

Eckart Förster

**Die 25 Jahre der
Philosophie**

**Eine systematische
Rekonstruktion**

KlostermannRoteReihe

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.

3., verbesserte Auflage 2018

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 EOS Werkdruck von Salzer.

Satz: Fotosatz L. Huhn, Linsengericht

Alterungs beständig ∞ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465- 04342-3

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, selbstüchtig 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
Elfte 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 desjenigen, 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 überging 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 trügerlich“ (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 knüpfte 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 glaubte zeigen 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* gnug 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 einzig 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 unbekanntem 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 principiis* (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 begegnet 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).