

## 18. Vorlesung (1. Vorlesung Sommersemester 2008: 15. April)

Begrüßung – Erinnerung an den Gegenstand dieser Vorlesung. Die letzte war der Einführung in Kants *Kritik der reinen Vernunft* gewidmet. Und weil der Deutsche Idealismus so außerordentlich selten Thema von Tübinger Philosophie-Vorlesungen ist, besonders seine Motivierung aus Kants Philosophie und wie er sich angebahnt und entwickelt hat, habe ich spontan entschieden, eine Fortsetzung der letztsemestrigen Vorlesung anzubieten. Das entsprach einem starken Wunsch vieler Tübinger Philosophie-Studierender.

Ich werde aber nicht das Übliche tun und in wenigen Schritten von Kants Themen zu denen Fichtes, seines angeblichen Überwinders, und von Fichte zu Schelling und Hegel übersetzen. Vielmehr will ich mir Zeit nehmen und den Verarbeitungsprozess aus der Nähe ansehen, dem das gewaltige und damals auch noch sich entwickelnde Gedankengebirge unterworfen wurde, das wir heute Kants ‚Kritizismus‘ nennen. Es zeigt sich, dass die idealistische Umformung nur *eine* Möglichkeit war. Die andere respektierte den kantischen Realismus und bemühte sich nur darum, Ordnung und System in Kants unübersichtliches und immer auch wieder in Sackgassen und Nebenwegen sich verlierendes Denken zu bringen. Diese Systematisierungsleistung an Kant vollbracht zu haben, wird als das bedeutende Verdienst Karl Leonhard Reinholds stehen bleiben. Die ganze nachkantische Philosophie wäre ohne ihn nicht denkbar gewesen – auch nicht Fichtes idealistische Kant-Überwindung; und doch – wie gesagt – vollzog Reinhold diesen Schritt nicht. Er wurde seinerseits von seinen klugen Schülern heftiger Kritik unterzogen, die aber mit der Kritik ihres Lehrers darin solidarisch blieb, dass sie Kant *immanent* in Ordnung bringen wollte: so, dass der Geist von Kants kritischem Transzendentalismus jederzeit respektiert blieb. Auch die philologischen Notate der Jenaer Frühromantiker, die direkt oder indirekt Reinhold-Schüler waren, sind von diesem kantfreundlichen Geist beseelt. Und obwohl ihr

erster Herausgeber die frühesten philosophischen Aufzeichnungen Friedrich von Hardenbergs 1965 *Fichte-Studien* getauft hat, sind sie weit mehr vom Geist Reinholds und seiner Kritiker inspiriert als vom Geist der Fichte'schen *Wissenschaftslehre* (von 1794).

Was zum Charakter dieser Vorlesung: Wird ins Internet gesetzt (ILIAS-Lernplattform: Passwort Immanuel). Ich werde mich bemühen, die Vorlesung auch für diejenigen verständlich zu machen, die den ersten Teil nicht gehört haben. Aber da auch er vollständig im Internet verfügbar ist, sind Sie herzlich eingeladen, auch diesen Teil zu lesen. Im Übrigen Hält Anton Koch eine Vorlesung zur Einführung in die *KrV*.

Von Tutorium begleitet: Tom Eipeldauer. In der Pause einen Termin absprechen. Hinweis auf Handapparat im 2. Stock der Alten Burse.

ECTS-Punkte, aber keine Klausur.

Die Vorlesung, die ich heute beginne, knüpft also an an die vom vergangenen Wintersemester. Ich hatte versucht, Sie einzuführen in Kants theoretisches Hauptwerk, die *KrV*. Dabei hatte ich mir besonders Zeit genommen, die *gedankliche Grundoperation* durchsichtig zu machen, mit der dies Hauptwerk arbeitet – das ja nicht nur innerhalb des kantischen Œuvres einen Haupttext ausmacht, sondern überhaupt einen der drei oder vier Meilensteine abendländischer Philosophie bildet. Innerhalb dieses Werks ist es nun wiederum die berühmt-berüchtigte ‚*transzendente Deduktion der Kategorien*‘, in der Kant seine Grundoperation ausgearbeitet und in den folgenden Partien des Werks mehr oder weniger nur angewendet hat. S i e erinnern sich, worin diese Operation bestand. Die Deduktion, zu der Kant sich anschickt, besteht in einem Beweis: dem, dass alle unsere Anschauungen unter Begriffe von Objekten-überhaupt, sogenannte Kategorien, fallen. Dieses

Beweises bedarf es, weil Kant der Meinung ist, dass Sinnlichkeit und Denkvermögen zwei völlig heterogene Erkenntnis-Stämme sind, die allenfalls in einer uns ‚unbekannten Wurzel‘ gemeinschaftlich entspringen, mit deren Erkundung Kants unmittelbare Nachfolger (das Thema dieses Teils der Vorlesung) ausgelastet sein werden. Ist diese Annahme gemacht, dann muss man sich vorstellen, dass sinnliche Anschauungen vorliegen können, *ohne* dass sie notwendig unter Begriffen erfasst, also gedacht sind (und natürlich kann ich auch leere, d. h. anschauungsungesättigte Begriffe bilden). Das ist die These des § 13, mit dem die transzendentale Deduktion motiviert und eröffnet wird. Ist sie aber triftig, so folgt, dass Anschauungen nicht per se unter Kategorien begriffen sind; und dann bedarf die starke These, dass *alle* Anschauungen dennoch darunter fallen, eines eigenen Beweises. Und den liefert die Deduktion in zwei auf die §§ 20 und 26 verteilten Schritten (ich erinnere Sie nur daran): Im ersten wird gezeigt, dass, *wenn* Anschauungen einig sind, diese Einheit ihnen aus den Kategorien (und letztlich aus dem sie bildenden reinen Selbstbewusstsein) zukommt. Und im zweiten wird gezeigt, dass prinzipiell *alle* Anschauungen unter solchen Einheitsregeln begriffen sind – und zwar über den Gedanken der ‚formalen Anschauung‘. Im Gegensatz zu einer ‚Form der Anschauung‘ – die etwas Unbegriffliches ist – verstehen wir darunter den *Gedanken* von Raum und Zeit selbst (und als solchen). Kann unser Selbstbewusstsein einen solchen Gedanken im Singular fassen, so ist sofort klar, dass dieser Gedanke sich auch auf alles erstrecken muss, was *in* Raum und Zeit enthalten ist, also auf *alle* Anschauungen.

So etwa lässt sich Kants Beweisstrategie resümieren. Aber die gedankliche Grundoperation, die ihr zugrunde liegt und sie allererst einsichtig macht, ist komplizierter und anspruchsvoller. Sie besteht im Aufweis eines inneren Zusammenhangs von Objektivität, Urteilsstruktur und Ich-Identität. Wir nennen, so ist Kants genialer Grundgedanke, nur solche Anschauungs-Komplexionen Objekte, auf die in einem wahren Urteil der Subjekt-Ausdruck referiert. (Kurz ausführen.) Ur-

teilswahrheit ist also die Garantin der Anschauungs-Objektivität – in beiden Fällen pochen wir ja auf eine Geltung und meinen nicht, eine bloße subjektive Kombination sei's von Sinneninformationen, sei's von logischen Subjekten und Prädikaten vorgenommen zu haben. In jedem Urteil, so nahm Kant an, werden nun wenigstens zwei Vorstellungen verknüpft. Und das Prinzip, das uns diese Vereinigungen vornehmen lässt, liegt in uns selbst: es ist das Ich, das reine Selbstbewusstsein selbst. Kraft der ihm eigenen (und in seiner cartesianischen Selbstdurchsichtigkeit *mit* durchsichtigen) Identität kann es von einer zur anderen Vorstellung weitergehen, ohne sich darin zu verlieren. Diese ‚Durchgängigkeit‘ der Ich-Einheit in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungs-Episoden ist das, was wir die ‚Diskursivität‘ des Verstandes (im Gegensatz zur intuitiven Gleichzeitigkeit des Sinnlichen) nennen. Sie bildet, um sich in der Mannigfaltigkeit der Sinnesinformationen nicht zu verlieren, allgemeine Übergangsregeln, die die Weisen des Übergangs begrifflich handhabbar machen – und diese allgemeinen Übergangsregeln sind eben die Kategorien, deren Anwendung auf Anschauungen daraus Objekte macht.

Wir hatten im Anschluss an die Vorlesungen über die transzendente Deduktion gesehen, dass Kant mit dem ‚obersten Grundsatz‘ seiner (theoretischen) Philosophie Probleme hat, die sich sogar als innerhalb seines Ansatzes unlösbar erweisen sollten. Zu seiner großen Überraschungen waren und wurden gerade sie Gegenstand intensivster Bemühungen einer ganzen jüngeren Philosophengeneration – schon die erste selbständige Schrift seines Schülers und Popularisierers Reinhold, der *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* von 1789, wendet sich das Interesse der Kantianer auf die Vertiefung des Prinzips der gesamten kantischen Philosophie, und d. h. eben: auf Versuche, die Struktur von Selbstbewusstsein 1. einsichtig zu machen und 2. von ihm zu zeigen, dass es – unter Voraussetzung seiner Einsichtigkeit – nicht nur, wie Kant annahm, als Prinzip der theoretischen, sondern gleich auch noch der praktischen Philosophie sich eig-

ne. Den Weg von Kants scheiternden Versuchen, die beiden Blöcke seiner Theorie aus einem einigen Prinzip einsichtig zu machen, zu Jacobis und Reinholds, später Aenesidemus-Schulzes, Maimons und Fichtes Kritiken und Alternativ-Entwürfen möchte ich in diesem zweiten Teil meiner Vorlesung nachvollziehen.

Ich hatte eine Vorfassung dieser Vorlesung schon in den 80er Jahren auf Französisch in Genf und wieder, stark verändert und vermehrt, im Tübinger Sommersemester 1992 vorgetragen. Vorhin hatte ich Ihnen einen Wink gegeben, worauf der Akzent in dieser Vorlesungs-Reihe stehen wird: Ich frage mich (und Sie), was aus Kants Erbe geworden wäre, wenn Reinholds widerborstige Schüler oder solche, die ihnen nahe standen, also Autoren wie Hölderlin, Novalis, Forberg oder Friedrich Schlegel die Rezeptionsgeschichte der kantischen Philosophie bestimmt hätten. Es hätte wohl in der bekannten Form keinen Deutschen Idealismus gegeben.

Ich will ein bisschen ausholen, um dieses in der Frühromantik, aber nicht im Idealismus kulminierende nachkantische Denken in einer philosophie-geschichtlichen Groß-Perspektive zu situieren.

Zu den Grundcharakteristika der philosophischen Moderne zählt die allgemeine Überzeugung, dass sie ein Denken gewesen sei aus der Gewissheit des Selbstbewusstseins. Dieses Denken, von Descartes bahnbrechend eingeleitet, von Leibniz vielfältig differenziert, habe nach einem empiristischen Intermezzo in Kants und zumal in Fichtes Philosophie seinen Höhepunkt erstiegen – denn dort wird Subjektivität zum Prinzip eines deduktiv entwickelten Systems von Kenntnissen, die kraft ihrer Ableitbarkeit aus dem Selbst die ihnen eigenen Form objektiver Begründung erwerben.

Heidegger – ihm folgend mehrere Denker aus dem Spektrum des sogenannten Neostrukturalismus/Postmodernismus – haben in der ‚Machtergreifung‘ von Sub-

jektivität den Gipfel abendländischer Seins- oder *différance*-Vergessenheit erblicken wollen. Da das gängige Vorurteil Fichte zum Verblendungsgipfel der Entwicklung stilisiert und man seit gut 150 Jahren gewohnt ist, die Jenenser Frühromantik aus der Abhängigkeit von Fichte zu rekonstruieren, ist es üblich geworden, zumal Friedrich von Hardenberg und Friedrich Schlegel, ihre philosophisch führenden Köpfe, unter dem Stichwort der Subjektphilosophie zu erfassen. In feuilletonistischen Zusammenhängen hört man auch von frühromantischem ‚Subjektivismus‘ oder ‚Okkasionalismus‘ oder von der ‚Arbitrarität‘ romantischer Theorie(n).

Was für ein Unsinn! Wir dürfen uns leisten, ihm keck den Rücken zu kehren. Denn spätestens, seitdem Dieter Henrich und seine Schüler(innen) mit der Methode der ‚Konstellationsforschung‘ und auf neuer Quellenbasis weitflächig den Tübinger und den Jenaer Zeitraum der Philosophie zwischen den Jahren 1789 und 1796 durchkämmt haben, zeigt sich auch die philosophische Frühromantik in neuem und noch ungewohntem Licht. Worauf weisen die Jahreszahlen 1789 und 1796? Es sind die Eckpfeiler, die einen Denkraum abstecken. Am Anfang stehen Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* und Jacobis bedeutend umgearbeitete Zweitaufgabe der *Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Die Jahre 1795/96 markieren den Entstehungszeitraum von Hölderlins Argumentationsskizze *Urtheil und Seyn*, den Abschluss der *Fichte-Studien* des Novalis und den Beginn von Friedrich Schlegels *Philosophischen Lehrjahren*. Dazwischen stehen lange Auseinandersetzungen mit dem Erbe der orthodoxen Theologie, mit Kants revolutionärem Funken in Tübingen, mit Reinholds Systematisierungsversuch der kantischen Philosophie und beginnenden Zweifeln an der Möglichkeit eines Philosophierens aus oberstem Grundsatz in Jena (und Klagenfurt). Für ein solches Projekt stand in nachkantischer Zeit Rein-

holds „Elementarphilosophie“, der sich Fichte zunächst angeschlossen, ja deren Namen er übernommen hatte. Als Fichte 1794 – inzwischen Reinholds Nachfolger – in Jena auftrat – von Hölderlin zunächst „begeistert“ als „Titan“ begrüßt (Hegel an Schelling Ende Jan. 1795) –, glaubte er, seinen Hörern zeigen zu müssen, was eine Harke in Elementarphilosophie sei. Er war nicht vertraut mit den bohrenden Fragen, die Reinholds Jenaer Schüler (darunter Friedrich von Hardenberg) seit etwa 1791 an den Sinn eines solchen Projekts gestellt hatten. In diesen Kreisen glaubte man die Debatte erledigt. Aber durch Fichtes Auftritt und die Tatsache, dass unter seinen Hörern viele Reinhold-Schüler saßen, flammte sie unerwartet wieder auf. Niethammer z. B., der Cousin Hölderlins, der Jenaer Kommilitone des Novalis 1790/91 und Mentor Friedrich Schlegels bei seinem Eintritt in die Jenaer Konstellation im August 1796, sprach von der „Entbehrlichkeit eines höchsten und Einzigen Grundsatzes alles Wissens“ (an Herbert, Jena, den 2. Juni 1794; Niethammer 1995, 86); der Klagenfurter Mäzen des Reinhold-Kreises, Franz Paul von Herbert, hatte ihn zu dieser Äußerung mit der seinen gebracht:

Von nun an erkläre ich mich zum unversöhnlichsten Feinde, aller sogenannten ersten Grundseze der Phillosophie, und den jenigen, der einen braucht zu einem Naaren, der wen ihn der Paroxismus ergreift aus seinem Grundsatz deducirt und syllogisticirt [...]. Wie viell geht für die Phillosophie verloren durch einen thumen Neid um Kantens Rum, was ist Kantens erster Grundsatz, Kritik der Vernunft[;] habt ihr daraus nicht genug, so ist euch nicht zu helfen (Herbert an Niethammer, 6. Mai 1794, in: Baum 1995, 75 f.; dazu: Stamm 1992).

Von Herbert hatte diesen Brief offen gelassen, damit Johann Benjamin Erhard, die intellektuell dominante Figur des Reinhold-Schüler-Kreises, den Novalis im Rückblick des Februar 1797 den einzig „wirklich[en] Freund“ nennt (NS IV, 202), noch etwas anfügen könne. Erhard unterschreibt von Herberts Situationsbeschreibung und präzisiert zugleich die darin gegen Fichte zum Ausdruck kommende gemeinsame Überzeugung:

Herbert hat über das e i n e Prinzip von einer Seite ganz Recht. Die Philosophie, die von einem Grundsatz ausgehet und sich anmaßt, alles daraus abzuleiten, bleibt auf immer ein sophistisches Kunststück, allein die Philosophie, die bis zum höchsten Grundsatz hinaufsteigt, und alles andere mit ihm in vollkommener Harmonie darstellt, nicht daraus ableitet, ist die wahre (l. c., 79).

Man sieht Erhard in diesem Zitat schon die Bewegung vollziehen, die aus der Fruchtlosigkeit der Grundsatzphilosophie den Wiederanschluss an die kantische Ideenlehre und ihre Arbeit mit Finalprinzipien motiviert. – Paul Johann Anselm Feuerbach, der Studentenbuddennachbar Friedrich Schlegels, spricht gar von der „Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie“ (Feuerbach 1795, 306). – Friedrich Carl Forberg, ein weiterer Reinhold-Schüler und herzlicher Bekannter des Novalis, schließt sich der Unmöglich-Erklärung philosophischer Fundamente an (Forberg 1797, 66f.). Und Novalis' zu Unrecht sogenannte *Fichte-Studien* von 1795/96 waren höchst wahrscheinlich – wie Feuerbachs Text – von Niethammer angefordert worden als Beitrag zu seinem *Philosophischem Journal* (NS II, 32 f.), in dem auch Schlegel publizierte: Diese Neugründung verstand sich ja wesentlich als Forum zur Diskussion um Berechtigung oder Sinnlosigkeit eines Philosophierens aus oberstem Grundsatz.

So ist die Zuordnung der Frühromantik zum Projekt einer sogenannten ‚Subjektphilosophie‘ gleich aus mehreren Gründen unstatthaft. Freilich weiß man auch dies erst seit den Forschungen und Archivfunden, die mit der Publikation von Hölderlins *Urtheil und Seyn* 1961 (durch Friedrich Beißner), von Teilen der *Philosophischen Lehrjahre* Friedrich Schlegels (1963 und 1971 durch Ernst Behler) und die erste vollständige und kritische Veröffentlichung der *Fichte-Studien* des Novalis (durch Hans-Joachim Mähl 1965) an die Öffentlichkeit kamen. Hölderlins und Schlegels zeitgenössische Kritiker, insbesondere Hegel, hatten von diesen Texten und den sie erläuternden Briefwechseln keine Ahnung. Wieder war es die Henrich-Schule, die die Bedeutung dieser Funde/Editionen zuerst erkannte. Denn wenn Subjektivität in der Tat ein eminentes Thema der Frühromantik war, so darum, weil sich unter Fichtes Schülern im Nachhall der Grundsatzkritik Überzeugungen ausgebildet hatten, die der Subjektivität den Rang eines Absolutum ab-



sprachen. Subjektivität müsse vielmehr begriffen werden als ein abkünftiges Phänomen, das nur unter einer Voraussetzung sich zugänglich wird, über die es nicht wiederum verfügt. Die Unverfügbarkeit dieser Voraussetzung müsse aber ihrerseits aus der Struktur des Selbstbewusstseins aufgeklärt werden. Damit nimmt die frühromantische Reflexion jäh Abschied von einem Spekulations-Typ, den die Ideengeschichte mit den Namen Fichte, Schelling und Hegel assoziiert und den man gewöhnlich unter dem Titel des Deutschen Idealismus erfasst.

Ich schlage im Gegenzug zur *communis opinio* vor, zwischen dem Idealismus und der Frühromantik scharf zu unterscheiden. Als idealistisch bezeichne ich die – zumal durch Hegel verbindlich gemachte – Überzeugung, Bewusstsein sei ein selbstgenügsames Phänomen, das auch noch die Voraussetzungen seines Bestandes aus eigenen Mitteln sich verständlich zu machen vermöge. Dagegen ist die Frühromantik überzeugt, dass Selbstsein einem transzendenten Grunde sich verdankt, der sich *nicht* in die Immanenz des Bewusstseins auflösen lasse. Am bündigsten bringt Schlegel diesen Gedanken in einer Notiz von 1796 auf den Punkt: „Erkennen bezeichnet schon ein bedingtes Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität“ (KA XVIII, 511, Nr. 64). In zwei Sätzen wird dem absoluten Idealismus radikal widersprochen. Der Grund von Selbstsein verwandelt sich vom Gehalt eines ‚absoluten Wissens‘ in ein unausdeutbares Rätsel. Dies Rätsel kann nicht von der Reflexion (allein) bewältigt werden. Darum vollendet sich die Philosophie in der und als Kunst. Denn in der Kunst ist uns ein Gebilde gegeben, dessen Sinnfülle von keinem möglichen Gedanken erschöpft wird. Darum kann der unausschöpfbare Gedankenreichtum, mit dem uns die Erfahrung des Kunstschönen konfrontiert, zum *Symbol* werden jenes in Reflexion uneinholbaren Einheitsgrundes, der der Fassungskraft des dualen Selbstbewusstseins aus strukturellen Gründen entgehen muss. Diesen Typ von

symbolischer Repräsentation nennt Friedrich Schlegel in polemischer Absetzung vom klassizistischen Wortgebrauch *Allegorie*.

Wir müssen aber zunächst zum Ausgangspunkt zurückfinden: zur kantischen Philosophie, so, wie sich als ein Ganzes – über die *Kritik der reinen Vernunft* hinaus – den Zeitgenossen darbot und insbesondere: wie Kant selbst deren systematische Einheit sich vorstellte. Schließlich hat Kant der ersten Kritik bald eine zweite zur Seite gestellt, die nicht das Denk-, sondern (wie er sich ausdrückte) das Begehungsvermögen zum Gegenstand hat – also erkundet, was wir a priori über unser Handeln wissen können. In der dritten Kritik, der der Urteilskraft, ist er aber geradezu der Frage nachgegangen, worin denn eigentlich der systematische Zusammenhalt seines Werks bestehe – und im Zuge dieses Fragens konnte ihm so wenig wie seinen alerten Zeitgenossen entgehen, dass es mit der Begründung des Gesamtsystems als eines theoretisch-praktischen an allen Ecken und Enden haperte.

Mit der *Kritik der Urteilskraft* (erschienen im Jahr 1790, also ein Jahr später als Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* [Prag u. Jena: C. Widmann & J. M. Mauke, zit.: *Vers.*] und Maimons *Versuch über die Transscendentalphilosophie* (sic!) [Berlin: Friedrich Voß und Sohn, 1790 <recte: Spätherbst 1789>, = Bd. 2 der *Gesammelten Werke* <= Faksimilia der Erstdrucke>, hg. von Valerio Verra, Hildesheim: Olms 1965, zit.: *VT*]) hoffte Kant (das ist seine eigene Auskunft), sein „ganzes kritisches Geschäft [zu endigen]“ (Ende der Vorrede). Die in der Einleitung wiederkehrende Metapher vom Brückenschlag zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie/Vernunft bildet das Leitmotiv des Unternehmens. Dass es auch noch die Ästhetik mit der Naturteleologie zusammenbinden und beide auf den gemeinsamen Nenner der Zweckmäßigkeit verpflichten würde, ist weniger evident und hat denn auch in der Wirkungsgeschichte Widerspruch hervorgebracht. So schreibt Arthur Schopenhauer

gegen Schluss seiner „Kritik der Kantischen Philosophie“ (dem Anhang der Erstauflage seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* von 1819):

In Hinsicht auf die Form seines ganzen Buches ist zu bemerken, daß sie aus dem Einfall entsprungen ist, im Begriff der *Zweckmäßigkeit* den Schlüssel zum Problem des Schönen zu finden. Der Einfall wird deduziert, was überall nicht schwer ist, wie wir aus den Nachfolgern Kants gelernt haben. So entsteht nun die barocke Vereinigung der Erkenntnis des Schönen mit der Zweckmäßigen der natürlichen Körper, *Urteilkraft* genannt, und die Abhandlung beider heterogenen Gegenstände in einem Buch. Mit diesen drei Erkenntniskräften, Vernunft, Urteilkraft und Verstand, werden nachher mancherlei symmetrisch-architektonische Belustigungen vorgenommen, die Liebhaberei zu welchen überhaupt in diesem Buche sich vielfältig zeigt, schon in dem, dem Ganzen gewaltsam angepaßten Zuschnitt der Kritik der reinen Vernunft, ganz besonders aber in der bei den Haaren herbeigezogenen Antinomie der ästhetischen Urteilkraft.

Die Engführung von Ästhetik und Naturteleologie lässt sich in der Tat aus Kants publizierten Schriften und aus den Reflexionen kaum antizipieren, obwohl Kants Beschäftigung mit ästhetischen Fragen schon auf die früheste Phase seines Denkens zurückgeht. Auch der Gedanke einer durchgängigen inneren Zweckmäßigkeit der Natur findet sich – weniger ausgeführt – schon früh in Kants Werk. So bietet zu der berühmten Formulierung vom ‚Newton des Grashalms‘ (letzter Abschnitt des § 75 der *KU*) bereits eine ähnliche aus der 1755 erschienenen *Allgemeine[n] Naturgeschichte und Theorie des Himmels* das Vorbild. Kant hatte dort erklärt, „daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird“ (AA I, S. 230). Im „Anhang der transzendentalen Dialektik“ der *KrV* (A 642 ff. = B 670 ff.) ist der teleologische Gesichtspunkt (als sei es bei der Produktivität der Natur auf die Verwirklichung eines Vernunftzwecks abgesehen) dann als ein solcher zugestanden, der das Unzureichende der mechanischen Naturerklärung sinnvoll ergänze, ohne selbst den Status einer objektiven Erkenntnis zu erwerben (vgl. vor allem A 686 ff. = B 715 ff.). Und in den kleinen Schriften der 80er Jahre tritt der Gedanke eines Naturzwecks immer deutlicher in den Vordergrund, explizit in der Verteidigung auf den Angriff Georg Forsters in der Abhandlung „Über teleologische Principien in der Philosophie“. Hier ist im Großen und Ganzen die theoretische Basis schon gelegt, auf die die entsprechenden Passagen der *KU* aufbauen.

Noch früher, nämlich erkennbar seit etwa 1770, hat sich Kant seines ästhetischen Grundgedankens versichert und ihn in Vorlesungen über die Logik und die Anthropologie (sowie den dahin gehörigen Reflexionen) weitgehend auch schon so ausgefaltet, wie ihn dann der erste Teil der *KU*, die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“, aufnimmt.

Die erste Ankündigung einer *Grundlegung zur Kritik des Geschmacks* findet sich im Leipziger Messkatalog 1787 (vgl. Kants Brief an Bering vom 28. 5. 1787 [= AA X, S. 465]). Ein zweites Zeugnis stellt Kants Brief an Schütz vom 25. 6. 1787 dar (AA X, S. 467), in dem davon die Rede ist, es werde nächstens die *Kritik der praktischen Vernunft* an den Verleger gehen und ihr alsbald eine *Grundlage der Kritik des Geschmacks* folgen (der Titel lässt vermuten, dass Kant noch nicht sogleich den Gedanken gefasst hatte, die Ästhetik mit der Naturteleologie in einem Werk – d. h. unter einem Gesichtspunkt – zu vereinen). Jedenfalls scheint das Jahr 1787 Kants Entscheidung zur *KU* und auch zur Vereinigung des ästhetischen und des naturteleologischen Parts mit sich gebracht zu haben. Ein Brief an Carl Leonhard Reinhold vom 28. und 31. 12. 1787 begründet das Interesse an der Geschmacks-Kritik mit dem „Systematische[n], das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mir im menschlichen Gemüte hatten [sic!] entdecken lassen, und welches zu bewundern und wo möglich zu ergründen, mir noch Stoff genug für den Uberrest [sic!] meines Lebens an die Hand geben wird“ (l. c., S. 514). Der Brief präzisiert ferner, es sei ihm inzwischen gelungen, auf einem Gebiete „Aufschlüsse zu bekommen, deren ich nicht gewärtig war. So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks bei welcher Gelegenheit eine neue Art von Principien a priori entdeckt wird“ (l. c.). Es findet sich auch schon jene Skizze der Gesamtarchitektonik der kritischen Philosophie, wie sie dann in die Erste und Zweite Einleitung zur *KU* Eingang gefunden hat:

Denn der Vermögen des Gemüts sind drei: Erkenntnisvermögen[,] Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Principien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite [...]. (L. c.)

So fiele der dritten Kritik, der des Geschmacks, das Auffinden apriorischer Prinzipien für das Gefühl der Lust und Unlust zu. Diesen Teil seiner Philosophie nennt Kant im gleichen Brief auch schon „Teleologie“. Sie habe mittlere Stellung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (l. c., S. 515, Z. 1/2).

Zur Engführung des Geschmacks mit der (Natur-)Teleologie kommt es durch einen Analogie-Schluss: so wie subjektiv eine Harmonie zwischen Vorstellungskonfigurationen und unserem Gefühl der Lust und Unlust (dem Geschmack) als zweckmäßig erlebt (und als anderen Subjekten mitteilbar postuliert) wird, so objektiv eine Einrichtung natürlicher Gegenstände mit den höchsten Forderungen der (praktischen) Vernunft (vgl. eine Passage in der *KpV* B 285/6, = *AA V*, S. 160). In der Sprache der „Einleitung“: An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmäßigkeit entweder *subjektiv* vorgestellt werden als Übereinstimmung oder Harmonie seiner Form in der Auffassung (*apprehensio*) desselben vor allem Begriff mit dem Erkenntnisvermögen, oder *objektiv* als Übereinstimmung/Harmonie seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält (also nach einer Zweck-Idee). Wenn wir der Natur in Analogie mit einem (praktisch entworfenen) Zweck eine Hinsicht auf unser Erkenntnisvermögen unterstellen, können wir ihre Schönheit als (symbolische) Darstellung des Begriffs der formalen oder bloß subjektiven Zweckmäßigkeit ansehen, die Naturzwecke aber als Darstellung des Begriffs einer materialen und objektiven Zweckmäßigkeit. Das erste Urteil heißt *ästhetisch* (sein Autor ist der Geschmack, das Gefühl der Lust und Unlust), das zweite *logisch* (sein Autor blickt auf Vernunftbegriffe hin). Solche Übereinstimmung mit dem (theoretischen) Erkenntnisvermögen einerseits, der (praktischen) Vernunft andererseits beweist zwar nicht die Tatsache, motiviert aber unser Gefühl einer mehr als nur individuellen Geltung ästhetischer und teleologischer Urteile (sie fließen nicht aus singulären Wahrnehmungen oder singulären Trieb-

impulsen; mithin ist es wenigstens möglich, ihnen eine mehr als nur individuelle Geltungs-Sphäre zu vindizieren, auch wenn dies nur Postulat bleiben muss).

Der zitierte Brief am Reinhold vom Jahresende 1787 vollzieht die Engführung zwischen Geschmacks- und teleologischem Urteil noch nicht unter Bezugnahme auf das, was die *KU* dann ‚reflektierende Urteilskraft‘ nennen wird. Das mag, wie Windelbandt vermutet hat, der eigentliche Grund für die Verzögerung und Neugestaltung des Plans einer ‚Grundlegung der Kritik des Geschmacks‘ gewesen sein (AA V, S. 518). Tatsächlich taucht die Rede von einer „Kritik der Urteilskraft (von der die Kritik des Geschmacks ein Teil ist)“ erst am Schluss des langen Briefs an Reinhold vom 12. 5. 1789 auf und wird ein Werk dieses Titels für die nächste Michaelismesse in Aussicht gestellt (AA XI, S. 39 u.).

‚Urteilskraft‘ hat im Titel von Kants drittem Hauptwerk offenbar einen anderen Sinn, als mit dem ein Leser der *KrV* vertraut sein konnte. In der „Analytik der Grundsätze“ der ersten Kritik war eine „transzendente Urteilskraft“ (A 132 ff. = B 171 ff.) eingeführt worden und hatte das Vermögen bezeichnet, ein Besonderes als enthalten zu denken unter einer allgemeinen Regel (einem Begriff zum Beispiel). Reflektierend verhalte sich die Urteilskraft dagegen, so erläutern die beiden Einleitungen zur *KU*, wenn sie zu einem gegebenen Besonderen die Regel erst suchen. Sei dieses Allgemeine (die Regel) nicht einfach gegeben, so sei die reflektierende Urteilskraft ästhetisch oder teleologisch (ein solches Prinzip nur postulierend zur Rechtfertigung ihrer mehr als nur individuellen Geltungsansprüche): Im ästhetischen Gebrauch sucht sie (vergeblich) einen Begriff, als dessen Bestimmung sich die Vorstellungsharmonie verstehen ließe; im teleologischen Gebrauch wendet sie sich von empirischen Naturgesetzen, wie sie etwa die Physik oder die Biologie aufstellen, auf Prinzipien größeren Umfangs zurück, als deren Spezifikation sich diese Naturgesetze verstehen und in einem System der Naturerklärung überhaupt kohärent verknüpfen ließen (das meint: zwischen verschiedenen Naturgesetzen muss es schlüssige Übergänge geben können; Gesetze

der empirisch zugänglichen Natur dürfen einander nicht logisch widersprechen). ‚Reflektierend‘ heißt die Urteilskraft in diesem Gebrauch, weil sie sich vom Sinnlichen aufs Übersinnliche ‚zurückbeugt‘: „Hinaufsteigen vom Sinnlichen der Anschauung durch Reflexionsbegriffe (des Zwecks) zum Übersinnlichen“ (Refl. Nr. 6361 [AA XVIII, S. 690]<sup>1</sup>). Es ist nun klar, dass solche Prinzipien nicht, wie die Kategorien, ihr Objekt notwendig bestimmen, wenn sie gleich auch a priori (in der Vernunft) aufgefunden werden und eine nur problematische Geltung (‚als ob‘) besitzen. Begriffe, die ihren Gegenstand notwendig in seinem Wie-Sein bestimmen, nennt Kant konstitutiv; solche, die ich nur zum Zweck ihrer Erklärung aus höheren Einheitsprinzipien anrufe (ohne zeigen zu können, dass sie ihren Gegenstand notwendig bestimmen), heißen regulativ. Die reflektierende Urteilskraft vermag also nur den Aufstieg zu einem regulativen Prinzip zu leisten. Es hat den Status einer

„nur *projektierte[n]* Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Prinzipium zu finden, und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen“ (KrV A 647 = B 675).

Immer noch mag man die Verknüpfung der ästhetisch mit der teleologisch reflektierenden Urteilskraft als recht äußerlich empfinden. Vor allem aber bildet sich

---

<sup>1</sup> Den Begriff des ‚Reflektierens‘ übernimmt Kant aus der empiristischen und aus der Wolffschen Tradition: vgl. die Reflexionen 2876 und 2878, wo der Ausdruck meint: „sich nach und nach der Vorstellungen bewußt werden, d.i. sie mit einem Bewußtsein zusammen halten“: oder: darauf aufmerken, „wie sie sich zu einander in einem Bewußtsein verhalten“. Begriffe, die durch Reflexion auf gegenstandsbezogene Vorstellungen (Wahrnehmungen) entspringen, sind selbst keine Wahrnehmungen: es handelt sich um Formbegriffe wie „Einerleiheit und Verschiedenheit“ [Reflexion Nr. 460], also um Vorstellungen zweiten Grades, die sich auf Vorstellungen ersten Grades ‚reflectendo‘ rückbeziehen. Durch Reflexion auf empirische Vorstellungen käme also eine Vorstellung zustande, die selbst nicht mehr empirisch ist und das aufweist, was ihnen allen gemein ist: ihr Begriff. Natürlich kann die Reflexion nur indirekt wahrnehmungsbezogene Begriffe bilden, keine Kategorien: diese letzteren sind ja nicht durch Komparation, Reflexion und Abstraktion gebildet, sondern wohnen dem Verstand als Grundprädikate von Gegenständen überhaupt a priori ein.) Ist ein solcher Begriff einmal induktiv (oder wie Kant mit der Tradition sagt: durch Reflexion) erschlossen, ergibt sich die Ableitung des Concretum aus ihm notwendig. Aber die reflexiv freigelegte Allgemeinheit (Regel, Begriff) bleibt immer eine „bloße Idee“: etwas bloß hypothetisch Angenommenes. Unentschieden bleibt, ob die Natur wirklich nach Zwecken gegliedert *ist* oder ob wir dies nach einer subjektiven Einrichtung der Urteilskraft nur annehmen müssen. Um den bloß hypothetischen Charakter des Zweckbegriffs (als der obersten richtungsweisenden Idee, die die Natur insgesamt zu einem System organisiert) zu unterstreichen, betont Kant abermals den reflexiven Charakter seiner Gewinnung: Zwecke werden nicht wahrgenommen (denn die Wahrnehmungen liegen umgekehrt in seinem Skopus): „In unserer Urteilskraft nehmen wir die Zweckmäßigkeit wahr, sofern sie über ein gegebenes Objekt *bloß reflektiert*. [...] Wir legen, sagt man, Endursachen in die Dinge hinein und heben sie nicht gleichsam aus der Wahrnehmung heraus“ (2. Absatz [und Fußnote] des VII. Abschnitts der ersten Einleitung [Kursivierung von uns]).

ein Missverhältnis zwischen der höheren Schätzung der Geschmackskritik (Kant nennt sie in der Vorrede „das wichtigste Stück“ [KU B VIII]) und der systematisch für Kant offenbar viel dringlicheren Frage nach der Möglichkeit eines Systems der Natur; dies Problem nimmt denn auch in der Einleitung größeren Raum ein als die der Ästhetik gewidmeten Passagen. Wie der berühmte Brief an Marcus Herz vom 26. 5. 1789 zeigt (AA XI, S. 49), geht es Kant im zweiten Teil der *KU* gar nicht nur oder vordringlich um den Nachweis der Zweckmäßigkeit von Lebewesen (sog. Organismen), sondern um das Problem der Einheit der Natur als eines Systems der Erfahrung – wie es nur gefunden werden könnte, wenn die Totalität der empirischen Naturgesetze sich als Spezifikation einer einigen Vernunftidee (letztlich der der Freiheit) verständlich machen ließe.

\*

Die ästhetisch-teleologische Zweigleisigkeit der dritten kantischen Kritik macht die Rede von ihrem einen Grundproblem schwierig. Dennoch ist deutlich, dass, wenn Kant mit diesem Werk ‚sein ganzes kritisches Geschäft zu endigen‘ behauptet, der *Kritik der Urteilskraft* eine systembeschließende Funktion zugeordnet gewesen sein muss. Der reflektierenden Urteilskraft fällt, wie Vorrede und Einleitung an verschiedenen Stellen formulieren, die Aufgabe zu, eine Brücke zu schlagen zwischen den Gegenständen der beiden früheren Kritiken oder zwischen Theorie und Praxis (KU B, S. IX, LIII-LIV). ‚Theorie‘ meint hier den Bereich dessen, worüber wir in deskriptiven Sätzen, ‚Praxis‘ die Sphäre, über die wir in normativen Sätzen sprechen. Beide haben ein verschiedenes Prinzip: jene das reine Selbstbewusstsein, diese die Freiheit. Sollte vermieden werden, dass die Vernunft sich in diese beiden Prinzipien spaltet und mit sich selbst veruneinigt, so musste in der (reflektierenden) Urteilskraft ein Kandidat zur Rettung der Einheit des kritischen Gesamtunternehmens aufgeboten werden.



Das wird handgreiflicher, wenn man die Rede von einer theoretischen Vernunft durch die von ihrem Gegenstand, der Natur, ersetzt. Kant bezeichnet nämlich im weitesten Sinne den Gegenstand der Aussagenwahrheiten (also das, was theoretischen Urteilen in der Welt entspricht, sofern sie korrekt sind) als Inbegriff der *Natur*. Dann höhlt sich der eben beschworene Abgrund zwischen der Natur und der praktischen Vernunft. Kants Frage muss dann lauten: Kann eine vollständige Beschreibung der Natur nach Prinzipien theoretischer Vernunft im Widerspruch sein mit den Prinzipien der praktischen Vernunft? Das würde bedeuten, dass ein bestimmtes Tier, der Mensch, ein anderes wäre unter theoretischer als unter praktischer Beschreibung. Soll das ausgeschlossen sein, muss der Vernunftzweck der Praxis – die Verwirklichung eines Sozialzustandes in Konformität mit dem kategorischen Imperativ – als etwas von der Natur selbst gleichsam Prämeditiertes angenommen werden – und dass Kant dies, vor allem in seinen Spekulationen zum ewigen Frieden und zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht – wirklich erwägt, zeigen die Texte mit diesen Titeln.

Wie kann man diese Konvergenz in der Bedeutung von Vernunft hinsichtlich ihres theoretischen und praktischen Gebrauchs näher erläutern? Vernünftigkeit ist für Kant durch drei Kriterien definiert: Denknotwendigkeit, Universalität und Gesetzmäßigkeit. Für das erste sagt er gern auch Apriorität. Sie ist von der nachkantischen Philosophie oft angefochten worden und ist entbehrlich für unsere Zwecke. Das zweite, das Universalisierbarkeits-Gebot, macht geltend, dass als begründet nur ein solcher Satz passieren kann, in dem von allen situativen und individuellen Determinanten abgesehen wird: Die Wahrheit fällt darunter, die logischen und mathematischen Gesetze, die Grundsätze des reinen Verstandes (in der Erfahrungswelt geschieht nichts ohne Ursache, alle Anschauungen sind extensive Größen, in allen Erscheinungen hat das Reale als Gegenstand der Empfindung intensive Größe, d. h. einen Grad, usw.), aber ebenso praktische Verhaltungen, vorausgesetzt, sie bestehen die Probe ihrer strikten Zumutbarkeit für alle anderen

Vernunftwesen. Das Kriterium, welches die theoretische Universalisierbarkeit auf den Bereich des Praktischen überträgt, liegt im kategorischen Imperativ vor. Das dritte Rationalitätskriterium ist die Gesetzmäßigkeit: Um verallgemeinerbar zu sein, müssen theoretische (oder deskriptive) Sätze (deren Gegenstand die Natur ist) sich Gesetzen unterwerfen: der Logik, der Mathematik, den Kategorien und Grundsätzen des reinen Verstandes. Das gleiche gilt aber analog wieder auch im Bereich des praktischen Handelns – für präskriptive Sätze: um vernünftig zu sein, müssen sie sich einem Gesetz unterwerfen, eben dem Sittengesetz, wie es der kategorische Imperativ formuliert, den Kant ausdrücklich als ein Gesetz apostrophiert.

Die Analogie zwischen Theorie und Praxis springt jetzt in die Augen. Die Vernunft ist theoretisch, insofern sie sich auf Anschauungen (Erscheinungen) richtet, praktisch, sofern sie auf Handlungen (den empirischen Willen) angewendet wird; im einen wie im andern Fall handelt sich's um eine und dieselbe VERNUNFT gemäß den drei Rationalitätskriterien.

Diese Analogie zwischen theoretischen und praktischen Geltungsansprüchen – auf die Habermas so viel Nachdruck legt – darf indes einen wesentlichen Unterschied nicht übersehen machen: Im theoretischen Gebrauch hebt die Vernunft Anschauungen in den Rang von Objekten (oder vielmehr: Tatsachen), sie äußert sich indessen nicht über ihr Sein-Sollen. Die theoretische Vernunft ist konstativ, ihre Allgemeinheit ist die der Tatsachen- oder der Vernunftwahrheiten. Dagegen setzt und beabsichtigt die praktische Vernunft – der Gegenstand der zweiten kantischen Kritik – Zwecke. Ein Zweck ist keine Tatsache, sondern eine vernünftige Hinsichtnahme, die mein Handeln leitet und die ich künftig zu verwirklichen strebe.

Hier wäre Gelegenheit, genauer ansehen, wie Kant selbst diesen Zentralbegriff seiner dritten *Kritik* einführt und verwendet.

Im IV. Kapitel der Einleitung zur *KU* findet sich folgende Standardformel vom Zweck als „Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objektes enthält“ (XXVIII; die anderen Definitionen sind ganz ähnlich, z. B. diejenige aus der großen Anmerkung zu Beginn der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* [S. 16], sowie die aus dem § 10, S. 32, der *KU*).

Eine etwas kompliziertere Formel findet sich im § 63. Hier wird der Begriff des Zwecks bereits angewendet auf den eigentümlichen Typ von Zweckmäßigkeit, mit dem wir beim objektiven teleologischen Urteil zu tun haben:

Die Erfahrung leitet unsere Urteilskraft auf den Begriff einer objektiven und materialen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen (*KU* 279).

Also: Wenn sich die Natur – *formaliter considerata* – insgesamt als ein Mechanismus präsentiert (als lineare Verkettung von Ursachen und Wirkungen, so, dass jede Wirkung sich wieder in die Ursache einer neuen Wirkung verwandelt), so kann man sie als die Verkörperung des Kausalitätsgesetzes auffassen, deren Prinzip der Verstand (und das Selbstbewusstsein) ist. Die Natur als aus einem *Zweck* entsprungen denken heißt: sie betrachten als von einem Prinzip verursacht, auf das hin ihre Produktivität sich richtet und aus dem sie ihre Einsichtigkeit bezieht. Der Zweck ist also auch eine Ursache; da er indes Ursache des Mechanismus (als einer erstarrten Kausalkette) ist, ist er Ursache der Ursache des letzteren.

Das im gegenwärtigen Kontext Wichtige ist erstens die merkwürdige Retroaktivität derjenigen Ursache, die man einen Zweck nennt, und zweitens die Tatsache, dass sie eine Idee – letztlich die Freiheit – als Auslöser hat. Da eine Idee – nicht in naturphilosophischen, sondern moralischen Kontexten – als Vorstellung von einem Tun bezeichnet wurde, hinsichtlich deren ich a priori auf allgemeine Zustimmung rechnen kann, ist ein durch Vernunftzwecke motiviertes Handeln immer auch gerechtfertigt. Nur diese Hinsichtnahme auf einen Zweck könnte eine Handlung rechtfertigen; und ‚rechtfertigen‘ meint in diesem Zusammenhang ein-

fach: ihre Konformität mit dem Vernunftgesetz in praktischer Hinsicht aufzuzeigen.

Wer den Sachverhalt so formuliert, setzt sich der folgenden Rückfrage aus: Haben die Tatsachen als Tatsachen denn keinen Zweck? Und mithin: täte sich eine Abgrund auf zwischen der Natur als dem Gesamt der Objekte (Bereich der theoretischen Vernunft) und dem Gesamt der Zwecke als dem Bereich der praktischen Vernunft)? Damit sähe sich Kants Projekt, die Einheit der Vernunft als theoretischer und praktischer aufzuweisen, von vornherein disqualifiziert als unvereinbar mit den erkenntnistheoretischen Rahmen-Bedingungen seiner Philosophie.

Kant beschreibt das Grundproblem seiner dritten *Kritik* im IX. Kapitel der *Einleitung* zu diesem Werk:

Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einer theoretischen Erkenntnis derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, dem sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) aufeinander haben könnten; durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der Praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen. ( S. LIII - LIV)

Diese kleine Passage ist von großer Tragweite. Sie stößt uns auf mehrere Begriffe, deren Verwendung wir noch nicht oder nicht ausreichend überblicken. Zunächst wird unterschieden zwischen Verstand und Vernunft. Ersterer ist Prinzip der theoretischen, letztere Prinzip der praktischen Vernunft. Sofort drängt sich folgende Frage auf: Ist der, welcher durch Einsatz seines Verstandes die Sinnenwelt zu einem Mechanismus verknüpft, ein anderes Subjekt als dasjenige, welches sich selbst bestätigt als Quelle der Freiheit? Das cogito (das „Ich denke“) der Theorie, bezöge es sich auf ein anderes Ich als dasjenige, das sich frei fühlt? Das scheint in der Tat Kants Überzeugung zu entsprechen, sonst hätte das Gleichnis von der Kluft zwischen Verstand und Vernunft keinerlei Sinn.

Welche Funktion hat der Verstand in Kants Gesamtsystem inne, und an welchem Punkt dissoziiert er sich von den Leistungen der (praktischen) Vernunft?

Zunächst ist der Verstand für die Tatsache verantwortlich, dass uns die Sinnenwelt gleichsam gefesselt erscheint durch die Gesetze, die er ihr auferlegt und durch die er sie zu einem durchgängigen Determinismus verknüpft (Kant nennt ihn blind). Dies geschieht durch die „Kategorien“: ‚Urteilsformen‘, in denen universell-objektkonstitutive Prädikate aufs sinnlich Gegebenes angewandt werden. Geurteilt wird durch diese Formen mithin von Anschauungs-Mannigfaltigkeiten, durch welche Menge von elementaren Prädikaten sie zu Objekten-überhaupt spezifiziert werden. Die Kants Theorie zugrunde liegende Idee findet sich – wie wir im letzten Semester aus größerer Nähe gesehen haben – schon im *Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars* von Rousseau, dessen Lektüre Kant so aufregte, dass er seinen berühmten Nachmittagsspaziergang vergaß. Ich fasse den Grundgedanken zusammen. Obwohl ich mich passiv fühle als Sinnenwesen, sagt der Vikar, weiß ich mich unzweifelhaft aktiv, sobald ich urteile. Die ganze Denktätigkeit läuft auf Urteilen hinaus. Urteilen heißt verknüpfen: verknüpft werden an sich unverbundene und gleichsam chaotische Wahrnehmungen. Es ist das koplative (oder vielmehr veritative) „ist“, durch dessen Intervention diese Vereinigung geschieht. Wer dieses „ist“ im Blick auf verschiedene Vorstellungen ausspricht, versammelt dieselben in einer analytischen Einheit, die ihnen als gemeinsames Merkmal dient. Eine solche analytische Einheit nennt man ihren Begriff. Ein Begriff ist der kleinste gemeinsame Teiler, in den sich eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von elementaren Sinneseindrücken teilt.

In anderen Worten: Wer das veritative ‚ist‘ in einem Satz sinnvoll ausspricht im Blick auf ein Bündel von Vorstellungen, versammelt sie eben damit unter einem Merkmal, das ihnen allen gemein ist und in dem ihre Objektivität gründet. Die Objektivität der einzelnen Vorstellungen ist mithin eine Funktion der Wahrheit der Urteile, die über sie ausgesprochen werden können. An ihrem Ursprung steht

die Identität desjenigen Ich, das sich durch sie alle hindurch ins Werk setzt, und zwar vermittelt des kopulativen (oder richtiger: veritativen) ‚ist‘, welches jedes Urteil enthält (*KrV* B 141/2). Nur das ist also Objekt, wofür in einem wahren Urteil ein Subjekt-Terminus steht (z. B. „diese Rose da“). So besteht eine interne Verbindung zwischen *Urteilswahrheit, Kategorie und Objektivität eines Einzeldings*. Nun ist die Kausalität – der Bezug von Ursache auf Wirkung – eine Kategorie unter anderen; sie verknüpft nicht nur verworrene Vorstellungen untereinander zu einem Objekt, sondern vereinigt auch verschiedene Gegenstände untereinander so, dass ein Zustand Ursache und ein anderer Wirkung ist. So wird die ganze Sinnenwelt durchgehend zu einen *nexus causalis* oder *effectivus* – zu einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang – verwoben; und einen solchen nennt Kant Mechanismus. Ein Gesamt von Erscheinungen, die untereinander durchs Kausalgesetz verknüpft werden, ergibt den Begriff einer vollständig determinierten Welt, eben einen Mechanismus.

So kann der Anschein entstehen, das Gesamt der Objekte sei ausdehnungsgleich mit dem Gesamt des Naturmechanismus. Wenn wir jedoch den Blick wenden von den determinierten Objekten auf das determinierende Subjekt, sehen wir uns von der Sinnenwelt in die Geisterwelt verwiesen. Das Subjekt – Produzent der Vorstellung ‚ich denke‘, welche am Ursprung der Kategorien-Bildung ist – ist ein nicht-empirisches, also reines Prinzip, das mithin nicht den Gesetzen der Sinnenwelt untersteht, sondern ihnen souverän sein Siegel aufdrückt. So kündigt sich, mitten in der Sinnenwelt (dem Bereich der theoretischen Vernunft), ganz unerwartet ein Prinzip an, das deren Grenzen überschreitet und Bürgerrecht in der Geisterwelt verlangt. Dies Prinzip ist ferner *aktiv*: es besteht in der *Tätigkeit* des ‚ich verbinde‘, durch welche das sinnlich Mannigfaltige unter Begriffskriterien vereinigt wird. Diese Tätigkeit, als diesseits der Kategorien situiert, kann nicht von den letzteren her interpretiert werden. Ebenso wenig kann sie für einen Gegenstand der Erkenntnis gelten; denn von ‚Erkenntnissen‘ spricht Kant nur im Blick auf (kategorial zugerichtetes) Wahrgenommenes – und das Ich ist unsinnlich.

Ist das der Fall, so stoßen wir bereits hier auf ein Motiv, das uns ermutigt, die Kluft zwischen den beiden Welten nicht für unüberwindlich zu halten. Zwischen der Sinnenwelt – dem Bereich des blinden Mechanismus – und dem Reich der Freiheit gibt es bereits innerhalb der *KrV* Übergänge. Spezifischer für den Kontext der *KU* ausgedrückt: Dasjenige, welches das sinnliche Mannigfaltige durch Kategorien zu einem Mechanismus verbindet, steht nicht selbst unter Gesetzen des Mechanismus und ist insofern frei – Kant sagt ‚spontan‘ (womit er eine Aktivität im mentalen Bereich meint, im Unterschied zu einer Aktivität, durch die ich etwas in der raum-zeitlichen Wirklichkeit bewege).

Wie kann aber dann von ihm Kenntnis bestehen? Das ist ein Problem, auf welches Kant keine überzeugende Antwort gefunden hat. Die Frühidealisten haben – unter Verweis auf eine dunkle Fußnote in *KrV* B 422/3 – zeigen zu können geglaubt, dass Kant die von ihm grundsätzlich bekämpfte Möglichkeit einer ‚intellektuellen Anschauung‘ um der Einsichtigkeit des „höchsten Punkts der [theoretischen] Philosophie“ (l. c., § 16) willen dieses eine Mal in Anspruch nehmen musste. Die hiermit verbundenen, äußerst komplexen Fragen kann ich jetzt hier nicht neu diskutieren (sie waren Gegenstand der 14. und 15. Vorlesung des Wintersemesters).

Das Ergebnis dieser ersten (das Begründungsdefizit der Theorie betreffenden) Überlegung lässt sich so resümieren: das Prinzip der theoretischen Vernunft, welches der Sinnenwelt seine Fessel auferlegt und sie zu einem kausalen Mechanismus verknüpft – dies Prinzip entgleitet der kausalen Determination und verweist auf den Bereich der *praktischen* Vernunft.

Auf den der *praktischen* Vernunft darum, weil es, wie Kant sagt, eine Spontaneität betrifft, wie sie in der gesamten Sinnenwelt nicht anzutreffen ist. Und auch darum, weil das Prinzip der Theorie ein übersinnliches Seiendes ist: es kann, wie wir sahen, nicht aufs Objekt einer Anschauung reduziert werden und konstituiert

mithin keine Erscheinung, denn alle Erscheinungen stehen unterm Gesetz der Kausalität, welches die Welt zu einem blinden Mechanismus zusammenbindet.

Diese Beobachtung erlaubt nun den Wechsel zur zweiten kantischen Kritik, der der praktischen Vernunft. Diese versetzt sich ohne weiteres auf den Standpunkt der Freiheit, die Kant für ein übersinnliches Prinzip des Handelns hält. Und hier zeigt sich nun, dass sich ein zu eben vorgeführten genau symmetrisches, wenn auch das umgekehrte Problem ergibt. Hat die theoretische Vernunft das Problem, die Sinnenwelt in einem Übersinnlichen zu fundieren, ohne es in einer Erkenntnis darstellen zu können, so hat die praktische Vernunft das umgekehrte Problem, sich auf den Standpunkt der übersinnlichen Freiheit zu stellen und von hier aus keinen Übergang in die Sinnenwelt begründen zu können; denn nach Kants Auffassung gehören beide zu zwei völlig getrennten „Stämmen unseres Erkenntnisvermögens“, zwischen denen nichts vermittelt. – So hat der Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand auf höherer Ebene ein Niveau im Dualismus der theoretischen und der praktischen Vernunft (oder, da der Gegenstand der theoretischen Vernunft die Natur als Gesamt der Sinnenerscheinungen und der der praktischen Vernunft die Freiheit ist: der Natur und der Freiheit). Wie sich das genauer verhält und wie Kant daran arbeitet, die ‚Kluft‘ zwischen beiden nicht systemzerstörend zu lassen, wollen wir beim nächsten Treffen sehen.



## 19. (= 2. Vorlesung)

(Kurze Erinnerung an das Problem der letzten Stunde: Wie der Graben zu überbrücken ist 1. zwischen Sinnlichkeit und Verstand, 2. zwischen theoretischer Vernunft (mit dem Prinzip Selbstbewusstsein) und praktischer Vernunft (mit dem Prinzip Freiheit.)

Das Grundproblem der *Kritik der praktischen Vernunft* lässt sich folgendermaßen skizzieren: War es in der ersten Kritik darum gegangen, die Objektivität der Erfahrung durch Rekurs aufs reine Denken zu begründen, so muss die zweite Kritik die Verbindlichkeit unserer Handlungen aus einem überindividuellen übersinnlichen Prinzip rechtfertigen. Der universelle Charakter des Sittengesetzes (das in der praktischen Philosophie eine analoge Rolle zu der der Kategorien in der theoretischen spielt) kann aus individuellen Maximen nicht erklärt werden: denn deren Anwendungsfeld ist ja immer nur von beschränkter Geltung. Die verschiedenen Formulierungen, in die Kant seinen kategorischen Imperativ kleidet („kategorisch“ meint hier einfach: von unbedingter Geltung), interessieren uns hier nicht. Das kantische Moralprinzip ist so konzipiert, dass es alle Normen als ungültig ausschließt, die nicht auf die qualifizierte Zustimmung aller von ihren Auswirkungen Betroffenen rechnen können. Das Prinzip, das hier eingreift, um diesen allgemeinen Konsens zu ermöglichen, soll also sicherstellen, dass als gültig nur die Normen akzeptiert werden, die den allgemeinen Willen ausdrücken; sie müssen als ‚allgemeines Gesetz‘ einleuchten.

Was einen Leser, der nur Kants erste Kritik kennt, verwundern muss, ist, dass Kant diesen allgemeinen Willen auf ein „Faktum der Vernunft“ (*KpV* 56) begründet, für welches er apriorische Einsichtigkeit unterstellt. Nun verfügt nur die theoretische Vernunft über Begriffe, die a priori universell und damit objektiv sind (d. h. Tatsachen-konstituierend). Aber im Unterschied zu den Kategorien –

welche die Objektivität von Erkenntnissen sicherstellen – schreibt ein kategorisch gültiger Imperativ ein *Sollen* vor und lässt sich nicht in einer Erkenntnis fassen, deren Geltung durch Tatsachen der empirischen Welt überprüft werden kann. Anders gesagt: es gehört zur Struktur selbst der praktischen Vernunft, dass – ohne Minderung ihres Anspruchs auf objektive Geltung – diese Geltung sich gegen die Tatsachen behaupten muss, ja dass gar nichts Empirisches ihr angemessen sein könnte. So sieht man nun ohne weiteres, dass sich hier mit einer Aporie andeutet, die derjenigen ganz ähnlich ist, die wir in der *Kritik der reinen Vernunft* antrafen: auch dem *cogito* als Prinzip des Verstandes kann keine Erkenntnis angemessen sein, oder sie könnte das nur auf die Gefahr hin, das Prinzip in die Sinnenwelt herabzureißen. Dieser Umstand macht die Rede von einem ‚Faktum der Vernunft‘ problematisch; als Faktum gehört es zur Erscheinungswelt, der die reine praktische Vernunft doch gerade ihre übersinnlichen Gebote vorschreibt. Andererseits: *erschiene* die Freiheit nicht irgendwie, wie könnten wir sie erfassen?

Kurz: Kant müsste, um die Einsichtigkeit und ferner die *Existenz* der Freiheit zu verbürgen, erneut auf eine intellektuelle Anschauung zurückgreifen, deren Unmöglichkeit doch zugleich im Zentrum seiner Metaphysik-Kritik steht. Nur Wahrnehmung verbürgt Existenz (laut Kant), nun soll aber die Freiheit zugleich über-empirisch sein. In einigen Formulierungen der nachgelassenen Reflexionen hat Kant sich in der Tat zu der Formulierung getrieben gesehen, dass wir von der Realität der Freiheit Kenntnis nur besitzen durch „innere intellektuelle Anschauung unseres Handelns“ (Nr. 4336; vgl. *KpV* § 7, S. 55/6). – Auch hier ist also, unter dem Zwang der Sache und wider die dualistischen Prämissen der kantischen Systemlage, die Kluft zwischen Sinnenwelt und Geisterwelt schon überschritten, wenn auch um den Preis wenig überzeugender und aporetischer Konstruktionen.

Damit ist jedenfalls das Problem berührt, an dessen Lösung sich Kants dritte *Kritik* eigens macht. Die Urteilskraft ist das Vermögen im menschlichen Gemüt, welches Brücken schlägt zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, also –

denn alles Einzelne ist intuitiv – zwischen der Anschauung und dem Begriff. Sie kann bestimmend sein, wenn sie zu gegebenen Allgemeinbegriffen einen Anwendungsfall sucht, der darunter fällt (*KrV* A 133 ff. = B 171 ff.) – der Mangel dieser Fähigkeit, sagt Kant, ist, was man gemeinhin Dummheit nennt, und dies Gebrechen ist unheilbar (B 172/3) –; oder sie ist reflektierend und sucht alsdann zu einer gegebenen einzelnen Anschauung oder einem einzelnen Gegenstand den Begriff, der sie (oder ihn) interpretiert. Auf unser Problem angewandt: gesucht wird, unter Appell an die reflektierende Urteilskraft, eine (praktische) Deutung des Faktums der Theorie (der Natur). Man könnte die Natur als ein aufgeschlagenes Buch betrachten, zu dem man die passende Interpretation durch einen Vernunftbegriff (eine Idee) sucht. Oder auch: die reflektierende Urteilskraft begnügt sich nicht mit einer mehr oder weniger erschöpfenden Beschreibung der Tatsachen, so wie sie sich der theoretischen Erkenntnis darbieten (und mithin auch deren Prinzip: dem Verstand, dem Selbstbewusstsein); sie stellt der Theorie die Frage nach dem „Wozu“ des Ganzen. Die Frage ‚wozu?‘ könnte nur im Bereich der Praxis eine Antwort finden, da nur ein praktisches Wesen Tatsachen durch Hinsichtnahme auf einen Zweck bewerten könnte. In dem Sinne hatte Kant schon in der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* von der Freiheit (als dem Prinzip der Praxis) als von dem „Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft“ gesprochen (*KpV* 4). Nun könnte die Freiheit aus sich allein die Vollendung des ganzen Vernunftsystems nur vollbringen, wenn sie sich mit der Urteilskraft verbündete, die, wie Kant sagt, sein ganzes kritisches Geschäft endige (*KU* X). In der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der Urteilskraft* führt Kant dies Vermögen als ein Mittelglied ein zwischen dem Prinzip der theoretischen und dem der praktischen Vernunft, also zwischen dem Selbstbewusstsein und der Freiheit. Verstand und Vernunft sind mithin keine getrennten Vermögen, sie gliedern sich in eine bestimmte Arbeit und in eine bestimmte Reihe von Operationen, die ihre Verbindung erheischen. Zwischen beide tritt ein Mittelglied, ein Verbindungsstück. Dies Mittelglied ist die reflektierende

Urteilkraft (l. c., V). Ihre Bestimmung ist, jene Brücke zu schlagen über den Abgrund – die „unübersehbare Kluft“, sagt Kant –, welche sich zwischen Natur und Geist, Theorie und Praxis auftut (l. c. XIX). Unter ‚Natur‘ versteht Kant das Gesamt des Sinnlichen, sofern es durch Kategorien verknüpft ist, worunter die der Kausalität die Hauptrolle spielt: die schon durch Kategorien formierte Sinnenwelt heißt ihm auch ‚Erfahrung‘. So betrachtet, kann die Natur – das Gesamt der Erfahrung – als ein Mechanismus verstanden werden. Dagegen fällt ins Reich der Freiheit alles, was aus Gesetzen entspringt, die ihrerseits aus der praktischen Vernunft und ihren Forderungen sich ergeben.

Die *Kritik der Urteilkraft* sucht nun das Gelingen des Brückenschlags zwischen Natur und Vernunft an zwei Typen von Beispielen aufzuzeigen: am sogenannten Geschmacksurteil und am teleologischen Urteil (welches der Natur eine Zweckmäßigkeit unterstellt). In beiden Fällen – die nur auf den ersten Blick weit auseinander zu liegen scheinen – ist uns etwas Empirisches gegeben (ein Kunstwerk, z. B. das Gässchen von Jan Vermeer, oder ein Naturobjekt, z. B. diese rote Rose); beide Objekte situieren sich auf der Ebene von Entitäten, die dem empirischen Erkennen zugänglich sind, also dem auf Anschauung angewandten Verstand. Nichts an der Realität des Gemäldes oder der Rose entgeht den Synthesen, welche das Prinzip der theoretischen Vernunft zwischen dem Empirischen und dem Begrifflichen knüpft. Die einzige Hinsicht, die dem rein theoretischen Blick entgeht, ist, dass das Gemälde schön und dass die Rose ein Organismus ist, d. h. ein Seiendes von der Art, dass sein physischer Mechanismus auf eine Zweckidee ausgerichtet ist, welche seine Struktur nur indirekt durchscheinen lässt. Kurz: Kant interpretiert dasjenige, was in unseren Beispielen dem rein theoretischen Zugriff entgleitet, als Eigentümlichkeit unserer Gegenstände, die an Ideen appellieren, mithin an den Bereich praktischer Vernunft und in letzter Instanz an die Freiheit als die alleinige Quelle aller „reinen Vernunftbegriffe“, deren Verein die Bestimmung des menschlichen Daseins ausmacht.

Aus dieser theoretischen Grundstellung wird der deutsche Idealismus und vor allem die Schellingsche Naturphilosophie entstehen. Schelling wird die Grenzlinie des kantischen Kritizismus genau im Namen des Kunstwerks und des Naturorganismus überschreiten. Die Brücke zwischen den auseinanderklaffenden Bereichen der Natur und des Geistes wird so endgültig geschlagen. Und es versteht sich, dass dieser Brückenschlag sich innerhalb der Struktur bewusster Selbstbeziehung abspielen wird. Das Selbstbewusstsein wird verstanden als eine (praktische) Tätigkeit, die ins Unendliche strebt und zum Bewusstsein kommt, indem sie durch eine gegenläufige limitative Tätigkeit auf sich selbst zurückgetrieben und so begrenzt wird. Sich seiner bewusst werden heißt dann: handeln und (theoretisch) diese Handlung bezeugen. Praxis und Theorie sind die zwei Pole einer einzigen Selbstverständigungsbewegung, in denen ein ursprünglich Identisches indirekt sich manifestiert, das als solches weder Praxis noch Theorie, weder unendlich noch endlich ist. So wäre auch garantiert, dass derjenige, der zu sich „ich“ sagt als denkendes Subjekt, kein anderer ist als der, der sich mit dem Pronomen der ersten Person singularis als Subjekt des freien Handelns konstituiert. Nun ist das „Ich denke“, welches alle unsere Vorstellungen muss begleiten können, der höchste Punkt und oberste Grundsatz der theoretischen Philosophie (*KrV* § 16). Das „Ich handle frei“ dagegen ist Prinzip der praktischen Vernunft. Wenn beide Grundsätze sich als die zwei Seiten einer einzigen Selbstbeziehung, der vollendeten Identität des Handelns und des Denkens, herausstellen, ist die „unübersehbare Kluft“ im kantischen System endgültig geschlossen. Dies zu leisten, ist der Anspruch des jungen Schelling.

Um ihn auszuführen, muss man ‚die kantische Grenzlinie‘ (Hölderlin) überschreiten, innerhalb deren die *KU* argumentiert. Sie maßt sich nicht an, der Deutung empirischer Begriffe (und des Gesamts der konkreten Natur) aus Vernunft-Prinzipien Objektivität beizumessen. Vielmehr sagt sie nur, solche Deutungen entspringen aus einer subjektiven Nötigung unserer Vernunft. Die Vernunft kann

die konkrete Ausformung der empirischen Natur in ihrer Mannigfaltigkeit nicht hinnehmen; ihr Einheitsprinzip gebietet ihr, auch das Gesamt der Natur als systematisch anzunehmen. So geht es ihr um die Beziehung, die besteht zwischen den empirisch beobachteten Regelmäßigkeiten zwischen verschiedenen Naturgegenständen und dem Prinzip, das sie alle befasst. Hier gehen wir aus von empirischen Gesetzen (z. B. solchen, die Katzen eigentümliche Verhaltensweisen zuschreiben) – Gesetzen, die nach *unserer* Verstandesansicht zufällig sind, die darum aber nicht minder, sollen sie als echte Naturgesetze ernst genommen werden, eine Rückführung auf Prinzipien der Einheit des Mannigfaltigen verlangen, – Einheitsprinzipien, die wir noch nicht kennen, die wir aber unterstellen müssen, um die konkreten Naturgesetze ihrer Kontingenz für den Verstand unerachtet als *notwendig* ansehen zu können (KU XXVI).

Das muss erläutert werden – denn wir stoßen hier auf einen kruzialen Punkt der Kritik der teleologischen Urteilskraft, ohne dessen genaueres Verständnis wir nicht vom Fleck kommen. In der Deduktion der Kategorien hatte Kant zwischen Regeln und Gesetzen unterschieden. Der zweite Begriff ist strenger. Man spricht von Gesetzen nur mit Bezug auf objektive Regeln, die, sagt Kant, „der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen“ (KrV A 126). Das heißt, dass die Formulierung eines Gesetzes sich abstützen lässt auf eine Garantie von Seiten apriorischer Einsehbarkeit: wir wissen, es könnte nicht anders sein. Das ist der Fall aller reinen Anschauungen, sofern sie durch den Verstand vermittelt der Kategorien bestimmt sind. Nun nennt Kant ‚Natur‘ das Gesamt der Anschauungen (oder der Erscheinungen), insofern sie kategorial bestimmt sind; und ein ‚Naturgesetz‘ (im strengen Sinn des Wortes) könnte nur ein solches sein, an dem zu zweifeln schlechterdings unmöglich ist (z. B. die Sätze, „daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß, in aller Mitteilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein müssen“, KrV B 17; Kant erläutert: „An beiden ist nicht allein die Notwendigkeit, mithin ihr Ursprung a priori, sondern auch, daß sie synthetische Sätze sind,

klar“ (B 17/8). Ein anderes Beispiel für ein reines Naturgesetz (im Bereich der Geometrie) wäre z. B., „daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei“ (B 16). Diese Gesetze sind a priori in dem genauen Sinn, dass unser Verstand sie nicht aus der Natur schöpft, sondern sie ihr vorschreibt, wie es eine berühmte Formulierung aus den *Prolegomena* sagt: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“ (A 113 § 36). Kant sagt anderswo (*KrV* A 216 = B 236):

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen.

Und wieder anderswo:

Die Ordnung und Regelmäßigkeit so an den Erscheinungen, die wir *Natur* nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt. denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein (A 125).

Von diesem Gesetzesbegriff unterscheidet Kant den weniger strengen der Regel. Eine Regel ist nicht a priori und ermangelt mithin der verbürgten Notwendigkeit und Universalität. Alle Regularitäten, die empirische Naturgegenstände verknüpfen – das Gravitationsgesetz, die Unschärferelation, die spezielle Relativitätstheorie oder einfach die Regeln, welche die nächtlichen Streifzüge unseres Kätzchens bestimmen – sind Regeln in diesem Sinne. Sie hängen natürlich von der Gültigkeit von Gesetzen (oder Prinzipien a priori) unseres Verstandes ab, dergestalt, dass keine Regel ein solches Gesetz übertreten könnte. Indessen sind die empirischen Regeln, die die konkrete Natur konstituieren, so wie sie sich den Augen des Wissenschaftlers darbietet, diese empirischen Regeln sind durch ihre Übereinkunft mit universellen Verstandesgesetzen noch nicht ausreichend spezifiziert. Es besteht nicht die mindeste Notwendigkeit für einen Gegenstand-überhaupt, in der Weise eines brünetten Kätzchens zu existieren. Kategorien oder – wie Kant auch sagt – allgemeine Verstandesbegriffe spezifizieren ja nur universelle Prädikate, die *allen* Objekten zukommen; sie spezifizieren an Anschauungen nur deren Objektivität-im-allgemeinen. Darum ist die Totalität der spezifischen Gesetze der empirischen Natur (also der Regeln, wie Kant sagen müsste) nicht im allermindest-

ten in ihrer spezifischen Individualität bestimmt durch die schematisierten Kategorien (oder Grundsätze) des reinen Verstandes. Hier stellt sich also ein Vermittlungsproblem. Es wird nötig, auf die Urteilskraft zu rekurrieren, deren Aufgabe es ja ist, zwischen allgemeinem und Einzelem zu vermitteln. Obwohl empirische Naturregeln relativ allgemein sind verglichen mit dem, was sie konkret unter sich befassen, sind sie doch verhältnismäßig partikulär im Vergleich mit der unbeschränkten Universalität der Verstandesgesetze (wobei der Verstand in diesem Sinne ganz passend definiert werden kann als das Vermögen der Gesetze: (A 126).

Zusammenfassend: Kant unterscheidet zwei Konzepte von Natur. Das eine nennt er formell, das andere materiell. Dem ersten zufolge muss man unter Natur verstehen das „*Dasein der Dinge* sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (*Prolegomena*, § 14, = A 71) ; und allgemein sind nur die Gesetze, die a priori aus jedem Verstand als Vermögen der Gesetze fließen und sich ebenso apriorisch auf die reinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) anwenden. Aber, präzisiert Kant:

Noch nimmt das Wort *Natur* eine andre Bedeutung an, die nämlich das *Objekt* bestimmt, indessen daß in der obigen Bedeutung sie nur die *Gesetzmäßigkeit* der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also *materialiter* betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung (§ 16, A 74).

Nun ist deutlich, dass die Natur – als von den Kategorien zugerichtetes Ganzes von Erscheinungen – den Gegenstand der *Kritik der reinen Vernunft* bildet, während die Natur als Gesamt der konkreten Objekte (und als Totalität der spezifischen Gesetze, die sie regieren) das Thema der *Kritik der Urteilskraft* ist.

Warum? Weil die Natur, als Korrelat der apriorischen Gesetze unseres Verstandes, von diesem restlos verstanden werden kann, denn er ist ja das „Vermögen der Gesetze“. Zwischen diesen universellen (weil apriorischen) Gesetzen und den spezifischen Regeln tut sich mithin jener Abgrund auf, den allein die Urteilskraft überspringen könnte. Diese Kluft zwischen der Universalität der rein theoretischen Gesetzgebung und der nur komparativen Allgemeinheit der empirischen Naturregularitäten macht, dass die letzteren als ein Bereich des Kontingenten erscheinen, als „Zufall“. Die Vernunft muss es als einen Mangel ansehen, dass sie durch ihre



gesetzgeberische Funktion nicht garantieren kann, dass sich die besonderen Naturgesetze (Regeln) zu umfassenderen systematischen Einheitszusammenhängen zusammenschließen. Denn das heißt ja, dass sie die Einheit der Natur – in der zweiten, materiellen Wortbedeutung – nicht garantieren kann. Vom Standpunkt der Gesetzgebung, wie er den universellen Verstandesgesetzen eignet, muss diese Einheit – auf deren Suche sich die reflektierende Urteilskraft macht – mithin als zufällig, als auch anders sein könnend, erscheinen. („Zufällig“ heißt hier: was in seinem Stoff nicht konstituiert und hinsichtlich seiner Form nicht bestimmt ist durch Gesetze a priori, also durch Kategorien). Nun gehört es zum Wesen der Vernunft, diese Kontingenz zugunsten einer systematischen Einheit aufheben zu wollen, aus der die empirischen Naturgesetze als notwendige Schlüsse folgen. Da diese Einheit aber selbst nicht notwendig einsichtig ist und auch empirisch nicht aufgewiesen (das Empirische ist an sich chaotisch und gibt von sich aus keinerlei Gesichtspunkt her, unter dem seine Einheit begriffen werden könnte) und doch auch nicht einfach dogmatisch dekretiert oder abgeleitet werden kann, bietet Kant der Philosophie folgenden Ausweg an; Man muss, empfiehlt er uns, die Natur vom Standpunkt der Urteilskraft betrachten, „als ob“ sie ein organisches System bildete. Unter einem System versteht er die Versammlung aller Objekte unter der Einheit einer zentralen Hinsichtnahme. Da diese Hinsichtnahme, wie wir sahen, kein reiner Verstandesbegriff sein kann und neben Verstandesbegriffen nur noch Vernunftbegriffe, Ideen, für diese Vereinigungsleistung in Frage kommen, muss die Urteilskraft die Totalität der vom Verstand konstituierten Objekte auf die Idee der Vernunft beziehen. Von da aus ließe sich eine Naturkonzeption ins Auge fassen, nach der die Natur gleichsam spontan oder freiwillig dem Bedürfnis entgegenkäme, welches die Vernunft an systematischer Einheit hat. Diejenigen Naturgebilde, die man unterm Gesichtspunkt ihrer inneren („formalen“) Zweckmäßigkeit betrachtet (und die sozusagen symbolisch die organisch-systematische Verfasstheit der Vernunft selbst darstellten: vgl. *KrV* B 860 ff.), nennt Kant *Organismen*. Durch sie hindurch kündigt sich ein Lichtstrahl der Freiheit, des Prinzips

der praktischen Vernunft an; denn als eine Zweckidee kann nur bezeichnet werden, was Wirkung oder Niederschlag ist einer intentionalen Handlung der Vernunft. So stellt sich der Zweck als eine *Ursache* heraus, aber als eine ganz aparte Ursache: eine solche nämlich, die sozusagen vorausberechnend eine ganze Reihe von Ursache-Wirkung-Beziehungen im Blick auf ein vorgefasstes Ziel hin ausrichtet. Nun ist das „Ganze der Natur, „nach der Verstandesansicht“, ein durchgängiger Kausalzusammenhang. Wird der seinerseits teleologisch, vom Vernunftstandpunkt aus betrachtet, so wird angenommen, sein Mechanismus sei abermals kausal ausgelöst von einer Vernunftidee, die angibt, worauf der ganze Prozess hinauslaufen soll. Dies „Woraufhin“ oder „Wozu“ des ganzen Naturmechanismus nennt Kant den Naturzweck. Da dieser Naturzweck nicht wirklich als Ergebnis einer freien und beabsichtigten Handlung begriffen werden kann, darf man nicht mehr sagen als dies: alles spielt sich so ab, „als ob“ der Naturmechanismus im Dienste der *Idee* wirkte. – Über die Bedeutung dieses für Kant so wichtigen Begriffs haben wir uns nach der Pause genauer zu verständigen.

\*

Von dem, was genau unter ‚Idee‘ zu verstehen ist (und der Zweck ist ja eine solche), gibt die *KU* gibt von ihr keine wirklich aufklärende Beschreibung, sondern setzt ihr Verständnis, wie so vieles, aus der Lektüre der beiden Vorgängerkritiken voraus. Aus dem Kontext des bisher Gesagten ergab sich indes schon, dass die Idee ein Vernunftbegriff ist, dass ihre Leistung – ähnlich der des Verstandesbegriffs – die Vereinigung von Mannigfaltigem ist. Während aber der Verstandesbegriff dem sinnlich Mannigfaltigen Einheit verleiht und es zu einem Objekt macht, verleiht der Vernunftbegriff – oder die Idee – diesen Objekten (und den sie interpretierenden Begriffen) eine übergeordnete Einheit. Man könnte sagen: Die Idee verhält sich zur Kategorie wie die Kategorie zur Anschauung (vgl. *KrV* A 320 = B 376 f.).

Erinnern wir uns, was ein reiner Verstandesbegriff oder eine Kategorie ist: nämlich eine Urteilsform, zusammengedrängt in den Begriff eines Typus von Synthesis verschiedener Vorstellungen. Die Kategorien – oder sagen wir: die in Kategorien zusammengezogenen Urteilsformen – bilden universelle Prädikate, die aufgrund ihrer Universalität jedem Objekt als Objekt zukommen (dass es die oder die Größe hat, möglich oder wirklich, rechts von... oder links von... ist usw.). Sie lenken mithin unsern Verstand auf die Erfahrungswelt. Eine ähnliche Umbildungsoperation kann sich zwischen Kategorien und Idee(n) abspielen. Kant sagt dazu:

Ebenso können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse [in Parallele zu den Urteilsformen oder Verstandesschlüssen], wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maßgebung der Kategorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder *transzendente Ideen* nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen werden (*KrV* A 321 = B 378).

In dieser etwas komplizierten Formulierung wird eine Analogie – ein Vergleich – hergestellt zwischen Kategorie und Idee: jene ist ein reiner Verstandes-, diese ein reiner Vernunftbegriff. Ein reiner Verstandesbegriff ist eine Urteilsform, die gleichsam zusammengezogen (kondensiert) ist in einen universellen Begriff, der auf jeden Gegenstand der empirischen Welt passt. Ein reiner Vernunftbegriff ist wieder eine Urteilsform (nur nicht des Verstandes, sondern eben der Vernunft), und sie ist wieder zusammengezogen in einen reinen Begriff (wieder nicht des Verstandes, sondern der Vernunft), – aber in einen Begriff, der sich nicht mehr direkt auf Gegenstände der Sinnenwelt bezieht. Worauf denn dann? Auf Kategorien selbst, also auf Einheitsbegriffe niederer Ordnung. Während die Anwendung der Kategorien auf das sinnlich Mannigfaltige den konkreten Begriff eines Objekts – als synthetischer Einheit verschiedener Anschauungen – hervorbringt (z. B. den unseres braunen Kätzchens), bilde ich durch Anwendung einer Idee auf alle Objekte einen Einheitsbegriff, aus dem sie alle abgeleitet werden können: z. B. den eines Schöpfergottes, der auch das Kätzchen erschaffen hat. (Die umständliche Wendung Kants „wenn man sie auf die synthetische Einheit der An-

schauungen, nach Maßgabe der Kategorien, anwendet“ meint einfach nur: „wenn man sie auf Objekte anwendet“. Denn ein Objekt ist nichts anderes als eben eine solche, unter kategoriale Einheitskriterien gebrachte Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke). Was passiert aber denn, wenn solche vernünftigen Einheitsgesichtspunkte auf die Objekte angewandt werden? Offenbar mehr und anderes, als wenn die Objekte nur durch die Kategorie hindurch betrachtet werden: denn damit sind sie nur als Gegenstände-überhaupt, nicht speziell als Kätzchen spezifiziert. Um den notwendigen und universellen Verstandesgesetzen Genüge zu tun, muss es keine Katzen geben; aus der Verstandesansicht erscheint ihre Existenz vielmehr zufällig, unnötig. Tatsächlich hätte sich die allgemeine Synthesis (die ihren Sitz im Selbstbewusstsein hat), auf millionenfach andere Weise in die Sinnenwelt einschreiben können; statt katzenartigen Raubtieren hätte sie schwer vorstellbare phantastische Wesen erschaffen können, die aber alle pünktlich unter Prädikate wie Quantität, Qualität, Relation und Modalität fallen würden. Vom Vernunftstandpunkt dagegen ist die Existenz unseres braunen Kätzchens völlig begründet, denn Gott – die Zweckidee der Naturproduktivität – hat es so gewollt. (Er hat ein ökologisches System von der Art gewollt, dass, wie Kant sagen würde, seine Freiheit sich auf die Bedingungen eingeschränkt hat, unter denen [die konkreten Naturgesetze] durchgängig mit sich selbst zusammenstimmen [A 301 = B 358] – das meint: nach Prinzipien, die den Geschöpfen das Miteinanderdasein in einer zweckmäßigen – ideebezogenen – Welt ermöglicht, deren Teile zusammenstimmen und ein kohärentes Ganzes bilden).

Welches ist also die Funktion der Vernunft in ihren Schlüssen? Diese: Bedingungen in der Erscheinungswelt herzustellen, „unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt“ (A 301 = B 358). Kant sagt auch: „In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln [des Verstandes, also der Kategorien] und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand [seinerseits] das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt“

(A 305 = B 362). Die Erklärung, die Kant für diese Operation liefert, ist nicht besonders durchsichtig. Ihr Verständnis bleibt dem aber nicht erspart, der Kants kühne Konstruktion ernst nehmen will, wonach das Gesamt der Natur, *materialiter* betrachtet, auf ein Begründung aus Vernunftideen angelegt sei.

Das Verhältnis von Verstandes- und Vernunftoperationen ist bestimmt im Ersten Buch der transzendentalen Dialektik – leider auf nicht sehr zugängliche Weise. Am Verständnis dieser Überlegungen hängt die Einsichtigkeit der argumentativen Grundoperation der Kritik der Naturteleologie. Sie ist im Text der *KU* mehr vorausgesetzt als entwickelt; ohne sie ganz zu überblicken, kann man nicht hoffen, das Werk und seinen Anspruch auf systembeschließende Funktion der kritischen Arbeit Kants zu fassen.

Kant hat die Ideen – als reine Vernunftbegriffe – in Analogie zu den Begriffen des Verstandes ‚deduziert‘. Dabei legt er besonderes Gewicht auf die Unterscheidung der inhalts-indifferenten allgemeinen und der sog. transzendentalen Logik, die ihre (inhaltlich bestimmten) Begriffe reinen Vorstellungssynthesen (Anschauungs-Komplexionen) einprägt und sie so als Objekte überhaupt konstituiert. Denn auch die Begriffe der Metaphysik (die Ideen) sind unerachtet ihrer Apriorität nicht leer oder formal, sondern gegenstandsbezogen. Ihre Quelle ist aber nicht der Verstand, sondern die Vernunft, die freilich nur eine bestimmte isolierte Funktion oder Gebrauchsweise des ersteren ist (eine andere ist die Urteilskraft) [vgl. § 3 der *Anthropologie*]. Diese Funktion entwickelt Kant aus den drei Unterkategorien der Modalität; danach wären Urteile des Verstandes problematisch, solche der Urteilskraft assertorisch und die der Vernunft apodiktisch. Um apodiktisch zu sein, müssen sie als *notwendige* Konklusionen aus syllogistisch aufgebauten Urteilen hervorgehen, einem Obersatz (oder einer allgemeinen Inferenzregel) und einem Untersatz, dessen ‚Bedingung unter die angegebene (oder umgekehrt: erschlossene) allgemeine Regel (eben den Obersatz) subsumiert wird‘ (vgl. *Logik* Jäsche [AA IX, S. 120]; auch Refl. Nr. 5552 [AA XVIII, S. 223: „Ein jeder Ver-

nunftschluß ist nichts anders als ein Urteil vermittelt der subsumtion seiner Bedingung unter einer allgemeinen Regel, welche also die Bedingung von der Bedingung des Schlußsatzes ist“; so auch *KrV* A 303 f.). Vernunftschlüsse sind darin von Verstandeschlüssen unterschieden, dass der Untersatz ein Argument enthält (Kant nennt es ein „Zwischenurteil“: *KrV* A 303 f.), das nicht „unmittelbar“ (analytisch) aus dem Obersatz fließt. So schließt der Obersatz „Katzen haben ein Fell“  $[(x) (xA \rightarrow xF)]$  nicht logisch ein den anderen „a ist ein Kätzchen“, in dem ein konkreter („besonderer“) Gegenstand – „eine Erkenntnis“, sagt Kant – unter eben das Prädikat (Kant nennt es ‚Bedingung‘) subsumiert wird, das im Obersatz in Subjektstellung sich befand. Im Schluss („a hat ein Fell“) bestimmt man also, in Kants Worten, das Subjekt der Minor („a“) durch das Prädikat der Inferenz-Regel, die im Obersatz aufgestellt war (‚ein-Fell-haben‘), oder: man bestimmt das Besondere durch das Allgemeine (*KrV* A 304); und dieser Schluss ist *notwendig*, wie immer es um die Wahrheitswerte der Major und der Minor bestellt sein mag.

Obwohl die Theorie der Vernunftschlüsse sehr wichtig zum Verständnis, hat Kant sie nirgends sehr explizit vorgestellt. Das hat sein Schüler Reinhold nachgeholt. In der „Theorie der Vernunft“ (dem Schluss-Teil des *Vers.*) beansprucht er mit Recht, „tiefer als es wohl bisher geschehen sein dürfte in die Natur des Vernunftschlusses einzudringen“ (505 f[f.]). Dazu stellt er ein allgemeines Schema aller Vernunftschlüsse oder ‚mittelbaren Urteile‘ auf, dieses nämlich:

M · P

S · M

S · P

‚M‘ steht hier für den Mittelbegriff, ‚S‘ für das Subjekt, ‚P‘ für das Prädikat (den Unterschied von All-Sätzen und singulären Sätzen kann das Schema natürlich nicht unterbringen). Das Subjekt des Obersatzes (M, hier: Katzen) steht im Untersatz in Prädikatstellung: es charakterisiert das Individuum S (ein besonderes Kätzchen). So kann es im Schlusssatz unter die ‚Bedingung‘ (also das Prädikat P: ein

Fell haben) subsumiert werden, unter der im Obersatz M stand: dieses Kätzchen hat ein Fell.

Holm Tetens gibt in seinem ‚systematischen Kommentar‘ zur *KrV* diese nützliche Erläuterung gegeben:

Auf die folgende Art könnte man Kants Äußerungen verstehen: Eine allgemeine Regel laute: Wenn  $B_1$ , dann  $B_2$ , oder auch:  $B_1$ -Gegenstände sind  $B_2$ -Gegenstände.  $B_1$  nennt Kant die „Bedingung der Regel“,  $B_2$  ihr „Prädikat“. Nun „subsumiert“ man bestimmte Gegenstände  $S$  unter die „Bedingung dieser Regel“, indem man behauptet, dass Gegenstände der Art  $S$  die Bedingung  $B_1$  erfüllen. Daraus folgt, dass die Gegenstände der Art  $S$  auch der Bedingung  $B_2$ , mithin dem „Prädikat“ der Regel genügen. Mit der Konklusion: „Auf Gegenstände der Art  $S$  trifft die Bedingung  $B_2$  zu“, urteilt man über  $S$ -Gegenstände, indem man ihre Bedingungen  $B_1$  unter eine „allgemeine Bedingung“  $B_2$  subsumiert. So betrachtet haben Vernunftschlüsse die Form:

1. Wenn etwas auf  $B_1$  zutrifft, dann trifft darauf auch  $B_2$  zu.
  2. Auf Gegenstände der Art  $S$  trifft  $B_1$  zu.
- 
3. Also trifft auf Gegenstände der Art  $S$   $B_2$  zu.

Diese Schlussform ist allerdings völlig unspezifisch, schließlich haben nicht nur Vernunftschlüsse diese Form [es handelt sich einfach ums Schema der Schlussform *modus ponens*]. Die Vernunftschlüsse zeichnen sich nach Kant jedoch durch das Prinzip aus: Ist das Bedingte (etwas Bedingtes) gegeben, so ist auch die vollständige Reihe seiner Bedingungen gegeben. Wenn wir dieses Schlussprinzip in die eben rekonstruierte Schlussform einarbeiten, ergibt sich folgende Form der Vernunftschlüsse: |

1. Ein bedingter Gegenstand der Art  $S$  ist gegeben.
  2. Wenn ein Bedingtes gegeben ist, dann ist auch die Totalität seiner Bedingungen gegeben.
- 
3. Also ist für jeden Gegenstand der Art  $S$  die Totalität seiner Bedingungen gegeben (Holm Tetens, Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart: Reclam, 2006, 206 f.).

Wie nun die Urteilsformen des Verstandes eines reinen und eines ‚inhaltsbezogenen‘ Gebrauchs fähig sind (als Kategorien nämlich), so auch die Formen der Vernunftschlüsse. So wie ersterer die transzendente Logik, so ergibt letzterer die Metaphysik (*KrV* A 299); deren „Grundsätze“ sind nicht schematisierte (angewandte) Kategorien, sondern „Ideen“. Zu Ideen gelangt die Vernunft durch wiederholt – rückläufig – angewandte Schlüsse desselben Musters wie eben angegeben. Der Obersatz eines Vernunftschlusses kann seinerseits als Schluss eines höheren Syllogismus („Prosyllogismus“) interpretiert werden, dessen Obersatz abermals als Schluss eines ihm übergeordneten Syllogismus aufgefasst wird usw., bis einmal ein Prädikat erreicht wird, unter das sich alle Objekte („Erkenntnisse“) als ihre „Bedingung“ subsumieren lassen. Dieses letzte Glied dürfte also ‚Totalität

aller Bedingungen' heißen, weil es sie erschöpfend in sich beschließt; und weil es nicht mehr aus einem noch höheren Allsatz geschlossen ist, darf es auch ‚unbedingt' heißen (*KrV* A 307).

[Die Vernunft sucht] in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlusssatzes), und der Vernunftschluß ist selbst nichts anderes als ein Urteil, vermittelt der Subsumption seiner Bedingung unter die allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelt des Prosyllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird (A 307).

Kants Gedanke ist nicht so schwierig zu paraphrasieren: Geben wir – mit der Vernunftkritik – zu, dass all unsere Erkenntnisse ‚endlich' sind, so meinen wir, dass sie ‚bedingt' sind. Nun gibt es, sagt Kant, einen ‚natürlichen Trieb', einen Gedanken vollständig zu Ende zu denken. Und das tut man, indem man ‚die Totalität seiner Bedingungen' denkt. Dabei geht man vom Bedingten in Richtung aufs Unbedingte (dazu fasslich: Tetens 2006, 201 ff.).

Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Prinzipium der *reinen Vernunft* werden, als dadurch, dass man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegebenen und seiner Verknüpfung enthalten) (A 307 f.).

Nennen wir das Bedingte  $B$ , so denken wir damit ein  $B$  Bedingendes ( $B_1$ ). Ist dies selbst kein Unbedingtes, so löst es sich in weitere Bedingungen auf:  $\rightarrow B_1 \rightarrow B_2 \rightarrow B_3 \rightarrow \dots B_n$ . (Eigentlich müssten die Pfeile umgekehrt stehen, denn  $B_1, B_2$  usw. sind ja die Antezedentien von  $B$ .) Die Suche nach den Bedingungen verläuft also gleichsam rückwärts, ‚regressiv', vom Bedingten zu seinen (ihm logisch vorausgehenden) Bedingungen. Ist nun eines gegeben und dürfen wir es als ein Bedingtes  $B$  interpretieren, so ist damit implizit die vollständige Reihe seiner Bedingungen gegeben (‚vollständig' muss diese Reihe sein, weil etwas nicht teilweise bedingt sein kann; es kann höchstens sein, dass wir nicht alle seine Bedingungen kennen; aber diese Einschränkung spielt bei diesem Gedankenexperiment der reinen Vernunft keine Rolle).



Diese zu immer umfassenderen Prädikaten aufsteigende Schlussfolge ist klarer beschrieben in einer Reflexion (Nr. 5553 [AA XVIII, S. 221 f.]):

So wie sich die Sinne verhalten zum Verstande, so der Verstand zur Vernunft. Die Erscheinungen der ersteren bekommen in dem zweyten | Verstandeseinheit durch Begriffe und Begriffe in dem dritten Vermögen Vernunftseinheit durch Ideen (durch prosyllogismen wird immer ein höheres subject gefunden, bis endlich kein anderes mehr gefunden werden kann, wovon das vorige prädikat wäre; eben so bei bedingten schlüssen, da aber beweiset der prosyllogism die minorem).

Da die vollständige Reihe der Bedingungen nicht ihrerseits in die Reihe fallen kann, muss dieses basale Prädikat un-bedingt heißen (*KrV* A 307 f.; Refl. Nr. 5552, l. c., S. 222: „die Vernunft steigert dieses Verhältnis nur bis zur Bedingung, die selbst unbedingt ist“). Kants Überlegung ist also: Außerhalb der Reihe, da sie ja vollständig ist, gibt es nichts mehr, das sie bedingen könnte – oder wir hätten eben nicht die ‚Totalität‘ aller Bedingungen erschöpft. Darum darf diese selbst ‚unbedingt‘ heißen. So betrachtet, kann das Prinzip der Vernunftschlüsse lauten: Ist alles Bedingte gegeben, so ist (implizit) auch die vollständige Reihe seiner Bedingungen gegeben. Gegenprobe: Wäre es nicht so, dann wäre uns nicht alles Bedingte gegeben.

Ein Un-bedingtes könnte der am Leitfaden der Kausalität im Unendlichen sich verlaufende (endliche Menschen-)Verstand niemals erfassen, „und doch verlangt die Vernunft dasselbe als die Totalität der Bedingungen, weil sie das object selbst machen will“ (Refl. 5552 [l. c., S. 221, Z. 4 ff.]).

Sie erinnern sich: Kategorien können nur Objekte-überhaupt konstituieren, sie sind vollkommen allgemein, unterbestimmt und konstituieren Individuen. Genau das tun aber – *per impossibile* – Ideen. Das sie die Allheit der Bedingungen eines konkreten Gegenstandes in sich enthalten, bestimmen sie ihn als Individuum. Denn Individuen sind nach einer mittelalterlichen Tradition, die durch die Leibniz-Schule wiederbelebt wurde, ‚voll‘ oder ‚durchgängig bestimmte Gegenstände‘. Unser endlicher Verstand kann das nicht; Ideen können es – aber sie liegen jenseits unserer Erkenntnismöglichkeit.

Die Idee als das höchste Prinzip der ganzen Bedingungs-Reihe, erläutert Kant, ist nicht analytisch zu gewinnen (Bedingtes führt immer nur zu Bedingungen, nie zu einem Un-bedingten), sondern könnte nur synthetisch verfasst sein (*KrV* A 308). Hier bricht der rein logische Vernunftgebrauch ab und verwandelt sich in einen ‚realen‘, der sich freilich in transzendenten Sätzen ausdrückt, die zwar empirische Regeln der objektiven Welt aus Prinzipien zu deuten beanspruchen, selbst aber nicht mehr in Erkenntnisse aufgelöst werden können. Im Falle des Begriffs des Unbedingten wird sogar beansprucht, die Totalität (das ist die wieder in Einheit befasste, synthetische Mannigfaltigkeit: *universitas* anstatt *universalitas* [A 322]) des Bedingten zu deduzieren – eine *Démarche*, mit der die Philosophie zu „schwärmen“ anfängt oder die sie nur als „eine bloße Petition oder ein Postulat“, ja „als eine Vorschrift, die Vollständigkeit aller Verstandeserkenntnis in der subordination zu suchen“ gelten lassen darf (Refl. Nr. 5552 [AA XVIII, S. 222 f. und S. 226]).

Die Begriffe der reinen Vernunft – sozusagen ihre Kategorien – werden ebenso wie die des Verstandes aus Urteilsformen abgeleitet. Dabei scheiden die Kategorien der Quantität (die Obersätze von Vernunftschlüssen sind immer Allsätze) und der Qualität aus (Verneintheit oder Bejahtheit des Schlusses sind gleichgültig) – ebenso die Modalität, denn diese Kategorie diene ja schon zur Abgrenzung der Vernunftfunktion von der des Verstandes und der Urteilskraft. Vernunftschlüsse sind prinzipiell apodiktisch. Die Deduktion der drei Vernunftideen am einzigen Leitfaden der Relation hat in der Tat etwas Künstliches. So präsentiert sich das Unbedingte erstens als kategorische Synthesis in einem Subjekt, zweitens als hypothetische Synthesis der Glieder einer Reihe und drittens als disjunktive Synthesis der Teile eines Systems (*KrV* A 323, 333 f.).

Dem entsprechen die Ideen der unbedingten Einheit des Subjekts (*Seele*, Freiheit, Psychologie), der Allheit der Erscheinungen in der *Welt* als bezogen auf eine un-

bedingte Einheit (Kosmologie, Teleologie der Natur) und die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände überhaupt (*Gott*, Theologie). Daum lautet die kürzere Version der Bestimmung der drei Ideen am Leitfaden der Relationskategorie, sie seien Seele, Welt und Gott.

Kant meint nun, diese drei Ideen aus je verschiedenen Akzentuierungen des Satzes ‚Subjekt denkt Objekt‘ hergeleitet zu haben (A 333 f.). Er nennt ihn „das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können“. Die Beziehung kann sich erstens aufs Subjekt richten, 2. auf Objekte als Gegenstände der Erscheinung, 3. „zu allen Dingen überhaupt“ (*KrV* A 333 f.). Erweitert man die drei im Satz auftretenden Ausdrücke ins Absolute, sagt Kant, so bringt man die transzendentalen Ideen gemäß den drei Unterabteilungen der Relationskategorie „unter drei Klassen“:

davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung [= des Objekts-als-Erscheinung], die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt [erscheinend oder an sich existierend] enthält (A 334).

Das klingt doch wieder ziemlich abgehoben; und ich versuche einen nachvollziehbareren Kommentar (vgl. Tetens 2006, 209 f.). Der Satz ‚Subjekt denkt Objekt‘ ist wie alles in unserer Welt ‚bedingt‘. Das heißt, dass es auch alle drei Glieder des Satzes sind: das Subjekt, das (erscheinende) Objekt und das Gegenstände-Denken. Sage ich ‚Dies Subjekt denkt dies Objekt‘, so impliziere ich, dass das Subjekt dasselbe ist, das auch schon viele andere Objekte als dieses da gedacht hat. Insofern steht ‚dies Subjekt‘ unter einer Bedingung; und wenn man die einlöst, kommt man zu so etwas wie zur Idee eines bleibenden Selbst, von der Metaphysik ‚Seele‘ genannt.

Das Objekt – zweitens –, das vom Subjekt gedacht wird, kann ein erscheinendes oder ein nur gedachtes, z. B. ein Gegenstand an sich sein. Ist es nur eine Erscheinung, so ist der Gedanke insofern bedingt, als diese gedachte Erscheinung raumzeitlich und kausal immer durch eine andere Erscheinung bedingt ist. Fasst man

alle Erscheinungen als Bedingungen anderer Erscheinungen, so bildet man die Idee des Universums, der Welt, als des Gesamt aller Erscheinungen überhaupt.

Aber könnten den vom Subjekt gedachten Objekten nicht noch andere als die erscheinenden Prädikate zukommen? D. h., könnten sie nicht noch reicher ‚bedingt‘ sein als durch erscheinende und mir potentiell bewusste Prädikate? Denke ich auch die – was nicht heißt, dass ich sie wirklich erkenne –, so denke ich ein höchstes Wesen, das sie genau so, wie sie sind, sein lässt: Gott.

Nun dürfen Sie nicht vergessen, dass Kant die ‚reine Vernunft‘, wie der Titel seines Hauptwerks zeigt, *kritisiert*. Gerade wegen seines Angriffs auf den Gedanken ‚Gott‘ hat ihn der aufgeklärte, aber fromme Moses Mendelssohn den „alles zermalmenden Kant“ genannt. Und in der Tat führt Kant den Begriff ‚Ideen‘ eigentlich in kritischer Absicht ein. Er sagt, dass wir zwar notwendig zu jedem Bedingten die Totalität seiner Bedingungen dazu denken, – und dass diese Bedingungen selbst unbedingt sind. Die kritische Version dieses Gedankens heißt aber: Ideen sind kein Gegenstand der Erkenntnis, sie sind – auch im schlechten Sinne des Wortes – transzendent: unser Erkenntnisvermögen übersteigend. Holm Tetens kommentiert das so:

Mit seiner These, dass die Totalität der Bedingungen des Bedingten kein Erkenntnisgegenstand ist, glaubt sich Kant im Besitz einer Diagnose, warum die traditionelle Metaphysik scheitern muss. Nach Kant begeht diese den Grundfehler, *die Totalität der Bedingungen doch als ein Erkenntnisobjekt aufzufassen, dem sie bestimmte Eigenschaften zuschreiben zu können glaubt*. Da die Thesen der Metaphysik und ihre Begründungen nach Kant auf Vernunftschlüssen beruhen, macht sich die Metaphysik des Fehlschlusses schuldig, die vollständige Reihe der Bedingungen eines Bedingten als ein Objekt der Erkenntnis misszuverstehen (Tetens 2006, 211).

Wenn die Vernunft die Totalität der Bedingungen eines Bedingten *fordert* (also hypothetisch auf sie *schließt*), so wäre es doch für den kritischen Denker ein großer Fehler zu sagen (wie wir uns bisher gelegentlich ausgedrückt haben), diese Bedingungen seien wirklich *gegeben*, so wie ein erscheinendes Objekt uns gegeben ist. Wir erkennen allenfalls Teile der Bedingungen eines Bedingten, aber nicht ihr Gesamt. Dies Gesamt, das uns die Vernunft dennoch zu denken zwingt, erkennen wir also nicht. So entsteht ein Kompromiss aus Denknötwendigkeit und

Unerkennbarkeit, und den tauft Kant – der sich etwas fahrlässig auf Platon beruft – ‚Idee‘.

Der Gedanke hat aber noch eine andere Lehre: Die ‚Verstandesansicht‘ – wie sich Kant in der *KU* ausdrückt – führt uns nur auf die Konstitution von ‚Gegenständen überhaupt‘. In der wirklichen Erkenntnis begegnen wir aber lauter Individuen: *Sie* alle sind Individuen, selbst das Rauchverbotschild im Hörsaal ist ein Einzelding. Und Einzeldinge sind ‚vollständig bedingt‘. Die Vernunft hat also recht, auf die Idee vorzulaufen, von der her die vollständige Bestimmtheit jeder Einzelerkenntnis einsichtig würde. Und es ist auch wahr, dass über solche Hypothesenbildung neue empirische Einsichten möglich werden (Kants Naturphilosophie zeigt ja, wie viel er sich von der Arbeit mit Hypothesen verspricht). Es wäre nur unrecht zu meinen, dass uns diese Idee selbst direkt zugänglich wäre. Wir dürfen aber – unter bestimmten, noch zu definierenden Auflagen – mit ihr arbeiten. Kant nennt Ideen ja ‚regulativ‘: Ihnen entspricht keine Erkenntnis, aber sie regeln unseren (wissenschaftlichen) Erkenntnisprozess.

Man kann sich schließlich noch fragen (und das ist in der Kant-Literatur zuweilen geschehen), ob Ideen – als Vorstellungen von Bedingungs-Totalitäten – *per definitionem* noch Begriffe heißen dürfen oder, wie das *Opus postumum* erwägt, ihrer Singularität halber als Anschauungen gelten müssen. Das könnte Anlass sein zu einer Diskussion des Sonderstatus von Totalitäten, die ja keine Universalien, sondern wieder in Einheit umgewendete (oder befasste) Allgemeinheiten sind. Eine Totalität von Bedingungen könnte tatsächlich nur ein anschauender Verstand überblicken; der unsrige, diskursiv, muss am Leitfaden der Kategorien das Erfahrungsmaterial durchgehen und kann die teleologische Ausrichtung der Natur sinnvoll nur postulieren (*KU* § 77).

Nach diesen etwas komplizierten Vorüberlegungen können wir jetzt die Grundfrage der *Kritik der Urteilskraft* in anderer Wendung neu stellen. Es ist die nach

Prinzipien für die Einheit der Natur als eines Systems der (schon durch Kategorien bearbeiteten) Erfahrung. Ein solches Prinzip war im theoretischen Rahmen der ersten Kritik grundsätzlich gar nicht zu entfalten, da deren ‚höchster Punkt‘ nur die Verstandeseinheit (das Selbstbewusstsein) war; aus dieser fließen zwar die reinen Grundsätze aller Naturerkenntnis; als synthetische Sätze a priori kommen sie aber prinzipiell gar nicht in Frage zur Erklärung der besonderen, der empirischen Gesetze der Natur. Mithin bedarf es eines höheren Prinzips, noch *über* den Grundsätzen des reinen Verstandes – und dieses konnte letztlich nur als Idee – als Vernunftzweck – der material betrachteten Natur bestimmt werden. Die Frage, wie denn aus den (zu) allgemeinen Gesetzen des Verstandes die besonderen Naturgesetze sich spezifizieren lassen, war schon am Ursprung der *Metaphysische[n] Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, wo Kant gehofft hatte, durch eine Kombination der Verstandesgrundsätze mit mathematischen Prinzipien etwas weiter in die Besonderheit des Systems der Naturgesetze einzudringen. Aber erst mit dem Gedanken eines idealen Endzwecks der Naturevolution glaubte er, sich des heuristischen Prinzips versichern zu können, aus dem die empirische Natur (‚materialiter considerata‘) als das System einsichtig gemacht werden kann, als das unsere Vernunft sich getrieben sieht, sie vorzustellen. Insofern ist die Analyse der Struktur des Organismus, die im Zentrum der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ steht, von einer gegenüber der Frage nach der Einheit der Natur als eines Systems der Erfahrung untergeordneten Interesse. ‚Zweckmäßig‘ bedeutet dann, was sich beziehen lässt auf die ‚Idee‘ als ‚übersinnlichen Einheitsgrund der Natur und Freiheit‘ (wie eine leitmotivisch wiederkehrende Formulierung der *KU* lautet); diese Idee einer Zweckmäßigkeit der Natur lässt sich, wie der VII. Abschnitt der „Einleitung“ formuliert, ästhetisch, und er lässt sich, wie’s der VIII. Abschnitt besagt, logisch repräsentieren. Im ersten Falle haben wir mit einer Kritik des Geschmacks (einer gleichsam subjektiven), im zweiten mit einer Kritik der teleologischen Urteilskraft (einer gleichsam objektiven Naturteleologie) zu tun.

Offenbar [schreibt Wilhelm Windelband] liegt dabei das aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannte Einteilungsschema von Ästhetik und Logik zu Grunde und wird, wie dort auf die Erkennt-

nis a priori, so hier auf die apriorische Betrachtung der reflektierenden Urteilskraft bezogen. Aber das Gemeinsame für beide Teile bleibt die Vernunftnotwendigkeit einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur. Dies war der neue Grenzbegriff, den Kant in der Durchführung der kritischen Metaphysik auf dem Boden *der Kritik der reinen Vernunft* entdeckte, und so mußten die ästhetische und die teleologische Problemreihe miteinander auf das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft konvergieren. (AA V, S. 521)

Die so überaus wirkungsvolle Zusammenfassung der Probleme des organischen Lebens und der Kunst hat sich also unter dem den letzten Abschluß der Kantischen Weltanschauung bestimmenden Gedanken von der Einheit des Systems der Erfahrung als eines zweckmäßigen Ganzen vollzogen. In den ursprünglichen Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnislehre mit ihrer scharfen Sonderung von Form und Stoff lag es begründet, daß der gegebene Inhalt der Erfahrung den synthetischen Formen des Erkenntnisvermögens gegenüber in letzter Instanz etwas Zufälliges bleiben mußte und daß seine Formbarkeit durch Kategorien, seine Subsumierbarkeit unter die Grundsätze eine unbegreifliche, „glückliche“ Tatsache bildete, die einen Charakter der Notwendigkeit nicht mehr für die begriffliche Einsicht, sondern nur noch für die teleologische Betrachtung erhalten konnte: von diesem Verhältnis aus gesehen, bildet die *Kritik der Urteilskraft* eine ebenso unerläßliche Ergänzung für die *Kritik der reinen Vernunft* wie sie nach einer andern Richtung durch die *Kritik der praktischen Vernunft* von Kant gegeben ist. So hat die Gedankenarbeit des 9. Jahrzehnts vollendet, was in der des 8. Jahrzehnts begonnen worden war (l. c., S. 521 f.).

Damit ist das Programm der *KU* – oder vielmehr: ihres teleologischen Teils – bündig zusammengefasst.

Blicken wir nun zurück auf die verschiedenen Argumentationsschritte, über die wir Einsicht in den Grundgedanken von Kants letzter, systembeschließender Kritik zu erreichen hofften: 1. Allein durch die apriorischen Gesetze des Verstandes (die Kategorien) bleibt die Welt der Gegenstände – die Natur *formaliter definita* – in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit (material) unterbestimmt. 2. Die Existenz empirischer Naturgesetze erfordert nicht minder als die der Verstandesgesetze den Rückgang auf ein Einheitsprinzip, das den Zusammenhang und die wechselseitige Zusammenstimmung der Dinge erklärt. 3. Dies Prinzip kann nicht mehr das für die Einheit der theoretischen Welt verantwortliche, es muss also ein Prinzip der praktischen Vernunft sein (denn nach Kant gibt es über die Theorie hinaus nur die Praxis). 4. Nun ist das Prinzip der Vernunft die Freiheit, und die Freiheit ist das Vermögen, Zwecke zu entwerfen. 5. Ein Zweck ist definiert als die Vorstellung eines Gegenstandes so, dass die Vorstellung als Ursache der Wirklichkeit des Gegenstandes gedacht wird (der Entwurf setzt einen Fluchtpunkt, von dem her die Verwirklichung in Gang gesetzt wird). 6. Folglich findet die *natura formaliter considerata*, Objekt der theoretischen Philosophie, Einsichtigkeit erst in der Perspektive der Vernunft, die sie auf ihren Einheitspunkt hin überschreitet, nämlich ihren Zweck, so wie ihn die Freiheit gesetzt hat. Die Natur ist mithin als zweck-

mäßiger Organismus einsichtig. Die vorsichtige Formulierung ‚ist einsichtig‘ bietet sich an, um dem Einwand zu entgehen, dass die Teleologie doch lediglich einen Erkenntnis-, keinen Seinsgrund für die Naturbetrachtung an die Hand gibt. Diese Einschränkung ist’s ja, die Kant immer wieder in Erinnerung bringt, wenn er sagt: alles spielt sich so ab, ‚als ob‘ die Natur auf Freiheit tendiere, denn die Freiheit, die Idee der Ideen überhaupt, stellt nur ein regulatives, kein konstitutives Prinzip dar (sie leitet unsere Reflexion *über* die Natur, sie konstituiert nicht die *Objektivität* des Erfahrungsganzen der Natur selbst).



## 20. (= 3. Vorlesung)

Beim letzten Treffen hatten wir geprüft, welchen Beitrag Kant selbst zur Versammlung der verschiedenen Fäden unternommen hat, in die sich die Einheit seines philosophischen Systems verfasert. Aber noch bevor er sich an die *KU* machte (und an die Ausarbeitung seines doktrinalen Gesamtsystems, als das sein Nachlasswerk gemeint war), hatten seine jüngeren Zeitgenossen und Schüler – allen voran Reinhold (1789) und Maimon (1789/90) den Meister mit eigenen Systemvorschlägen und -entwürfen schon überflügelt. Ihnen musste freilich eine grundstürzende Kritik an Kants Unfähigkeit vorausgehen, die verschiedenen Blöcke seines Denkens zur Einheit einer Gesamtsicht zu versammeln bzw. den verschiedenen Dualismen zu entkommen, als da sind die Kluft zwischen Ding an sich und Empfindung, die von Sinnlichkeit und Verstand, schließlich die von Verstand und Vernunft (bzw. von Theorie und Praxis).

Für konstruktiv kann solches Hinausgehen über Kant gelten, als es sich weitestgehend Motiven verpflichtet wusste, die als Kants eigene bekannt waren. So hatte schon Kant erwogen, ob Sinnlichkeit und Verstand „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen“ (*KrV* A 15 = B 29); und die *KU* wird heimgesucht von der Idee eines ‚übersinnlichen Substrats‘, welches den unbekanntem ‚Einheitsgrund der Natur und der Freiheit‘ darstelle (und auf das die ästhetische Idee dunkel vordeute). – Auch befand sich Kants Gesamtphilosophie keineswegs freiwillig in der Zersplitterung in drei Kritiken. Der Titel *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik [...]* kündigt sehr deutlich das Bewusstsein der Vorläufigkeit an. In der Einleitung (A 15 und B 27) sagt Kant, die Kritik verfüge zwar schon über vollständige Kenntnis aller Elemente, die ins vollendete System der Wissenschaft eingehen, sei aber „nicht schon selbst“ dies abgeschlossene System. „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer [alles beschließenden und zusammen-

greifenden] Idee“ (A 832 [ff.] = B 860 [ff.]). Zu diesem System verhält sich die Kritik nur negativ als „P r o p ä d e u t i k (Vorübung)“ (A 841 = B 869); sie räumt die Hindernisse aus dem Wege, die den Aufriss der Gesamtarchitektur hemmen – aber sie ist noch nicht selbst die positive Metaphysik als System der Philosophie-ohne-Beinamen. Und insbesondere weiß sie noch kein einiges Prinzip für das Gesamtsystem zu benennen. – Als ihm der Plan zur *KpV* klar geworden war, erwägt Kant, es möge die Freiheit sein, die „nun den S c h l u ß s t e i n [ausmache] von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft“ (S. 4). Aber in der Einleitung zur dritten Kritik liest man, die Brücke über den Abgrund von Theorie und Praxis sei immer noch zu schlagen – diesmal mit Hilfe der neu entdeckten reflektierenden Urteilskraft. Sie soll das gesuchte „Mittelglied“ sein, das zwischen Sinnlichkeit und Verstand, und dann noch einmal zwischen Verstand und Vernunft interveniert (*KU*, S. V). „Hiermit endige ich mein ganzes kritisches Geschäft“, erklärte Kant am Ende der Vorrede (S, X). Aber wir wissen, dass auch dieser Kunstgriff Kant nicht letztlich überzeugen konnte. Mit schwindenden Geisteskräften begab er sich an sein Alterswerk, das die noch immer unerledigte Aufgabe des Brückenschlags, diesmal zwischen reinen Begriffen und der konkreten Natur, in den Titel schreibt: „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“. – Wenn Kant selbst sagt, ohne ein einiges Prinzip aller Theoriezweige bleibe das System der Philosophie „ohne Haltung“ (*KpV*, S. 4 u.), so war dies genau die Diagnose, die der frühe Schelling – übrigens durchaus in der Linie Jacobis, Reinholds und Maimons – der kantischen Philosophie stellte. Am 6. Januar 1795 schreibt er aus dem Tübinger Stift an seinen Freund Hegel:

Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen? (*Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* [zit.: *Mat.*], hg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt/Main 1975, S. 119).

Eine charakteristische Äußerung: Man war im Großen und Ganzen einverstanden mit Kants Resultaten, hielt sie aber im Wortsinne für unbegründet. Darum träumte Reinhold von einem ‚Fundament‘ der gesamten Philosophie und Fichte von ei-

nem obersten Grundsatz, aus dem Theorie und Praxis gleichursprünglich verständlich werden. Die Suche danach war nicht als Kant-Destruktion gemeint; durch sie sollte, wie Fichte sagt, Kant nur besser verstanden werden, als er sich selbst verstanden hat. Und in der Tat: Wie könnte das System der Philosophie auf eine bloße Idee – also ein der Existenz beraubtes bloßes Gedankending – gegründet sein. Wer ‚Idee‘ sagt, so der Gedanke der Kantianer, sagt ‚bloß Idee‘; Ideen sind bloße Annahme, zu denen sich die Vernunft gedrängt fühlt, nicht mehr. Um Prinzip zu heißen, fehlt es ihnen zwar nicht an Einsehbarkeit, aber an Realität. Und was Kant als die Aufgabe seiner zweiten Kritik definierte, dass nämlich dem Gedanken der Freiheit, über den bloßen Begriff (als die Denkmöglichkeit hinaus) Realität verschafft werden müsse (*KpV* S. 3 f., bes. S. 9: „einem übersinnlichen Gegenstände der Kategorie der Kausalität, nämlich der **F r e i h e i t**, Realität verschafft“), das gilt auch für diejenige Idee, auf deren Geheiß die Mannigfaltigkeit von Objekten, Relationen und Begriffen sich zu einem System versammelt.

Man mag im Rückblick geneigt sein, die Kritiken der Reinhold, Maimon, Beck und der immer zahlreicheren anderen ‚kleinen Kantianer‘ als das Werk von Bettlern oder Kärnern abzutun, die entweder Brosamen vom Tisch des großen Kant auflesen oder Steine karren zur Errichtung seiner Kathedrale – wie Schillers Distichon das boshaft sah:

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung  
Setzt. Wenn die Könige bau'n, haben die Kärner zu tun.

Freilich hätte sich Schiller ohne weiteres selbst dazuzählen können – denn was wäre seine Ästhetik und überhaupt sein gesamtes Philosophieren ohne den König Kant? Im übrigen wollen wir nicht vergessen, dass keine Philosophie, und sei es die bedeutendste, sakrosankt ist – schließlich gehen aus ihrer Kritik neue Einsichten hervor, über die Kant nicht verfügte. Und alles in allem sollte aus der kritischen, aber durchaus auch schon konstruktiven Kritik der kleinen Kantianer

endlich das gigantische Gebäude des sogenannten deutschen Idealismus hervorgehen, in dessen Mauerwerk kaum ein Stein sich findet, der nicht von Jacobi, Reinhold, Maimon zugehauen worden und oftmals schon für dieselbe Stelle vorgesehen gewesen wäre. Macht man sich klar, dass Kants Denken noch im Fluss und weit von seinem Abschluss entfernt war, als die in atemberaubender Akzeleration einander überholenden Werke der kleinen Kantianer erschienen (und dass bei Kants Tod nicht nur Schellings Identitätssystem abgeschlossen vorlag, sondern auch die Umrisse des Hegelschen feststanden), dann kann man sich schwer des Eindrucks erwehren, mit einer Denk-Epoche konfrontiert zu sein, deren Tiefe und Produktivität höchstens mit der des klassischen Athen verglichen werden kann – ein Vergleich, den Henrich gern zieht. Ich gebe Ihnen ein etwas längeres Zitat aus Henrichs Bericht über das von ihm geleitete ‚Forschungsprogramm zur Entstehung der klassischen deutschen Philosophie nach Kant in Jena 1789-1795‘:

Das rapide Aufkommen und der eruptive Gang der nachkantischen klassischen deutschen Philosophie stellen ein Rätsel dar, das zur Antwort auf die Frage „Wieso war möglich, was geschah?“ herausfordert. Das gilt insbesondere für die frühe und außerordentlich folgenreiche Trennung zwischen Fichte auf der einen Seite und einer auch gegen Fichte gewendeten, aber doch von Fichte ausgehenden, der eigentlich spekulativen Philosophie auf der anderen Seite – einer Position, die bereits in weniger als einem Jahr nach dem Hervortreten von Fichte gegen die Fichtesche Wissenschaftslehre formuliert worden ist, zuerst von Hölderlin und dann in anderer Weise von Novalis und vom jungen Schelling. Kant war noch mit der Publikation seiner Hauptwerke beschäftigt, und die Diskussion über Kants Œuvre war kaum in vollem Gang, als 1789 dieser Prozeß begann. Er kam im Grunde schon 1796 zu Ende mit dem Beginn der romantischen Theorie, mit der Etablierung des Homburger Kreises und mit Schellings frühen Werken. Man kann diesen Vorgang metaphorisch als die Explosion einer Supernova beschreiben. Es gibt nichts Vergleichbares in der Geschichte der Philosophie, allenfalls im klassischen Athen. Man sieht diesen Prozeß geschehen, aber man könnte ihn nur verstehen, wenn es, wie bei der Erklärung des Entstehens einer Supernova, gelingt, mit genauen Beschreibungen und Erklärungen in sein Inneres einzudringen. Während die Supernova aber das Ende eines Sterns anzeigt, war der eruptive Prozeß, der 1789 begann, der Aufgang einer Denkart und der Beginn einer Epoche (*Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, S. 217/8).

Diesen Prozess wollen wir gemeinsam in diesem und im folgenden Semester nachvollziehen – und zwar nicht nur wie eine Narration ‚mit dem großen epischen Atem‘, sondern indem wir eindringen in die noch immer weitgehend verborgene Logik, die den Prozess der Kant-Kritik und Kant-Überwindung zu einer so geordneten Abfolge von Schritten machte, dass Schelling und Hegel sie wie Kapitel eines wohlgegliederten Buches mit selbst systematischem Anspruch erzählend rekonstruieren konnten.

Den ersten weiterführenden Anstoß zur Revision der kantischen Philosophie gab Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) – nicht nur durch die berühmte Veröffentlichung seines Briefwechsels mit Mendelssohn *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), von dem viel später noch viel die Rede sein wird, sondern ganz besonders durch eine kleine „Beilage“, die sich in seinem 1787 erschienen Buch *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* fand. Sie trägt den bescheidenen Titel *Über den transzendentalen Idealismus* (zit.: *TI*) und hinterließ tiefe Spuren im Überzeugungssystem der Zeitgenossen (ich zitiere im folgenden nach der Ausgabe der *Werke*, hg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, Leipzig, bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1815 [reprogr. Nachdruck Darmstadt 1968], Zweiter Band, S. 291-310).

Friedrich Heinrich Jacobi wurde am 25. Januar 1743 in Düsseldorf geboren und starb am 10. März 1819 in München. Sein Vater war ein wohlhabender Kaufmann; und da er bei seinem Sohn – im Gegensatz zu dessen Bruder Johann Georg, den Sie als empfindsamen Lyriker kennen werden – kein sonderliches Talent zum Studium entdecken konnte, bestimmte er ihn ebenfalls für den Kaufmannsberuf. Friedrich sollte den Familienbesitz, ein Düsseldorfer Handelshaus, übernehmen. Die Lehrzeit verbringt er in Frankfurt und Genf, wo er allerdings, angeregt und auch angeleitet durch den Mathematiker G. L. Lesage, eher philosophische als betriebswirtschaftliche Studien unternimmt. Er liest Gravesandes *Introductio ad Philosophiam*, ein Standardwerk der Schulphilosophie aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, macht sich mit dem Denken der französischen Enzyklopädisten bekannt, besonders, was in Genf naheliegt, mit Rousseau und Bonnet. 1764, nach Düsseldorf heimgekehrt, übernimmt er das Geschäft des Vaters, verheiratet sich mit der Tochter eines reichen Aachener Kaufmannskollegen, Betty von Clermont (ausnahmsweise einmal ein Philosoph ohne Geldsorgen: ein Philosoph als Kaufmann). Betty von Clermont hat – so berichten es uns die Zeitgenossen einstimmig – wesentlich dazu beigetragen, dass das heute noch bestehende und zu besichti-

gen Landschlösschen Pempelfort in Düsseldorf zu einem Begegnungszentrum der geistigen Prominenz der Epoche wurde. Hier verkehrten Goethe, Heinse und Wieland, die Gebrüder Humboldt, Diderot, Hemsterhuis und Georg Forster. Zu Jacobis vertrauten Bekannten gehörten später aber auch Herder, Kant, Fichte und die Romantiker. Nach einer kurzen Tätigkeit als Mitglied der Hofkammer des Herzogtums Berg und einer ebenfalls bald gescheiterten Karriere als Ministerialrat bei der Zoll- und Handelsverwaltung im bayerischen Ministerium erhielt Jacobi und nahm an eine Berufung als Philosophie-Professor an die Akademie der Wissenschaften in München, wo er eine Weile Schellings Kollege war. Gescheitert ist Jacobis Karriere als Referent für Zoll- und Wirtschaftsfragen übrigens nicht an mangelnder Motivation oder Eignung, sondern aus dem bemerkenswerten Grund, dass er im Geiste des Adam Smithschen Liberalismus für den Freihandel eintrat und deswegen im Jahre 1799 aus dem Regierungsamt gedrängt wurde.

Aber noch bevor Jacobis äußeres Leben diese entscheidende Wende vollzog, war er vielfach als rousseausierender, wohl auch wertherisierender Romancier im empfindsamen Genre hervorgetreten. Sie kennen, wenigstens vom Titel, die Romane *Aus Eduard Allwills Papieren* (1775/76) und *Woldemar* (1779) – die kein Geringerer als der spöttische Friedrich Schlegel verehrte und in seiner berühmten Jacobi-Rezension wirkungsmächtig charakterisiert hat. Er wolle „Menschheit“ schildern, „wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich“, heißt es in der nachgefügt Vorrede zum *Allwill*. In den Romanen, die vom Publikum enthusiastisch aufgenommen und eine Weile Mode waren, ist wiederkehrendes und stehendes (manchmal auch etwas ermüdendes) Thema der Sieg der unmittelbaren Gewissheiten des Herzens über die sogenannte reine Vernunft, die Überlegenheit der natürlichen Sittlichkeit gegenüber die öffentlichen Moralität, einer (allerdings arg vergeistigten) Sinnlichkeit gegenüber der blassen Abstraktion; gewarnt wird aber auch vor der Hysterie der empfindsamen Exzesse und der Selbsttäuschung von Personen über ihre wahren Gefühle. Friedrich Schlegel urteilt in seiner berühmten

*Athenäums*-Besprechung der ‚neuen, verbesserte Ausgabe‘ des *Woldemar* (von 1796) abschließend: „WOLDEMAR ist also eigentlich eine Einladungsschrift zur Bekanntschaft mit *Gott* (Ergieß. S. 34), und das *theologische Kunstwerk* endigt, wie alle moralischen Debauchen endigen, mit einem Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit“ (KA II, S. 77). – Aber nicht durch seine Romane, sondern als philosophischer Schriftsteller ist Jacobi der Nachwelt besonders bekannt. Aus Genf zurückgekehrt, hatte er Kants vorkritische Schriften studiert und zumal in der kleinen Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (von 1763) die These entdeckt, dass Sein kein reales Prädikat sein – damit überhaupt das Thema des ‚Seins, im einzigen Sinn des Wortes‘. Es verband sich aus leicht nachvollziehbaren Gründen harmonisch mit dem wachsenden, wenn auch kritischen Interesse Jacobis an den Schriften des Spinoza. Und durch sein Spinoza-Büchlein ist Jacobis Name dann überhaupt unsterblich geworden. Das Buch, 1785 in der Erstaufgabe erschienen, schlug wie eine Bombe ein. Ursprünglich und eigentlich war es Jacobis Absicht, den spinozaschen Pantheismus als trostlosen Fatalismus zu überführen, auch wenn er darüber, fast wider Willen, eine Spinoza-Renaissance einleitete (so wie der *Werther* eine Selbstmord-Epidemie). Die bekannten Grund-Thesen der Schrift sind diese:

„I. Spinozismus ist Atheismus.

II. Die Leibniz-Wolffische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück.

III. Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus [S. 170 der ersten, S. 223 der zweiten Ausgabe]“ (Schelling, SW I/8, 39).

Die biographische Basis für Jacobis Beschäftigung mit Spinoza ist ein Besuch bei Lessing. Jacobi hoffte, bei ihm eine Stütze für sein religiöses Gefühl gereicht zu bekommen und eine Verurteilung des Spinozaschen Pantheismus zu hören. Stattdessen bekannte sich Lessing aber gerade zum Spinozismus. Im Gespräch mit Ja-

cobi über Goethes Prometheus-Gedicht äußert Lessing, das Gedicht gefalle ihm gut: „Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ev και παν!* Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr.“ Jacobi antwortet: „Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden.“ Darauf Lessing: „Wenn ich mich nach jemanden nennen soll, so weiß ich keinen andern.“ Jacobi: „Spinoza ist mir gut genug; aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden!“ Lessing: „Ja! Wenn Sie wollen! ... Und doch... Wissen Sie etwas besseres“ (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Auflage, Breslau, bei Gottl. Löwe 1789 [zit.: Spin.], S. 22*).

Am folgenden Morgen setzen die beiden ihr Gespräch fort:

Sobald wir allein waren, und ich mich an die andre Seite des Tisches, worauf Lessing gestützt war, niedergelassen hatte, hub er an: Ich bin gekommen über mein *Ev και παν* mit Ihnen zu reden. Sie erschrecken gestern. Ich. Sie überraschten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freilich war es gegen meine Vermutung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich so blank und bar hinlegen würden. Ich war großen Teils gekommen, um von Ihnen Hülfe gegen Spinoza zu erhalten. Lessing. Also kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen. Lessing. Damit ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. | Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza (l. c., S. 23 f.).

Wie viele andere hatte Lessing den Spinoza zuerst durch Pierre Bayle, einen seiner Lieblingsautoren, kennen gelernt. Nachdem er ihn nach 1760 gründlicher gelesen hatte, musste er anerkennen, dass Bayle sich über ihn irrte und dass auch der Versuch von Moses Mendelssohn, Spinoza mit dem Leibnizschen Gedanken der prästabilierten Harmonie zu versöhnen, mit der von Spinoza behaupteten Einzigkeit der Substanz nicht zusammenging. Als Mendelssohn hörte, dass sein alter Freund Lessing sich vor seinem Tod zur Lehre des Spinoza bekehrt hatte, wollte er's nicht glauben. Und so entsteht zwischen ihm und Jacobi jener Briefwechsel, den Jacobi 1785 mit starken Zusätzen und Erweiterungen veröffentlichte. Das philosophierende Deutschland begeistert sich für die Angelegenheit, man liest und kommentiert oder verdammt eifrig die *Ethik*. So lesen auch Schelling, Hölderlin und Hegel im Stift zusammen das Spinoza-Büchlein. Sie werden die berühmte



Äußerung Schelling aus einem Brief an Hegel (vom 4. 2. 1795) kennen: „Ich bin indessen Spinozist geworden! Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – *Alles*, | mir ist es das *Ich*“ (*Mat.*, S. 126 f.). – Jacobi selbst ist nicht einfach feindselig gegen Spinoza; er bewundert ihn vielmehr: den Menschen und sein System, in dem er die reinste Ausprägung eines durch lückenlose Gründe verketteten Rationalismus sieht. Dennoch lehnt er ihn ab, weil der Leitfaden eherner Gründe uns unvermeidlich in den Atheismus und universellen Determinismus führen – ein Einwand, den Jacobi später gegen die ganze neuzeitliche, an Descartes anschließende und zu Fichte und Schelling führende Tradition wiederholen wird. Die religiöse Krise kulminiert in diesem Leser Pascals, der seine ganze Philosophie auf die unumgängliche Notwendigkeit des Glaubens gründet (und darum auch der Glaubensphilosoph genannt wurde). Jacobi setzt seinen Glauben als eine „Philosophie des Nicht-Wissens“, die dort anfängt, wo der Spinozismus (angeblich) endet, und wird so – zusammen mit Crusius, Herder und Hamann – eine der ersten mächtigen Warn-Stimmen gegen den Geist der Aufklärung als einer Selbstüberhebung oder paranoischen Allmachtsphantasie der endlichen, ihres Grundes nie mächtigen Menschen-Vernunft.

Wir werden im nächsten Semester noch einmal auf das Spinoza-Büchlein zurückkommen müssen, weil es – besonders durch die Zusätze der Zweitaufgabe – zu einer der entscheidenden Anregungen frühromantischen Philosophierens und der Idealismus-Überwindung wurde. Mit seinem Gedanken, dass alles am Leitfaden der Gründe fortschreitende Denken in den ‚Nihilismus‘ führe, hat er der Philosophie der Hölderlin und Sinclair, Novalis und Friedrich Schlegel den entscheidenden Impuls vermittelt. Jacobi hat nämlich gezeigt (aber das werde ich erst im kommenden Wintersemester ausführen), dass ein von Grund zu Grund aufsteigendes Denken buchstäblich zu nichts führt – denn der je letzte Grund bleibt ein selbst unbegründeter, weil er nur gilt kraft eines Grundes, der selbst wieder

unbegründet ist. Später hat Jacobi den Nihilismus-Vorwurf auch gegen den transzendentalen Idealismus erhoben, besonders gegen den Fichteschen: „Alles, überhaupt, Erkennendes und Erkanntes, lösete sich vor dem Erkenntnisvermögen in ein gehaltloses Einbilden von Einbildungen, *objektiv* rein in Nichts auf“ (vgl. das Sendschreiben *Jacobi an Fichte* von 1799). Später wiederholte er den Vorwurf gegen Schelling (in der Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, die ihn zum Rückzug von seinem Amt als Präsident der Akademie der Wissenschaften zwingt und ihm eine ungemein scharfe Polemik von Seiten Schellings auf den Hals zieht).

Jacobi hat zuerst das gründesuchende und gründeliefernde Denken auf den wirkungsgeschichtlich (z. B. für Hegel) so bedeutsamen Namen ‚Mittelbarkeit‘ getauft und gefolgert, dass, wenn überhaupt im System des Denkens ein Satz den Titel ‚Wissen‘ beanspruchen könne, er auf einer ‚un-mittelbaren‘ – also nicht durch einen anderen Satz vermittelten – Wahrheit aufrufen müsse. Diese unmittelbare Kenntnis des ‚Un-bedingten‘ (also des durch nichts Weiteres außer ihm selbst Bedingten) nannte er – wie Novalis – ‚Gefühl‘. Das erste Fragment der Sammlung *Blütenstaub* (von 1797): „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge“ (NS II, S. 413), ist eine klare Anspielung auf Jacobi.

Mit seiner Kritik der Mittelbarkeit wurde Jacobi also ein Wegbereiter der Romantik – aber wir wollen unser Marschtempo etwas kontrollieren und nicht den zweiten Schritt vor dem ersten tun. Was uns im gegenwärtigen Fragezusammenhang nämlich besonders interessiert, ist sein Nachweis eines Widerspruchs in Kants Konzeption des Dings an sich. Dieser Nachweis sollte für die unmittelbar an Kants Kritik anschließende Kant-Überwindung und die Ausbildung eines absoluten Idealismus die erheblichsten Folgen haben.

Vor der Pause will ich nur noch den Tenor dieser Kritik angeben. Indem Kant zwischen Ding an sich und Welt der Erscheinungen unterscheidet, bestreitet er – so Jacobi – dem ersteren die Erkennbarkeit für uns. An den Dingen wird nur das erkannt, was einem wahrnehmenden und denkenden Subjekt davon bekannt wird. Alle Verhältnisse (logischer Natur), die das Subjekt in die Erscheinungen einträgt, sind sein eigenes Werk und nichts von außen ihm Zukommendes. Denn selbst die sogenannte Äußerlichkeit der Materie (über die uns Sinne informieren) ist in Wahrheit nichts radikal Äußeres, sondern ein bloß innerer Befund unserer Sensibilität. So ist Kants Denken im Grunde reiner Idealismus: er formt die rohe, vorgeblich unabhängig von unseren Gedanken existierende Wirklichkeit um in etwas Ideelles, das nur relativ auf ein Subjekt besteht. Sagt doch Kant selbst in der Erstaufgabe der *KrV*, „daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnähme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben“ (A 383) – ein Zitat, das Schopenhauer besonders lieb war (vgl. *Zürcher Ausgabe*, 1977, Bd. IV, S. 534).

Da nun alle Beziehungen, die das erkennende Subjekt zwischen Erscheinungen herstellen kann, immer nur zwischen den Erscheinungen stattfinden und niemals zwischen ihnen einerseits und einer an sich existierenden Wirklichkeit andererseits, schließt sich alles in eine Sphäre absoluter Subjektimmanenz ein, sagt Jacobi. So bringt sich der radikalisierte Idealismus gerade so um alle Wirklichkeit wie der konsequente Rationalismus, der alles auf Relationen zwischen Argumenten baut und sich so buchstäblich den absoluten – d. h. nicht mehr relativen Grund – untergräbt. Die Philosophie verkommt zu einem entgrenzten Relativismus, der seine eigene Geltung unterminiert.

Ich will das Problem, mit dem sich Jacobis Beilage *Über den transzendentalen Idealismus* so folgenreich auseinandergesetzt hat, zunächst einmal unabhängig vom Wortlaut dieser Abhandlung sichtbar machen. Es ergibt sich aus der Frage, ob wir uns unser Passivitätsgefühl beim Aufnehmen von Empfindungen anders erklären können denn als Wirkung eines unbekanntes X auf unsere Sinne. Kant redet vom ‚Stoff‘, der der Empfindung ‚gegeben‘ werde – macht es aber Sinn, ein Geben oder etwas Gebendes anzunehmen? Die Röte dieser Rose, das Herbe dieses Duftes, das Kratzige beim Berühren dieses Woll-Pullovers und das Schneidende dieses Tons, der uns das Trommelfell zerreißt: all das sind Empfindungen, die wir – nach Kant – von der Rose, dem Duft, dem Wollpulli und der Trillerpfeife (als Objekten in der Welt außer uns) unterscheiden müssen. Objekte bilden sich, wie wir wissen, durch Vereinigungshandlungen unserer Intelligenz, die als spontan zu denken ist; die sinnlichen Eigenschaften, die wir ihnen in Urteilen beilegen, fließen aber aus einer ganz anderen Erkenntnisquelle, eben der Sinnlichkeit. Sie ist der Einwirkung von Informationen ganz passiv ausgeliefert.

Woher kommen diese nun? Kants Antwort scheint ziemlich klar: Hinter den Erscheinungen steht das Ding an sich. Es ist Ursache des Stoffes, der unsere Sinnesorgane ‚affiziert‘. Insofern ist Kant kein Idealist. Er nimmt eine Realität an, die auch dann besteht, wenn wir keine Vorstellung (sinnliche oder geistige) von ihr haben. Lässt sich aber beweisen, dass Kant sie auch als Quelle des Stoffes der Erscheinungen, die uns affizieren, annimmt? Prüfen wir das am besten aufgrund einiger Textbelege.

Die Begriffsgeschichte von ‚Ding an sich‘, virulent übrigens schon in Kants Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (von 1770), gibt dem Ausdruck etwa folgende Bestimmung: ‚an sich‘ heißt ein Ding, insofern es ein eigentlich Seiendes/Existierendes ist; und als solches wird es aufgefasst von Denkakten, denen gar nichts Sinnliches beigemischt ist. In der Dissertation von

1770 verteidigte Kant noch eine solche Position. Ihrzufolge fassen unsere Sinne nur die Erscheinungshaftigkeit der Dinge auf, während unser Verstand die Dinge erkennt, wie sie an sich selbst sind (AA II, S. 392). In der *KrV* ist dieser Standpunkt aufgegeben. Dort avanciert das ‚Ding an sich‘ zu einem Grenzbegriff des Unternehmens eines transzendentalen Idealismus. Er steht dort für die Schranken unseres Erkennens, das nur auf sinnliche Informationen geht, „woraus denn freilich“, sagt Kant, „die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der E r f a h r u n g folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht e r k e n n e n , doch wenigsten müssen d e n k e n können. Denn sonst würde der unge reimte Satz daraus folgen, daß E r | scheinung ohne etwas wäre, das da erscheint“ (B XXVI). Anderswo sagt Kant, es folge „natürlicherweise“ schon „aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst, und außer unserer Vorstellung sein kann, mithin [...] das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, [...] was [...] an sich selbst [...] ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß“ (A 251 f.). Man müsse, heißt es in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, „hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen“ (AA IV S. 451; vgl. 459). – Lassen wir an dieser Stelle offen, ob das wirklich folgt (ich denke: es folgt nicht), so sehen wir doch, dass Kant mit ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ nicht zweierlei Seiende meint, sondern ‚ein und dasselbe Objekt, in z w e i e r l e i B e d e u t u n g genommen‘ (l. c.). Ich kann, so scheint Kant zu denken, nicht sagen, dass ich ‚bloß‘ die Erscheinung des Dings erkennen kann, ohne mir das mitzudenken, was an ihm den Bedingungen der Erkennbarkeit widersteht.

So ist das Ding an sich auf der einen Seite „der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt“ (*KrV* A 253, im Kapitel über „Phaenomena und Noumena“),

also „ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können“ (A 250). Nach dieser Auffassung ist Ding an sich „ein Noumenon im n e g a t i v e n Verstande“ (B 307), also ein Ding, „s o f e r n e s n i c h t O b j e k t u n s e r e r s i n n l i c h e n A n s c h a u u n g i s t“ (l. c.).

Das Ding an sich bildet hier also den absoluten Grenzbegriff alles theoretischen Erkennens. Es gibt aber auf der andern Seite Passagen in der *Kritik* – und die sollen uns heute beschäftigen –, in denen Kant das Ding an sich als ‚Seins- oder Bestimmungsgrund der Erscheinung‘, ja ‚als das Erscheinung zu Grunde Liegend‘ erklärt. Ich gebe Ihnen ein paar charakteristische Beispiele:

[Die Dinge an sich sind] 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 (B 1).

Hier wird die Beziehung zwischen Ding an sich und Sinnesaffektion ganz unzweideutig nach der Kategorie der Bewirkung, also der Kausalität ausgelegt; und so tut es auch die Rede einer „Wirkung [des Dings an sich] auf die Vorstellungsfähigkeit“ (A 19 = B 34). Das gilt ferner für die Beschreibung der Erscheinungen als „die Vorstellungen, die sie [sc.: die Dinge an sich] in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren“ (*Prolegomena*, § 13, Anm. II [AA IV, S. 289; vgl. § 32 = S. 315 und *KrV* A 19 = B 33 und A 358]). Ein weiteres Zitat:

Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentes Objekt, das die *Ursache der Erscheinung* (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz usw. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen;) wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder wenn wir jene | wegnehmen, noch übrigbleiben würde (A 288 = B 344/5; Hervorh. von mir).

Eine weitere Belegstelle, die auch Jacobi zitiert, diesmal aus der Erstfassung der Paralogismen (gegen Ende des vierten Paralogismus):

Das t r a n s z e n d e n t a l e O b j e k t, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung | *zum Grunde liegt*, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter *Grund der Erscheinungen*, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als der zweiten Art an die Hand geben (A 379/80, Hervorhebungen von mir).

Hier haben wir eine der frappantesten Referenzen. Aber auch sie steht nicht einsam. Eine Parallelstelle zu ihr findet sich z. B. in A 613 = B 641. Dort ist, im Zusammenhang der Widerlegung des kosmologischen Gottesbeweises, die Rede von einem „den Erscheinungen zum Grunde liegenden[n] transzendente[n] Objekt“.

In diesen Passagen wird das Ding an sich – und darauf müssen wir unsere Aufmerksamkeit richten – ausgezeichnet entweder als Kausalursache unserer Sinneseindrücke oder als Grund unserer Erscheinungen. Ding an sich (oder, wie Kant auch sagt, transzendentes Objekt) werden hier nicht nur, wie in der ersten Bedeutung, im negativen Sinne verstanden, sondern „in positiver Bedeutung“ – sofern wir jedenfalls die Möglichkeit in Rechnung stellen, dass es jenseits der sinnlichen noch eine andere Anschauungsart gibt, nämlich die intellektuelle, deren Objekt gerade das Noumenon in seiner positiven Bedeutung wäre (B 307). Hinter den Erscheinungen, so versichert Kant in der Tat, liegen „die Sachen an sich selbst, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen“ (AA IV, S. 459).

Starke Belege für Kants Auffassung, es sei das Ding an sich (von dem man übrigens nicht sieht, ob Kant davon letztlich eine pluralistische oder eine en-bloc-Vorstellung hatte), welches den Stoff produziert, der unsere Sinne reizt, finden sich vor allem in der Eberhard-Streitschrift von 1790. Sie heißt mit vollständigem Titel: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Kant sagt da, es bleibe einem gar nichts anderes übrig,

als zu gestehen: daß die Körper gar keine Dinge an sich selbst und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als die Erscheinung von irgend etwas sei, was als Ding an sich selbst allein das Einfache enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nicht seine Eigenschaften, die ihm für sich selbst zukommen, sondern nur die subjektiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit an die Hand gibt, unter denen wir allein von ihnen eine anschauliche Vorstellung erhalten können (AA VIII, S. 209 f.).

Angenommen wir hier offenbar, die Erscheinung bringe irgendwie das Ding an sich zum Ausdruck: ein Entsprechungsverhältnis bestehe zwischen beiden. Die dem eben vorgelesenen Zitat angefügte Fußnote weigert sich zwar, dem Ding an

sich sei's Einfachheit, sei's Zusammengesetztheit zuzusprechen, spricht dann aber doch von „[dem] Übersinnliche[n], was jener Erscheinung als Substrat unterliegt“ (l. c., 209, Anm.). Aufschlussreicher (oder auch verräterischer) noch als die beiden Zitate ist das folgende, das ich auch wörtlich anführen möchte:

Nachdem er [sc.: Herr Eberhard] S. 275 gefragt hat: „Wer (was) gibt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?“ so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: „Wir mögen wählen, welches wir wollen – so kommen wir auf *D i n g e a n s i c h*.“ Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jenen *z u m G r u n d e* liegt, und wovon wir kein Erkenntnis haben können. Sie sagt: Die Gegenstände als Dinge an sich *g e b e n* den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie *s i n d* nicht der Stoff derselben (l. c., S. 215).

Vor lauter Eifer, die Vorstellung zurückzuweisen, das, was unsere Sinne empfangen, sei selbst das Ding an sich, lässt Kant sich hier zu der Behauptung hinreißen (die Reinhold ihm vielfach nachsprechen wird), der Stoff, der unsere Sinne affiziert (und selbst die Seinsweise der Erscheinung hat), sei seinerseits ein Produkt des Dings an sich. Gilt aber, dass der Stoff, der unsere sinnlichen Rezeptoren stimuliert, rein erscheinungshaft ist (also nirgends die Immanenz des subjektiv-transzendentalen Raums überschreitet), so gilt dies doch jedenfalls nicht für die Ursache des Stoffes, das Ding an sich, das gerade darum ‚an sich‘ heißt, weil es nicht erscheint. Wie kann aber ein reines Gedankending eine Kausalwirkung auf die Empfindung haben. Oder, auffälliger gefragt, wie kann ein Transzendentes in die Immanenz des Subjekts eindringen, ja kausal auf es einwirken?

Man hat verschiedene Versuche unternommen, Kants Sicht zu verteidigen (vgl. H. Herring, Artikel *Ding an sich* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Band II, Basel 1972, S. 252). Zunächst hat Kant selbst auf die Vieldeutigkeit des Ausdrucks ‚Grund‘ hingewiesen, der Ursprung, Quelle, Fundament, Substrat, aber auch: Erkenntnisgrund und Seinsgrund sein kann (vgl. AA VIII, S. 208,<sup>1</sup> ;239 ff.). Nun gebraucht ihn Kant wenigstens an einer Stelle klar im Sinne von Ursache, und Verhältnisse der Verursachung sind nach Kants eigener Lehre nur denkbar zwischen Phänomenen, nicht zwischen Noumena einerseits und Phaenomena andererseits. – Auch so hat man versucht zu argumentieren: Die beiden Bedeutungen, die der



Ausdruck ‚Ding an sich‘ annehmen kann, nämlich negativ als Grenzbegriff zur Anzeige der Endlichkeit unserer Erkenntnisvermögen und positiv als Ursprung des Stoffes unserer Empfindungen, – diese beiden Bedeutungen seien miteinander verträglich. Hier handele es sich nämlich nicht um einen ontologischen Dualismus, sondern um eine transzendente Unterscheidung. Das werde deutlich, wenn man an sein eigenes ICH denke. Unterscheide man nämlich nicht zwischen Ding an sich und Erscheinung, so würde man nur schwer verstehen, wie ein und derselbe Erfahrungs-Gegenstand, das ICH nämlich, einmal als in seinen Handlungen kausal bedingt und ein andermal als frei in seinem Wollen betrachtet werden kann. Ich zitiere einen Passus aus Kants *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*:

Denn daß ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchem ebendasselbe als *Ding* oder Wesen *an sich* selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er [sc.: der Mensch] sich selbst auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anbelangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d.i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig (AA IV, S. 457).

Gibt man zu, dass diese Unterscheidung zu Recht besteht, so sieht man noch lange nicht, dass sie etwas zum Verständnis des Verhältnisses vom Ding an sich zur Erscheinung beiträgt. Im Zitat geht es um die Differenz des reinen vom empirischen Cogito. Nun ist das Subjekt in beiden Gestalten ein Kern von Einsichtigkeit, es erfasst sich mit zweifelsfreier Evidenz. Das könnte man von Objekten nicht sagen, die einerseits ihr Wesen konstitutiven Akten des Subjekts verdanken und andererseits mit dem Teil ihres Bestandes, der über den Subjektbezug hinausliegt, schlechterdings uneinsichtig sind. Zwar heißt Kant das Ding an sich ein Noumenon, d. h. ein Gedankending. Es ist aber auf ganz andere Weise in Gedanken gegeben als das Cogito, das eben nicht ein Unvorstellbares, sondern die evidenteste aller Selbstvorstellungen ist. Insofern bleibt der Verweis auf das Verhältnis der reinen Apperzeption zur empirischen (psychologischen) Selbstbeobachtung ohne Erklärungswert für die Intelligibilität des Verhältnisses von Ding an sich zur sinnfälligen Erscheinung.

Eine intelligenterere Verteidigung Kants hat der junge Schelling in seiner Sammelrezension – unter dem Titel „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“, 1797 erschienen im *Philosophischen Journal* – versucht. Kant habe die lästige Neigung gehabt, seinen revolutionär-antidogmatischen Grundgedanken ‚in der Sprache des Dogmatismus vorzutragen‘ (SW I/1, 404,3). So müsse man ihn nach dem Geist, nicht nach dem Buchstaben lesen. Mit der These von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich habe er seine Zeitgenossen nur ‚aus dem Schlummer des Empirismus aufwecken‘ wollen (405,3), nicht aber vorgehabt, ihren von der Schule ihnen eingetrichterten naiven Rest-Realismus zu bestärken.

„Das Prinzip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß im Übersinnlichen liegen“; dies sagte Kant, wie es alle wahren Philosophie vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer gesagt hat als Jacobi. – Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, daß es bedingt ist, seinen Grund nicht in sich selbst hat.

Diesen übersinnlichen Grund alles Sinnlichen symbolisierte Kant durch den Ausdruck: Dinge an sich – ein Ausdruck, der wie alle symbolischen Ausdrücke einen Widerspruch in sich schließt, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzustellen, das Unendliche endlich zu machen sucht. Solche widersprechende (ungereimte) Ausdrücke aber sind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzustellen vermögen. Was unästhetische Köpfe aus einem solchen Wort machen können, weiß man längst. Platon erschöpft sich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Sein enthalten, das weit über empirische Dasein hinweg reicht. Nichtsdestoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, daß Platons Ideen wirkliche Substanzen seien, so wie Kants Dinge an sich (l. c., S. 406).

Schelling führt einige Belege für die nach seiner Meinung verfehltete Deutung an, darunter auch Kants eigene Worte aus der Streitschrift gegen Herrn Eberhard, die wir vorhin gehört haben. Darin – rasch zur Erinnerung – wird behauptet, ‚die Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen, sie seien aber nicht selbst dieser Stoff‘. Schelling bemerkt dazu:

Es ist offenbar, daß die Dinge an sich hier nichts als die Idee eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen bezeichnen [also so etwas wie ein absolutes Subjekt noch vor der Vernunft, denn „Die Vernunft ist ] nicht selbst das Übersinnliche in uns, wohl aber, was das Übersinnliche in uns ausspricht“ [440 f.]]; sie [die Dinge an sich] enthalten | nur den Grund, das Vorstellungsvermögen sinnlich zu bestimmen. Ohne dieses Bestimmen würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewußt werden. In dieser Handlung des Bestimmens (unsrer selbst) erst scheiden sich die beiden Welten, die sinnliche (reale, der Erscheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich).

Ich weiß gar wohl, daß Kant in seiner theoretischen Philosophie dieses übersinnliche Prinzip, nach welchem alle Vorstellungen konstruiert werden, gänzlich unbestimmt läßt. Irgendwo stellt er dem Materialismus als Hypothese in polemischer Absicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl sein, daß das intelligible Substrat der Materie und des Denkens eins und dasselbe wäre [KrV A 358: „so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder

besser, als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen usw., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen<sup>2</sup>].

In Herrn Schulz' Erklärung etc. erinnere ich mich gelesen zu haben: das, was uns zu Vorstellungen bestimme, möchte wohl von der Seele selbst so sehr verschieden nicht sein. – Hier ist freilich alles ungewiß und schwankend.

Auch läßt Kant im Verfolg seines System der theoretischen Philosophie alles unerklärt, was sich nur aus jenem ursprünglich innern Prinzip alles Vorstellens (das er nirgends zu bestimmen versucht hat) erklären läßt (l. c., 406 f.).

Hier hat freilich der absolute Idealismus schon weit seine Flügel aufgetan und die Rede vom Ding an sich nur für eine unvermeidlich ungeschickte Metapher des übersinnlichen Grundes aller Bestimmtheit – noch über Natur, Vernunft und Subjekt – gedeutet. Das könnte man eine Releibnizianisierung der Philosophie nennen, wie Salomon Maimon sie als erster unternommen (und dadurch Kants ebenso lebhaften Widerspruch wie Bewunderung erfahren) hat – das werden wir noch sehen. Schelling rühmt Maimon 1794 als denjenigen, der ihn „belehrt“ habe, „daß man das Bedürfnis einer vollkommenen Auflösung des gesamt en Problems, das bisher allen Versuchen einer allgemeingültigen Philosophie im Wege lag, allgemeiner zu fühlen anfangen“ (SW I/1, 89). Auch rühmt er in dem verlesenen Passus nicht nur Jacobi, der die Kette der sich andernfalls selbst vernichtenden Bedingtheiten in einem Unbedingten fundiert und der „die Notwendigkeit eines philosophischen Prinzips“ gesehen habe, „das [wie Kants Ding an sich] jenseits des Bewußtseins liegt“ (l. c., S. 442 u.), sondern macht später auch Leibniz selbst eine merkwürdige Hommage:

Die Geschichte der Philosophie enthält Beispiele von Systemen, die mehrere Zeitalter hindurch rätselhaft geblieben sind. Ein Philosoph, dessen Prinzipien alle diese Rätsel auflösen werden [ich weiß nicht, an wen Schelling denkt, an Fichte – oder an Jacobi?], urteilt noch neuerdings von Leibniz, er sei wahrscheinlich der einzige Überzeugte in der Geschichte der Philosophie, der Einzige also, der im Grunde recht hatte. Diese Äußerung ist merkwürdig, weil sie verrät, daß die Zeit, Leibniz zu verstehen, gekommen ist. Denn, so wie er bisher verstanden ist, kann er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde recht haben soll. Diese Sache verdient eine nähere Untersuchung (l. c., S. 443,3).

<sup>2</sup> In der Anmerkung zu B 417/8 erwägt Kant sogar die Möglichkeit einer rein materialistischen Erklärung des Ich: „Wenn aber der Rationalist aus dem bloßen Denkvermögen, ohne irgendeine beharrliche Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben würde, ein für sich bestehende Wesen zu machen kühn genug ist, bloß weil die Einheit der Apperzeption im Denken ihm keine Erklärung aus dem zusammengesetzten erlaubt, statt daß er besser tun würde, zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum sollte der Materialist, ob er gleich ebensowenig zum Behuf seiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt sein, sich seines Grundsatzes, mit Beibehaltung der formalen Einheit des ersteren, zum entgegengesetzten Gebrauch zu bedienen?“

Diese Untersuchung ist Schelling uns leider schuldig geblieben, obwohl er in seinen Exkursen zur Geschichte der neueren Philosophie über Leibniz stets sehr originelle und vom großen Strom der Interpreten sich entfernende Beobachtungen mitteilt.

Mit der leibnizianisierenden Kant-Umdeutung (wie Maimon sie schon 1789 initiiert hatte) haben wir nun so steil in den absoluten Idealismus abgehoben, dass die von Jacobi aufgezeigten Probleme mit dem Ding an sich mehr aufgelöst als gelöst erscheinen. Das Problem bestand ja darin, dass wir – welches auch immer die Deutung (oder Umdeutung) von ‚Ding an sich‘ sein mag – uns nicht erklären können, dass und wie ein Transzendentes Kausaleinfluss soll haben können auf den Stoff (der Erscheinungen), der unsere Sinne affiziert. Und die Kritik des Aenesidemus, der die von Schelling vorgeschlagene idealistische Umdeutung schon 1792 antizipiert hat, wiederholt denn auch die Frage, wie ein unbedingtes oder absolutes Subjekt als ‚Grund‘ irgendwelcher Bestimmungen im Erscheinungsbereich verstanden werden könne. – Aenesidem nimmt zwar nicht unmittelbar Kant, sondern seinen Mohamed Reinhold ins Visier, der vom Vorstellungsvermögen tatsächlich als vom „Grund der Wirklichkeit“ der Vorstellungen spricht (*Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* von Gottlob Ernst Schulze [zit.: *Aen.*]. Besorgt von Arthur Liebert [= Neudrucke seltener philosophischer Werke. Hg. von der Kantgesellschaft. Bd. I, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1911, S. 91 [ff.]). Danach wäre das Subjekt des Vorstellens „Real-Grund“ (l. c., S. 132, 138) oder Produzent seiner Vorstellungen, mithin gedacht als „ein objektiv wirkliches Etwas, welches die Ursache und die Bedingung der Wirklichkeit der Vorstellungen ausmacht“ (l. c., S. 98). Davon ist Schelling selbst nun zwar weit entfernt (vgl. *SW I/1*, 449<sub>2</sub>, wo er gerade der Un-, weil Überwirklichkeit des Transzendental-Grundes, ja seinem bloß postulierten Wesen diesseits von allem „Dasein“ das Wort redet). Man kann sich aber doch fragen, ob Kant selbst von dieser transzendenten Verwendung der

Kausalkategorie auf ein Noumenon immer frei zu sprechen ist – hier auf das transzendente Subjekt, sei's als Prinzip des Verstandes oder der praktischen Vernunft (*Aen.*, S. 103). Aenesidemus-Schulze sieht die kantische Kritik in folgendem Zirkel sich verwickeln: die Geltung des Grundsatzes, wonach jedes Ereignis der erscheinenden Welt entweder Ursache oder Wirkung eines anderen ist, soll einerseits aus der Synthesis des Selbstbewusstseins abgeleitet sein; andererseits wird sein Geltung zum Zweck der Ableitung schon vorausgesetzt, denn das Sprachspiel des Begründens, sagt Aenesidemus, nimmt die Geltung des Satzes vom Grunde ja gerade in Anspruch. Obwohl Schulze die Geltung synthetischer Sätze a priori – z. B. desjenigen der Kausalität – nicht bestreitet (er spricht sogar von „eine[r] unleugbare[n] Tatsache“ [S. 131 u.]), meint er, Kant habe diese Geltung nicht bewiesen, sondern einfach vorausgesetzt:

Ohngeachtet aber dieses unleugbar wahr ist, so behaupte ich dennoch, daß in der Kritik der reinen Vernunft, inwieferne sie die ursprünglichen Bestimmungen des menschlichen Gemüts für den Real-Grund oder für die Quelle der notwendigen synthetischen Urteile in unserer Erkenntnis ausgibt, und inwieferne in derselben daraus, daß wir uns nur das Vermögen der Vorstellungen als den Grund dieser Urteile *denken* können, gefolgert wird, das Gemüt müsse auch der Grund derselben *wirklich sein*; schon *als unbestreitbar gewiß und ausgemacht vorausgesetzt werde, teils daß sowohl von allem, was in unserer Erkenntnis da | ist, auch ein Real-Grund und eine davon realiter verschiedene Ursache objektiv vorhanden sei, als daß auch überhaupt der Satz des zureichenden Grundes nicht nur von Vorstellungen und deren subjektiver Verbindung, sondern auch von Sachen an sich und deren objektivem Zusammenhang gelte; teils daß wir berechtigt sind, von der Beschaffenheit eines Erwas in unseren Vorstellungen auf die objektive Beschaffenheit desselben außer uns zu schließen*: Und daß mithin die Vernunftkritik den Humischen Skeptizismus eigentlich bloß dadurch zu widerlegen suche, daß sie diejenigen Sätze als bereits gewiß und ausgemacht vorausgesetzt, gegen deren Zuverlässigkeit *Hume* alle seine skeptischen Zweifel gerichtet hatte (S. 132 f.).

Ich gebe ein weiteres und letztes Zitat (partem pro toto für alle weiteren: denn auf dieser Schwäche der kritischen Philosophie reitet Aenesidemus ganz schön herum):

Soll nach der Vernunftkritik das Gemüt *als ein Ding an sich* die Quelle der notwendigen synthetischen Urteile und der dazu gehörigen Vorstellungen sein, soll ihm an und vor sich genommen und unabhängig von der Art und Weise, wie wir uns dasselbe vorstellen, oder realiter und objektiv das Prädikat der Verursachung gewisser Teile in unserer Erkenntnis zukommen; so würde dies freilich der gewöhnlichen Denkungsart, nach welcher das reale Dasein von Etwas auch das *reale* Dasein von etwas Anderem, das von jenem der Grund ist, voraussetzt, und jenes nur insoferne durch dieses, als es auch etwas realiter Existierendes ausmacht, begreiflich ist, angemessen sein: *Daher es auch wohl gekommen sein mag, daß viele Anhänger des kritischen Systems unter dem Subjekt der Vorstellungen ein reales oder objektiv wirkliches Ding verstehen, dem sie in Rücksicht auf das Dasein der notwendigen Vorstellungen und Urteile in uns das erkennbare Prädikat der Verursachung beilegen*. Allein diese Ableitung der notwendigen synthetischen Urteile von einem Dinge an sich [hier: dem Subjekt an sich] würde auch offenbar dem ganzen Geistes der kritischen Philosophie widersprechen, und eine Erkenntnis voraussetzen, welche nach ihr für den Menschen gar nicht möglich sein soll. Nach den wichtigsten ihrer Prinzipien und Resultate dürfen nämlich die Kategorien *Ursache* und *Wirklichkeit*, wenn ihre Anwendung einen Sinne und eine Bedeutung haben soll, nur auf empirische Anschauungen angewendet werden. Da wir nun aber das vorgebliche Subjekt der

Vorstellungen nicht anschauen können [...]; so kann es auch nicht zu dem Reiche der für uns erkennbaren Gegenstände gehören; so darf ihm, nach den eigenen Behauptungen der kritischen Philosophie, weder eine erkennbare und reale Wirklichkeit, noch auch eine erkennbare und reale Kausalität beigelegt werden (*Aen.*, S. 154 f., Unterstreichung von mir).

Allerdings hat Aenesidem diese Kritik nicht erfunden. Maimon hatte sie schon 1789 explizit vorgetragen (im *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [zit.: VT], in: *Gesammelte Werke* [zit.: GW], hg. von Valerio Verra, Hildesheim: Olms, 1965-1976, Bd. II, S. 203). Dort hatte er bemerkt, die Rede von „Materie der Anschauung“ und von etwas uns ‚von außen Gegebenem‘ könne unmöglich eine „Ursache“ meinen: „Das Gegebene in der Vorstellung kann bei Herrn K a n t nicht dasjenige heißen, was eine Ursache außer der Vorstellungskraft hat; denn nicht zu gedenken, daß man das D i n g a n s i c h (noumenon) außer der Vorstellungskraft nicht als Ursache erkennen kann, indem hier das Schema der Zeit fehlt; man kann es auch nicht einmal assertorisch denken, weil die Vorstellungskraft selbst, so gut als das Objekt außer derselben, Ursache der Vorstellung sein kann“ (l. c., S. 415). (Maimon interpretiert die naive Überzeugung vom Ding an sich als Grund unserer Empfindungen als Ergebnis der ‚Unvollständigkeit unseres Bewußtseins‘, das, weil es nicht sich selbst als deren Urheber erfährt, etwas anderes als solchen annimmt.)

Es bleibt mir noch ein Augenblick für eine nachzutragende Information: Hinter dem Pseudonym ‚Aenesidemus‘ (Anspielung auf Ainesidemos von Knossos, der im 1. vorchristlichen Jahrhundert in Alexandrien lehrte, der bedeutendste Erneuerer der phyrhronischen Zweifelslehre und einflussreichste Vertreter des hellenistischen Skeptizismus überhaupt) verbirgt sich der bürgerliche Name des Göttinger Philosophen (und Lehrers von Schopenhauer) Gottlob Ernst Schulze. Über sein Leben ist wenig bekannt, es verschwindet hinter seiner philosophischen Leistung, die ihrerseits durch die Wahl fiktiver Autornamen sich vor der Identifikation einer Privatperson schützte. Geboren am 30. August 1761 als Sohn des Verwalters auf Schloss Heldrungen in Thüringen, hat Schulze das Gymnasium in

Gotha und im Jahre 1780 die Universität Wittenberg besucht, wo er außer Theologie (im Hauptfach) auch Logik und Metaphysik studierte. Einer seiner Lehrer war F. V. Reinhard, der seinerseits wiederum ein enger Schüler von Crusius war – womit einigermaßen erklärt wäre, wie die voluntaristische Tradition über Schulze auf Schopenhauer übergehen konnte (die Hypothese stammt von Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen: Mohr, 1945, S. 296, 337 f.). 1783 wurde er Magister der Philosophie und Dozent in Wittenberg. Das Erscheinen des ersten Bandes seines *Grundriß der philosophischen Wissenschaften* (1788) verschaffte ihm einen Ruf an die damalige Universität Helmstädt. „Hier hat er zweiundzwanzig Jahre lang eine reiche akademische Wirksamkeit entfaltet und auch seine wesentlichsten Schriften verfaßt und veröffentlicht. Im Jahre 1810 wurde die Universität aufgelöst und mit der Georgia Augusta zu Göttingen verbunden. An dieser Stätte hat Schulze wiederum zweiundzwanzig Jahre hindurch eine noch ausgebreitete und bedeutendere Tätigkeit entwickelt“ („Schulzes Leben“, aus dem Vorspann zu den Anmerkungen zu *Aen.*, S. 343). Schon vorher hatte Schulze zum Kreis um den Popularphilosophen Feder in Göttingen gehört; wie nah er dem Hause Feder stand, wird deutlich durch seine Ehe mit Feders Tochter (vgl. Feders Brief an Reinhold vom 23. Juli 1794; in: E. Reinhold, *K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken*, Jena: Frommann, 1825, S. 380). Zu seinen Göttinger Schülern zählte, wie gesagt, Arthur Schopenhauer. Dieser hörte bei ihm sein erstes philosophisches Kollegium über Psychologie und Metaphysik. In seinem Buch über *Schopenhauers Leben* (31910, S. 62) berichtet Wilhelm von Gwinner, es sei Schulze gewesen, der Schopenhauer davon überzeugte, fortan sein Leben nicht dem Kaufmannsberuf zu widmen, sondern „für den Dienst der Königin der Wissenschaften einzurichten“. Das hat er dann bekanntlich (auf seine Weise) auch befolgt – Sie kennen Schopenhauers berühmtes Wort, er habe sein Leben damit zugebracht, ‚über dasselbe nachzudenken‘. Schulze, so schrieb Schopenhauer 1851 an Erdmann, habe ihm den „weisen Rat“ gegeben, „seinen Privatfleiß fürs erste ganz Platon und Kant zuzuwenden und bis er diese bewältigt ha-

ben würde, keinen andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza anzusehen“ (zit. l. c., S. 344) – was Schopenhauer ja auch ganz pünktlich befolgt hat. – Neben dem *Aen.* ist Schulze noch als Autor mehrerer anderer Bücher hervorgetreten, die zu Unrecht vergessen sind, darunter einer Rechtsphilosophie, einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, einer psychischen Anthropologie, einer philosophischen Tugendlehre und einer Erkenntnistheorie). Sein Hauptwerk ist die *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 Bände. Hamburg 1801, die auch die Kritik des *Aen.* systematisiert. Gestorben ist Schulze am 14. Januar 1833.

Da der Aenesidem weniger eine eigene Position nachkantischer Transzendentalphilosophie vortrug, als dass er mit äußerst scharfsinnigen Einwänden bestehende Entwürfe durch Schwefelsäurebad der Kritik läuterte, werde ich ihn nicht eigens behandeln, sondern seiner Kritik an gegebener Stelle Rechnung tragen. Reinhold protestierte übrigens gegen Schulze Kritik und fühlte sich mutwillig missverstanden (vgl. *Beiträge II*, Jena 1794, S. 159 ff.). Anders Reinholds Schüler G. G. Fülleborn, der den *Aen.* „eine Ehre für die deutsche Philosophie“ nannte und sich fragte, ob Reinhold sich gegen solche Kritik werde verteidigen können (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Züllichau: Frommann, Bd. III, 1793, S. 157 f.). Ein andere enger Reinhold-Schüler und -Verteidiger, J. H. Abicht, rühmte den *Aen.* und meinte, dass Reinholds Theorie nach diesem Angriff einer Revision bedürfe (Vorrede zu *Hermias oder Auflösung der die gültige Elementarphilosophie betreffenden Zweifel*, Erlangen: Walther, 1794). Salomon Maimon nahm Schulzes Werk so ernst, dass er 1794 seiner ‚Neuen Logik‘ die *Briefe des Philalethes an Aenesidemus* (im Anhang zum *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Berlin 1794, bei Ernst Felisch, Reprintgraphische Nachdruck, hg. von Valerio Verra, Hildesheim 1970, Bd. V, S. 349-496) hinzufügte.<sup>3</sup> Auch Fichte schätzte den Aenesi-

<sup>3</sup> In den *Briefen* verteidigt Maimon die Möglichkeit einer transzendentalen Erkenntnisart gegen Aenesidems Einwendungen. Die transzendente Begründung sei keine zirkelhafte (und außerdem transzendente) Anwendung der Kategorie des Realgrundes auf ein intelligibles Prinzip. Die Transzendentalphilosophie spekuliere nicht über Ursachen, sondern über Geltungsgründe von Erkenntnissen. So sei sie ein Unternehmen zweiter Ordnung, das sich reflektierend zu der Erscheinungswelt erster Ordnung verhalte, in der allein die Kausalkategorie Anwendung findet. So untersucht sie nicht Ursa-



dem sehr hoch. In einem Briefentwurf vom Spätherbst 1793 an den Tübinger Stifts-Professor J. F. Flatt nennt er den *Aen.* „eines der bemerkenswertesten Produkte unseres Jahrhunderts“ (GA III, 2, S. 19). Und an Stephani schreibt er Mitte gleichen Jahres: „Haben Sie den Aenesidemus gelesen? Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, *Reinhold* bei mir gestürzt, *Kant* mir verdächtig gemacht und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also Nichts; es musste wieder angebaut werden“ (GA III, 2, S. 28; vgl. I, 2, S. 109). Entsprechend respektvoll reagierten Fichtes Zeitgenossen auf Fichtes erfolgreiche Widerlegung des Aenesidem in seiner Rezension von 1793.

---

chen der Erfahrung, sondern Wahrheitsbedingungen der über die geformten Urteile (vgl. GW, IV, S. 404-6; III, S. 473, 475 f.; V, S. 377-9). – Ähnlich klar hatte Maimon aber schon 1789 im Fünften Abschnitt seines *VT* Real-Ursachen von logischen Bedingungen und Erkenntnisgründen unterschieden (S. 105 ff.). Gründe im engeren Sinn oder logische Bedingungen sind analytische Implikationen, wo der Übergang vom Ober- zum Satzsatz wahrheitswerterhaltend ist (S. 106); Gründe in weiteren Sinn heißen die Subjekte in notwendigen synthetischen Urteilen (etwa: ‚Wenn ich eine Linie gerade ziehe, so verbindet sie zwei Punkte auf kürzestem Wege‘). Aber ‚Grund‘ wird auch von der Erkenntnis, im Gegensatz zum Dasein eines Dinges, gebraucht: „es bedeutet [...] eine vorher erlangte Erkenntnis als Bedingung einer neuen Erkenntnis betrachtet“ (S. 107). Kurz: Idealgründe vermitteln zwischen zwei Urteilen, Realgründe oder Ursachen aber fungieren als Antecedentien zur Erklärung der Existenz einer Sache oder eines Zustands an ihr (S. 108).