

Kantentfaltung oder Kantverleugnung?

Zu den Reden und Veröffentlichungen des Kantjubiläums.

Der Ruf „Zu Kant zurück“ ist heute nicht der einzige. Wir hören daneben die Losung „Über Kant hinaus“ und auch die andere „Hinter Kant zurück.“ Mit diesen Worten aus Harnacks Gedächtnisrede zur Grabmal-einweihung im Königsberger Dom¹ ist die gegenwärtige geistige Lage gut umrissen. Das Kantjubiläum hat trotz vielen hohlen Festlärms doch zu einer Selbstbesinnung geführt, deren Ergebnisse zu sichten nun wohl an der Zeit sein mag.

Eigentlich nur die vornehm gehaltene Festrede Richard Hönigswalds² bedeutet ein Festhalten an der alten rein logischen Deutung Kants: „Kant das nehmen, was sie an ihm gern geringschätzig das Logische nennen, heißt nicht nur sich des Ausblicks auf den Begriff der Kultur, d. h. der Weltanschauung, entschlagen, es bedeutet den Verzicht auf Kants Fragestellung überhaupt, ja den Verzicht auf den Begriff wissenschaftlicher Philosophie“ (33). Mit imponierender Folgerichtigkeit wird Kants System auf reine Relationen festgelegt: „Daß... Tatsachen durch Relationen müssen bestimmt werden können, das ist ein wesentliches Beweisstück in der Lehre Kants.... Relationen müssen für Tatsachen eintreten, Tatsachen bestimmen können, weil Bestimmtheit selbst Relation ist, Tatsachen aber nur vermöge ihrer Bestimmtheit Tatsachen sind“ (11). So ist denn auch die Schlußfolgerung: „Gegenständlichkeit der Natur bedeutet, so dürfen wir sagen, deren Begriffsgemäßheit, deren Begrifflichkeit.... Begrifflichkeit aber ist zugleich Begreiflichkeit“ (23).

Diesem absoluten Logizismus gegenüber wird das Wort des Staatssekretärs Prof. Becker beim Festakt im Stadttheater von Königsberg verständlich³: „Da ist es denn nun unser Schicksal gewesen, daß auch die von Kant herkommende Fachphilosophie gerade die formale, die letztlich rationale Seite des großen Meisters einseitig entwickelte und so jene gewaltige Reaktion herbeiführen half, die ihren ersten Ausbruch in der Romantik und dann, auf ihr fußend, in Nietzsche, Dilthey und Bergson erlebte.“ Becker weist hier auf Kants voluntaristische Seite, freilich als eine Seite, die als notwendige Gegenseite die kantische Vernunftkritik haben müsse. „Kritik und Ehrfurcht sind die beiden Pole der kantischen Philosophie“, so meint er abschließend. „Seine (Kants) Vernunftkritik ist es gewesen, die der Form der wissenschaftlichen Erkenntnis für alle Zeiten die unerschütterliche Fundierung gegeben hat. Neben der Kritik stand aber bei ihm die Ehrfurcht. Im Gegensatz zu den starken Wirkungen, die seine Ehrfurchtslehre in seiner Zeit gehabt hat, sind diese ergiebigen Gedanken einer neuen, auf der Ehrfurcht vor uns basierten Ethik weiter entwickelt worden. Aus seiner Fragestellung heraus ließen sich leicht neue, höchst zeitgemäße Beziehungen zur Lebensphilosophie entwickeln.“

¹ Immanuel Kant 1724—1924, Gedächtnisrede zur Einweihung des Grabmals, von Adolf v. Harnack. (16 S.) Berlin 1924, Julius Springer. M —,30

² Immanuel Kant, Festrede von Richard Hönigswald. (48 S.) Breslau 1924, Treiwendt & Graniers Verlags. M 1.50

³ C. F. Becker, Kant und die Bildungsfrage der Gegenwart: Berliner Tagebl. 1924, Nr. 191.

Stärker führt Heinrich Rickert diesen Gedanken aus, wenn er Kant als „Philosophen der modernen Kultur“¹ gerade darum feiert, weil er „jedes Gebiet“ der Kultur „für sich in seiner ursprünglichen Eigenart ausgestaltet“, im Gegensatz zur altgriechischen Auffassung, die „alle Güter der Kultur in ihrer Bedeutung an den intellektuellen Werten“ gemessen habe. So gewinnt Kants Kritik für Rickert (im scharfen Gegensatz etwa zu Hönigswald) den Sinn einer Einschränkung des Rationalen zu Gunsten einer wahren Selbständigkeit des Irrationalen: „Grenzen setzte er durch seinen Kritizismus dem Erkennen, und zwar so, daß man nicht mehr glauben konnte, mit dem Intellekt das letzte Wesen der Welt zu erfassen. Infolgedessen mußte man aufhören, die Ordnungen des Lebens überall für logisch oder verstandesgemäß anzusehen. Damit zerstörte Kant den Intellektualismus, der aus dem Griechentum stammt.“

Von diesem Gedanken aus ist es nun nur ein Schritt zu jener spiritualistisch-metaphysischen Wertung Kants, wie sie bereits in Harnacks Rede anklingt, dann aber in Heinz Heimsoeths außerordentlich bedeutsamen Untersuchungen zur Metaphysik Kants ihren vollen Ausdruck hat. „Es ist ... nicht die Größe und Würde des Mystikers“, so führt Harnack aus, „der in der Ekstase mit dem All-Einen zusammenschmilzt, sondern es ist die Würde der sittlichen Freiheit, mit der er sich jedweden Objekt und dem Schicksal selbst gegenüberstellt, und es ist zugleich die Würde der Ehrfurcht, in der er sich vor dem wahrhaft Großen beugt. Er weiß sich, d. h. sein wahres Ich, als die alles Sinnliche hinter sich lassende, überindividuelle und überpersönliche Menschenvernunft — das ist seine Freiheit, und er steht mit tiefster Bewunderung vor dem bestirnten Himmel und dem moralischen Gesetz — das ist seine in Religion übergehende Ehrfurcht. Aber die Ehrfurcht dort und hier ist ihm nicht gleichwertig; denn in der letzteren weiß er sich frei und unabhängig von dem Mechanismus der ganzen Natur und erkennt sich als Bürger einer zweiten, aber der eigentlichen Welt, in der ein von der Sinnenwelt unabhängiges Leben herrscht.“²

Dieses Motiv einer geistigen Ding-an-sich-Welt, im eigentlichen Sinne des kantischen Logizismus entfaltet sich voll in Heimsoeths zwei Untersuchungen zum Kantjubiläum: „Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus“³ und „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie“⁴. Die erste Untersuchung geht in äußerst glücklicher Methode auf Kants Metaphysikvorlesungen zurück, um aus deren Fragestellungen zu den drei Kritiken emporzudringen. „Kants Erkenntnisbegriff geht, entsprechend seiner Stellung in der Gesamtgeschichte der Metaphysik, nicht aus von einer seienden Dingwelt, innerhalb deren abbildend-spiegelnde Subjekte unter andern Substanzen sich finden — aus solcher Einstellung entspringt das

¹ Heinrich Rickert, Kant und die Philosophie der modernen Kultur. Frankf. Zeitung 1924, Nr. 297. Als gleichnamiges Buch, Tübingen 1924, J. C. Mohr.

² Immanuel Kant 5 f.

³ Heinz Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien XXIX (1924) 121—159.

⁴ Heinz Heimsoeth, Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie. Festschrift der Albertus-Universität Königsberg (Leipzig 1924) S. 43—79. Als Separatdruck (39 S.) ebd., Dieterichsche Verlagsbuchhandlung. M 3.— Vgl. zu beiden Abhandlungen die geistvolle Stellungnahme P. Wusts, „Der scholastisch-metaphysische Hintergrund des kantischen Systems“, Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 600 und 623.

erkenntnismetaphysische Erklärungsprinzip der platonischen Anamneseis —, sondern von der ursprünglichen Realität einer absoluten, geistigen Spontaneität, der gegenüber alles Welt- und Dingssein erst ein Sekundäres ist. Es ist Kants bis in die späteste Zeit hinein fortdauernde Überzeugung, daß von eigentlichem, vollem, unmittelbarem Erkennen nur da die Rede sein kann, wo das Erkenntnis-subjekt selbst den Gegenstand erst setzt! Erkenntnis, Einsicht ist in ihrem ersten Wesen stets Erkenntnis a priori, und das heißt in diesem tieferen Zusammenhang stets ein rein spontanes Vollziehen und Gestalten ideeller Zusammenhänge, aus denen das Wirkliche in diesem Schauen erst sich konstituierend erwächst. Vernunft als Urbild, Urbildendes: das ist Kants ursprünglicher Begriff vernünftigen Erkennens; von den Ideen, den ideellen Allheitschauungen, den Totalitätssichten dringt sie limitando hindurch bis zum einzelnen konkreten Wirklichen, das damit erst gesetzt wird.... Nur das göttliche Geistwesen steht zur Welt in diesem Produktionsverhältnis: als in einem Verhältnis einseitiger Abhängigkeit des Wirklichen von der hinschauenden Spontaneität. Jede endliche Substanz aber und so jedes endliche Subjekt steht mit den andern Substanzen in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit.... Es folgt daraus, daß keine endliche Erkenntnis Erkenntnis des Dinges ist, wie es in sich, in seinem inneren Wesen selbst besteht.... Eine einzige Möglichkeit der Erkenntnis des Dinges in sich durchs endliche Subjekt ist denkbar: durch ein mystisches Teilhaben des letzteren an der reinen Spontaneität der göttlichen seinsetzenden Ideen.... Für Kant fällt dieser Ausweg fort.... Wir fassen also immer nur das „Für uns“ der andern Substanzen, ihre Relation und äußernde Einwirkung auf uns, das Ding quoad causalitatem.“¹

Aus diesen Gedankengängen, die natürlich unmittelbar auf kartesianische Motive zurückgehen, aber in diesen und durch diese auf das augustinische Problem der Erkenntnis der „Prinzipien“ und die thomistische Antinomie zwischen einem objektschaffenden und objektspiegelnden Intellekt (1, q. 16, a. 1 u. 6), ergeben sich nun wie von selbst wichtige Seiten der Lehre der drei Kritiken. Das erste ist die Doppeltheit von Rezeptivität und Spontaneität in der menschlichen Erkenntnis mit der Überbetonung der Spontaneität, weil eben das Urwesen alles Intellektes allein in ihr zum Ausdruck kommt, während die Rezeptivität etwas rein Negatives ist, die Beschränktheit des „Endlichen“.

Das zweite ist die für übliche Kantforschung unerhörte Lehre von einer unmittelbaren Berührung mit dem „Ding an sich“ im Persönlichkeitsbewußtsein des „Ich denke“, wie sie Heimsoeth vorsichtig, aber überzeugend in seiner zweiten Abhandlung herausstellt. Insofern der tätige Intellekt „spontan“ ist, steht er eben in einer Art Unmittelbarkeit zu dieser seiner Spontaneität, und insofern erfaßt er sein Dasein; insofern freilich das Dasein dieses Intellektes ein „endliches“ ist, mithin verflochten in den Zusammenhang der endlichen Welt, insofern ist dieses „Erfassen“ erstens kein vom Erfassen von Bewußtseinsinhalten gesondertes Erfassen, sondern eine Unmittelbarkeit zur Realität des spontanen Intellektes „in“ diesem inhaltlichen Bewußtsein, und zweitens, wie Heimsoeth ausführt, nicht ein eigentliches Erkennen des „Daß“ oder gar „Was und Wie“ dieser Jchrealität, sondern eine Art Daseinsbewußtsein.

¹ Metaphysische Motive usw. 123—125.

„Erkenntnis von meinem Ich an sich gibt das Selbstbewußtsein nicht; und doch ist es ein (wenn auch noch so unbestimmtes und für Seelenbeweise unzureichendes) Bewußtsein der Substanz in ihrer Selbstäußerung.“¹ Dieses merkwürdige „Daseinsbewußtsein“, das sich von jedem eigentlichen Erkennen des „Daß“ und „Wie“ unterscheidet, hat eben seinen Grund in der grundlegenden Überzeugung Kants, daß alle „spontane“ Erkenntnis irgend eines Dinges die „Setzung“ dieses Dinges bedeute, also in unserem Falle die Selbstsetzung des Intellektes.

„Wäre mit jenem ‚leeren‘ Ich-Bewußtsein auch die Ich-Anschauung gleich gegeben (gleichsam wie durch eine Offenbarung), mit dem reinen Daseinsbewußtsein auch die ‚Bestimmung meines Daseins‘ — dann allerdings wären alle endlichen Intelligenzen ‚notwendige Wesen‘, wie das bei jener falschen Seelenmetaphysik des Rationalismus herauskommen wollte. Sie würden rein in sich selber kreisen, ohne auf wirkliche Erfahrung und das Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir‘ sich angewiesen zu finden. Die Seele wäre dann von der Bewußtseinsstellung aus nicht mehr zu unterscheiden vom wahrhaft ‚notwendigen Wesen‘: dem Subjekt der intellektuellen Anschauung, das in der bloßen Selbsterkenntnis auch alle Dinge setzt. Im Gegensatz zu solchem ‚schwärmerischen‘ Idealismus sieht Kant das Unterscheidende der endlichen Intelligenz im notwendigen Realbezug jedes irgendwie erfüllten und bestimmten Selbstbewußtseins auf andere endliche Substanzen und deren affizierende Gegebenheit. Das endliche Selbstbewußtsein ist nach Kant doch nur in seinem gleichsam punktuellen Anfang intime Selbstberührung mit dem Ding an sich; aber dieses Um-sich-Wissen bliebe leer und unbestimmt und könnte nicht einmal als Wirklichkeit auftreten, wenn es nicht gleich auch auf Gegebenes bezogen, am Stofflichen der Affektionen verbindend tätig und damit an Erscheinungen geheftet wäre. Für uns gibt es kein Selbstbewußtsein ohne Objektbewußtsein; d. h. aber für uns: ohne Gegebenheitsbewußtsein und also Abhängigkeit von andern Substanzen und Einwirkungen. Sogar uns selber ‚machen‘ wir nicht erst; sogar uns selber müssen wir nach den Inhalten unseres Daseins und Charakters erst mit der Zeit ‚erfahren‘. Nur auf der schmalen Linie gleichsam unserer Spontanität, in der wir wirklich ‚machen‘ — erfassen wir uns geistig und unmittelbar. Es gibt also keine unsinnlich intellektuelle Selbstanschauung, gleichsam Selbstgegebenheit des Ich vor dem bestimmten Aktus; aber es gibt so etwas in ihm als wirkliches Vollzugs- und Tunsbewußtsein. Und darin erfassen wir ‚das Wesen selbst‘, nicht als ein fertiges Sein und in seiner Totalität, aber in unmittelbarer Äußerung und Selbstentfaltung. Die substantia noumenon der eigenen Seele zeigt sich als real tätiges Dasein, ohne sich mir damit auch gleich zu ‚offenbaren‘. Für alle nähere ‚Bestimmung‘ und ‚Erkenntnis‘ des eigenen Wesens werden wir vom ideell-transzendentalen Selbstbewußtsein auf die empirische Realität verwiesen, auf das fruchtbare Bathos der Erfahrung, damit aber — auf Erscheinungen.“²

So wird dann auch verständlich, warum später in den Postulaten der praktischen Vernunft sich der Weg zu Dingen an sich bahnt: weil nämlich die „Autonomie“ des Sittlichen die Höchstentfaltung der erkenntnismäßigen „Spontanität“ ist. Ebenso aber ist klar, warum dieser „praktische“ Weg zu Dingen an sich keinerlei Daseins- oder gar Goseinserkenntnis einbeschließt, sondern nur ein tatsächliches Sichberühren, gleichsam ein Präsenzbewußtsein: weil nämlich wiederum „Autonomie“ wie „Spontanität“ in endlichen Wesen keine reine ist.

¹ Persönlichkeitsbewußtsein usw. 68.

² EbD. 70 f.

„Zum Wesen eines endlichen Subjekts gehört, auch nach der sittlichen Seite hin, sein Eingeflochtensein in einen übergreifenden Wirkungszusammenhang endlicher Wesen. Daher kann ihm sein bloßes intellektuelles Selbstgefühl unmittelbar wohl eine Äußerung des eigenen wahren Wesens geben, aber nicht dieses Wesen überhaupt in seiner Ganzheit. Kants These von der Unerkennbarkeit des intelligiblen Charakters in jedem Menschen bleibt also voll in Geltung. Es bleibt dabei, daß die Tiefe des Herzens ihm selbst unerforschlich ist. Nur in den einzelnen Gesinnungsakten faßt der Mensch Äußerungen seines Wesens, das ja nun selbst auch nicht als starr festgelegtes Sein sich zeigt, sondern als etwas, das er sich selbst verschafft. Und selbst in der einzelnen Handlung kann der Mensch nicht mit Sicherheit aussagen, ob nicht ‚geheime Antriebe der Selbstliebe‘ neben dem intellektuell-bewußten guten Willen sich hineingemengt haben in die Motivierung. Daß wir ‚durch Erfahrung nicht einen einzigen Fall reiner Gesinnung ausmachen‘ können, und nur Gott unser ‚Herz‘ durchschaut — das streitet gar nicht mit der Feststellung, daß es ein intellektuell-unmittelbares Bewußtsein der eigenen Gesinnung und Person gibt. Auch dieses Selbsterfassen ist eben kein Selbsterkennen.“¹

Hieraus folgt dann das dritte: die Statuierung einer geistigen Freiheitswelt der „Zwecke“ als der eigentlichen Realität gegenüber der Erscheinungswelt von Raum und Zeit. Heimsoeth will Kants Lösung hier sehen als den Mittelweg zwischen der idealistischen Entwertung der Raum-Zeit-Welt durch Berkeley und der materialistischen Entwertung der Freiheit-Zweck-Welt durch Spinoza.

Es „wird ... nicht mehr naturalistisch die Ordnung und Gemeinschaft geistiger Wesen eingegliedert in den Raumzusammenhang, sondern gerade umgekehrt: auf die ‚wahrhaft unendliche‘ Gemeinschaft der geistig-personalen Welt, mit ihrer nicht bloß zufälligen, sondern allgemeinen und notwendigen Verknüpfung, wird jetzt der Zusammenhang jedes vernünftigen Wesens auch ‚mit allen jenen sichtbaren Welten‘ erst gegründet“². „Das Ganze aller geistig sittlichen Personen (zu dessen Ansich wir in der eigenen Sittlichkeit einen direkten Zugang haben, im Gegensatz zur Erscheinungsbefchränktheit alles Naturwissens!) stellt sich dem physisch-räumlichen Kosmos entgegen und ordnet sich — im Übergreifen des Zweckbegriffes vom Sittlichen auf die Natur — ihm über. Wenn in der naturalistisch noch gebundenen vorkritischen Zeit Kant immer wieder mit dem Gedanken einer Analogie der geistigen Welt, ihrer ‚systematischen Verfassung‘ und des in ihr waltenden ‚sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation‘ umging, und dies doch wieder nicht als ‚eine ernsthafte Meinung‘ zu behaupten sich getraute — so kann das kritische System, dem Raum und räumliche Gravitation ja selbst nur den erscheinenden Zusammenhang eines tieferen Ansich bedeutet, ganz unbefangenen Natur und Naturgesetz zum ‚Typus‘ des Sittenreiches und seines Weltzusammenhanges nehmen.“³

Das letzte endlich ist der unmittelbare Weg zu Gott, der hier sich auf tut. Heimsoeth klärt hier von einer neuen Seite den eigentlichen Sinn des Kampfes Kants gegen die Gottesbeweise. Weil eben das eigentliche Ansich der Dinge das Geistig-sittlich-Personhafte ist und alles Räumlich-Zeitliche nur „Erscheinung“, so kann ein Zugang zum letzten Grund der Dinge auch nur auf demselben Wege stattfinden, der zum Bewußtsein des Seins der eigenen Person und der endlichen Persongemeinschaft führte: nicht durch eine Erkenntnis der physischen Natur, sondern im erkenntnismäßigen Spontaneitätsbewußtsein und sittlichen Freiheitsbewußtsein vollzieht sich das Bewußtsein von Gott,

¹ Persönlichkeitsbewußtsein usw. 78 f.

² Metaphysische Motive usw. 148.

³ Ebd. 151 f.

und zwar wiederum, entsprechend der Eigenart des Präsenzbewußtseins der eigenen Person, nicht als Erkennen des „Daß“ oder „Wie“ Gottes, sondern als gleichsam punktuellcs Präsenzbewußtsein¹.

„Weil dieses Bewußtsein unserer Persönlichkeit eben doch mehr gibt als Erscheinungen, so ist für Kant von hier aus auch ein ‚praktisch-dogmatisches‘ Wissen vom göttlichen Urwesen möglich! Wenn wir Gott Prädikate wie ‚Verstand und Wille‘ zuweisen, so ist das nicht Versinnlichung. Das zeigt doch, daß Verstand und Wille selbst eben nicht ‚sinnliche‘ Gegebenheiten (des inneren Sinns), sondern mir durch ein rein ‚intellektuelles Bewußtsein‘ vertraute Vermögen und Akte bezeichnen. Das ganze metaphysische Gewicht der unter dem Primat der praktischen Vernunft neu gewonnenen Begriffe von ‚Handlung‘, ‚Substrat‘, ‚Ursache‘, ‚Gemeinschaft‘ und deren ganze Bedeutung für das intelligible ‚Reich der Zwecke‘ samt dessen ‚Oberhaupt‘ — beruht auf solchem rein intellektuellen Bewußtsein der in jedem von uns selbsttätig handelnden ‚dynamischen Realität seines denkenden Wesens‘. Und so behält jene Äußerung Kants ihr volles Schwergewicht für seine praktisch-dogmatische Metaphysik, daß eine intelligible Welt der sensiblen zu Grunde liege, wovon die Seele als Intelligenz das subjektive Urbild, eine ursprüngliche Intelligenz aber die Ursache sei; d. i. so wie das Noumenon in uns zu den Erscheinungen, so die oberste Intelligenz in Ansehung des mundi intelligibilis“². „Der Kampf der Kritik der reinen Vernunft gegen die Gottesbeweise ... gilt dem naturalistischen bzw. auf Natur primär bezogenen Gottesbegriff; die Moralthologie erst kann, sich gründend auf ihre moralisch vollziehbare spontane Willensrealität, mit ihren andersartigen Kategorien (bzw. Kategorie-Erfüllungen) vom personalen Begriff des Ansich und unbedingten Selbstzwecks her durch dessen Absolutheitskern gleichsam auf das geistige Urprinzip hindeuten. Die persönliche Spontaneität des Sittlichen, der Freiheitskraft, bahnt der suchenden Vernunft wirklich einen (schmalen) Weg zum Absoluten, während alle bloß gegenständlich-theoretische Erkenntnis mit Naturkategorien sich auf ihr — metaphysisch angesehen sehr beschränktes — Relationenfeld gebannt sieht.“³

¹ Eine überraschende Parallele zu dieser Lehre von einem Präsenzbewußtsein der Seele und Gottes bietet die Schrift von Gabriel Picard S. J., *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques* (Paris 1924, Édition Spes). Picard will an Texten von Bonaventura (in II. Sent. D. 39, q. 2) und Thomas (I. Sent. D. 3, q. 4, art. 5 corp.) einen „simple regard de l'esprit atteignant en lui-même l'objet présent“ (23) in Bezug auf Seele und Gott aufstellen, ein einfaches, dunkles „Präsenzbewußtsein“ (connaissance immédiate de l'objet présent), das unterhalb aller Daseinserkenntnis (an est) und Soseinserkenntnis (quid est) liege und so etwas wie eine „Angelegtheit“ (potentia obedientialis positiva) für die mystischen Einigungszustände bilde. Picard sieht freilich nicht, wie in diesem eigentlich augustinischen Gedanken von der tieferen Nähe des Geistes zu Gott-Geist und zu sich selbst (als zu den untergeistigen Dingen) nicht ein von eigentlicher Daseins-Soseins-Erkenntnis getrenntes „Präsenzbewußtsein“ liegt, sondern eine besondere Qualifizierung der Daseins-Soseins-Erkenntnis in Bezug auf das Geistige selbst, also, wenn man will, ein „Präsenzbewußtsein“ im Dasein-Sosein-Erkennen, und wiederum kein ontisch-unmittelbares, sondern ein „unmittelbareres“ innerhalb der „Mittelbarkeit“ (wie jedenfalls die sonstigen Thomas-Texte zeigen). Kein philosophisch aber ist das von Picard berührte Problem, die Frage der Entwicklung rein nativen Präsenzgefühls zum Objekt über reflexive Vergegenständlichung des Objekts zu einer Neugeburt des Präsenzgefühls im schlichten „Leben mit dem Objekt“: die variierende Entfaltung der Faktoren der Nähe-Ferne-Spannung, in der Subjekt und Objekt zueinander stehen (auch Ich als Bewußtseinssubjekt zu Ich als Realobjekt). — Aber jedenfalls zeigt die Picardsche Untersuchung von einer neuen wichtigen Seite die Problemkontinuität und (in Grundzügen wenigstens) auch Lösungskontinuität von Antike, Scholastik und Moderne. Denn die Theorie von einem „Präsenzgefühl“ (*l'âme ne voit point Dieu, ... elle le sent présent*, 90) des Geistes zu Gott und sich selbst wurzelt eben letztlich in der vordg-Lehre.

² Persönlichkeitsbewußtsein usw. 797.

³ Metaphysische Motive usw. 140.

Was also ist Kant? Ist er der Begründer des marburgischen Logizismus? Ist er der Begründer der Wertphilosophie und Lebensphilosophie? Ist er, wie Heimsoeth will, der Höhepunkt des descartes-leibnizschen Spiritualismus, der dann seine klare Formel in Fichte hat: personalistische Denk-Willens-Metaphysik gegenüber naturalistischer Seinsmetaphysik, und damit, wie Heimsoeth in seinen „Sechs Themen der abendländischen Metaphysik“ (Berlin 1922) es darzulegen sucht, die Erfüllung des christlichen Person-Freiheits-Gedankens, also eigentlich Erfüllung von Patristik und Scholastik?¹

Hans Vaihinger, der alle diese Kantentfaltungen in den verschiedenen Schulen mustert und unvoreingenommen ihren jeweiligen Keim bei Kant selbst aufzeigt, so unvoreingenommen, daß er seinen eigenen Als-ob-Standpunkt² nicht als „einzig richtige Auslegung Kants“ aufgefaßt wissen will, sondern als „eine“ neben andern, die ebenfogut sich auf den großen Meister berufen können, — Hans Vaihinger beantwortet unsere Frage damit, daß er Kant als den großen Vermittler entgegengesetzter Standpunkte aufgefaßt wissen will, des voluntaristischen (Badener Schule), wie fiktionalistischen (Vaihinger), wie panlogistischen (Marburg-Schule), wie aktivistischen (Eucken), wie monadologisch-personalistischen (Troeltsch-Stern), wie phänomenologischen (Husserl) und neovitalistischen (Driesch), ja sogar mystisch-okkultistischen. Kant ist in den letzten Tendenzen seines Denkens sowohl metaphysisch wie antimetaphysisch, sowohl Optimist wie Pessimist.

„Der weite Blick eines großen Mannes zeigt sich eben vor allem darin, daß er imstande ist, Gegenstände, die bis dahin für unvereinbar galten, zu einer neuen Einheit zu verschmelzen. Alle Entwicklung vollzieht sich ja in Gegensätzen, aber wahrhaft Neues, Fruchtbares kommt meistens nur dadurch in die Entwicklung hinein, daß gegensätzliche Richtungen zu neuen und Neues schaffenden Einheiten verschmolzen werden. Daß dies gerade bei Kant der Fall ist, ist zwar schon öfter gesagt worden, aber es ist noch nicht breit genug gewürdigt und noch nicht tief genug ausgeschöpft worden; vor allem ist auch noch nicht hinreichend gezeigt worden, welche Konsequenzen resp. Widersprüche sich aus jener Vermittlungstätigkeit ergeben. . . . So müssen wir Kant nicht bloß als Synthetiker, sondern auch als Antithetiker würdigen. Wir müssen uns klar machen, daß Widersprüchlichkeiten eines solchen Geistes, daß antithetische Spannungen in solchen großen Vermittlern nicht ohne weiteres als Mängel betrachtet werden dürfen, die wir nun von einem schulmeisterlichen Standpunkt aus verdammen sollten. Natürlich sind Widersprüche immer Mängel, sind innere Gegensätzlichkeiten auch Unvollkommenheiten, aber das ist doch nur die äußere Seite der Sache. Wenn wir in das innere Werden und Wachsen der Gedankenwelten uns selbst hineinversetzen, wenn wir deren innere Entwicklung sozusagen selbst mitmachen und in uns nacherleben, dann empfinden wir es als natürlich und als notwendig, daß jene Gegensätze eben nicht ganz in die neue Einheit aufgehen, nicht aufgehen können. Dann empfinden wir jene übrig bleibenden Widersprüche immer mehr nicht als ein Zeichen der Armut und Unvollkommenheit,

¹ Vergleiche hierzu auch die kenntnisreichen Nachweise Heinrich Kittermeyers vom Weiterleben des unum-bonum-verum-Ternars in Kants Philosophie (Transzendentalphilosophie und Theologie; in Christl. Welt XXXVIII [1924] 220 ff. 258 ff. 354 ff. 408 ff.).

² Vgl. aber Hans Vaihingers Abhandlung „Pessimismus und Optimismus vom Kantischen Standpunkt aus“ (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XVII [1924] 168—188), worin er als den letzten Sinn dieses „Als-ob“ einen „Aktivismus“ verstanden wissen will, „der den Pessimismus in sich einschließt, aber über ihn hinaussteigt und ihn damit überwindet“ (188).

sondern doch auch anderseits als ein Zeichen des innern Reichtums, der innern Fülle. Ein gedankenarmer Geist kann leicht ohne Widersprüchlichkeiten auskommen, aber je größere Gedankenfülle da ist, desto mehr zeigt sich das eben auch in der innern Widersprüchlichkeit.“¹ „Von Kant hat ein anderer Königsberger jener Zeit, Hippel, den Ausdruck gebraucht: ‚Zentralmensch‘. Wir fühlen die Richtigkeit dieses Ausspruchs, der nur noch von einem einzigen andern gilt, von Goethe.“²

Aber ist damit alles erklärt? Liegt der Fall so, daß wir von einem unwiderlegten, unwiderlegbaren „System“ Kants sprechen können, das eine solche Einheit der Gegensätze sei, daß all die einander befehdenden Kantschulen eben als nichts weiter sich herausstellen denn als Verabsolutierungen einzelner, aus dieser Einheit herausgelöster Positionen? Es ist ja bezeichnend genug, daß bereits Baihinger selbst im Grunde nur mehr die Person Kants als „Einheit“ dieser Gegensätze hinstellt, so daß Kant, von dieser Betrachtung aus, nur mehr als Durchbruchspunkt der heutigen Schulen erscheint, mithin die „Einheit in Kant“ nicht mehr eine sachlich-systematische, sondern nur mehr eine persönlich-geschichtliche sein kann. Ist also Kant demzufolge überhaupt nicht Systematiker, sondern nur Problematiker?

Auf diese Frage antwortet der wohl überraschendste Beitrag zum Kantjubiläum, Nikolai Hartmanns Aufsatz „Diesseits von Idealismus und Realismus“³. Hartmann scheidet zwischen dem „systematischen“ und dem „aporetischen“ Kant, zwischen dem Denker, der eine einmalige Problemschau zu einer Systemlösung verdichtet, und dem Denker, dessen ganzes Denken eine bestimmte Problemschau einschließt. „Es gibt ... eine Konsequenz des Systems, des Standpunktes, des konstruktiven Weltbildes, und eine Konsequenz des Problems, der Aporie selbst, der Untersuchung und Behandlung ihres Gehaltes rein als solchen. Daß sich bei der Vielspältigkeit der philosophischen Probleme die eine mit der anderen nicht ohne weiteres decken kann, liegt auf der Hand. Ein unendlicher Verstand, der alle Problemlinien bis in ihre entferntesten Konsequenzen übersehen könnte, wäre freilich im stande, beide Arten der Konsequenz zu vereinigen. Er würde eben das System so anlegen, daß alles in ihm seinen Ort fände. Ein endlicher Verstand wird das nie können. Seine Systembildungen sind nur Antizipationen des Ganzen vor dessen wirklicher philosophischer Durchdringung und Überschau. Jeder Systembau ist für ihn ein Wagnis, ein kühner Wurf — veranlaßt durch die ewige Sehnsucht des Menschengesistes nach Einheit und Umspannung. Er kann seinem Wesen nach nie mehr als ein Versuch sein“ (163). In diesem Sinne sei Kant viel mehr der Aporetiker als der Systematiker. „Man möchte sagen, die Unstimmigkeiten des kantischen Systems sind eben das im höheren Sinne Kritische in seiner gedanklichen Arbeit“ (167)⁴.

¹ Hans Baihinger, Neue Kant-Perspektiven. Neue Freie Presse 1924, Nr. 21 414.

² Ders., Kant in der deutschen Philosophie. Berliner Tageblatt 1924, Nr. 190.

³ Nikolai Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus. Kantstudien XXIX (1924) 160—206.

⁴ Zu demselben Urteil kommt auch Knittermeyer: „Er (Kant) lebte in der Fülle sich verschlingender Probleme. ... Ihm steht nicht als Erstes und Sicherstes ein weltgestaltender Durchriß des Geistes fest ... sondern die volle Erschöpfung des jeweiligen Problems leitet ihn Schritt um Schritt zur niemals voll erreichten Synthese.“ Christl. Welt XXXVIII 262.

So scheut sich denn Hartmann nicht, das eigentlich Systematische an Kant preiszugeben, d. h. mit andern Worten dasjenige, was die Geschichte der Philosophie als das kantische System anzusehen sich gewöhnt hat¹. Es fällt „die These, daß alles Objektive in einem Subjektiven wurzeln müsse“, d. h. mit andern Worten die sogenannte „Kopernikuswendung“ Kants. Es fällt die Lehre von der reinen Subjektivität von Zeit und Raum. „Warum dürfen sie ‚nur‘ Anschauungsformen sein? Warum nicht auch Formen der Dinge an sich? Weil Dinge an sich nicht erkennbar sind. Aber warum ist hier das Ansichsein dem Unerkennbaren gleichgesetzt? Das ist eine willkürliche Voraussetzung. Ansichsein und Unerkennbarkeit (Irrationalität) haben nichts miteinander zu tun. Es gibt sowohl irrationale Erscheinung als auch erkennbares Ansichsein“ (168). Es fällt weiter die Lehre von der sittlichen Autonomie, d. h. der gesamte Transzendentalismus der praktischen Vernunft (168 f.).

So faßt denn Hartmann — wie auch wir in unserem früheren Kantenaufsatz² — den gesamten Systemstandpunkt Kants in die Grundlehre von der Doppelung des Subjekts zusammen: „Dieselben Objekte ... sind zugleich real und ideal, nämlich empirisch real und transzendental ideal. Für das Subjekt überhaupt sind sie ‚bloße Erscheinungen‘, durch seine Kategorien und Anschauungen sind sie ‚konstituiert‘, und außerhalb seiner oder unabhängig von ihm sind sie nichts. Deswegen sind sie keine Dinge an sich. Dem empirischen Subjekt dagegen stehen sie als äußere, unabhängige Gebilde gegenüber, denn nicht seine Prinzipien sind es, von denen es konstituiert ist. Ihm also gelten sie mit Recht als etwas Reales. So kommt es, daß eben das, was transzendental bloß Erscheinung ist, empirisch nichtsdestoweniger real ist. Hierauf beruht die für Kants Denken charakteristische Koexistenz des empirischen Realismus und des transzendentalen

¹ Diese Zeitschrift 107 (1923/24) 161 ff. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch der sehr beachtenswerte Aufsatz Herm. Schmalenbachs, Kant und die Philosophie der Gegenwart (Österreichische Rundschau XX [1924] 445—468). Kant ist „schwerlich die Erfüllung unserer philosophischen Sehnsucht“ (446). „Wohin wir in der Philosophie der Gegenwart auch sehen ... sie alle sind durchweg Vertreter eines ‚Objektivismus‘ ... Durch unsern Objektivismus sind wir weltanschaulich zu tiefst von Kant unterschieden“ (464). Aber Schmalenbach ist nicht blind gegenüber den Emotionalgefahren einer solchen „Wende“. Er stellt sich die ernste, kritische Frage: „Kann man es gutheißen?“ und steht sehr wahr in dem anscheinenden metaphysischen Objektivismus mancher dieser neueren Systeme den verborgenen „metaphysischen Subjektivismus“ (466). So fordert er einen „subjekthaften Objektivismus“ als Objekt-Subjekt-Synthese. Auf das gleiche kommt auch schließlich hinaus, was Wobbermin, „Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie“ (Zeitschrift f. Theologie und Kirche. Neue Folge V [1924] 104—120) und Bornhausen, „Der Primat der praktischen Vernunft in der Religionsphilosophie“ (ebd. 85—103) zum Kantjubiläum schreiben. Beide erkennen den subjekthaften Ausgangspunkt aller Transzendierung an. „Transzendenz ist relativ“, schreibt Bornhausen, „denn ihre Relation ist der Mensch und seine Bewußtseinsimmanenz“ (90). Und Wobbermin sagt von Luther (was dann für Kant usw. mitgilt): „Luther geht aus von der subjektiven persönlichen religiösen Erfahrung. Aber er beurteilt diese Erfahrung unter dem Gesichtspunkt ihres Objektgehaltes“ (110). Ebenso ist ihm das Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers ein Beziehungsverhältnis zu Gott, „das ... von Gott gesetzt ist und nur von Gott gesetzt werden kann“ (117 f.). — Aber ist dieses „Objekt“ das Realobjekt oder nur der immanente objektive „Sinn“ des Bewußtseinsphänomens? An dieser Frage entscheidet es sich, ob Kant überwunden wird.

² Diese Zeitschrift 107 (1923/24 II) 161 ff. Vgl. „Gottgeheimnis der Welt“ (München 1924²) passim.

Idealismus. Der springende Punkt in dieser Lehre ist eben die Schichtung oder das „Zueinanderstecken der beiden Subjektsphären“ (170). Und dieses gesamte System ist nun für den unerbittlichen Kritiker nichts als „eine rein standpunktliche Fiktion“, die er preisgibt.

„Für das kantische System (als System!) ist das ‚Subjekt überhaupt‘ der zentrale Begriff. Aber um so mehr ist zu fragen: Ist seine Annahme damit gerechtfertigt? Ist das System als solches diese Konzession wert? Der Idealismus ist ja kein unbedingtes Muß für die Philosophie; nur für ihn aber ist das ‚Subjekt überhaupt‘ erforderlich. Freilich unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, daß der Verstand der Natur Gesetze ‚vorschreibe‘. Aber ist es denn so durchaus notwendig, daß es überhaupt ein solches Vorschreiben gibt? ... Die ganze Reihe dieser Fragen — und sie läßt sich leicht noch um vieles verlängern — ist schlechterdings mit *N*e*i*n zu beantworten. ... Das ‚Subjekt überhaupt‘ ist eine rein standpunktliche Fiktion. Mit ihr fällt der transzendente Idealismus in den Atavismus der von ihm so heftig bekämpften dogmatischen Systeme, in denen die Fiktion des intellectus infinitus, archetypus oder divinus dieselbe überbauende Rolle gespielt hat. Und insofern alle diese Potenzierungen des Intellekts — ob hypostasiert oder nicht — letztlich doch nach Analogie des uns Menschen allein bekannten menschlichen Intellekts konstruiert sind, so steckt hierin (wie vielleicht im erkenntnistheoretischen Idealismus überhaupt) der verkappte Überrest eines alten Anthropomorphismus“ (170 f.).

Mit andern Worten: jenes ganze kantische System, wie es auch nach unsern früheren Ausführungen auf die Idee der „Humanität“ gebaut ist, wird abgelehnt.

Was übrig bleibt, ist, neben der „Phänomenologie der Urteile“ und andern rein phänomenologischen Partien, vorab der „oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile“ in seiner zweiten Formulierung, nach der „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt... zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ seien. Diese „Identitätsthese“, wie Hartmann sie nennt, ist dann aber, wie er meisterhaft nachweist, zugleich „von Kants eigenen Systemvoraussetzungen unabhängig“ und zugleich in überraschender Kontinuität von Platon an vorbereitet, so daß in diesem Grundsatz die sonst unannehbare historische Marburgthese¹, nach der Kant Neuaufleben Platons oder besser seine Erfüllung sei, einen wahren Kern hat.

„Sind Subjekt und Objekt total identisch, so findet überhaupt keine Erkenntnis statt; sind sie total heterogen, so findet keine apriorische Erkenntnis statt. Nur der Mittelweg zwischen diesen Extremen ist beschreitbar, nur er wird dem Problem gerecht. Kant schlägt ihn mit der Formel seines Grundsatzes trefflicher ein: nicht Erfahrung und Gegenstand sind identisch, wohl aber die beiderseitigen Bedingungen ihrer Möglichkeit. ... Hält man den Grundsatz streng beim Wort, so läßt sich die Überstandpunktlichkeit in aller Schärfe beweisen. Idealismus und Realismus bilden ihm gegenüber nur Auffassungsweisen, deren Unterschied zu seinem Inhalt indifferent steht. Idealistische Auffassung ordnet das Subjekt dem Objekt über, realistische das Objekt dem Subjekt. Im ersteren Falle müssen die Prinzipien ursprünglich Subjektsprinzipien sein und erst mittelbar, durch die Überordnung des Subjekts, auch zugleich Objektsprinzipien. Umgekehrt im Falle des Realismus; hier müssen sie in erster Linie Objektsprinzipien sein, und erst mittelbar, weil das Objekt übergeordnet ist, Subjektsprinzipien. ... Geht man weiter zurück, so ist die zentrale Lehre der ontologischen Logik bei den Scholastikern (zumal in

¹ Vgl. vom Verfasser „Gottgeheimnis der Welt“ (München 1924²) 64 ff. 180 ff.

der Blüte des Begriffsrealismus) die von der Identität der Begriffs- und Seinsform, der *essentia* und der *forma substantialis*. Die Alleinherrschaft der deduktiven Erkenntnis beruhte ganz und gar auf dieser Gleichsetzung. Der geistige Urheber dieser Lehre aber ist Aristoteles. Und auch bei ihm ist es schon dieselbe Identität, die der Metaphysik zu Grunde liegt: die Identität des *eidos* (oder des *τί ἢ εἶναι*) und der *μορφή* der Dinge. ... Aber auch Aristoteles ist nicht der Urheber dieser Theorie. Er ist darin ganz Platoniker. Platon, der als erster den Begriff der apriorischen Erkenntnis (*προαιδέειν*) in Schärfe herausarbeitete, begründete sie durch seine Ideenlehre. Was aber sind die Ideen? Sind sie Bewußtseinsprinzipien oder Seinsprinzipien? Ist Platon Idealist oder Realist? Bekanntlich ist beides behauptet worden, und beide Auffassungen können sich mit Recht auf Worte Platons stützen. Ist das nun eine Zweideutigkeit der Ideenlehre? Oder darf man vielleicht umgekehrt schließen: Das gerade ist Platons Meinung, daß das eine und alleinige Ideenreich zugleich das Reich der Seinsprinzipien und das der Bewußtseinsprinzipien ist? Der Streit hierüber will nicht verstummen. Aber mir will scheinen, daß Platon weder Idealist noch Realist ist (ein Gegensatz, der überhaupt erst viel späteren Datums ist), sondern durchaus diesseits von Idealismus und Realismus steht, und daß der Sinn seiner Lehre eben dieser ist, daß dieselben Ideen der Seele und dem Kosmos innewohnen. Nur so konnte er behaupten, daß die Seele, indem sie sich in ihre Tiefen zurückziehe, dort in Form ureigenen Wissens „die Unverborgenheit des Seienden“ zu fassen bekomme. Dann aber ist der erkenntnistheoretische Sinn der Ideenlehre eine Identitätsthese, und zwar streng im Sinne von Kants oberstem Grundsatz“ (186–189).

„Daß Kant selbst sich die Sachlage im Sinne der ersteren Möglichkeit gedacht hat“, d. h. im Sinne der idealistischen, nach der die „Prinzipien“ ursprünglich „Subjektsprinzipien“ sind, „daran ist natürlich nicht zu zweifeln. Kant hat die Tragweite der Formulierung, die er im obersten Grundsatz aufgestellt, nicht ausgeschöpft. Er konnte sie nicht übersehen, weil seine standpunktlichen Voraussetzungen ihn festhielten. Kant wuchs hier, dem Problem folgend, hinaus über alle solche Grenzen, aber er wußte nicht darum. Wie er die Grenzen seines Systems nicht sah, so auch nicht den großen Durchbruch durch das System, der ihm hier gelang. ... Die Größe des Wurfes, der ihm gelang, steht in keinem Verhältnis zu den Grenzen des Systems, in denen Kant die Konsequenzen zog. In dieser Tatsache sehe ich das stärkste und greifbarste Zeugnis für die Überlegenheit der aporetischen Denkweise über die systematische in Kants Philosophie, oder, wenn man so will, für das sachliche Übergewicht des Überstandpunktlichen und Übergeschichtlichen im Aufbau der Kritik der reinen Vernunft“ (187 f.).

Mit andern Worten: der transzendental-idealistische Kant trägt in sich selbst die Überwindung zu jener Korrespondenz von Bewußtsein und Sein, die, wie wir an anderer Stelle nachgewiesen haben, das sozusagen „Apriori“ der christlichen Philosophie ist¹. Kant überwindet sich selbst, — das ist das Ergebnis des Kantjubiläums. Alles tiefere Erfassen seiner historischen Bedingtheiten und der Struktur seines Denkens führt zu der einen Erkenntnis, daß die Philosophieentwicklung durch ihn hindurch zu einer Neuentfaltung der alten augustinisch-thomistisch-scholastischen Linie zielt².

¹ Religionsbegründung (Freiburg 1923) 42 ff. u. a.

² Vgl. hierzu die vorzüglich orientierenden Aufsätze J. o. f. e. l. d. m. a. n. n. s. in Theologie und Glaube XVI (1924): Thomas von Aquin in der modernen Philosophie (1–24) und Thomas von Aquin auf dem fünften internationalen Philosophenkongreß zu Neapel (113–119). Zu der bedeutungsvollen Rede Lieberts daselbst, die „die günstigsten Ausichten für die Gewinnung einer neuen Systematik eröffne“, in der der „Kritizismus und sein Antipode, der Dogmatismus, als Teilfaktoren enthalten seien“, wie M. i. c. h. e. l. e. P. e. t. r. o. n. e meint (Berliner Tageblatt 1924,

Diese Tatsache ist nun darum auch der Grund, daß gerade im Jahr des Kantjubiläums die katholische Beurteilung Kants ruhigere Formen angenommen hat¹. Man beginnt das „Überstandpunktlche“ zu sehen und versucht von hier aus dem unannehmbaren „Standpunktlchen“ in Kant den Stachel zu nehmen. So will Hermann Bahr² die kantische Eingrenzung des Verstandeswissens auffassen als einen gesunden Vorstoß gegen einen den Glauben zerstörenden Intuitionismus.

Das „Erlebnis des paulinischen Raptus, der intuitiven Gewißheit, der Sinnfälligkeit Gottes ist die stärkste Bestätigung des Glaubens, und niemand merkt zunächst, welche Gefahr für den Glauben doch darin verborgen liegt: die Gefahr, daß nun auf die Kunde davon der Ehrgeiz erwacht, sich nicht mehr mit der Glaubensgewißheit zu begnügen, sondern sich fortan zum Glauben erst eine solche persönliche Bemühung Gottes gleichsam auszubedingen. In den Klöstern der deutschen Mystik wird, wenn auch zunächst unmerklich, jedenfalls unschädlich, der Glaube zum ersten Male subjektiviert. Glaube war, seit es Christen gab, bisher der Eingang, der einzige Zugang zur Erkenntnis, zum Wissen gewesen; jetzt schien Auserwählten ein näherer Weg offen, ihr Privatweg sozusagen: Gott holte sie sich selbst und zeigte sich ihnen unmittelbar. ... Ja, Glaube, der sich nicht mit jener intuitiven Erkenntnis ausweisen kann, ward allmählich sozusagen zum Angeklagten, den der Zweifel verhört, und so dringt jetzt der Verstand mit seiner angeborenen Lust am Verneinen ein. ... Der Glaube wird durch den Aberglauben an den Verstand verdrängt, und die Selbstherrlichkeit des in sich leer laufenden Vernünftels gilt als Triumph des Menschengesistes. In diesem Augenblick, da der Hochmut des Verstandes sich die Weltherrschaft anmaßt, tritt ein Mann auf, der durch eine einzige Frage ... jenen triumphierenden Menschengesist ängstlich aufhören läßt: Kant fragt, wie weit unsere Erkenntnis eigentlich gelten mag.“

Es ist also, wie dann noch des näheren Bahrs Heraushebung der Objektbetonung bei Kant zeigt, der „überstandpunktlche“, der „aporetische“ Kant, der hier gemeint ist. Dieser allerdings bedeutet gegenüber der Anmaßung des zeitgeschichtlichen Rationalismus eine Einschränkung des allmächtigen Vernünftels, das an die Stelle des Glaubens getreten war. Der „standpunktlche“ Kant freilich zerstört ja in seiner „Religion in den Grenzen reiner Vernunft“ die letzten Reste einer Offenbarung, und sein Wort „Ich mußte das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen“, bezieht sich vielmehr auf den Postulatglauben der praktischen Vernunft. Dieselbe Scheidung zwischen „standpunktlch“ und „überstandpunktlch“ dürfte auch den Streit zwischen Adolf Dyroffs Kantwürdigung „Kant und der Katholizismus“ in den Osternummern der „Germania“³ und H. X. Kiefls Kritik „Kant und der Katholizis-

Nr. 238), vgl. Petrones Bericht ebenda und Karl Gebhardt in der Frankf. Zeitung 1924, Nr. 408. Zur Wende im Denken Paul Natorps, des kürzlich verstorbenen Meisters der alten Marburger Schule, vgl. Peter Wusts feinsinnigen Nachruf (Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 641). Eine volkstümliche Schrift zu der von manchen so genannten „Wende“ bietet Walther König in seinem „Zurück zu Thomas“ (Einsiedeln 1924, Benziger), ohne freilich die tieferen Zusammenhänge der Probleme von Scholastik und Moderne zu behandeln, bei deren Beachtung man das Wort „Wende“ vorsichtiger gebrauchen lernt.

¹ Vgl. u. a. die schöne Arbeit von Th. Steinbüchel, „Immanuel Kants Lebenswerk“, in Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge I (1924) 33–59.

² Hermann Bahr, Ein Gedenkblatt für Kant. Neue Freie Presse 1924, Nr. 21 414.

³ Adolf Dyroff, Kant und der Katholizismus. Germania 1924, vorab Nr. 146.

mus“¹ klären. Wenn man Heimsoeths Darlegungen über die Metaphysik Kants beachtet, so gewinnen die Ausführungen Dyroffs über Kants Begründung des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele einen gewissen, guten Sinn. Aber die Darlegungen Heimsoeths treffen doch vielmehr den „überstandpunktlichen“ Kant, und auch hierbei vernachlässigt Dyroff allzusehr, daß Kants Begründungen von Seele und Gott eben doch eine wahre, gegenständliche Erkenntnis ausschließen. Insofern hat Kiefl recht, wenn er Dyroff scharf den eigentlich „standpunktlichen“ Kant entgegenhält, für den höchstens, wenn wir Heimsoeths Nachweisen glauben wollen, ein „Präsenzbewußtsein“ zu Seele und Gott besteht, aber keinerlei gegenständliche Erkenntnis.

Glücklicher darum ist Peter Wust in seinen an Heimsoeths Aufsätze sich anlehnenden Ausführungen über den „scholastisch-metaphysischen Hintergrund des kantischen Systems“². Er sieht als den Grundgegensatz der Philosophie den zwischen Naturalismus, „wo das letzte Prinzip, auf dem alles aufruht, wo also der Weltgrund oder besser noch wo der Seinsgrund in einem absolut blinden ‚Es‘ gesucht wird“, — und Idealismus, nach dem „das Urprinzip ... nur von geistig-personaler Seinsmodalität sein“ kann. „In den großen Philosophien der Menschheit überwiegt bis auf einen Fall bei zweitem der Naturalismus über den Idealismus, das impersonale Naturprinzip über das personale Geistprinzip.“ „Mit der patristisch-scholastischen Philosophie“ aber ist es „in dieser Hinsicht ganz anders, wirklich ganz anders bestellt. Hier nämlich geht wie durch ein Wunder mit einem Mal die volle Sonne des Geistprinzips und der Geistesklarheit auf. ... Das Prinzip des Geistes ... in der reinsten Form der Personalität ... bildet den Kern der großen scholastischen Metaphysik des Geistes.“ Wenn daher Descartes-Leibniz und erst recht Kant gegenüber dem Naturalismus der Renaissancephilosophie (der Kosmosphilosophie) das Ich des personalen Geistes setzen, so ist das geistesgeschichtlich Neudurchbruch patristisch-scholastischen Denkens. „Kant möchte mit der kopernikanischen Wendung ... nichts anderes sagen als dieses: So allüberragend im Sein auch der strenge Notwendigkeitscharakter sein mag, diese Notwendigkeit hat doch schließlich Freiheit als ihr Fundament. Er möchte das personale Prinzip dem alles überflutenden Naturalismus des impersonalen Prinzips wie einen Felsen entgegensetzen, an dessen Gestein sich jene Fluten brechen sollen. Er möchte es, aber das Resultat ist dann doch eine Kapitulation vor den agnostizistischen Mächten des Zeitalters, weil eben die Verbindung mit den Daten des Glaubens, aus denen die christliche Philosophie ihre Kräfte gesogen hatte, verloren gegangen war.“³ „So liefert am Ende auch der

¹ J. K. Kiefl, Kant und der Katholizismus. Korrespondenz- und Offertenblatt für die gesamte katholische Geistlichkeit Deutschlands XXXIV (1924) 25 ff.

² Peter Wust, Der scholastisch-metaphysische Hintergrund des kantischen Systems. Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 600 und 623.

³ Inwieweit wir mit diesen Ausführungen übereinstimmen, dazu vergleiche den zweiten Vortrag unseres „Gottgeheimnis der Welt“ (München 1924), der das gleiche Thema behandelt. Der Unterschied dürfte darin liegen, daß ich das Entweder-Oder Wusts letztlich als Polarität fasse. Das Wesen Gottes leuchtet auf in der Antinomie des Es- und Ich-Aspektes der Welt, in der Antinomie kosmozentrischer (das All betonender) und anthropozentrischer (den Menschen betonender) Philosophie: in jenem Schöpfungs-Aspekt, wie ihn Thomas letztlich zeichnet, wenn er Welt und Mensch polar zu einander spannt. Gott ist gewiß Person, aber

Kantianismus, wenigstens in der eigentlichen Gestalt seines Urhebers, durch seinen Motivhintergrund, noch ein Zeugnis dafür, daß die Geistesmetaphysik der patristisch-scholastischen Denker in ihren großen Grundlinien ein unzerstörbares, weil auf dem doppelten Unterbau von Vernunft und Offenbarung aufgebautes System ist, das wegen seiner inneren Harmonie mit den objektiven Prinzipien des Seins selbst als die philosophia aeterna aller Philosophien gelten kann und demzufolge als ein κτῆμα εἰς αἰεί.¹

Was aber ist der tiefere Grund, daß das Tiefe und Große des „überstandpunktlichen“ Kant nur gleichsam aus dem „Nein“ zum „standpunktlichen“ Kant sichtbar wird? Mit andern Worten: Was ist der tiefste Grund der Sterblichkeit des kantischen Systems, die merkwürdigerweise gerade zum zweihundertjährigen Gedenktag der Geburt Kants so auffallend allgemein mehr oder minder ausgesprochen wird?

Switalski, der ähnlich wie Hartmann „Kants unvergängliches Verdienst ... nicht auf dem Gebiet positiver Systembildung, sondern in der geradezu genialen Fragestellung“ erblicken will, meint: „Sein (Kants) Irrtum liegt nicht so sehr in der Begriffsbestimmung des autonomen Geistes, als vielmehr in seiner Gleichsetzung mit dem nach Autonomie stets nur strebenden Menscheng Geist. Wahrhaft autonom ist nur Gott, der unendlich vollkommene, aus und durch sich selbst seiende Geist; alle bedingten Geister — auch der Menscheng Geist — kreisen gleichsam als Planeten um die Sonne, um Gott; sie sind nur soweit autonom, d. h. geistig frei, als sie sich ihm nähern und angleichen.“² Wenn wir Heimsoeths Entwicklung der kantischen Fragestellung

Person, die ebenso Urbild und Ursprung des Es des Als wie des Ich des Geistes ist. Darum leuchtet Gott sozusagen im Zueinanderleuchten von Es und Ich auf. Darum ist, gerade in scholastischer Konzeption, „Person“ gerade als selbstbewußtes „Ich“ Höchstform des „Sein“, d. h. geheimnisvolles Zueinander von „Ich“ und „Es“. Dementsprechend dürfte auch die Geistesmetaphysik der Linie Descartes-Leibniz-Kant-Fichte anders zu beurteilen sein. Gewiß ist sie, als Person-Metaphysik, Erbe von Augustinus-Thomas. Aber in ihrer Kosmos-Entwicklung und -Entwertung liegt der scharfe Unterschied und — ihre Tragik. Denn nun wird, wie wir früher gezeigt haben (diese Zeitschrift 107 [1923/24 II] 163 ff.), das Ich selber zum Es, und Person-Metaphysik schlägt um in impersonale Geseh-Metaphysik.

¹ Dementsprechend faßt Dyroff in seiner Abhandlung „Kant und die Scholastik“ (Philos. Jahrbuch XXXVII [1924] 97—108) ein scholastisches Kantprogramm in die Worte: „Die Neuscholastik kann ihrem Wesen nach gar nichts anderes tun als mit ihrer fortschreitenden Ausbildung an Kants System die Ecken kräftig abzustößen, die Späne vorsichtig abzufasen und den guten und gesunden Kern kunstvoll herauszumodellieren“ (108). Dazu vgl. das Programm Herm. Schmalenbachs, der vom neueren metaphysischen Objektivismus her die Forderung stellt: „Um dem weltanschaulichen Gesamtverlangen philosophischen Ausdruck zu geben, wird uns ebenso wie dem Zeitalter Goethes — nicht nur eine sehr genaue kritische Auseinandersetzung mit Kant, sondern auch eine positive Hereinnahme der durch ihn nicht nur für seinen Subjektivismus, sondern auch, trotz des prinzipiell weltanschaulichen Gegensatzes, für unsern eben doch ‚subjektivhaft‘ zu begreifenden ‚Objektivismus‘ eröffneten Bahnen oft notwendig sein“ (Österr. Rundschau XX [1924] 467). Also Überwindung Kants durch positive Einfügung in das Wachstum der philosophia perennis, aus deren Problemstellung er selber emporwuchs! Das ist aber nur möglich durch illusionsfreie Überschau der Gesamtprobleme sowie durch ein geschichtliches Hindurchschauen durch einen systematischen Thomas zum eigentlichen aporetischen Thomas wie — auf der andern Seite — durch ein Hindurchbrechen durch den systematischen Kant zum aporetischen Kant. Ein wichtiges Stück dieses Weges geht die Untersuchung Dunin Vorkowskis über die veritates aeternae bei Thomas (im Oktoberheft dieser Zeitschrift).

² W. Switalski, Zum Kantjubiläum. Bayr. Kurier 1924, Liter. Beilage Nr. 15, S. 57.

aus den Metaphysikvorlesungen uns gegenwärtig halten, so scheint dieses Urteil Switalskis in der Tat eine wahrhaft immanente Kritik Kants. Denn sie beurteilt den erkenntnistheoretischen Kant nach den Normen des metaphysischen Kant, d. h. jenes Kant, der den Unterschied zwischen endlichen Geistern und dem unendlichen Geist gerade darin sehen wollte, daß die endlichen Geister eben nicht rein „spontan“ und „autonom“ sind. Aber behauptet denn der erkenntnistheoretische Kant die Autonomie des konkreten Menschengeistes? Switalski selber macht sehr wahr darauf aufmerksam, daß der sog. Subjektivismus Kants sich nicht auf das „Einzelsubjekt“ beziehe, sondern auf „die idealisierte Menschenvernunft“, das sog. „Bewußtsein überhaupt“, das, nie und nirgends voll verwirklicht, doch Urgrund und Richtpunkt für alle geistigen Setzungen und Stellungnahmen sein soll. Dieses „Bewußtsein überhaupt“ trägt aber, wie gerade die Entwicklung der Kantschulen erwiesen hat, geheimnisvolle Absolutzüge. Kant selber faßt die „Humanität“, die die allgemeingeistige Grundidee seines „Bewußtsein überhaupt“ ist, geradezu in Art eines religiösen Grundideals, und geistesgeschichtlich zeigt sich in der Tat, wie wir selber in unserem früheren Kantaufsatz dargelegt haben, wie diese „Humanität“ ebenso ein vermenschlichtes Göttliches wie ein vergöttlichtes Menschliches ist¹. Und ferner, wenn wir den positiven Gedanken Switalskis erwägen, läßt sich denn vom Menscheng Geist sagen, daß er eine Teilnahme an der göttlichen Autonomie erreiche in einer ständigen Annäherung und Angleichung an Gott? Gewiß, das ist nichts anderes als Switalskis eigener „dynamischer Augustinismus“, wie man ihn nennen könnte, d. h. die Auffassung, daß wir im Wahrheitserkennen zwar nicht unmittelbar Gott, die Wahrheit, berühren, aber doch insofern Wahrheit erkennen, als wir in beständiger, letztlich asymptotischer Bewegung, Gott nahe kommen. Wenn nun die von Kant behauptete „Spontaneität“ und „Autonomie“ letztlich dem Eins von Mensch-Gott zukommt und alles Erkennen und Wollen des Einzelsubjekts in „unendlichem Progreß“ diesem Ideal zustrebt, liegt dann das Entscheidende nicht vielmehr in diesem „Eins“ von Mensch-Gott, und nicht so sehr in dem Fehlen der asymptotischen Näherung und Angleichung?

Paul Ludwig Landsberg in seiner frohmütigen Ankündigung einer neuen Zeit² sucht den Grundirrtum des „standpunktlichen“ Kant im Fehlen der Geöffnetheit zum Objekt.

„Antikes und katholisches Europäertum hatte im Grunde dieselbe Art und denselben Begriff von Erkenntnis. Erkenntnis ist für beide ein Vorgang, in dem das erkennende Bewußtsein eine *ὑποκωμισ*, eine ‚adaequatio‘, eine feinsmäßige Gleichwerdung mit dem erkannten Gegenstand erleidet. Erkenntnis ist ein *πάσχειν*, ein ‚Erleiden‘; der Gegenstand ist in ihr gleichsam tätig, er strahlt hinein in das erkennende Bewußtsein. Zwischen dieser Anschauung und der kantischen liegt eine unüberbrückbare Kluft. Es handelt sich offensichtlich gar nicht nur um zwei Theorien desselben Erkenntnisvorganges, sondern um theoretische Differenzen, die einen Wandel der gesamten erkennenden Wirklichkeitsfühlung, d. h. aber der gesamten Lebensform, voraussetzen. Die Voraussetzung kantischer

¹ Kittermeyer (Christl. Welt a. a. D. 411) spricht von einer „Apotheose des philosophierenden Menschen“. „Die Philosophie wird zum Herrn über Gott und Welt.“ „Die Religion erfüllt sich in der Philosophie“ u. a.

² P. L. Landsberg, Kant als Sohn seiner Zeit. Augsburger Postzeitung 1924, Nr. 96.

Erkenntnistheorie wie kantischer Ethik bleibt eine nicht wirklichkeitsgemäße Autonomie des Menschen auf Kosten der Welt und auf Kosten Gottes. Das isolierte, autonome Individuum konstruiert sich eine Welt, verwechselt diese ‚Welt‘ mit der Wirklichkeit und formuliert seine Fühlung mit ihr in einer Erkenntnistheorie von imposanter Einseitigkeit, die erst bei Fichte ihre hybriden metaphysischen Voraussetzungen ganz enthüllt. Kants Philosophie ist eine Philosophie hoffnungsloser Einsamkeit und Herzenskälte. Die Lust der Seele, im Wirklichen aufzugehen, die eigentliche Freude echter Erkenntnis geht verloren gegenüber der nordisch-aktivistischen Freude an der Weltkonstruktion.“

Aber wiederum müssen wir, gemäß den von Heimsoeth und andern aufgedeckten Zusammenhängen des Denkens Kants, fragen: Ist das kantische, einsam selbstschöpferische Individuum denn wirklich das Einzelindividuum, oder ist es nicht vielmehr das „transzendente Subjekt“, das gerade durch seine Einzigkeit die konkreten Einzelsubjekte zu einer Gemeinschaft zusammenschließt, letztlich (metaphysisch) zu dem „Reich der Zwecke“? Und zweitens; Ist Erkennen wirklich nur „Erleiden“, — oder kommen nicht auch gerade Augustin und Thomas vom unleugbar Schöpferischen des Intellektes, getreu den platonisch-aristotelischen Worten vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$, also einem „Schöpferintellekt“, zu ihren Theorien von einer Teilnahme menschlichen Denkens am urschöpferischen göttlichen Denken? Und weiter (wenn wir Heimsoeths Deutung der kantischen Metaphysik in Betracht ziehen): Ist nicht auch die kantische Synthese spontanen und rezeptiven Erkennens im endlichen Geist in dieselbe Linie (durch die Vermittlung Descartes' und Leibnizens) des platonisch-aristotelisch-augustinisch-thomistischen Gedankens zu stellen?¹ Was bleibt also wiederum anderes übrig, als daß bei Kant, in scharfem Unterschied von Augustin-Thomas, jenes urschöpferische Denken als ein schwer unterscheidbares Eins von Mensch-Gott erscheint, nämlich als jenes „transzendente Subjekt“, jene „Humanität“, die unleugbare Gotteszüge trägt?² Das Präsenzbewußtsein von einem göttlichen absoluten Geist-Noûmenon im Präsenzbewußtsein des eigenen endlichen Geist-Noûmenon, das Heimsoeth als die metaphysische Position Kants erweisen will, wäre also hier, in dieser Formulierung des erkenntnis-kritischen Kant, zu dem Mensch-Gott-Eins des „transzendenten Subjekts“ geworden.

¹ Diese Gedanken müssen wir letztlich auch der Kantwürdigung F. J. Brechts, „Kant in der Gegenwart“ (Viter. Handweiser LX [1924] 66 ff.) entgegenstellen. Die phänomenologische Kantkritik ist wertvoll, aber einseitig.

² Steinbüchel (Bonner Zeitschr. a. a. D.) formuliert sehr treffend: „Entweder ist der Mensch autonom, dann ist er selbst Gott; oder aber der Mensch ist nicht autonom, und nur Gott ist autonom, dann fällt die kantische Autonomie“ (Bonner Zeitschr. a. a. D. 58). Allein er vergißt hier in etwa, wie auch und ganz besonders in seiner Darlegung der kantischen Ethik, die kantische Subjektdoppelung. Autonom und frei ist nicht der konkrete Einzelmensch, sondern allein der Mensch an sich, das „transzendente Subjekt“. Mithin (was die Polemik Steinbüchels gegen die Auffassung von einem Pflichtfanatismus bei Kant betrifft) steht der Einzelmensch schlechthin unter Gesetz und Pflicht, das in absolutem Sinne des fordernden Ideals „über“ ihm ist —, und zweitens ist kantische Autonomie nicht Vergöttlichung des Einzelmenschen, sondern des Menschen-an-sich. In Kant kreuzen sich eben zwei Tendenzen (wie ich in meinem „Gottgeheimnis der Welt“ nachgewiesen habe): Knechtung des Individuums zum reinen „Exemplar“ der „Humanität“ und Entthronung Gottes zur „Humanität“. Kant ist eben, wie jeder große Denker, nicht „geradlinig“ zu begreifen, sondern als Kreuzungspunkt geschichtlicher Einmaligkeiten.

Wir stehen damit, nur jetzt von der außerkatholischen wie katholischen Kantkritik aus, an demselben letzten Erklärungspunkt des „standpunktliehen“ Kant, den wir in unserem früheren Kantaußsag, von andern Gedanken aus, fanden: der Mittelpunkt des Systems Kants, die Lehre vom „transzendentalen Subjekt“, ist geistesgeschichtlich nichts anderes als Umformung des reformatorischen alleinwirklichen und alleinvertikamen Gottes. Das fast ununterschiedene Eins von Mensch-Gott bei Luther trägt den Hauptakzent auf „Gott“ und heißt darum „alleinvertiklicher und alleinvertikamer Gott“; bei Kant liegt sein Hauptakzent auf „Mensch“, und so wird sein Name „Humanität“.

Indes, die Bemerkungen Switalskis wie Landsbergs gehen doch noch auf ein anderes. Das Ineinanderschwimmen des „empirischen“ und des „transzendentalen“ Subjekts, das wir bei ihnen in etwa beanstanden mußten, hat doch einen letzten Grund, den beide mehr in der Farbe und Stimmung ihrer Worte wiedergeben als in der gedanklichen Formulierung. Landsberg spricht von einer „hoffnungslosen Einsamkeit und Herzenskälte“, und Switalski deutet in seinem Wort von der Gleichsetzung des „strebenden Menschengesistes“ mit Gott das biblische eritis sicut dii an, also etwas, was wir sonst mit dem Wort „Selbstüberhebung“ zu bezeichnen pflegen. Mit andern Worten: die letzte Frage nach dem Grund der Sterblichkeit des kantischen Systems geht auf das Ethos Kants.

Hier sind es nun zwei Kantveröffentlichungen von hoher Bedeutung, die Antwort geben können. Ich meine die Neuausgabe der Ethikvorlesungen Kants durch Paul Menzer¹ und die große Kantbiographie Karl Vorländers². Die Ethikvorlesungen Kants zeigen deutlich, wogegen Kants Leugnung einer göttlichen Sanktion des Sittlichen gerichtet ist: nicht gegen die thomistische Lehre vom Fundiertsein des Sittlich-Guten im Wesen Gottes, sondern gegen die spätere nominalistische und descartesche Lehre von seinem Fundiertsein im Willen Gottes. „Es ist hier nicht die Rede“, sagt Kant, „daß die Theologie eine Triebfeder der Moral sei, das ist sie freilich, sondern ob das Prinzipium der Dijudikation der Moral ein theologisches sei, und das kann es nicht sein.... Es ist wahr, die moralischen Gesetze sind ein Befehl, und sie können Gebote des göttlichen Willens sein; aber sie fließen nicht aus dem Gebote. Gott hat es geboten, weil es ein moralisch Gesetz ist und sein Wille mit dem moralischen Gesetz übereinstimmt.... In der Exekution muß zwar freilich ein drittes Wesen sein, das da nötigt, dasjenige zu tun, was moralisch gut ist. Allein zur Beurteilung der Moralität brauchen wir kein drittes Wesen.... Also die Erkenntnis Gottes ist in Ansehung der Ausübung der moralischen Gesetze notwendig“ (48 f.). Ebenso erhellt sich die Lehre Kants vom Gebet: „Gebete sind demnach in moralischen Absichten nötig, wenn sie in uns eine moralische Gesinnung errichten sollen.... Sie dienen dazu, die Moralität in dem Innersten des Herzens anzufeuern, sie sind Mittel der Andacht. Die Andacht besteht aber darin, daß wir uns üben, daß die Erkenntnis Gottes in Ansehung unseres Tun und Lassens einen Eindruck mache.... Wenn nun die moralische, Gott

¹ Eine Vorlesung Kants über Ethik, herausg. von Paul Menzer. Berlin 1924.

² Immanuel Kant, der Mann und das Werk, von Karl Vorländer. I (XII u. 430), II (VI u. 404). Leipzig, Felix Meiner. Geb. M 30.—

devote Gesinnung in der Person Stärke genug hat, so brauchen solche Menschen alsdann den Buchstaben des Gebetes gar nicht, sondern den Geist des Gebets“ (123 f.). Dieselben Vorlesungen zeigen aber, wenn möglich noch ausgeprägter, Kants unverblünte Abneigung gegen jede in sich selbst ruhende Religiosität und vorab gegen jeden Offenbarungsglauben.

Dasselbe Bild entrollt das sorgfältig gearbeitete Buch Vorländers. Gewiß darf man nicht vergessen, daß hier Kant mit Marburger Augen geschaut ist. Aber Vorländer ist doch unbefangener Geschichtsforscher genug, um im übrigen die Tatsachen selbst sprechen zu lassen. So heben sich die Marburger Deutungen von selbst ab aus dem überreichen Tatsachenmaterial, so daß, trotz des Marburger Einschlags, diese Kantbiographie, was schlichte Tatsachendarbietung betrifft, doch vor der Hand die Biographie Kants ist. Da ist es nun sehr bezeichnend, daß ein Wahlspruch sich durch dieses Leben zieht, das mihi res, non me rebus subiungere conor des Horaz, oder in der freien Fassung Kants selbst: „Nur was wir selbst machen, verstehen wir aus dem Grunde“ (26. Januar 1796, an Plücker). Gewiß zeigt dieses Leben auch Züge einer synthetischen Ausgleichrichtung, aber es ist doch auffallend, daß der Biograph diese Züge sozusagen verstärken und unterstreichen muß. Was von selbst sich bietet, das sind Züge einer kühlen, immer mehr sich abschließenden, unzugänglichen Eigenart. Was in der Erstlingschrift des Dreiundzwanzigjährigen steht, das fast trogige Wort, „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen“, dieses Wort einer unbedingten Unabhängigkeit und Selbstmächtigkeit ist eigentlich nur der Keim, dessen Entfaltung das ganze Leben ist: ein Leben, das kein Sich-beugen kennt. Das erschreckend gewaltige Ethos der „Religion in den Grenzen der reinen Vernunft“, die das Göttliche nur zuläßt, soweit es sich in „Humanität“ eingrenzen läßt, dieses Ethos, das am meisten geeignet ist, einen ehrfürchtigen Menschen dauernd abzustößen, ist nur Konsequenz aus dem Frühwort des jungen Kant. Hier ist spürbar, wie doch schließlich für diesen Einsamen Gott, Humanität und eigenes Ich ineinsfielen, und man begreift, wie Kant, trotz theoretischer Scheidung zwischen empirischem und transzendentelem Subjekt, doch praktisch der Vater subjektiver Autonomie ist¹. Das Ethos ist stärker als die Theorie, und dieses Ethos ist der eigentlich letzte Grund, daß der große Aporetiker Kant im engen Systematiker unterging, so daß das Gesicht der genialen Problemschau nur sichtbar wird, da die eiserne Maske des Systems zerbricht. Und doch — wenn man sich von der Kälte der kantischen Selbstmächtigkeit nicht abstoßen läßt, verstehend, tiefer zu dringen, — es ist ergreifend, welch fast überzarte Hilfsbedürftigkeit unter dieser Selbstmächtigkeit sich birgt. Wenn der Sterbende, wie Vorländer berichtet, ganz gegen seine Gewohnheit, dem Freunde Wasianski den Mund zum Kuß reichte, so ist das wie ein Symbol dafür, wohin die freie, nicht durch Gewalt-

¹ Das zeichnet auch Herm. Schmalenbach in seinem Kantaußsag sehr deutlich (Österr. Rundschau XX 458 ff.), wenn er Kants Standpunkt als das „Ich will“ dem aristotelischen „So ist es“ gegenüberstellt. Die innere Tragik dieses „Ich will“ ist aber fein berührt, wenn Schmalenbach als Grundeinstellung kantischen Denkens hinstellt „das Bewußtsein der Souveränität des über die Welt erhabenen Ich, das aber dennoch, soweit wir es kennen, nur in dieser Welt, auf ihrem schwankenden Grunde, steht, und das doch zugleich der Schöpfer der Welt ist“ (460).

willen verknöcherte Natur des großen Denkers neigte: Kants Selbstmächtigkeit, in seinem Leben beobachtet, erscheint doch eher wie ein Panzer um eine mimosenzarte Empfindlichkeit und Empfänglichkeit¹. Kants „Autonomie“ ist wie Flucht vor der Hingaberichtung seines Lebens, anders ausgedrückt: wie Flucht vor dem Leiden der Liebe.

So ist das der Ausklang aller Kantbetrachtung: auf dem Hintergrund ängstlicher Liebesflucht der kantischen Ichhaltung erhebt sich das Korinther-Hohelied von der alles hingebenden Liebe, die in dieser fraglosen Hingabe das „Größere“ schlechthin ist. *Maior caritas.*

Erich Przywara S. J.

¹ Zu dem tiefen Pessimismus, der die (psychologisch notwendige) Unterlage seines ethischen Gewaltwillens bildet, vgl. die feinen Ausführungen Hans Bahingers (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilos. XVII [1924] 174 ff. u. a.). Hier wird sichtbar, wie das „Ich will“ Kants (Schmalenbach) den letzten Grund seiner kalten Leidenschaft in der urlutherischen Lehre von der Seinsündigkeit der Welt hat. Weil das aristotelische „So ist es“ das „ist“ der seinschaften Erbsünde ist, darum ist „Spontaneität“ und „Aktivität“ des „Ich will“ nicht (altes) Seins empfangend, sondern (neues) Sein-schaffend. Weil aber dieses schaffende „Ich will“ (wegen der gleichen Seins-Sündigkeits-Lehre) das unausrottbare (wenngleich unbewußte) Wissen um das Vergebliche solchen Umschaffens in sich trägt, darum ist es so panzerhaft und verkrampft. Der tiefe Pessimismus Kants ist der eigentliche Grund seines übersteigerten Aktivismus (der praktischen Vernunft). Nur aus vertrauendem Sich-geben an Gottes Welt gebiert sich die ruhige Tat.