Die Frage als Prinzip des Erkennens und die „Einleitung“ der Kritik der reinen Vernunft.

Von August Stadler.

Die Frage wird in der Logik, soviel mir bekannt ist, nicht als eine fundamentale Funktion ausgezeichnet. Wohl liegt sie als stillschweigende Voraussetzung überall zugrunde; dass sie jedoch nicht als Grundbedingung der Erfahrung eingeführt wird, ist ein Zeichen der Verkennung ihres transscendentalen Charakters. Und doch würde durch die Einsetzung dieser Funktion in ihre Rechte das Verständnis des kritischen Idealismus nicht unwesentlich erleichtert, insofern an ihr die Unterscheidung des transscendentalen vom physiologischen A priori besonders eindringlich sich vollziehen lässt. Wie sehr aber durch die Verwechslung dieser beiden Rechtstitel der Idealismus bedroht und verdunkelt wird, darauf hat Hermann Cohen neuerdings wieder nachdrücklich hingewiesen (Kommentar zu I. Kants Krit. d. r. Vern., Leipzig 1907).

Über die logische Stellung und Leistung der Frage können wir uns auf Grund der ersten Sätze der Kritik der reinen Vernunft in einfacher Weise Klarheit verschaffen, da ja schon die Einleitung das empirische Missverständnis behandelt und erledigt. Ihre Auslegung ist aber bekanntlich nicht unbestritten (vgl. H. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, I p. 158 ff.); daher lassen sich Bemerkungen, die den Standpunkt erläutern, immer noch nicht umgehen; doch werden sie kurz sein.

„Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel.“ Der Stil dieses ersten Satzes lässt die Emotion erkennen, die Kant von vornherein zu solcher Abwehr treibt. Man pflegt doch wissenschaftliche Werke nicht mit „Dass“ zu beginnen. Cohen hat (a. a. O.) diesen stilistisch merkwürdigen Anfang als monologisch bezeichnet; mir erscheint der Satz mehr wie ein Stück Zwiegespräch; es ist, als hätte eben jemand, der von dem angekündigten Werke etwas verlauten hörte,

zu Kant die Äusserung getan: „Höchstzuverehrender Herr Professor! bei allem Respekt vor dero tiefsinnigen Untersuchungen muss ich gestehen, dass mir eine Erkenntnis, die nicht von der Erfahrung ausgeht, ein unmöglicher Gedanke ist.“ Worauf Kant fast unwillig: „Dass etc.“ Dieses störende Bedenken sollte ihm ein für allemal erledigt sein, und kein Leser wird bestreiten, dass die auffällige Form ihre Wirkung tut.

„denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung geweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren . . .“ Wenn auch in erster Linie ein Intellekt vorhanden sein muss, damit Erkenntnis zustande komme, so ist doch den Sensualisten ohne weiteres zuzugeben, dass er zur Funktion erweckt werden muss und dass dieser Weckruf in nichts anderem bestehen kann, als dass die Sinne durch Reize gerührt werden.

„und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen . . .“ Von selbst — das heisst unmittelbar, ohne dass wir etwas dabei zu tun hätten: wir sehen, hören, riechen, tasten, schmecken etwas und fühlen uns dabei leidend, empfangend, im Zustande unsereres Bewusstseins verändert. Dann sagen wir, es werden uns durch die Sinne Eindrücke „gegeben“. Wäre damit die Erweckung erledigt und träte nichts weiteres ein, so würde unser Bewusstsein in einer Folge wechselnder Eindrücke bestehen, niemals aber zu einer Erkenntnis gelangen. Allein die Wirkung der gerührten Sinne ist nun nicht hierauf beschränkt, sondern löst weiterhin die Bewegung des Verstandes aus. Worin besteht nun diese Bewegung? Darin, diese Vorstellungen

„zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen . . .“ Damit ist die Arbeit, die der Intellekt an den sinnlichen Eindrücken verrichtet, beschrieben: die Verstandesbewegung ist Vergleichung, Verknüpfung oder Trennung. Die Eindrücke werden gleichsam hin- und hergeschoben, neben einander gestellt, beobachtet, in die Beziehung der Gleichheit oder der Verschiedenheit gesetzt, als in bestimmter Hinsicht zusammengehörig oder nicht zusammengehörig erklärt. In solcher Bewegung fühlen wir uns nun nicht mehr leidend, sondern tätig, nicht mehr empfangend, sondern schaffend, und was jetzt zustande kommt, betrachten wir nicht mehr als uns gegeben, sondern als durch uns „erzeugt“. Auf dem Kriterium der Spontaneität muss der Gegensatz dieser Ter-

mini beruhen, sonst richten sie Verwirrung an. „Gegeben“ sollte nur diejenige Veränderung des Bewusstseins heissen, die sich ohne mein Zutun ereignet, „erzeugt“ nur diejenige, die meiner Absicht entspringt. Was nicht eine Folge meines intellektuellen Handelns ist, das habe ich nicht erzeugt; automatische Tätigkeiten aber sind nicht zum Handeln zu zählen, auch dann nicht, wenn ihr Ergebnis aussieht wie ein Produkt des Verstandes. Wer z. B. „ein System der Philosophie . . . eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusamt der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopfe hätte und alles an den Fingern abzählen könnte . . . weiss und urteilt nur so viel, als ihm gegeben war . . . Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende . . .“ (Krit. d. r. V., Ausg. Kehrbach 631). So streng soll das Kriterium gehandhabt werden.

„und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst?“ Dieses Produkt aus zwei Faktoren, dem Rohstoff sinnlicher Eindrücke und der Bearbeitung durch den Verstand, ist nun die „Erkenntnis“ der Gegenstände, die man „Erfahrung“ zu nennen pflegt. Erfahrung in diesem Sinne bedeutet in der Tat das Erwachen der Erkenntnis: „der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher und mit dieser fängt alle an.“ Die Sensualisten mögen sich beruhigen, die Erkenntnis, die sie meinen, wird nicht angefochten.

„Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“ Es ist zu unterscheiden zwischen Anheben und Entspringen, zwischen „mit“ und „aus“. Ein Ereignis kann mit einer Einwirkung anheben, ohne „darum“ aus dieser Einwirkung gänzlich zu entspringen. Entspringen heisst hervorkommen: wo ein Quell entspringt, da kommt er mit seinem ganzen Inhalt hervor. Mit dem zündenden Funken hebt die Explosion des Pulverfasses an und wäre ohne ihn nicht geschehen; aber entspringt die frei werdende Kraft darum alle der Wärme des Funkens? Ich höre meinen Namen rufen — stehe still, drehe mich um, eile dem Rufenden entgegen . . ., eine ganze Folge von Bewegungen hat angehoben, aber die Arbeit, die ich dabei leistete, entspringt doch nicht der kleinen Schallwirkung des Rufes. Wir sprechen in solchen Fällen auch nicht vom Hervorbringen, sondern vom

Auslösen des Endergebnisses. Etwas Ähnliches könnte nun ja auch bei der Erfahrung stattfinden, die sinnlichen Eindrücke könnten die Rolle bloss auslösender Kräfte spielen, und aus der „Bewegung der Verstandeskkräfte“ könnte mehr herauskommen, als in jenen enthalten war.

„Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergibt . . .“ Wäre dies der Fall, so müsste der Erfahrungsbegriff, der soeben aufgestellt wurde, revidiert und berichtigt werden, der Erfahrungsprozess müsste dann die Resultante nicht zweier, sondern dreier Komponenten sein: der sinnlichen Eindrücke, ihrer Verarbeitung durch den Verstand, und dem, was der Verstand „aus sich selbst hergibt“. In diesem Fall würde also der Verstand als Faktor des Erkenntnisprozesses zweierlei leisten: 1. die Verarbeitung der Eindrücke, bestehend im Vergleichen, Verknüpfen und Trennen oder darin, dass die Eindrücke in eine gewisse Ordnung oder Form gebracht werden; 2. in dem „Hergeben aus sich selbst“, welches letztere demnach nur in einem „Zusatz“ zum gegebenen Inhalt der Erkenntnis bestehen kann. Wenn aber nicht nur die Form, sondern auch ein Teil des Inhaltes aus der Verstandestätigkeit entspringt, so muss allerdings der Begriff der Erfahrungserkenntnis dahin berichtigt werden, dass der Verstand durch die sinnlichen Eindrücke nicht nur zum Vergleichen, Verknüpfen und Trennen, sondern auch zu einem Zusatz zu „jenem Grundstoffe“ veranlasst wird. Somit wird alle Erkenntnis in der Tat mit der Erfahrung (im alten Sinne) anheben, nicht aber alle aus ihr entspringen.

Allein warum ist nicht auch hieran kein Zweifel? Wie kann denn dieses Verhältnis überhaupt verborgen bleiben? Wenn der Verstand die Erfahrung des Empirikers durch einen bestimmten Beitrag zur Erkenntnis erhebt, so muss er sich doch dessen bewusst sein, denn unbewusste Verstandestätigkeit ist ein Unding. Der Einwurf übersieht, dass bewusste Funktion zu unterscheiden ist vom Bewusstsein der Funktion. Wer denkt, braucht darum nicht das Bewusstsein „cogito“ zu haben; allerdings muss das „ich denke“ alle meine Vorstellungen begleiten können, aber muss es nicht in jedem Falle wirklich tun. Ich kann die komplizierteste Rechnung vollziehen, ohne an die Regeln

zu denken, die ich zur Anwendung bringe, und wie viele Naturforscher kümmern sich darum, ob das Gesetz der Erscheinungen, das sie suchen, gänzlich der Erfahrung entspringe? Die empirischen Wissenschaften fragen nach der Brauchbarkeit, im allgemeinen aber nicht nach der Herkunft ihrer Methoden; die Regel, die sich bewährt, wird zur Gewohnheit und lässt neue Erfahrungen automatisch entstehen. Dass dies eine zweckmässige Einrichtung der Natur ist, hat schon Hume hervorgehoben. Erfahrung ist „so wesentlich für den Bestand aller menschlichen Geschöpfe, dass es nicht wahrscheinlich ist, dass sie den trügerischen Deduktionen unserer Vernunft anvertraut werden konnte, welche, langsam in ihren Operationen, sich in den ersten Jahren der Kindheit kaum bemerklich macht und im besten Falle in jedem Alter und in jeder Periode des menschlichen Lebens dem Irrtum und Versehen höchlich ausgesetzt ist. Es entspricht der gewöhnlichen Weisheit der Natur besser, einen so notwendigen geistigen Akt durch einen Instinkt oder ein mechanisches Streben sicher zu machen, das in seinen Operationen unfehlbar sein, sich beim ersten Erscheinen des Lebens und Denkens offenbaren und von allen schwerfälligen Deduktionen des Verstandes unabhängig sein kann. Wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntnis der Muskeln und Nerven, durch welche sie in Bewegung gesetzt werden, zu geben, so hat sie in uns einen Instinkt eingepflanzt, welcher den Gedanken in einem Laufe vorwärts trägt, der demjenigen entspricht, den sie zwischen den äusseren Objekten eingerichtet hat . . .“ (An enquiry concerning human understanding. Sect. V).

Da nun also diese uneigentlich so genannte Verstandestätigkeit nicht oder nur unvollkommen zum Bewusstsein gelangt, so bleibt auch unausgemacht, wie viele Vorstellungen oder wie viel an den Vorstellungen die sinnlichen Eindrücke „von selbst“ bewirken und wie viel noch durch unser Vergleichen, Verknüpfen und Trennen zu diesen hinzugesetzt wird. Eine ganz andere Reflexion ist es, wenn der Verstand seine eigene Tätigkeit als wenn er die sinnlichen Eindrücke betrachtet, und je mehr die letztere zur Gewohnheit geworden, um so mehr Anstrengung erfordert es, in ersterer Sicherheit zu erlangen.

„ . . . welchen Zusatz wir von jenem Grundstoff nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“

Auf dem Erwerben dieser Geschicklichkeit beruht nun alle Kritik der Erkenntnis, deren zentrale Aufgabe es ist, die Bedingungen des wissenschaftlichen Fürwahrhaltens zu ergründen. Dass hierfür der Nachweis der Quellen der Erkenntnis unumgänglich ist, ergibt sich schon aus der Tatsache, dass Sätze aufgestellt werden, die allgemein und notwendig gelten sollen. Auch dieser Anspruch bildet eine Aufgabe für die Kritik. Nun ist ohne weiteres klar, dass solche Sätze sich nicht empirisch rechtfertigen können. „Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne.“ Ferner giebt Erfahrung „niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene oder komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so dass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme“ (Kr. 648). Somit giebt es entweder keine notwendigen und allgemeinen Sätze, oder sie müssen der Verstandestätigkeit selbst entspringen. Müsste jenes eingeräumt werden, so wäre unser ganzes Wissen historisch, ein Wissen von der Vergangenheit: wir erkannten in jedem Augenblick, was gewesen ist, niemals aber, was ist oder sein wird. Nun braucht man gar nicht auf Mathematik und Naturwissenschaft hinzuweisen, um diesen Gedanken unerträglich zu finden; nicht nur keine Wissenschaft, sondern überhaupt kein vernünftiges Handeln wäre möglich, wenn unser Urteilen auf die Komparation der Erfahrung beschränkt bliebe. Alles Handeln beruht auf der Voraussetzung, dass bestimmte Beziehungen, welche waren, sein werden, also unveränderlich seien. Für jedes Subjekt wären Natur und Menschen unberechenbar, somit feindliche Mächte, ohne die Zuversicht, dass ihre Aktion und Reaktion nach Regeln erfolge. Wenn in der Macht der Gewohnheit nicht irgend eine objektive Macht zum Ausdruck gelangt, so ist uns kein Kosmos begründet, so trägt jede kommende Sekunde die Möglichkeit des Chaos in sich.

Das hat Hume selbst empfunden, dass seine psychologische Entdeckung der Gewohnheit als Grund des Fürwahrhaltens den Menschen aus einer anderen, seiner liebsten, der schönen und freundlichen Gewohnheit des Daseins und Wirkens, fortwährend aufschrecken müsse. Das macht ihm, wie die zitierte Stelle zeigt, das Verharren in seinen Zweifeln unbehaglich, das treibt ihn, eine Lösung zu finden, die er, in bescheidener Selbsttäuschung befangen, „skeptisch“ nennt: er materialisiert die Gewohnheit zum

Instinkt und lässt diesen in der „ordinary wisdom of nature“ begründet sein. Damit sehen wir den Skeptiker an einem objektiv sein sollenden Prinzipie angelangt; denn wenn unser Glaube an die Weisheit der Natur wieder nur eine Gewohnheit, obzwar eine allgemeinere, wäre, so könnte auch er nur die Vergangenheit begreifen, nicht aber die Zweifel des Kommenden lösen.

Die Weisheit der Natur spielt bei Hume dieselbe Rolle, wie bei Descartes die Wahrhaftigkeit Gottes; nur bedeutet sie insofern einen Rückschritt gegen letzteres Prinzip, als Gott und Wahrhaftigkeit klare, Natur und Weisheit dagegen dunkle Begriffe sind. Beide Prinzipien aber sind transscendent, d. h. sie beschreiben einen jenseits der Erfahrung liegenden Gegenstand, ein Objekt, das in keiner Erfahrung gegeben werden kann.

Diesen Sprung ins Jenseits erspart uns die Methode Kants. So einfach und naheliegend erscheint uns heute sein grundlegender Gedanke, dass es uns wundert, wie er den Vorgängern, namentlich, wie er Hume entgehen konnte. Statt die Erkenntnis übersinnlich zu begründen, macht er sie selbst, macht er ihre Möglichkeit zum Prinzip: wir nehmen an, dass Erkenntnis möglich sei — darauf beruht alles weitere. Das ist nun aber nicht die Voraussetzung eines Unbekannten, sondern lediglich einer Eigenschaft, die alles haben muss, das ein Bekanntes soll werden können. So bezieht sich diese Hypothese zwar auf das Ganze der Erfahrung, also auf ein Objekt, das wir nur in unendlicher Annäherung realisieren können; aber sie ist trotzdem nicht transscendent, da dieser ins Unendliche sich erstreckende Gegenstand die Grenzen des Anschaulichen nicht überschreitet. Kant nennt Begriffe und Sätze, die sich auf die Grenzen des Immanenten, aber nur behufs Bestimmung der Erfahrung beziehen, transscendental; ein Terminus, den wir heute nicht mehr Gefahr laufen, mit „transscendent“ zu verwechseln.

Die transscendentale Hypothese bekundet also nicht fremde Absicht und Weisheit, sondern das eigene Wollen der menschlichen Vernunft, und ist mit diesem untrennbar verknüpft. Die Vernunft kann nicht erkennen wollen und überzeugt sein, dass Erkenntnis unmöglich ist; denn, wenn sie sich zu Handlungen bestimmt, von denen sie weiss, dass sie ihren Zweck nicht erreichen können, so handelt sie zwecklos oder für einen unbekannten fremden Zweck. Beides ist gleich unwürdig.

Wo keine Erkenntnis begehrt wird, ist auch keine Kritik nötig und fruchtbar. Somit muss die Logik von diesem Ursprung ihrer Aufgabe ausgehen. Daraus ergibt sich als ihr oberster Grundsatz: da Erkenntnis gewollt wird, ist sie als möglich anzunehmen, und die theoretische Vernunft steht unter dem Gesetz: sie glaubt, denn sie will. Das Wollen erzeugt das Fürwahrhalten und ist sein letzter Grund. Die kritische Besinnung besteht in dem Nachdenken über das, was man eigentlich will, wenn man erkennen will, und die Logik ist der Nachweis der Hypothesen, die durch dieses Wollen notwendig werden.

Das ist nun der Punkt, an welchem die Frage in ihre logische Funktion tritt: sie liefert den Leitfaden zu dieser Orientierung in unserem Wollen. Schon eine genauere psychologische Betrachtung hätte darauf führen müssen. Was geht denn eigentlich vor, wenn die „gerührten“ Sinne die Verstandestätigkeit in Bewegung bringen? Sie erwecken ein leises Gefühl (der Lust oder der Unlust oder beider zusammen), welches das Bewusstsein veranlasst, bei den Eindrücken zu verweilen, auf sie „aufzumerken“; daran schliesst sich unmittelbar ein Wundernehmen, d. h. ein Begehren zu „erfahren“. Dieses Thaumazein aber ist in der Tat der Anfang aller Philosophie, denn es löst nun eben die ursprünglichste Verstandesfunktion aus: die Frage. Durch die Frage wird das vage Wundern in feste Richtungen eingestellt, in der Frage wird dem Begehren ein fester Inhalt gedacht. Mit der Frage beginnt das Verstehen der Wissenschaft, wie das des Kindes, und überall, wo sie verstummt, ist die geistige Entwicklung zum Stillstand gekommen.

Das ist nun der Leitfaden, an dem die Vernunft in ihrem Wollen sich zurechtfinden kann. Dieses Zurechtfinden aber ist von fundamentaler Bedeutung. Denn, sobald die Vernunft weiss, was sie will, wenn sie Erkenntnis will, weiss sie auch, was sie a priori voraussetzen muss, damit Erkenntnis möglich sei. Demnach müssen sich aus der Analyse der Frage die Kategorien oder die Grundbegriffe der Erkenntnis notwendig und allgemeingültig ergeben.

Auch jene andere Einsicht zu gewinnen, was unser Vermögen aus sich selbst zur Erfahrungs-Erkentnis hergebe, sind wir jetzt geschickter geworden; denn dass zum mindesten das Wollen ein „Zusatz“ sei, wird niemand bestreiten. Wollen ist Selbstbewusstsein; was aber dem Selbstbewusstsein entspringt, ist

leichter vom Vorgestellten zu sondern, als was ihm automatisch zugefügt wurde. Das Wollen macht den sinnlichen Eindruck zum Zweck, durch die Frage wird er zum Objekt der Erkenntnis, zum Problem. Dadurch gewinnt er aber eine Eigenschaft, einen Charakter, den er an sich nicht besass und auch durch keine Vergleichung mit anderen sinnlichen Eindrücken gewinnen konnte. Über die Art dieser Eigenschaft hat der Sinn der Frage Aufschluss zu geben. Welche Fragen aber als Urtatsachen der Erkenntnis zu gelten haben, offenbart uns unmittelbar jede Erinnerung an unser theoretisches Wollen: wir wollen wissen, „was das ist“ und „warum das ist“. Und wenn wir die Wissenschaften betrachten, so finden wir, dass sie in Antworten auf diese Fragen bestehen.

Diese Fragen enthalten die grundlegenden Hypothesen des Erkennens, durch sie wird vorausgesetzt, dass „das“ „etwas sei“ und dass „das“ „wegen etwas sei“. „Das“ ist die auslösende Tatsache, der veranlassende sinnliche Eindruck, das Gegebene, das wir vor der Antwort nicht anders bezeichnen können als durch den Hinweis, den Fingerzeig. Von diesem Gezeigten sagt nun die Vernunft von vornherein eine Beziehung, ein Verhältnis aus, macht es zum Glied einer synthetischen Einheit: das ist etwas! das ist wegen etwas! Der sinnliche Eindruck muss etwas vorstellen und muss durch etwas bedingt sein. Im ersten Falle wird etwas zu ihm hinzugedacht, das gleichsam in oder unter ihm liege und ihn an sich trage, dem er anhaftend, eigen sei. Das hinzugedachte Etwas heisst Ding, der bezogene sinnliche Eindruck Eigenschaft und die Art dieser Beziehung Inhärenz. Im zweiten Falle wird zu dem sinnlichen Eindruck etwas hinzugedacht, mit dem er so verknüpft sei, dass er ohne es nicht vorhanden wäre. Man nennt dieses Etwas Bedingung, den so bezogenen sinnlichen Eindruck das Bedingte und die Art dieser Beziehung Dependenz.

Diese Voraussetzungen macht nun also die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung, unter keinerlei Vorbehalt, auch nicht unter dem, sie in der Erfahrung bestätigt zu finden. Sie macht sie vielmehr im Sinne einer Gesetzgebung: das soll etwas sein! das soll wegen etwas sein! Dass Erfahrung — im Sinne von Erkenntnis — diesen Gesetzen sich fügt, bedarf keiner Bestätigung, denn Erfahrung ist nur, was ihnen sich fügt. Sollten die Sinne wirklich zu Eindrücken gerührt werden können, an denen die

synthetischen Normen der Frage sich nicht erzeugen liessen, so hätten solche Eindrücke kein Interesse für die theoretische Vernunft, welches im Wollen der Erkenntnis besteht.

Drei prinzipielle Voraussetzungen also sind es, die das Problem der Erkenntnis bestimmen:

- dass der Vernunft etwas gegeben sei,
- dass sie das Gegebene zur Vorstellung des Dinges gestalten könne,
- dass sie das Gegebene als ein Bedingtes darstellen könne.

Das sind die Bedingungen oder Grundsätze der theoretischen Problemstellung und zugleich die Kategorien der möglichen Antworten oder Lösungen. Aus diesen Kategorien müssen sich alle übrigen Grundbegriffe gewinnen lassen, wobei Verschiedenheit in der Formulierung und Anordnung, nicht aber in der Bedeutung möglich ist. Denn der Inhalt der Grundbedingungen kann sich nur mit den Grundfragen ändern; das Problem der Erkenntnis ist so beständig als die Grundfrage. Wenn freilich unser Wollen sich ändert, so werden wir andere Antworten verlangen und daher das Begreifen des Gegebenen auf andere Grundlegungen stützen müssen.

Und damit ist nun eben, wie mir scheint, die Eigenart des transscendentalen oder idealistischen A priori ins volle Licht getreten. Gewiss ist die Frage auch ein physiologisches A priori; denn wären wir nicht dazu organisiert, so könnten wir nicht fragen. Nun wird aber dieses physiologische A priori durch die Tat der Vernunft zum transscendentalen erhoben, indem die Frage als Postulat der Erkenntnis zur Grundbedingung möglicher Erfahrung gemacht wird. Diese bewährt aber ihre Apriorität dadurch als transscendentale, dass es möglich ist, synthetische Sätze a priori (Grundsätze) aus ihr herzuleiten. Die Frage als Reflexbewegung schafft keine Mathematik, keine Physik und keine Ethik, wohl aber als Erzeugnis unseres Wollens, als welches sie die Grundbedingungen dieser Wissenschaften entwirft.

Und ebenso klar tritt der Idealismus dieses A priori hervor. Zu ihrer Grundfrage verlangt die Vernunft keine Berechtigung von der „Erfahrung“; sie bettelt nicht bei ihr, ob die Möglichkeit einer Erkenntnis wahrscheinlich sei; sie setzt diese Möglichkeit

voraus, weil sie sie will; sie macht sich eine Idee von der Erkenntnis und handelt nach dieser Idee. Sie verfährt in solcher Grundlegung nicht anders als die praktische Vernunft, die keine Statistik nach dem Für und Wider der Freiheit befragt, sondern schlechterdings zu handeln gebietet, als ob die Freiheit wirklich sei. Der Materialismus sucht in den Welten nach dem Thron, auf dem er die Gottheit fände — der Idealismus nimmt sie auf in seinen Willen, d. h. er schafft sie, um sie ewig zu besitzen.