

Übergänge – diskursiv oder intuitiv?

Essays zu Eckart Försters
Die 25 Jahre der Philosophie

Herausgegeben von
Johannes Haag und Markus Wild

Klostermann **RoteReihe**

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.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2013
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig ∞ ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.



Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm
Printed in Germany
ISSN 1865-7095
ISBN 978-3-465-04176-4

JOHANNES HAAG & MARKUS WILD

Vorwort

2011 erschien bei Vittorio Klostermann in der Reihe „Philosophische Abhandlungen“ Eckart Försters Studie *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*. Bereits im Jahr darauf konnte Klostermann eine zweite durchgesehene Auflage als Taschenbuch in der Roten Reihe nachlegen. Mittlerweile war auch die durch Brady Bowman besorgte englische Übersetzung des Buchs bei Harvard University Press erschienen: *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction* (2012).

Die 25 Jahre der Philosophie behandelt das philosophische Denken zwischen Kant und Hegel, die klassische Deutsche Philosophie. Diese Jahre gehören zu jenen Epochen der Philosophie, die es historisch und systematisch immer wieder zu erschließen gilt. Es handelt sich um eine Epoche, die nicht nur monumentalisiertes oder antiquarisches Interesse verdient, sondern vielmehr unser kritisches und systematisches Interesse auf sich ziehen sollte. Denn sie hält, wie Eckart Förster argumentiert, eine nach wie vor nicht eingelöste philosophische Möglichkeit für uns bereit, nämlich einen Übergang vom diskursiven zum intuitiven Denken.

Wir haben dieses Werk und das große Interesse, das sein Erscheinen auf sich gezogen hat sowie den runden sechzigsten Geburtstag seines Verfassers, zum Anlass genommen, eine internationale Tagung mit dem Titel „Übergänge – diskursiv oder intuitiv?“ durchzuführen, die sich mit Eckart Försters Thesen auseinandersetzt. Die Tagung wurde vom 28. – 30. Juni 2012 an der Humboldt-Universität zu Berlin abgehalten. Diese Universität erschien uns als geeigneter historischer Echoraum.

Da das Buch fast zeitgleich in zwei Sprachen erschienen ist, haben wir die Tagung zweisprachig angelegt und eine Gruppe renommierter sowohl deutsch- als auch englischsprachiger Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler eingeladen. Den eingeladenen Spezialisten für die Epoche zwischen Kant und Hegel wurde je eines der 16 Kapitel von Försters Buch zur kritischen Auseinandersetzung zugewiesen. Dabei war nicht festgelegt, ob es sich um eine kommentierende Stellungnahme im engeren Sinne oder

einen thematisch am Inhalt des jeweiligen Kapitels orientierten Forschungsbeitrag handeln sollte, der die Diskussion von Försters Thesen zum Anlass für eine eigene Deutung des Themas nimmt.

Der vorliegende Band ist das Ergebnis dieser Tagung. Aufgrund seiner Anlage kann es als eine Art vielstimmiger Kommentar zu *Die 25 Jahre der Philosophie* verstanden werden. Eckart Försters Beitrag versucht abschließend eine konzentrierte, systematische Zusammenführung der polyphonen Linien, welche die 25 Jahre durchziehen. Das, worauf es ihm ankommt, sind die Übergänge zwischen jenen philosophischen Ansätzen in dieser Zeit, an denen die Idee dieser Entwicklung selbst sinnfällig werden soll. Oder wie es Hegel am 15. Oktober 1810 in einem Brief an P. G. an Ghert formuliert: „[D]as, worauf bei allem Philosophieren, und jetzt mehr als sonst, das Hauptgewicht zu legen, ist freilich die Methode des notwendigen Zusammenhangs, des Uebergehens einer Form in die andere.“

Wir möchten uns bei den Autorinnen und Autoren für ihre Teilnahme an der Tagung und für ihre Beiträge bedanken. Till Hoepfner danken wir für die Mitorganisation der Tagung, Tobias Rosefeldt für seine Unterstützung vor Ort. Adem Mulamustafic, Pietro Snider und Jonas Wüthrich haben uns dankenswerter Weise bei der Erstellung des Manuskripts geholfen. Ohne die erfreuliche und großzügige Förderung durch die Fritz-Thyssen-Stiftung wäre diese Tagung nicht möglich gewesen. Schließlich freuen wir uns darüber, dass der Verlag Vittorio Klostermann diesen Band in dieselbe Reihe aufzunehmen bereit ist wie die zweite Auflage von Eckart Försters Buch.

Potsdam & Fribourg, im April 2013

INHALT

<i>Einleitung</i>	9
Johannes Haag & Markus Wild	
<i>Die 36 Jahre der Philosophie. Zum transzendentalphilosophischen Potential von Kants Inauguraldissertation</i>	23
Tobias Rosefeldt	
<i>Kants Grenzziehung in der Kritik der reinen Vernunft</i>	39
Dina Emundts	
<i>On „Kritik und Moral“</i>	59
Karl Ameriks	
<i>Shifts and Incompleteness in Kant's Critique of Pure Reason?</i>	81
Eric Watkins	
<i>Mapping the Labyrinth of Spinoza's Scientia Intuitiva</i>	99
Yitzhak Melamed	
<i>Kants Begriff des Transzendentalen und die Grenzen der intelligiblen und der sinnlichen Welt</i>	117
Ulrich Schlösser	
<i>Grenzbegriffe und die Antinomie der teleologischen Urteilskraft</i>	141
Johannes Haag	
<i>Subjektivität und System oder anschauender Verstand?</i>	173
Gunnar Hindrichs	
<i>Fichtes Schwebende Einbildungskraft</i>	191
Johannes Haag	
<i>Das Praktische in the Early Wissenschaftslehre</i>	207
Daniel Breazeale	
<i>Intellectual Intuition and the Philosophy of Nature</i>	235
Dalia Nassar	

<i>Zur Methodologie des intuitiven Verstandes</i> David E. Wellbery	259
<i>From Schelling's Naturalism to Hegel's Naturalism</i> Terry Pinkard	275
<i>Should the History of Systematic Philosophy be Systematically Reconstructed?</i> Michael Rosen	289
<i>Die Phänomenologie, der intuitive Verstand und das neue Denken</i> Rolf-Peter Horstmann	307
<i>Welches Ende der Philosophie?</i> Markus Wild	321
<i>Eine systematische Rekonstruktion?</i> Eckart Förster	347

Einleitung

I. Die Epoche der nachkantischen Philosophie: eine Einheit?

Die Epoche des Übergangs von Kant zu Hegel – die 25 Jahre vom Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) bis zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1806) – stellt einen der aufregendsten, komplexesten und wirkungsmächtigsten Umbrüche der Philosophie- und Kulturgeschichte dar.¹ Spätestens seit Richard Kroners Studie *Von Kant bis Hegel*² liegt diese Epoche im Fokus der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit, und zwar sowohl der historisch als auch der systematisch ausgerichteten Forschung.³

Aus einer philosophiehistorischen Perspektive stellen sich dabei grundsätzlich die folgenden Fragen: Wie ist der Übergang von der

¹ Dieter Henrich spricht von der klassischen deutschen Philosophie in: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982. Vgl. auch Walter Jaschke und Andreas Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, München, 2012.

² Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 2 Bde. 1921/1924.

³ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M., 1971; ders., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge/Mass., 2003; ders., *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*, Tübingen/Jena 1790-1794, Frankfurt/M., 2004; Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M., 1991; Rüdiger Bubner, *Innovationen des Idealismus*, Göttingen, 1995; Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M., 1999; Karl Ameriks (Hg.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, 2000; Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge/Mass. & London, 2002; Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge, 2002; Paul Franks, *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Harvard, 2005; Robert B. Pippin, *Die Verwirklichung der Freiheit: Der Idealismus als Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 2005.

kantischen Philosophie zum Deutschen Idealismus zu verstehen? Inwiefern bilden die unter dem Namen „Deutscher Idealismus“ zusammengefassten Autoren (Fichte, Schelling, Hegel) eine Einheit? Welches ist der tragende Gedanke, der die Dynamik des Überganges von Kant zu Hegel motiviert? Welche Autoren spielen – neben der eben erwähnten Trias – eine entscheidende Rolle in dieser Dynamik? Systematisch stehen hingegen Fragen der folgenden Art im Zentrum: Ist die Kritik der Exponenten des Deutschen Idealismus an Kant überzeugend? Inwiefern stellt die Transzendentalphilosophie eine methodologische Grundlage dar, derer auch die Philosophie der Gegenwart nicht entbehren sollte? Was können wir aus den Übergängen von Kant bis Hegel lernen?

Nun hat sich in den letzten Jahrzehnten das Wissen um diese Epoche auf eindruckliche Weise vermehrt. Zahlreiche Studien heben die Bedeutung vergessener oder unterschätzter Denker hervor, die für die Entwicklung der Philosophie im Anschluss an Kant bedeutsam sind. Insbesondere die „Konstellationsforschung“ hat hier einen kaum zu überschätzenden Beitrag geliefert.⁴ Ist Friedrich Hölderlin als entscheidender Wegbreiter zu verstehen?⁵ Spielen im Übergang von Kant zu Hegel die Frühromantiker (wie Novalis) eine entscheidende Rolle?⁶ Welcher Status kommt Carl Leonhard Reinholds Versuch der Ausarbeitung einer „Philosophie ohne Beinamen“ zu?⁷ Ist Salomon Maimons kritische Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie vielleicht einer der wesentlichen Katalysatoren für die Überwindung des noch frischen kritizistischen Paradigmas durch Fichte und seine Nachfolger?⁸ Nicht nur im engeren Sinn philosophische Denker

⁴ Vgl. Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991.

⁵ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M., 1971, 9-40; ders., *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794/95)*, Stuttgart, 1992.

⁶ Manfred Frank, *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M., 1997.

⁷ Martin Bondeli (Hg.), *Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, Basel, 2004.

⁸ Paul Franks, „What Should Kantians Learn from Maimon’s Skepticism?“, in: *The Philosophy of Salomon Maimon and its Place in the Enlightenment*, hrsg. von G. Freudenthal, Amsterdam, 2003, 200-232; ders., „Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon“, in: *The*

wie Reinhold oder Maimon, sondern auch Denker wie Hölderlin, Schiller, Goethe und die Dichter der Frühromantik dürfen in diesem facettenreichen Bild nicht mehr fehlen.

Der noch von Kroner beschrittene scheinbar geradlinige Weg, der gleichsam zielgerichtet von Kant zu Hegel führt, hat sich verschlungen und verzweigt. Die Epoche ist vielsinnig und vielstimmig geworden. Es scheint, als sei diese Epoche ohne Vereinfachung und blinde Flecken nicht mehr als teleologische Einheit zu verstehen. Doch bedeutet dies, dass keine systematische gedankliche Entwicklung von Kant zu Hegel mehr auszumachen wäre? Handelt es sich lediglich um eine vielstimmige zeitliche Folge? Wohnt ihr eine immanente Entwicklung des philosophischen Denkens inne? Und kann man eine solche Entwicklung nicht anders als zielgerichtet verstehen? Es könnte ja sein, dass sich in der Philosophie dieser Epoche eine gedankliche Entwicklung ausmachen lässt, die sich als systematische gedankliche Entwicklung verstehen lässt, ohne dass man diese Entwicklung als einsinnig oder als zielgerichtet auffassen müsste.⁹

In der Forschung sind eine Reihe von Ansätzen hervorgetreten, die versuchen, die Epoche der Klassischen Deutschen Philosophie als Einheit zu sehen und ihre innere Dynamik zu beschreiben.¹⁰ Weitgehende Einigkeit besteht dabei darüber, dass die Autoren des Deutschen Idealismus auf Kants Kritische Philosophie reagieren. Doch worin genau besteht diese Reaktion? Welche Aspekte der Kantischen Philosophie motivieren die Positionen der Deutschen Idealisten? Ist es Kants Entwurf einer Theorie des theoretischen und praktischen Selbstverhältnisses bewusster Wesen, die in den Übergängen von Kant bis Hegel auf die Gesamtheit der Wirklichkeit übertragen wird?¹¹ So wurde etwa Fichtes Grundlegung der Kritischen Philosophie im Ich – im Selbstbewusstsein – als

Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy, hrsg. von M. L. Morgan & P. E. Gordon, Cambridge, 2007, 53-79; Yitzhak Y. Melamed, „Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism“, *Journal of the History of Philosophy* 42 (2004), 67-96.

⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Eckart Förster in diesem Band.

¹⁰ Vgl. dazu die kritische Rezension von Dina Emundts, „The Search for Unity. Recent Literature to German Idealism“, *European Journal of Philosophy* 15 (2007), 435-457.

¹¹ Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, 1982.

entscheidender Übergang und als grundlegende Einsicht hervor-gehoben.¹² Demgegenüber wurde vorgeschlagen, den Idealismus weniger als positive Thematisierung, sondern als Kritik und Überwindung des Subjektivismus zu verstehen.¹³ Oder reagieren die Deutschen Idealisten vielleicht vor allem auf die zahlreichen Dualismen der Kantischen Philosophie, indem sie dieser monistische Positionen gegenüberstellen?¹⁴ Andere Interpreten zeichnen dagegen das Paradox, dass der moderne Mensch zugleich autonomes Subjekt ist und durch das Gesetz determiniert sein muss, gerade als zentrales Problem der klassischen deutschen Philosophie aus.¹⁵ Wiederum andere sehen das Entscheidende in Kants Unterordnung des Gottesbegriffs unter den Begriff der Freiheit und mithin den Begriff der Freiheit als bestimmend für die Dynamik des Übergangs von Kant zu Hegel.¹⁶ Oder steht im Zentrum vielmehr das Bemühen um eine hinreichend systematische Antwort auf das erkenntnistheoretische Problem des Skeptizismus?¹⁷

Umfangreiche Forschungen zur Entwicklung und Dynamik der klassischen deutschen Philosophie sind also vorhanden und bilden den Hintergrund der heutigen Diskussion. Dennoch darf man vielleicht die These wagen, dass eine deutliche vereinheitlichende Perspektive fehlt, welche die innere Dynamik der Übergänge *und zugleich* die systematische Relevanz dieser Entwicklung zu erfassen vermag. Eckart Försters Studie *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion* ist vor diesem Hintergrund zu sehen.

II. Der Kerngedanke von Die 25 Jahre der Philosophie

Förster setzt bei der folgenden Überlegung an: Kants kritische Philosophie führt die menschliche Erkenntnis auf zwei ‚Stämme‘

¹² Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M., 1967.

¹³ Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge/Mass. & London, 2002.

¹⁴ Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft*, 1991.

¹⁵ Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860*, 2002.

¹⁶ Michael Rosen, „Freedom in History“, in: *German Idealism and its Legacy: Akten des Internationalen Hegel-Kongresses 2011* (im Ersch.)

¹⁷ Paul Franks, *All or Nothing*, 2005.

zurück, nämlich die sinnliche Anschauung und den diskursiven Verstand. Demgegenüber heben die philosophischen Exponenten des Deutschen Idealismus zwei Quellen der Erkenntnis hervor, die Kant zufolge der menschlichen Erkenntnis verwehrt bleiben müssen: die intellektuelle Anschauung und den intuitiven Verstand. Beide Vermögen werden bereits bei Kant thematisiert: die produktive intellektuelle Anschauung als ein alternatives Erkenntnisvermögen zu unserer rezeptiven sinnlichen Anschauung, der intuitive Verstand dagegen als Alternative zu unserem diskursiven Verstand. Förster weist nach, dass intellektuelle Anschauung und intuitiver Verstand jeweils auf zwei Arten verstanden werden können:

Intellektuelle Anschauung

- (a) als produktive Einheit von Denken und Sein,
- (b) als nicht-sinnliche Anschauung von Dingen an sich;

Intuitiver Verstand

- (c) als unendlicher selbstanschauernder Verstand,
- (d) als endlicher synthetisch-allgemeiner Verstand.

Wichtig ist, dass der intuitive Verstand im Sinne von (d) kein göttlicher Verstand sein muss (S. 153).¹⁸ Er kann ein endlicher, nicht-diskursiver Verstand sein, durch den das nicht-sinnliche Ganze eines empirischen Phänomens als dessen Grund eingesehen werden kann. Dennoch ist Kants Ansicht nach auch diese Art der Erkenntnis – genau wie die anderen – auf Grund der spezifischen Konstitution unseres wesentlich diskursiven Verstands keine reale Möglichkeit für uns.

Die Autoren des Deutschen Idealismus erkannten, so Förster, dass die Einschränkung auf das diskursive Denken eine nicht weiter begründete kantische Voraussetzung war (vgl. S. 256) – und begannen dementsprechend, die kantischen Grenzen des Erkennens systematisch zu verschieben. Während in der Forschung allerdings bisher – auch auf Grund eben dieser unzureichenden

¹⁸ Alle Verweise auf Eckart Försters *Die 25 Jahre der Philosophie* werden in Klammern mit Seitenzahlen angeführt. Zitiert wird nach: *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt/M., 2011.

Differenzierung innerhalb des begrifflichen Apparats, den bereits Kant dem aufmerksamen Leser zur Verfügung stellt – nur die offensichtliche Erweiterung hin zur intellektuellen Anschauung (b) gesehen wurde, für die paradigmatisch Fichtes Philosophie steht¹⁹, eröffnen die Unterscheidungen, die Förster bei Kant nachweist, ganz neue Arten und Weisen, die Entwicklung der nachkantischen Philosophie zu erhellen: Denn insbesondere für Hegel war klar, dass für uns nicht nur diskursive, sondern auch intuitive Erkenntnis im Sinne von (d) möglich ist. Dies ist der *systematische* Leitgedanke von Försters Rekonstruktion der Epoche, die in Hegels *Phänomenologie des Geistes* kulminiert.

Vermittelt wurde diese Einsicht, so Försters *historischer* Leitgedanke, durch Goethes spinozistisch geprägte Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der Urteilskraft*. Goethe, so zeigt Förster, hat vor dem Hintergrund seiner Lektüre Spinozas gesehen, dass diskursives und intuitives Denken miteinander vereinbar sind und hat Hegel damit während dessen Zeit in Jena entscheidend beeinflusst.²⁰ Die Entwicklung der Philosophie zwischen 1781 und 1806 kann vor diesem Hintergrund nicht nur in ihrer Dynamik erfasst, sondern zugleich als eine systematische philosophische Begründung dafür verstanden werden, dass eine spinozistische *scientia intuitiva* als Methodologie eines endlichen intuitiven Verstandes eine reale Möglichkeit darstellt. Mithilfe dieses Fokus auf die Erkenntnisvermögen – und damit verbunden: auf die philosophische Methodologie – gelingt es Förster, zugleich auf historische und systematische Fragen zur klassischen deutschen Philoso-

¹⁹ Zu intellektuellen Anschauung vgl. auch Jürgen Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung: Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart, 1986; Xavier Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, 1995. Zur intellektuellen Anschauung bei Schelling vgl. den Beitrag von Dalia Nasser in diesem Band.

²⁰ Zu Goethe vgl. Eckart Förster, „Da geht der Mann dem wir alles verdanken! Eine Untersuchung zum Verhältnis Goethe/Fichte“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997), 1-14; ders., „Goethe on „Das Auge des Geistes““, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 75 (2001), 87-101. Vgl. auch Gunnar Hindrichs, „Goethe's Notion of an Intuitive Power of Judgment“, *Goethe-Yearbook* 18 (2011), 51-65; Dalia Nassar, „From a Philosophy of Self to a Philosophy of Nature: Goethe and the Development of Schelling's Naturphilosophie“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92 (2010), 304-321.

phie zu antworten und eine vereinheitlichende Perspektive auf diese Entwicklung zu präsentieren, die sie in ihrer inneren Logik erstmals erkennbar werden lässt.

Försters Argument verbindet also auf instruktive Weise historische und systematische Fragestellungen zur klassischen deutschen Philosophie. Mit Goethe kommt einer philosophisch vernachlässigten Figur dabei eine tragende Rolle zu – und zwar sowohl innerhalb der historischen Dynamik, die von Kant zu Hegel führt, als auch im systematischen Ansatz der Ausarbeitung einer Methodologie des intuitiven Verstandes, die, falls Förster recht hat, immer noch auf der philosophischen Agenda stehen sollte. Darüber hinaus vermag Förster im durch die Ergebnisse der neueren Forschung verzweigten und verschlungenen Weg von Kant zu Hegel mehr als bloß eine zeitliche Abfolge zu sehen, nämlich die Entwicklung eines systematischen Gedankens, dem eine gewisse Notwendigkeit innewohnt: der Übergang vom diskursiven zum intuitiven Denken ist die entscheidende Antriebskraft für diesen Prozess. Eine Konsequenz der Konzentration auf einen derartigen Leitgedanken – auf einen „Idee“ (S. 8) – hat aber auch zur Folge, dass Texte und Autoren unberücksichtigt bleiben müssen, deren Bedeutung in den letzten Jahren von der Idealismus-Forschung zurecht hervorgehoben wurde. Prominente Beispiele sind Maimon, Hölderlin oder die Autoren der Frühromantik. Sofern sie zur Entwicklung der Idee nicht direkt beigetragen haben, gehören sie nicht in eine Rekonstruktion der Übergänge, die diese Idee realisiert haben.

III. *Der Aufbau von Die 25 Jahre der Philosophie*

Nachdem wir versucht haben, den Kerngedanken von Försters Buch herauszuarbeiten, lohnt es sich, einen kurzen Blick auf den Aufbau von *Die 25 Jahre der Philosophie* zu werfen, und zwar auch deshalb, weil die Beiträge in diesem Band – mit der Ausnahme des Beitrags von Eckart Förster selbst – der Abfolge der Kapitel des Buchs folgen.

Die Studie besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil trägt den Titel „Kant hat die Resultate gegeben ...“ und der zweite Teil den Titel „die Prämissen fehlen noch“. Das bekannte (zweigeteilte) Zitat stammt aus einem Brief vom 6. Januar 1795, den Schelling

an Hegel richtete. Schelling schreibt: „Die Philosophie ist noch nicht zu Ende. Kant hat die Resultate gegeben; die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“²¹ Dieses Zitat bringt eine Überzeugung auf den Punkt, die Schelling unter anderem mit Reinhold und Fichte teilte. Diese Autoren waren von der Überzeugung geleitet, dass es Kant auch nach der dritten Kritik nicht gelungen war, die Resultate der kritischen Philosophie mittels ihrer Zurückführung auf die letzten Prinzipien des Wissens systematisch darzustellen. Kant hatte demnach in den Augen dieser Denker die wahre wissenschaftliche Philosophie zwar angefangen, sie aber noch nicht zu Ende geführt.

Entsprechend hat der erste Teil von Försters Studie Kants Ansatz der wissenschaftlichen Philosophie zum Thema. In sieben Kapiteln wird die Entwicklung von Kants Denken von der ersten bis zur dritten *Kritik* behandelt – ergänzt um einen Prolog, der der Entwicklung der Idee einer Transzendentalphilosophie in den 1770er Jahren gewidmet ist, und unterbrochen nur durch ein Kapitel zum Spinozastreit, das mit Goethes beginnender Rezeption der spinozistischen Idee einer *scientia intuitiva* erstmals die systematische Alternative zur Transzendentalphilosophie in die Untersuchung einführt.

Der *Prolog* führt die Idee einer Transzendentalphilosophie als Abstraktion vom Objektbezug ein anhand von deren historischer Entwicklung von der *Inauguraldisertation* (1770) über den Brief an Marcus Herz vom Februar 1772 bis zur Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Nur eine Philosophie, die ausgeht vom bloß möglichen Bezug auf Gegenstände überhaupt, wird den Geltungsanspruch des wahrheitsfähigen nicht-empirischen Bezug auf Gegenstände kritisch überprüfen können, der für metaphysische Philosophie charakteristisch ist, und so eine wissenschaftliche Philosophie begründen können. Diese Idee einer Transzendentalphilosophie wird in der ersten *Kritik* umgesetzt. Ihr widmet sich Förster in *Kapitel 1*. (Vgl. die Beiträge von Tobias Rosefeldt und Dina Emundts.)

²¹ Vgl. dazu auch Rolf-Peter Horstmann, „Kant hat die Resultate gegeben ...“: Zur Aneignung der ‚Kritik der Urteilskraft‘ durch Fichte und Schelling“, in: *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, hrsg. von H.-F. Fulda & R.-P. Horstmann., Stuttgart, 1992, 45-65.

Doch schon bald nach der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* sieht sich Kant mit Missverständnissen konfrontiert, die ihn zur Weiterentwicklung seiner Philosophie nötigen – und zwar in zweierlei Hinsicht: Einerseits zwingt ihn der Vorwurf eines unkritischen, dogmatischen Idealismus zum Überdenken des Verhältnisses von Raum- und Zeitbestimmung und zur Erkenntnis, dass eine apriorischen Bestimmung des Gegenstandes des äußeren Sinnes den Zeitschematismus als apriorische Bestimmung des Gegenstandes des inneren Sinns ergänzen muss. Andererseits wird ihm nun eine Zirkularität seiner Moralbegründung in der ersten *Kritik* bewusst, die das oberste Prinzip der Moralität betrifft. Dieses kann demnach noch nicht vorausgesetzt werden. Diese Entwicklung ist Gegenstand von *Kapitel 2*. (Vgl. den Beitrag von Karl Ameriks.) Sie erklärt die Veröffentlichung zweier weiterer Werke, die dann in *Kapitel 3* thematisiert werden: der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) und der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Während die *Grundlegung* mit der Begründung des obersten Moralprinzips befasst ist, sollen die *Metaphysischen Anfangsgründe* das Problem des Raumschematismus lösen. (Vgl. den Beitrag von Eric Watkins.)

Die Beantwortung der Frage nach dem Moralprinzip im Rahmen einer Transzendentalphilosophie verlangt allerdings bereits nach einer Veränderung der Charakterisierung dieser Methode, da in der Moral der Gegenstandsbezug als solcher, wie Förster feststellt, unproblematisch ist. Dieser Frage wendet sich Förster nach dem bereits erwähnten Exkurs zum Spinozastreit und zur alternativen Methodologie der *scientia intuitiva* (*Kapitel 4*) in *Kapitel 5* zu. (Vgl. die Beiträge von Yitzhak Melamed und Ulrich Schlösser.)

Kant verwendet nunmehr eine allgemeinere Formulierung und bestimmt die Aufgabe der Transzendentalphilosophie als „Untersuchung der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori“ (S. 367) – ein Verfahren, das er bereits in den *Prolegomena* (1783) angewendet hat. Diese Modifikation führt, wie Förster zeigt, zu nicht unerheblichen terminologischen Brüchen in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787), eröffnet aber gleichzeitig eine Erweiterung des transzendentalphilosophischen Projekts auf die Untersuchung anderer möglicher synthetischer Sätze a priori. Diese unternimmt Kant zunächst in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und bald darauf in der *Kritik der Urteilskraft* (1790). Dabei zeigt sich nun aber eine Schwierigkeit, die vor der Einbeziehung der Moral in das Feld der Transzendentalphilosophie nicht bemerkbar

war: Das Sittengesetz muss in einer empirischen Realität umgesetzt werden, deren Kausalmechanismus jedoch Zwecke ausschließt. Wie können diese gesetzgebenden Forderungen der praktischen und der theoretischen Vernunft miteinander verbunden werden? Darauf gibt die *Kritik der Urteilskraft* eine Antwort, die in *Kapitel 6* behandelt wird: Beide Gesetzgebungen, so erfahren wir nun, sollen im Übersinnlichen vereinigt gedacht werden, das somit denkwürdig aber nicht erkennbar ist – wie uns durch die Kontrastierung unserer Erkenntnisvermögen mit alternativen Vermögen (intellektuelle Anschauung bzw. intuitiver Verstand) deutlich wird. Dennoch hat die Transzendentalphilosophie damit „im Gegenstand des äußeren Sinnes ihr Fundament, im Übersinnlichen ihre Einheit.“ (S. 368) (Vgl. dazu den ersten Beitrag von Johannes Haag.)

Die Unerkennbarkeit des Übersinnlichen wurde den Zeitgenossen Kants nun aber gerade durch die Kontrastierung unserer Vermögen mit den erwähnten Grenzbegriffen zweifelhaft: Die intellektuelle Anschauung erwies sich für Fichte bald darauf als Schlüssel zur Erkennbarkeit der nicht-sinnlichen Wurzel unseres Ichs und der intuitive Verstand war von Goethe als Methode der Erkenntnis von ideellen Zusammenhängen in der Natur bereits in seiner *Metamorphose der Pflanzen* (1790) zugrunde gelegt worden. Mit der methodologischen Einbeziehung dieser Verfahren, die in *Kapitel 7* beschrieben wird, tritt „die Frage nach der Erkennbarkeit des Übersinnlichen ... von nun an in den Vordergrund“ (S. 368) – und das markiert den Wendepunkt in den *25 Jahren der Philosophie*. (Vgl. den Beitrag von Gunnar Hindrichs.)

Der zweite Teil des Buchs gliedert sich grob in die Beantwortung der subjektiven und der objektiven Seite der Frage nach der Erkennbarkeit des Übersinnlichen. Die subjektive Seite wird von Fichte beantwortet, die objektive Seite erfährt eine Entwicklung, die von Goethe zu Hegel führt – und wieder zurück.

Fichtes (Jenaer) Wissenschaftslehre und die in ihr erfolgte Umsetzung einer Methodologie der intellektuellen Anschauung ist das Thema der Kapitel 8 und 9. *Kapitel 8* widmet sich der theoretischen Wissenschaftslehre, *Kapitel 9* befasst sich mit der praktischen. Leitprinzip der beiden Kapitel ist die Vorstellung, dass sich die übersinnliche Wurzel unseres Ichs erkennend Schritt für Schritt nachvollziehen lässt, weil dieses Ich in einem Akt produktiver intellektueller Anschauung Denken und Sein vereinigt und sich qua Ich so selbst hervorgebracht hat. Diesen Akt der Selbst-

setzung vollziehen die beiden Kapitel entsprechend in seiner theoretischen und praktischen Dimension nach. (Vgl. den zweiten Beitrag von Johannes Haag bzw. den Beitrag von Daniel Breazeale.)

Da es sich bei dieser Wurzel im Übersinnlichen allerdings nur um eine Wurzel für das Ich handeln kann, fordert Schelling ein analoges Verfahren für die übersinnliche Wurzel der Natur. Sein eigener Versuch, diese Forderung zu erfüllen, muss allerdings scheitern, wie Förster in *Kapitel 10* argumentiert: Das Verfahren kann nicht analog sein, da eine intellektuelle Anschauung im Falle der *Naturerkenntnis* „in der Anschauung vom Anschauenden abstrahiert werden [müsste]“ (ebd.) – und damit würde sie ihren Gegenstand gerade nicht mehr selbst hervorbringen. Die intellektuelle Anschauung wird im Falle der *Naturerkenntnis* also zum intuitiven Verstand. (Vgl. den Beitrag von Dalia Nasser.)

Die Methodologie eines solchen intuitiven Verstandes wird dementsprechend nun in *Kapitel 11* in Auseinandersetzung mit Goethes Naturphilosophie weiter ausgearbeitet. Goethe verzichtet nicht einfach auf den diskursiven (kantischen) Verstand – er ist nötig zur sammelnden, auf Vollständigkeit abzielenden Anordnung der Phänomene. Aber er will den diskursiven Verstand um die Anwendung des intuitiven ergänzt sehen, vermittels dessen wir in der Lage sind, die Übergänge zwischen den Phänomenen in Gedanken nachzubilden und so, falls „in diesen ein Ganzes bildend am Werk war ..., eine Idee als dasjenige ideelle Ganze [zu erfahren], dem die sinnlichen Teile ihr Dasein und Sosein verdanken“ (S. 369). (Vgl. den Beitrag von David Wellbery.)

Die letzten drei *Kapitel 12, 13* und *14* verfolgen dann Hegels Versuch, diese Methode auf einen besonderen Phänomenbereich anzuwenden – nämlich auf die Philosophie selbst – und so zur philosophischen Erkenntnis des Übersinnlichen zu gelangen. In diesem Fall müssen die Übergänge durch die vollständige Anordnung der Gestalten des philosophischen Bewusstseins in den Blick kommen. Der denkende Nachvollzug dieser Bewusstseinsgestalten lässt in diesem Fall – anders als im Fall der produktiven intellektuellen Anschauung – eine Distanzierung vom Erkenntnisgegenstand zu, der dadurch als unabhängig vom denkenden Subjekt erkannt wird: „In dieser Erfahrung erfasst das Bewusstsein die Wirklichkeit einer übersinnlichen geistigen Realität. Damit steht es auf dem Standpunkt der *scientia intuitiva*.“ (S. 369) (Vgl. die Beiträge von Terry Pinkard, Michael Rosen und Rolf-Peter Horstmann.)

Hegel liefert auf diese Weise die philosophische Begründung für die Methode des intuitiven Verstandes, die bei Spinoza vorge-dacht und bei Goethe ausgearbeitet wurde. Das ‚Ende der Philosophie‘ ist damit allerdings nicht erreicht, wie Förster insistiert – auch dann nicht, wenn Hegel gemäß seinen eigenen Ansprüchen erfolgreich gewesen wäre: Denn die philosophische Erkenntnis des Übersinnlichen beschränkt sich, wie Goethe gezeigt hat, nicht auf die Etablierung des umfassenden Systems der Gestalten des Bewusstseins. Sie muss „nicht von der höchsten Idee“ (S. 364) ausgehen, sondern steigt von der Erkenntnis der Idee einzelner Naturphänomene erst nach und nach auf zu dieser höchsten Idee. Die Philosophie auf dem Standpunkt der *scientia intuitiva* findet ihren Gegenstandsbereich nun als eigentliche „Metaphysik der Zukunft“ (S. 364) „in der systematische[n] Zusammenstellung aller an den Urphänomenen gewonnenen Ideen“ (ebd.). Dies ist die systematische Perspektive, die die *25 Jahre der Philosophie* entwickeln wollen. (Vgl. die Beiträge von Markus Wild und Eckart Förster.)

Zuordnung von Kapiteln aus *Die 25 Jahre der Philosophie* und den Autoren der Beiträge:

Prolog: Ein Anfang der Philosophie T. Rosefeldt

Teil I

- | | |
|---|--------------|
| 1 Kants „Umänderung der Denkart“ | D. Emundts |
| 2 Kritik und Moral | K. Ameriks |
| 3 Von A nach B | E. Watkins |
| 4 Wie wird man Spinozist? | Y. Melamed |
| 5 Aus Eins wird Drei | U. Schlösser |
| 6 Das „kritische Geschäft“: vollendet? | J. Haag |
| 7 Das „kritische Geschäft“: unvollendet | G. Hindrichs |

Teil II

- | | |
|---|-----------------|
| 8 Fichtes „völlige Umkehrung der Denkart“ | J. Haag |
| 9 Moral und Kritik | D. Breazeale |
| 10 Spiritus sive natura? | D. Nassar |
| 11 Die Methodologie des intuitiven Verstandes | D. Wellbery |
| 12 Hat die Philosophie eine Geschichte? | T. Pinkard |
| 13 Hegels „Entdeckungsreisen“: unvollendet | M. Rosen |
| 14 Hegels „Entdeckungsreisen“: vollendet | R.-P. Horstmann |

Epilog: Ein Ende der Philosophie M. Wild

TOBIAS ROSEFELDT
(BERLIN)

Die 36 Jahre der Philosophie. Zum transzendentalphilosophischen Potential von Kants Inauguraldissertation

Anmerkungen zum Prolog von Eckart Försters Buch
Die 25 Jahre der Philosophie

Eckart Försters provokante Behauptung, dass es Philosophie eigentlich nur 25 Jahre lang – nämlich von 1781 bis 1806 – gegeben habe, besteht aus zwei nicht weniger provokanten Teilthesen: der These, dass die Philosophie – in einem bestimmten, genauer zu spezifizierenden Sinne – erst mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* angefangen habe, und der These, dass sie – ebenfalls in einem bestimmten, genauer zu spezifizierenden Sinne – mit Hegels System zur Zeit der Abfassung der *Phänomenologie des Geistes* zu einem Ende gekommen sei. Im Prolog des Buches („Ein Anfang der Philosophie“) verteidigt Förster die erste dieser beiden Thesen. Er tut dies unter anderem dadurch, dass er erläutert, in welchem Sinne es Philosophie bereits vor Kants Transzendentalphilosophie gegeben habe:

Natürlich hat es in einem trivialen, umgangssprachlichen Sinn Philosophie schon seit vielen Jahrhunderten gegeben, gewissermaßen als ‚Naturanlage‘ [...]; aber eine Philosophie, die wirklich mit einem Wahrheitsanspruch auftreten kann und mehr ist als ein bloßes ‚Herumtappen unter Begriffen‘ (B xv), 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 Gegenstän-

de gegeben hat. Mehr noch, bevor dieses Problem gelöst ist, lohnt es sich gar nicht, sich weiterhin mit Metaphysik zu beschäftigen. (S. 14)¹

Die These vom Beginn der Philosophie mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* wird hier auf zweierlei Weise spezifiziert: Erstens handelt es sich bei der Disziplin, die es vor Kant nicht gegeben haben soll, nicht um die Philosophie im allgemeinen, sondern um die Metaphysik. Zweitens stellt Förster klar, dass es natürlich auch Metaphysik bereits vor Kant gegeben hat. Noch nicht gegeben allerdings habe es eine Metaphysik, die hinsichtlich ihrer semantischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aufgeklärt sei, d.h. die erkläre, wie die Vorstellungen, die wir von den Gegenständen der Metaphysik zu haben meinen, sich auf diese Gegenstände beziehen können, wie wir Urteile über diese Gegenstände fällen können, die einen Wahrheitswert haben, und wie wir jemals Wissen darüber erlangen können, welchen Wahrheitswert diese Urteile haben. Eine solche Erklärung liefere erstmals Kants Transzendentalphilosophie.

Wie plausibel ist diese zuletzt genannte These? Ich denke, dass sie deskriptiv verstanden klarerweise falsch ist. Denn natürlich haben auch vorkantische Metaphysiker Theorien darüber entwickelt, auf welche Weise unsere Vorstellungen metaphysische Sachverhalte repräsentieren können (man denke etwa an Platons Theorie der Anamnesis oder an Descartes Ideentheorie), und methodologische Überlegungen darüber angestellt, wie man echtes Wissen in der Philosophie von bloßen Meinungen und von Scheinwissen unterscheiden kann – nicht selten verbunden mit dem Anspruch, diese Unterscheidung zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie auf die richtige Weise zu machen. Man sollte Försters These deswegen besser als wertende verstehen: Kant hat die erste *überzeugende* Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis gegeben. Die Plausibilität dieser These zu prüfen, würde zweifellos den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

¹ Alle Verweise auf Eckart Försters *Die 25 Jahre der Philosophie* werden in Klammern mit Seitenzahlen angeführt. Zitiert wird nach: *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt/M., 2011.

Ich werde im Folgenden ein sehr viel bescheideneres Ziel verfolgen. Ich möchte zeigen, dass man selbst dann, wenn man Kants Transzendentalphilosophie für die erste überzeugende Erklärung der Möglichkeit von Metaphysik hält, den Beginn der Metaphysik als ernstzunehmender Disziplin vor das Jahr 1781 datieren sollte, genauer auf das Jahr 1770, dem Jahr des Erscheinens von Kants Inauguraldissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

Förster datiert Kants Einsicht, dass der Metaphysik eine Untersuchung der Bedingungen ihres Gelingens vorangehen muss, auf die Zeit nach der Abfassung der Inauguraldissertation. In seinem berühmten Brief an Marcus Herz von 1772 habe Kant erstmals die Frage gestellt, die es bei einer solchen Untersuchung zu beantworten gilt, und die man deswegen als die Grundfrage der Transzendentalphilosophie bezeichnen kann. Förster selbst formuliert sie als die Frage: „Wie können sich apriorische Vorstellungen wahrheitsfähig auf ihre Gegenstände beziehen?“ (S. 18). Aus dem Wunsch nach einer systematischen Beantwortung dieser Frage ergeben sich laut Förster die beiden Hauptaufgaben für die Transzendentalphilosophie: Erstens sei für jedes der drei von Kant unterschiedenen Erkenntnisvermögen (Sinlichkeit, Verstand und Vernunft) eine vollständige Liste der mit diesem Vermögen verbundenen apriorischen Vorstellungen zu erstellen. Zweitens sei zu zeigen, ob und wie sich die betreffenden Vorstellungen auf Gegenstände beziehen können und eine apriorische Erkenntnis möglich machen (vgl. ebd.). Diese beiden Aufgaben hätten sich als so schwierig erwiesen, dass Kant bis 1781 mit ihnen beschäftigt gewesen sei. Förster gesteht zu, dass Kant dabei auf Einsichten aus seiner Inauguraldissertation von 1770 zurückgreifen konnte, nämlich erstens die Einsicht, dass Sinlichkeit und Verstand zwei grundlegende und nicht aufeinander zurückführbare Vermögen sind,² und zweitens die Einsicht, dass Raum und Zeit keine objektiv bestehenden Strukturen oder Dinge, sondern Formen unserer Anschauung sind. Die im Brief an Marcus Herz formulierte Grundfrage der Transzendentalphilosophie ist laut

² Förster zeigt, wie sich diese Annahme Kants Einsicht in die Möglichkeit inkongruenter Gegenstücke verdankt (S. 19–21).

Förster in der Inauguraldissertation aber noch nicht beantwortet, ja noch nicht einmal gestellt.

Es ist der zuletzt genannte Punkt, zu dem ich mich im folgenden kritisch äußern möchte, wobei ich voranschicken will, dass ich Försters Charakterisierung des Kantischen Projekts durchaus zustimme und meine, dass die im Folgenden entwickelten Überlegungen nicht gegen die Grundidee seiner Interpretation sprechen. Was ich im Folgenden zeigen möchte ist, dass die Frage der Möglichkeit apriorischer Repräsentation und apriorischen Wissens in der Inauguraldissertation bereits gestellt ist und man auch die Grundidee zu ihrer Beantwortung dort in hohem Maße vorgezeichnet findet.

1. Der erste Punkt, den ich kritisch anmerken möchte, ist, dass die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Repräsentation und apriorischen Wissens für Kant - zumindest zur Zeit der Abfassung der Inauguraldissertation und des Briefes an Marcus Herz - nicht zusammenfällt mit der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik. In der Inauguraldissertation charakterisiert Kant Metaphysik als diejenige Philosophie, „welche die ersten Grundsätze des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält“³, was bedeutet, dass die Vorstellungen, die für die Erklärung der Möglichkeit von Metaphysik relevant sind, nur die des reinen Verstandes sind. Im Brief an Marcus Herz unterscheidet er innerhalb des theoretischen Teil des Buchs, das er dort ankündigt, zwischen der Metaphysik und der „phaenomenologie überhaupt“, in welcher vermutlich die künftige Lehre von Raum und Zeit zu finden gewesen wäre. Zudem beschreibt Kant in dem Brief das von ihm neu entdeckte Problem zwar zuerst allgemein als die Frage, wie sich Vorstellungen auf einen Gegenstand beziehen können, wenn diese weder durch kausalen Einfluss des Gegenstands auf das Subjekt entste-

³ Ich folge in diesem Beitrag der Übersetzung der Inauguraldissertation von Norbert Hinske (*Werkausgabe* Bd.5, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M., 1977); die Stellenangaben beziehen sich auf die lateinische Fassung in der Akademieausgabe, die unter Angabe von Band- und Seitenzahl zitiert wird; die *Kritik der reinen Vernunft* wird im Text nach der ersten (A) und zweiten (B) Auflage zitiert.

hen, noch selbst Ursache der Existenz des Gegenstands sind. Aber in seinen Erläuterungen wird klar, dass es die „reinen Verstandesbegriffe“ bzw. „intellectual Vorstellungen“ (10:130) sind, für die er sich diese Frage konkret stellt, weil er meint, dass sie in diesem Fall „den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys[ik]“ enthalte (ebd.). Diese Spezifizierungen eröffnen die Möglichkeit, dass Kant die Erklärung apriorischer Repräsentation und apriorischen Wissens für solche apriorische Vorstellungen, die nicht dem Verstand, sondern z.B. der Sinnlichkeit entspringen, für weniger problematisch gehalten haben könnte.

Genau dies scheint nun tatsächlich hinsichtlich der Vorstellungen von Raum und Zeit der Fall gewesen zu sein. Im Brief an Herz schreibt Kant zu der Schwierigkeit, wie Vorstellungen, die „auf unsrer innern Thätigkeit beruhen“, mit Gegenständen übereinstimmen können, „ohne daß diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hülfe entlehnen“, dass dies zwar „in der Mathematic [an]geht“, aber „immer eine Dunckelheit in Ansehung unsres Verstandesvermögens“ hinterlässt (10:131). Das heißt, dass er den Bezug derjenigen apriorischen Vorstellungen, die für die Mathematik eine Rolle spielen, d.h. die des Raumes, sowie nahe- liegenderweise auch die der Zeit, anscheinend für unproblematisch und bereits geklärt hielt. Und dies zu Recht. Die Inauguraldissertation enthält nämlich bereits eine Erklärung, wie sich unsere Vorstellungen von Raum und Zeit auf sinnlich gegebene Gegenstände beziehen können, obwohl diese Vorstellungen aus unserem Geist selbst stammen. Für die Raumvorstellung lautet seine Erklärung folgendermaßen:

Mag auch der Begriff des Raumes, als der irgendeines objektiven und realen Seienden oder einer solchen Eigenschaft, der Einbildung entstammen, so ist er doch nichtsdestoweniger, in Bezug auf alles beliebige Sensible, nicht allein ganz wahr, sondern auch die Grundlage aller Wahrheit in der äußeren Sinnlichkeit. Denn die Dinge können den Sinnen unter irgendeiner Gestalt nur mittels der Kraft des Gemüts erscheinen, das alle Empfindungen nach einem festen und seiner Natur eingepflanzten Gesetz [*lex naturae animi insita*] einander beordnet. Da demnach den Sinnen gar nichts gegeben werden kann, wenn es nicht den angestammten Axiomen des Raumes und dessen Folgestücken (nach Vorschrift der Geometrie) entspricht, so wird es mit ihnen, mag ihr Grund auch nur subjektiv

sein, doch notwendig übereinstimmen, weil es insofern mit sich selbst übereinstimmt, und die Gesetze der Sinnlichkeit werden Gesetze der Natur sein, sofern sie in die Sinne fallen kann. (§ 15.E; 2:404)⁴

Die Erklärung, die Kant hier dafür gibt, dass sich die Raumvorstellung auf gegebene Gegenstände bezieht, obwohl sie nicht durch Affektion durch diese Gegenstände in uns erzeugt worden ist, besteht aus den folgenden beiden Teilbehauptungen:

- (1.a) Die apriorische Vorstellung des Raumes hat ihren Grund in einem dem Gemüt „eingepflanzten Gesetz“, dem gemäß das Gemüt Vorstellungen ordnet und verbindet.
- (1.b) Weil uns im äußeren Sinn wahrnehmbare Dinge nur dann erscheinen können, wenn das Gemüt die von ihnen hervorgerufenen Empfindungen diesem Gesetz gemäß ordnet und verbindet, bezieht sich die apriorische Vorstellung vom Raum auf alle Gegenstände des äußeren Sinns.

Diese Erklärung deckt sich mit der, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* von der objektiven Gültigkeit der Raum- und Zeitan-schauung gibt (vgl. A27 f./B43 f. für den Raum und A35 f./B51 f. für die Zeit). Die Frage, die Kant in der Inauguraldissertation noch nicht beantwortet hatte, lautet also nicht: „Wie können sich apriorische Vorstellungen wahrheitsfähig auf ihre Gegenstände beziehen?“, sondern sie lautet: „Wie können sich apriorische Vorstellungen *des Verstandes* wahrheitsfähig auf ihre Gegenstände beziehen?“ Wie die apriorischen Vorstellungen der Sinnlichkeit dies tun können, hatte Kant bereits 1770 gezeigt.

2. Ich möchte im folgenden dafür argumentieren, dass Kants Inauguraldissertation auch zur Beantwortung der zuletzt genannten, eingeschränkteren Frage bereits einen entscheidenden Schritt beigetragen hat. In gewissem Sinne enthält die zuletzt rekonstruierte Argumentation in den zwei Schritten (1.a) und (1.b) ja bereits die Grundstruktur von Kants Erklärung *jeglicher* Form apriorischen

⁴ Eine ganz analoge Überlegung zur Vorstellung der Zeit findet sich in § 14.6 (2:401 f.).

Gegenstandbezugs. Auch bei den apriorischen Begriffen des Verstandes – den Kategorien – und bei denen der Vernunft – den transzendentalen Ideen – besteht der erste Schritt von Kants Untersuchungsverfahren darin, zu zeigen, wie diese Begriffe in bestimmten Ordnungs- und Strukturierungshandlungen des Gemüts bzw. in den Gesetzen, nach denen diese Handlungen ausgeführt werden, gegründet sind. Im Falle der Kategorien ist die Handlung diejenige des Urteilens nach bestimmten logischen Gesetzmäßigkeiten (Urteilsformen) bzw. eine dem Urteilen irgendwie verwandte Aktivität sinnlicher Synthesis. Im Falle der transzendentalen Ideen ist die Handlung diejenige des Vervollständigens einer Reihe von Prosylogismen zu drei verschiedenen Arten von gegebenen Vernunftschlüssen, die sich durch ihre jeweilige logische Form unterscheiden. Um zu klären, ob sich die betreffenden apriorischen Begriffe auf Gegenstände beziehen, muss dann in einem zweiten Schritt untersucht werden, ob wir eine bestimmte Art von Erfahrung von den uns in der Anschauung gegebenen Gegenständen – und zwar eine, von der wir voraussetzen dürfen, dass wir sie haben – nur dann haben können, wenn die betreffende Strukturierungshandlung ausgeführt wird. Bekanntlich ist Kant der Meinung, dass dies bei denjenigen Handlungen, in denen die Kategorien fundiert sind, der Fall ist, bei der Handlung des Vervollständigens der Reihen von Prosylogismen jedoch nicht, weswegen zwar die Kategorien, nicht aber die transzendentalen Ideen objektive Realität haben.

Es ist nun bemerkenswert, dass Kant den ersten Schritt der eben genannten Argumentation für die objektive Gültigkeit der Kategorien bereits in der Inauguraldissertation vorgezeichnet hat. Über den Ursprung der reinen Verstandesbegriffe schreibt er dort

Da man [...] in der Metaphysik keine empirischen Grundsätze antrifft: so sind die in ihr vorkommenden Begriffe nicht in den Sinnen zu suchen, sondern in der Natur selber des reinen Verstandes, nicht als angeborene Begriffe, sondern als solche, die aus den dem Geist eingepflanzten Gesetzen [*leges menti insitae*] (dadurch, daß man auf ihre Handlungen bei Gelegenheit der Erfahrung achtet) abgezogen und folglich erworben sind. Von dieser Art sind ‚Möglichkeit‘, ‚Dasein‘, ‚Notwendigkeit‘, ‚Substanz‘, ‚Ursache‘ usw. (§ 8; 2:395)

Auffällig ist hier zunächst die Parallelität in der Formulierung: In der oben zitierten Passage über den Raum hatte es geheißen, dass die apriorische Vorstellung vom Raum auf dem Raum als Form empirischer sinnlicher Anschauung beruhe und dass der Raum als Anschauungsform als ein „der Natur des Gemüts eingepflanztes Gesetz“ („*lex naturae animi insita*“) verstanden werden kann, dem gemäß Empfindungen in eine anschauliche Ordnung gebracht werden. Nun heißt es, dass die reinen Verstandesbegriffe durch Reflexion auf „dem Geist eingepflanzte Gesetze“ („*leges menti insitae*“) erworben werden, die die Handlungen regulieren, welche der Verstand ausführt, wenn Erfahrungen gemacht werden. Aus dem Kontext des Abschnitts, dem die zitierte Passage entstammt, wird klar, dass mit diesen Handlungen der von Kant so genannte „logische Verstandesgebrauch“ („*usus logicus*“) gemeint ist, d.h. das Über- und Unterordnen von anschaulich wahrgenommenen Bestimmungen in Urteilen (vgl. § 5; 2:393). Auffällig ist aber auch die Übereinstimmung in der Sache: Sowohl die der Sinnlichkeit zuzurechnenden apriorischen Vorstellungen, als auch diejenigen des Verstandes sind in einer Ordnungsaktivität des erkennenden Subjekts gegründet, und zwar beide in einer Aktivität, die ausgeführt wird, wenn empirische, d.h. sinnliche Erfahrung gemacht wird. In Analogie zur These (1.a), dem ersten Schritt der Argumentation für die objektive Realität der Raumvorstellung, kann man den ersten Schritt der Erklärung des Gegenstandbezugs der reinen Verstandesbegriffe also folgendermaßen formulieren:

- (2.a) Die apriorischen Vorstellungen von Substanzen, Ursachen, Notwendigkeit usw. (d.h. die reinen Verstandesbegriffe) haben ihren Grund in bestimmten dem Geist „eingepflanzten Gesetzen“, denen gemäß der Geist Vorstellungen ordnet und verbindet, wenn er Urteile über sinnlich Gegebenes fällt.

Wie Kant sich im Brief an Marcus Herz selbst vorwirft, hat er in der Inauguraldissertation die Erklärung der Möglichkeit des Gegenstandbezugs reiner Verstandesbegriffe nicht in Angriff genommen. Hat man sich die bemerkenswerte Parallele zwischen Kants Aussagen zur Verankerung der reinen Anschauungen und der reinen Verstandesbegriffe in Ordnungsaktivitäten des Subjekts