

ELFTES KAPITEL

DIE KRITISCHE ÜBERWINDUNG DES
INTELLEKTUALISMUS

Auszugehen haben wir von Kants theoretischer Philosophie. In ihr muß sich zeigen, wie nach Kant das wissenschaftliche Denken zur Weltanschauung des Intellektualismus steht, und inwiefern Kants Stellungnahme zu dieser Frage dem modernen Kulturbewußtsein entspricht. Mit Rücksicht hierauf wird dann sofort die Bedeutung klar, welche die Wissenschaftslehre, oder wie man seit Zeller sagt, die Erkenntnistheorie für die gesamte Weltanschauungslehre besitzt, und es ergibt sich insbesondere, weshalb gerade eine Philosophie der modernen Kultur, von der viele annehmen werden, daß sie mit Erkenntnistheorie wenig zu tun habe, ohne eine transzendental-logische Grundlegung nicht denkbar ist, falls sie den Anspruch erhebt, Wissenschaft zu geben.

Dieser Umstand veranlaßt zu einer allgemeinen Bemerkung über die Stellung des Kritizismus zur Philosophie unserer Zeit und damit über den Sinn unseres ganzen Unternehmens. Ueberall hat man schon früher der Erkenntnistheorie entscheidende Bedeutung beigelegt, wo man im Anschluß an Kant philosophierte. Aber diese Wertschätzung war nicht immer von denselben Gründen getragen wie im Zusammenhang mit unserer Fragestellung. Das gilt besonders für die Anfänge der sogenannten neukantischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Hier hatte die Erkenntnistheorie einen wesentlich anderen Sinn, und weil man sich bei der Beurteilung des „Kantianismus“ überhaupt immer noch an dieser Zeit orientiert, empfiehlt es sich, zunächst auch auf die veränderte Situation hinzuweisen, damit kein Mißverständnis entsteht.

Damals sah es so aus, als solle die Philosophie im Anschluß an Kant sich auf die Ausbildung einer Erkenntnistheorie b e s c h r ä n k e n , und als seien die übrigen, traditionellen Probleme der Weltanschauungslehre wissenschaftlich bedeutungslos geworden. Aus der Lage des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins verstehen wir solche Tendenzen leicht. Einmal herrschte in weiten Kreisen, wie bereits

öfter, die Metaphysik des Materialismus, und sie wollte man bekämpfen. Dazu war Kants Erkenntnistheorie die geeignetste Waffe. Zu diesem Zweck wurde sie besonders in Friedrich Albert Langes bekanntem Werk benutzt. Es gab viele, die ihre Kenntnis Kants sich in der Hauptsache aus diesem Buch geholt hatten. Auch Nietzsche z. B. dürfte zu ihnen gehören. Daß er Kant selbst gründlich studiert hat, ist nach dem, was er über ihn sagt, nicht wahrscheinlich. Langes Kant lebt noch heute.

Doch die kritische Bekämpfung des Materialismus war nur eine Seite der ersten neukantischen Bewegung. Es stand damals in wissenschaftlich interessierten Kreisen die Naturforschung, besonders die mathematische Physik, im Vordergrund, ja sie wurde als die eigentliche oder gar als die einzige „Wissenschaft“ angesehen, welche diesen Namen verdiente. Nun gab Kants transzendente Logik eine Theorie der gefeierten naturwissenschaftlichen Spezialdisziplin, und so mußte in dieser Hinsicht Kants Erkenntnistheorie vollends als die echte Philosophie der Zeit gelten. Nicht allein der Materialismus war durch sie überwunden, sondern auch die Wissenschaft, die man vor allem schätzte, philosophisch begründet. Mehr konnte man von der Philosophie überhaupt nicht verlangen, und um dies zu leisten, brauchte man in der Tat nur Erkenntnistheorie.

Mancher sieht in einem so verstandenen „Kantianismus“ noch heute das Wesentliche der an Kant anknüpfenden Bewegungen, und er kann dann mit Recht glauben, daß der Kritizismus als Weltanschauungslehre nicht ausreiche, denn es gibt gewiß noch andere philosophische Probleme als den Materialismus und die Physik. Es scheint also notwendig, über den Kantianismus und seinen engen Horizont endlich hinauszukommen.

Daß Kant selbst nie daran gedacht hat, der Philosophie so bescheidene Aufgaben zu stellen wie einige der Neukantianer, ist aus seinen Schriften leicht zu ersehen, und wer nicht fähig sein sollte, sie selbst zu lesen, hätte es schon aus Kuno Fischers, mehrere Jahre vor Langes Geschichte des Materialismus erschienenem Kantbuch lernen können. Obwohl es sich im Grunde genommen von selbst versteht, muß es hier ausdrücklich gesagt werden, weil auch wir Kants Erkenntnistheorie voranstellen: nicht nur die Widerlegung des Materialismus, die für eine Philosophie der modernen Kultur keine wesent-

liche Bedeutung besitzt, sondern auch die Kantische Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft tritt, so wichtig ihr rein theoretischer Gehalt im übrigen sein mag, für unsere Fragestellung sogar dort zurück, wo wir uns auf die theoretische Philosophie beschränken, denn wir bringen die Erkenntnistheorie sofort mit den umfassendsten philosophischen Problemen der Weltanschauung in Verbindung.

Es ist durchaus im Sinne Kants, wenn wir das tun. Für ihn lag der Schwerpunkt, schon als er die Kritik der reinen Vernunft schrieb, nicht in der transzendentalen Aesthetik und Analytik, sondern in der Dialektik, und das bedeutet: nicht eine Theorie der Erfahrungswissenschaften ist das Hauptproblem dieses Werks, sondern um die alten, immer wiederkehrenden Probleme der Metaphysik dreht es sich. Durch ihre Behandlung wird das Fundament für eine umfassende Weltanschauungslehre gelegt, die in der Behandlung religionsphilosophischer Fragen gipfelt, und die Theorie der Mathematik und Physik ist dazu lediglich Vorbereitung. Die Grundfrage lautet: was können wir vom „Wesen“ der Welt und der G o t t h e i t erkennen? Nur weil Kant, um hierauf eine Antwort zu finden, einen Begriff der Erkenntnis überhaupt brauchte, mußte er zunächst die Disziplinen untersuchen, die „den sicheren Weg der Wissenschaft gehen“, und dann erst konnte er feststellen, was eine Erkenntnis des Weltganzen und Gottes bedeutet, wie die Philosophie sie sich stets zur Aufgabe gemacht hat. Alles stand bei Kant im Dienst dieses Zwecks. Das Schicksal der Metaphysik und der Religion war es, das ihm stets am Herzen lag, wenn er philosophierte.

Man braucht nur die Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft zu lesen, und man kann nicht mehr glauben, Kants Hauptziel in diesem Buch sei eine Theorie der mathematischen Naturwissenschaft gewesen. Nur wer der Philosophie eine so universale Aufgabe stellt, wie Kant es stets tat, hat das Recht, sich einen „Kantianer“ zu nennen. Für philosophische Spezialisten, die nichts anderes als Erkenntnistheoretiker sein wollen, ist die Bezeichnung durchaus ungeeignet. Auch, ja gerade Kantianismus ist Lehre vom All der Welt.

Die Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik läßt über diesen Tatbestand vollends keinen Zweifel, und in ihr wird auch bereits unzweideutig auf den Punkt hingewiesen, der für unseren

Zusammenhang wichtig ist. Es gilt, mit Rücksicht auf die letzten Fragen, welche die Philosophie überhaupt zu stellen vermag, den üblichen Erkenntnisbegriff zu berichtigen, und zwar in einer Weise, die auf eine Umkehrung der bisher herrschenden Ansicht vom Wesen der Objektivität oder der Beziehung des Erkennens auf seinen „Gegenstand“ hinauskommt. Was das für die Philosophie der modernen Kultur bedeutet, insofern dadurch der Intellektualismus zerstört wird, ist jetzt klarzustellen. Wir knüpfen dabei an Kants Wortlaut an und geben dann eine Interpretation unter dem uns leitenden Gesichtspunkt, die möglichst kurz den für uns entscheidenden Gedanken heraushebt.

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte.“ Das kann man als gerichtet gegen die griechische Auffassung ansehen. „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten.“ Im Anschluß hieran folgt dann der berühmte Vergleich mit dem ersten Gedanken des Kopernikus, „der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternengeheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“

Der Gedanke ist in seiner allgemeinsten Form von Kant absichtlich paradox, oder wie er sagt, widersinnisch zum Ausdruck gebracht. Wir versuchen, ihn ohne Paradoxie darzustellen, was schon mit Rücksicht auf die Ueberschätzung des Paradoxen sich empfiehlt, wie sie aus den angegebenen Gründen im rationalistischen Europa besonders leicht entsteht. Mit negativem Intellektualismus, der das Absurde liebt, hat Kant nichts gemein. Zugleich ist die Darstellung so zu gestalten, daß die Beziehung zum Problem des Intellektualismus ausdrücklich hervortritt, und zu diesem Zweck reicht die allgemeinste Formulierung Kants nicht aus.

Wir sahen, wie es notwendig zur intellektualistischen Bestimmung des Weltwesens kommt, solange man den Begriff für dessen

Abbild hält oder glaubt, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, und das scheint unter den üblichen Voraussetzungen unvermeidlich. Beruht die Wahrheit darauf, daß unsere Erkenntnis sich nach dem Gegenstand richtet, dann muß der Gegenstand dem Begriff gleich sein, denn sonst erkennt der Begriff den Gegenstand nicht oder wird nicht mit Recht wahr genannt. Daran vermag nun aber die bloße Umkehrung des Verhältnisses von Gegenstand und Erkenntnis, die Kant vornimmt, für sich allein noch nichts zu ändern. Auch wenn kopernikanisch der Gegenstand sich nach dem Begriff richtet, müssen Begriff und Gegenstand doch immer einander gleichen, wo Erkenntnis zustande kommen soll. Ja, der Intellektualismus scheint sich jetzt erst recht als notwendige Konsequenz zu ergeben. Es wird ja ausdrücklich gesagt, daß das Erkannte sich nach dem Erkenntnismittel zu richten, also erkenntnismäßig zu sein habe.

So liegt es in der Tat: der Kopernikanische Standpunkt allein führt uns in bezug auf die Ueberwindung des Intellektualismus nicht weiter, ja er kommt, solange wir ihn einfach als Umkehrung der üblichen Meinung betrachten, wirklich auf etwas „Widersinnisches“ hinaus, denn es muß ganz unbegreiflich bleiben, wie es zugeht, daß die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten. Wo man an der Abbildtheorie festhält, hat das keinen verständlichen Sinn.

Wie ist also der Kopernikanische Standpunkt in Wahrheit zu nehmen? Wir müssen stets daran denken, daß Kants Erkenntnislehre in der Hauptsache *Kategorienlehre* ist, d. h. sich mit den *Formen* der Erkenntnis beschäftigt, um von hier aus das Problem der Objektivität der Erkenntnis in Angriff zu nehmen. Dann erst wird die Tragweite der Kantischen Umkehrung klar, die er mit der Lehre des Kopernikus vergleicht. Wir dürfen mit anderen Worten nicht die Erkenntnis und ihren Gegenstand so einander gegenüberstellen, daß wir beide in ihrer *Totalität* nehmen, sondern wir müssen darin Form und Inhalt unterscheiden und mit Rücksicht auf jeden dieser verschiedenen Bestandteile *g e s o n d e r t* die Erkenntnis und ihren Gegenstand miteinander vergleichen. Wie steht es dann mit der Abbildtheorie? Damit erst kommen wir auf einen neuen Weg und in einen Zusammenhang mit dem Problem des Intellektualismus.

Die übliche Einsicht, die Kant zerstörte, setzt voraus, es gäbe unabhängig von der Erkenntnis Gegenstände, die wie alle Gegenstände aus Form und Inhalt bestehen, und die Erkenntnis erfasse den Gegenstand dadurch, daß sie ihm mit Rücksicht auf Form und Inhalt gleicht, also sowohl die Form als auch den Inhalt abbildet. Demnach liegt es nicht etwa so, daß erst Kant Form und Inhalt im Erkennen voneinander scheidet. Das hat man immer getan, und ohne diese Scheidung kommt keine Philosophie aus. Das Eigentümliche der Kantischen Lehre besteht vielmehr darin, daß Form und Inhalt der Erkenntnis bei ihm in ein anderes Verhältnis zueinander gesetzt werden als in der vor ihm herrschenden Theorie.

☉ Mit Rücksicht auf den Inhalt der Erkenntnis können wir allenfalls von einem Abbilden des Objektes durch das erkennende Subjekt reden. Mit Rücksicht auf die Form dagegen wird die kopernikanische Umkehrung notwendig, und im Zusammenhang mit Kants Kategorienlehre verliert sie dann jeden Anschein von Paradoxie. Ja, wenn man sich auf das logische Wesen der kategorialen Faktoren besinnt, muß sofort klar werden, daß die Form nicht, wie ein realer Gegenstand, *z w e i m a l* da sein kann, einmal im Objekt und dann im Subjekt, und daß es daher von vorneherein unmöglich ist, zu sagen, die Form des Objekts sei der Form des Subjekts *g l e i c h* oder werde von ihr abgebildet. Die Form ist vielmehr stets *ein und d i e s e l b e* Form, d. h. nicht um Gleichheit, sondern um Identität von Erkenntnis und Gegenstand handelt es sich.

Das aber bedeutet, es gibt keine für sich bestehenden Gegenstände, deren Formen abzubilden möglich ist, sondern das Erkennen besteht darin, daß wir einem Inhalt die Erkenntnisform verleihen. So entsteht ein neuer Begriff des Erkennens, der sich kurz so bestimmen läßt. Die Beziehung unserer Erkenntnis auf den Gegenstand ist nicht auf ein Abbildverhältnis zurückzuführen, sondern allein darauf, daß die Verbindung der Vorstellungen, mit denen wir erkennen, wie Kant sagt, einer „Regel“ unterworfen wird. Das aber, bedeutet: bringen wir einen Inhalt nach einer Regel unter die Form, die zu ihm gehört, dann haben wir ihn als Gegenstand erkannt.

Dies kann genügen, um das allgemeine Prinzip klar zu machen. Auf die Beweise, die Kant für seine Ansicht gibt, kommt es hier nicht an. Wir verstehen das Ergebnis: Erkennen ist nach Kant nicht ein

Abbildern für sich bestehender Gegenstände, sondern das Formen eines Inhaltes nach Regeln, die gelten. Damit wird begreiflich, wie nicht nur in bezug auf den Inhalt, sondern auch in bezug auf die Form die Erkenntnis mit dem Gegenstand „übereinstimmt“, und wie trotzdem von einem Abbildverhältnis zwischen Gegenstand und Erkenntnis nicht mehr geredet werden darf, denn das kopernikanische Sich-Richten des Gegenstandes nach der Erkenntnis mit Rücksicht auf die Form besteht ja darin, daß der Gegenstand die selbe Form hat wie seine Erkenntnis. Die Ersetzung der Gleichheit durch die Identität stellt somit die Voraussetzung, auf welcher der griechische Intellektualismus wie auf etwas völlig Selbstverständlichem beruhte, in Frage, und trotzdem wird die Objektivität der Erkenntnis dadurch in keiner Weise skeptisch angetastet.

Doch auch diese Wandlung im Begriff des Erkennens macht noch nicht völlig klar, wie damit der Intellektualismus endgültig beseitigt ist. Nur seine Voraussetzungen scheinen in Frage gestellt, er selber aber noch nicht in jeder Hinsicht widerlegt. Ja man könnte meinen, es ergäbe sich jetzt mit Notwendigkeit eine neue, radikal intellektualistische Deutung des Erkennens, die nicht nur die Welt dem Intellekt gleichen läßt, der sie begreift, sondern sie mit ihm identisch setzt. Alles scheint jetzt vollends „intelligibel“ geworden. Die Formen der Gegenstände sind ja gerade nach Kants Auffassung als Formen des logisch denkenden Subjekts oder als theoretische Kategorien durchaus intellektuell, und die Gegenstände haben daher mit Rücksicht auf ihre Form nach wie vor einen logischen oder intellektuellen Charakter.

So ist es in der Tat, und diesen Charakter dürfen sie auch nicht verlieren, falls sie nicht aufhören sollen, theoretische Gegenstände oder Objekte der Erkenntnis zu sein. Dennoch besteht gegenüber dem griechischen Intellektualismus mit Rücksicht auf den für uns entscheidenden Punkt ein prinzipieller Unterschied, ja Gegensatz. Die im Sinne Kants erkannten und intellektuell geformten Gegenstände können nicht mehr als das betrachtet werden, was das Wesen der Welt ausmacht, wie es „an sich“ besteht, und wir haben daher keinen Grund mehr, anzunehmen, die Welt müsse in ihrem tiefsten Grunde als ein Inbegriff von intelligiblen Gegenständen gedacht werden. Ja es wird jetzt geradezu unmög-

lich, daß die Welt selber irgendwie mit dem zusammenfällt, was der Intellekt von ihr erfaßt. Nur die Formen der Gegenstände, die wir erkennen, sind intellektuell. Ihr Inhalt dagegen ist es nicht. Soweit es sich um erkennbare Gegenstände handelt, stellt er sich vielmehr als sensibel dar, weil nur ein sinnlicher Inhalt, der uns unmittelbar gegeben ist, sich in die Form unseres Intellekts bringen und dadurch als Gegenstand erkennen läßt. Von einem intelligiblen Inhalt des Wesens der Welt wissen wir nach Kant nichts, und können wir theoretisch erkennend nichts wissen. Wir erkennen immer nur die Sinnenwelt, und das übersinnliche Wesen bleibt dem erkennenden Intellekt völlig unzugänglich. Falls das zutrifft, ist damit der griechische Intellektualismus, der es den Metaphysikern der Neuzeit unmöglich machte, die moderne Kultur zu verstehen, gründlich beseitigt.

Daß dies der Sinn von Kants Lehre ist, kann nicht bestritten werden. Leider hat Kant für das Wesen der Welt, das man im Griechentum als logisch oder intellektuell ansah, den Namen des „Intelligibeln“ beibehalten, und das ist einigermaßen verwirrend. Das Wort paßt nach Kants Lehre auf das dem Intellekt unzugängliche Reich so wenig wie möglich, und daß er es trotzdem zu seiner Bezeichnung benutzt, läßt sich allein daraus verstehen, daß sein Geist „zweier Zeiten Schlachtgebiet“ war. In der Terminologie oft wenig glücklich, verwendete er für seine neuen Begriffe die alten, durch ihn für sie sinnlos gewordenen Wörter. Wir dürfen bei dem Ausdruck intelligibel nach Kant nur noch an das Übersinnliche denken und nicht an das, was das Wort eigentlich bedeutet.

Sachlich steht fest: das „an sich“ der Welt ist nur unter den griechischen Voraussetzungen intelligibel zu nennen, und gerade sie hat Kant zerstört. Ihm ist das Weltwesen unerkennbar, also nicht das, was der Intellekt als intelligibel erfaßt. Soweit die rein theoretische Philosophie in Betracht kommt, bleibt demnach vom Griechentum bei Kant nur der Name für das Absolute, und diese Terminologie darf den Kernpunkt nicht verhüllen. Beim Erkennen sind wir auf die Sinnenwelt angewiesen, deren Inhalt wir nach Regeln in Formen unseres Intellekts denken. Lediglich die Formen der sinnlichen Gegenstände bleiben also intellektuell. Das aber bedeutet den denkbar größten Gegensatz zur griechischen Weltan-

schauung, und zwar nicht nur mit Rücksicht auf die Theorie des Erkennens, sondern auch, ja gerade mit Rücksicht auf die allgemeinsten Probleme, die den Sinn des Kulturlebens und die Religion betreffen.

Im einzelnen läßt sich das für die früher hervorgehobenen Kennzeichen des Intellektualismus jetzt Punkt für Punkt leicht zeigen. Die theoretische Seite ist ohne weiteres klar. Die Welt braucht in ihrer Totalität keinen begrifflichen oder logischen Charakter mehr zu tragen. Ja ihr Sein kann mit dem Denken nicht mehr so zusammenfallen, daß es sich nur als Gedanke denken läßt. Der theoretische Mensch darf nicht glauben, das Weltganze gleiche dem Geist, mit dem er es begreift. Auch wenn es ihm gelingt, seine Gedanken in ein logisches System zu bringen, ist er nicht berechtigt, anzunehmen, daß die Welt selber ein logisch geordneter Kosmos sei. Zugleich fehlt jede Veranlassung dafür, das Irrationale und Sensible für ein Sein zweiten Grades oder gar für Schein zu halten. Ist doch die Sinnenwelt vielmehr nach Kant das Einzige, was wir erkennen, indem wir sie in die Formen des Intellekts bringen. So steht sie dem Intellekt näher als das übersinnliche Weltwesen, welches sich seiner Herrschaft völlig entzieht und insofern von allem wahrhaft Intelligibeln weit abliegt.

Damit ändert sich dann notwendig auch unsere Ansicht über die Bestimmung des Menschen. Nicht durch das theoretische Denken setzen wir uns in Verbindung mit dem All, und nicht vom Intellekt aus kann sich der Sinn unseres Lebens erschließen. So wenig wie der Logos die wahre Realität ist, darf er als der Weltzweck oder als das höchste Gut gelten. Ist die Weltherrschaft der theoretischen Vernunft einmal zerstört, dann kann es uns nicht mehr einfallen, alle Güter der Kultur an intellektuellen oder logischen Werten messen zu wollen.

Endlich bekommt, wie kaum ausdrücklich gesagt zu werden braucht, auch die Religion ein völlig anderes Gesicht als im klassischen Griechentum. Lebt die Gottheit nicht mehr in der theoretischen Weltvernunft, so darf der Mensch auch nicht mehr glauben, durch theoretische Einsicht mit ihr religiös verbunden zu sein, und Religion muß etwas ganz anderes als adäquate Erkenntnis Gottes bedeuten. Gott liegt ebenso wie das Wesen der Welt außerhalb der intellektuellen Sphäre. Will die Philosophie trotzdem einen Begriff

von ihm bilden, was sich in der Theorie der Religion nicht vermeiden läßt, dann ist seine Bestimmung als „Denken des Denkens“ so ungeeignet wie möglich. Nur als ein atheoretisches Gebilde oder als Begriff eines Unbegreiflichen läßt sich Gott noch theoretisch fassen, und religiös bleiben alle theoretischen Begriffe von ihm unzureichend, denn sie kommen im Grunde, wie das Wort atheoretisch, darauf hinaus, zu sagen, was Gott nicht ist, sind also religiös „nichtsagend“ oder leer.

Kurz, radikaler als es durch die kantische Umbildung des Erkenntnisbegriffs geschieht, lassen sich die Voraussetzungen und Folgerungen des griechischen Intellektualismus im Prinzip nicht zerstören, soviel Reste der alten Ansicht in Einzelheiten bei Kant auch noch stehen geblieben sein mögen. Es eröffnet sich damit die Möglichkeit, eine umfassende Weltanschauungslehre auszugestalten, die weit davon entfernt ist, durch die Theorie den theoretischen Menschen zum Ideal des Menschen überhaupt zu machen und die atheoretischen Eigenwerte, wenn sie sie theoretisch begreift, irgendwie anzutasten oder herabzusetzen. Der Bann des Intellektualismus, der nach den Zeiten der Renaissance und der Reformation die Philosophie zunächst daran hinderte, zu dem modernen Kulturbewußtsein seiner Totalität nach in eine fruchtbare Beziehung zu treten und es mit Rücksicht auf seinen ganzen Umfang theoretisch zu würdigen, ist jetzt endgültig durchbrochen.

Ja wir können noch mehr sagen und in gewisser Hinsicht sogleich über die bloße Negation hinausgehen. Wir sind nicht nur mit einem Schlage von allen Konsequenzen des Intellektualismus befreit, sondern erhalten den Ausblick auf eine neue Situation auch in positiver Hinsicht. So hoch wir den Eigenwert der begrifflichen Forschung als theoretische Menschen im Sinne des Griechentums schätzen mögen, dürfen wir jetzt trotzdem im Begriff nicht mehr die einzige Form des Welt erfassens sehen. Der Logos stellt sich lediglich als eine der Formen dar, die der Mensch bei seinem Verhalten zur Welt sich wählen kann, und es ist uns daher verboten, ihm Alleinherrschaft über das gesamte Kulturleben einzuräumen. Die anderen Seiten des Menschen bekommen also nicht nur im atheoretischen Leben Spielraum zu freier Entfaltung, sondern es entstehen auch für den theoretischen Menschen mit Rück-

sicht auf sie positive P f l i c h t e n , sobald er über das Wesen der K u l t u r nachdenkt.

Ist die Wissenschaft nämlich als besonderes Kulturgut neben anderen erkannt, und so die wissenschaftliche Auffassung der Welt als eine besondere neben anderen Stellungnahmen zu ihr dargetan, dann muß auch, ja gerade der theoretische Mensch, der universal denken will, die atheoretischen Werte wie die sittlichen, die staatlichen, die künstlerischen, die religiösen als selbständige Eigenwerte anerkennen, die niemals an dem theoretischen Wert einer bloß intellektuellen Vollkommenheit zu messen sind. Sie stellen dann an das Nachdenken durch ihre Eigenart bestimmte F o r d e r u n g e n , denen der Philosoph sich nicht entziehen kann.

Kurz, wenn die griechische Abbildtheorie des Erkennens fällt, zeigt sich die Weltanschauung des Intellektualismus sofort als eng und unzureichend, und ihre Erweiterung wird unter rein theoretischen Gesichtspunkten zu einer notwendigen Aufgabe. Daraus ergibt sich vollends die universale Bedeutung des scheinbar so spezialistisch verfahrenen und als rationalistisch gescholtenen Kritizismus. Es wird durch ihn nicht nur die Basis für eine umfassende moderne Wissenschaftslehre gelegt, sondern eine allseitige Theorie des gesamten Kulturlebens zur wissenschaftlichen Notwendigkeit.

Andererseits hat die Wissenschaft von ihrem Eigenwert nicht das Geringste eingebüßt und kann ihr Eigenwesen ungehemmt entfalten. So wenigstens entsprach es der A b s i c h t Kants. Freilich wird bis auf den heutigen Tag bestritten, daß der Kritizismus auch in dieser Hinsicht wissenschaftlich voll befriedigend sei. Das Erkennen, sagt man, läßt sich nicht in der Weise beschränken, wie Kant es will. Beim Unerkennbaren darf sich die Wissenschaft nie beruhigen. Wir erörtern auch diesen Punkt noch ausdrücklich, und zwar so, daß wir hierbei wieder zwischen Kants Prinzip und seiner Durchführung in Einzelheiten scheiden.

Einfach bleibt zunächst dies: die kritisch erkenntnis-theoretisch begründete Ueberwindung des Intellektualismus hat mit jenen theoriefeindlichen Bestrebungen, die in einer — theoretisch betrachtet — willkürlichen Weise das „Gefühl“ oder den „Willen“ oder irgendeine andere irrationale Macht als Weltherrscher proklamieren, nichts gemein. Diese antirationalistischen Tendenzen mögen den fühlenden

oder wollenden Menschen Befriedigung geben. Der theoretische Mensch kann nichts mit ihnen anfangen, ja er muß sich gegen sie auflehnen, denn durch sie wird der Wert, ohne den das theoretische Denken nicht bestehen kann, in seiner Eigenart bedroht oder in seiner Eigenbedeutung vernichtet. Das Suchen nach Wahrheit um der Wahrheit willen ist dann sinnlos geworden. Kant dagegen überwand die Weltanschauung des Intellektualismus als theoretischer Mensch mit rein theoretischen Mitteln, und das wissenschaftliche Erkennen behält innerhalb der genau angegebenen Grenzen im Gesamtleben der Kultur seine unantastbare Position.

Freilich, das Weltwesen theoretisch zu erfassen oder gar die Gottheit mit Begriffen adäquat zu erkennen, darauf muß die Philosophie als Wissenschaft verzichten, und darin kann man die Aufrichtung von Schranken sehen, die für den theoretischen Menschen schwer zu ertragen sind. Doch bleibt auch hier zunächst bestehen: was Kant für unmöglich erklärte, war ja nach der Meinung der theoretischen Menschen selber bisher in befriedigender Weise noch niemals gelungen. Kant hat also nichts zerstört, das theoretischen Wert besaß, sondern nur den Grund des Mißlingens der alten intellektualistischen Metaphysik aufgedeckt und damit gezeigt, weshalb der Mensch eine theoretische Welt- und Gotteserkenntnis im früher angestrebten Sinn nicht erreichte.

Dazu kommt andererseits: je unzweideutiger die Unmöglichkeit einer „dogmatischen“ Erkenntnis vom Weltwesen sich ergibt, um so fester ist die Grundlage für das wissenschaftliche Erkennen geworden, das Erfolge gehabt hat und Erfolg verspricht. Alle Skepsis, die sich gegen überschwängliche Erkenntnisziele mit Recht wandte, wird für die echte und sich ihres erreichbaren Zieles bewußte Wissenschaft für immer aus dem Feld geschlagen. Gewiß hat also Kant die Erkenntnis als Kritiker begrenzt und dem theoretischen Menschen den Anspruch auf Alleinherrschaft über die gesamte Kultur entzogen. Aber damit ist zugleich der Wissenschaft, die darauf ausgeht, sich als ein Glied der Totalität des Kulturlebens einzuordnen, jedes Recht eingeräumt, das sie beanspruchen kann. Kant weist nach, daß die Grenze zugleich die Größe des Erkennens ausmacht, und daß gerade auf kritischem Boden der theoretische Mensch Gelegenheit bekommt, sich in der Beschränkung als Meister zu zeigen.

Trotzdem hat man auch, ja gerade vom theoretischen Standpunkt Kants Ueberwindung des Intellektualismus unbefriedigend gefunden. Die Wissenschaft, sagt man, verträgt eine Begrenzung ihres Gebietes überhaupt nicht. Sie ist ihrem Wesen nach schrankenlos. Von überschwänglichen Zielen des Erkennens zu reden, hat keinen Sinn, denn die Theorie kann sich ihre Aufgabe niemals zu umfassend stellen. Sie will, ja sie darf nicht darauf verzichten, auch zum übersinnlichen Wesen der Welt und der Gottheit erkennend vorzudringen. Die Tendenz zum Unbedingten hat die Griechen groß gemacht. Unerkennbares bleibt stets etwas noch Unerkanntes, und Unerkanntes duldet die Philosophie als Wissenschaft vom Universum auf keinen Fall in ihrer Welt. Das Unerkannte bedeutet für sie immer ein erst noch zu Erkennendes. Sie muß daher stets von neuem über Kant hinausstreben und in einer Metaphysik des Absoluten den Abschluß suchen.

Ja man kann darauf hinweisen, daß Kant selber die von ihm gezogenen Grenzen nicht eingehalten hat. Er redet vom „an sich“ der Welt und weiß im Grunde genommen sehr gut, was er darunter und unter „Gott“ versteht. Dies Wissen aber kann nur auf einer Erkenntnis beruhen, und so ist auch der Kritizismus von einer theoretischen Erfassung des Absoluten durchaus nicht frei. Es kommt nur darauf an, die Ansätze zu einer neuen Metaphysik, die sich bei Kant finden, weiter auszubilden. Sobald das gelingt, ist es mit der kritischen Beschränkung der Erkenntnis auf die Sinnenwelt wieder vorbei, und wir befinden uns in der alten Situation des am Griechentum geschulten Denkens.

Man mag zugeben, daß solche Sätze, soweit sie sich auf den geschichtlichen Kant beziehen, etwas Berechtigtes enthalten. Aber beruht ihr Recht nicht vielleicht darauf, daß Kant sein eigenes Prinzip noch nicht radikal genug durchgeführt, daß er selbst noch zu viel Voraussetzungen des Intellektualismus in seine Philosophie übernommen hat? Kommt nicht die angedeutete Argumentation, die das Unerkennbare mit dem noch Unerkannten gleichsetzt, auf eine *petitio principii* hinaus? Ist nicht schon die Behauptung: wenn es im Wesen der Welt Unerkennbares gibt, so muß das ein noch Unerkanntes und daher in Zukunft eventuell zu Erkennendes sein, eine Form des Intellektualismus? Läßt sich Kants Theorie nicht so wei-

terführen, daß auch der Begriff des Unerkennbaren jeden theoretischen Stachel verliert, und daß dann mit diesem Wort nur noch auf Sphären hingewiesen wird, denen gegenüber jeder Begriff des Erkennens seinen Sinn verliert, so daß man von dem Absoluten als einem jetzt noch Uerkannten und daher in Zukunft zu Erkennenden in keiner Weise mehr reden darf?

Man braucht, falls diese Frage zu bejahen sein sollte, nicht anzunehmen, daß Kant mit der Beschränkung der Erkenntnis auf die Sinnenwelt in Raum und Zeit das letzte Wort gesprochen hat. Vielleicht können wir Unsinnliches erkennen, das ebenso unzeitlich wie unräumlich ist. Ja vielleicht läßt sich zeigen, daß gerade der Kritizismus eine Erkenntnis des Unsinnlichen voraussetzt und einschließt. Dies Unsinnliche würde dann eventuell mit Recht auch den Namen des Intelligiblen führen, weil es das Verstehbare ist im Unterschied vom sinnlich Wahrnehmbaren, das unverständlich bleibt. Eine Wissenschaft vom Intelligibeln in diesem Sinne des Worts ist vielleicht sogar die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Es könnte ein unbegründetes Vorurteil sein, daß der unmittelbar gegebene Stoff, den wir kategorial formen, sinnlich sein muß. Es gibt vielleicht unsinnliches Material und Formen des Erkennens, die dazu gehören, so daß einer Wissenschaft vom mundus intelligibilis grade nach den kritischen Prinzipien des kopernikantischen Standpunktes nichts im Wege steht. Das alles bleibt möglich¹⁾.

Fällt darum aber das erkennbare Intelligible notwendig mit dem „an sich“ der Welt oder dem Absoluten oder der Gottheit zusammen? Das wäre eine unbegründete Behauptung. Läßt sich nicht vielmehr eventuell zeigen, daß, je mehr man den Bereich des Erkennens erweitert, und je vollkommener man nicht nur alles Sensible,

1) Näher kann ich auf diese Fragen in einem Buch über Kant nicht eingehen. Zur Sache ist meine Abhandlung: Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung (Logos, XII, 1923, S. 235 ff.) zu vergleichen. Ich hoffe bald in anderem Zusammenhange zeigen zu können, was ich unter einer Erkenntnis der intelligiblen Welt verstehe, und inwiefern diese etwas prinzipiell anderes bedeutet als die von Kant in der Kritik der reinen Vernunft durch die Dialektik aufgelöste Metaphysik. Die Identifizierung des Unsinnlichen mit dem Uebersinnlichen und des Intelligibeln mit dem Absoluten mag durch die Tradition zur selbstverständlichen Gewohnheit geworden sein, an der auch Kant noch festhielt. Begründet ist sie darum nicht.

Wahrnehmbare, sondern auch alles Intelligible, Verstehbare theoretisch erfaßt hat, das Absolute oder die Gottheit dadurch dem theoretischen Menschen um so unfaßbarer wird? Müssen nicht auf dem Boden einer konsequent „kopernikanisch“ zu Ende gedachten Erkenntnistheorie, die auch für die Erkenntnis der intelligiblen oder verstehbaren Welt Platz hat, das Weltwesen und die Gottheit, wenn man sie überhaupt denken will, so gedacht werden, daß gerade der theoretische Mensch sie nicht mehr zu Gegenständen der Erkenntnis machen wollen kann? Gibt das nicht erst die wahre Ueberwindung des Intellektualismus? Sie könnte vielleicht zeigen, wie grade das universale Erkennen sich selbst zerstört, wo es darauf ausgeht, das absolute Wesen der Welt oder der Gottheit zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen oder es irgendwie theoretisch zu erkennen.

Wie weit eine kritische Behandlung solcher Fragen noch auf dem Boden der Kantischen Philosophie möglich ist, soll hier nicht erörtert werden. Jedenfalls müßte die Lösung der angedeuteten Probleme über den Buchstaben Kants weit hinausführen. Auch über seinen „Geist“? Wir können in unserem Zusammenhang auf eine Entscheidung schon deshalb verzichten, weil auch ohne sie an der Bedeutung Kants, die er als Philosoph der modernen Kultur besitzt, nicht mehr zu zweifeln ist.

Was wir zeigen konnten, genügt, um klar zu machen: Kants Denken steht mit dem modernen Kulturbewußtsein grundsätzlich in Harmonie, und das bedeutet zunächst für den theoretischen Menschen: Kant rechtfertigt das Streben, das seit der Renaissance in Europa entstanden war, wieder wie früher in Griechenland „um der Betrachtung willen“ die Wissenschaft zu lieben, indem er den Eigenwert einer Erforschung der Wahrheit für die gesamte Sinnenwelt außer Frage stellte. Will man darin zugleich die Aufrichtung von Schranken für das Erkenntnisstreben sehen, so mag man das tun. Aber um auf diesem Wege Kants Ueberwindung des Intellektualismus in Frage zu stellen, wird man nicht nur nachweisen müssen, daß es überhaupt noch eine prinzipiell andere Art der Erkenntnis gibt als die von Kant begründete der Sinnenwelt, sondern daß sie zugleich das letzte Wesen der Welt oder das Absolute oder die Gottheit theoretisch adäquat zu begreifen vermag.

Solange dieser Nachweis von der Wissenschaft nicht geführt ist, bleibt es dabei: durch die Schranken, die Kant dem Erkennen setzt, indem er es von dem Absoluten und der Gottheit abscheidet, werden zugleich andere Schranken, die für den modernen Menschen in seiner Totalität unerträglich sind, niedergerissen. Das Recht, auch an den Eigenwerten des Staates als in sich ruhenden, autonomen Werten, die völlig außerhalb der intellektuellen Sphäre liegen, zu arbeiten, und einer Gottheit zu dienen, die der Erkenntnis zwar entzogen ist, an die zu glauben aber keine Wissenschaft uns verbieten kann, ist von jeder intellektualistischen Einschränkung befreit. Dafür wird der „ganze Mensch“ gern auf eine theoretische Erkenntnis des „Absoluten“ verzichten.

So verstanden ist schon der Erkenntnistheoretiker Kant der Erlöser für die theoretische Not des modernen Menschen, der auch in der atheoretischen Kultur lebt, und er sichert überdies dem Forscher nicht allein den Sinn seiner einzelwissenschaftlichen Betätigung, sondern macht zugleich den Weg frei zu einer wahrhaft umfassenden Philosophie jener modernen Kultur, die sich seit Renaissance und Reformation in Europa auf wissenschaftlichem, politischem und religiösem Gebiet entwickelt hat.

ZWÖLFTES KAPITEL

DIE KRITISCHE THEORIE DES
ATHEORETISCHEN

Aber Kant hat noch mehr getan. Wir haben nun zu verstehen, was sein Denken nicht nur für die negativ befreiende erkenntnistheoretische Grundlegung, sondern auch für die positiv kritische Ausgestaltung der atheoretischen Teile einer modernen Kulturphilosophie bedeutet, und zwar ist die Frage zu stellen, wie bei Kant die verschiedenen Wertgebiete der Kultur in ihrer atheoretischen Eigenart theoretisch ins Bewußtsein gehoben sind. Daraus muß sich ergeben, inwiefern der Kritizismus auch inhaltlich jener Differenzierung des Kulturbewußtseins entspricht, von der wir zeigen konnten, daß sie für das Wesen der Neuzeit seit Renaissance und Reformation charakteristisch ist.