessen bewegt; und was an Idealen da und dort auftaucht, ist unwirksam und vereinzelt und wird immer schnell von der Flut der Interessen verschlungen. 2. Die Geschichte ist durch und durch sinnvoll; mag auch die Idee immer wieder verschlungen werden: einmal war sie doch da und wirksam. Immer wieder haben Ideen Einzelne und Gemeinschaften bewegt; und sie bedürfen keiner Entwicklung, die zu ihrem Sieg führt, sondern daß sie überhaupt bewußt werden und wirken, ist schon genug und durchbricht die Allmacht der gegenständlichen Motive, verwandelt die Endlichkeit.

Eine rationale Synthese beider Seiten gibt es nicht; dem Gegensatz würde sein Ernst genommen, und er ins irgendwie Unverbindliche gerückt, wenn über ihn hinaus noch irgendeine rationale Position da wäre. Im Verhältnis zu ihr erschiene er als Schein; er ist aber keineswegs Schein. Die Synthese liegt allein in der Spannung: gerade im sinnlosen Auf und Ab ist der Sinn gegenwärtig, aber nicht gegenständlich erfaßbar, sondern sichtbar nur für den, der ihn schon weiß. Über das rein Tatsächliche hinaus ist die Geschichte für den Betrachter ein Spiegel dessen, was er selber ist, und er kann in ihr nur sehen, was ihm konform ist: der Kammerdiener wird seinesgleichen so gut darin finden wie der Held, und beide mögen daraus schließen, daß ihre Art eigentlich die Geschichte bewege. Die Epochen der Geschichte wogen auf und ab ohne Ziel oder „Fortschritt“; keine bedarf einer andern, um durch sie gerechtfertigt zu werden oder ihren Sinn in ihr zu finden. Jede Epoche hat ihren Sinn in sich (RANKE: ist unmittelbar zu Gott) oder nirgends. Und die Geschichte ist nicht Geschichte der Menschheit als eines Ganzen, das als solches sich in

ihr entfaltet, sondern wohl Geschichte der Menschheit, aber als einer problematischen Größe, deren verschiedene und nie vollendete Möglichkeiten in der Geschichte ans Licht kommen, immer alt und immer neu. In ihnen offenbart sich das Wesen der Menschheit, nicht in einem fortlaufenden Prozeß, sondern in vielen einzelnen Prozessen, die immer nur eine neue Seite an ihm zeigen, und in denen allen es immer ganz gegenwärtig und doch nie rational ganz zu erfassen ist; es ist in allen und geht doch in keinen vollkommen ein.

Diese Beispiele ließen sich noch vermehren; etwas grundsätzlich anderes als hier würde damit nicht gesagt. Was hier Konstruktion genannt wurde, will keine Interpretation KANTS sein, sondern lediglich, von seinen Voraussetzungen ausgehend, eine vielleicht mögliche Perspektive andeuten; nicht den Autor „besser verstehen, als er sich selbst verstand“, sondern nur versuchen, ihn auch noch anders zu verstehen, als er sich selbst verstand.

Anhang.

KANTS Werke sind zitiert nach der KANT-Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften mit Band- und Seitenangabe.

Die Kritik der reinen Vernunft ist nach der 2. und 1. Auflage (B und A) zitiert, die Kritik der Urteilskraft nach der 2. (B) und die Kritik der praktischen Vernunft nach der 1. Auflage (A). An Stelle der Bezeichnung A¹ und A² für die beiden Auflagen (wie sie in der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften vorliegt) wurde hier die Bezeichnung A und B gewählt.

Literatur.

- KARL VORLÄNDER: KANT als Deutscher, 1919.
— KANT und der Gedanke des Völkerbundes. Leipzig 1919.
— KANT und MARX. Tübingen 1911, 1926.
— KANT und der Sozialismus. Berlin 1900.
— Die neukantianische Bewegung im Sozialismus.
— KANTS Stellung zur französischen Revolution, 1912 (in: „Philosophische Abhandlungen, HERMANN COHEN zum 70. Geburtstag dargebracht“).
FRITZ MEDICUS: KANTS Philosophie der Geschichte. Berlin 1902.
— KANT und RANKE. (In: KANT-Studien VIII, S. 129—192.)
HERMANN COHEN: KANTS Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. 2. Auflage. Berlin 1910.
Weitere Literatur s. FRIEDRICH ÜBERWEG: Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Teil, 12. Auflage, Berlin 1924, S. 714—749, speziell 746/7.

VORLÄNDER liefert vor allem eine gründliche Zusammenstellung des Materials. Seine Interpretation hält sich streng an die Belegstellen unter Verzicht auf Konstruktionen. Er verhält sich zu KANT wesentlich referierend, ohne ihn in eine Systematik zu bringen, für die keine zureichenden Anhaltspunkte aufzeigbar sind.

MEDICUS liefert eine ähnlich gründliche Sammlung des Materials wie VORLÄNDER. Darüber hinaus unternimmt er den Versuch, verschiedene zeitlich begrenzte Phasen in KANTS Denken nachzuweisen. Dieser Versuch ist jedoch nicht ganz überzeugend. Näheres darüber ist S. 35 ausgeführt.

COHEN begnügt sich nicht wie die bisher Genannten im wesentlichen damit, KANT zu referieren, sondern geht auf eine umfassende Interpretation aus (vgl. Einleitung zur 1. Auflage) mit der ausdrücklich formulierten Absicht, KANTS Philosophie zu ergänzen (2. Auflage, S. 556). Dadurch wird seine Darstellung einheitlicher und systematischer als die von VORLÄNDER und MEDICUS; zugleich aber wird beim ihm KANT irgendwie korrigiert. Die Kritik an KANT ist nicht durchweg sachlich (z. B. S. 444).

Die vorliegende Abhandlung hat den Versuch unternommen, KANTS soziologische Gedanken unter möglichst einheitlichen Gesichtspunkten zusammenzufassen. Sie beschränkt sich daher auf eine gedrängtere Darstellung der Gedanken KANTS als die angeführten Autoren und verzichtet auf eine einheitliche Interpretation. Sie versucht dagegen seine soziologischen Gedanken aus dem Zusammenhang seiner gesamten Philosophie heraus zu betrachten und der Einseitigkeit, zu der speziell KANTS politische Gedanken stellenweise neigen, dadurch zu entgehen, daß er nicht etwa widerlegt, sondern lediglich eine Möglichkeit gesucht wird, auf Grund seiner Voraussetzungen auch zu anderen Resultaten zu gelangen. Sie weicht von VORLÄNDERS Auffassung ab durch das Bestreben, das Material weitergehend unter einige wesentliche Gesichtspunkte zu bringen und von hier aus zu einer kritischen Stellungnahme zu gelangen, unter Beibehaltung des VORLÄNDERSCHEN Prinzips, nur die Gedanken als KANTISCH anzusehen, die zureichend als solche belegbar sind; sie weicht von COHENS Auffassung ab durch den Verzicht auf eine einheitliche Interpretation und auf eine Ergänzung und Korrektur KANTS.