

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.

Denken wir wieder daran, wie in diesen Zeiten griechische Wissenschaft, römisches Staatsleben und christliche Religion auseinander-treten, und welchen Sinn es hat, den objektiven Gehalt der drei Kultur-mächte, die sich von neuem verselbständigen, mit den drei Seiten der Menschennatur, dem Denken, Wollen und Fühlen in Verbindung zu bringen. Dann wissen wir gleich, an welche Gedanken Kants wir uns jetzt zu halten haben. Ja der entscheidende Punkt wurde schon er-wähnt. In der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft und in der Ab-handlung über Philosophie überhaupt gibt Kant selbst eine Gliede-rung seines Systems, und wir brauchen nur die Tafel ins Auge zu fassen, die dort, um die Uebersicht zu erleichtern, von ihm aufgestellt ist, dann dürfen wir sagen: schon in ihr wird das Prinzip einer spezi-fisch modernen Kulturphilosophie in der für unsere Fragestellung wesentlichen Hinsicht wenigstens implicite zum Ausdruck gebracht, denn das Wesen auch der atheoretischen Kultur ist hier inhaltlich in seiner Eigenart so gekennzeichnet, daß es sich deutlich von dem der wissenschaftlichen Forschung abhebt.

Vorangestellt sind dabei von Kant die drei „Vermögen des Ge-müts“, das Vorstellungsvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen. Das erinnert an Diltheys Gliederung, die auch wir benützten. Ja in veränderter Reihenfolge haben wir hier dieselbe psychologische Einteilung des Seelenlebens in Denken, Wollen und Fühlen, deren Sinn wir bereits zu verstehen suchten. Zugleich muß klar geworden sein, daß, solange wir solche Begriffe nur psychologisch nehmen, mit ihnen für eine Gliederung der Philoso-phie, wie Kant sie versteht, noch nichts zu machen ist. Kant wollte denn auch Denken, Wollen und Fühlen nicht etwa als seelische Tat-sachen mit Rücksicht auf ihren faktischen Bestand oder Verlauf, also psychologisch untersuchen, sondern die verschiedenen Seiten des Subjekts interessierten ihn soweit, als es für sie verschiedene „Prinzi-pien a priori“ gibt. Diese aber sind auf einen objektiven Gehalt „anzuwenden“, der dadurch einen vom faktischen Seelenleben völlig unabhängigen Bestand bekommt. Anders kann eine Philosophie der Kultur nicht verfahren, wo sie vom psychischen Sein redet ¹⁾.

1) Vgl. oben das sechste Kapitel über Denken, Wollen, Fühlen. S. 62 ff. Wer Kants „Tafel“ nicht genau gegenwärtig hat, wird gut tun, sie unter den hier angegebenen Gesichtspunkten zu studieren. Sie ist für unsern Zusammen-hang sehr wichtig.

Wodurch es kam, daß trotzdem auch die psychologische Dreiteilung in Kants Philosophie eine wesentliche Rolle spielt, ist eine historische Frage, die uns in diesem Zusammenhang nichts angeht. Es gibt, wie jeder weiß, manche Teile des Kantischen Systems, die man erst von ihrem geschichtlich bedingten „Buchstaben“ befreien muß, um zu ihrem übergeschichtlichen „Geist“ vorzudringen, und viel auffallender als das inadäquate Gewand, das die Gedanken bei Kant selbst noch haben, ist der Umstand, daß in der Folgezeit auch so selbständige Denker wie z. B. Cohen und Windelband gerade in diesem Punkt am Buchstaben Kants festgehalten haben, wo er doch dem antipsychologistischen „Geist“ des Kritizismus offenbar widerspricht. Doch auch das mag unerörtert bleiben, und ebensowenig legen wir darauf Gewicht, daß Kants psychologische Dreiteilung nicht von ihm selbst stammt, sondern den Theorien relativ unbedeutender Zeitgenossen entnommen ist. Man könnte fragen, ob sie bei Kant in Wahrheit noch Psychologie gibt, oder ob in ihr nicht etwas ganz anderes zum Ausdruck kommt als eine Gliederung des seelischen Geschehens mit Rücksicht auf dessen empirische Realität. Der Gedanke liegt nahe, es sei zu der Unterscheidung von Vorstellungsvermögen und Begehrungsvermögen, d. h. zu der alten Gegenüberstellung von Kontemplation und Aktivität, als drittes das „Gefühl“ deswegen hinzugefügt, weil es Verhaltensweisen gibt, die mit Rücksicht auf ihren Sinn in der Alternative von Aktivität und Kontemplation nicht untergebracht werden können. Doch, wie es sich damit auch verhalten möge, sachlich steht jedenfalls fest: die Unterschiede im subjektiven Sein werden philosophisch erst bedeutsam durch die Beziehung des Subjektes auf einen objektiven Gehalt von Sinngebilden.

Fassen wir daher sogleich die Prinzipien a priori, von denen Kant redet, ins Auge. In ihnen, nicht in der psychologischen Dreiteilung, steckt das Wesentliche für die Philosophie der Kultur, und wir brauchen es nicht erst (wie bei Dilthey das Geschichtliche) aus der psychologischen Umkleidung herauszulösen, denn Kant selbst gibt es ausdrücklich an. Drei Arten von Prinzipien kennt er, die von ihm nebeneinander gestellt werden, und von denen zunächst keine der anderen über- oder untergeordnet werden darf. Die Bezeichnungen stimmen in den verschiedenen Formulierungen nicht ganz mitein-

ander überein, aber fraglos bleibt, daß es sich um Prinzipien für drei verschiedene Gebiete des Kulturlebens handelt, die in ihrer Verschiedenheit die Eigenart und zwar den Eigenwert der Kulturgebiete zum Ausdruck bringen. Die „*quaestio iuris*“ wird gestellt. Das kritische Denken verfährt wie überall *wertphilosophisch*.

Das entscheidet bei der Antwort auf unsere Frage. Kant will den Sinn des menschlichen Lebens nicht überall auf Gesetze zurückführen, die für das Erkenntnisvermögen maßgebend sind. Diese theoretischen Gesetze gelten lediglich für die „Natur“, d. h. für die Erfahrungswelt, wie sie von den Naturwissenschaften erkannt wird. Völlig unabhängig davon bestehen Prinzipien für die atheoretischen Gebiete des Kulturlebens, dessen Produkte dadurch volle Selbständigkeit und in sich ruhenden Eigenwert erhalten. Genau das aber müssen wir von einer Philosophie der im angegebenen Sinne modernen Kultur verlangen, denn das moderne Kulturbewußtsein fordert, wie wir gesehen haben, für die Arbeit, die der Kulturmensch auf den verschiedenen Kulturgebieten leistet, Selbständigkeit und Anerkennung des Eigenwertes der objektiven Kulturgüter, die durch diese Arbeit entstehen.

Einer solchen Forderung entspricht also das Denken Kants im Prinzip durchaus, und wir müssen jetzt nur noch zusehen, wie sich seine Philosophie unter diesem Gesichtspunkt im Einzelnen bei der Behandlung der verschiedenen Kulturgebiete gestaltet.

Für die Wissenschaft kennen wir bereits das, worauf es ankommt. Kants theoretische Philosophie ist Erkenntnislehre, und die Autonomie des Wahrheitswertes steht für ihn jederzeit fest. Er selbst treibt Wissenschaft, wie die Griechen es taten, mit Rücksicht auf den theoretischen Menschen, den objektiven, mythenfreien Erkenntniszusammenhang und den Begriff als Erkenntnismittel. Besonders in der letzten entscheidenden Hinsicht hat er sich unzweideutig geäußert. Anschauungen ohne Begriffe sind für ihn „blind“, d. h. bleiben theoretisch indifferent, lassen theoretisch nichts erkennen oder „sehen.“ Wenn Kant umgekehrt mit demselben Nachdruck die Leerheit des Begriffs ohne Anschauung hervorhebt, so kommt in dieser Beschränkung der Erkenntnis auf die anschaulich gegebene Materie nur dasselbe Prinzip zum Ausdruck, das ihn zur Ablehnung des griechischen Intellektualismus führte. Kants Begriff des Erkennens

verbietet die Meinung, man könnte das übersinnliche, von ihm im Anschluß an die zerstörte Tradition noch „intelligibel“ genannte Wesen der Welt mit dem reinen Denken erfassen und deshalb das All dem gedachten All oder die Ontologie der Logik gleichsetzen.

Weiter brauchen wir auf das „Prinzip“ für das Vorstellungs- oder Erkenntnisvermögen nicht einzugehen. Es galt nur, das schon Bekannte in dem neuen Zusammenhang noch einmal hervorzuheben.

Wir wenden uns jetzt zu den atheoretischen Gebieten, die ausführlicher zu behandeln sind, und da wir von einem übergreifenden Band absehen, ist die Reihenfolge gleichgültig. Es empfiehlt sich, zunächst das „Produkt“ ins Auge zu fassen, das Kant als „Sitten“ bezeichnet, ohne jedoch von der „Anwendung“ auf die Freiheit dabei zu reden, da dies Problem für eine Philosophie der Kultur nicht im Vordergrund steht. Das Prinzip a priori heißt die Verbindlichkeit und in einer anderen Fassung der Endzweck. Es handelt sich also hier um ein viel weiteres Gebiet als das des Staatslebens, und schon deshalb liegt für unsere kultur- und geschichtsphilosophische Problemstellung die Sache nicht so einfach wie bei der Wissenschaft. Es muß erst ausdrücklich klargestellt werden, in welchem Verhältnis dieser Teil der Kantischen Philosophie und die Eigenart der Prinzipien, die ihm zugrunde liegen, zu jenen Kulturgebildeten stehen, welche die Römer herausgearbeitet haben, und die von ihnen in die moderne Kultur übergegangen sind, um in ihr lebendig zu bleiben.

Von vorneherein bemerken wir bei dieser Erörterung, daß es unmöglich sein dürfte, der Kantischen Philosophie ohne weiteres eine wissenschaftliche Politik zu entnehmen, die auch nur mit Rücksicht auf das Grundprinzip des modernen Staates in jeder Hinsicht befriedigend genannt werden kann, und das gilt für die gesamte atheoretische Kultur: nicht mehr als *A n s ä t z e* für ihr philosophisches Verständnis sind aus dem Kritizismus, wie er als historisches Gebilde vorliegt, zu entnehmen. In Einzelheiten bleibt Kant vielfach noch in Tendenzen der Aufklärungszeit befangen, und oft muß man versuchen, ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Die Ausführung des Details ist, was bei einem Blick auf seine Entwicklung nicht auffallen sollte, zum großen Teil völlig „unmodern“ in unserem Sinne. Aber auf ein Mehr oder Weniger an modernen Bestandteilen kommt es für unseren Zusammenhang nicht

an. Lediglich das ist wichtig, ob es bei Kant allgemeine philosophische Prinzipien gibt, die gestatten, die atheoretischen Gebiete der Kultur auch inhaltlich in ihrer Selbständigkeit zu verstehen, und für das politische Leben, dem wir uns zunächst zuwenden, bedeutet das: enthält der Kritizismus grundsätzlich Gedanken, von denen aus man zu einer Philosophie des Staates gelangen kann, die seinem Eigenwesen und seinem Eigenwert auch in der von Rom beeinflussten modernen Kulturwelt entspricht?

Solange wir, um hierüber zur Klarheit zu gelangen, nur auf den objektiven Gehalt des römischen Staates achten und ihn mit dem objektiven Gehalt, den Kants Staatsbegriff zeigt, vergleichen, scheint das, was beide voneinander scheidet, größer als das, was beiden gemeinsam ist. Es bleibt dann nicht viel mehr als ein Begriff von „Gerechtigkeit“ übrig, der, falls er sowohl auf den römischen als auch auf den Kantischen Staat angewendet werden soll, einen sehr allgemeinen und insofern sehr unbestimmten Inhalt bekommt. Wie weit die Gemeinsamkeit und damit die inhaltlich noch greifbare Bestimmtheit eines solchen Gerechtigkeitsbegriffes geht, wäre nur durch eine eingehende geschichtliche Untersuchung zu zeigen. Wir können sie entbehren, denn es bleibt auch abgesehen von dem, was dabei herauskäme, genug übrig, das uns berechtigt zu sagen: mit Rücksicht auf das Staatsleben geht Kant im Prinzip, ebenso wie mit Rücksicht auf die Wissenschaft, Wege, die eine Philosophie der modernen Kultur gehen muß, denn er bringt es in einer Sphäre unter, deren Eigenart und Eigenwert weit von aller Theorie und intellektuellen Bestimmtheit abliegt.

Wegen der Unbestimmtheit des objektiven Gehalts stellen wir, um das klar zu machen, das Subjekt voran, das zum Staate Stellung nimmt. Wir wissen, inwiefern es als der wollende und handelnde Mensch zu betrachten ist, und wie sein Leben objektiven politischen Gehalt dadurch bekommt, daß er sich einer Gemeinschaft einordnet oder ihre Zwecke zu den seinigen macht. Der politische Wille ist mit anderen Worten notwendig irgendwie sozial bestimmt, und den Wert der *societas*, zu der das einzelne Individuum gehört, hat daher jede moderne Staatslehre als Eigenwert zu verstehen. Sonst kommt die Selbständigkeit und Autonomie des politischen Lebens auf keinen Fall so zur Geltung, wie es dem modernen Kulturbewußt-

sein seit den Zeiten der römischen Renaissance entspricht. Es muß also soziale Eigenwerte geben, durch deren Realisierung das Wollen und Handeln des Menschen einen objektiven Sinn erhält, der von dem Sinn wahrer Erkenntnis völlig unabhängig besteht. Darin haben wir gewissermaßen das politische Minimum, das philosophisch zu begreifen ist. Was bedeutet Kants Philosophie mit Rücksicht hierauf?

Daß der Intellektualismus im Prinzip unfähig ist, soziale Eigenwerte überhaupt zu würdigen, bedarf keines Nachweises. Der Wahrheitswert, an dem er seine Weltanschauung orientiert, trägt einen durchaus asozialen Charakter. Wer in ihm den letzten Maßstab aller Güter sieht, kann daher die Gesellschaft nur als Bedingungsgut betrachten, d. h. ihr nur mit Rücksicht darauf Bedeutung beilegen, daß ohne gesellschaftlichen Zusammenhang auch die theoretischen Menschen nicht zu forschen und an der Erkenntnis der Wahrheit nicht zu arbeiten imstande wären. Politisches Leben wird demnach für den konsequenten Intellektualisten zum Mittel für einen außer ihm liegenden, nicht politischen Zweck, und der Mann der Wissenschaft hat von asozialen theoretischen Gesichtspunkten aus darüber zu entscheiden, wie der Staat geordnet werden soll. Die Anerkennung des Rechtsstaates als eines Gebildes mit atheoretischer Eigenbedeutung ist von hier aus unmöglich, und daher gibt es keinen Weg, um zu einer Staatsphilosophie zu kommen, in der die aus dem Römertum stammenden Faktoren des modernen europäischen Kulturlebens ihr Recht finden. Gewiß bleibt die Staatsorganisation auch für den Intellektualisten eine Notwendigkeit, aber sie erscheint ihm bisweilen geradezu als ein notwendiges Uebel. Mehr oder weniger radikal findet dieser Gedanke in den verschiedensten philosophischen Theorien des neuzeitlichen Intellektualismus seinen Ausdruck, und das ist kein Zufall. Ein Intellektualist kann den Staat als Staat in seiner Eigenbedeutung nicht verstehen.

Kants Denken macht solchen Tendenzen im Prinzip, wenn auch gewiß nicht in konsequenter Durchführung, ein Ende, und zwar nicht nur durch die Ueberwindung des Intellektualismus, die für die atheoretischen Kulturgebiete bloß negative Befreiung bleibt, sondern zugleich durch positive Bestimmungen seiner Ethik. Die Ansätze für eine im angegebenen Sinne moderne Politik sind aus ihr jetzt herauszulösen.

Freilich richtet sich das ethische Prinzip der „Verbindlichkeit“ zunächst an das einzelne Individuum, das sittlich dann handelt, wenn es der Pflicht gehorchen will, und gerade der Begriff der ethischen Autonomie, so antiintellektualistisch er sein mag, scheint zugleich zu einer eminent „individualistischen“, d. h. asozialen Ethik zu führen und insofern mit Rücksicht auf die im angegebenen Sinn römischen Bestandteile der modernen Kultur unfruchtbar bleiben zu müssen. Doch ist das nur Schein, der wieder mehr durch Kants Buchstaben als durch seinen Geist hervorgerufen wird, und zwar kann man das schon daran zeigen, daß die Autonomie als Willensbestimmtheit mit Rücksicht auf das Kulturleben völlig leer bleibt, sobald man versucht, ihr jeden sozialen Inhalt zu entziehen und sie auf das einzelne Individuum zu beschränken. Dann vermag nämlich jeder beliebige Wert dem wollenden Subjekt als gesollt oder pflichtgemäß gegenüberzutreten, und die Autonomie wird zur Bestimmung des Begriffs vom spezifisch ethischen Sollen unbrauchbar. Ethisch wäre dann auch die Bejahung eines wahren Urteils oder die Anerkennung eines schönen Gebildes, wenn sie um des Wertes willen erfolgt, den Wahrheit und Schönheit haben. So aber ist es von Kant nicht gemeint. Schon in seinen Formulierungen des „kategorischen Imperativs“, so unvollkommen sie in mancher Hinsicht sein mögen, tritt das soziale Moment zutage, und die Tendenz zur Anerkennung sozialer Eigenwerte wird deutlich.

Freilich, das soziale Prinzip hat Kant nicht ausdrücklich formuliert. Es bleibt bei ihm selber noch verdeckt. Doch dieser Umstand ist für unseren Zusammenhang nicht entscheidend. Es kommt darauf an, zu welchen Konsequenzen das ethische Grundprinzip Kants sachlich hinführt, sobald man es zu Ende denkt.

Zunächst steht fest, daß auch Kant weiß: der Eigenwert der Sittlichkeit wird nicht durch vereinzelte Willenshandlungen realisiert, so wenig wie Wissenschaft durch vereinzelt wahre Denkkakte zustande kommt. In beiden Fällen entscheidet erst die Totalität, und das bedeutet auf dem ethischen Gebiet, daß nur eine Persönlichkeit oder ein Charakter sittlich gut genannt werden kann. Kein Mensch ist in diesem besonderen Moment schon „ethisch“ zu nennen, und dann in jenem andern nicht mehr. Er verdient das Prädikat immer erst mit Rücksicht auf sein dauerndes Wesen. So

wird notwendig die Persönlichkeit oder der Charakter, der pflichtbewußt handelt, zum sittlichen *G u t*, und sein so bestimmter Eigenwert läßt sich nicht mehr mit dem Wert der autonomen Anerkennung des Gesollten überhaupt einfach identifizieren.

Doch darin kann man immer noch das soziale Moment vermissen, und in der Tat, bei der Persönlichkeit oder dem Charakter dürfen wir nicht stehen bleiben. Wir können es aber auch nicht, sobald wir einmal den Weg Kants betreten haben, denn die Sache selbst treibt weiter. So wenig nämlich, wie es vereinzelte sittliche Handlungen gibt, so wenig gibt es vereinzelte sittliche Persönlichkeiten. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil tätige Persönlichkeiten überhaupt nicht vereinzelt bestehen, sondern nur in der Gesellschaft sinnvoll handeln können. Ihr ethisches Handeln setzt stets irgendeine Beziehung von Ich und Du und damit ein soziales Moment als wesentlich oder konstitutiv für den Sinn ihres Wollens voraus. Man braucht, um das einzusehen, wieder nur an den Begriff der Gerechtigkeit zu denken. *Fiat justitia pereat mundus*, läßt sich hören wie: *fiat veritas pereat mundus*, aber: *fiat justitia pereat societas*, wäre eine Absurdität. Die Verknüpfung des Praktischen mit dem Sozialen schließt nicht aus, daß es unter Umständen sittlich sein kann, das eigene Ich gegen das fremde Du auszuspielen oder „egoistisch“ sein Recht gegenüber den Ansprüchen der Anderen zu wahren. Auch egoistische Handlungen entbehren mit Rücksicht auf ihren Sinn durchaus nicht des sozialen Faktors, ja Egoismus kann nur innerhalb einer Gesellschaft auftreten. So darf man sagen, daß der ethische Grundwert der Autonomie, den Kant aufgestellt hat, in seiner Eigenart erst dann klar zutage tritt, wenn man ihn als sozialen Wert bestimmt.

Damit aber ist die Frage, die uns hier interessiert, im Prinzip bereits entschieden. Nach einer solchen Wertbestimmung läßt sich die Gemeinschaft nicht mehr als bloßes Mittel verstehen, sondern muß in eine Wertsphäre mit Eigenbedeutung gebracht werden, und damit eröffnet sich auch in positiver Hinsicht der Weg zum philosophischen Verständnis des Staates als eines Gebildes, in dem in sich beruhende Eigenwerte zum Ausdruck kommen. Sobald man nur den Begriff der „Staates“ weit genug nimmt, wird jede Theorie, die Kant ethisches Grundprinzip anerkennt, dazu führen, daß man in dem

rechtlich-politisch organisierten Leben der Gesellschaft Güter von selbständiger Bedeutung verwirklicht sieht. In welcher besonderen politischen Richtung die im Sinn des Kantischen Denkens konsequente Ausbildung der Staatsphilosophie liegt, und wie weit sie sich dann im einzelnen „modern“ gestaltet, kann hier unentschieden bleiben. Nur ihr allgemeinstes Prinzip und sein Verhältnis zum modernen als dem differenzierten Kulturbewußtsein war klarzulegen.

Wir machen schließlich das Gesagte noch an dem bereits zitierten Ausspruch Kants deutlich, den wir früher zur Kennzeichnung seines Weltanschauungspathos benutzten, und wir haben dazu um so mehr Veranlassung, als wir bisher gezwungen waren, nicht so sehr die Lehre Kants selbst als vielmehr das ins Auge zu fassen, was notwendig aus ihr folgt. Auch hier hilft uns wieder ein Vergleich zweier Ansichten, und zwar bei Kant selber. Er hat eine Zeit gehabt, in der ihm das Verständnis für den Eigenwert des sozialen Faktors fehlte. „Ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß.“ Das setzt eine einseitige, wenn man will, griechische Weltanschauung voraus, denn „Pöbel“ in dem hier gemeinten Sinn kann es nur für den Intellektualisten geben, d. h. Unwissenheit rechtfertigt diese Bezeichnung lediglich dann, wenn man verkennt, wie jedes Individuum, mit dem wir irgendwie faktisch sozial verbunden sind, für uns soziale Eigenbedeutung bekommt und dadurch auch für unser ethisches Bewußtsein mitbestimmend wird. Die auf den ersten Satz folgenden Worte Kants zeigen dann, in welcher Hinsicht sich ein Umschwung bei ihm vollzog. „Rousseau hat mich zurecht gebracht, ich lernte den Menschen ehren.“ Das schließt die Anerkennung sozialer Eigenwerte ein und verträgt sich deshalb schlecht mit der Weltanschauung des Intellektualismus. Ist hier also nicht der Schritt zum modernen Kulturbewußtsein im Prinzip getan?

Doch das bisher Ausgeführte enthält noch nicht alles, was wir mit Rücksicht auf die römischen Bestandteile der modernen Kultur in Kants Ethik zu beachten haben. Ein für unseren Zusammenhang wesentliches Moment tritt erst zutage, wenn wir endlich ihr Grundprinzip gegen das intellektualistische auch so abgrenzen, daß wir es zugleich auf den umfassenderen Begriff des Rationalismus beziehen.

Rationalismus und Intellektualismus sind nach der früher angegebenen Terminologie zu scheiden, und es liegt auf der Hand, wie wesentlich für die Beurteilung der Kantischen Philosophie und ihr Verhältnis zur modernen Kultur diese Trennung ist. Oft wird gesagt, man müsse über Kant besonders in der Ethik endlich hinauskommen, weil in seiner Weltanschauung die Ratio eine zu große Rolle spiele und er mit seinem einseitig verständigen Denken dem modernen Leben nicht gerecht werde. Was ist darüber zu sagen? Es gibt in Kants Ethik auch Bestandteile, die man intellektualistisch nennen mag, aber sie betreffen nicht die Grundlage. Die behält ihre atheoretische Eigenart. Das geht schon daraus hervor, daß Kants zentraler ethischer Wert sich notwendig an den Willen des Menschen, nicht an sein Denken wendet. Das wäre unmöglich, wenn er einen theoretischen Charakter trüge. Anders dagegen steht es mit der Behauptung, daß Kants Ethik rationalistisch sei. Das trifft, wenn wir das Wort in der früher festgestellten Bedeutung nehmen, für ihre Ausgestaltung durchaus zu. Aber es hindert uns dann nicht, ihr Grundprinzip trotzdem mit Rücksicht darauf für „modern“ zu halten, daß in ihr auch der Kulturgehalt seinen Platz finden kann, den die Römer geschaffen haben, und den die moderne Welt bei ihrem Beginn im Gegensatz zum Mittelalter wieder herstellen wollte. Darüber brauchen wir vor allem Klarheit. Die üblichen Schlagworte reichen hier nicht aus. Was bedeutet Kants Rationalismus?

Wir sahen, wie das, seinem letzten Sinne nach, von einem durchaus atheoretischen Grundwert getragene politische Leben des Römertums bei seiner Ausgestaltung im Rechtsstaat einen eminent rationalen Charakter erhielt, und wir konnten feststellen, daß es im Sinn jeder imperativischen Gerechtigkeitsethik liegt, ein System von Regeln für das Willensleben rational zu entwickeln. Doch wir wissen auch: der ethische Grundwert wird dadurch in seiner atheoretischen Eigenbedeutung nicht angetastet, denn die praktische Ratio steht völlig in seinem Dienst, und schon deshalb darf der Satz, daß Kants Ethik rationalistisch sei, auch, ja gerade vom Standpunkt des modernen Kulturbewußtseins nicht als ein Vorwurf oder ein Einwand gelten. Der sittlich wollende Mensch, der atheoretisch bestimmt nach seinem Gewissen handelt, muß stets auch wissen, was er soll und will, und er wird sich besonders in der großen Kom-

pliziertheit des modernen, differenzierten Kulturlebens nicht zu rechtfinden, wenn er nicht nach „Maximen“ sucht, an denen er seinen Willen, zumal in Konfliktsfällen, planvoll überlegend, also rational orientieren kann. Daher gehören rationale Faktoren notwendig zu jeder Ethik grade des autonomen Willens.

Vor allem aber ist nicht einzusehen, wie eine Politik im Sinne der Römer ohne Grundsätze, die rationalen Charakter tragen, sich gestalten soll. Der moderne Staat kann wie der römische nur ein Rechtsstaat sein, und das Recht nimmt notwendig rationale Formen an. Das allein dürfen wir daher von einer modernen Ethik und einer modernen Politik an irrationalen Bestandteilen verlangen, daß die leitenden Grundwerte, in deren Dienst die Ratio steht, kein rationales Gepräge zeigen, sondern selbständige Eigenwerte sind, und in dieser Hinsicht bleibt Kants Ethik, so rationalistisch sie sich auch gestalten mag, durchaus modern. Insofern ist alles in Ordnung. Der praktische Rationalismus, der den ethischen Grundwert nicht verdrängt, darf in einer Philosophie des modernen Kulturlebens nicht fehlen. Deshalb muß man sagen, daß Kant nicht trotz, sondern wegen seines Rationalismus, der allem Intellektualismus im Prinzip fern liegt, ein Philosoph der spezifisch modernen Kultur geworden ist.

Doch das betrifft allerdings nur die eine Seite der Sache. Man kann andererseits glauben, daß eine rein rationalistische Ethik, mag ihr Grundwert auch völlig atheoretisch sein und sie Platz für alles Römische in der modernen Kultur haben, trotzdem gerade der modernen Sittlichkeit nur teilweise entspricht. Der wollende und handelnde Mensch der Neuzeit ist nicht allein am Rechtsstaat und nicht allein an Grundsätzen wie dem der Gerechtigkeit, die rationalen Charakter tragen, orientiert. Ja die Sittlichkeit läßt sich überhaupt nicht restlos in allgemeine Grundsätze oder in rational geordnete Pflichtmäßigkeit des Willens auflösen. Das verengt ihren Begriff für das moderne Bewußtsein in unzulässiger Weise. Wir können unter Umständen, auch ohne daß wir uns dem Pflichtbewußtsein unterordnen, „frei“ von jedem Gehorsam gegen ein Sollen, eminent sittlich sein.

So mag man in der Tat sagen, und das bezieht sich dann eventuell darauf, daß auch die christliche Religion, wie wir sie in ihrer Ur-

sprünglichkeit zu verstehen gesucht haben, die sittlichen Anschauungen in Europa entscheidend beeinflußt hat. Schon früher wurde gezeigt, wie sie sich von aller rationalen Ethik unterscheidet. Wo die christliche Liebe sich geltend macht, muß zugleich ein irrationaler Faktor maßgebend sein, und wir können die Liebe aus dem Sinn des praktischen oder tätigen Lebens gewiß nicht ausschließen wollen. Daher vermag eine n u r rationalistische Ethik wie die Kants das tätige Leben niemals erschöpfend zu würdigen. Völlig irrationale, aus dem Christentum stammende Momente sind in ihm unter Umständen geradezu entscheidend.

Hält man das für richtig, so wird man die ethischen Prinzipien Kants allerdings unzureichend finden und sich besonders weigern, den Satz anzuerkennen: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch überhaupt außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille“. Dieser a u s s c h l i e ß e n d e Begriff des Guten erscheint dann zu eng, denn Kant nennt sittlich gut das, „was vermittelt der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt“, und erklärt ausdrücklich, „um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein soll, d. h. einen Begriff von demselben haben“. Ein so bestimmter „guter“ Wille, von dem ein begriffliches Moment unablösbar ist, weiß nichts von jener „besseren Gerechtigkeit“, von der beim Christentum die Rede war, und muß auf Widerspruch stoßen, insofern durch ihn der Inhalt des sittlichen Lebens zu vernünftig oder zu rational, weil zu sehr von Begriffen bestimmt erscheint. Der Christ hält gerade ein begriffsfreies und irrationales Liebeswollen auch für sittlich „gut“ ohne jede Einschränkung.

So sehen wir uns, nachdem das Verhältnis des Kritizismus zu den praktisch rationalen Bestandteilen der modernen Kultur im Prinzip klargestellt ist, vor eine neue Frage geführt: was bedeutet der Kritizismus für das Problem des I r r a t i o n a l e n im modernen Kulturleben? Ist bei Kant auch hierfür Platz?

Was zunächst die Ethik anbetrifft, so brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht auf die Frage einzugehen, ob es sich empfiehlt, in einer Philosophie, welche die verschiedenen Wertgebiete in ihrer Eigenart charakterisieren will, gerade den Begriff des „Ethischen“ in der angedeuteten irrationalistischen Richtung zu erweitern und dann

zwei Verhaltensweisen, die ihrem Sinne nach so verschieden sind, wie den vom Pflichtbewußtsein vermittelt des Begriffs und den von der Liebe völlig irrational bestimmten Willen, beide unter den einen gemeinsamen Begriff des „Sittlichen“ zu bringen. Die Entscheidung darüber, ob dies zweckmäßig sei, kann man für eine Angelegenheit der Terminologie halten. Es genügt hier, wenn wir sagen: der Vorwurf, der sich gegen den ethischen Rationalismus Kants richtet, ist eventuell nur insofern berechtigt, als er auf eine notwendige Ergänzung der Kantischen Philosophie des tätigen Lebens durch eine neue Disziplin neben der Ethik hinweist. Er verliert dagegen sein Recht, sobald er sich gegen das Grundprinzip von Kants Moralphilosophie in seiner Besonderheit richtet, denn man wird gut tun, als „moralisch“ immer nur die Gebiete des pflichtbewußten Handelns zu bezeichnen und dann den Sinn der irrationalen Liebe in einer neuen philosophischen Disziplin als Eigenwert zu behandeln.

Für uns ist etwas anderes entscheidend. Wir können zugeben, daß ein Teil der Kantischen Philosophie einseitig moralistisch und deshalb einseitig rationalistisch ausgefallen ist. Hat darum Kants Denken für das Irrationale und seine theoretische Würdigung überhaupt keinen Platz?

Das darf, sobald man das Ganze des Kritizismus berücksichtigt, nicht gesagt werden, und damit ergibt sich: die Kantische Philosophie hört auch dann nicht auf, in ihrer Totalität einen spezifisch modernen Charakter zu tragen, falls ihre Ethik einseitig rationalistisch sein sollte. Es genügt, um sie modern zu nennen, daß in dem Ganzen des Systems von Kant überhaupt Raum für ein Verständnis der irrationalen Kulturfaktoren geschaffen wurde und auch weiter geschaffen werden kann. Dann muß es möglich sein, den Kritizismus in den Teilen, in denen er einseitig rationalistisch geblieben ist, ergänzend umzubilden, ohne damit seinen Boden im Prinzip zu verlassen.

Stellen wir aber das Problem so, dann kann nicht zweifelhaft sein, wohin wir die Aufmerksamkeit zu lenken haben, um zur Klarheit zu kommen. Wir wiesen bereits darauf hin. Kant hat nicht nur die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft, sondern auch die Kritik der Urteilskraft geschrieben. Dies Werk bekommt in unserem Zusammenhang eine ent-

scheidende Bedeutung. In seinem Zentrum stehen Gebiete des menschlichen Lebens, die nicht allein der Intellektualisierung, sondern auch jeder Rationalisierung entzogen sind, und für sie zeigt Kant volles Verständnis. Ja hier hebt er selbst die irrationalen Momente mit einem Nachdruck und einer begrifflichen Schärfe hervor, wie kein streng wissenschaftlicher Philosoph es grundsätzlicher hätte tun können. Insofern ist die Kritik der Urteilskraft das modernste der Kantischen Hauptwerke, wenn wir den Ausdruck „modern“ auf die Differenziertheit der Kultur und die mannigfaltige Bedeutung der verschiedenen Gebiete in ihrer Selbständigkeit beziehen. Werden in diesem Buche doch sogar solche Faktoren behandelt, die innerhalb der rein theoretischen Naturwissenschaft sich als irrational geltend machen und dort nicht zu beseitigen sind. Damit ist das Problem des Irrationalen so grundsätzlich wie möglich gestellt.

Wir verstehen, daß überall dort, wo der Kantianismus zum einseitigen Rationalismus neigte — und daß das vorgekommen ist, wird niemand leugnen — man mit der Kritik der Urteilskraft bei der Behandlung der letzten philosophischen Prinzipienfragen nichts Rechtes anzufangen wußte. Doch ist das nicht die Schuld Kants, sondern liegt an den Kantianern, welche seine Philosophie nicht in ihrer Totalität nahmen. Deshalb müssen wir sagen: wer, wie das heute beliebt ist, gegen Kant den Vorwurf des einseitigen Rationalismus ohne Einschränkung erhebt, hat entweder, auch abgesehen davon, ob er Intellektualismus und ethischen Rationalismus miteinander verwechselt, von dem Inhalt der dritten Kritik keine Ahnung, oder er ignoriert sie im Kampf gegen den Kantianismus absichtlich, weil ihre Berücksichtigung sofort zeigen würde, wie grundfalsch die g e n e r e l l e Charakterisierung der Prinzipien des Kantischen Denkens als rationalistisch ist.

Selbstverständlich soll damit nicht geleugnet werden, daß das ganze System Kants, wie es in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft von ihm selbst entwickelt wurde, faktisch in d e n Teilen, die Kant schon v o r h e r ausgeführt oder durchdacht hatte, ehe er die dritte Kritik schrieb, also in der Wissenschaftslehre, in der Ethik und auch in der Religionsphilosophie, noch nicht vollständig mit den Ergebnissen des letzten Werkes harmoniert. Kants Denken hat sich langsam entwickelt, und erst spät faßte er einige Gebiete des mensch-

lichen Lebens ins Auge, um für sie die Prinzipien festzustellen, die ihren eigenartigen Sinn konstituieren. Ein Ausgleich aller seiner verschiedenen Denkmotive gelang ihm nicht vollständig, und das versteht man leicht. Er war ein alter Mann geworden, als er in der Kritik der Urteilskraft ganz neue Entdeckungen machte, ja eine philosophische Disziplin schuf, die er noch in der Kritik der reinen Vernunft für unmöglich gehalten hatte. Dann aber kam er nicht mehr dazu, das Ganze seines Systems noch einmal von dem zuletzt erreichten Standpunkt durchzuarbeiten und den neu gefundenen Begriffen eine sozusagen rückwirkende Kraft zu geben. Das zu leugnen, wird niemandem einfallen.

Aber diese biographische Tatsache darf bei einer Beurteilung der grundsätzlichen Bedeutung des Kritizismus für eine Philosophie der modernen Kultur nicht den Ausschlag geben. Nicht der geschichtliche und insofern philosophisch „zufällige“ Kant kommt dabei in Betracht, sondern der Geist, besser der tiefste Sinn seines kritischen, d. h. scheidenden und Grenzen ziehenden Denkens, und je unvollkommener dieser Geist in Kants Werken selber, so wie sie als geschichtliche Dokumente vorliegen, schon das Ganze durchdrungen hat, um so notwendiger ist es, daß wir heute die Bestandteile hervorheben, deren konsequente Durchführung zu einer Umgestaltung von Einzelheiten im Sinn einer Philosophie der modernen Kultur führen müßte. Gerade darauf ist zu achten, wo es gilt, zu zeigen, inwiefern bei Kant das moderne Kulturbewußtsein grundsätzlich einen philosophischen Ausdruck gefunden hat, und dabei wird die Kritik der Urteilskraft von entscheidender Bedeutung zunächst durch das, was ausdrücklich in ihr steht, und sodann durch das, was implizite in ihr enthalten ist und nur weiter ausgestaltet zu werden braucht, um über die in diesem Werk behandelten Gebiete auf andere Teile einer Philosophie der modernen Kultur hinüberzugreifen.

In beiden Hinsichten haben wir uns den Gehalt der Kritik der Urteilskraft, soweit er für eine Behandlung des Irrationalitätsproblems wichtig ist, jetzt zu vergegenwärtigen.

Wir stellen dabei Kants Philosophie der Kunst voran. Die Art, wie in ihr der Begriff des Schönen in seiner Eigenbedeutung als atheoretischer Wert herausgearbeitet und gegen die Begriffe des Angenehmen als des hedonischen Wertes einerseits, des Guten und des

Wahren als des ethischen und des theoretischen Wertes andererseits abgegrenzt wird, kann als besonders charakteristisch für eine Philosophie bezeichnet werden, deren Inhalt dem Wesen der modernen Kultur mit ihrer Differenziertheit und ihrer Vielseitigkeit des Wertbewußtseins entspricht. In der Kritik der ästhetischen Urteilskraft feiert der Kritizismus als Scheidekunst seine höchsten Triumphe, und so viel Ansätze auch bereits in der Philosophie des 18. Jahrhunderts zu finden sein mögen, die Vorarbeiten für Kant bedeuten, und so entschieden man längst gefühlt hatte, daß die Aufklärungsästhetik vom Eigenwesen der Kunst nicht viel zu begreifen vermochte, so kam es doch bei Kant zum erstenmal zu voller begrifflicher Klarheit, und das ist für eine wissenschaftliche Philosophie der Kultur das entscheidende Moment. Mit dem bloßen Gefühl war hier wie überall in der Wissenschaft noch nichts getan.

Von hier aus begreift man auch einen großen Teil der Wirkung Kants auf seine Zeitgenossen. Gerade die besten und besonnensten mußten seine Philosophie der Kunst gegenüber der einseitigen verstandesmäßigen Aufklärung einerseits, ebenso wie gegenüber dem nicht minder einseitigen Antirationalismus des stürmenden und drängenden Gefühls andererseits, wie eine Erlösung empfinden. Es wäre leicht, hier die Beispiele zu häufen. Doch wir brauchen nur daran zu denken, wie es Schiller mit den Begriffen Kants gelang, eine so eminent moderne Erscheinung wie Goethe theoretisch zu verstehen. Dann werden wir nicht mehr daran zweifeln, wie weit Kant über alle Philosophie der Kunst, die das 18. Jahrhundert hervorgebracht hat, gerade mit Rücksicht auf das Irrationalitätsproblem hinausgegangen ist.

Wir begreifen dann auch, weshalb dies Werk selbst solche Männer in seinen Bann zog, die wie Goethe sich vorher gegenüber der Kantischen Philosophie ziemlich ablehnend verhalten hatten. Von der Bedeutung, welche Kants begriffliche Scheidungen auf ästhetischem Gebiet für die ganze Romantik und für andere spezifisch moderne Bewegungen besaß, braucht nicht gesprochen zu werden. Darauf allein kommt es an: es gelang Kant, ein völlig irrationales Gebiet wie die Kunst in streng wissenschaftlicher Weise begrifflich zu umgrenzen und das auf einen rationalen oder logischen Ausdruck zu bringen, was aller Ratio und Logik so fern liegt wie möglich. Moderner

im Prinzip als Kant hier dachte, kann man nicht denken. Das zeigt sich auch daran, daß der weitgehendste Aesthetizismus die Kantischen Begriffe für seine Tendenzen benutzen konnte. Ja es ist möglich, daß die Theorie, welche das Prinzip: die Kunst für die Kunst, aufgestellt hat, sogar geschichtlich ihren Ursprung in der Kantischen Aesthetik besitzt.

Von Einzelheiten heben wir noch einen Punkt als besonders wichtig hervor: Kants Lehre vom Genie. Die Bedeutung der genialen Persönlichkeit ist vor Kant oft hervorgehoben worden, und der Irrationalismus des Gefühls gipfelte bisweilen geradezu in einer Begeisterung für den Genius. Kant aber brachte auch hier zum erstenmal begriffliche Klarheit. Weiter, als er hier ging, kann man sich nicht von dem Rationalismus der Aufklärung entfernen, und doch liegt wieder jeder Gedanke, der zu einer Herabsetzung des Verstandes auf den ihm eigentümlichen Gebieten führen könnte, fern.

Das Genie ist nach Kant, wie man weiß, „das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt“. Auch hier also kommt es, wie in der Logik und in der Ethik, auf eine „Regel“ an, und doch ist die ästhetische Regel völlig eigener Art. Sie hat weder mit den theoretischen Regeln noch mit den Normen, die sich an das sittliche Bewußtsein wenden, etwas zu tun. Ja es handelt sich hier um eine Regelmäßigkeit, die so sehr jeder Rationalisierung entzogen ist, daß sie dem Rationalismus als völlige Regellosigkeit gelten konnte. „Bestimmte Regeln“ lassen sich im Gebiet der Kunst in der Tat nicht geben. Regel bedeutet daher im Grund hier nichts anderes als Ausschaltung der individuellen Willkür, zugleich aber gar nicht Verallgemeinerung durch Ausschaltung auch der Individualität. Im Gegenteil, auf „Originalität“ kommt alles an, und das Genie ist daher nur als Individuum zu denken. Aber es muß zugleich, da es auch „originalen Unsinn“ gibt, ein Individuum sein, das „exemplarisch“ ist, d. h. durch seine Individualität vorbildliche und insofern regelgebende Bedeutung gewinnt. Kant selbst hebt hervor, daß seine Bestimmung des Genies mit dem Sinn des Wortes Genius als „dem eigentümlichen, einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung die originalen Ideen herrühren“, übereinstimmt.

Unter demselben Gesichtspunkt, daß irrationale Faktoren rational begriffen und völlig atheoretische Gebiete theoretisch klargestellt und herausgearbeitet werden, ist auch die Kritik der teleologischen Urteilskraft zu betrachten. Dann stellt sie sich als eine Abhandlung über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung dar, und zwar der Begriffsbildung, die in der Naturwissenschaft den am meisten rationalen Charakter trägt, der mechanischen. Zunächst tritt das Leben der Organismen als etwas im Sinn des Mechanismus Unbegreifbares dem naturalistischen Rationalismus gegenüber, und dasselbe Prinzip kommt noch allgemeiner in dem zum Ausdruck, was Kant die Spezifikation der Natur nennt. In beiden Fällen ist der Ueberschuß an unmittelbarer Gegebenheit, der jeder Rationalisierung spottet, das Wesentliche, und daraus ersehen wir sofort, wie das hier gefundene Prinzip einer großen Verallgemeinerung fähig ist. Es brauchte nur weiter ausgebildet zu werden, um den Kantischen Begriff der Wissenschaft, der in der Kritik der reinen Vernunft noch einseitig an rationalistischen und intellektualistischen Gedanken des 18. Jahrhunderts orientiert war, im Sinn des 19. Jahrhunderts zu erweitern. Damit war die Möglichkeit gegeben, eine Wissenschaftslehre zu schaffen, in welcher die modernsten Wissenschaften Platz finden.

In erster Linie ist bei der von Kant selbst noch nicht vollzogenen, aber auf dem Boden seines Kritizismus möglichen Erweiterung an die Geschichte zu denken, die von allen Wissenschaften die am wenigsten rationale ist. Ihr Gegenstand widerstrebt der Auflösung in den Inhalt von allgemeinen Begriffen, falls er in seinem Wesen nicht vernichtet werden soll, und in ihr kann daher, obwohl sie Wissenschaft ist, nur noch in einem eingeschränkten und genau zu bestimmenden Sinne von „Begriffsbildung“ gesprochen werden. Sie führt innerhalb der Wissenschaft an die äußerste Grenze des rationalen, begrifflich zu behandelnden Stoffes. Bringen wir das mit den Problemen der Kritik der Urteilskraft in Verbindung, so finden wir auch mit Rücksicht hierauf in der Kantischen Philosophie den Ansatzpunkt für die Gedanken, die eine im besten Sinne moderne Philosophie der Wissenschaften braucht, um der ganzen Fülle und Differenziertheit des wissenschaftlichen Lebens bis auf den heutigen Tag gerecht zu werden.

„Doch auch das ist noch nicht alles. Die Prinzipien, die Kant in der Kritik der Urteilskraft für die Behandlung des Irrationalen gefunden hat, sind nicht nur für die Aesthetik und die Wissenschaftslehre, für die sie von ihm selbst benutzt wurden, bedeutsam, sondern reichen weit darüber hinaus. Dabei denken wir besonders wieder an seine Lehre vom Genie. Sie enthält Gedanken, mit denen die Bedeutung der irrationalen Individualität der Persönlichkeit überhaupt theoretisch zu verstehen ist. In der Kritik der praktischen Vernunft sucht man danach noch vergebens. Die individuelle Person spielt in Kants rationalistischer Ethik nur in eingeschränktem Sinn eine Rolle. Es muß zwar stets eine Persönlichkeit sein, auf welche das Wertprädikat der Sittlichkeit angewendet wird, da vereinzelte Handlungen noch nicht sittlich genannt werden können, aber dabei handelt es sich nur um Persönlichkeiten überhaupt, noch nicht um die Person, insofern sie etwas durch ihre Einmaligkeit „originelles“ und im Kantischen Sinne „exemplarisches“ ist. Als solche entzieht sie sich jeder Unterordnung unter allgemeine Begriffe und bleibt, wie wir das schon beim ursprünglichen Christentum erörterten, etwas Unsagbares.

Freilich kommt der Begriff der einmaligen, unersetzbaren Individualität nur in Kants Aesthetik zu seinem Recht und spielt in anderen Teilen des Systems noch nicht die Rolle, die er der Sache nach spielen sollte. Aber um so mehr ist zu betonen, daß auch hier das Kantische Denken nur in Hinsicht seiner Anwendung auf Teilgebiete unmodern, d. h. nicht vielseitig und differenziert genug genannt werden darf, und daß man diese Schranken überwindet, sobald man die in der Aesthetik bei der Betrachtung des Genies entwickelten Begriffe noch allgemeiner faßt. Dann läßt sich daraus etwas machen, das einer im besten Sinne des Worts modernen Philosophie der Kultur grundsätzlich genügt. Es gibt, so können wir dann mit Kantischen Begriffen sagen, obwohl Kant es entschieden bestritten hätte, nicht nur in der Kunst, sondern auch auf anderen Gebieten der Kultur „Genies“, welche als Individuen dem Leben überindividuelle Regeln geben, ohne daß diese Regeln sich in allgemeinen Begriffen ausdrücken, also rationalisieren lassen, Persönlichkeiten, die im Kantischen Sinn exemplarisch sind, d. h. durch ihre einmalige Individualität Bedeutung für alle gewinnen. Hat man das begriffen,

dann wird man auch das Irrationale auf weiten Gebieten der modernen Kultur in seiner eigenartigen Bedeutung philosophisch leicht verstehen.

Diese Ausführungen müssen ausreichen, um zu zeigen, inwiefern der Kritizismus für die Probleme des Kulturlebens fruchtbar zu machen ist, die nicht nur außerhalb der intellektuellen, sondern auch außerhalb der praktisch rationalen Sphäre liegen, und damit können wir zugleich den Teil, der sich auf das Verhältnis Kants zur inhaltlichen Mannigfaltigkeit des modernen Kulturbewußtseins bezieht, zum Abschluß bringen. Wir haben gezeigt, wie in seinem Denken sowohl die intellektuellen als auch die praktisch rationalen, als endlich auch die völlig irrationalen Faktoren des modernen Kulturlebens grundsätzlich ihren Platz finden, und das genügt für unseren Zweck. In dieser Hinsicht ist Kant moderner als irgend ein Philosoph vor ihm und übertrifft die meisten seiner Nachfolger.

Trotzdem bleibt nicht nur seine Ethik einseitig rationalistisch, sondern auch von seiner Religionsphilosophie muß man sagen, daß sie den irrationalen Faktoren nicht gerecht wird, die von dem ursprünglichen Christentum in die moderne Kultur eingegangen sind, und dieser Punkt ist für uns besonders wichtig, da wir früher die Religion neben die Wissenschaft und den Staat stellten, um aus dem Verhältnis dieser drei Gebiete zueinander sowohl das Wesen der mittelalterlichen als auch der modernen Kultur zu bestimmen. Schon aus diesem Grunde empfiehlt es sich, daß wir auf Kants Religionsphilosophie noch eingehen. Wir werden dann finden, weshalb das, was über sie gesagt werden muß, sich nicht damit erschöpft, daß in ihr die irrationalen Faktoren des Christentums nicht genügend zur Geltung kommen. Sie hat nämlich trotzdem für eine Philosophie der modernen Kultur eine grundsätzliche Bedeutung. Damit, daß wir auch das noch ausdrücklich klarlegen, können wir dann unsere Ausführungen über Kants Theorie des Atheoretischen zum Abschluß bringen.