

Eckart Förster

Die 25 Jahre der Philosophie

Eine systematische
Rekonstruktion

Klostermann **Rote Reihe**

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

2., durchgesehene Auflage 2012

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg.

Alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04166-5

Frank Teichmann
in memoriam

VORBEMERKUNG

Auf dem Höhepunkt seiner Karriere, in der Vorrede zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, erklärte Kant, dass es vor dem Erscheinen seiner *Kritik der reinen Vernunft* im Jahre 1781 überhaupt keine Philosophie gegeben habe: „Es klingt arrogant, selbstsüchtig und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe“ (6:206)¹. Und doch hatte er keinen Zweifel an der Richtigkeit dieser Aussage, die er dem Druck und damit der Nachwelt übergab. Damit aber nicht genug: die *Kritik der reinen Vernunft*, mit welcher Philosophie begonnen haben soll, hatte Kant mit der Voraussage beendet, dass die Philosophie nun vor ihrer absehbaren Vollendung stehe und „dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge“ (A856) – also in weniger als 19 Jahren!

Zwar ist es dazu nicht ganz gekommen. Dennoch waren es nur noch phantastisch wenige Jahre, bevor Hegel im Frühjahr 1806 den Hörern seiner Vorlesung über die Geschichte der Philosophie deren Ende verkündete: „Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie *beschlossen*“ (TW 20:461).

Hätten beide, Kant und Hegel, recht gehabt mit ihren Aussagen, dann würde sich die Geschichte der Philosophie auf 25 Jahre reduzieren! Angesichts der historischen Tatsachen, die eine hundertmal so lange Geschichte bezeugen, mag es nahe liegen, beide Behauptungen als Ausdruck beispielloser Selbstüberschätzung und Maßlosigkeit abzutun. Dennoch ist es nicht leicht, Kant und Hegel derartige Fehler zuzuschreiben.

Einerseits wusste Kant natürlich so gut wie jeder andere, dass es Philosophie schon vor ihm gegeben hatte. Bekannt sind die biographischen Zeugnisse, in denen er seine Abhängigkeit bekundet von denen, die vor ihm kamen: Hume habe ihn aus seinem dogmatischen Schlummer ‚geweckt‘, Rousseau habe ihn ‚zurechtgerückt‘, und die *Kritik* selbst wollte er als ‚Apologie für Leibniz‘ verstanden wissen. Seine Ethik ist zudem ohne die Vorgabe der Stoa ganz undenkbar. Aber auch der Zusammenhang der oben zitierten Stelle aus den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Kant nichts ferner lag als die Verkleinerung der Leistungen seiner Vorgänger.

Andererseits kam auch Hegel, davon kann man sich schnell überzeugen,

¹ Zur Zitierweise siehe das Siglenverzeichnis am Ende des Buchs.

zu seinem Ergebnis nicht aufgrund maßloser Selbstüberschätzung. Das Ende der Philosophie wird in besagter Vorlesung von ihm zwar konstatiert, aber nicht als Leistung seiner eigenen Person dargestellt. Im Gegenteil. Unmittelbar im Anschluss an die Verkündung des Endes der Philosophie heißt es: „Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden, faßt alle Stufen in sich, ist Produkt und Resultat aller vorhergehenden ... [M]an muß sich erheben ... über seine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Besonderes gedacht habe“ (ibid.). Zu dieser Zeit waren außerdem Fichte, Schelling und andere bedeutende Philosophen auf dem Höhepunkt ihres Ruhms, und Hegel hat sicher nicht geglaubt, dass diese sich nun zur Ruhe setzen oder ihren Beruf wechseln würden.

Wie sind also die Behauptungen Kants und Hegels zu verstehen? Dieser Frage will ich im Folgenden nachgehen. Das vorliegende Buch ist der Versuch, den *einen* Gedanken – dass die Philosophie 1781 beginnt und 1806 beschlossen ist – nachzuvollziehen und zu verstehen. In der Fülle der geistigen Erscheinungen, welche diese Zeit zu einer so überaus reichen machen, tritt die diesem Gedanken zugrunde liegende *Idee* allerdings nicht leicht in den Blick. Damit sie sichtbar werden konnte, musste zuerst alles, was nicht direkt dazu gehört, abgesondert und beiseite gelassen werden. *Die 25 Jahre der Philosophie* ist folglich kein Beitrag zu dem populären philosophiegeschichtlichen Genre ‚Von Kant bis Hegel‘; einen Überblick über diese Epoche strebe ich nicht an. Viele der Autoren, die in einem solchen Überblick nicht fehlen dürften, finden hier keine oder kaum Erwähnung; von denen, die erwähnt werden, bleibt die Mehrzahl ihrer Schriften unberücksichtigt.

Weil mir darüber hinaus alles darauf ankam, die zugrunde liegende Idee zunächst in ihrer Eigendynamik zu begreifen und ihre immanente Entwicklung *mitzuvollziehen*, habe ich mich schließlich auch entschlossen, auf eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur zum Thema zu verzichten. Dieser Schritt fiel am schwersten, da er so leicht missverstanden werden kann. Allerdings: wer den Stand heutiger Debatten z. B. in der Kantforschung, in der Hegelforschung, kennt, der weiß, wie kontrovers hier alles diskutiert wird – und wie leicht sich die Kontroversen verselbständigen. Die Gelegenheiten zu solchen Digressionen wollte ich nach Möglichkeit vermeiden, um die Aufmerksamkeit ganz an die Eigendynamik der hier in Frage stehenden Idee zu binden. Dafür muss ich das Risiko in Kauf nehmen, gelegentlich uninformiert oder dogmatisch zu erscheinen.

Von dieser Entscheidung ganz unberührt ist natürlich die Tatsache, dass das vorliegende Buch unmöglich gewesen wäre ohne die zum Teil großartigen Leistungen zahlloser Interpreten und Idealismusforscher. Auf deren Erkenntnissen baut es auf und setzt sie dankbar voraus. Darum habe ich

diejenigen Arbeiten, denen ich mich besonders verpflichtet weiß, im Literaturverzeichnis aufgeführt. Ich hoffe, nicht zu viele übersehen zu haben.

Mein Dank gilt außerdem der John Simon Guggenheim Memorial Foundation, deren Fellowship mich für ein Jahr von allen akademischen Pflichten befreite. Von den vielen Personen, die in der einen oder anderen Weise zum Gelingen dieses Buches beigetragen haben, möchte ich hier dankend erwähnen: Michael Williams, Robert B. Pippin, Charles L. Griswold, J. B. Schneewind, Adam Falk, Jürgen Stolzenberg, Katharina Mommsen, Nikola Wolther und Yitzhak Melamed. Johannes Haag hat alle Kapitel gelesen und mit wertvollen Kommentaren versehen. Mit Rolf-Peter Horstmann habe ich zudem die hier entwickelten Gedanken seit vielen Jahren diskutieren und in gemeinsamen Seminaren erproben dürfen. Ihm gilt dafür mein besonderer Dank. Für verbleibende Fehler oder Irrtümer bin selbstverständlich ich allein verantwortlich.

Baltimore, im August 2010

Eckart Förster

INHALT

Prolog:	Ein Anfang der Philosophie	13
---------	--------------------------------------	----

TEIL I:

„*Kant hat die Resultate gegeben ...*“

Erstes Kapitel:	Kants „Umänderung der Denkart“	29
Zweites Kapitel:	Kritik und Moral	53
Drittes Kapitel:	Von A nach B	69
Viertes Kapitel:	Wie wird man Spinozist?	87
Fünftes Kapitel:	Aus Eins wird Drei	111
Sechstes Kapitel:	Das „kritische Geschäft“: vollendet?	135
Siebentes Kapitel:	Das „kritische Geschäft“: unvollendet	161

TEIL II:

„... *die Prämissen fehlen noch*“

Achtes Kapitel:	Fichtes „völlige Umkehrung der Denkart“ . . .	185
Neuntes Kapitel:	Moral und Kritik	209
Zehntes Kapitel:	<i>Spiritus sive natura?</i>	233
Elftes Kapitel:	Die Methodologie des intuitiven Verstandes . .	253
Zwölftes Kapitel:	Hat die Philosophie eine Geschichte?	277
Dreizehntes Kapitel:	Hegels „Entdeckungsreisen“: unvollendet	303
Vierzehntes Kapitel:	Hegels „Entdeckungsreisen“: vollendet	347
Epilog:	Ein Ende der Philosophie	367

<i>Siglenverzeichnis</i>	373
<i>Literaturverzeichnis</i>	375
<i>Personenregister</i>	398

PROLOG: EIN ANFANG DER PHILOSOPHIE

Warum hat es Kant zufolge vor der *Kritik der reinen Vernunft* keine Philosophie gegeben?

Eine erste, noch vorläufige Antwort auf diese Frage ergibt sich aus einem Brief Kants an seinen ehemaligen Schüler Marcus Herz aus dem Jahr 1772 – also neun Jahre vor dem Erscheinen der *Kritik*. Nach einer kurzen Beschreibung eines Buches, an dem er zu arbeiten begonnen hatte und das den Titel „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ tragen sollte, schreibt Kant, dass er sich gestehen musste, „daß mir noch etwas wesentliches mangle, welches ich bey meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andre, aus der Acht gelassen hatte und welches in der That den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys., ausmacht. Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ (10:130)

Philosophieren wir über einen bestimmten Gegenstand, so gehen wir im Allgemeinen davon aus, darüber etwas Wahres aussagen zu können. Doch worauf genau beruht diese Annahme? Die Beziehung zwischen Vorstellung und Gegenstand ist im Prinzip unproblematisch, wenn der Gegenstand ein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, oder wenn er durch sittliches Handeln hervorgebracht wird. Im ersten Fall werde ich nämlich vom Gegenstand affiziert, die Vorstellung in mir wird also in einer gewissen, näher zu beschreibenden Weise durch den Gegenstand hervorgebracht. Im zweiten Fall verändere ich durch meine sittliche Handlung den gegenwärtigen Zustand der Welt, der Gegenstand meiner Handlung wird also durch die Vorstellung von dem, was sein soll, selbst erst realisiert. Ganz anders ist es aber bei den Gegenständen der klassischen Metaphysik, die ja gerade dadurch charakterisiert sind, dass sie nicht-empirisch und auch nicht von uns verursacht sind. Nehmen wir z. B. die metaphysische Behauptung, dass die Seele unsterblich sei. Wie kann ich das wissen? Weder ist die Seele die Ursache meiner Vorstellung, noch ist diese Vorstellung die Ursache meiner Seele. Wie kann ich mich dann aber mittels einer Vorstellung überhaupt wahrheitsfähig auf meine Seele beziehen? Diese Frage lässt sich natürlich leicht auf alle metaphysischen Gegenstände ausdehnen: Wie ist es möglich, sich mittels Vorstellungen auf nicht-sinnliche Gegenstände so zu beziehen, dass wahrheitsfähige Aussagen über derartige Gegenstände möglich sind? Anders gesagt: wie ist Metaphysik

überhaupt möglich, wenn sie mehr als ein Spiel bloßer Meinungen sein soll? Dazu schreibt Kant im Brief an Herz:

Ich hatte mich in der dissertation [*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* von 1770] damit begnügt die Natur der intellectual Vorstellungen bloß negativ auszudrücken: daß sie nemlich nicht modificationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung die sich auf einen Gegenstand bezieht ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu seyn möglich übergeng ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt: die sinnliche Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellectuale wie sie sind. Wodurch aber werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren und wenn solche intellectuale Vorstellungen auf unsrer innern Thätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden (10:130–1).

Damit hat Kant in der Tat das Problem formuliert, von dessen Lösung die Möglichkeit philosophischer Erkenntnis im traditionellen Sinne abhängt: das Problem nicht-empirischer, wahrheitsfähiger Referenz. Natürlich hat es in einem trivialen, umgangssprachlichen Sinn Philosophie schon seit vielen Jahrhunderten gegeben, gewissermaßen als „Naturanlage“¹; aber eine Philosophie, die wirklich mit einem Wahrheitsanspruch auftreten kann und mehr ist als ein „bloßes Herumtappen unter Begriffen“ (Bxv), muss Einsicht in die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit mitbringen und die Kriterien angeben können, wie sich wirkliche philosophische Erkenntnis von Scheinwissen und bloßer Meinung unterscheiden lässt. Da dies bisher nie der Fall gewesen ist, kann Kant mit gutem Grund sagen, dass es noch gar keine wirkliche (d. h. wahrheitsfähige und damit wissenschaftliche) Philosophie nicht-sinnlicher Gegenstände gegeben hat. Mehr noch, bevor dieses Problem gelöst ist, lohnt es sich gar nicht, sich weiterhin mit Metaphysik zu beschäftigen. Ist Philosophie in diesem Sinne, ist Metaphysik also überhaupt möglich? Kann ich durch bloßes Denken etwas über die Welt erkennen, das nicht tautologisch ist, sondern mein Wissen tatsächlich erweitert?

Ist Kants Ausgangsfrage leicht zu bestimmen, so ist die Antwort auf diese Frage alles andere als leicht. Kants Ankündigung im Brief an Herz, dass er „eine Critick der reinen Vernunft“ zur Lösung dieses Problems „binnen etwa 3 Monathen“ (10:132) publizieren werde, hat sich dann auch als allzu optimistisch erwiesen – es wurden neun Jahre daraus. Als sie schließlich fertig war, war Kant sich bewusst, dass, da sie eine gänzliche Veränderung der Denkungsart verlange, ihrem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten im Wege stehen würden. Schon zu diesem Zeitpunkt hatte er deshalb in

¹ „Metaphysik als Naturanlage der Vernunft ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein ... dialektisch und trügerisch“ (4:365).

Gedanken einen Plan zu einem anderen Werk entworfen, „nach welchem sie auch Popularität bekommen kan“ (10:269).

Was ist so schwierig an der Antwort? Soll die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis geprüft werden, dann kann die Untersuchung selbst natürlich nicht metaphysisch sein, wenn nicht das ganze Unternehmen von Anfang an eine *petitio principii* sein soll. Denn dasjenige, dessen Möglichkeit in Frage steht, darf bei der Untersuchung nicht selbst bereits vorausgesetzt werden. Kant kann also in keiner Weise auf die Tradition zurückgreifen.²

Dieser Punkt verdient besondere Aufmerksamkeit. Ein flüchtiger Leser der *Kritik der reinen Vernunft* könnte den Eindruck bekommen, als knüpfe Kant mit diesem Werk durchaus an die philosophische Tradition an. Die traditionellen metaphysischen Themenbereiche sind nämlich: rationale Theologie, rationale Kosmologie, rationale Psychologie und Ontologie. So hatte etwa Kants Vorgänger Christian Wolff ein klassisches Textbuch der Metaphysik geschrieben mit dem Titel *Metaphysik, oder Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*.³ Der Eindruck könnte entstehen, als ginge Kant, seiner Ausgangsfrage entsprechend, so vor, dass er für jeden dieser durch die klassische Metaphysik vorgegebenen Begriffe frage, wie sie sich auf ihre Gegenstände beziehen. Man könnte vermuten, dass die Analytik der *Kritik* erst einmal untersucht, wie sich generell ‚vernünfftige Gedanken‘ von ‚Dingen überhaupt‘ bilden lassen, also das Thema der klassischen Ontologie aufnimmt, um dann in der Dialektik zu fragen, wie sich die Begriffe von ‚Gott‘ (transzendentes Ideal), von ‚Welt‘ (Antinomienkapitel) und der ‚menschlichen Seele‘ (Paralogismuskapitel) auf ihre Gegenstände beziehen. Damit wären auch die traditionellen Gebiete der rationalen Theologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Seelenlehre zu ihrem Recht gekommen.

Wenn dem so wäre, dann wäre die *Kritik der reinen Vernunft* kein so großes Werk der Philosophie, wie sie es tatsächlich ist. Kant hätte sich den Plan zur Untersuchung der Möglichkeit der Metaphysik von der Metaphysik selbst vorgeben lassen. Zum Glück tut er das nicht. In einer Vorlesung („Metaphysik Mrongovius“) unmittelbar nach Veröffentlichung der *Kritik* erklärt er seinen Hörern, dass dazu eine ganz neue Art Philosophie vonnöten war, der er den Namen ‚Transzendentalphilosophie‘ gab:

Die Transzendentalphilosophie ist die propaedeutic der eigentlichen Metaphysik. Die Vernunft bestimmt hier nichts, sondern redt nur immer von ihrem eigenen

² „Und was noch das Schlimmste dabei ist,“ schrieb Kant später, „so konnte mir Metaphysik, so viel davon nur irgendwo vorhanden ist, hiebei auch nicht die mindeste Hülfe leisten“ (4:260).

³ Halle 1720; bis 1752 waren bereits zwölf Auflagen dieses Werkes erschienen.

Vermögen ... Wahre Transcendental Philosophie hat man nicht gehabt. Man hat das Wort gebraucht und darunter Ontologie verstanden; so nehmen wir es aber (wie leicht zu ersehen) nicht. In der Ontologie redt man von Dingen überhaupt ... man handelte gleich von Dingen überhaupt – ohne zu untersuchen, ob gar solche reine Verstandes- oder reine Vernunft- oder reine Wissenschaftliche Erkenntniße möglich wären ... *Aber in der Critic kann ich so nicht reden* ... Wir erwägen in der Transcendentalen Philosophie nicht objecte, sondern die Vernunft selbst ... Man könnte also die Transcendentale Philosophie auch Transcendentale Logic nennen. Sie beschäftigt sich mit den Quellen, dem Umfang und den Gränzen der reinen Vernunft, ohne sich mit den Objecten abzugeben. Daher ist es falsch, sie Ontologiam zu nennen. Da betrachten wir die Dinge schon nach ihren allgemeinen Eigenschaften. Transcendentale Logic abstrahirt von alle dem, sie ist eine Art von Selbst Erkenntniß (29:752, 756, Herv. EF).

Es musste der Untersuchung also eine ganz neue Art Philosophie zugrunde gelegt werden: eine ‚Transzendentalphilosophie‘. Sie ist tatsächlich von der Metaphysik, die apriorische Erkenntnis von Gegenständen zu sein vorgibt, dadurch unterschieden, dass sie selbst gar nicht auf Gegenstände geht, nicht einmal, wie die Ontologie, auf ‚Dinge überhaupt‘, sondern die Möglichkeit eines solchen nicht-empirischen Gegenstandsbezugs – und damit die *Möglichkeit* von Metaphysik – untersucht. Ihr Thema ist nicht eine bestimmte Klasse von Gegenständen bzw. deren Seinsart, sondern die Möglichkeit apriorischer Referenz – eben die Frage des Briefs an Herz, „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellungen nennt, auf den Gegenstand?“

Ist die apriorische Referenzrelation das eigentliche Thema der Transzendentalphilosophie, dann bedarf es eines Begriffs, der den Akkusativ dieser Relation (des Gedankens), das, worauf ein Denkender sich zu beziehen glaubt, bezeichnet, ohne dass damit bereits ein bestimmter Gegenstand als wirklich oder auch nur als möglich vorausgesetzt wird: der Begriff eines Platzhalters, auf den folglich auch gar keine Prädikate angewandt werden können. Kant prägt dafür einen *terminus technicus*, um ihn von den bereits als möglich vorausgesetzten ‚Dingen überhaupt‘ der klassischen Ontologie zu unterscheiden: den Begriff vom *Gegenstand überhaupt*. Auch dazu äußert sich Kant ausführlich in der gerade erwähnten Vorlesung (vgl. 29:811), etwas kürzer und kryptischer in der *Kritik der reinen Vernunft* selbst, wo es heißt: „Der höchste Begriff, von dem man [vor Kant] eine Transcendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeinlich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem *Gegenstande überhaupt* (problematisch genommen und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei)“ (A290). Und entsprechend de-

finiert Kant das Thema einer transzendentalen Untersuchung: „Ich nenne alle Erkenntnis *transcendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen [denn dann wäre sie metaphysisch], sondern mit unsern Begriffen a priori von *Gegenständen überhaupt* beschäftigt“ (A11–2, zweite Herv. EF).

Damit ist aber lediglich das Problem genauer bezeichnet. Wie soll die Untersuchung nun vorgehen? Nach welchem Plan soll sie ausgeführt werden? Denn ein Plan oder eine Idee des Ganzen muss der Untersuchung natürlich zugrunde liegen: genauso wenig, wie ein Haus dadurch zustande kommt, dass man Steine planlos aufeinander türmt, genauso wenig kann eine wissenschaftliche Untersuchung dadurch zustande kommen, dass Begriffe ohne Plan aneinandergereiht werden: „Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege“ (A834).

Damit erweist sich Kants Ausgangsproblem genau genommen als ein dreifaches: (a) es soll die Möglichkeit der Metaphysik untersucht werden; dazu muss (b) eine neue philosophische Disziplin, eine Transzendentalphilosophie bzw. eine Kritik der reinen Vernunft, inauguriert werden; dieser muss (c) ein Plan, eine Idee, zugrunde liegen.

Unser Verständnis von Kants Verfahren ist nun dadurch kompliziert, dass er diesen Plan in der *Kritik* selbst nirgends erwähnt.⁴ Er war nämlich davon überzeugt, dass sich dessen Angemessenheit nur aus dem Ganzen, also im Nachhinein, würde beurteilen lassen.⁵ Dazu schrieb er später, in den *Prolegomena*: „Ob aber gleich ein bloßer Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverständlich, unzuverlässig und unnütz sein würde, so ist er dagegen um desto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werkes geschehen konnte“ (4:263).

Der Plan, den die *Prolegomena* im Nachhinein entwerfen, ist allerdings ein anderer als der, welcher der *Kritik* zugrunde liegt. Er ist ebenfalls „vor aller künftigen Metaphysik vorangeschickt“ (4:263) und somit eine *Alternative* zu dem Plan der *Kritik*, und zwar eine Alternative, von der sich Kant

⁴ Das zusätzliche Problem, dass die *Kritik der reinen Vernunft* nicht die ganze Transzendentalphilosophie ist, wohl aber deren „vollständige Idee“ (vgl. A12–4), kann ich im gegenwärtigen Zusammenhang übergehen.

⁵ In der *Kritik* schreibt er lediglich in deren Einleitung: „Wenn man nun die Eintheilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspunkte eines Systems überhaupt anstellen will, so muß die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine Elementar-Lehre, zweitens eine Methoden-Lehre der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Haupttheile würde seine Unterabtheilung haben, deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen“ (A15, Herv. EF).

vor allem „Popularität“ für seine Resultate verspricht. Er kann uns also nicht davon suspendieren, den der *Kritik* selbst zugrunde liegenden Plan zu rekonstruieren.

Dazu gehen wir am besten wieder von der Grundfrage aus, wie apriorische Vorstellungen sich wahrheitsfähig auf ihre Gegenstände beziehen können. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuerst einmal bestimmen, ob und wie viele solche Vorstellungen wir überhaupt haben, und welcher Art sie sind. Also müssen in einem ersten Schritt unsere Erkenntnisvermögen daraufhin untersucht werden, ob sie Vorstellungen a priori enthalten. Da wir nach Kant drei solcher Vermögen haben – nämlich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft – ergibt sich eine erste, grobe Einteilung der Untersuchung in drei Abschnitten: transzendente Ästhetik (für die Anschauung), transzendente Analytik (für den Verstand), transzendente Dialektik (für die Vernunft). In jedem dieser Abschnitte wird es also im Prinzip eine Untersuchung geben müssen, welche die diesem Vermögen eigenen ‚reinen‘ oder apriorischen Vorstellungen aufsucht; nennen wir sie die ‚metaphysische Deduktion‘. Bekanntlich ergibt sich dabei, dass die Anschauung zwei solcher Vorstellungen hat (die Vorstellungen von Raum und Zeit), der Verstand zwölf (die Kategorien), die Vernunft drei (die Ideen).

Zugleich wäre, zweitens, jeweils zu zeigen, dass es hierüber hinaus für uns keine weiteren apriorischen Vorstellungen gibt, dass die metaphysischen Deduktionen also jeweils vollständig sind. Da, anders als bei empirischen Untersuchungen, nichts von außen hinzukommen kann, was das Ergebnis später korrigieren könnte, so kann ein allgemeingültiges (abschließendes) Urteil über unsere Erkenntnisfähigkeit gefällt werden, aber nur, wenn *alle* ihre Elemente untersucht, abgeleitet und in gegenseitiges Verhältnis gesetzt sind, so dass mit den Teilen zugleich das Ganze *als Ganzes* erkennbar wird. Nur dann ist ausgeschlossen, dass später zusätzliche Elemente auftauchen, die das Ergebnis in Frage stellen. Der Nachweis der Vollständigkeit ihrer Elemente ist somit zugleich ein Kriterium für die Richtigkeit der Untersuchung: „Daher kann man von einer solchen Kritik sagen, daß sie niemals zuverlässig sei, wenn sie nicht *ganz* und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft *vollendet* ist, und daß man von der Sphäre dieses Vermögens entweder *alles*, oder *nichts* bestimmen und ausmachen müsse“ (4:263, vgl. A762). (Dieser Punkt wird uns später noch beschäftigen.)

In einem dritten Schritt, den Kant die ‚transzendente Deduktion‘ nennt, wird dann jeweils untersucht werden müssen, ob und wie sich diese Vorstellungen auf ihre entsprechenden Gegenstände beziehen, ob eine apriorische Erkenntnis derselben also überhaupt möglich ist.

Damit ist der Plan der Untersuchung in groben Zügen ersichtlich und die Architektonik der *Kritik* aus der zugrunde liegenden Frage bestimmt.

Allerdings stellt sich sogleich die weitere Frage, mit welchem Recht Kant gerade drei Erkenntnisvermögen annimmt. Dass wir über Verstand und Vernunft verfügen, also über ein Vermögen, Begriffe zu bilden, und über ein Vermögen, Schlüsse zu ziehen, kann als unproblematisch gelten. Anders ist es aber mit der Behauptung, dass die Anschauung ein eigenes Erkenntnisvermögen sei. Schließlich weist Kant selbst mehrfach darauf hin, dass z. B. Locke und Leibniz nur einen graduellen Unterschied zwischen Begriffen und Wahrnehmungen annahmen (vgl. z. B. A44, 270–1), und die Behauptung, dass die Sinnlichkeit ein von Begriffen grundsätzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen sei, ist Kants eigene und originelle Behauptung. Mit welchem Recht behauptet er das? Da Kant diese Position in der *Kritik* bereits voraussetzt, ohne sie zu erklären, müssen wir zunächst seine Gründe dafür kennen lernen.

Während seiner Studienzeit war Kant durch seinen Lehrer Martin Knutzen mit dem Werk Newtons bekannt geworden, und in vieler Hinsicht blieb er Zeit seines Lebens ein dezidierter Newtonianer. Allerdings gilt dies nicht für Newtons Auffassung vom absoluten Raum und der absoluten Zeit. Schon in seiner ersten Publikation vertritt Kant die These Leibniz', wonach Raum und Zeit relational sind. Vermutlich ist dies dem Einfluss eines Buchs zuzuschreiben, das auf den jungen Kant einen tiefen Eindruck machte, nämlich des Briefwechsels zwischen Leibniz und Clarke, in dem Leibniz verschiedene Annahmen Newtons einer grundsätzlichen Kritik unterzog.

Bekanntlich setzt schon Newtons erstes Bewegungsgesetz, wonach „Every body continues in its state of rest, or of uniform motion in a straight line, unless it is compelled to change that state by forces impressed thereon“, einen absoluten Raum als Bezugssystem voraus. Dieser Raum ist unendlich und existiert notwendig, d. h. ihm werden Prädikate zugeschrieben, die traditionell nur einem göttlichen Wesen zukommen. Newton versucht dies Problem dadurch abzuschwächen, dass er den absoluten Raum als *sensorium dei*, als göttliches Sinnesorgan deutet. So heisst es z. B. in den *Optics*, Query 28: „There is a Being incorporeal, living, intelligent, omnipresent, who in infinite Space, as it were in his Sensory, sees the things themselves intimately, and thoroughly perceives them, and comprehends them wholly by their immediate presence to himself“. Leibniz fand die Annahmen, dass Gott ein ‚Sinnesorgan‘ brauche, um geschaffene Dinge wahrzunehmen, oder dass der Raum notwendig existiere, auch wenn keine Dinge in ihm seien, philosophisch unhaltbar. Im vierten Brief an Clarke schrieb er: „Wenn der Raum eine absolute Wirklichkeit ist, so wird er, gegenüber der Substanz weit mehr als eine Eigenschaft oder ein zufälliges Merkmal, realer sein als alle Substanzen, und Gott könnte ihn nicht zerstören, noch auch im geringsten verändern. Er ist dann nicht nur als ganzer unermesslich, sondern auch in jedem

seiner Teile unwandelbar und ewig. Es gibt dann eine unendliche Anzahl ewiger Dinge außer Gott.“⁶

Für Leibniz selbst ist der Raum nichts anderes als die Relationen zwischen Dingen, so dass es gar keinen Raum gibt, wenn keine Dinge existieren. Kant akzeptierte diese Auffassung bis 1768, als er deren Unhaltbarkeit in einem Gedankenexperiment glauben zu können. In seinem Aufsatz „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum“ erörtert er das Problem anhand von inkongruenten Gegenständen, d. h. solchen Gegenständen, die hinsichtlich Größe, Proportion sowie Lage der Teile untereinander völlig gleich sind, aber keine gemeinsamen Grenzen haben können, also verschieden sind. Das bekannteste Beispiel solch inkongruenter Gegenstände sind die Hände des Menschen: „Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und wenn man bloß auf eine derselben allein sieht, auf die Proportion und Lage der Theile unter einander und auf die Größe des Ganzen, so muß eine vollständige Beschreibung der einen in allen Stücken auch von der andern gelten“ (2:381).

Angenommen nun, es sei noch keine Welt geschaffen, und das erste Schöpfungsstück sei eine menschliche Hand. Sie muss entweder eine rechte oder eine linke sein. Ob sie das eine oder das andere ist, kann aber nicht mit Leibniz durch die Beziehung auf andere Gegenstände bestimmt werden, denn per Annahme ist die Hand der bisher einzige Gegenstand: der von ihr eingenommene Raum müsste nach Leibniz der einzige bisher wirkliche Raum sein. Auch kann eine vollständige Beschreibung der Teile der Hand nicht helfen, denn in dieser Hinsicht sind linke und rechte Hand ununterscheidbar. Und natürlich spielt es keine Rolle, ob wir *erkennen* können, um welche Art Hand es sich handelt. Tatsache ist, dass sie entweder eine linke oder eine rechte ist: würde als nächstes ein menschlicher Torso geschaffen, dann passte sie nur auf einen der Arme, nicht auf den anderen. Die Verschiedenheit muss also, wie Kant hier sagt, auf einem „inneren Grunde“ beruhen, und das kann, da bisher nichts anderes existiert, nur der von der Hand unterschiedene Raum sein. Ein solcher Raum muss folglich angenommen werden, obwohl, wie er sogleich hinzufügt, „es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem innern Sinn *anschauend* genug ist, durch *Vernunftideen* fassen will“ (2:383, Herv. EF).

Allerdings ist Kant nicht lange bei der Annahme eines absoluten Raumes geblieben. Denn unklar blieb bei seiner *reductio* der Leibnizschen Position, *wie* der absolute Raum einen inneren Grund für die Bestimmtheit der Hand liefern könnte. Schon bald wurde ihm klar, dass die Positionen von Leib-

⁶ Clarke 1715/1716, 43.

niz und Newton nicht die einzigen möglichen Alternativen sind: der Raum (und die Zeit) könnten auch Formen der menschlichen Anschauung sein. Ob er hierzu allein durch das Beispiel inkongruenter Gegenstücke geführt wurde, oder ob die Lektüre von Leonhard Eulers 1769 in deutscher Sprache erschienenen Buches *Briefe an eine deutsche Prinzessin*⁷ dazu einen weiteren Anstoß gab, wie Klaus Reich vermutete, mag hier unentschieden bleiben.⁸ Im 92. und 93. Brief weist Euler darauf hin, dass die Gegenwart der Seele im Körper wegen ihrer Wirkung in demselben zwar gedacht, aber nicht anschaulich dargestellt werden könne, da die Seele als etwas Geistiges unausgedehnt ist und keine räumlichen Koordinaten haben kann. Wir haben also ein Pendant zu dem von Kant erwähnten Sachverhalt: während die Gegenwart der Seele im Körper zwar gedacht, aber nicht anschaulich gemacht werden kann, ist die Verschiedenheit kongruenter Gegenstücke anschaulich klar, aber nicht deskriptiv-begrifflich. Daraus folgt, dass sich Anschauung und Denken nicht nur graduell unterscheiden können; vielmehr müssen sie als zwei grundsätzlich verschiedene Erkenntnisquellen mit jeweils eigenen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten angesehen werden. Oder, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* schreiben wird: „Nur soviel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transcendental-Philosophie gehören“ (A15).

Aus der Einsicht in die Eigenständigkeit der Sinnlichkeit als Erkenntnisquelle folgt allerdings noch nicht, dass Raum und Zeit deren Formen sind. Dazu bedarf es eines zusätzlichen Arguments, das Kant erstmals 1770 in der Inauguraldissertation *De mundi sensibilis* entwickelt und dessen Ergebnis ebenfalls in der *Kritik* übernommen ist, ohne ausführlich expliziert zu werden. Das Argument lässt sich kurz wie folgt rekonstruieren.

„*Sinnlichkeit* ist die *Empfänglichkeit* eines Subjekts, durch die es möglich ist, dass sein Vorstellungszustand durch die Gegenwart irgendeines Objekts auf bestimmte Weise betroffen wird“ (2:392, §3). Nicht alle unsere Vorstellungen sind von uns selbst erzeugt; wir sind grundsätzlich dafür offen, von

⁷ Euler 1769.

⁸ Vgl. Klaus Reichs Einleitung zu seiner Ausgabe von Kants *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (1958), xiv. Kant selbst bezieht sich in dieser Schrift explizit auf Euler und das hier angesprochene Problem in § 27 und § 30. Allerdings ist ihm das Problem als solches natürlich schon vorher bekannt, vgl. z. B. 2:293.

anderen Dingen sinnlich affiziert zu werden und dadurch eine Modifikation unseres Zustandes zu erfahren. Der Mechanismus dieser Affektion kann hier zunächst unbestimmt bleiben; entscheidend ist, dass wir dadurch eine Wirkung erfahren, die in einer Vorstellung (Wahrnehmung) resultiert, die als ein subjektiver Zustand bezeichnet werden muss: alle Vorstellungen sind lediglich in uns.

Wenn alle meine Vorstellungen ‚in mir‘ sind, wie kann ich dann überhaupt Erkenntnis von äußeren Gegenständen haben? Offensichtlich nur, wenn ich die Vorstellungen nicht nur als Modifikation meines eigenen Zustandes betrachte, sondern sie auf etwas von mir Unterschiedenes (einen *Gegenstand*) beziehe. Nun habe ich aber keine andere Möglichkeit, etwas von mir zu unterscheiden, als dass ich es an einem *anderen Ort* vorstelle. Folglich kann der Raum keine empirische Vorstellung oder von äußeren Gegenständen abstrahiert sein; vielmehr macht er erst die Vorstellung von etwas von mir Unterschiedenem, Äußeren, möglich: „Die Möglichkeit also der äußeren Wahrnehmung als solcher *setzt* den Begriff des Raumes *voraus* und *erzeugt* ihn nicht“ (2:402, §15 A). Und entsprechendes gilt von der Zeit. Auch sie kann nicht empirischen Ursprungs bzw. von der Folge sinnlicher Eindrücke abstrahiert sein. Denn dass etwas auf etwas zeitlich folgt, ergibt sich erst dadurch, dass ich das jetzt Empfundene auf ein jetzt nicht mehr Gegenwärtiges beziehe. Erst dadurch entsteht die Vorstellung von etwas, das folgt. Denn an sich und ohne, dass er mit etwas anderem verbunden wird, ist jeder gegenwärtige Eindruck ein einzelner und erster, dessen Sein in seinem Wahrgenommenwerden besteht: zum zweiten, folgenden, wird er erst durch die von mir hergestellte Rückbeziehung auf etwas, das war, aber nicht mehr ist: „Daher wird der Begriff der Zeit, gleich als ob er durch Erfahrung erworben wäre, sehr unrichtig definiert als die Reihe der *nacheinander* existierenden wirklichen Gegenstände; denn was das Wort *nacheinander* bedeutet, verstehe ich nicht, es sei denn, dass der Begriff der Zeit vorausgeschickt sei. Es ist nämlich *nacheinander*, was zu *verschiedenen Zeiten* existiert, ebenso wie *zugleich* ist, was zur *selben Zeit* existiert“ (2:399, §14.1).

Wie Kant in der Inauguraldissertation betont, können Raum und Zeit also weder Substanzen, noch Bestimmungen von Substanzen (Akzidenzien), noch objektive Relationen sein. Sie können gar nichts Reales sein, sondern nur „etwas *Subjektives* und Ideales, das aus der Natur des Geistes [genauer: aus der Natur des menschlichen Anschauungsvermögens] nach einem unwandelbaren Gesetz hervorgeht“ (2:403, §15D) – nämlich die Art und Weise, wie das in der Sinnlichkeit empfangene Material geordnet werden kann.⁹ Diese

⁹ Den naheliegenden Einwand (zuerst formuliert von Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Band 3, Berlin 1867, 215–76), dass daraus, dass Raum und Zeit subjektive Anschauungsformen sind, nicht folgt, dass Raum und Zeit nicht *auch* wirkliche und subjekt-

Anordnung führt die Sinnlichkeit nicht selbst aus, denn sie ist als ein rein rezeptives Vermögen eben *passiv*, eine reine *Empfänglichkeit* für Eindrücke.¹⁰ Die Anordnung ist vielmehr Aufgabe der Einbildungskraft. Dass Raum und Zeit *Formen* der Anschauung sind, bedeutet darum nur, dass jede Verbindung des in der Sinnlichkeit gegebenen Materials mittels der Einbildungskraft durch diese Formen eingeschränkt und genötigt ist: jede Verbindung von Erscheinungen zu etwas von mir Unterschiedenem ist unweigerlich eine raumzeitliche.

Damit hat Kant diejenige Auffassung von Raum und Zeit gewonnen, die er auch in der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde legt: die 1770 in der Inauguraldissertation erstmals vorgelegten Argumente für die transzendente Idealität von Raum und Zeit als menschlicher Anschauungsformen hat er 1781 mit nur geringfügigen Modifikationen übernommen.

*

Damit haben wir die Grundlage geschaffen für eine erste Beurteilung von Kants Lösung des Problems der Möglichkeit von Metaphysik. Bevor ich mich dieser Lösung zuwende, muss ich aber noch auf ein allgemein methodologisches Problem hinweisen, das uns im Folgenden wiederholt begegnen wird.

Ich war von Kants Behauptung in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* ausgegangen, wonach es vor dem Advent der kritischen Philosophie überhaupt keine Philosophie gegeben habe, und habe den Grund hierfür in einer ersten Annäherung zu bestimmen versucht. Obwohl damit die Behauptung Kants einen ersten verständlichen Sinn bekommen hat, scheint sie zugleich auch unverständlicher geworden zu sein. Denn nach dem, was sich bisher ergeben hat, hätte Kant eigentlich nur sagen können, dass es vor der *Kritik* gar keine *theoretische* Philosophie gegeben habe, denn die Moralphilosophie ist von den bisherigen Überlegungen gar nicht betroffen. Im Gegenteil, in dem Brief an Herz, von dem wir ausgingen, ist das Problem der Transzendentalphilosophie ja gerade in Abgrenzung von der Moral (und der empirischen Wahrnehmung) eingeführt worden: in der Moral macht die Vorstellung den Gegenstand mittels Handlung möglich, in

unabhängige Dinge „an sich“ sein können, wird Kant in dem Antinomiekapitel der ersten *Kritik* widerlegen, in dem er zeigt, dass eine solche Annahme unweigerlich zu Widersprüchen führt (vgl. A506–7).

¹⁰ „Die *Anschauung* nämlich unseres Geistes ist immer *passiv* und daher nur insofern möglich, als etwas unsere Sinne treffen kann. Die göttliche Anschauung aber, die der Grund und nicht die Folge der Objekte ist, ist, da sie unabhängig ist, ursprüngliches Anschauen und deswegen vollkommen intellektuell“ (2:396–7, §10).

der Wahrnehmung der Gegenstand die Vorstellung durch Affektion. Nur für nicht-empirische theoretische Erkenntnis stellt sich das Problem, wie ein Gegenstandsbezug überhaupt möglich sein soll. Hören wir noch einmal, wie Kant seine Situation gegenüber Herz charakterisiert: „[N]un machte ich mir den Plan zu einem Werke welches etwa den Titel haben könnte: Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft. Ich dachte mir darinn zwey Theile, einen theoretischen und [einen] practischen ... Indem ich *den theoretischen Theil* in seinem gantzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte, so bemerkte ich: daß mir noch etwas wesentliches mangle, welches ich bey meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andre, aus der Acht gelassen hatte und welches in der That den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys:, ausmacht. Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ (10:129–30, Herv. EF)

Nur dieses Problem sollte die *Kritik der reinen Vernunft* lösen und damit die Möglichkeit theoretischer Metaphysik erweisen. Entsprechend heißt es 1781 am Ende der Vorrede zu diesem Werke: „Ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel Metaphysik der Natur selbst zu liefern“ (A xxi). Die Möglichkeit einer Metaphysik der Sitten wird von Kant hier für unproblematisch gehalten (vgl. A797ff.); eine weitere Kritik ist zu diesem Zeitpunkt überhaupt nicht ins Auge gefasst. Weil es ein Problem apriorischer Referenz für die Moral gar nicht gibt, gehört sie folglich auch nicht zur Transzendentalphilosophie: alle praktischen Fragen sind „nicht transzendental, sondern moralisch“ (A805), heißt es ausdrücklich, die Moral ist deshalb „der transzendentalen Philosophie fremd“ (A801).

Wollen wir Kants Bemerkung in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* also wirklich verstehen, so müssen wir besonders darauf Acht haben, wie sich die ursprüngliche Konzeption der Transzendentalphilosophie in der Zwischenzeit geändert hat, so dass sie schließlich auch die Moral mit umschloss. Denn schon bald nach Veröffentlichung der ersten *Kritik* wird die Moral in einer 1781 noch nicht geplanten Weise Thema: 1785 veröffentlicht Kant eine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, der drei Jahre später eine *Kritik der praktischen Vernunft* folgt. Letztere sollte ursprünglich der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 eingegliedert werden (vgl. 3:556), und wir werden später zu klären haben, warum Kant von diesem Plan schließlich Abstand nahm. Wichtig ist es also, auf diese Veränderungen in Kants Systemkonzeption besondere Aufmerksamkeit zu verwenden, und wir müssen uns folglich zuerst nur auf die erste Auflage der *Kritik* konzentrieren, um die späteren Veränderungen richtig einschätzen zu können. Unser Ausgangspunkt muss der historisch tatsäch-

liche sein, d. h. wir müssen die erste *Kritik* erst einmal so lesen, als ob es noch keine zweite Auflage und vor allem keine weiteren kritischen Werke Kants gäbe.

Das ist auch aus einem anderen Grund angeraten. Die *Kritik* erschien 1781 in einer Auflage von 1000 Exemplaren, die bereits nach wenigen Jahren vergriffen war. Anfang 1786 ist Kant bereits damit beschäftigt, die vom Verleger geforderte Neuauflage vorzubereiten (vgl. 10:441). Für diese Auflage hat er bekanntlich Schlüsselpassagen ganz umgeschrieben, die seiner neuen Situation Rechnung trugen. Das wird uns später beschäftigen. Zu beachten ist aber, dass die an Kant *anschließenden* Denker, denen wir uns im Folgenden zuwenden werden, mit Ausnahme Jacobis nur diese zweite bzw. eine spätere Auflage kannten. Erst 1838 wurde die erste Auflage im Rahmen der ersten Gesamtausgabe von Kants Werken wieder zugänglich – sieben Jahre nach Hegels Tod! Die heute übliche Praxis, erste und zweite Auflage auf gegenüberliegenden Seiten oder wenigstens im selben Band abzudrucken, gab es damals noch nicht. Weder Fichte, noch Schelling, noch Hegel kannten die erste Auflage der *Kritik*. Dass dies Konsequenzen für die Art und Weise haben könnte, wie sie an Kant anschlossen, ist eine Möglichkeit, für die wir uns also ebenfalls offen halten müssen.

TEIL I:

„Kant hat die Resultate gegeben ...“

ERSTES KAPITEL: KANTS „UMÄNDERUNG DER DENKART“

Wenden wir uns nun also Kants Lösung des Problems der Metaphysik zu. Dabei kann ich die zahlreichen Detail- und Nebenprobleme, welche die *Kritik* aufgibt, beiseite lassen und mich auf die drei erwähnten Aufgaben konzentrieren, von denen eine erfolgreiche Lösung abhängen muss und die ich oben mit den Namen ‚metaphysische Deduktion‘, ‚Vollständigkeitsnachweis‘ und ‚transzendente Deduktion‘ bezeichnet habe. Zuerst muss Kant also jeweils für alle drei Erkenntnisvermögen, für Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, untersuchen, ob und wie viele apriorische Vorstellungen ihnen eigen sind. Dazu müssen diese für sich betrachtet und jede Einwirkung anderer Quellen ausgeschlossen werden. „In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren ...“ (A22).

1. Transzendente Ästhetik

Obwohl Kant von der Frage ausgeht: „Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden“? (A23), so wird doch schnell klar, dass er es als bereits entschieden betrachtet, dass diese Möglichkeiten ausgeschlossen sind. So finden sich im Folgenden auch nur noch vereinzelte, indirekte Hinweise auf die im Prolog besprochene Kontroverse Leibniz‘ mit dem Newtonianer Clarke (z. B. A39). Statt dessen wiederholt Kant im Wesentlichen die Argumente aus der Inauguraldissertation für die Idealität von Raum und Zeit. Sie seien für den Raum noch einmal kurz zusammengefasst: Der Raum ist kein von äußeren Erfahrungen abstrahierter Begriff, da er schon vorausgesetzt ist, wenn ich etwas von mir unterscheide. Er ist eine notwendige Vorstellung a priori, da ich mir nichts außer mir vorstellen kann, das nicht im Raum wäre, wohl aber, dass der Raum selbst leer sei. Der Raum ist eine reine Anschauung, kein allgemeiner Begriff, denn der Raum enthält seine Teile in sich, während ein Begriff seine Teilbegriffe unter sich enthält.¹ Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt, da dem Fortgang der Anschauung keine Grenzen gesetzt sind.

¹ Zur Verdeutlichung: wir haben zwar Begriffe von Raum und Zeit, aber Raum und Zeit sind selbst keine Begriffe, sondern reine Anschauungen.

Der Raum ist demnach nichts anderes als die subjektive Bedingung der menschlichen Sinnlichkeit, unter der allein eine Anschauung von etwas von mir Unterschiedenem möglich ist. Sie macht es ursprünglich möglich, dass ich Vorstellungen, die als solche lediglich subjektive Bewusstseinszustände ‚in mir‘ sind (wie z. B. die gegenwärtige Farbempfindung ‚rot‘), scheinbar von mir trennen und sie auf einen von mir unterschiedenen Gegenstand beziehen kann, als dessen Eigenschaften ich sie dann betrachte (‚ein roter Gegenstand‘). Gehen wir von dieser subjektiven Anschauungsbedingung ab, dann wird die Rede vom Raum Kant zufolge unverständlich. Allerdings ist es auch nicht logisch ausgeschlossen, dass andersgeartete Wesen, als wir es sind, sich auf eine andere Art als räumlich auf von ihnen unterschiedene Dinge beziehen; nur ist diese Möglichkeit, da wir uns darunter nichts Bestimmtes vorstellen können², für uns gehaltenlos: „Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden ... Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß“ (A26, 42). Entsprechendes gilt von der Zeit.

Damit haben wir das, was Kant in der zweiten Auflage eine metaphysische Erörterung nennen wird und was ich eine metaphysische Deduktion nennen möchte: den Nachweis, dass die Sinnlichkeit tatsächlich zwei apriorische Vorstellungen hat, nämlich Raum und Zeit. Und er liefert auch ein Argument, dass diese Aufzählung vollständig ist und es nicht mehr als diese zwei sind: alle anderen zur Sinnlichkeit gehörenden Begriffe, selbst die von Bewegung oder Veränderung, setzen bereits etwas Empirisches voraus, das sich bewegt bzw. verändert, sie sind also nicht apriori.

Wie verhält es sich nun mit der transzendentalen Deduktion, oder dem Nachweis, dass sich diese Begriffe wahrheitsfähig auf ihre Gegenstände beziehen? Offensichtlich stellt sich das Problem für die Sinnlichkeit nur begrenzt: da ihre Formen sich nur auf solche Dinge beziehen, die in ihr gegeben sind, ist der Gegenstandsbezug hier unproblematisch³:

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen und eine synthetische Erkenntniß derselben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur mittelst solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschau-

² Einen interessanten, aber letztlich erfolglosen Versuch, eine nicht-räumliche Unterscheidungsmöglichkeit zu veranschaulichen, hat P. F. Strawson unternommen in Strawson 1959, 59–86. Vgl. dazu auch Evans 1980, 76–116.

³ Bezeichnenderweise kommt der Terminus „transzendentaler Deduktion“ in der Ästhetik auch gar nicht vor.

ungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit (A89).⁴

Dies kann uns zugleich einen Hinweis darauf liefern, warum Kant glaubte, dass der Plan, welcher der *Kritik* zugrunde liegt, erst im Nachhinein verständlich werden kann und den Leser, wäre er vorausgeschickt, nur verwirren würde. Das eigentliche Problem der Transzendentalphilosophie, die Frage nämlich, wie sich apriorische Vorstellungen auf einen *Gegenstand überhaupt* beziehen können, stellt sich bei der Sinnlichkeit noch nicht wirklich. Ihre reinen Vorstellungen beziehen sich nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung. Die eigentliche Problematik wird erst im Zusammenhang mit dem zweiten Erkenntnisvermögen, dem Verstand, deutlich. Deshalb schreibt Kant im gleichen Zusammenhang:

Dagegen fängt mit den *reinen Verstandesbegriffen* das unumgängliche Bedürfnis an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transcendente Deduction zu suchen: weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädicate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens a priori reden, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten; und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, sondern auch jenen *Begriff des Raumes* zweideutig machen, dadurch daß sie ihn über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu gebrauchen geneigt sind, weshalb auch oben von ihm eine transcendente Deduction von nöthen war (A88).

Da ich mittels der Verstandesbegriffe denken kann, was ich will (z. B. ‚Gott‘), ohne dabei auf eine mögliche Anschauung Rücksicht nehmen zu müssen, so entsteht die Gefahr, dass ich auch räumliche Prädikate mit solchem Begriff verbinde (z. B. ‚allgegenwärtig‘), ohne an deren empirische Realisierbarkeit zu denken. Damit würde auch der „Begriff des Raumes zweideutig“ gemacht, indem ich ihn so über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus erweitere. Das Thema der Anschauung wird deshalb im Zusammenhang mit dem Verstand noch einmal aufgenommen werden müssen. Weil es in der Transzendentalen Ästhetik zunächst darum geht, die Sinnlichkeit zu isolieren und für sich zu untersuchen, d. h. aber von allen Denkbestimmungen zu abstrahieren, bleibt dieses Problem hier noch ausgeschlossen.

⁴ Darum erörtert Kant in der Transzendentalen Ästhetik selbst diese Frage auch nur für den einzigen Fall, wo der Bezug auf Gegenstände problematisch sein könnte, nämlich in der Geometrie (vgl. A46–7). Wären der Raum und die Gegenstände in ihm Dinge an sich, dann ließe sich nach Kant kein Grund angeben, warum die Sätze der Geometrie mit apodiktischer Gültigkeit auf äußere Gegenstände zutreffen; sie könnten bestenfalls induktiv und empirisch sein.

Auch aus einem zweiten Grund ist das Thema ‚Anschauung‘ mit der Transzendentalen Ästhetik noch nicht abgeschlossen. Es ließe sich nämlich denken, dass, falls der Verstand ebenfalls „apriorische Vorstellungen“ (Kategorien) hat, deren objektive Gültigkeit analog zu den apriorischen Vorstellungen der Sinnlichkeit bewiesen werden kann: der Beweis würde dann zeigen, dass so, wie uns nichts in der Sinnlichkeit erscheinen kann, das nicht unter den Bedingungen von Raum und Zeit steht, ebenso wenig etwas ein Gegenstand der Erfahrung für uns sein kann, das nicht unter den Kategorien steht. Tatsächlich ist Kant zunächst so vorgegangen.⁵ Doch schon bald (um 1775, vgl. den sog. *Duisburg'schen Nachlass*, 17:643–73) wurden ihm die Grenzen dieser Vorgehensweise deutlich. Es besteht nämlich eine Disanalogie zwischen den beiden Erkenntnisstämmen Sinnlichkeit und Verstand dergestalt, dass es zwar undenkbar ist, dass uns etwas erscheint, das nicht in Raum und/oder Zeit wäre, aber es ist nicht undenkbar, dass etwas in Raum und Zeit erscheint, das wir nicht unter Kategorien bringen können und das deshalb kein Gegenstand der Erfahrung werden kann. Das Ergebnis der Deduktion der Verstandesbegriffe, falls gültig, wäre dann nur von bedingter oder hypothetischer Gültigkeit – unter der Voraussetzung nämlich, dass wir tatsächlich gegenständliche Erfahrung haben. Es wird bei dieser Beweisstrategie Erfahrung und damit Erkenntnis im kantischen Sinne bereits vorausgesetzt, und ein Skeptiker z. B. der apriorischen Gültigkeit des Kausalprinzips wie Hume braucht diese Voraussetzung nicht zu teilen. Dazu schreibt Kant in der *Kritik*:

Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz Verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit dieses Begriffs a priori muß dargethan werden können), und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand anträfe ... Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche (A90, vgl. 100–1).

Um einen solchen Zweifel zu entkräften, musste Kant also darüber hinaus noch ein wesentlich stärkeres Beweisziel für die Deduktion der Verstandesbegriffe ins Auge fassen. Er musste zu zeigen versuchen, dass uns gar nichts in der Sinnlichkeit *erscheinen* kann, das nicht schon unter den Kategorien

⁵ Das hat Wolfgang Carl gezeigt in Carl 1989, 3–20.

steht, dass die Kategorien folglich nicht nur Gültigkeit haben für Gegenstände der Erfahrung, sondern bereits für alle uns möglichen Erscheinungen. Mit diesem Argument, das von der Apperzeption oder der Möglichkeit des Denkens ausgeht, wird die Sinnlichkeit aber selbst noch einmal Thema werden müssen.

Unser Verständnis der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe wird nun dadurch erheblich erschwert, dass Kant *beide* Argumente in der *Kritik* verwendet, worauf er selbst in der Vorrede ausdrücklich hinweist. Der Grund dafür wird ebenfalls in der Vorrede gegeben. Die bisherige Geschichte der Philosophie ist kein kontinuierlicher Fortschritt, sondern eine Folge von dogmatischen Behauptungen und skeptischen Zurückweisungen, kurz: ein Kampfplatz endloser Streitigkeiten. Darum wird ja die *Kritik* als „Gerichtshof“ eingesetzt, um erst einmal über die Möglichkeit von Metaphysik zu entscheiden. Dabei müssen alle ihre gerechtfertigten Ansprüche (gegen die Skeptiker) gesichert, alle grundlosen Anmaßungen (der Dogmatiker) ein für alle Male abgewiesen werden, und zwar durch die „Bestimmung der Quellen, als des Umfangs und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien“ (Axii). Kant wendet sich zunächst gegen die Dogmatiker: ein primäres Anliegen der *Kritik* ist es, der Metaphysik, falls sich ihre Möglichkeit erweisen lassen sollte, zugleich die Grenzen zu bestimmen. Dazu reicht aber das schwächere, gerade genannte Argument, wonach Kategorien nur für Gegenstände möglicher Erfahrung objektive Gültigkeit haben. Dies bezeichnet Kant als den eigentlichen „Hauptzweck“ seines Buches. Der Skeptiker kann aber nur mittels des stärkeren, aber auch wesentlich schwierigeren Arguments aus der Möglichkeit des Denkens zur Ruhe gebracht werden. Da Kant Verständnisprobleme beim Leser antizipiert, schreibt er dazu:

Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Gränzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transcendentalen Analytik unter dem Titel der *Deduction der reinen Verstandesbegriffe* angestellt habe ... Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objective Gültigkeit seiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnißkräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in seiner subjektiven Beziehung zu betrachten; und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben, weil die Hauptfrage immer bleibt: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das *Vermögen zu denken* selbst möglich? (Axvi–xvii)

Wir werden also beide Seiten im Text selbst antreffen. Bevor ich mich aber der transzendentalen Deduktion zuwenden kann, müssen wir zuerst die Frage betrachten, ob der Verstand überhaupt reine Vorstellungen a priori hat, und wie viele – d. h. der metaphysischen Deduktion. Hierzu „isoliren wir den Verstand (so wie oben in der transcendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) und heben blos den Theil des Denkens aus unserm Erkenntnis heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat“ (A62). Wie Kant ausdrücklich betont, muss die Untersuchung von vier Gesichtspunkten geleitet sein: 1. Dass die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seien. 2. Dass sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3. Dass sie Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten wohl unterschieden werden. 4. Dass ihre Tafel vollständig sei, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen (vgl. A64).

2. Transzendente Analytik

Wie geht Kant nun vor? Zunächst wird der Verstand als das Vermögen der Begriffe noch einmal deutlich von der Sinnlichkeit abgegrenzt: während unsere Anschauung, weil sie sinnlich, d. h. rezeptiv ist, auf Affektionen beruht, so beruhen Begriffe auf Funktionen, womit „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (A68) gemeint ist. Ein Begriff ist eine Regel der Zusammenfassung bestimmter Vorstellungen (und damit zugleich ein Prinzip des Ausschlusses anderer Vorstellungen). So werden z. B. die Vorstellungen ‚weiß‘, ‚körnig‘, ‚bitter‘ unter dem Begriff ‚Salz‘ zusammengefasst und geordnet, nicht aber z. B. die Vorstellungen ‚farblos‘, ‚flüssig‘, ‚geschmacksneutral‘. Ein Begriff ist demnach eine Regel, die es mir erlaubt, gewisse Vorstellungen zu vereinigen und unter eine höhere Vorstellung, eben den Begriff, zu bringen. Unser Denken ist folglich diskursiv.⁶

„Von diesen Begriffen“, schreibt Kant weiter, „kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt“ (A68). Denn ein Begriff als solcher bezieht sich noch auf gar nichts von mir Unterschiedenes und ist keine Erkenntnis. Erst dadurch, dass ich ihn mit anderen Begriffen in einem Urteil verbinde (z. B. ‚Meerwasser ist salzig‘; ‚alle Menschen sind sterblich‘), wird ein Gegenstandsbezug und damit eine Erkenntnis möglich. Da der Verstand nun das Vermögen der Begriffe ist, Begriffe aber nur durch

⁶ „Das menschliche Erkennen ist von Seiten des Verstandes *discursiv*, d. h. es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnisgrunde machen ...“ (9:58).

ihre Verbindung mit anderen Begriffen in einem Urteil Erkenntnisse liefern können, so kann Kant auch sagen: „Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so daß der *Verstand* überhaupt als ein *Vermögen zu urtheilen* vorgestellt werden kann“ (A69).

Wohlgemerkt: Kant sagt „zurückführen“. Nicht alle Handlungen des Verstandes *sind* Urteile, sie können aber darauf zurückgeführt werden: eine Frage ist ein Urteil mit einem Frageoperator (Ist es der Fall, dass) (s ist p), ein Befehl ein Urteil mit einem Befehlsoperator (Bring es zustande, dass) (s ist p), usw. Die basale Form des Urteils, auf die andere Urteilsformen zurückgeführt werden können, ist die Subjekt-Prädikat-Form. Durch sie wird ein Gegenstandsbezug überhaupt erst hergestellt.

Nun behauptet Kant weiterhin, dass, da Urteile nichts anderes als Verbindungen von Begriffen bzw. Vorstellungen sind, sich die elementaren Funktionen des Verstandes insgesamt angeben lassen, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann (vgl. A69). Und er glaubt, dass dies im Wesentlichen schon durch die klassische Logik geleistet worden ist.⁷ Abstrahiert man nämlich von allem Inhalt der Urteile und betrachtet nur deren Form, so ergeben sich nach Kant zwölf fundamentale (d. h. nicht von anderen Urteilen abgeleitete oder daraus zusammengesetzte) Formen: Urteile sind hinsichtlich ihrer *Quantität* entweder allgemeine, besondere, oder einzelne Urteile; hinsichtlich ihrer *Qualität* entweder bejahende, verneinende oder unendliche Urteile; hinsichtlich ihrer *Relation* kategorische, hypothetische oder disjunktive Urteile; hinsichtlich der *Modalität* entweder problematische, assertorische oder apodiktische Urteile.

Da die Logik bei den bloßen Urteilsformen von allem Inhalt einer Anschauung abstrahiert, die Transzendentalphilosophie aber untersuchen muss, wie Gegenstandsbezug überhaupt möglich sein soll, also wie eine mögliche Anschauung hinsichtlich einer der Urteilsformen bestimmt werden kann, so sind die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien diejenigen Regeln, die ein Mannigfaltiges einer „Anschauung überhaupt“ (A79) (denn wir isolieren den Verstand und abstrahieren von *unserer* Sinnlichkeit) ursprünglich so zusammenfassen, dass ein Etwas gedacht werden kann, das durch eine Urteilsform bestimmt werden kann.⁸ Da aber der Verstand selbst kein Mannigfaltiges einer Anschauung hervorbringt, sondern darauf ange-

⁷ „Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen“ darzustellen (4:323). In wieweit das tatsächlich zutrifft, zeigt Giorgio Tonelli 1966, 134–58.

⁸ „Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Kategorien hervor“ (A321).