Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: - (1930)
Heft: 6

Artikel: Kant oder über die Psychologie eines philosophischen Systems [Fortsetzung]

Autor: Ortega y Gasset, José / Weyl, Helene

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760130

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kant
oder
Über die Psychologie eines philosophischen Systems

von José Ortega y Gasset

Deutsch von Helene Weyl

IV.

Sage mir, was du vorziehst, und ich will dir sagen, wer du bist. Jedes Vorziehen ist eine verläßliche Beichte. Die Tatsache, daß Kant, der latenten Tradition seiner Rasse Stimme leihend, sich dazu entschloß, die Reflexion zum Substrat des Universums zu machen, legt das geheime Triebwerk der deutschen Seele vor uns bloß. Es gibt so viele näherliegende Formen der Wirklichkeit. Warum gerade ihr den Vorzug geben? Es gibt die Realität des Sinnlichen, der facies totius mundi, wie Spinoza sagte, die körperlose Realität der Zahlen, die Hand und Auge entschlüpft, von der Vernunft aber umso fester ergriffen wird, die Realität des spontanen Erlebens... Kant mit dem Splitter seines Mißtrauens im Auge übersieht sie alle; und wie das Einhorn sich nur vor dem Weibe neigt, beugt er sich einzig vor jener Wirklichkeit, die sich Rechenschaft von sich selber gibt, dem reflektierenden Bewußtsein.

Man beachte das psychologische Problem, das die Reflexion stellt. Damit das Bewußtsein sich seiner selbst bewußt werden kann, muß es existieren, d. h. es muß sich eines andern Gegenstandes bewußt gewesen sein, der von ihm selber verschieden ist. Dies unreflektierte Bewußtsein, welches sieht und hört und denkt und liebt, ist das spontane, ursprüngliche Bewußtsein. Daß wir uns von diesem Rechenschaft geben, ist ein Akt zweiter Ordnung, der sich über den spontanen aufbaut und ihn einfängt, deutet, zerlegt. Welcher aber von diesen beiden Formen des Bewußtseins kommt die Vorherrschaft zu? Wohin verlegt unser Dasein sein Schwergewicht, ins spontane Erleben oder in die Reflexion?

Die deutsche und die spanische Seele sind zwei Maschinen von sehr verschiedener Arbeitsweise. Beobachten wir, was in beiden vorgeht, wenn sie von einer Anregung der Umwelt getroffen werden und einen Eindruck empfangen. Wer ist leichter erregbar, der Deutsche oder der

Spanier? Die Frage ist irreführend, denn wir könnten so gut von dem einen wie von dem andern sagen, er sei der labilere. Der Spanier ist leichter, der Deutsche tiefer bewegt. Der Spanier reagiert schneller und auf feinere Stimuli. Der Deutsche antwortet zögernd, und viele Reize gehen unbemerkt an ihm vorüber. Wenn er aber in Bewegung gerät, tut er es mit Leib und Seele.

Stellen wir uns zwei Kugeln *A* und *B* von verschiedenen elastischen Eigenschaften vor. Wenn eine äußere Einwirkung auf einen Oberflächenpunkt von *A* auftrifft, das die spanische Sensibilität darstellen möge, so beginnt dieser Punkt zu schwingen und zwar nur er, als wäre er allein die ganze Kugel. Auf der deutschen Kugel *B* bewegt sich der getroffene Punkt nicht so heftig wie auf *A*; er spricht weniger stark an; dafür überträgt er seinen Zustand elastisch auf alle andern Kugelpunkte. Es ist also diese als Ganzes, die den Eindruck empfängt, und an ihrer Antwort auf die Außenwelt ist das Gesamtvolumen der Kugel beteiligt.

Im ersten Fall besteht das Erlebnis aus der einfachen Aufnahme des Reizes in seiner vollen Intensität und Qualität. Die Reaktion ist automatisch wie eine Reflexbewegung. Im zweiten Fall wird der ursprüngliche Eindruck mit der ganzen inneren Person in Einklang gebracht; die Reaktion ist weniger eine Antwort auf den isolierten Reiz als eine Resultante aus diesem und allem andern, was das Subjekt ist und in sich trägt. Der Eindruck wird hier auf ein Minimum reduziert, und alles hängt von der Verarbeitung ab.

Diese schematische Gegenüberstellung erlaubt uns, einen Blick in den Hintergrund zweier verschiedener Seelenverfassungen zu tun. Der Spanier ist eine Oberfläche von Reflexen, der Deutsche eine Einheit von Reflexionen. Jener lebt in einem Zustand geistiger Dezentralisation; seine Person ist, bei Licht besehen, eine Mehrzahl von Personen, deren jede auf ihr Stichwort agiert ohne Verbindung und Verabredung mit den andern. Der Deutsche lebt von einem Mittelpunkt aus; jede seiner Handlungen enthält in nuce seine ganze Persönlichkeit.

Aus dieser gegensätzlichen Beschaffenheit ihres psychischen Apparates entspringen die Tugenden und die Schwächen beider Nationen. Vergeblich suchte man im Spanier inneren Zusammenhang und Folgerichtigkeit. Er gleitet durch das Leben in einer sozusagen punktförmigen, aus diskontinuierlichen Augenblicken zusammengesetzten Existenz. Nehmen wir aber jeden dieser Augenblicke für sich, so überrascht uns die impulsive Anmut seines Betragens. Worauf wir verzichten müssen,

ist Übereinstimmung zwischen zwei sukzessiven Augenblicken zu finden. Die nationale Entzweitheit unseres Volkes ist nur die auf die Ebene der Historie projizierte Entzweitheit aller seiner Bürger. Das Ich des Spaniers steht in der Mehrzahl; es ist ein Kollektivum und bezeichnet die in ihm behauste Horde.

Im Gegensatz hierzu ist die deutsche Seele in hohem Maße zusammenhängend und einheitlich. Das Anfangsstadium einer Impression, wenn sich ein einzelner Punkt ihrer Oberfläche allein angesichts der Welt befindet, macht ihr Angst. Sie fühlt sich erst stark, nachdem der Eindruck von der ganzen Seele erfaßt und gestützt worden ist. Friedrich Albert Lange sagt einmal, daß ein deutscher Apotheker den Stößel in seinem Mörser erst bewegen kann, wenn er sich darüber klar geworden ist, was diese Tat im Ganzen des Universums bedeutet. Daher die unvermeidliche Langsamkeit des vitalen Tempos, die für das deutsche Dasein charakteristisch ist. Das Presto der Improvisation ist ihnen nicht gegeben; ihre spät reifende Seele bewegt sich langsam und ist wie eine Karawane, in der das erste Kamel nicht aufbricht, bevor das letzte beladen ist.

Das Leben eines jeden Wesens ist ein offener oder heimlicher Versuch, sich selbst zu glorifizieren. Aus dem was wir für unsere besten Eigenschaften halten, möchten wir das summum bonum des Weltalls machen. Wenn ein Pfau reden könnte, er würde behaupten, so spottete Voltaire, er habe eine unsterbliche Seele, und sie sitze in seinem Schweif. Die Philosophie Kants ist eine ungeheure Apologie der Reflexion und eine Kapuzinerpredigt gegen alle ersten Regungen. In der Logik entrechtet er die Perzeption, die ein primärer Akt des Bewußtseins ist. Was sie liefert, soll keine Erkenntnis sein; diese beginnt erst, wenn die Reflexion sich des Wahrgenommenen bemächtigt, es zerstückelt und gemäß den Prinzipien des Verstandes neu ordnet, welche subjektive Formen, oder, wie er sie auch nennt, « Reflexionsbestimmungen » sind. In der Ethik verweigert er das Prädikat « gut » jeder spontanen Handlung, jeder Aufwallung, die urwüchsig aus dem Boden der Persönlichkeit aufschießt. Wie in der Erkenntnis die Perzeption muß in der Sittenlehre das Gefühl gelähmt und geprüft werden und passiert nur als moralisch, wenn die reflektierende Vernunft es abgestempelt und zum Rang einer « Pflicht » erhoben hat. Ein und dieselbe Handlung ist schlecht, wenn sie spontan um ihrer selbst willen getan wird, und gut, wenn die Reflexion sie in die Form oder Uniform der Pflicht gekleidet hat.

In jeder Beziehung sehen wir Kant die Ursprünglichkeit aufheben, als wäre sie ein Leben niedrigerer Art, und mit dem Erlebnis zweiter Ordnung, der Reflexion beginnen. Ohne daß darum die Einheit der deutschen Seele zerbräche, erscheint bei Kant das spontane Ich gleich einem Minderjährigen immer in Begleitung eines Hofmeister-Ichs. Und das Sonderbarste an dem Fall ist, daß Kant in ärgerlicher Umkehrung des Sachverhaltes dieses letztere für das originäre Ich hält. Nun wohl, eine solche Verdrehung gehört zu den wesentlichen Fehltritten, die sich die Pedanterie zu schulden kommen läßt. Ein Pedant ist, wem die Reflexion zur spontanen Regung geworden ist.

In dieser berühmten Pedanterie wurzelt die geistige Stärke der Deutschen. Denn Wissenschaft ist, ohne Entrinnen, Reflexion. Wer, nicht zufrieden damit ein Mann der Welt zu sein, ein Mann der Wissenschaft sein möchte, muß gezwungenermaßen ein wenig pedantisch, d. h. ein wenig deutsch werden.

Kants Seele scheut in unbestimmtem Schrecken vor allem Unmittelbaren, vor allem was einfache, klare Gegenwart ist, vor dem « Ding an sich ». Er leidet an Ontophobie, Seinsangst. Wenn die leuchtende Wirklichkeit ihm auf den Leib rückt, fühlt er die Notwendigkeit einer Zuflucht, eines Stahlhemdes, um sich davor zu schützen. In Hebbels *Nibelungen* sagt Brünhilde, wie sie aus ihrem Vaterland, wo ewige Nacht herrscht, in das lachende Land Burgund kommt:

Ich kann mich nicht an so viel Licht gewöhnen,
Es tut mir weh, mir ist, als ging ich nackt,
Als wäre kein Gewand hier dicht genug!

Diese Art kosmischer Panik ist schuld, daß die deutsche Philosophie seit Kant aus einer Philosophie des Seins zu einer Philosophie der Kultur geworden ist. Die Kultur ist das Kleid, nach dem Brünhilde begehrt, um ihre Blöße zu decken; sie ist die Reflexion, die den Anspruch erhebt, das Leben zu ersetzen. In dem erhabenen Geschäft des transzendentalen Idealismus steckt eine Verteidigungsmaßnahme – nicht unähnlich der des Wurms, welcher sich aus seinem eigenen Speichel einen isolierenden Kokon spinnt. Das Leben eines Deutschen ist immer einfacher als das irgendeines andern Europäers. Dieser Satz ist ebenso richtig wie der umgekehrte: die Gedanken irgendeines andern Europäers sind immer einfacher als die eines Deutschen. Der Deutsche wird in der Wissenschaft stets recht haben und im Dasein unrecht; er kann die Schönheit, die vorüberzieht, nicht im Flug ergreifen.

V.

Meine Absicht war, daß wir in die Seele Kants eindrängen wie die Juden in Jericho: anrückend auf immer enger gezogenen Kreisen unter reichlichem Trompetenblasen, das den Herrn der Festung ablenken und uns gestatten sollte, ihn unversehens zu überfallen. Aber nun kommt ohne Gnade der Augenblick, wo wir bis auf den Grund gehen und ins Zentrum des überlebensgroßen Geistes vorstoßen müssen.

Die ersten Bewegungen des Deutschen sind schwerfällig und unsicher; dafür ist er mit einer herkulischen Reflexion begabt. Es erstaunt uns also nicht, daß er diese zum Stützpfeiler seines Universums macht. Doch gibt es hierfür noch einen andern Grund höheren Ranges. Kant verachtet alle spontanen Regungen, weil sich in ihnen die Seele nicht aus sich selbst bewegt, sondern von den Dingen bewegt wird. Im Sehen, im Hören, im Verlangen tut man nicht, man wird getan. Das Bewußtsein erster Ordnung ist aufnehmend, und Aufnahme bedeutet Erleiden. Die Tätigkeit des Subjekts beginnt erst, wenn die Reflexion ins Spiel eintritt. In ihr lebt das Subjekt auf eigene Rechnung, aus seinen Energievorräten. Es vergleicht, ordnet, entscheidet, kurz es handelt. Unsere Feststellung also, daß der Deutsche ein ausgeprägtes Talent zur Reflexion hat, bedeutet, daß ein deutsches Ich in hohem Grade aktiv ist. Hier stoßen wir auf die tiefste Quelle, die den Kantianismus und überhaupt alle deutsche Philosophie speist.

Alles was wir bis jetzt gesagt haben, wird äußerlich und zufällig neben dieser neuen Bemerkung; nur von dem Charakterzug des unbeschränkten Tätigkeitsdranges her gesehen erhalten die übrigen Eigenschaften ihren wahren Wert und richtigen Sinn. So erscheint der Argwohn als eine rein zufällige historische Färbung. Kant ist nicht argwöhnisch von Bluts wegen, sondern in seiner Eigenschaft als moderner Mensch. Seine Vorsicht, seine Bürgerlichkeit und dies wunderliche Scheuen vor der Realität gewinnen zuguterletzt ein ganz anderes Gesicht und enthüllen sich auf einmal als Kriegslisten. Ich weiß nicht, ob man mich recht versteht; aber ich glaube, daß ein Südländer, der mit einigem Spürsinn begabt ist, nicht umhin kann, in dem Magister Kant den Wildgeruch des ewigen Wikingers zu wittern, der in einer lau gewordenen Welt den einzigen offenen Ausweg für sein unzeitgemäßes Temperament sucht.

Mehr als durch seine Kritik wird Kant in der Geschichte der Philosophie durch den Umstand charakterisiert, daß er die Ethik zu einem wesentlichen Bestandteil seines Systems gemacht hat. Wenn wir von

den griechischen Sittenlehren zu Kant kommen, bemerken wir rasch am Wechsel des Tons den Wechsel des Geistes. Seit der *Kritik der praktischen Vernunft* ist, sobald von Moral gesprochen wird, die Frage insofern erledigt, als sie tragisch hohlen Tones behandelt werden muß. Wenn wir heute « unmoralisch » sagen, haben wir ein Gefühl von etwas Wildem, das die Seele in Angst versetzt, als sähen wir bereits die ganze Gesellschaft den also Gebrandmarkten vernichten und das Firmament selbst auf ihn niederstürzen, um ihn zu zermalmen. Die Ethik wird bei Kant pathetisch und tritt mit der Würde des religiösen Gefühls auf, das in einer Philosophie ohne Theologie seine Stelle verloren hat. Auf wie andern Saiten musizierte sie bei den antiken Denkern. Statt moralisch und unmoralisch sagt man dort lobenswert und tadelnswert. An Stelle der Pflicht steht in der Stoa το καθῆκον, das Schickliche, το κατὸρω θμα, das Wohlanständige. Man möchte sagen, daß für die alte Welt die Moral erst mit dem Luxus der vitalen Verfeinerungen beginnt, die am Menschen eine Gewandtheit und gleichsam eine Anmut mehr, aber nie das elementare, tragische Schicksal seines Lebens bedeuten. Es handelt sich einfach darum, die vollkommenste Art des Betragens festzusetzen, damit unser Dasein zuchtvoll, harmonisch und geschmückt werde. « Der Bogenschütze sucht mit seinen Augen ein Ziel für seinen Pfeil, und wir suchen keines für unser Leben. » Mit dieser Geste gymnastischen Spiels beginnt Aristoteles die *Nikomachische Ethik*.

Kants Logik und Metaphysik gipfeln in seiner Ethik. Es ist unmöglich, jene ohne diese zu verstehen. Ethik aber ist nicht Philosophie des Seins, sondern des Sollseins. Die unvergängliche Tradition der Alten fand unter den Dingen, die sind, einige so vollendete, daß sie ihnen jene Würde und gleichsam zweite Potenz des Seins zuerkannte, die darin besteht, daß es « sein soll ». Auf diese Weise bleibt das was sein soll, im mächtigen Kreis dessen was ist beschlossen, und der ethische Gedanke ordnet sich dem logischen und metaphysischen unter. Dann aber kommt Kant und proklamiert den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische. Was bedeutet das? Solange war Vernunft ein Synonym für Theorie, und Theorie heißt Betrachtung dessen was ist. In ihrer Eigenschaft als Theorie gravitiert die Vernunft nach der Wirklichkeit, sie sucht sie gewissenhaft auf und unterwirft sich ihr in Demut. Anders gewandt: das Reale ist das Urbild, die Theorie das Abbild. Denken ist hinnehmen. Da aber die Wirklichkeit nicht vernünftig ist, ist die Vernunft verurteilt, ihre Prinzipien von einer fremden, nicht-

rationalen Macht zu empfangen. Dies ist der Augenblick, in dem Kant die Maske abwirft. Hinter seiner ersten zaghaften Gebärde des Zweifels bereitet er einen Entschluß von beispielloser Kühnheit vor: er erklärt, daß die Vernunft, solange sie nur theoretisch, bloße Betrachtung bleibt, unvernünftig ist. Die wahre Vernunft kann nur aus ihrem eigenen Grund und aus eigener Machtvollkommenheit ihr Gesetz empfangen; sie kann nur Vernunft ihrer selbst sein, und statt die irrationale und darum immer unzuverlässige und problematische Wirklichkeit zu berücksichtigen, liegt es ihr ob, sich auf eigene Hand ein vernunftgemäßes Sein hinzubilden. Diese schöpferische Funktion aber ist der reinen Vernunft fremd; sie ist ausschließliches Eigentum des Willens, der Tat, der praktischen Vernunft. Also gibt es nur eine echte Vernunft, die praktische. Erkenntnis hört auf passives Widerspiegeln der Wirklichkeit zu sein und wird Konstruktion. Was man gemeinhin Wirklichkeit nennt, ist bloßes chaotisches Material ohne Sinn, aus dem ein Universum geformt werden muß.

Ich bezweifle, daß in der ganzen Menschheitsgeschichte eine gewagtere Umkehrung vollzogen ist als diese. Kant nennt sie seine kopernikanische Drehung. Aber im Grunde ist sie weit mehr. Kopernikus beschränkt sich darauf, eine Wirklichkeit statt einer andern in den Mittelpunkt der Welt zu setzen. Kant wendet sich gegen jede Wirklichkeit; er wirft die Magistermaske ab und proklamiert die Diktatur.

Die Vernunft, die solange betrachtend war, wird jetzt konstruktiv, und die Philosophie des Seins wird vollständig absorbiert von der Philosophie des Sollseins. Erkennen ist nicht nachbilden sondern dekretieren. « Statt daß der Verstand sich nach dem Objekte richtet, ist es das Objekt, das sich nach dem Verstand zu richten hat ». Plato nennt den Philosophen « Freund des Sehens », philotheamon; für Kant ist der Gedanke der Gesetzgeber der Natur. Wissen ist nicht sehen sondern befehlen. Die ruhende Wahrheit verwandelt sich zum Imperativ.

Uns Menschen des Mittelmeers, die wir der Kontemplation geneigt sind, wird es immer verblüffen, daß Kant anstatt zu fragen: Wie muß ich denken, damit mein Gedanke sich dem Wirklichen anpaßt? sein Problem im Gegenteil so formuliert: Wie muß die Realität beschaffen sein, damit Erkenntnis, d. h. Bewußtsein, d. h. Ich möglich bin?[1])

[1]) Man vergleiche über Fichte Heinz Heimsoeth *Fichte* (1923); vielleicht das einzige gute Buch, das bis jetzt über diesen schwierigen Denker existiert. In welchem Maße der Drang zur Reform der Wirklichkeit dem ganzen modernen Zeitalter gemeinsam ist, habe ich in meinem Essay « El occaso de las revoluciones » (Der Untergang der Revolutionen) auseinandergesetzt.

Die Haltung des Intellekts wird aus Demut Drohung. Jetzt erinnern wir uns der prachtvollen weißen Barbaren, die eines Tages die weichen und leuchtenden Länder des Südens überfluteten. Sie waren ein neuer Typus Mensch, der sich, wie Plato von den Skythen sagt, durch seinen Impetus, θυμός, auszeichnete. Mit ihnen tritt ein neues Prinzip, dem wir die Existenz Europas verdanken, in die Geschichte ein: der persönliche Wille, das Erlebnis selbstherrlicher Unabhängigkeit gegenüber dem Staat und dem Kosmos. Unter ihrem Einfluß wirft sich das Leben, das in der klassischen Tradition Anpassung des Subjekts an die Welt war, zum Reformator des Universums auf. Die passive Einstellung wird aufgehoben; dasein heißt sich bemühen. Wo immer die rein germanische Eingebung herrscht, entsteht ein aktivistisches, dynamisches, willensbetontes Grundprinzip. Der Physik des Descartes, die unbewegte Geometrie ist, fügt Leibniz den Begriff der Kraft – vis, impetus, conatio – hinzu. Die Wirklichkeit ist nicht Ding, sondern Streben. Und dem Gehirn Kants, wie die Frucht, die von dem Samen zeugt, entsprang Fichte, der Rasende, der es offen aussprach, daß Philosophie nicht Betrachtung ist, sondern Unternehmung, Abenteuer, Wagnis – « Tathandlung ».

Dies ist es, was ich eine Wikingerphilosophie nenne. Wenn dem was ist, das was sein soll pathetisch entgegengehalten wird, argwöhnen wir immer, daß sich dahinter ein menschlich-allzu menschliches « ich will » versteckt.

Anhang.

Auf diesen Seiten, die 1924 zum erstenmal erschienen sind, und nur eine Festrede zu einer Zentenarfeier sein sollten, wird nicht eigentlich von Kants Philosophie, sondern von der Beziehung zwischen Kant und seiner Philosophie gesprochen.

Diese Art von einer Philosophie zu handeln, indem man nicht sie selbst betrachtet, sondern ihre Verknüpfung mit dem Menschen, der sie hervorbrachte, ist weder eine Laune noch eine müßige Neugier. Ich glaube, daß daraus der wahrhafte Inhalt einer Geschichte der Philosophie besteht.

Ein Gedanke oder ein Gedankengebäude können von zwei verschiedenen Gesichtspunkten erwogen werden: von außen oder von innen. Wenn wir eine Lehre aus ihrem Innern her betrachten, sind wir ganz von ihr umgeben; sie ist unser Horizont, wir sind allein mit ihr, und unser Geschäft besteht einzig darin, sie zu begreifen und zu urteilen,

ob sie wahr oder falsch ist. Haben wir sie jedoch einmal verstanden, so können wir aus ihr heraus in die frische Luft gehen und sind nun schon unser drei: wir selbst, die Lehre und die weite physische und historische Welt, in die sie samt uns eingebettet ist. Jetzt sehen wir sie von außen als ein Faktum unter unzähligen andern, als ein Stück unserer geschichtlichen Landschaft. Sie ist eine geistige Tatsache, also etwas was in einem Menschen vorgefallen ist. So gesehen stellt sich die Kantische Philosophie als eine Folge von Gedanken dar, die dem Menschen Kant aufstießen.

Von den Ideen, d. h. von den Erzeugnissen unserer Denkakte, pflegt man zu sagen, sie seien ewig. Das ist nach vielen Richtungen ein Irrtum, nach einigen jedoch ein harmloser. Streng genommen sind Ideen unzeitlich, und Unzeitlichkeit hat mit der Ewigkeit nur eine Eigenschaft gemein, daß sie gefeit ist gegen den Zahn der Zeit, den größten Nager. Sie sind einander somit ebenso ähnlich wie die Austern den Pferden, die sich darin gleichen, daß beide nicht auf Bäume klettern. Doch können wir offenbar überall dort, wo es uns einzig darauf ankommt zu sagen, daß etwas in der Zeit konstant bleibt, ungestraft das Ewige mit dem Unzeitlichen verwechseln. Wenn wir es tun, begehen wir eine Erkenntnissünde, einen Irrtum, aber von solcher Art, daß in keinem Gesetzbuch der Welt eine Buße darauf steht. Es ist klar, daß solche Ersetzung eines Begriffs durch einen andern nur dann zulässig ist, wenn es sich nicht um einen Erkenntnisakt im eigentlichen Sinn, sondern um ein bloßes « Operieren » des Intellekts handelt. In der « Operation » benutzt der Verstand die Begriffe nicht als Organe des Erkennens, sondern als private Werkzeuge, die ihm in seiner häuslichen Ökonomie dienen. Die Mathematik macht reichlichen Gebrauch von solchen Substitutionen, die streng genommen Verwechslungen sind, da sie mehr als irgendeine andre Wissenschaft aus bloßen « Operationen » besteht. Es existiert aber andrerseits keine Wissenschaft, die nicht irgendwann aufhörte zu denken, sensu stricto, um sich rein operierend zu verhalten. Jede Gleichsetzung, die sich ausschließlich auf die Abwesenheit von Merkmalen stützt, ist als Erkenntnis leer, aber darum doch vielleicht nützlich für die Denktechnik.

Wenn wir den unzeitlichen Charakter einer Idee feststellen, betonen wir nur die Unmöglichkeit, ihr ohne weiteres ein Datum zuzuschreiben. Dennoch erwerben diese unzeitlichen Ideen einen Schein von Zeitlichkeit, wenn sie sich auf ein Bewußtsein projizieren. Der Akt, in dem wir sie denken, ist wie alles Wirkliche seinem Wesen nach in einen

bestimmten Zeitmoment verankert. Wenn also nicht die Ideen selbst, so hat jedenfalls ihre An- oder Abwesenheit im Menschengeist eine Geschichte. Dies Abenteuer, dem Menschen einzugehen, das den Ideen gelegentlich zustößt, stellt uns folgendes Problem: wenn sie unbekümmert um die Zeit und von ihr unberührt in reiner Zeitlosigkeit leben, wie kann es geschehen, daß irgendwann einmal irgendein Mensch eine Idee entdeckt? Platos unsterbliches Bild drängt sich uns auf: eine Welt über dem Umschwung der Himmelswölbung ohne zeitlichen Ablauf, wo die Ideen behaust sind, und eine andere irdische, zeitliche, in der die Menschen ihr chronisches Dasein schleppen. Plötzlich diffundiert eine Idee aus ihrem Jenseits in unsere Sphäre. Offenbar hat sie Poren von geeigneter Beschaffenheit gefunden, um sich zu uns hinüberzustehlen; diese Poren sind das Bewußtsein eines Menschen. Die Geschichte der Ideen – ein ungeeigneter Ausdruck – untersucht den Prozeß des Abstiegs der Ideen in das menschliche Bewußtsein und ihre Vertreibung daraus. Sie ist nicht gradlinig auf den Gedanken gerichtet – das wäre eine systematische, keine historische Betrachtung – und auch nicht auf den Menschen, was Geschichte, jedoch nicht Ideengeschichte wäre; sie studiert vielmehr, wie Mensch und Gedanke einander verfallen mußten. Wenn bis zu Kant hinab keiner der Kantischen Gedanken gedacht wurde, ist es klar, daß zwischen diesen Ideen und dem Manne Kant eine Wahlverwandtschaft besteht. Welcher Art ist sie? Zunächst und unmittelbar gleichen die Gedanken den Menschen in nichts. Der Pythagoreische Lehrsatz hat keine entfernte Ähnlichkeit mit Pythagoras. Zwischen Idee und Geist besteht eine Beziehung ähnlicher Art wie zwischen Gebrauchsgegenständen und der Hand, die sie nimmt und führt. Diese Affinität also ist eine große Frage, eine Frage, welche die Existenz und Pflege einer wundervollen, noch in ihren Anfängen steckenden Disziplin der Forschung rechtfertigt, der Geschichte der Philosophie.

Denn was man bislang unter dieser Bezeichnung vorzuweisen pflegt, ist nur das Gespenst der echten Geschichte der Philosophie. Was bietet man uns gewöhnlich dar? Die zeitliche Aufeinanderfolge der Systeme und ihre scheinbare Kontinuität. Sie lösen sich ab, als wären sie durch Zauberei, durch einen geheimnisvollen Prozeß eines aus dem andern ausgeschlüpft. Wir wohnen einer Sukzession, einer Bewegung bei; aber wie es in der Kinematik geschieht, man beschreibt uns die Translation eines Punktes, ohne zu sagen, warum er sich bewegt, unter dem Einfluß welcher treibenden Kräfte. Die ganze gebräuchliche Philosophie-

geschichte ist in diesem Sinn reine Kinematik. Man sehe darin keine Kritik; wenn sie das ist, ist sie nicht wenig. Selbst das Verständnis früherer Lehrmeinungen ist eine Forderung, die solange noch nicht erfüllt war. Man kann sagen, daß die jetzige Generation die erste ist, die in Wahrheit anfängt, in das einzudringen, was an Philosophie in der Vergangenheit gedacht worden ist. Vor uns verstand man nicht und erfand darum die Systeme.

In einer kinematischen Geschichte wird der Name Geschichte aber offenbar nicht in seinem vollen Sinn gebraucht. Eine solche Historie bewahrt von der echten nur einige abgeleitete Merkmale wie die Betrachtungsweise unter dem Gesichtswinkel zeitlichen Ablaufs und die Absicht diesen in seiner Lückenlosigkeit zu rekonstruieren. Aber die Ideen fallen hier einer jeden Zeit in den Schoß, ohne daß man weiß wie; man wohnt ihrer Entstehung nicht bei. Wir sehen was gedacht wurde, aber nicht den Akt des Denkens, der das Chaos zum Sieden bringt, um daraus die Lehre niederzuschlagen. Die Systeme ziehen in hieratischer Prozession vorüber ohne die Erde zu berühren, luftig und reibungslos. Es ist eine Gespenstergeschichte.

Dieser Quasi-Historie gegenüber fordere ich eine dynamische Geschichte, die nicht nur aufgereihte Ideen enthält, sondern ermittelt, welche tatsächlichen geschichtlichen Kräfte die einzelnen Punkte des Gedankenzuges stützen und weitertragen. Denn, sprechen wir es jetzt aus: der Begriff « Geschichte » besitzt allein seinen vollen Sinn, wenn er sich auf das Ganze des menschlichen Lebens bezieht.

Eine jede Betrachtung der zeitlichen Aufeinanderfolge der Systeme, die uns diese nicht zeigt, wie sie aus dem Gesamtleben ihres Schöpfers auftauchen, ist abstrakt und, wenn sie sich dessen nicht bewußt ist, falsch. Eine Wegweisung in dieser Richtung, nichts weiter, will mein Essay über Kant sein.

Was dort gesagt wurde, schließt auch nicht entfernt die Meinung ein, als wäre die Geschichte des Kantianismus und die historische Betrachtung der Philosophie im allgemeinen eine Angelegenheit, die uns vor allem interessieren müßte. Es klingt unglaublich, aber wir sind tatsächlich des Kantischen Ideengebäudes durchaus noch nicht in vollem Umfang Herr geworden. In der gegenwärtigen philosophischen Literatur fehlen zwei Bücher über Kant.

Zunächst eine Darstellung der Kantischen Philosophie, die auf der Höhe unserer Zeit wäre. So viel ich weiß, existiert keine. Die Generation, die um 1870 Kant entdeckte, machte eine geniale Anstrengung,

seinen Gedanken zu rekonstruieren. Es waren die Zeiten des Positivismus, d. h. der Aphilosophie, und die Neukantianer – Cohen, Riehl, Windelband – waren Männer ihrer Zeit, im Herzen Positivisten, wenn ihr philosophisches Taktgefühl sie auch ahnen ließ, daß der Positivismus nicht Philosophie ist, sondern Spezialwissenschaft, die sich mit philosophischen Gegenständen beschäftigt. Darum suchten sie einen Meister, unter dessen Zucht sie das eigentlich philosophische Niveau wiedergewinnen konnten. Sie hatten keine Freiheit angesichts des Phänomens Kant; es war damals genug und übergenug an dem Unterfangen, ihn wieder verstehen zu wollen. In den großen Werken der Kantauslegung, die damals erschienen – und noch heute die kanonischen Bücher über den «großen Chinesen von Königsberg» sind –, spürt man die krampfhafte Anstrengung, mit der sie sich der Kantischen Subtilitäten zu bemächtigen suchen; sie kommen nie zur klaren Fülle der tragenden Idee. Überdies war der Kantianismus für sie wohl eine historische Tatsache, zugleich aber ihre eigene Philosophie. Und da sie im Herzen Positivisten waren, vermochten sie in Kant nur zu sehen, was sich mit ihrer eigenen Denkart vertrug. Diese Unzukömmlichkeit ist unvermeidlich, wenn ein geschichtliches System sich in eine gegenwärtige Lehrmeinung verwandelt. Das Bedürfnis der Gegenwart verunreinigt die historische Tatsache, und der historische Buchstabe hemmt die freie Schöpfung.

Daher der Umstand, daß die großen Bücher Cohens und Riehls so voller Kabbalistik, gezwungener oder willkürlicher Auslegung sind und ganze Teile des Kantischen Gedankens vermissen lassen. Nach diesen Büchern ist es absolut unverständlich, daß auf Kant zunächst die Nachkantianer, die romantische Philosophie, und nicht gleich die Neukantianer folgten.

Die Männer, die nach diesen Kanterneuerern kamen, fühlten sich als Schüler und respektierten die Grenzen, welche die Meister von 1870 gezogen hatten. Jetzt ist eine dritte Generation am Ruder, die dem Kantischen Buchstaben gegenüber die Hände frei hat und überdies durch die Schule des Neukantianismus gegangen ist. Der *Kant* dieser Neuen ist es, den wir vermissen. Vielleicht wird sich Heimsoeth entschließen ihn zu schreiben: einen Kant ohne Neukantianismus, d. h. ohne positivistische Beschränkung, ohne Krampf, ohne Zeitvertrödeln bei vorläufigen, elementaren Fragen, die vor sechzig Jahren allerdings besorgniserregend waren, wie z. B. die Vermeidung des

Psychologismus; und daß er uns vor allem einen Kant zeichne, aus dem Fichte, Schelling, Hegel hervorgehen können.[1])

Neben diesem Buch habe ich ein anderes im Auge, das nicht weniger notwendig und von völlig verschiedenem Inhalt ist. Es sollte sich nicht damit abgeben, den Sinn des Kantischen Buchstabens festzustellen, darzulegen, was Kant in Wirklichkeit dachte. Was Kant in Wirklichkeit dachte, ist für uns schon kein lebendiger Gegenstand mehr. Weder sein Kritizismus, der weniger streng ist als unserer, noch sein Idealismus, der uns an Subjektivismus zu kranken scheint. Steckt nicht in Kant etwas, was tiefer, origineller, fruchtbarer ist als dies alles? Wäre er nichts als dies, würde er dann immer noch im Hintergrund unseres Lebenshorizontes liegen wie ein Gebirge, dessen Gipfel noch nicht alle bestiegen sind? Denn die Lage ist unleugbar die, daß alle Welt – will sagen alle Welt, die zählt – nicht nur unkantisch denkt, sondern sich für kantfeindlich hält und dennoch fühlt, daß Kant nicht tot, noch nicht ganz und gar ehrwürdige Vergangenheit ist. Was ist es, was Kant gegenwärtig und lebendig hält? Wie kann man diese widerspruchsvolle Situation erklären?

Meine Antwort – schematisch skizziert – lautet so: Die Lehre Kants, die Gedanken, die er in seinen Büchern explizit niederlegte, sind – ich möchte nicht sagen tot, um keinen Mord auf mein Gewissen zu laden –, aber sie sind nicht aktuell. Damit soll ihnen nicht das Urteil gesprochen werden, als seien sie ganz oder teilweise irrig; es unterliegt keinem Zweifel, daß große Stücke von Kant mit geringen Modifikationen noch heute gelten, etwa seine Theorie der Naturwissenschaft. Aber auch das was wahr ist, besitzen wir heute in überlegener und strengerer Form, als es wörtlich und sogar der Intention nach bei ihm steht. Was dagegen von Kant lebt, ist sein großes Problem, das große Problem, an das er als erster rührt und das durch ihn an unserm geistigen Horizont aufgegangen ist. Dies Problem ist tiefer als die Lösungen, die Kant gab. Er beherrscht es nicht; er sieht es verschwommen, er tastet es, stößt daran. Nun wohl, wir befinden uns fast in der gleichen Lage, d. h. sein Problem ist unseres; man verstehe wohl, es ist unser Problem, es ist das was wir vor uns sehen und noch nicht beherrschen – darum ist es das Lebendige in Kant. – Alles lebt nur in dem Maße,

[1]) Das so gepriesene Buch Kroners *Von Kant zu Hegel* scheint mir ein großer Irrtum; es nimmt die anfechtbarste Haltung ein, die möglich ist, indem es Kant von Hegel aus zu erklären sucht, als wäre Hegel die Gegenwart. Damit verzichtet es auf alle Mittel, die uns die gegenwärtige philosophische Technik für die Erklärung der *Kritiken* zur Verfügung stellt.

in dem es Problem ist und bleibt, und dieser Satz gilt nicht nur für das theoretische Leben, sondern für das Leben in all seinen Ordnungen. Man versuche sich ein Leben zu denken, das vollkommene Herrschaft wäre und nicht seinem tiefsten Wesen nach aus Elementen bestünde, die uns unüberwunden bedrängen. Die Vorstellung ist unmöglich; darum ist die ewige Seligkeit eine entzückende Quadratur des Zirkels, von der das Christentum redet, obgleich es sich ihrer Unmöglichkeit selber bewußt ist.

Was ist dieses Problem, dessen Pulsschlag wir im Untergrund der Kantischen Philosophie spüren? Es ist nicht leicht aufzuzeigen, und ich bezweifle sehr, daß einer es bemerken kann, der sich nicht ehrlich um philosophische Dinge gemüht hat. Um es in Kant zu entdecken, müssen wir von der «Philosophie» Kants absehen, wie man von der Pflanze absehen muß, wenn man nach ihrer Wurzel sucht.

Aber ernsthaft gesprochen: kann man sagen, daß es eine Kantische Philosophie gibt? Die Neukantianer haben in hohem Maße dazu beigetragen die Tatsache zu verdunkeln, daß die Bücher Kants, seine genialen *Kritiken*, Kants Philosophie jedenfalls nicht enthalten. Er selbst hat sie niemals als Ausdruck seines Systems betrachtet. Sie sind nur Vorbereitung, Propädeutik, praeambula fidei. Da die Neukantianer einzig der Kritizismus interessierte, versteiften sie sich darauf, eine so offenbare Tatsache zu übersehen. Die Wahrheit ist, daß die echte Philosophie Kants nicht in den Kritiken steht aus dem einfachen Grund, weil es Kant versagt blieb zu einer Philosophie zu gelangen.

Wir stehen hier vor einem sonderbaren Zusammentreffen. Die beiden originalsten Philosophen der Menschheit und zugleich diejenigen, die den tiefsten Einfluß ausgeübt haben – Plato und Kant – sind nicht so weit gekommen, eine Philosophie zu besitzen. Es ist dies nicht der geringste Grund dafür, daß beide Denker ein unerschöpflicher Gegenstand für einander bekämpfende Deutungen waren. Diesem gemeinsamen Zug gesellt sich ein anderer. Weder Plato noch Kant kamen zu einer Philosophie, weil beide Geister von langsamer Entwicklung waren und ihre philosophische Eingebung erst reifte, als ihr Leben sich neigte. Bei Kant verkennt das niemand. Unter Plato dagegen pflegt sich das gebildete Publikum und sogar mancher Philosoph einen begnadeten Menschen vorzustellen, der in blühender Jugend mühelos ein geschlossenes Ideensystem entdeckt, das ihn hinreißt und zu einem Leben voll Zuversicht und Klarheit führt – kurz etwas wie einen Raffael von Urbino. Das Gegenteil trifft zu. Platos Leben ist eine Geschichte von

trübem, kläglichem Mißgeschick, wie man schwer eine zweite erzählen kann. Jetzt stellt sich heraus, daß Plato niemals jene berühmte Ideenlehre besaß, die ihm von jeher zugeschrieben wurde; es waren eher die Ideen, die ihn besaßen, die ihn sein Leben lang herumzerrten – und hetzten ohne einen Augenblick der Ruhe und klaren Einsicht. Einen relativen Abschluß in der Entwicklung seiner eigenen Entdeckung erreicht Plato erst mit sechzig Jahren etwa, noch später als Kant. In dem Dialog *Sophistes* läßt sich der Augenblick feststellen. Und dieser Abschluß bestand darin, daß Plato fand, er habe sich sein ganzes Leben in einem Irrtum herumgetrieben, indem er glaubte, das Wichtige sei es, von den Dingen zu den Ideen zu gelangen, während das wahre Problem darin besteht zu zeigen, wie die Idee in den Dingen wohnt. Zu dieser Überzeugung drängen ihn wahrscheinlich die Einwände seiner Schüler, des Aristoteles vor allem. Auf dieser Höhe des Lebens gehen ihm die Augen auf, daß noch alles zu tun ist; aber nun bleibt ihm keine Zeit mehr, in Tat und Wahrheit eine Philosophie zu errichten. Ähnlich müht sich Kant in seinen letzten Jahren, sein System unter Dach zu bringen. Doch die Kräfte gehen ihm aus, und er hinterläßt nur die Bruchstücke seines *Opus Postumum.*[1])

Darum wäre es von großer Wichtigkeit, daß einer sich kühn in Kant versenkte, um aus seinem Grunde die seltene Perle, sein Eigenstes ans Licht zu holen.

Bringen wir unsern Gegenstand auf seine knappste Form, so handelt es sich meiner Einsicht nach um folgendes:

Man sagt, die Substanz des Kantischen Gedankens sei der transzendentale Idealismus und faßt diesen in der stehenden Wendung zusammen, daß « wir nichts von den Dingen wissen, was wir nicht selber in sie hineingelegt haben ». Auf weniger populäre Art drückt Kant dasselbe aus, wenn er sagt, daß « die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung dieselben sind wie die Bedingungen für die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung ». Cohen, Natorp und die übrigen orthodoxen Neukantianer reduzieren diesen Satz auf das herkömmliche idealistische Glaubensbekenntnis: sein ist denken.

Das Problem des Seins war und wird immer die Kardinalfrage der Philosophie sein. Aber die Frage: was ist das Sein? birgt eine radikale Zweideutigkeit. Sie bedeutet einerseits den Fischzug nach dem Träger des Seins, nach der Kategorie von Gegenständen, der dieses Prädikat ursprünglich anhaftet. Von Thales bis Kant besteht die Geschichte

[1]) Vergl. Kants *Opus Postumum*, dargestellt und ausgewählt von Erich Adickes, 1920.

der Philosophie fast ausschließlich aus einer Reihe von Antworten auf diese Frage. Und wir sehen den feierlichen Vorüberzug aller Objekte, welche die Salbung dieses Attributes empfangen haben, von dem Feuchten des Thales und den Ideen Platos bis zur Leibnizischen Monade. Der Idealismus in all seinen Abarten ist nur eine der möglichen Antworten auf dasselbe ewige Problem. So oft man sagte: Sein ist denken, meinte man damit, es stelle das Denken – sei es das Denken im Sinne Berkeleys, d. h. die psychische Realität, sei es das Denken als « absolutes Bewußtsein » – jenen « Gegenstand » dar, dem primärer- und unantastbarerweise die Eigenschaft des Seins zukomme.

Aber die Frage nach dem Sein fragt nicht nur: wer ist? sie fragt auch: was ist das Sein selbst als Eigenschaft, abgesehen davon, wer Träger der Eigenschaft, wer das Seiende ist. Für die ganze philosophische Vergangenheit bis hinauf zu Kant – ausgenommen vielleicht die Sophisten – stand dies nicht zur Diskussion, oder jedenfalls nicht vor der andern Frage und von ihr abgetrennt. Das Sein war dem Seienden eigentümlich – womit die Untersuchung sich diesem zuwandte. Und da das Sein immer ein « Gegenstand » war – ob nun die greifbare Materie oder ein übersinnlicher Gegenstand, eine Idee – bedeutete das Sein den allgemeinsten und grundlegenden Charakter des « Gegenstandes », seine Gegenständlichkeit oder realitas, kurz sein An-sich. Dies ist bis zu Kant der stillschweigend vorausgesetzte Begriff vom Sein – die In-sich-Beschlossenheit des Seienden. (Um leichter verstanden zu werden, möchte ich hinzufügen, daß jener ganzen Vergangenheit nichts ferner lag als der Gedanke, daß Existenz etwas Relatives sein, daß sie aus einer Beziehung bestehen könne.) Selbst Descartes' Erneuerung, so grundsätzlich sie ist, macht hier halt; dies ist der einzige Punkt, an dem ihm nicht einfällt zu zweifeln. Das methodisch primäre Sein ist das Ich, aber das Sein des Ich ist als Sein nicht verschieden von dem der Körper, deren Existenz ihm fragwürdig vorkommt. Das Ich Descartes' ist ebenfalls « an sich ».

Nun aber geschieht es, daß Kant behauptet, die Gegenstände der Erkenntnis existierten nicht an sich, sondern bestünden aus dem was wir in sie hineinlegen. Ihr Sein ist unser Setzen. Zum Unterschied von Cartesius jedoch kommt auch dem Subjekt, das die Setzung vollzieht, kein Sein an sich zu. Das Setzen ist ein geistiges Setzen, es ist Denken, und wir gelangen somit zu der traditionellen Formel des Idealismus: Sein ist Denken.

Und dies eben ist der Punkt, an dem ich die Aufmerksamkeit des

Lesers festhalten möchte, vorausgesetzt daß noch ein Leser mir auf so steinigen Wegen gefolgt ist.

Der Doppelsinn der Frage: was ist das Sein? wiederholt sich in der Antwort: Sein ist Denken. Vor Kant bedeutete diese alte Klausel, daß es keine andere Urexistenz gibt als den Gedanken, daß aber der Gedanke « an sich » ist, daß er der in Wahrheit existierende « Gegenstand » ist. Bei Kant jedoch erhält sie plötzlich eine neue, unerwartete Wendung. Kant hat – vielleicht ohne sich selbst vollkommen Rechenschaft davon zu geben – den Sinn der ontologischen Frage und damit die Bedeutung der Antwort abgewandelt. Kant will nicht sagen, daß sich die Dinge der Welt auf das Ding Gedanke zurückführen lassen, daß die Außenwelt die sekundäre und das Bewußtsein die primäre Existenzform ist – er weist dies zurück und nennt es den « materiellen Idealismus ». Es geht ihm nicht um seiende Gegenstände, sondern darum, daß ihr Sein – gleichgültig ob sie körperlich oder seelisch, wenn sie nur mögliche Gegenstände der Erkenntnis sind – keinen Sinn hat, außer wenn man darunter etwas versteht, das den Objekten nur zukommt, wenn ein denkendes Subjekt in Beziehung zu ihnen tritt. Das Subjekt ist es offenbar, welches das Sein in die Welt setzt; ohne Subjekt gibt es kein Sein. Auch das Subjekt « für sich » oder « an sich » besäße kein Sein, wenn es sich nicht selbst setzte, indem es sich erkennt. So verwandelt sich das Sein aus einem Ding in ein Tun. Aber fallen wir damit nicht in den Fehler zurück, den wir gerade vermeiden wollen? Es handelt sich nicht darum, daß jetzt das einzige, was ist (in dem Sinn sein = an sich) als ein Tun erkannt ist, womit wir nur erreicht hätten, daß sich das Tun in einen Quasi-Gegenstand verwandelt. Der Akt ist nicht das Sein; der Akt erzeugt das Sein, er setzt es.[1]) Anders gewandt: das Sein ist nicht durch sich selbst, und es ist keine Bestimmung, die den Dingen als solchen durch ihre eigene Beschaffenheit anhaftet. Ein bewußtseinsbegabtes, ein theoretisierendes Objekt muß sich den Dingen gegenüberstellen, damit sie sein oder nicht sein können. Ebenso ist ein Gegenstand einem andern nur gleich, wenn außer ihnen beiden noch ein Subjekt da ist, das sie vergleicht. Wie in diesem Fall die Gleichheit eine Eigenschaft ist, die an den Dingen als Reaktion auf einen Akt des Vergleichens auftritt und nur in bezug auf ihn Sinn hat, so sehen wir uns allgemein der Tatsache gegenüber, daß Sein oder

---

[1]) In den letzten Jahren ist Kant lebhaft mit diesem Begriff des Setzens und Sich-selbst-Setzens des Ichs beschäftigt, der unversehens in seiner Kritik auftaucht und später von Fichte, Schelling und Hegel so grandios benutzt wurde.

Nichtsein der Dinge durch ihren Zusammenprall mit dem theoretischen Vermögen überhaupt entstehen. Theorie ist Tat eines Subjekts und ist immer und vor allem Frage, und diese theoretische Frage ist immer Frage nach dem Sein. Vergleichen ist bereits eine spezielle Art zu fragen.

Diese Entdeckung, daß Sein allein Sinn hat als Antwort auf die Frage eines Subjekts, konnte nur einer machen, der die beiden Bedeutungen des Terminus Sein geschieden und sich erkühnt hat, die uralte Würde des Seins als des « An sich » zu bezweifeln. Jetzt ergibt sich von allem das Gegenteil: das Sein ist nicht an sich, sondern in Beziehung zu einem denkenden Subjekt; es ist ein Für-etwas-anderes und vor allem ein Für-mich. Daher wird es für Kant zum erstenmal – ausgenommen die Sophisten – unmöglich über das Sein zu sprechen, ohne vorher zu untersuchen, wie das erkennende Subjekt beschaffen ist, da ja dieses an der Konstitution des Seins der Dinge wesentlich beteiligt ist, da ja die Dinge relativ zu ihm sind oder nicht sind.

Aber obwohl es für ihn Sein nur relativ zu einem Subjekt gibt, verpflichtet das Kant doch keineswegs zu einer idealistischen Lösung des Problems. Und darin liegt nach meiner Meinung das überaus Lebendige am Kantianismus, das unsere neukantischen Meister und offenbar auch die gegenwärtigen Denker nicht gesehen haben.[1]) Der Umstand, daß Existenz keinen Sinn hat und nichts bedeuten kann ohne die Dazwischenkunft des erkennenden Subjekts und das Denken sich daher in das Sein der Dinge einmischt, indem es sie setzt, impliziert noch nicht, daß die Gegenstände sich in Denken verwandeln, wie zwei Orangen nicht darum etwas Subjektives werden, weil sie nur gleich sind, wenn ein Subjekt sie vergleicht. Kant setzt sich immer zur Wehr, wenn er eine idealistische, d. h. subjektivistische Auslegung seiner « Gegenstände der Erfahrung » wittert, denn seiner Grundabsicht nach zog die Beteiligung des Denkens und darum des Subjekts an der Existenz der Dinge durchaus nicht eine Absorption des Objektiven durch das Denken oder Subjekt nach sich. Die Entwicklung seines Systems hat ihn tatsächlich zum subjektiven Idealismus geführt; aber ich behaupte trotzdem, daß die tiefste Schicht der Kantischen Philosophie, ihr eigentlicher Kern sich vollständig von dieser Deutung befreien läßt.

Ich lege diese Wurzel des Kantischen Gedankengebäudes bloß als

[1]) Von Heidegger ist ein Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* angekündigt; ich erhoffe davon einen entscheidenden Schritt in der Richtung, die ich oben angedeutet habe. Im Augenblick der Drucklegung dieser Seiten ist es noch nicht erschienen. (Indessen erschienen, im Verlag Fr. Cohen, Bonn).

das was davon heute am lebendigsten ist, denn ich glaube, daß die philosophische Aufgabe unserer Zeit auf demselben Boden wächst wie sie. Bis 1900 ist die Philosophie offen oder verkappt Subjektivismus. Dieser Irrtum mußte behoben, es mußte die Objektivität erobert werden, man hatte sich von den Verwechslungen zu befreien, denn das waren sie letzten Endes, die den Subjektivismus nährten. Heute aber, da eine neue Denktechnik uns vor Begriffsverwirrungen solcher Art bewahrt, sind wir gehalten, dem Subjekt furchtlos zuzubilligen, was ihm gebührt, und die dringendsten Binsenwahrheiten in dieser Richtung anzuerkennen. Eins liegt zunächst auf der Hand, daß Erkenntnis ohne Gnade aus den Akten eines Subjektes, nämlich eines Menschen besteht, daß darum Erkenntnis durch und durch subjektiv ist und eben weil sie es ist, dazu gelangt, die strengste Objektivität zu erfassen. Jeder Begriff, jede Bedeutungseinheit bedeutet und begreift etwas Objektives, und dennoch ist es unleugbar, daß jeder Begriff, jede Bedeutungseinheit als etwas von einem Subjekt Gedachtes, als Teil eines Menschenlebens existiert. Sie sind darum zugleich objektiv und subjektiv. Diese Situation sieht widersinnig aus, weil sie von einem philosophischen Niveau gesehen ist, das wir meiner Ansicht nach überwunden haben. Wenn wir, anstatt Subjekt und Objekt durch wechselseitige Ausschließung zu bestimmen, dahin gelangen, im Subjekt eine Wesenheit zu sehen, der es eigentümlich ist, sich dem Objektiven zu öffnen, besser noch, ins Objektive hinauszugehen, verschwindet der Widerspruch. Denn umgekehrt hat das Sein, das Objektive nur Sinn, wenn etwas existiert, dem es wesentlich ist, darauf gerichtet zu sein. Nun wohl, dies Subjekt ist das menschliche Leben oder der Mensch als lebendige Vernunft.

Menschliches Leben ist seinem Wesen nach Beschäftigung mit den Dingen der Welt, nicht mit sich selbst. Das moi-même Descartes', das nichts tut als sich selbst von sich selber Rechenschaft geben, ist eine Abstraktion, die in einem Irrtum endet. Der Satz « je ne suis qu'une chose qui pense », ist falsch. Mein Denken ist eine Teilfunktion « meines Lebens », die sich nicht von dem Rest ablösen läßt. Ich denke aus einem Beweggrund, der seinerseits nicht reiner Gedanke ist. Cogito quia vivo, weil etwas um mich her mich beschäftigt und bedrängt, weil, indem ich existiere, nicht einzig ich existiere, sondern ich ein Ding bin, das sich mit den andern befaßt – ob es will oder nicht. Es gibt also ein moi-même nur in dem Maß, in dem es etwas anderes gibt, und es gibt das andere nur, insoweit es für mich da ist. Ich bin nicht

die Dinge, sie sind nicht ich (das gegen den Idealismus), aber wie ich nicht ohne sie bin, ohne die Welt, so sind sie nicht ohne mich, für den ihr Sein und das Bewußtsein von ihnen sinnvoll werden kann (dies gegen den Realismus).

Auf diese Weise gelangen wir zu einer von allem Subjektivismus radikal gereinigten Haltung, die nichtsdestoweniger dem verrufensten Satz der ganzen philosophischen Vergangenheit einen unerwarteten Sinn leiht, dem Ausspruch des Protagoras nämlich, daß « der Mensch das Maß aller Dinge ist, derjenigen die sind, insofern sie sind, derjenigen die nicht sind, insofern sie nicht sind ». Warum hat diese Lehre von jeher so viel Entrüstung erregt? Es ist wahr, daß diejenigen, die sie sich angeeignet haben – wie die Positivisten oder die Relativisten – sie schwer kompromittierten, da sie eine Dummheit daraus machten. Aber wie kann man an ihrer Richtigkeit zweifeln? Nur ein wenig Nachdenken über den Sinn des Wortes Maß hätte genügt, ihre königliche Wahrheit aufleuchten zu lassen. Die Dinge an sich haben kein Maß, sie sind maßlos; sie sind nicht mehr oder weniger, nicht so oder anders, kurz sie sind weder, noch sind sie nicht. Das Maß der Dinge, ihr so und nicht anders, ihr nicht mehr noch weniger, ist ihr Sein, und dies Sein impliziert die Dazwischenkunft des Menschen.[1])

In dieser Richtung könnte, so viel ich sehe, eine Eingeweideschau des Kantianismus fruchtbar werden. Sie gäbe uns zu dem Kant, der war, einen zukünftigen Kant. Ein wieviel deutlicheres Gesicht als das traditionelle würden die gotischen Bauwerke der Kritiken dadurch für uns gewinnen. Denn was hier gesagt wurde, ist nur eine leichte Andeutung in bezug auf einen einzigen, wenn auch entscheidenden Punkt. Diesem einen müßte man einen andern, wenn möglich noch bedeutungsvolleren anfügen, der sich etwa so formulieren läßt: Was ist, in Klarheit und voller Verantwortung gesprochen, die praktische Vernunft, diese Vernunft, die zum Unterschied von der theoretischen « unbedingt », absolut ist, wenn ihre Geltung sich auch nur auf das Subjekt als solches und nicht auf die Gegenstände der physischen und der metaphysischen Wissenschaft erstreckt? Die praktische Vernunft besteht darin, daß das moralische Subjekt sich selbst absolut bestimmt. Aber... ist nicht das « unser Leben » als solches? Mein Leben besteht in letzten Gesamthaltungen – nicht in partiellen, gespenstig abstrakten, mehr oder

---

[1]) Der Kardinal Cusanus beging tiefsinnige Wortspiele, als er mensura von mens herleitete.

weniger scheinbaren Akten, wie es die im eigentlichen Verstand theoretischen sind. – Alles Leben ist bedingungslos und unbedingt. Sollten wir jetzt folgern dürfen, daß Kant hinter der reinen Vernunft die Lebensvernunft entdeckte?[1])

[1]) Ich spreche hierüber des längeren in meiner Studie *Sobre la razón vital* (Über die lebendige Vernunft), die in nächster Zeit erscheinen wird. Ich hoffe dort zu zeigen, warum wir und auf welche Weise die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori – eine andere ungeheure Entdeckung Kants – neu stellen müssen.