

## Neue Einleitung 2007

### 1. Vorlesung (16. Okt.)

Kant wurde am 22. April 1724 als viertältestes Kind des Riemermeisters Johann Georg Kant und seiner aus Nürnberg stammenden, schon in Kants 13. Lebensjahr verstorbenen Frau Regina im Königsberger Kneiphof geboren. Zu der Zeit war die dortige Universität keine renommierte Adresse. Sie war im Jahre 1544 vom Markgrafen Albrecht von Brandenburg als ein „Wittemberg des Ostens“ gegründet worden. Es wehte ein gnadenlos evangelisch-lutherischer Wind. Die Professoren der theologischen unter den drei ‚oberen Fakultäten‘ lehrten vor allem Hebräisch, Griechisch und Latein, die anderen kirchliches und römisches Recht, die dritten Medizin. Die Philosophische Fakultät war ihnen untergeordnet, reduziert auf eine Art *Studium-generale* oder Wissenschafts-Propädeutik. Als „geistlos sammelnde Gelehrsamkeit“ hat man ihre Tätigkeit charakterisiert, der Aristotelismus habe alles Geistige „überwuchert“, der Pietismus so ziemlich alle öffentliche kulturelle Aktivität behindert (Theaterbesuche waren den Studenten z. B. verboten [Dietzsch 2003, 39]). Mit einem Wort: Die Uni war so unattraktiv wie die Stadt, die immerhin den Status einer Residenz hatte und von der Kants dritter Lehrstuhlnachfolger, Karl Rosenkranz, mit hörbarer moralischer Anstrengung urteilte:

Königsberg ist dem Fremden eine düstere, ungenießbare, abschreckende Stadt, aber wenn man die trübe, schroffe Außenseite und den Egoismus der Königsberger, Königsberger zu sein, überwunden hat, gewinnt man Respekt vor so viel Bildung und Charakter in solch ungastlicher Natur (Brief an Karl Gutzkow vom 10. Juli 1837, in: Rosenkranz 1994, 144).

Und einem Freund schrieb er:

Daß Kant hier das Licht der reinen Vernunft anzündete, erkläre ich mir so, wie die Holländer auch die besten Landschaftsmaler wurden. Im Dunkel sucht man nach Licht (Rosenkranz 1843, in: Jacobson 1895, 148).

Aber *wie* hat Kant, der Königsberg zeitlebens nicht im Radius von 50 km verlassen hat, es dort gefunden?

Seine einzigartige Begabung bleibt das Geheimnis aller Versuche, einen Schriftsteller aus seinen Zeitumständen zu erklären: aus Sprachüblichkeiten, Denkgewohnheiten, Traditionen, Standeszugehörigkeiten, seelischen Verläufen. Damit verglichen ist es schon leichter, den *einen* Gedanken anzugeben, den Kant wie alle großen Denker gehabt und in seinem Gesamtwerk nur entfaltet hat.

Zunächst scheint freilich auch das vermessen. Hat nicht Kant ein immenses Lebenswerk hinterlassen, das von der Theorie der Erkenntnis über die Naturtheorie zur Ethik, Ästhetik, Anthropologie, physischen Geographie, Religions-, Rechts- und politischen Philosophie reicht? Auf allen diesen Feldern hat Kant Unvergleichliches und Bleibendes geleistet. Dennoch ist die Nachwelt übereingekommen, die *Kritik der reinen Vernunft* (von 1781 bzw. 1787) für sein Hauptwerk zu erklären. Welches wäre die es erschließende ‚ursprüngliche Einsicht‘?

Kant, der nie über eigene Werke las, sondern seinen Vorlesungen Standardwerke der ‚Schulphilosophie‘ zugrunde legte (wie Meiers *Logik*, Baumgartens *Metaphysik* oder Achenwalls/Pütters *Rechtsphilosophie [Jus naturalis]*), machte sich zu diesem Zweck Notizen, die die Herausgeber der Akademieausgabe irreführend ‚Reflexionen‘ genannt haben. Es waren im buchstäblichen Sinne Vorlesungsnoteizen. Und wie es zu gehen pflegt, in diesen Notizen finden sich nicht nur solche, die man als Gedächtnisstützen für den freien mündlichen Vortrag ansehen muss, sondern wertvolle und breit ausgeführte Argumente, die die Genese seines

Grundgedankens für die Forschung haben nachvollziehbar werden lassen. Eine dieser für den Vorlesungsgebrauch gewiss nicht gemeinten Notizen besagt: „Das Jahr 69 gab mir großes Licht.“<sup>1</sup>

Viel ist gerätselt worden, worin es bestanden hat. Die Hypothese, die Véronique Zanetti und ich anderswo ausführlich begründet haben (Kant 1996, 918 ff.), lautet: in der Einsicht, dass die reine Vernunft in ihren Raisonnements nicht zu gültigen Einsichten kommen kann und dass nur diejenigen Sätze gelten, die durch sinnliche Erfahrung kontrolliert werden können. Darum eben heißt Kants Hauptwerk *Kritik der reinen Vernunft*, und nicht ‚Verteidigung‘ der reinen Vernunft.

‚Rein‘ nennt Kant Einsichten, zu denen wir ohne alle Mitarbeit der Sinne gelangen, z. B. den ontologischen Gottesbeweis des René Descartes oder die Gesamtheit der metaphysischen Behauptungen, die das Abendland aufgestellt hat.<sup>2</sup> Kein Wunder, dass der aufgeklärte, aber fromme Moses Mendelssohn im Vorbericht zu seinen *Morgenstunden* vom Werk des „alles zermalmenden Kant“ sprach (Mendelssohn 1785, 1 f.). Und Heinrich Heine urteilt über Kants Widerlegung der Gottesbeweise: „Die Danteschen Worte: ‚Laßt die Hoffnung zurück!‘ schreiben wir über diese Abteilung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“ (Heine 1997 III, 601).

---

<sup>1</sup> Geschrieben im Rückblick der Jahre 1776-78 (Ref. Nr. 5037, AA XVIII, S. 69; die Aufzeichnung findet sich im Kontext der die eigene intellektuelle Entwicklung reflexiv durcharbeitenden Notizen dieses Jahres, meist zur „Vorrede“ von Baumgartens *Metaphysica*, hier: S. XXXVI).

<sup>2</sup> Der Genauigkeit halber sollte man anfügen, dass Kant einige Erkenntnisse a priori nicht rein nennt, wie die das Kausalgesetz betreffende, denn Veränderung impliziert Existenz (*KrV* B 3), und Existenz lässt sich nur aus Wahrnehmung (also empirisch) erkennen (B 272 f.). Darum lassen sich Verhältnisse der Erscheinungswelt, bei denen Existenz ins Spiel kommt (wie die Frage, ist a oder b die Ursache von c?) nicht aus reiner Vernunft antizipieren (B 208 f.). Es gibt also nicht-reine synthetische Urteile, die dennoch a priori heißen (Konrad Cramer 1985).

In der Tat, als Hinrichtungsmaschine wurde Kants Vernunftkritik unmittelbar nach ihrem Erscheinen von den Zeitgenossen betrachtet: als die Guillotine, von der scharenweise die Köpfe der alten Götter und aller Gestalten rollten, die bis dahin die übersinnliche Welt bevölkert hatten. Kein Wunder, dass Kant selbst und viele seiner Zeitgenossen einen tiefen Zusammenhang sahen zwischen der Vernunftkritik und dem Ausbruch der Französischen Revolution. Wurden hier Herrschaftsansprüche ‚von Gottes Gnaden‘ ihrer Nichtigkeit überführt, so dort Geltungsansprüche, die ihre Rechtfertigung in der Metaphysik suchten. Heine etwa sagt von der *Kritik der reinen Vernunft*: „Mit diesem Buche [...] beginnt eine geistige Revolution in Deutschland, die mit der materiellen Revolution in Frankreich die sonderbarsten Analogien bietet, und dem tieferen Denker eben so wichtig dünken muß wie jene“ (Heine 1997 III, 590). Und er fährt fort:

Auf beiden Seiten des Rheines sehen wir denselben Bruch mit der Vergangenheit, der Tradition wird alle Ehrfurcht aufgekündigt; wie hier in Frankreich jedes Recht, so muß dort in Deutschland jeder Gedanke sich justificieren, und wie hier das Königtum, der Schlußstein der alten sozialen Ordnung, so stürzt dort der Deismus, der Schlußstein des geistigen alten (l. c.).

Diese Parallele zwischen dem Kantianismus und den revolutionär-nachrevolutionären Ereignissen in Frankreich war tief im Überzeugungssystem der Epoche verwurzelt: Man findet sie betont bei Marx, Engels und besonders bei Moses Heß (Heß 1961, 200 f. und 208).

Schon die Idealisten selbst haben es so gesehen. Am berühmtesten ist Hegels Diagnose aus den Vorlesungen zur *Geschichte der Philosophie*:

Kantische, Fichtesche und Schellingsche Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letzten Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieser großen Epoche in der Weltgeschichte, deren innerstes Wesen begriffen wird in der Weltgeschichte, haben nur diese zwei Völker teilgenommen, das deutsche und das französische Volk, so sehr sie entgegengesetzt sind. [...] In Deutschland ist dies Prinzip als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürzt (TWA 20, 314).

Aber schon in seinem Nachruf auf Kant von 1804 hatte Schelling von der „vollkommenen Harmonie [Kants] mit seinem Zeitalter“ gesprochen und das wie folgt begründet:

Es ist nichts weniger als bloß scheinbare Behauptung, daß das große Ereignis der französischen Revolution ihm allein die allgemeine und öffentliche Wirkung verschafft hat, welche ihm seine Philosophie an sich selbst nie verschafft haben würde. Nicht ohne eine besondere Schickung darin wahrzunehmen, bewunderten manche seiner enthusiastischen Anhänger das Zusammentreffen beider in ihren Augen gleichgewichtigen Umwälzungen, nicht bedenkend, daß es ein und derselbe von lange her gebildeter Geist war, der sich nach der Verschiedenheit der Nationen und der Umstände dort in einer realen, hier in einer idealen Revolution Luft schaffte. Wie es eine Folge der Kantischen Philosophie war, daß in Deutschland schneller sich ein Urtheil über die Revolution bildete, so machte dagegen eine Erschütterung, die alle bisherigen Grundsätze in Anspruch nahm, die Ueberzeugung von den ewig haltbaren, durch sich selbst dauernden Grundsäulen des Rechts und der gesellschaftlichen Verfassung zu einer allgemeinen Angelegenheit und die Kenntniß der Kantischen Philosophie, welche hierüber in oberster Instanz entscheiden zu können das Ansehen hatte, zu einem Bedürfnisse selbst der Weltleute und Staatsmänner (SW I/6, 4).

Resignierter, schon im Rückblick auf begrabene revolutionäre Hoffnungen hat Schelling dann in seiner Münchener Zeit (wohl im WS 1833/4) „das fortdauernde und immer wieder erregte Interesse der Deutschen an Philosophie“, ja den „wirklich religiösen Ernst“, mit dem „in Deutschland Philosophie betrieben worden“, „geschichtlich“ gedeutet, nämlich als Kompensation der durch äußeren Druck verhinderten und frustrierten emanzipatorischen Praxis, wodurch die mit der religiösen Reformation nur begonnene „That der Emancipation“ und ihre Folge: der Verlust der „äußerlichen Einheit“ des Deutschen, „innerlich und auf dem Feld der Wissenschaft wiederhergestellt“ werden sollte (SW I/10, 193 ff., bes. 194). „Und so sehen wir uns doch“, folgert Schelling unter Vorwegnahme jener Marx'schen Einsicht (von der Aufhebung der Philosophie durch Verwirklichung), „am Ende genöthigt, wenigstens für möglich zu halten, daß jener Entfernung von der Philosophie im deutschen Sinn, die wir bei den andern Völkern wahrnehmen, etwas Wahres und Richtiges zu Grunde liegen könnte“ (l. c., 195).

## Hier Neueinsatz: 2. Vorlesung vom 23. Okt.

Wir haben in einer ersten Annäherung an Kants Hauptwerk kühn dessen Grundgedanken ins Auge gefasst. Es ist der, dass Behauptungen der reinen Vernunft an den Daten sinnlicher Erfahrung kontrolliert werden müssen. Da das die abendländische Metaphysik insgesamt nicht (oder nicht konsequent) tun wollte, fällt sie unter den Hieben der Kritik einer reinen (nämlich durch Erfahrung nicht genierten) Vernunft. Kant macht dabei keinen großen Unterschied zwischen ‚Metaphysik‘ und ‚Theologie‘. Zu den Beständen der nicht durch Erfahrung kontrollierten (also unbegründeten) Überzeugungen gehören auch und besonders diejenigen, die Gottes Existenz glauben *beweisen* zu können. Ihnen macht Kant in seiner berühmt-berüchtigten Kritik aller Gottesbeweise den Garaus. Heine sagte, man müsse über dies Kapitel der *KrV* die Dante’schen Worte setzen: ‚Lasset alle Hoffnung fahren, die ihr hier eintretet.‘

Als Aufklärer beurteilte Kant diese Entmachtung der übersinnlichen Welt aber nicht als Tragödie, sondern als Befreiungsschlag – in unverkennbarer Parallele zu den zeitgenössischen politischen Ereignissen in Frankreich: der Revolution. Wie dort haltlose Privilegien (wie das Fürstentum ‚von Gottes Gnaden‘) über die Klinge sprangen, so in Deutschland haltlos Rechtfertigungsversuche der Existenz einer übersinnlichen Welt.

Kant selbst hat die Parallele zwischen seiner Philosophie und der Revolution in Frankreich sehr deutlich gesehen und häufig unterstrichen: Seine Sittenlehre, sei-

ne Schriften zum ewigen Frieden usw. sind ganz nach den Prinzipien der allgemeinen Freiheit und Gleichheit sowie der Menschenrechtserklärung gearbeitet. Bekannt ist seine Rede (in der späten Schrift *Streit der Fakultäten*) von der „Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen“. Sie „findet [...] in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine **T h e i l n e h m u n g** dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann“ (AA VII, 85).

So viel zur revolutionären Schleifung der Bastion von Geltung aus Gottes Gnaden, das heißt: aus reiner Vernunft. Hat aber denn Kant gar keine Schlüsse der reinen Vernunft (gleichsam ‚unjustifiziert‘) gelten lassen? Wie stünde es etwa um das berühmte ‚Faktum der Vernunft‘, nämlich das Sittengesetz, an dessen objektiver Geltung Kant keinen Zweifel duldet? Und in der Folge der Zweifellosigkeit des kategorischen Imperativs schlich sich auch das Postulat der Existenz Gottes wieder ein – so sehen es jedenfalls manche, allen voran wieder Heinrich Heine. Nachdem er in seiner *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* Kants Gottesmord drastisch vorgeführt hat, fügt er – im Blick auf die *Kritik der praktischen Vernunft* – diesen Abschnitt hinzu:

Ihr meint, wir könnten jetzt nach Hause gehen? Bei Leibe! Es wird noch ein Stück aufgeführt. Nach der Tragödie kommt die Farce. Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen traciert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltbarkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen – das röchelt, das stöhnt – und der alte Lampe [Kants Diener] steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer, und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, dass er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt; und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: „der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein – das sagt die praktische Vernunft – meinetwegen – so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen.“ In Folge dieses Arguments unterscheidet

Kant zwischen/ der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft, und mit dieser, wie mit einem Zauberstäbchen, belebte er wieder den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet (Heine 1997 III, 604 f.).

Gewiss, Kants Eifer in dieser Sache ist unbestritten. Doch lehrt ein nüchterner Blick, dass wir unseren herben Satz über die Ungültigkeit reiner Vernunftansprüche auch hier nicht zurücknehmen müssen. Denn der berühmte kategorisch gebietende Imperativ ist eben ein Gebot – und nicht ein deskriptiver Satz, der sich demonstrieren ließe – auch wenn der Eifer Kant gelegentlich so weit treibt, ihm ein „Tatsachen“-Wissen, eine objektive Erkenntnis entsprechen zu lassen.<sup>3</sup> In Wahrheit gründet sich die Geltung des Sittengesetzes auf eine unbedingte Vernunftforderung, ein von Kant so genanntes Postulat, das lediglich regulative Kraft hat und nicht wahrheitsfähig ist. Kant nennt die Gründe, die uns Sätze der reinen Vernunft annehmen lassen, ‚Ideen‘; und er fügt hinzu: Es sind ‚bloße Ideen‘. Auch die menschliche Freiheit, ohne die das Sittengesetz nicht bestünde, ist der Demonstration nicht fähig. Sie hat den Status einer bloßen, einer regulativen Idee. Kein Wunder, dass die Hirnphysiologie kein physisches Pendant zu ihr findet und für einen harten Determinismus optiert. Kant, der vernünftige Postulate strikt von demonstrierbaren Wahrheiten trennte, konnte mit beiden Positionen leben. In der Welt der Objekte – und menschliche Personen haben Körper, und Körper sind Objekte – herrscht ein durchgängiger Determinismus. Für Geister unterstellen wir Freiheit, aber wir können diese rein-vernünftige Intuition nicht demonstrativ beweisen.

---

<sup>3</sup> „Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist) unter den Tatsachen, und das ist die Idee der *Freiheit*“ (KU § 91, B 457 [Kant 1996, 856]). B 459 schreibt er dem Sittengesetz bzw. der Freiheit „objektive Realität“ zu (Kant 1996, 859).



Wie aber steht es um Sätze der Mathematik oder der von Kant so genannten ‚reinen‘ Naturwissenschaft? Deren Geltung werden wir nicht anzweifeln wollen. Und doch: Wären die nicht rein genau in dem Sinne, den Kant nicht gelten lassen will? ‚Keineswegs‘, so lautet die zweite Auskunft von Kants Kritik der *reinen Vernunft*. Mathematische Sätze (wie ‚gleichseitige Dreiecke sind gleichwinklig‘, oder ‚bei rechtwinkligen Dreiecken ist das Quadrat der Hypothenuse gleich dem der beiden Katheten‘ oder ‚bei einer chemischen Reaktion bleibt die Gesamtmasse der beteiligten Substanzen erhalten‘) – solche Sätze sind zwar a priori einsichtig, aber sie sind keine ‚Aussprüche der reinen Vernunft‘. Sie sind nämlich, anders als Vernunftideen, einer Demonstration fähig. ‚Demonstrieren‘ heißt: etwas *sinnlich* dartun, einem Begriff anschauliche ‚Bedeutung‘ verschaffen, in diesem Falle: Begriffe a priori in der Anschauung ‚konstruieren‘. Und hier kommt ein weiterer Gedanke der Kant’schen Vernunftkritik ins Spiel. Kant war nämlich davon überzeugt, dass es nicht nur reine Begriffe gebe (also solche, die nicht aus der Erfahrung abgeleitet sind: Beispiele: Einheit, Allheit, Realität, Ursache, Möglichkeit). Kant war überzeugt, dass es auch reine Anschauungen gebe. Diese nannte er ‚Formen‘ (wobei er mit ‚Form‘ nur meint: unabhängig von allem empirischen ‚Stoff‘, den uns die Welt liefert durch Reizung unserer Sinnesnerven); es sind Raum und Zeit. Die Arithmetik kann (unter dem Schema der Zahl) ihre Begriffe a priori in der Zeit und die Geometrie die ihren a priori im Raum konstruieren. ‚Reine Vernunftoperationen‘ sind solche Konstruktionen dennoch nicht, weil das große Licht, das Kant 1769 aufgegangen war, auch hier scheint: Wahrheitsfähig (im Sinne von demonstrierbar) sind nur solche Verstandeseinsichten, die sich sinnlich dartun lassen oder denen etwas Sinnliches ‚entspricht‘. Begriffe allein sind nämlich leer (also empirisch haltlos), und Anschauungen allein sind blind (sie

sehen nicht etwas, wie es ein Begriff artikuliert; oder sie sind ‚bedeutungslos‘, wie Kant zu sagen pflegt). Dergleichen aus Verstand und Sinnlichkeit zusammengesetzte Urteile heißen darum ‚synthetisch‘. In ihnen muss die Vernunft über sich hinausgehen und sich mit etwas ihr Heterogenem zusammentun. Auch mathematische Sätze sind von dieser Art, obwohl ihre Wahrheit mit geschlossenen Augen eingesehen werden kann.

Das setzt natürlich voraus, dass Sinnlichkeit und Verstand *toto cælo* verschiedene Vermögen sind. Und genau das nimmt Kant an. Man spricht von seiner ‚Zwei-Stämme-Lehre‘ der menschlichen Erkenntnis. Wie alle dualistischen Positionen hatte sie herbe Kritik zu bestehen, die vor allem von Salomon Maimon und den Vertretern des deutschen Idealismus vorgebracht wurde. Warum Kant eine so unbequeme Position bezog, wird erst einsichtig, wenn man sich nach der *Funktion* dieser Trennung erkundigt. Kant wollte damit nämlich einer Position widersprechen, die einen Monismus von Sinn und Verstand vertritt. Diese Position, meinte Kant, hält der Kritik der reinen Vernunft nicht stand.

Ein Philosophieren aus reiner Vernunft, das war das Programm der so genannten Schulphilosophie, deren Hauptvertreter in Leibnizens Nachfolge Christian Wolff und seine Schüler waren. Man nennt diese Position (weil ‚Vernunft‘ ja das lateinische ‚ratio‘ übersetzt und das Philosophieren bis dahin weitestgehend auf Lateinisch geschah) Rationalismus. Sie bildete die mächtigste philosophische Bewegung der deutschen Aufklärung und wurde auch in Königsberg ausschließlich gelehrt (z. B. von Kants Lehrer Martin Knutzen, auf dessen Nachfolge er vergeblich spekulierte). Kants philosophische Anfänge gehören ganz der Schule an; und

wäre er vor der Veröffentlichung der *KrV*, also etwa im seinem 56. Lebensjahr, gestorben, die Philosophiegeschichte hätte ihn als einen selbst denkenden Wolfianer eingeordnet.

Leibniz und Wolff nun hatten Sinnlichkeit und Verstand als Entwicklungsstufen eines und desselben geistigen Vermögens erklärt. Zwischen ihnen herrscht das berühmte ‚Gesetz der Stetigkeit‘. Sinnliche Erkenntnis ist demnach nur eine verworrene Ansicht dessen, wovon unser Verstand deutliche Begriffe entwickeln kann. Zur Verworrenheit der Erfahrungserkenntnis gehört, dass sie diejenigen Anteile an ihrem Zustandekommen, die sie sich nicht selbst zuschreiben kann, für das Werk einer geistunabhängigen Ursache erklärt. Der Verstand dagegen erkennt sich als spontan, während wir die Sinnlichkeit für passiv (oder rezeptiv) halten. Da Monaden aber bekanntlich keine Fenster haben, durch die die Welt hereinklickte, erzeugen auch die Sinne als aktive Vorstellungskräfte die Welt, nur wissen sie es nicht. Darum heißt ihre Erkenntnis niedrig (‚inferior‘) und verworren (‚confusa‘). Unterschiede in der Sinnenwelt – samt Zeit- und Raumabständen – sind nur als solche undurchschaute Begriffsunterschiede.

Diese monistische Ansicht hat einen hohen Preis, den Kant wild entschlossen war, nicht zu bezahlen. In jenem Licht spendenden Jahr 1769 notiert er: „Die Sinnlichkeit der Vorstellungen besteht nicht in der Verwirrung noch das intellektuale der Natur nach in der Deutlichkeit[;] das sind nur unterschiede der logischen Form. Aber es kann große Deutlichkeit im sinnlichen und Verwirrung im intellektualen sein“ (AA XV, 79, Refl. Nr. 204).

Nehmen wir einmal an, Leibniz und Wolff hätten recht: Sinnlichkeit und Verstand wären wesentlich identisch. Dann könnte man die Sinnlichkeit über ihre Identität mit dem Verstand (und umgekehrt) nicht aus eigenem Vermögen, sondern allein aus der Perspektive eines ‚unendlichen Geistes‘ belehren. Einen solchen nehmen Leibniz und Wolff als Gott oder Zentralmonade tatsächlich an. Ein unendlicher Geist ‚schaut intellektuell an‘. Das heißt, dass sich ihm alle veridischen Gedanken sogleich in sinnlicher Erfüllung präsentieren. Unser Verstand ist dagegen leer; er bedarf eines sinnlichen, eines informationellen Input, ohne dessen Eingaben er keine Erkenntnis zustande brächte. In den Worten des Novalis. „Hieraus sehn wir beyläufig, dass Ich im Grunde nichts ist – Es muß ihm alles Gegeben werden“ (NS II, 273, Z. 31 f.). Die vom Ich gebildeten Kategorien nennt er „Fächer ohne Inhalt. Es sind absolute Correlata – Sie wollen gefüllt werden“ (250, Nr. 466). Die Idee eines anschauenden Verstandes (eines, wie die Schule sagte, *intellectus archetypus*) fällt unter den Hieben einer Kritik der reinen Vernunft – gerade so wie der traditionelle Gott unter den Hieben der Kritik an den Gottesbeweisen. „Hört Ihr die Glöckchen klingeln?“, fragt Heine. „Kniert nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte“ (Heine 1997 III, 591).

Hier ist nun Gelegenheit für eine sehr wichtige Unterscheidung. ‚Sinnlich‘ ist ein Gattungsbegriff für Vorstellungen; er lässt mithin Spezifizierungen (Unterteilungen) zu. ‚Sinnlich‘ lässt sich nämlich weiter unterteilen in ‚sinnlich rein‘ und ‚empirisch sinnlich‘. Sinnlich rein sind die ‚Formen der Anschauung‘ (Raum und Zeit, was ‚Form‘ heißt, ist bei Kant immer rein), und in sie hinein lassen sich die Grundbegriffe unseres Verstandes (die Kategorien) *a priori* konstruieren. Die Geometrie liefert ein gutes Beispiel für Konstruierbarkeit von Begriffen in den

Raum, die Arithmetik (und der Schematismus – darüber später) für Konstruierbarkeit in den Raum.

Aber einige Sinneseindrücke sind empirisch; d. h., sie liefern Information über die *aposteriorische* Wirklichkeit, die wir nicht in Gedanken ‚antizipieren‘, können. Diese Information geht also über die reine Form hinaus; in ihr wird ein ‚stoffliches‘ Element verarbeitet. [Erklären!]. Nach Kant hängt das damit zusammen, dass der Urheber der stofflichen Informationen die Wirklichkeit ist – oder, wie er ungeschickt und irreführend mit der Tradition sagte – ‚die Dinge an sich selbst betrachtet‘.

Diese Ding-an-sich-Annahme ist eines unter anderen der heftig umstrittenen Theoreme der Vernunftkritik. Kant unterscheidet *de facto*, aber ohne Erklärung zwischen einer En-bloc-Vorstellung des Dings an sich und einer pluralistischen, nach der es viele Dinge an sich gibt. In beiden Fassungen hat Kants Lehre ihre Unbequemlichkeiten. Eine ist, dass Kant Einheit und Vielheit für Kategorien hält und darum nur auf Erscheinungen, nicht auf außer-phänomenale Entitäten anwenden dürfte. (Das Problem lässt sich vielleicht lösen, wenn man den Singular und den Plural als ‚Reflexionsbestimmungen‘, und nicht als Kategorien versteht; wenn man also das Problem der Pluralität der Dinge an sich von den Begriffen ‚Identität‘ und ‚Verschiedenheit‘ her angeht. Kant selbst jedenfalls scheint gar kein Problem damit zu haben, von einer Pluralität ‚deutlich unterschiedener‘ Anschauungen noch vor jeder Anwendung des Begriffs/der Kategorie zu reden [Refl. Nr. 643; = AA XV.1, 283; vgl. die *Logik Jäsche*: IX, 34 f.]. Ich werde mich aber hüten, diesen kniffligen Punkt hier weiter zu erörtern.) Eine andere Unbequemlichkeit

ist die, dass Kant das Ding an sich immer wieder als die Kausalursache unserer Sinnesaffektionen bezeichnet, obwohl er auch das nach seiner eigenen Anweisung in der „Paralogismen der reinen Vernunft“ nicht dürfte – hält er doch auch die Kausalität für eine Kategorie, die nur für Erscheinungen gilt und nicht auf transzendente Entitäten angewandt werden darf. (Dieser Einwand wurde Kant vor allem von Jacobi, Maimon und am präzisesten und unermüdlichsten von Schopenhauers akademischem Lehrer Gottlob Ernst Schulze gemacht, der seinen Angriff hinter dem Skeptiker-Pseudonym Aenesidemus versteckte [Frank 1998, 79 ff., 91 ff., 279 ff.] )

Viel Tinte ist über dies Problem geflossen. Und wenn man Kants Lehre als inkonsistent beurteilen muss – als im Widerspruch stehend zu seinen eigenen Prämissen –, so sieht man doch gerade hier, dass er die Inkonsistenz dem Vorwurf vorzog, ein Adept der reinen Vernunft oder gar ein Idealist zu sein (also ein Denker, für den eine außergeistige Wirklichkeit nicht besteht). Von der *KrV* an, deren zweite Auflage ein eigenes so überschriebenes Kapitel enthält, bis in die späteste Arbeit am Alterswerk, über dem ihn die geistigen Kräfte verließen, sieht man Kant unermüdlich mit der „Widerlegung des Idealismus“ beschäftigt. Der Skeptiker Maimon in seinem *Versuch über die Transcendentalphilosophie* (1789) und der Idealist Fichte in seiner *Recension des Aenesidemus* (1792) werden kurzen Prozess mit dem Ding an sich machen, freilich um den Preis des Rückfalls in eine vorkritische Position, in der Kant die Umriss des überwundenen Leibnizschen Idealismus zu entdecken glaubte. So auch der Kantianer, Reinholdschüler, Kommilitone und Freund des Novalis Friedrich Karl Forberg, der in den *Fragmenten aus meinen Papieren* angesichts der komfortablen Fichteschen Liquidation der Au-

ßenwelt/des Dinges an sich, deren Ohrenzeuge er in Jena war, notierte: Es sei ihm in Fichtes Nähe „nicht anders zu Muthe, als in der Nähe eines Taschenspielers“; er bitte Gott nur, Kant vor seinen selbst ernannten Freunden zu bewahren, „vor seinen Feinden wird er sich wohl selbst in Acht nehmen.“ Wie viele Reinholdschüler hielt er sich an die Devise: Lieber mit Kant scheitern als mit Fichte siegen (Forberg 1996, 74, 42).

Wieder sehen wir also Kant an seinem Grundgedanken festhalten, fester als an der Widerspruchsfreiheit seiner Theorie. Wer das tadeln möchte, unterschätzt die Kraft philosophischer Motive. Ein so scharfsinniger Analytiker wie David Lewis erinnert im Vorwort zu seinen *Philosophical Papers* daran, dass es zwingende oder *knock-down*-Argumente im philosophischen Geschäft gar nicht gibt, dass Theorien ihre Widerlegung überleben: „at a price“ (Lewis 1983, x). Der Preis, den Kant auf keinen Fall bezahlen wollte, war der absolute Idealismus. Dafür sind ihm Schulden im Begründungswerk entstanden. Aber wer würde sie nicht lieber auf sich nehmen, als mit dem Idealismus zu siegen? Ohnehin hat die Nachwelt ihr Urteil gesprochen.

Aber gar so rasch wollen wir das Problem des Dings an sich nicht beiseite schieben; dafür hat es gerade in der ersten Phase der Kant-Rezeption eine zu bedeutende Rolle gespielt. Kant war der felsenfesten Überzeugung, dass es keinen Sinn ergibt, etwas eine ‚Erscheinung‘ zu nennen, ohne ein *Etwas* anzunehmen, das darin zur Erscheinung kommt. Es ist der untilgbar empirische Bodensatz, die kausale Herkunft aus der Wirklichkeit, welche ‚Erscheinung‘ zu einem Zwitterbegriff macht. Kant meint nämlich, die Rede von der Erscheinung habe zwei Seiten: eine

repräsentative (sie bringt *etwas* zur Erscheinung, das Ding an sich), und eine erkenntniszugewandte (sie erscheint einem Subjekt) (*KrV* B XXVI f.).<sup>4</sup> Von demjenigen Aspekt der Erscheinung, der „an sich nicht Erscheinung ist“, sagt Kant sehr klar, dass die Erscheinung ihm ‚entsprechen‘ müsse (*KrV* A 251 u.), auch wenn er „gänzlich unbestimmt“, d. h. begrifflich unspezifiziert bleibe (A 253 o.). Wäre nämlich nicht mehr an der Erscheinung als dies, dass sie einem Subjekt erscheint, so wäre sie von einem subjektiven Schein nicht zu unterscheiden. Nun implizieren Erscheinungen aber ein Sein; und „[d]er Verstand, ebendadurch [...] daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu“. Würde der Verdacht, bloße Erscheinung für ein Subjekt zu sein, auf „alle Dinge“ ausgedehnt, so müsste man annehmen, es gebe außer Erscheinungen gar kein sie tragendes subsistentes Sein (*AA* IV, § 32, S. 315). Und dann ließe sich Berkeleys Satz *esse est percipi*, der aus dem subsistenten Sein einen rein subjektiven Schein macht, nicht mehr konsistent zurückweisen. Das aber will Kant um jeden Preis, wenn auch nicht überall mit überzeugenden Argumenten (z. B. nicht an der berühmten Stelle *KrV* A 120) – aus blanker Berührungsangst vor einem absoluten Idealismus. Jedenfalls scheint Kant anzunehmen, dass die Welt der Erscheinungen mit der Welt der Dinge an sich weitgehend identisch ist (wobei ‚weitgehend‘ meint: all das abgerechnet, was durch die Formen unseres Geistes hinzukommt [vgl. H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, London: George Allen & Unwin

---

<sup>4</sup> So auch im Brief an Garve vom 7. August 1783: „[...] daß man alle uns gegebene Gegenstände nach zweyerley Begriffen nehmen kan, *einmal* als Erscheinungen und *dann* als Dinge an sich selbst“ (*AA* X, 341, Anm.). In den *Prolegomena* wiederholt Kant, dass, so wie ‚Ich bin‘ nicht bloß eine Erscheinung des inneren Sinns (in der Zeit), sondern auch das seiende „Subjekt des bewusstseins“ meine, ebenso ein ‚Körper im Raum‘ nicht nur eine Erscheinung des äußeren Sinns, „sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt“ (*AA* IV, § 49, 337). Die Metapher des Grundes oszilliert irreführend zwischen Ursache und Grundlage/Fundament (vgl. die ähnlich unklare Formulierung in § 32, 314 f.). Auch lässt Kant, wie gesagt, völlig unentschieden, ob er einer *en bloc*-Auffassung des Dings an sich folgt, oder ob er (wie viele Formulierungen nahelegen) an die (präkategoriale) Existenz mehrerer Dinge an sich glaubt. Überhaupt hat Kant nie erklärt, wie er sich das Verhältnis der (sinnlichen) Mannigfaltigkeit zur (intellektuellen) Kategorie Vielheit und beider zum ‚Reflexionsbegriff‘ Differenz denkt.



Ltd., 1965, I, 61]). Die reine Wirkung der Dinge auf unsere Sinne gehört z. B. nicht zu den letzteren (*KrV* A 28 f.); darum dürfen die primären Qualitäten der Gegenstände ‚objektiv‘ heißen. So darf der Physiker den Regenbogen für „eine bloße Erscheinung bei einem Sonnregen“ erklären, die physischen Tropfen (mit ihren primären Qualitäten) aber für ‚Sachen an sich selbst‘, die unsere Sinne „so und nicht anders bestimm[en]“ (A 45 f.).<sup>5</sup> Natürlich entsprechen die physischen Erscheinungen bestimmten Modifikationen unserer Sinne; aber sie sind darauf nicht zu reduzieren. Das hängt – noch einmal – damit zusammen, dass empirische Erkenntnisse eine die Formen des auffassenden Subjekts übersteigende Mitgift vom Ding an sich haben. Äußere Wahrnehmungen, notwendige Bestandteile der Welt-Erfahrung, sagt Kant, sind „nur durch die *Wirklichkeit* äußerer Gegenstände möglich“ (B 278 u.; von mir kursiviert).

Man kann dem sehr verkürzten Argument, das Kant im § 32 der *Prolegomena* vorträgt, diese explizitere Wendung geben: Wäre die Erscheinung nicht die Repräsentation eines Seienden, das *an sich* nicht Erscheinung ist, so wäre sie Erscheinung von nichts Wirklichem, also von Nichts (*bloßer Schein*). Nun geht aber in die Erscheinung ein Anteil ein, der dem Subjekt (von außen) ‚gegeben‘ wird und den das Subjekt aus eigenen Mitteln ‚nicht antizipieren‘ kann. Also muss die Erscheinung als Beleg für die Präsenz eines an sich Wirklichen verstanden werden. Und damit ist der radikale Idealismus des ‚esse est percipi‘ widerlegt. (Würde ich für ‚esse‘ jedesmal ‚percipi‘ einsetzen, so zeigte sich rasch, dass ich die Existenz *ad*

---

<sup>5</sup> Reinhold paraphrasiert diesen Gedanken noch deutlicher realistisch, wenn er in seiner *Neuen Darstellung* schreibt: „Die objektive Beschaffenheit des Stoffes in der Vorstellung eines gegebenen Baumes hängt lediglich davon ab, daß ich so, und nicht anders, von außen her affiziert werde“ (Reinhold 1790, 210 u.; vgl. 241 ff., bes. 246 u.: „Der von Außen gelieferte Stoff repräsentirt daher etwas außer dem Gemüthe Befindliches“; auch Kant *KrV* B 69 f.: „Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst beigelegt werden, in Verhältnis auf unseren Sinn, z. B. / der Rose die rote Farbe, oder der Geruch“).

*infinitum* auf ein selbst *nicht* Seiendes stützen will – was einer *reductio ad absurdum* gleich käme.)

Ich stelle mir das Verhältnis der an sich betrachteten zur uns erschlossenen Wirklichkeit naiv so vor, wie es auch Kants berühmtester Schüler Reinhold getan hat (vgl. Frank 1998, 238 ff.): Die Dinge an sich liefern den (existierenden, gedanklich nicht antizipierbaren) Stoff, der als ‚bloßer Stoff‘ eine erkenntnisabgewandte Seite hat. Darum nennt ihn Kant ‚transzendental‘ (und wird hier, wie oft, ‚transzendent‘ meinen; dass er das meinen muss, erhellt aus dem Appell an die Empfindung, die das einzige epistemische Organ ist, dem Wirkliches gegeben wird [KrV A 225]). Insofern die Empfindung den Stoff aber gleichwohl *auffassen* kann, tut sie es nach seiner ‚formalen‘ Seite. Damit ‚realisiert‘ sie den existierenden, den transzendenten Stoff. Als Reales, als Gehalt, nun ‚entspricht‘ er den Empfindungen (vgl. KrV A 175 u.).

Reinhold hat versucht, das theoretisch auszubuchstabieren. Den Stoff *als* Stoff nennt er den ‚bloßen‘ Stoff (der bloße Stoff, fügt er an, ‚gehöre‘ dem an sich seienden Gegenstände ‚an‘); und hinsichtlich seiner Anpassung an die Auffassungsfähigkeit durch ein Erkennen schreibt er ihm eine ‚Form‘ zu; durch diese ‚gehöre‘ der Stoff dem Subjekt ‚zu‘ (Reinhold 1790, 183). Was *in* der Vorstellung für ein *Außer-ih*r steht, darf der ‚Repräsentant‘ dieses Äußeren heißen (237 f.; vgl. 246: „Der von Außen gelieferte Stoff repräsentirt daher etwas außer dem Gemüthe Befindliches“). Die Idee, dass sich der Stoff gleichzeitig in und außer der Vorstellung befinden muss, ist natürlich prekär. Aber es ist klar, was Reinhold – nur bemüht, Kants Gedanken fasslich wiederzugeben – meint: Die Affektion liefert nicht nur Bewusstsein der nackten ‚Wirklichkeit‘ des Gegenstandes (das wäre De-

vitt's „Feigenblatt-Realismus“ [Devitt 1984, 22]), sondern auch seiner ‚objektiven Beschaffenheit‘ (Reinhold 1790, 185, 242 f., 213). Sie kann zwar nur einem Bewusstsein ‚erscheinen‘; doch liegt ihr, um eine veridische Vorstellung zu sein, das Ding an sich „zum Grunde“ (216; vgl. 238: der „Entstehungsgrund“ des *Gehalts* – oder der *Repräsentationsfunktion* – einer Vorstellung liegt „im Gegebenseyn des bloßen Stoffes“). Dieser objektiven Beschaffenheit eines Gegenstandes kann die Vorstellung natürlich ‚entsprechen‘ oder nicht entsprechen (der Stoff, sagt Reinhold, heißt „objektiv bestimmt[,] in wieferne er durch das Objekt, dem er in der Vorstellung korrespondirt, bestimmt ist“ [210 o.]). Die *Form* einer Vorstellung *allein* (also: die spontanen Subjektanteile der Vorstellung, die auch mehreren Vorstellungen gemeinsam sein können) reicht also nicht hin zur Individuierung eines Gegenstandes: „So unterscheidet sich die Vorstellung eines Hauses von der Vorstellung eines Baumes nur durch den in beyden verschiedenen Stoff, der durch die verschiedenen Objekte bestimmt ist“ (183).

Ich denke, dass Reinhold eine nicht ganz durchsichtige Doppelaspekt-Theorie von Ding an sich und Gegenstand vorgeschwebt hat. Eingangs gibt er eine Klassifizierung der verschiedenen Objekt-Typen, zu denen auch das Ding an sich gehört (vgl. 171). Dann präzisiert er beiläufig, dass es sich um „[e]ben dasselbe Ding“ handelt (185), also um eine numerisch einige Entität, die sich unter verschiedenen Titeln ausdifferenziert (als Objekt überhaupt, Gegenstand oder Ding, Vorgestelltes und Ding an sich):

Ebenderselbe Gegenstand kann und muß also zwar zugleich Ding an sich und Vorstellbar seyn: aber in ganz entgegengesetzten Rücksichten: Er ist Ding an sich, in wieferne er nicht vorstellbar; und vorstellbar, in wieferne er nicht Ding an sich ist (186).

Wie gut Reinhold Kants Gedanken trifft, zeigt insbesondere eine Stelle aus dessen Nachlasswerk, die Reinhold natürlich nicht kennen konnte:

Der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objektiv sondern bloß subjectiv. Das Ding an sich (*ens per se*) ist nicht ein Anderes Object sondern eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Object [...] (AA XXII, 26; vgl. 43).

Danach gibt es eine und dieselbe Welt, die an sich existiert und mir erscheint. Worin unterscheiden sie sich wesentlich? Darin, dass die Menge der Vorstellungen, durch die mir die Wirklichkeit vermittelt wird, mich noch nicht zu Urteilen über ihre Objektivität berechtigt. In Objektivitäts-Behauptungen gehen, wie Kants Deduktion der Kategorien sich zu zeigen bemüht hat, Wahrheitsansprüche ein, die teilweise erfahrungsunabhängig sind. Kant folgt darin seinem Vorbild Rousseau, der in der *Profession du vicaire savoyard* gesagt hatte, wir seien passiv als Sinnenwesen, aber aktiv in der Verknüpfung der Sinnesdaten. Diese Verknüpfung geschehe in Urteilsform; und Wahrheit sei eine Eigenschaft nicht von Gegenständen, sondern von Urteilen (Rousseau 1969, 571 f.; darüber mehr, wenn wir auf Kants Deduktion der Kategorien schauen, die nichts anderes sind als auf Prädikat-Format zusammengedrückte Urteilsformen.)

Hier ist zunächst nur die Frage, wie ein Ding an sich in einen Vorstellungsgehalt (in ein *Repräsentat* des Dinges an sich) übergehen kann; und darüber verrät uns Reinhold herzlich wenig. Aber er ersetzt ein Argument hierfür durch wiederholten Appell an die Evidenz, dass wir (als Transzendentalsubjekte) uns definitiv wissen als Nicht-Urheber des Stoffes als Stoff, der da von einem vorstellungsunabhängigen Jenseits ‚gegeben‘ wird. Dieses außer-formale *Extra nos* macht die Aposteriorität des empirischen Stoffes so ‚unentbehrlich‘ für eine Transzendentalphilosophie, die nicht Idealismus sein will.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Die Doppelaspekt-Deutung von Ding an sich und Erscheinung hat Differenzierung in neuerer Literatur erfahren. Zu nennen ist vor allem Lucy Allais, „Kant’s One World. Interpreting ‚Transcendental

In der Tat, dass die Lilie am Teich gelb, und nicht blau ist, dass sie so und so groß, so und so geformt ist, so und so duftet usw., wissen wir nicht aus Begriffen, sondern allein aus der Wahrnehmung, durch die ein aposteriorisches, ein *a priori* gar nicht antizipierbares Element ins Spiel kommt. Die Formen von Raum und Zeit, die nur einen leeren Wahrnehmungsrahmen abstecken, oder die Kategorien, die nur Prädikate von Gegenständen überhaupt sind, tragen uns nie bis zur Individuierung eines Einzelgegenstandes.

---

Idealism'“, in: *The British Journal for the History of Philosophy* 12 (2004), 655-684, und Tobias Rosefeldt, „Ding an sich und sekundäre Qualitäten“, in: *Kant in der Gegenwart*, hg. von Jürgen Stolzenberg, Berlin-New York: de Gruyter, 2007, 167-209. Rosefeldt verteidigt – unter Verweis besonders auf *KrV* B 69 mit Anm. – eine „subjektivistische Variante“ der realistischen Lesart der Doppelaspekt-Theorie. Ihr zufolge „handelt es sich bei den erkennbaren Eigenschaften der Dinge um Eigenschaften, die außergeistige Gegenstände nur in Relation zu Erkenntnissubjekten, die Gegenstände als räumlich und zeitlich strukturiert wahrnehmen, haben; bei den unerkennbaren Eigenschaften dagegen handelt es sich um solche, die der Gegenstand auch unabhängig von seiner Relation zu solchen Subjekten hat“ (172). Die erkennbaren Eigenschaften der geistunabhängigen Wirklichkeit müssten dann als Dispositionen der Wirklichkeit verstanden werden, „in uns bestimmte Vorstellungen zu verursachen“ (174). Wie auch immer: Unsere Vorstellungen sind auch nach dieser Deutung (teilweise, aber wesentlich) von der Wirklichkeit veranlasst.

### 3. Vorlesung (vom 30. Okt.)

Wir hatten uns Kants Grundgedanken von einer Notiz (aus den 70er Jahren) her angenähert. Darin sagt er, das Jahr 1769 habe ihm großes Licht gegeben. Um diese Zeit hatte Kant begonnen, der Leibniz-Wolff'schen Erklärung zu misstrauen, die Sinnlichkeit gründe im selben Stamm wie der Verstand, sie sei nur eine verworrene Verstandesansicht.

Dies waren die Etappen unserer bisherigen Argumentation:

1. Geltungsansprüche von Sätzen der ‚reinen Vernunft‘ sind an sinnlichen Befunden zu bewähren.
2. Die Sinnlichkeit ist keine („verworrene“) Minderform des Verstandes, sondern hat eine unabhängige Wurzel.
3. Die Sinnlichkeit ist teilweise selbst *a priori* (nämlich die Formen von Raum und Zeit).
4. Ein Teil des sinnlich Gegebenen ist *a posteriori/empirisch* (es hat nicht nur eine Form, sondern auch einen Stoff).
5. Der Stoff des sinnlich Gegebenen *repräsentiert* die Dinge an sich (= die geistunabhängige Wirklichkeit). Er tut das *im Medium* (= in Form) von Raum und Zeit

sowie der notwendigen Denkbestimmungen (= Prädikaten von Gegenständen/Objekten überhaupt = Kategorien).

6. Also sind die Anschauungs- und Denkformen keine notwendigen Eigenschaften der Wirklichkeit, sondern des Geistes.

Freilich: Wie eine ‚Welt an sich betrachtet‘ werden können soll, die nicht raumzeitlich beschaffen ist, das ist eines der Geheimnisse, das Kant mit ins Grab genommen hat. Vier Auskünfte hat er uns allerdings hinterlassen (alle AA IV, 289 f.): 1., dass er auf keinen Fall für einen ontologischen Idealisten von der Art des Bischofs Berkeley gehalten werden möchte; 2. dass die Rede von einer Welt der Erscheinungen sinnlos wäre, wenn es nicht unabhängig von ihr etwas gäbe, das da erscheint;<sup>7</sup> 3., dass das, was Grund des Erscheinens ist und selbst nicht erscheint, wirklich *existiert* (das ist insofern bemerkenswert, als Existenz ja eine Kategorie ist, die auf Entitäten-an-sich nicht angewendet werden dürfte); und 4., dass das, das sich uns in der Erscheinung präsentiert, dem an sich Existierenden unähnlich sei, so wie eine Rotempfindung dem erscheinenden Zinnober unähnlich sei. Während der Bischof Berkeley diesen letzteren Unterschied barsch leugnet, vertritt Kant hier die Ansicht John Lockes, der die Ursachen der sog. ‚sekundären Qualitäten‘ (Farbe, Geschmack, Geruch) den Empfindungen unähnlich genannt hatte, durch die sie uns subjektiv erscheinen (so auch Kant selbst: *KrV* B 45, A 28; vgl.

---

<sup>7</sup> In *KrV* A 251 f. sagt Kant: „[E]s folgt [...] natürlicher Weise auf dem Begriff einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unseren Vorstellungen sein kann [...]“ Vgl. B 306: „Gleichwohl liegt es doch schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen Sinnenwesen (*Phaenomena*) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände, bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen und sie Verstandeswesen (*Noumena*) nennen.“

AA IV, 288 f.; dazu Rosefeldt 2007, 188 ff.). Trotzdem gilt, dass die Dinge an sich, ohne selbst sinnlich heißen zu dürfen, sich uns ursprünglich durch Sinnesdaten kenntlich machen (*KrV* A 250 f., A 253; in A 494 = B 522 ff. nennt Kant das ‚transzendente Objekt X‘ – ein neuer Name für das an sich Existierende – „die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen“, der wir aber dennoch „allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen *Wahrnehmungen* zuschreiben“ [von mir kursiviert]). Darum kann Kant zwar nicht die Anschauungsformen (Raum und Zeit, die sind ja a priori), wohl aber die sekundären Qualitäten gelegentlich auf Affektionen der Dinge an sich zurückführen. Er sagt geradezu, dass der (vom Ding an sich gelieferte) *Stoff* (also der Gehalt) von Empfindungen etwas ist, dem diese (subjektiv) *korrespondieren*, ohne dass freilich – wie wir gesehen haben – eine Ähnlichkeit zwischen beiden bestehen muss (*KrV* A 723 = B 751 oder A 20 = B 34).

Wir haben vorhin einen kurzen Blick auf die Deutung von Allais [2004] und Rosefeldt [2007] geworfen, wonach der geistunabhängigen Wirklichkeit die „Disposition“ zugeschrieben werden könne, „in uns bestimmte [raum-zeitlich gegliederte] Vorstellungen zu verursachen“, ohne selbst raum-zeitlich beschaffen zu sein [Rosefeldt 2007, 174].) Da Kant zu dieser Deutung aber geschwiegen hat (während er in AA 289 f. der Locke’schen These sich zuneigt), hat es wenig Sinn, darüber mit ihm zu rechten. Sinnvoll ist allein die Frage, warum Kant eine so massiv kontraintuitive These der bequemeren – idealistischen – These vorgezogen hat, wonach *sowohl* Raum und Zeit *als auch* Stoff und Ding vom Subjekt ‚hervorgebracht‘ werden.



Die Antwort ist 1.: weil er den Idealismus als die wiederauferstandene Metaphysik verachtete, gegen die sich zentral seine Kritik der *reinen Vernunft* gerichtet hatte; 2., weil er einer modalen Intuition folgte, die in den 70er Jahre des letzten Jahrhunderts massiv von Kripke angegriffen worden ist. Die Intuition besagt: Raum und Zeit sind *notwendige* Vorstellungen, Dinge werden unserem Geist aber *kontingent* präsentiert – wie alles Empirische. Es könnte auch keine Dinge geben; dann würden wir immer noch Leervorstellungen von Raum und Zeit haben. Das Apriori überlebt den Verlust des a posteriori Gegebenen.

Die Idee ist also: Kontingente Gegebenheiten können keine notwendigen (oder wesentlichen) Eigenschaften haben. Aber woher beziehen Raum und Zeit ihre Notwendigkeit? Kant sagt, dass wir sie uns nicht wegdenken können. Unwegdenkbarkeit ist aber eine epistemische (oder, wenn Sie wollen, eine mentale) Eigenschaft. Kant konnte sich einfach nicht vorstellen, dass es eine Notwendigkeit jenseits des Geistes geben könne. Darum hielt er die Notwendigkeit der Raum-Zeit-Vorstellung für etwas unserer Subjektivität ‚Zugehöriges‘, das wir nicht den Dingen zuschreiben dürfen, inwiefern wir sie nicht aus einer Subjekt-Perspektive anschauen, sondern so, ‚wie sich an sich selbst sind‘.

Diese sozusagen mentale Restriktion des Modus ‚Notwendigkeit‘ hat, wie gesagt, vor 35 Jahren Saul Kripke angegriffen (*Naming and Necessity*, ursprgl. 1972, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 34 ff., 117 ff., 158 ff.).

Einige Erkenntnisse, sagt Kripke, sind in der Tat sowohl wahr wie denknotwendig (also nicht nur wahr, sondern a priori als wahr oder falsch einsichtig), so der

Satz „Die Winkelsumme des Dreiecks beträgt  $180^\circ$ “. (Ich lasse jetzt beiseite, dass Kripke solche sowohl a priori einsichtigen als auch wahren Sätze ‚analytisch‘ nennt, während Kant sie zwar ebenfalls a priori, aber synthetisch nennt, weil im Gedanken ‚Dreieck‘ die Winkelsumme nicht mitgedacht werden muss, obwohl sie sich auch als denknotwendig herausstellt.) Aber Kripke nimmt Notwendigkeiten auch außerhalb des Subjekt-Raums an. So ist der Satz „Wasser ist  $H_2O$ “ oder „Der Abendstern ist derselbe Planet wie der Morgenstern“ zwar das Ergebnis empirischer Forschungen, also eine Einsicht, die a posteriori gewonnen wurde. Obwohl sie also nicht mit geschlossenen Augen einsichtig ist, ist sie dennoch nicht, wie Kant denkt, kontingenterweise, sondern *notwendig wahr*. Und das liegt daran, dass hier zwei Ausdrücke – Abendstern und Morgenstern, Wasser und  $H_2O$  oder Wärme und Molekülbewegung – miteinander *identifiziert* werden. Identität, denkt Kripke, ist aber ein *notwendige* Beziehung, auch dann, wenn sie nicht als notwendig erkannt wird. Umgekehrt ausgedrückt: Es kann nicht etwas zufällig mit sich selbst identisch sein. Identität ist Identität in allen möglichen Welten. Und etwas, das allgemein und überall möglich ist, kann nicht ‚zufällig‘ heißen. Aber – noch einmal – da ich nicht a priori herausfinden kann, ob ich mich in der einen oder der anderen epistemischen Situation (auf meiner aktuellen oder einer anderen möglichen Welt) befinde, ist nur empirisch erkennbar, dass solche Sätze notwendige Wahrheiten ausdrücken.

Kripke hat Kants Gleichsetzung von ‚a priori einsichtig‘ und ‚notwendig‘ (und seine Unterscheidung analytischer von synthetischen Urteilen) auch sonst noch kritisiert. Das muss uns jetzt nicht interessieren. Ich wollte Ihnen nur das Motiv nennen, das Kant gehindert hat, Raum und Zeit für notwendige Eigenschaften an

sich existierender Dinge zu halten. Gerade wegen ihrer Anschauungsnotwendigkeit gelten sie nur für Subjekte, und gerade nicht für Dinge.

So viel zur Plausibilisierung von Kants unbeirrtem Festhalten an der Idee, es gebe eine von unseren Theorien unabhängige Wirklichkeit an sich, an die unsere Vorstellungen sich (teilweise) anzupassen haben. – Aber freilich: Ganz *will* Kant den Idealismus gar nicht abweisen. Seine eigene Position erklärt sich vielmehr als eine Varietät desselben: als ‚transzendentalen Idealismus‘. Den Ausdruck ‚transzendental‘ will Kant so verstanden wissen: was sich nicht geradehin auf Dinge bezieht, sondern auf die Art, wie sie uns epistemisch zugänglich werden, *sofern*, fügt er hinzu, in diese Gegenstands-Konstitution apriorische Elemente einfließen (KrV B 25). ‚A priori‘ heißen sie darum, weil sie aller Empirie voraus gehen und im Voraus schon bekannt sind. Eines davon kennen wir bereits: die Formen der Anschauungen. Das zweite bilden die Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe. Sie geben den sinnlichen Gegebenheiten, die wir von außen empfangen, eine begriffliche Deutung, zu der diese Gegebenheiten von sich her keine Ausstattung mitbringen. Durch diese Verstandeszutat verwandeln sich ungegliederte Anschauungsmassen (Kant sagt: ‚das Mannigfaltige der Sinne‘) in Objekte. Objekte sind, anders als reine Sinnesgegebenheiten, in sich einig. Darum wäre es falsch, Objekte (Kant denkt hier nur an natürliche Gegenstände) für das alleinige Ergebnis der Sinneserfahrung zu halten. Das haben einige britische Empiristen getan: Locke, Berkeley oder Hume. Sinnesdaten (wie man auch sagte [engl. *sense data*]) sind nämlich von Objekten wesentlich verschieden: Sie kehren nie zweimal identisch wieder; mindestens ihrer Zeitstelle nach sind sie verschieden. Hume sprach jeder Empfindung eine ‚distinct existence‘ zu. Sie verfließen im Zeitstrom, ohne

ein zweites Mal identisch wiederzukehren. Objekte aber bleiben in gewissen Grenzen konstant. Sie sind, sagt Kant, Substanzen, die den Wechsel ihrer Eigenschaften überleben (können). Ich kann auf sie zu verschiedenen Zeiten als auf dieselben zurückkommen. (In diesem Sinne sind auch Personen Objekte.)

Das hängt damit zusammen, dass Objekte nicht einfach aus sinnlichen Informationen der Dinge an sich (sagen wir: der Wirklichkeit) entstehen. Objekte sind vielmehr teilweise von unserem Geist *konstituiert*. Und dieser wichtige Ausdruck (,konstituiert') will sagen: nicht von unserem Verstande (mit Putz und Stiel) hervorgebracht (das wäre Idealismus), sondern aus apriorischen Begriffsressourcen *gedeutet*. So kann Kant die Kategorien, die für die transzendente Idealität der Objekte aufkommen, auch als ,Prädikate bzw. Begriffe von Gegenständen überhaupt' bezeichnen (*KrV* B 128 u.; vgl. A 69, B 113, A 117, A 156, B 128; vgl. *AA* XVIII, 614, *Refl.* 4629] – wobei das ,überhaupt' nur sagen will, dass Kategorien lediglich für die *Objektivität* der Gegenstände verantwortlich sind, nicht für ihr existentielles Bestehen oder dafür, dass wir hier mit einer Eidechse, dort mit einem Stuhl und wieder anderswo mit einem Asteroiden zu tun haben, also nicht mit dem, was man einen Einzelgegenstand, ein *individual*, nennt).

Damit hat Kant unser Wissen über die Welt *zum Teil* abhängig gemacht von apriorischen Strukturen der Subjektivität – aber nur zum Teil: Dass wir dort ein Glas, hier einen Rechner, hüben eine Platane und drüben ein blendendes Licht gewahren – das alles wissen wir – nach Kant – durch die Welt, nicht aus uns selbst. Aber dass Objekte vier wesentliche Eigenschaften haben, gedacht in Form der Kategorien, das wissen wir tatsächlich aus uns selbst, also allem sinnlichen Input zuvor. Kant hat von einer durch die Exploration der transzendentalen Ermöglichungsbedingungen von Erkenntnis durchgesetzten ,kopernikanischen Wende' in der Phi-

losophie gesprochen (*KrV* B XVI f.) – und damit einer fatal erfolgreichen, aber einseitigen Rezeption seines Grundgedankens Vorschub geleistet. Die Analogie zu Kopernikus springt in die Augen: Nicht dreht sich die Sonne um die Erde (wie es der Augenschein suggeriert und wie es Menschen von der Steinzeit bis ins Mittelalter und noch heute mancherorts auf dem Dorf glaub[t]en), sondern umgekehrt dreht sich die Erde um die Sonne. In unseren bewusstseins-philosophischen Kontext übersetzt: Nicht dreht sich unser Denken um die Gegenständlichkeit, sondern diese rückt an die Peripherie und macht dem Denken als dem Zentrum Platz. Heinrich Heine drückt das in seiner *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, eng angelehnt ans Kants Wortlaut, aber doch launiger, so aus:

Die bisherige Philosophie, die schnüffelnd an den Dingen herum lief, und sich Merkmale derselben einsammelte und sie klassifizierte, hörte auf, als Kant erschien, und dieser lenkte die Forschung zurück in den menschlichen Geist und untersuchte, was der kund gab. Nicht zu Unrecht vergleicht er daher seine Philosophie mit dem Verfahren des Kopernikus. Früher, als man die Welt still stehen und die Sonne um dieselbe herum wandeln ließ, wollten die Himmelsberechnungen nicht sonderlich übereinstimmen; da ließ Kopernikus die Sonne still stehen und die Erde um sie herum wandeln, und siehe! Alles ging nun vortrefflich. Früher lief die Vernunft, gleich der Sonne, um die Erscheinungswelt herum und suchte sie zu beleuchten; Kant aber läßt die Vernunft, die Sonne, still stehen, und die Erscheinungswelt dreht sich um sie herum und wird beleuchtet, je nachdem sie in den Bereich dieser Sonne kömmt (Heine 1997 III, 600).

Ähnlich hatte schon Schelling 1804, in seinem Nachruf auf Kant, diese Wende charakterisiert: „Aehnlich seinem Landsmann C o p e r n i c u s , der die Bewegung aus dem Centrum in die Peripherie verlegte, kehrte er zuerst von Grund aus die Vorstellung um, nach welcher das Subjekt unthätig und ruhig empfangend, der Gegenstand aber wirksam ist: eine Umkehrung, die sich in alle Zweige des Wissens wie durch eine elektrische Wirkung fortleitete“ (SW I/6, 5).

Drastischer und sprechender ist Hegels Kommentar: Die Entdeckung der Vorläuferschaft von Gedanken vor der (nicht nur historischen) Wirklichkeit – ich dämpfe Hegels idealistische Emphase realistisch in Kants Sinne: Die Ansicht, der Lauf der Dinge sei *teilweise* als Seinsweise des Gedankens zu begreifen, stellt die Wirk-

lichkeit dadurch „auf den Kopf“, dass sie sie dem „Kommando“ des freien Subjekts überantwortet. So erklärt sich das Pathos der (späteren) idealistischen Insistenz auf dem Prinzip ‚Selbstbewusstsein‘. Hegel beschreibt an einer berühmten Stelle in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* das Sich-Anvertrauen des natürlichen Bewusstseins an die Wissenschaft als den „Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnötig scheinende Gewalt, die ihm angemutet wird, sich anzutun“ (hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1952, 25). Und ganz im Kielwasser von Kants Gleichnis bewegt sich Hegels Rede von der Aufklärung als der verkehrten Welt, in der erstmals „der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut“ (aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA 12, 529). Marx nimmt das auf, wenn er von der nachkantischen Philosophie sagt, sie „steht früher mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit den Füßen sich auf den Boden stellt [...], weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist“ (Leitartikel der Nr. 179 der *Kölnische[n] Zeitung*, in: *Rheinische Zeitung* Nr. 195 vom 14. Juli 1842, in: Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke*, Berlin: Dietz, 1956 ff. [zit. MEW] 1, 97). Dort heißt es auch: „Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut.“

Aber Kant hat mit dieser kopernikanischen Wende die Metaphysik nicht nur auf dem Kopf, aufs Denkvermögen gestellt. Diese Leistung wird man dem Entdecker des *cogito, ergo sum* mit größerem Recht zuschreiben. Der Fortschritt, den Kants Transzendentalphilosophie gegenüber der cartesianischen Bewusstseinsphilosophie vollzieht, muss also genau charakterisiert werden: Während Descartes nur

geltend machte, dass das erkennende Subjekt die Bedingung ist, unter der uns allererst evidente Vorstellungen von empirischen Gegenständen zukommen, fragt sich Kant, was aus der subjektiven Präformiertheit dieser Vorstellungen für die Form (also die erkenntniszugewandte, die Stoff-freie Seite der) *Gegenstände selbst* folgt. Und da findet er, dass das Subjekt nicht nur eine leere Ermöglichungsbedingung für Gegenstandsvorstellungen ist. Er findet, dass das Subjekt die Gegenstände *durch sein Vorstellen* ihrer Form nach allererst zuwege bringt oder, wie er sagt, *„konstituiert“*. (Noch einmal und zu ständigen Vorsicht: Ihrem Dasein nach bringt unser Denken die Gegenstände nicht hervor [KrV A 92], nur die Formierung durch die Anschauungsformen und die Kategorien lässt er ihnen zuteil werden.) Dem Subjekt wohnen nämlich Strukturen inne (Raum, Zeit, die objektkonstitutiven Verstandesbegriffe), die es in die Gegenstände allererst hineinprojiziert. Das haben, sagt Kant, die modernen Naturwissenschaftler, etwa Galilei und Stahl, früher als die Philosophen begriffen, wenn sie die Natur nach frei vor-entworfenen Hypothesen deuteten: „Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitband gängeln lassen müsse“ (KrV B XIII). Gemäß solcher Entwürfe unterstellen wir hinsichtlich der Dinge ein gewisses Verständnis a priori: Wir wissen z. B., welches auch der Gegenstand sein möge, dass er sich im Raum befindet, dass er eine Zeitstelle einnimmt, dass er irgendwie groß, irgendwie beschaffen, bezogen auf irgendwas und entweder möglich, wirklich oder notwendig ist. Mit den Anschauungsformen (Raum und Zeit) und den Prädikaten-von-Objekten-überhaupt (den Kategorien) ist zwar nichts über die Existenz der Dinge ausgesagt (*ob* sie sind), wohl aber über ihr Wesen (*was* sie für ein erkennendes Subjekt darstellen). So ist die Erkenntnis (deren Inhaber das selbstbewusste Subjekt ist) für Kant das Maß

der Objektivität (wenn auch nicht des Bestehens) der Welt. Kant nennt ihre reinen (d. h. erfahrungsunabhängig bekannten) Formen Bedingungen der Möglichkeit für die Objektivität unserer Erfahrungen. So erklärt sich der Sinn des berühmten, schon zitierten Wortes: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (*KrV* A 158 = B 197). Anders gesagt: Nicht nur tritt vor die ontologische Frage nach dem Seienden als solchem die Frage nach seiner bewusstseinsmäßigen Zugänglichkeit (wie bei Descartes). Die epistemische Zugangsweise wird außerdem gedacht als ausgestattet mit Strukturen, die konstitutiv sind für die Gegenständlichkeit der Gegenstände selbst.

Der Vergleich der kantischen Transzendentalphilosophie mit der kopernikanischen Wende stützt sich im Wesentlichen auf diesen Unterschied zur Descartes'schen Subjekt-Philosophie. Aber in vielen Referenzen ist der Vergleich konstruktivistisch-idealistisch missbraucht worden. Diejenigen, die die ‚kopernikanische Wende‘ als Kants eigentliche Leistung herausgestellt haben, haben den systematischen Ort der ‚transzendentalen Deduktion‘ nicht richtig eingeschätzt. Diese Herleitung der Grundprädikate von Gegenständen-überhaupt hat überhaupt nicht die Absicht, einen Einwand gegen die realistische Annahme geistunabhängiger Dinge-*an-sich* vorzutragen. Kant spricht von Dingen an sich nie (oder höchstens aus Unaachtsamkeit gelegentlich) als von ‚Gegenständen‘ (oder, was gleich gilt, als von ‚Objekten‘). Objekte oder Gegenstände sind ‚Erscheinungen‘, die die Formierungsarbeit der Kategorien aufweisen. Aber – wie wir gehört haben – es würde für Kant gar keinen Sinn ergeben, etwas eine Erscheinung zu nennen ohne eine erscheinungsunabhängige Wirklichkeit anzunehmen, *die* darin erscheint. *Was* da also von unserem Verstand formiert sind, sind in letzter Instanz



Dinge an sich, die durch diese Formierung unseren Erkenntnisvermögen zugänglich werden.

Die konstruktivistischen Kant-Ausleger haben auch übersehen, dass Kant in den Gedanken des Objekts nicht allein Leistungen der Subjektivität einfließen ließ. Zur Objektivität gehört *wesentlich* ein unutilgbarer „Erdenrest, zu tragen peinlich“: die Mitgift der Dinge an sich (sprich: der geistunabhängig *existierenden* Welt), die – wie wir sahen – die Hauptverantwortung dafür trägt, dass die reine Vernunft bei Kant unter den Hieben der transzendentalen Kritik fällt, und nicht etwa fröhliche Urstände feiert.

Gleichwohl: Mit der These von der (teilweisen) Sinnesdatenunabhängigkeit der Objektivität haben wir einen verschlungenen Begriffsknoten gezurrt. Ihn Schritt um Schritt aufzulösen, wird die Hauptaufgabe dieser Vorlesung sein.

Ich werde dabei so vorgehen: Ich werde zunächst die unmittelbaren Auswirkungen der ‚kopernikanischen Wende‘ auf die Theorie unseres Geistes nachvollziehen. Zwei Information über natürliche Gegenstände sind demnach Wirkungen unseres Geistes, und nicht der Wirklichkeit: nämlich 1., dass die Gegenstände, was ihre *sinnlichen* Aspekte betrifft, in Raum und Zeit sind, und 2., dass sie, was ihre *intellektuellen* Aspekte angeht, notwendig unter vier abstrakten Grundeigenschaften (oder Grund-Prädikaten) stehen, die Kant ‚Kategorien‘ nennt („notwendig“ meint, dass sie sonst eben keine Objekte wären).

Dann will ich zeigen – und das wird die meiste Arbeit kosten –, wie Kant seine Kategorien ‚deduziert‘. ‚Deduzieren‘ heißt nicht (wie in der heutigen Wissenschaftstheorie): aus gültigen Prämissen Schritt für Schritt ableiten. ‚Deduzieren‘ hat bei Kant den schwächeren Sinn des Geltungsnachweises. Wir wissen schon, dass nach Kant Anschauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne Anschauungen dagegen leer heißen. Begriffe sind demnach immer Begriffe, unter denen Anschauungsbündel zu Objekten zusammengefasst werden; Begriffe sind nie im Sinne der Wolff’schen Tradition autark: Ihre Geltung ist immer eine Geltung für die sinnliche Welt. Es muss nun also gezeigt werden, dass, obwohl gemäß der Zwei-Stämme-Lehre, derzufolge Anschauungen und Gedanken von Grund aus verschieden sind, beide doch nur im Verein miteinander zu *objektiven* Vorstellungen führen. ‚Kategorien deduzieren‘ meint dann: nachweisen, dass, obwohl Sinneseindrücke prinzipiell auch *nicht* unter den Kategorien stehen müssen, sie es dennoch *de facto* tun.

Bei dieser Deduktion lässt sich Kant von einer komplexen, aber genialen Intuition leiten: Objekte, meint er, sind nicht einfach Gegenstände gebündelter Vorstellungen. ‚Objektiv‘ nennen wir nur unsere veridischen Vorstellungen. Also hat Objektivität mit Wahrheit zu tun. Wahrheit ist aber nicht eine Eigenschaft irgendwelcher Vorstellungen, sondern wahr (oder falsch) sind nur Urteile. Also müssen die Kategorien, als notwendige Prädikate von Objekten, aus den Formen unserer Urteile abgeleitet – eben ‚deduziert‘ – werden. In Urteilen geschieht aber die Synthesis einer Anschauung mit einem Begriff. Wie heißt der Agent dieser Zusammenfügung? Kant Antwort: das Selbstbewusstsein, das er auch mit Leibniz ‚Apperzeption‘ nennt.

\*

Die Ausgangssituation der kantischen Philosophie ist ausgezeichnet reflektiert in den ersten Sätzen der B-Einleitung zur *KrV*, die Sie alle kennen:

Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der *Z e i t n a c h* geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *m i t* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *a u s* der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem | Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat (B 1 f.).

In diesem Zitat sind implizit zwei Positionen benannt, deren relative Berechtigung Kant anerkennt, die aber – verallgemeinert – falsch sein müssen: Empirismus als Überzeugung, dass *alle* unsere Erkenntnisse (auch die höherstufigen und begrifflichen) allein aus unseren Sinnen und deren Weiterverarbeitung durch Reflexion und Einbildungskraft herrühren; und Rationalismus als die Überzeugung, dass es eigentlich *nur* Intellektuelles gebe und das so genannte Sinnliche nichts anderes sei als eine verworrene Ansicht von Begriffen. Nur die rationalistische Position hatten wir – mit Kant – kurz angesehen und zurückgewiesen. Ebenso interessant für sein Projekt scheint die empiristische Position, auf die wir nun genauer schauen müssen.

Nach Ansicht des Empirismus – so zitiert ihn Kant gelegentlich – wäre unser Geist ein unbeschriebene Tafel, eine *tabula rasa*, wie man sagte, in die die fix und fertig strukturierte Welt ihre Charaktere nach und nach eintrüge; und nach der dem Empirismus symmetrisch entgegengesetzten rationalistischen Position könn-

ten wir alle Eigenschaften der Welt durch Analyse unserer apriorischen Vorstellungen (unserer, wie Leibniz sagte, ‚eingeborenen Ideen‘) herausspinnen. Die empiristische Ansicht läuft, wie Kant in einer Metaphysik-Vorlesung (in Herders Nachschrift) mal launig sagt, auf die „bekandte Wahrheit“ hinaus, „die dem grauen Aristoteles ehemals unversehens vom Bart floß, und die [,] seitdem Locke sie erhob [,] überall nachgebetet wurde: daß alle unsere Begriffe sinnlich wären, wiederholte überall die leere Tafel, der unsere Seele bei der Geburt gliche [,] und die Philosophen winkten sich unter einander Ehrengrüße zu, daß ihre vor dem Pöbel mit so hübsch bunten Caraktern bemahlt wäre“ (AA XXVIII, II/1, 952). Nach der entgegengesetzten Ansicht käme gar nichts von außen oder von einer geistunabhängig existierenden Welt; die Welt wäre vielmehr nichts anderes als ein gigantisches analytisches Urteil.

Diese Alternative zwischen rationalistischer Metaphysik und empiristischem Anti-Rationalismus will Kant offenbar nicht gelten lassen. Und dabei konnte er sich schon auf den angeblichen Stifter des Rationalismus der deutschen ‚Schulphilosophie‘ (um Christian Wolff [1679-1754] und seine Schüler Baumgarten und Meier) berufen, nämlich auf Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) der die empiristische Maxime *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* unterschrieben, allerdings hinzugefügt hatte: *nisi intellectus ipse* (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, éd. Jacques Brunschwig, Paris: Garnier-Flammarion, 1966, 92). Das ist eigentlich auch Kants Grundposition zwischen Empirismus und Rationalismus: Ohne sinnlich von außen uns gelieferte Informationen hätte unser Geist keinen Stoff; ohne einen unabhängig von der Sinnlichkeit operierenden Verstand würde er über das sinnlich Erfasste nichts urteilen, also keine Gedanken darüber bilden können. Er würde das Angeschaute in alle Ewigkeit nur gedankenlos an-

glotzen und ihm keine Bestimmungen zusprechen können. Das meint die berühmte Stelle aus dem Beginn der ‚transzendentalen Logik‘:

Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen, (d.i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen (KrV A 51 = B 75 f.).

Über die aufklärerische Schulphilosophie hatte ich schon in der zweiten Vorlesungsstunde das Wesentliche gesagt. Welches immer ihre großen Verdienste sind – und die erkennt Kant dankbar an –, sie vertritt jene ‚reine Vernunft‘, gegen die Kant seine Kritik vor allem, und schon im Titel, vor allem richtet. Es ist richtig, meint Kant, dass nicht alle Vernunft aus Sinneserfahrung verständlich gemacht werden kann. Die Kategorien unseres Verstandes und ihr Prinzip, das Selbstbewusstsein/die Apperzeption, sind solche rationalen Restposten, an denen Kant festhält. Aber Verstandesbegriffe haben gar keine ‚Bedeutung‘, wenn sie sich nicht an einem von ihnen in der Wurzel unabhängigen Medium bewähren können: der Sinnlichkeit.

Die Wolff'sche Schulphilosophie war dogmatisch gerade darin, dass sie von Seiten der Erfahrung keine Einwürfe duldet gegen Spekulationen-ins-Blaue-hinein einer bequem vom Lehnstuhl aus zu betreibenden Philosophie. Wenn Kant die ‚reine‘ Vernunft kritisiert, so kritisiert er nicht die Vernunft, sondern ihren von den Erfahrungsbefunden abgehobenen Gebrauch.

Um das tun zu können, musste aber der Sinnlichkeit ein eigener Erkenntnisstamm zugewiesen werden. Sie durfte nicht, wie das Wolff und seine Schüler taten, als Minderform der Vernunfterkentnis, als *cognitio inferior*, diffamiert werden. Aussprüche der ‚reinen Vernunft‘ waren vielmehr nur anzugreifen, wenn die Sinneserkenntnis einen von der Vernunft ganz unabhängigen Ursprung hat. Nur

dann lässt sich auch – mit einem Kant so wichtigen Begriff – von einer ‚Synthesis‘ beider sprechen. Was wäre auch eine Synthesis, in der der Verstand sich selbst mit sich selbst – oder meinetwegen: einen höheren und einen niedrigeren Grad an Klarheit) – zusammenfügte? Er wäre gar nicht aus sich selbst herausgetreten und mit einer von ihm in der Wurzel unterschiedenen Erkenntnisquelle in Berührung gekommen, wie es nach Kant die Sinnlichkeit ist.

Wenn das Ernstnehmen der Sinnlichkeit sich als so wichtig herausstellt für Kants Angriff auf „die in den Schulen angenommene Metaphysik“ (SW I/10, 75), dann spricht alles dafür, dass wir uns nun der anderen mächtigen philosophischen Strömung zuwenden. Ich meine den britischen<sup>8</sup> Empirismus, der gerade umgekehrt (ich zitiere aus Schellings Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie*)

die Existenz aller von der Erfahrung unabhängigen Begriffe leugnete, und aus diesem Empirismus war die alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß bezweifelnde oder vielmehr widersprechende Lehre des berühmten englischen [in Wahrheit schottischen] Philosophen und Geschichtsschreibers D a v i d H u m e [1711-1776] hervorgegangen; dieser sogenannte Skepticismus Humes war nach Kants eigener Angabe dasjenige, wodurch er den Hauptanstoß zu seiner eigenen [kritischen] Philosophie erhielt (SW I/10, 75).

Schelling bezieht sich auf eine berühmte Stelle aus den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (von 1783), in der Kant folgendes Geständnis ablegt:

Ich gestehe frei: die Erinnerung des D a v i d H u m e war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte (Kant 2004 [*Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*. Hg. von Georg Mohr: Suhrkamp, stw 1518, Bd.] 2, 17).

---

<sup>8</sup> So muss man ihn nennen, denn unter den eminentesten Köpfen war nur John Locke wirklich Engländer (aus Somerset). Der Bischof Berkeley kam aus dem irischen Dysert Castle und der Schotte Hume aus Edinburgh.

#### 4. Vorlesung (6. Nov.)

Ich habe diese Vorlesung mit einer starken Deutung des Titels von Kants Hauptwerk begonnen. Es heißt *Kritik der reinen Vernunft*, weil es die Luftschlösser und Gespinste der reinen Vernunft an den harten Befunden der sinnlichen Erfahrung kontrolliert.

Die Sinnlichkeit – das haben wir gesehen – wird von Kant unterteilt in einen selbst reinen und einen aposteriorischen (oder – das ist dasselbe – empirischen) Teil. Der reine besteht aus den Formen Raum und Zeit, die Kant wegen ihrer Allgemeinheit und (Denk-)Notwendigkeit für a priori hält (und weil Empirisches niemals allgemein und notwendig sein könnte). Der empirische Part nimmt dagegen Informationen der geistunabhängigen Wirklichkeit auf, und nur er wird der reinen Vernunft, wie sie in der Metaphysik verkörpert ist, wirklich gefährlich. Denn hier kommt ein außer-formales, ein materielles Element ins Spiel, das Kant als Repräsentanten der Dinge an sich auffasst. Darum eben heißen diese Informationen ‚a posteriori‘, weil sie nicht von unserem Geist ‚antizipiert‘ (*KrV* B 208 f.), sondern erst ‚im Nachhinein‘, *secundo loco* von ihm aufgenommen werden können.

Ich habe Ihnen gezeigt, dass Kant hinsichtlich der Gehalte unserer Erkenntnisse eine Doppel-Aspekt-Theorie vertritt. Aller Gehalt hat eine erkenntnisabgewandte und eine erkenntniszugewandte Seite. Hinsichtlich der ersten gehört er der Wirklichkeit selbst zu und hinsichtlich der zweiten dem Subjekt. Konzentriert man sich auf den zweiten Aspekt – und hier beginnt Kants transzendentalphilosophische (oder kopernikanische) Wendung –, dann sieht man, dass wir uns aus dem reinen Gegebensein von einzelnen, sozusagen atomaren Informationsdaten (Kant sagt: ‚Empfindungen‘) den Gedanken der Objektivität nicht verständlich machen

können. Die Welt ist uns als Gesamt von Objekten gegeben, auf die wir – anders als auf verfließende und identisch nie wiederkehrende Sinnesdaten – als auf dieselben zurückkommen können. Ferner liegt im Gedanken des Objekts ein Geltungsanspruch: Wir nennen ‚objektiv‘ nicht jede beliebig zusammengesetzte, sondern nur diejenige Vorstellungsmasse, in die ein Wahrheitselement eingeht. Kant drückt das so aus: Objekte sind diejenigen Vorstellungskomplexionen, auf die wir mit (grammatischen) Subjekten ‚möglicher wahrer Prädikationen‘ verweisen. Und Prädikate, die *a priori* auf Objekte zutreffen, heißen Kategorien. [Kurz noch einmal erklären!] Wahrheit ist aber eine Eigenschaft nicht von Vorstellungen, auch nicht von Dingen, sondern von Urteilen. Also müssen die Kategorien aus den Grundformen der prädikativen Urteilsform gewonnen oder abgeleitet (Kant sagt: ‚deduziert‘) werden. Diese Ableitung bildet das Herzstück der so genannten Analytik der reinen Vernunft, und wir werden uns bei nächster Gelegenheit daran machen, sie genau zu analysieren.

Zunächst einmal habe ich aber einen anderen Faden aufgenommen. Kant selbst hat die Einsicht, dass vermeintliche Erkenntnisse aus reiner Vernunft ungültig sind, dem schottischen Philosophen David Hume zugeschrieben. Der habe ihn zuerst aus dem ‚dogmatischen Schlummer‘ aufgeweckt; und damit meint Kant sehr präzise die Schulmetaphysik Christian Wolffs und seiner Schüler, die die Sinnlichkeit nicht als eigenständige Informationsquelle anerkennen wollten, sondern sie als eine dunkle oder verworrene Verstandesansicht herunterspielten.

Darauf deutet die berühmten ersten Sätze der *KrV*: Dass alle unsere Erkenntnis mit Sinneserfahrung anfängt, darum sei gar kein Zweifel. Ob aber darum alle Erkenntnis *ausschließlich* aus der Sinnlichkeit erklärbar sei, das sei die andere in diesem Buch gestellte Frage. Wir kennen Kants Antwort: Die Positionen von Em-



pirismus und Rationalismus sind nicht falsch, sondern einseitig. Man kommt mit der Philosophie ins Reine, wenn man das Richtige aus beiden kombiniert und ihre dogmatischen Behauptungen der Kritik unterwirft.

Was aber hat Kant an der Position des Empirismus auszusetzen, da sie doch für sich schon hinreichend scheint, den Rationalismus (und die Metaphysik) zu destruieren? Hören den Anfang seiner *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (von 1783 [Titel und Zweck der Schrift erläutern!]). Kant fasst dort Humes Standpunkt zusammen und stellt ihm dann eine entscheidende kritische Frage:

Seit Lockes und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmer sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden.

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe | der Kraft und Handlung etc.), aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori, und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes notwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betriege, daß sie ihn fälschlich vor ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anders als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Assoziation gebracht hat, und eine daraus entspringende subjektive Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit, vor eine objektive aus Einsicht, unterschiebt. Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe, alsdenn bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehende Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als, es gebe überall keine Metaphysik, und könne auch keine geben.

So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung war es wohl wert, daß sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe, in dem Sinne, wie er sie vortrug, wo möglich, glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen (l. c., 13 f.)

Kant resümiert Ausgangspunkt und Konsequenzen der Hume'schen Philosophie knapp und eilig. Beide sind – nicht nur für Kants Philosophie – wichtig genug, dass wir uns etwas mehr Zeit für sie nehmen.

Hume geht von der so genannten ‚empiristischen Maxime‘ aus. Die fordert, die sinnliche Wahrnehmung (und das darauf aufbauende Gedächtnis) als einzig unbezweifelbares Fundament der Philosophie anzunehmen. Ohne die Autorität des Gedächtnisses oder der Sinne, sagt Hume, wären unsere Gedanken nur grundlose Chimären. Ich zitiere aus Humes *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, in: *The Philosophical Works*, hg. T. H. Green an Th. T. Grose, 4 Bde., London 21886, Reprint Aalen 1964, Bd. IV, 17):

Wenn wir darum den Verdacht haben, daß ein philosophischer Terminus ohne feste Bedeutung oder Vorstellung gebraucht wird (was nur zu häufig geschieht), brauchen wir nur zu fragen: *Welchem [sinnlichen] Eindruck entstammt diese angebliche Vorstellung?* Wenn es unmöglich ist, einen solchen anzugeben, so wird das zur Bestätigung unseres Verdachtes beitragen. Dadurch, daß wir die Vorstellungen in ein so klares Licht gerückt haben, dürfen wir mit Recht hoffen, allen Streit zu beenden, der sich hinsichtlich ihrer Natur und Realität erheben könnte.

Humes Prinzip besteht also in der Annahme, dass alles, was sich unserem Geist präsentiert, in letzter Instanz oder besser: ursprünglich, an der Quelle Wahrnehmung ist. Nun gibt es einfache (nicht weiter aufspaltbare) Wahrnehmungen (sie heißen wie bei Kant Empfindungen [sensations]) und komplexe (zusammengesetzte), die auf äußeren Synthesen beruhen; wobei ‚äußeren‘ meint: solchen, die durch Zusammennehmung elementarer oder einfacher Wahrnehmungen gebildet sind, ohne dass das Band der Vereinigung in der Sinnlichkeit oder in den Empfindungen selbst gelegen hätte: es ist ihnen eben äußerlich. Das Vermögen innerhalb unseres Gemüts, das elementare Wahrnehmungen zur einer Einheit versammelt, ist die Einbildungskraft (imagination [17-19]). Sie verknüpft die Impressionen nach „drei Prinzipien“, deren keines extra-empirisch ist: nach Gesichtspunkten der Ähnlichkeit (Resemblance), raum-zeitlichem Aneinander-Grenzen (Contiguity) und Ursache-Wirkung (Cause or Effect). Schon jetzt können wir sagen, dass alle diese Synthesen von Empfindungen nach Hume nur imaginär, keinesfalls objektiv sein können. Die Quelle, aus der alle Wahrnehmungen stammen, ist und bleibt dagegen die (allein gewisse) Sinnlichkeit. (Hume macht sich übrigens keine

Gedanken darüber, woher der Sinnlichkeit diese Gewissheit komme, da er ein cartesianisch seiner Vorstellungen gewisses Subjekt leugnet. Was er nicht gesehen hat, ist, dass auch ohne stehendes cartesianisches ‚Ich‘ die einzelnen Impressionen eine Gewissheit haben, die nicht selbst auf Wahrnehmung beruhen kann – sonst wäre sie nur komparativ gewiss und von etwas anderem übertreffbar, was nach Hume genau nicht der Fall der impressions ist.)

Entsprechend der Unterteilung der sinnlichen Eindrücke nach dem, was von außen, und dem, was ihnen durch unseren Geist zukommt, trennt Hume die Perzeptionen in zwei Unterklassen. Sie sind entweder ‚impressions‘ oder ‚ideas‘. Die Unterscheidung ist ganz fraglich (zuma! ja der Geist, nach der empirischen Prämisse, gar nichts der Sinnlichkeit gegenüber Selbständiges ist). Trotzdem versteht man, was Hume damit meint. Er sagt, zwischen einem einfachen Sinneseindruck und einer Vorstellung (thought oder idea) bestehe ein Zusammenhang derart, dass „die letzteren von ihrem ersten Auftreten oder Erscheinen an sich als abgeleitet erweisen aus den Sinneseindrücken, die ihnen entsprechen und die sie nur genau reproduzieren“. Das erklärt, warum Vorstellungen (ideas) immer schwächer sind als die Eindrücke oder lebhafteren Perzeptionen, deren „Abbilder“ sie sind (l. c., 15); und an diesem Mangel an Lebhaftigkeit kann man die Ideen auch leicht von den wirklichen Sinneserfahrungen unterscheiden. – Auf die Weise glaubte Hume schon lange vor Kant, der Metaphysik den Todesstoß versetzt zu haben. Denn die unverständlichen Sätze und „jenes ganze Kauderwelsch“, das die Metaphysiker schwätzen, hat seinen Ursprung in der Blassheit und leichten Verwechselbarkeit der Ideen, mit denen es arbeitet. Führt man die Ideen auf die ursprünglichen Sinneserlebnisse zurück, an deren Lebhaftigkeit man ein Kriterium hat, das nicht irreführt, wird alles glockenklar, „und man kann in dieser Hinsicht nicht leicht einen Irrtum oder Fehler begehen“ (16 f.). So löst sich die metaphysische Prätention

auf in eitel Schall und Rauch eines seiner Ursprünge (nämlich der Sinnlichkeit) vergessenen Rasonnierens.

Schelling hat in seinen Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie (deren erste Erlanger Version von 1822 verloren scheint, die Schellings Sohn aber einmal in den Text der Münchener Fassungen von 1833/4 und 1837 einblendet [vgl. SW I/10, 96 Anm., ebs. 92 Anm. u., 87 Anm. u.]) gelegentlich provokativ gefragt, worin Kant eigentlich über Hume hinausgelangt sei. Im Grunde gehe seine Kritik weniger gegen Hume als gegen Wolff, denn „das letzte Resultat seiner anstrengungsvollen Kritik ist, daß keine wirkliche Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich sey“ (l. c., 86). Schon in der Philosophischen Propädeutik, die dem Vortrag des Würzburger Systems (von 1804) vorausging, hatte er in der ihm eigentümlich Frechheit erklärt: „Insofern hat der ganze Kriticismus Kants eine durchaus bloß temporäre und locale Beziehung. Er bezieht sich einzig nur auf den Dogmatismus, und auch auf diesen nur, wie er unmittelbar vor Kant durch die Wolfische Schule in Deutschland verbreitet war“ (I/6, 117). Noch in der 1833/4er Fassung seiner Philosophiegeschichte sagt er mit ähnlicher Keckheit:

Wenn die Frage ist, ob die Philosophie selbst und im Ganzen Wissenschaft a priori oder a posteriori ist, so hat sich Kant (um auch dieß hier noch zu sagen) eigentlich nicht entschieden, Denn wäre es etwa seine Meinung gewesen, die Philosophie bestehe in der von ihm aufgestellten Kritik der reinen Vernunft, so liegt es am Tage, daß er den Inhalt dieser Kritik lediglich aus Beobachtung und Erfahrung aufgenommen, und demnach hätte er die Philosophie in letzter Instanz selbst für eine Erfahrungswissenschaft erklärt. Kant streitet gegen den Empirismus nur insofern, als er gegen Locke und vorzüglich gegen David Hume in den empirischen Vorstellungen selbst dem Verstand ein apriorisches Element vindicirt – aber wie er zu dieser Behauptung selbst komme oder gekommen sey, erklärt er im Grunde nicht, oder doch wenigstens nur stillschweigend, indem er bei der Begründung dieser Behauptung nur von der Erfahrung ausgeht, nämlich der beobachteten Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Begriffe, Jene Frage, um welche es hier zu thun ist, konnte erst n a c h Kant geschehen, nämlich erst nachdem man sich zur Idee eines Systems erhoben hatte, das in Einer stetigen Entwicklung alles von einem ersten Anfang herleite (l. c., 87 Anm.).

Diese Kants eigene überbietende Kritik des Empirismus kann Schelling allerdings nur durch eine ungebührliche Ausweitung des Erfahrungs-Begriffs anbringen. Denn es genügt völlig zu zeigen, dass aus der Erfahrung genommene, selbst

häufig in ähnlicher Abfolge sich wiederholende Erscheinungen die Notwendigkeit dieser Abfolge (als eines Gesetzes) und dessen Allgemeinheit nicht erklären können. Notwendig heißt (nach Kant), dessen Gegenteil schlechterdings unmöglich ist (wie etwa, dass  $p$  zugleich  $\neg p$  sein könne). Der Gegensatz von ‚notwendig‘ ist ‚kontingent‘ (deutsch: ‚zufällig‘). Zufällig heißt dann entsprechend, was ohne Widerspruch im Gedanken auch anders, ja entgegengesetzt sein könnte. Nach dieser Begrifflichkeit ist klar, dass von Erfahrungstatsachen Notwendigkeit nicht ausgesagt werden kann. Sie könnten prinzipiell anders sein, als sie sind. „Denn, wenn z.B. bisher auf der Erde eine stete Abwechslung von Tag und Nacht gewesen, so ist doch nicht einzusehen, daß dieß nicht einmal auch sich verändern und jener Wechsel aufhören k ö n n e “ (I/6, 75). Kant illustriert die Kontingenz der empirischen Natur in der *KdU* am Beispiel der Höhlung im Knochenbau der Vögel. Die Natur, sagt er, hätte dies Instrument zur Verringerung des Körpergewichts und zur Erleichterung des Fluges auch „auf tausendfache Art habe anders bilden können“ (§ 61, B 269), – im Unterschied zu den Strukturen der Objektivität, die notwendig so sind, wie sie sind (nämlich nach vier denknötigen Kategorien eingerichtet: es gibt aber keine den Kategorien vergleichbaren apriorischen Begriffe, die uns darüber belehren, wie die empirische Natur in der Vielfalt ihrer Gesetze und Erscheinungsformen sein *müsse*). – Auch die Allgemeinheit unserer Einsichten ist – wenn überhaupt – nur a priori zu begründen. Denn Sätze der Erfahrung werden induktiv bewiesen, „d.h. es wird gezeigt, daß unter denselben Umständen, solange man noch sie beobachtet habe, immer dasselbe erfolgt sey. Aber dieß ist durchaus keine wahre und strenge, sondern nur angenommene und nur vergleichungsweise geltende Allgemeinheit. Denn daraus, daß etwas jederzeit bisher beobachtet worden ist, folgt nicht, daß es auch künftig so ohne Ausnahme erfolgen werde“ (SW I/6, 75).

Die Frage ist also: wie begründet Kant die Notwendigkeit und Allgemeinheit gewisser Verknüpfungen zwischen Vorstellungen, wie sie z. B. beim Gesetz der Kausalität am Werk sind? Vor der Beantwortung dieser Frage sollten wir uns erinnern, dass Leibniz die empiristische Maxime ‚*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*‘ so beschrieben hatte:

Mais il faut excepter l'âme même et ses affections. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, excipe: nisi ipse intellectus. Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauraient donner (NE 92).

Ist alles von den Sinnen uns Zugeführte zufällig (ohne Widerspruch auch anders sein könnend), so ist unser Intellekt – als dieser Bedingung nicht unterworfen – jedenfalls nicht zufällig. (Ich übergehe die Frage, wie Hume die Natur des sich selbst bewussten Ichs, die er durch eine Selbstgewahrung, a-perception, ausgezeichnet denkt, näher charakterisiert; auch die Frage, warum Hume sich von der unabhängigen Existenz eines solchen unsinnlichen Ichs nicht überzeugen wollte.) Jedenfalls schließt, wie das Leibniz-Zitat lehrt, der Intellekt eine Reihe von unsinnlichen Operationen in sich (die teilweise schon Kants Kategorien entsprechen) und eben dies gemein haben, dass sie nicht sinnlich, also nicht kontingent sind. Leibniz hatte Locke vorgeworfen, in seiner Lehre nur die zufälligen, nicht die notwendigen Wahrheiten (oder Grundsätze) erklärt zu haben. Von solcher Art sind (nach Leibniz) die Gesetze der Mathematik, die Grundsätze der Identität und der der Widerspruchsfreiheit in seinen verschiedenen Ausprägungen, der Satz vom zureichenden Grunde, schließlich der Beweis der verschiedenen Figuren des Syllogismus usw.). Dagegen könnten die Gegenstände, die von der Erfahrung erfasst werden, nie als Beispiele für notwendige Wahrheiten dienen – denn es wäre widerspruchsfrei möglich, dass sie auch nie oder anders wären, als sie sind.

Nun leugnet Hume diesen Unterschied keineswegs. Er nimmt Leibnizens Unterscheidung faktischer und notwendiger Wahrheiten vielmehr auf unter dem Titel „Matters of Fact“ und „Relations of Ideas“ (*Inquiry*, 20 ff.). Ganz wie Leibniz bestimmt er die letzteren als wahr, wenn ihre Negation auf einen logischen Widerspruch hinausläuft. Sie heißen *notwendig*, insofern die Behauptung ihres Gegenteils sich als logisch unmöglich erweist. Die Tatsache, dass ein Satz einen logischen Widerspruch enthält, hängt nicht von seinem Inhalt, sondern allein von seiner Form und von der Bedeutung der benutzten Ausdrücke ab. Dagegen sind die Wahrheiten kontingent, deren Leugnung keinerlei Widerspruch bedeutet, also logisch denkbar wäre. Die Wahrheit eines solchen Satzes kann *nicht allein* durch Prüfung seiner Form und Analyse seiner Bedeutung(en) herausgefunden werden. Wir prüfen sie, indem wir die Evidenzen prüfen, die ihn (zufällig, aber faktisch) wahr machen.

Im Falle der notwendigen (oder logischen) Wahrheiten dagegen haben wir gar nicht mit Wahrnehmungen, ob aktuell empfunden oder erinnert oder antizipiert, zu tun, sondern eben – wie Hume sagt – einzig mit (gewissen) „Beziehungen zwischen Vorstellungen“. Diese Beziehungen bestehen als einzige Ausstattung unseres Geistes erfahrungsfrei.

Es ist also keineswegs so, als leugne Hume jederlei Notwendigkeit in der Verknüpfung von Vorstellungen und überantworte sie allesamt einfach den imaginären Synthesen der Einbildungskraft, wonach, wer ‚Objekt‘ sagt, soviel sagen würde wie ‚bloß fiktives Gebilde‘, dessen einzige gewisse Komponenten eben die Komponenten selbst (die Sinneseindrücke) sind. Immerhin – und das ist für unseren gegenwärtigen Diskussionszusammenhang allein von Belang – gibt es auch unter den Vorstellungs-Verbindungen notwendige und nicht-notwendige Rela-

tionen; und die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung gehört zu den letzteren. Wir können ihre Natur und ihre Wahrheit nicht allein durch Analyse der Bedeutung der verwandten Begriffe herausbekommen. Wäre das so, so müsste die Leugnung kausaler Beziehungen zwischen Gegenständen auf einen logischen Widerspruch hinauslaufen, und das ist nicht der Fall. Jeder Schluss, der nicht auf Tatsachen zurückgeht, scheint in der Beziehung von Ursache und Wirkung begründet. Man unterstellt, es gebe eine Kausalbeziehung zwischen einer gegenwärtigen Tatsache und einer anderen, auf die man schließt, so dass die erste Ursache und die zweite Wirkung wäre und so, als seien beide koordinierte Effekte eines und derselben Grundes. Wollen wir also zu einer haltbaren Einsicht über Wesen und Gewissheit der nur erschlossenen Tatsachen kommen, so müssen wir zuvor prüfen, wie wir eigentlich zu unserer Überzeugung von der Gültigkeit des Ursache-Wirkung-Verhältnisses kommen.

Nun kennen die meisten unter Ihnen Humes Antwort – und die Kant- und Schelling-Zitate haben sie ja auch vorweggenommen. Wir kommen, sagt Hume, darauf nicht durch Schlüsse a priori (also: der Erfahrung vorab), wie das Leibniz und Wolff annahmen, sondern allein durch Erfahrung. Im Laufe unseres Lebens überzeugen wir uns nach und nach, dass gewisse Erscheinungen oder Ereignisse nach einer konstanten Regel mit anderen verbunden sind. Diese Regel beruht aber nicht auf einem apriorischen Gesetz, sie stellt also auch keine notwendige Wahrheit dar, sondern stütze sich in letzter Instanz auf die *Gewohnheit* – und nur auf sie. Nachdem wir ungezählte Male eine gewisse einförmige Abfolge zwischen Zuständen oder Sachverhalten beobachtet haben, schließen wir daraus induktiv auf ein Gesetz, das darum aber doch nicht minder imaginär ist (d. h. in Leistungen der Einbildungskraft verwurzelt). Denn unser Verstand hat die Schwäche, von vielfacher Wiederkehr einer Regel der Abfolge zwischen zwei Typen von Zustän-



den A und B sich ermutigt zu fühlen, beim Eintreten von A auf die Imminenz von B zu schließen – und die Lebenspraxis ermutigt ihn zu solchem Schließen. Aber alle Induktion ist unvollständig. Sie kann die Lücke nie schließen, die klafft zwischen beliebig vielen und allen A-B-Beziehungen. Da nun die Kausalität von der Schulphilosophie nicht nur zum universellen Gesetz, sondern geradezu zum obersten Prinzip rationaler Sätze ausgerufen worden war, ist mit seiner Geltung zugleich der dogmatische Rationalismus überhaupt bestritten. Der Rationalismus, meint Hume, habe das *post hoc* einfach mit einem *propter hoc* verwechselt – die bloße zeitliche Aufeinanderfolge mit der rationalen Folge. Solcher Zweifel am Rationalismus gilt erst recht, wenn man sich erinnert, dass Hume gleich noch ein anderes angeblich unbezweifelbares Prinzip der rationalistischen Tradition (genauer „der rationalen Psychologie“) mit seinem Skeptizismus bedroht, nämlich die Identität des denkenden Subjektes. Darauf werden wir noch zurückzukommen haben. Soll nun nicht die Geltung philosophischer Erkenntnis überhaupt zusammenstürzen, so bedarf es eines Schiedsspruchs über die Reichweite notwendiger Wahrheiten (die Hume nur auf die Logik beschränkt) und über das Eigenrecht von nicht-vernunft-gestützten Erfahrungsbefunden.

Kants große Leistung (an der Schelling Abstriche macht) habe nun darin bestanden, diesen Schiedsspruch definitiv zu fällen und damit den Streit zwischen Empirismus und Rationalismus beizulegen.

\*

Wie kann nun die These widerlegt werden, die Rede von Kausalbeziehungen zwischen zwei Erscheinungen oder Ereignissen A und B beruhe auf bloßer Angewöhnung und auf Verwechslung des ‚nach A‘ mit dem ‚wegen A‘ (oder ‚auf Grund

von A')? Man kann z. B. geltend machen, dass zwischen dem Satz ‚Auf die Erscheinung A ist in allen Fällen, die ich bis jetzt beobachten konnte, die Erscheinung B gefolgt, und nie habe ich die Erscheinung B beobachtet, ohne daß die Erscheinung A vorausgegangen wäre‘ und der Verbindung beider als Ursache und Wirkung ein ‚himmelweiter‘ Abgrund liege (so Schelling, SW I/10, 76). Die regelmäßig beobachtete äußere Folge gibt nämlich zwar das Motiv zu einer Induktion, niemals zur Annahme einer Art von Notwendigkeit, die – für Kant – immer etwas Logisches hat. Wie aber will ich bloße empirische Abfolgen von logischen Folgen auch nur manchmal unterscheiden, wenn mir dieser Unterschied nicht überhaupt, und d. h. durch den Vergleich mit einer außer-erfahrungsmäßigen Instanz bekannt wäre (l. c., 77)? Auch setzt Humes Erklärung des Kausalprinzips aus Angewöhnung zwei Zustände im Geiste der Beobachters voraus: einen, da die Angewöhnung noch nicht erfolgt, und einen anderen, zu dem sie dem Urteilenden in Fleisch und Blut übergegangen ist. Es ist aber gar nicht einzusehen, wie jemand mit der Zeit eine Folge als eine *notwendige* betrachten sollte, also als eine, die *nicht bloß* auf Gewohnheit beruhen kann, wenn er die Notwendigkeit dieser Folge nicht zuvor schon unterstellt hatte. Gewiss lernen wir – und das ist auch Kants Meinung – nur aus der Erfahrung, *welches* jeweils die Ereignisse A und B sind, die wir da in Kausalbeziehung zueinander setzen. Dies zugeben heißt aber nicht auch zugeben, dass wir die Notwendigkeit des Kausalgesetzes selbst aus der Erfahrung lernen, *welches* ein Widerspruch wäre. So wenig wie wir glauben, die Menschheit sei mit der Zeit auf die Annahme des Kausalprinzips gekommen (so, wie sie erst mit der Zeit auf die Einsicht gekommen ist, dass die Erde eine Kugel ist und sich um die Sonne dreht), so wenig glauben wir, dass das Kind in der Wiege stufenweise dazu gelangt ist: „denn das Kind in der Wiege, das noch keine Gelegenheit gehabt hat, sich an eine gewisse Aufeinanderfolge von Erscheinungen zu gewöhnen, und dem noch weniger jemand von Ursache und Wirkung gespro-

chen, das Kind in der Wiege, wenn es ein Geräusch hört, wendet es sich nach der Gegend, wo das Geräusch herkommt, in keiner andern Absicht, als um die Ursache dieses Geräusches zu sehen, die es sonach voraussetzt“ (l. c., 78).<sup>9</sup>

Mit solcher Kritik ist aber eigentlich nur gezeigt, dass wir von der Notwendigkeit und Allgemeinheit des Kausalgesetzes nicht *aus* Erfahrung Kenntnis haben. Nicht dagegen ist bestritten, dass Kausalität allein *auf* Erfahrung Anwendung findet: Ursachen sind stets physische Ursachen, Wirkungen stets physische Wirkung (eben darum könnte das Ding an sich – ein ‚Noumenon‘ – nicht Ursache von Erscheinungen sein, die unsere Sinne affizieren, wie Kant das öfter sagt).

Insofern profitiert „die Leibniz-Wolfische Philosophie“, die die Apriorität des Kausalgesetzes immer behauptet hatte, nicht von Kants Kritik an Hume. „Indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logisch [das meint; als bloß auf Vernunft beruhend] betrachtete“, habe sie nicht bemerkt, daß beide Vermögen „transzendental“ seien und uns vom Ding an sich nicht nur eine undeutliche oder deutliche, sondern gar keine Kenntnis vermitteln (*KrV* A 44 = B 61/2). Diese Kritik erscheint regelmäßig in parallelen Formulierungen durch die ganze *KrV* hindurch, besonders im Kapitel „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ (z. B. B 320, 323, 326/7, 337). Leibniz habe die Erscheinungen für Dinge an sich, also für intelligibilia, reine Vernunftgegenstände gehalten, die in der sinnlichen Wahrnehmung nur auf eine noch undeutliche Weise aufgefasst seien.

---

<sup>9</sup> In der *Propädeutik der Philosophie* hatte Schelling den Empirismus mit zwei Gründen als „ein bloßes täuschendes Wissen“ zu überführen gesucht. 1.) Wer die Ursachen immer nur aus den Wirkungen zu erklären unternehme, kenne sie offenbar nie an sich selbst, also nie ein unabhängiges Wesen, dessen Wirkung sie sind; so suche er zu allen möglichen Wirkungen ‚Vermögen‘, aus denen sie erklärt werden sollen (*SW I/6*, 76). 2.) Die empiristische Erklärung sei zirkulär: sie postuliere zu gegebenen (nicht empirischen) Wirkungen (etwa ‚ideas‘) empirische Ursachen, aus denen sie wiederum die Wirkungen abzuleiten unternehme. „Aber selbst abgesehen von diesem Cirkel, und dem Empiriker zugegeben, daß er seine Ursachen erst nach den Wirkungen modelt, um dann diese wieder aus jenen abzuleiten, so ist er ja selbst dann der wahren Beschaffenheit seiner Ursachen nie gewiß, denn es können sich Erscheinungen hervorthun, auf welche jene Ursachen doch nicht mehr passen“ (l. c., 77).

Er habe, mit einem Worte, die Erscheinungen „i n t e l l e k t u i e r t“. Es ist klar, dass, wer sinnliche Erscheinungen als reine Verstandesbegriffe im Zustande der Verworrenheit behandelt, zwischen beiden Regionen ebenso wie zwischen Besonderem und Allgemeinem einen stetigen Übergang unterstellen muss. So kann jenes keine Informationen beisteuern, die nicht schon in diesem (dem Allgemeinen) enthalten gewesen wären. Jedes Urteil wäre eigentlich analytisch: es entwickelte nur ausdrücklich, was, latent oder potentiell, eben: eingewickelterweise, in ihm schon gelegen hatte.

Humes empiristische Maxime bezieht dazu die genaue Gegenposition. Im Geiste ist nur, was – durch Prozesse der Abstraktion, Komparation und Reflexion – aus der Erfahrung abgeleitet ist. Ausgenommen ist nur die Logik als die Theorie der notwendigen Verknüpfungen zwischen (bereits abstrakten) Vorstellungen. Darum ist allein die Logik wirklich analytisch. Ihr Prinzip ist das des Widerspruchs (wonach man einen Sachverhalt nicht zugleich bejahen und verneinen könne). Die Ursache-Wirkung-Beziehung, die Leibniz und Wolff zu Unrecht an die der logischen Folge assoziiert hatten, hat gar nichts mit logischer Notwendigkeit zu tun. Kant hat in seiner Streitschrift gegen den Leibnizianer Johann August Eberhard (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* [1790, AA VIII, 247/8]) Leibnizens ursprünglichen Gedanken wenigstens verständlich zu machen. Leibniz habe aus der Einsicht, dass „nach dem Satz des Widerspruchs [...] nur das [erkannt werden kann], was schon in den Begriffen des Objects liegt“, geschlossen, man müsse ihm ein zusätzliches Princip zur Seite stellen, aus dem auch der Mechanismus der synthetischen Sätze aufgeklärt werden könne. Synthetisch aber heißen Sätze, in denen ein Begriff nicht nur analysiert, sondern durch ein Prädikat erweitert wird, das seinerseits einen Erfahrungsinhalt ausdrückt.

Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigstens) synthetisch heißen, so wollte Leibniz nichts weiter sagen, als: es muß über den Satz des Widerspruchs (als das Princip analytischer Urtheile) noch ein anderes Princip, nämlich das der synthetischen Urtheile, hinzukommen. Dieses war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären (und die auch wirklich seit kurzem angestellt worden).

Wenn Kant Leibniz hier zu Hilfe kommt, so doch nicht in Leibnizens Sinne. Die Ursache-Wirkung-Beziehung ist zwar wirklich ein reiner Verstandesbegriff (also ein Begriff von einem Objekt überhaupt). Aber Hume hatte ganz recht, die Anwendung dieses Prinzips an die Sinnenerfahrung zurückzubinden. Nur sinnliche Erscheinungen sind untereinander kausal verkettet (reine Gedanken folgen einander nicht kausal, sondern nach der Logik, und die ist analytisch). Muss man Hume also darin recht geben, dass ein Gebrauch des Kausalprinzips außerhalb der Grenzen der Sinnlichkeit unstatthaft ist, so verdient er doch darin Widerspruch, dass er die Apriorität des Kausalprinzips leugnet. Kant resümiert seine Leistung oder seine Innovation gegenüber Hume in der „Transzendentalen Methodenlehre“ der *KrV* in folgenden Worten (A 760 = B 788):

Der berühmte David Hume war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft, welcher jene Fragen [nach der metaphysischen Erweiterbarkeit unserer Vernunft durch überempirische Spekulation] insgesamt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, daß er sie außerhalb den Horizont derselben verwies, den er doch nicht bestimmen konnte. Er hielt sich vornehmlich bei dem Grundsatz der Kausalität auf, und bemerkte von ihm ganz richtig, daß man seine Wahrheit (ja nicht einmal die objektive Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Ursache überhaupt) auf gar keine Einsicht, d.i. Erkenntnis a priori, fuße, daß daher auch nicht im mindesten die Notwendigkeit dieses Gesetzes, sondern eine bloße allgemeine Brauchbarkeit desselben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entspringende subjektive Notwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, sein ganzes Ansehen ausmache. Aus dem Unvermögen unserer Vernunft nun, von diesem Grundsatz einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, schloß er die Nichtigkeit aller Anmaßungen der Vernunft überhaupt über das Empirische hinauszugehen.

Noch ein Zitat, schon aus dem Kontext der ‚transzendentalen Deduktion‘ (B 127/8):

D a v i d H u m e erkannte, um [... über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen zu können], sei es notwendig, daß diese Begriffe [sc.: die reinen des Verstandes] ihren Ursprung a priori haben müßten. Da er sich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich sei, daß der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstände notwendig verbunden denken müsse, und darauf nicht verfiel, daß vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sein könne, so leitete er sie, durch Notgedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Assoziation in der Erfahrung entspringenen subjektiven Notwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objektiv gehalten wird, d.i. der G e w o h n h e i t), verfuhr aber hernach sehr konsequent, darin, daß er es für un-

möglich erklärte, mit diesen Begriffen und den Grundsätzen, die sie veranlassen, über die Erfahrungsgrenzen hinauszugehen. Die empirische Ableitung | aber, worauf beide [Locke und Hume] verfielen, läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaften, nicht vereinigen, und wird also durch das Faktum widerlegt.

Was Kant da an Gegeninstanzen gegen den Empirismus aufruft – wie reine Mathematik und vor allem: reine Naturwissenschaft –, damit werden wir uns noch zu beschäftigen haben. Halten wir für jetzt nur den Elementar-Vorwurf fest, den Kant dem Humeschen Skeptizismus macht: Würde man ihn unterschreiben, meint Kant, so müßte man jederlei Verknüpfung zwischen Sinnesdaten für bloß eingebildet halten, denn nach Hume beruhen solche Verknüpfungen lediglich auf der Einbildungskraft (B 793). Alsdann verlöre die Rede von einer möglichen *Objektivität* der Welt allen Sinn. Humes Skeptizismus besteht gerade darin, diese Konsequenz zu bejahen. Für ihn besteht, was wir die Welt nennen, aus letztlich bloß subjektiven Empfindungs-Verknüpfungen (da er mit Kant darin einverstanden ist, dass ein Objekt nicht ursprünglich gegeben ist, sondern aus Sinnesdaten von der Einbildungskraft allererst zusammengesetzt wird). Mit anderen Worten: Hätte Hume recht, so müssten wir allen Anspruch unserer Erkenntnis auf Objektivität aufgeben. Das heißt aber: wir müssten bestreiten, dass sich unter unseren Erkenntnissen auch nur einige befinden, die für begründet gelten dürfen. Damit aber untergräbt sich die Humesche Philosophie selbst, die nicht einmal für ihre eigene Thesen Geltung beanspruchen dürfte (außer insofern sie mit mathematisch-logischen Sätzen zusammenfallen). Gäbe es in jedem Gegenstand nur subjektiv-imaginäre, aber keine notwendigen Empfindungsverknüpfungen, so gäben wir den Begriff der Objektivität überhaupt auf. Für eine solch notwendige Verknüpfung hält Kant die Kausalität und macht dann gegen Hume geltend:

[... in dem Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse] enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verlorengehen würde, wenn man ihn, wie Hume tat, von einer öftern Beigesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit, (mithin bloß subjektiven Notwendigkeit,) Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unserem Erkenntnis zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori dartun. Denn wo sollte selbst

Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären [...]? (*KrV* B 5)

Hier hören Sie zum ersten Mal den Grundbass, der die ganze *KrV* durchtönt. Man kann ihn in folgende Frage übersetzen (der übrigens Kant eigener Formulierung folgt): „ [...] wie [können ...] subjektive Bedingungen des Denkens [...] objektive Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis | der Gegenstände abgeben“ (A 89 f. = B 122)? Achten Sie auf das Band, das Kant zwischen *Gültigkeit* und *Objektivität/Gegenständlichkeit* knüpft. Unsere Urteile über die Welt – so meint er – wären aller Geltung beraubt, wäre das, worauf sie sich beziehen, nicht objektiv, sondern bestünde nur in einer Synthese zufälliger Eindrücke, die unsere Einbildungskraft zusammengestellt hat. Nun ist das die Konsequenz, zu der Hume gelangt, warum seine Philosophie zu Recht skeptisch heißt. Als skeptische widerlegt sie sich selbst. Denn hätte sie recht, so wäre die Geltung aller ihrer Aussagen zweifelhaft. Wir halten eine Aussage für wahr, wenn, was ihr entspricht, eine Tatsache ist. Eine Welt, in der nicht eine einzige Tatsache vorkäme (weil ‚objektiv‘ dann nur heißen würde: ‚wahrscheinlich‘ oder gar ‚fiktiv‘), wäre auch keiner philosophischen Erklärung fähig. Aber Humes Skeptizismus ist nicht nur darum selbstwidersprüchlich, sondern auch aus dem Grunde, dass er logisch-mathematische Sätze von seinem Zweifel ausnimmt. Nun lassen sich Sätze wie ‚wenn p, dann q; p; also q‘ oder ‚2+2=4‘ ohne weiteres auf unsere sinnliche Wirklichkeit anwenden (zweimal zwei Bäume vor dem Vorlesungsraum sind 4 Bäume; wenn jemand hier raucht und dadurch die Feuer-Alarm-Anlage auslöst, so wird diese klingeln). Ist das der Fall, wäre es abwegig, der Welt ein Minimum an Objektivität abzusprechen, das unmöglich bloß eingebildet oder subjektiv sein könnte. Aber selbst Äußerungen wie ‚all unser Erkennen beruht auf atomaren/elementaren Sinneseindrücken‘ machen in Humes Werk auf Wahrheit Anspruch und unterstellen mithin die Objektivität dessen, worauf sie sich beziehen. So ist Humes Skeptizismus ein doppelt selbstwider-

sprüchliches Unternehmen: hat er recht (d. h., sind seine Sätze wahr), so ist er schlecht begründet (denn er wollte ja eben die Möglichkeit prinzipiell ausschließen, zu derlei nicht-relativistischen Konsequenzen zu kommen).

So ist Kants Kritik am Humeschen Empirismus das genaue Gegenstück zu der, die im Titel seines Hauptwerks ausgesprochen ist, nämlich an einer reinen, sich über die Erfahrungsgrenzen hinwegsetzenden, also ‚transzendenten‘ Vernunft (von ‚transcendere‘: überschreiten), wie sie in der Schulphilosophie gelehrt wurde. Der Vorwurf gegen Hume lautet dann umgekehrt, seine Philosophie vergesse, die Aussagen, in denen sie besteht, zu begründen und kann so auch nicht die Objektivität der Welt (statt bloßer Chimären unserer Einbildung) erklären.

Zwischen beiden – Objektivität unserer Vorstellungs-Verknüpfungen einerseits, Geltung von Aussagen (Kant sagt mit der Tradition: Urteilen) andererseits – besteht also nach Kants Überzeugung ein inniger Zusammenhang. Man kann ihn kurz den Zusammenhang von Objektivität und Wahrheit nennen. Er ist nicht evident (sonst hätte auch der scharfsinnige Hume ihn entdecken müssen). Zunächst enthält er eine Prämisse, die auch Hume anerkennt: Objekte sind nicht Sinnesindrücke, sondern Konfigurationen aus Sinneseindrücken. Wenn wir Sinneserlebnisse haben, erfahren wir etwas – wir sagen gewöhnlich: von außen. Wir urteilen aber insofern nicht (vgl. *KrV* A 90 f. = B 122/3). Die Geltung des Urteils dagegen, das wir über das Zeugnis unserer Sinne fällen, ist nicht seinerseits ein Sinneserlebnis. Es ist überhaupt kein (passives) Erlebnis, sondern ein Akt (Kant sagt: das Werk einer ‚Spontaneität‘), des Aktes: ‚Ich verbinde‘ (nämlich die gegebenen Sinnesdaten). Sinnliche Informationen aufnehmen ist also etwas ganz anderes als sie denken. Nun ist Denken urteilen. Der Sitz des Denkvermögens ist der Verstand, und der heißt (nach der eben stipulierten Synonymie) auch Urteils-



vermögen. Wer urteilt (oder denkt), fühlt sich nicht rezeptiv, sondern spontan: urteilen ist auf eine gewisse Weise handeln, nämlich Angeschautes in Urteilen zusammenzufassen. Da nur ein Urteil wahr oder falsch sein könnte, ist Wahrheit und Falschheit kein Charakter unserer Sinnlichkeit, sondern unseres Verstandes (das hatte schon Aristoteles gesehen: οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασι, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ; in Heideggers Übersetzung: dasjenige, was dieses 'ist' meint, ist nicht ein Seiendes, unter den Dingen vorkommend, ein wie sie Vorhandenes, sondern ist ,ἐν διανοίᾳ', ist im Denken [Arist. Met. E 4, 1027 b 25 ff.]). Das bedeutet natürlich nicht, dass der Verstand die Verwaltung der Wahrheit und Falschheit auch unabhängig vom Zeugnis der Sinne ausüben könnte. Täte er's, wäre er – wie Kant sagt – transzendent, ,überschwänglich'. So sieht sich der Verstand sehr wohl an die Sinne verwiesen, ohne die ihm buchstäblich das Was des Urteils fehlen würde. Aber was die Sinne liefern, macht, wie wir sahen, *per se* noch kein Objekt aus – auch nicht in einer Art von Kombination, denn Sinnesdaten können ja auch ganz subjektiv von der Einbildungskraft manipuliert sein, und dann würden wir das Ergebnis solcher Manipulation nicht Objekt nennen. Mit ,Objekt' meinen wir eine Vorstellungskombination, die nicht nur eingebildet ist, sondern auch wirklich besteht. Und Kants Grundintuition ist nun, dass wir die Unterscheidung zwischen bloß subjektiven und objektiven Sinnesdaten-Synthesen unter Rückgriff auf Weisen, darüber zu urteilen, treffen – also unter Rückgriff auf Urteils-Wahrheit. Wirklich bestehend heißen dann solche Eindrucks-Verarbeitungen, denen ein wahres Urteil entspricht (oder deren Objektivität durch ein treffendes Urteil attestiert wird). So steuert Kant einen äußerst eleganten Mittelkurs zwischen Rationalismus und Empirismus, die beide für sich unhaltbar sind. Stützt man sie aber gehörig zurecht, so bilden sie im Verein das rechte Instrumentarium der Transzendental-Philosophie, und Kant bedient sich seiner souverän, ohne die zahlreichen von der Tradition in sie eingepprägten treffenden Einsichten zu ver-

schmähen. Insofern haben wir gut daran getan, uns von dieser Tradition wenigstens einen Überblick zu verschaffen.

Rekapitulieren wir vor dem nächsten Schritt kurz Kants Grundgedanken: Die Informationen, die uns die Sinne liefern, bilden wohl den Stoff unserer Erkenntnisse. Aber per se reichen sie nicht hin, die Objektivität eines daraus gebildeten Gegenstandes zu rechtfertigen. Objektivität kann nicht (wie Hume wollte) auf Einbildung beruhen. Es ist der Verstand, der sie unseren Anschauungen zuerkennt. Und zwar tut er das – diesen Gedanken verdankt Kant dem *Savoyardischen Vikar* aus Rousseaus IV. Buch des *Emile* –, indem er urteilt. Urteilen heißt, verschiedene Vorstellungen zu einer verknüpfen. Und diese Verknüpfung wiederum erfolgt durch Gebrauch des kopulativen ‚ist‘. Es ist, wie schon Aristoteles gesehen hatte, jedem Urteil implizit. Wenn ich sage ‚Dies Mädchen hat braune Haare‘, so sage ich implizit folgendes ‚Es ist der Fall (oder es ist wahr), dass dieses Mädchen braunhaarig ist‘. Das ‚ist‘ verknüpft im Aussage-Urteil also nicht nur Vorstellungen (nämlich Dingvorstellungen mit Begriffen), sondern es übermittelt auch eine Wahrheitsanzeige. Kant fasst Rousseaus Gedanken im § 19 der B-Fassung der transzendentalen Deduktion so zusammen: „Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in | denselben [sc.: in den Urteilen], um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von den subjektiven zu unterscheiden“ (*KrV* B 141/2). Das meint: Wenn wir das ‚ist‘ berechtigterweise in einem Urteil implizieren oder aussprechen, so sind die im Urteil vereinigten Vorstellungen *objektiv* vereinigt, anders gesagt: der Gegenstand, dessen Prädikate sie sind, besteht wirklich – im Gegensatz zu den bloß imaginären oder subjektiven Synthesen, die Humes Einbildungskraft an den Vorstellungen vornimmt. So sieht man nun klar – das war aber schon Rousseaus Konsequenz –, dass Objektivität von Verknüpfungen eine Funktion ist der Urteils-Wahrheit, die wiederum ihr Vehikel im veritativen ‚ist‘ hat. Noch

anders formuliert: Wir nennen nur diejenige Synthesis unserer Anschauungen objektiv, für die der Subjekt-Terminus in einem wahren Urteil steht. Ich sehe dort ein Mädchen wirklich nur, wenn wahr ist, was ich vom ihm aussage: z. B. dass es braune Haare hat. Die Objektivität des Vorstellungsbündels hängt also an der Berechtigung, sie gerade auf diese Weise zusammenzustellen, in der ich es getan habe. Woraus bestehen aber diese Bündel? Natürlich aus Anschauungen, die in einem einfachen Wahrungsurteil ebenso viele Prädikate des anvisierten Gegenstandes ausmachen. Kant sagt:

Denn wir kennen ein Objekt nur als ein Etwas überhaupt, dazu die gegebene Anschauungen nur Prädikate sind. [...] In der Vorstellung eines Objekts ist das Mannigfaltige Vereinigt. Alle Anschauungen sind nur Vorstellungen; das Objekt, darauf sie bezogen werden, liegt [also] im Verstande (Ref. Nr. 5643, AA XVIII, S. 283).

Möchten wir noch einen letzten Schritt zu höherer Abstraktion zu, dann müssen wir sagen: Wenn konkrete Vorstellungen nur dadurch objektiv werden, dass sie durch treffende Prädikate hindurch interpretiert werden, dann wird etwas ein Gegenstand-überhaupt nur durch ein Prädikat, dessen Umfang so groß ist, dass etwas durch es hindurch Interpretiertes ein Objekt-überhaupt sein muss. ‚Objekt-überhaupt‘ meint hier: kein bestimmter Gegenstand wie ein Stück Gneis oder ein Löwenmäulchen, sondern diejenige Eigenschaft, deren Zuerkennung zu einem Vorstellungsbündel daraus ein Gegenstand macht, also Gegenständlichkeit, Objektivität. Solche Prädikate heißen Kategorien. Kant definiert sie wie folgt:

Vorher will ich nur noch die Erklärung der Kategorien vorausschicken. Sie sind Begriffe von Gegenständen überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Formen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird (B 128 u.).

Das ist kompliziert ausgedrückt. Aber wir haben doch alle Mittel beisammen, um an der Deutung nicht zu scheitern. Anschauungen werden uns durch die Sinne geliefert. Bestimme ich sie durch Begriffe von Gegenständen-überhaupt hindurch, so sind sie damit als Objekte bestimmt. Das Urteil, innerhalb dessen diese Bestimmung erfolgt, hat eine bestimmte logische Form (es ist z. B. assertorisch oder verneinend oder disjunktiv oder hat eine Modalität usw.). Ist etwas durch alle Ur-

**teilsformen (oder Kategorien) hindurch begrifflich bestimmt, so sehe ich es nicht für ein subjektives Vorstellungsbündel an, sondern für ein wirklich bestehendes Objekt.**

