

4. Vorlesung

Beim Versuch einer Vorverständigung über die Hintergrundsannahmen, vor denen Kant seine „Widerlegung des Idealismus“ durchführt, hatten wir erst zwei von drei angekündigten Elementen eingeholt: 1. Kants Gedanken, ‚Sein‘ (im Sinne von Existenz) sei kein ‚reales Prädikat‘, also kein Begriff, in dem ich mich über die realitas, die Sachheit oder das Wesen eines Dinges äußere, sondern ein Charakter der Wahrnehmungen (die er, gemäß seiner dualistischen Erkenntnistheorie, einem anderen Vermögen als das begriffliche Denken zuordnet). In dem Sinne scheint Kant Berkeleys „esse est percipi“ genau zu unterschreiben. Unsere 2. notwendige Hinsichtnahme musste daher verständlich machen, warum Kant den so genannten ‚materialen‘ (*KrV* B 274) oder ‚psychologischen‘ (B XXXIX) Idealismus des Bischofs so ungewöhnlich herb angreift und gar von einem „Skandal der Philosophie“ spricht. Kant wollte nämlich seine These, ‚der einzige Charakter der Wirklichkeit sei Wahrgenommenwerden‘, gerade nicht so verstanden wissen, als käme unserer Vorstellungen Wirklichkeit nur aus dem percipiens, der Existenz des perzipierenden Subjekts. Darum entschließt er sich zu einer Konstruktion, die freilich unter Kants unmittelbaren Nachfolgern die heftigste Kritik auslöste. Er machte nämlich das Ding an sich zum Lieferanten des Stoffs unserer Sinnesempfindungen und ließ ihnen also von dorthier das Sein zukommen.

Mit der Vergegenwärtigung dieses Theoriehintergrundes wäre zunächst ganz gut verständlich gemacht, warum Kant seine Berkeley-Polemik ausgerechnet in den Zusammenhang seiner Diskussion der Kategorie ‚Wirklichkeit‘ und unmittelbar hinter seine Definition der Wirklichkeit als Wahrgenommenheit (B 272 f.) einschleibt. Das Erstaunliche des neu

aufgenommenen Beweises ist nun aber, dass die These vom Ding an sich als Wirklichkeitslieferanten unserer Wahrnehmungen hier gar nicht mehr benutzt wird. Stattdessen greift Kant explizit auf ein Theoriestück zurück (B 274 u.), das er in der transzendentalen Erörterung von Raum und Zeit eingeführt hatte und das ihm eine Unterscheidung beider Anschauungsformen nach ‚empirischer Realität‘ und ‚transzendentaler Idealität‘ ermöglichte. Dies Theoriestück ist also die 3. Hintergrundinformation, mit der wir uns vor der Diskussion des eigentlichen Beweises bekannt machen müssen.

Ich versuche (da wir ja hier nicht Kant-Philologie betreiben wollen) möglichst bündig zu sein. Offenbar unterstellt Kant dem Bischof, das Dasein der Dinge im Raum für bloße Einbildung, ja als ‚etwas Unmögliches‘ zu erklären. Diese Liquidation der äußeren Raumdinge sei ‚dogmatisch‘, spreche sie ihnen doch die Fundierung in wirklicher ‚Erfahrung‘ und mithin so etwas wie das Bestehen einer Raumerfahrung überhaupt ab.

Dieser Vorwurf ist nun offenbar unbegründet, denn Berkeley fundiert überhaupt *alle* Vorstellungen aufs *percipi*, sowohl die unmittelbaren *sense data* wie die daraus durch Komparation, Reflexion und Abstraktion abgeleiteten Struktur- und Formbegriffe. Keineswegs behauptet er, der Raum sei bloß eingebildet (denn es ist offenbar nicht in unserem Vermögen, raumfreie Gegenstände vorzustellen). – Darum modifiziert Kant seinen Vorwurf (den er allerdings nicht Berkeley, sondern merkwürdigerweise dem Descartes) macht, wie folgt: Der materiale Idealist reduziere die Erfahrungen äußerer Dinge auf die Befunde des inneren Sinns (B 275). Dieser Vorwurf ist nun interessant.

Die materiale Grundlage zu dieser Reduktion hatte, wohl bemerkt, Kant selbst in dem Theoriestück der Transzendentalen Ästhetik gelegt, auf das er verweist (B 274 u.). Er hatte dort bekanntlich zwischen äußerem und innerem Sinn unterschieden. Kraft des äußeren Sinns stellen wir Dinge außer uns im Raum, kraft des inneren Verhältnisse zeitlich gegliedert vor (A 22 f. = B 37). Kant war ja der Meinung, dass nicht nur das Denken, sondern auch die Sinnlichkeit ihre Aprioris hat. Die Aprioris (oder Formen) der Sinnlichkeit sind nun Raum und Zeit. Als Aprioris oder Formen sind sie nicht empirisch (,empirisch' heißt für Kant nur, was auf konkreter Empfindung beruht, wovon also ein sinnlicher Stoff einfließt – Raum und Zeit sind aber Leervorstellungen, die sich unserer Anschauung auch unabhängig von einem Sinnenreiz darbieten). Dass Raum und Zeit apriori sind, zeigt sich für Kant auch an ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit (etwas Empirisches könnte nur zufällig oder einzeln sein). Als Aprioritäten sind Raum und Zeit natürlich subjektiv oder ideal (hier unterscheidet er sich gar nicht von Berkeley [vgl. A 26 = B 42]). Aber diese Subjektivität mindert nicht „die Realität (d. i. objektive Gültigkeit des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann [...])“ (A 28 = B 44 o.) – und das entsprechende gilt für die Zeit (vgl. A 35 f. = B 52 f.).

Nach der Unterscheidung von ,Realität' und ,Wirklichkeit', die wir in der letzten Stunde getroffen hatten, kann uns das Zitat nicht verwirren. Realität heißt, was der Sache selbst zukommt, aber natürlich nicht, inwiefern sie Ding an sich ist (denn da kommt sie unseren Vorstellungen gar nicht unter), sondern nur, insofern die Sache unseren Sinnen auch erscheint. Und eine apriorische Form-Bestimmung erscheinender Gegenstände ist der Raum

(bleiben wir mal bei ihm). Natürlich, sagt Kant, schließt seine objektive oder, wie er, nicht ganz korrekt sagt: „empirische Realität“ (A 29 = B 44; A 35 = B 52)¹ – also seine Gültigkeit für alle Vorstellungen, die sich auf unsere Erscheinungswelt richten – nicht aus, dass er dennoch in einem höheren Sinne bloß subjektiv, eine bloße Idealität ist. Kant nennt sie – in Abhebung von der objektiven oder empirischen *Realität* der Anschauungsformen – ihre „transzendentale Idealität“. Der Ausdruck meint einfach, dass z. B. der Raum „nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen“ (A 29 = B 44; vgl. das Parallelstück zur Zeit: A 35 f. = B 52 f.). Anders gesagt: Raum und Zeit existieren nicht an sich, insofern sind sie bloß subjektiv oder ideal (im Unterschied zu ‚real‘). Andererseits sind sie aber doch objektiv und real, nämlich innerhalb unserer Erscheinungswelt (wie ja überhaupt etwas nur ‚objektiv‘ oder ‚real‘ sein könnte innerhalb einer Welt, von der wir Erfahrungen haben können).

Das haben wir wohl verstanden. Eben darum stellt sich nun auch die Frage, an welchem Punkte der Bischof Berkeley gegen die Grundbestimmung des transzendentalen Idealismus sich versündigt haben und einen empirischen oder dogmatischen Idealismus vertreten haben sollte. Schließlich spricht er Raum und Zeit und überhaupt alle Anschauungen den Dingen an sich ab und erklärt sie für subjektiv. Andererseits denkt er doch im Traum nicht daran zu leugnen, dass unsere erscheinende Welt durch Sinneserfahrungen und ihre intellektuelle Weiterverarbeitung artikuliert ist – also objektive Realität und Geltung habe (wir sahen ja, dass Berkeley wirklich Idealist,

¹ ‚Nicht ganz korrekt‘, weil Formbestimmungen frei sie vom Gegebensein eines Stoffs, der allein empirisch heißen dürfte.

und kein Erkenntnis skeptiker ist). Gut: Berkeleys These über Raum und Zeit unterscheidet sich von der kantischen und ist vielleicht sogar falsch. Aber hinsichtlich ihrer Überzeugung, dass raumzeitliche Erfahrung kein Charakter der Dinge an sich und *mithin was bloß Ideelles/Subjektives* ist, kommen sie doch vollkommen überein.

Dieser erste Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir jetzt folgende Zusatzbeobachtung machen. Kant hatte in seiner transzendentalen Ästhetik gesagt (und dies Zugeständnis scheint ihn jetzt angesichts seiner material-idealistischen Implikationen zu reuen), dass *einige* Gegenstände (unserer Erscheinungswelt, versteht sich) im Raum sind, nämlich die Körper, dass aber *alle* Entitäten (wie z. B. die unkörperlichen Gefühle, die dennoch empirisch sind) in der Zeit sind (A 34 f. = B 50-2). Das bedeutet, dass die Anschauungsform der Zeit einen größeren Umfang als die des Raums und damit eine Präeminenz vor dieser hat. Das kann man sich leicht klarmachen, wenn man an die zeitlich verfließenden Vorstellungen unseres Gemüts denkt, die *als Vorstellungen* nicht-räumlich sind, die aber auch die Raum-Vorstellungen einschließen. Für diese Beobachtung hatte Kant sogar selbst schon eine, wenn man das so nennen will, psychologische Deutung vorgeschlagen. Er hatte nämlich gesagt, dass die Anschauungen des äußeren Sinns *als* Anschauungen zugleich Zustände oder Ereignisse des inneren Sinns sind; und so umfasst die innere Sinn (also der Vorstellungsfluss) *alle* Anschauungen überhaupt, auch die des Raums. Und das erlaubt die kühne Formulierung, dass letztlich *alle* unsere Vorstellungen, auch die von Gegenständen außer uns im Raum, Ereignisse unseres inneren Sinns sind. Genau diese Konsequenz gezogen zu haben, ist's, was Kant dem Bischof Berkeley vorwirft, obwohl doch Kant selber sie als völlig legitim erwägt.

Ich gebe – wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes – ein etwas größeres Zitat:

Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen, weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören, dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen. / Wenn ich a priori sagen kann: alle äußeren Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit (A 34 = B 50 f.).

Ich glaube, das Argument ist deutlich: Alle Bezugnahme auf äußere Gegenstände ist selbst Vorstellung. Da die Bezugnahme auf Körperdinge im äußeren Sinn erfolgt, der aber selbst, *als* Sinn, eine Bestimmung des Gemüts, nämlich Vorstellung ist und der innere Sinn das Behältnis *aller* Vorstellungen überhaupt ist, so ist der Raum selbst eine Teilmenge der Bestimmungen des inneren Sinns. Und vor dieser Konsequenz schreckt Kant nun in der Zweitaufgabe so sehr zurück, dass er eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus notwendig findet.

Wieso hat seine Konsequenz denn überhaupt gefährliche psychologisch-idealistische Konsequenzen? Psychologische zunächst darum, weil die Gegebenheiten des inneren Sinns psychische Tatsachen sind: Gefühle, Gedanken, kurz: Vorstellungen rein als solche. Reduziere ich nun mein Bewusstsein der Außenwelt auf innere Erfahrungen meines Seelenlebens, dann komme ich zu der These, nur dies Seelenleben existiere wirklich, alles andere aber hänge von ihm ab. Und das scheint genau die Position zu sein,

die Kant ‚skandalös‘ findet und dem Bischof Berkeley zuschreibt. Auch René Descartes kriegt übrigens sein Fett ab. Das unzweifelhafte ‚Ich bin‘ seiner *Meditationen* sei auch bloß eine Tatsache des inneren Sinns – es sei eine psychologische, also ‚eine empirische Behauptung‘ (B 274; was, beiläufig bemerkt, Kant doch selbst auch gelegentlich vom ‚cogito‘ sagt: „Das Ich denke ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz und enthält den Satz, Ich existiere, in sich“ [B 422, Anm.]).

Kant fürchtet also offenbar, man könne zugunsten der Befunde des inneren Sinns dem Bewusstsein ausgedehnter Dinge *außerhalb* des inneren Sinns seine objektive Realität oder Gültigkeit absprechen. Diese Position wäre allerdings eine Form von Idealismus, denn sie erklärt ja die Körper im Raum für unreal, eben: für bloße Idealitäten. Da Kant zu dieser Reduktion in der Transzendentalen Ästhetik selbst Handhaben geboten hat, muss er nun die Notbremse ziehen. Das tut er durch Aufstellung folgendes Lehrsatzes: „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenes Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir“ (B 275; im Orig. gesp.).

Kant ‚beweist‘ den Satz durch genaue Umkehrung des früheren Arguments zugunsten der Präeminenz des inneren Sinns. Jetzt sagt Kant nämlich, „daß innere Erfahrung überhaupt nur / durch äußere Erfahrung überhaupt möglich ist“ (B 278 f.). Das zeigt er durch die Beobachtung, dass wir den Zeitfluss des inneren Sinns seinerseits gar nicht gewahren könnten, wären wir uns nicht beharrender (also unzeitlicher) Dinge bewusst – und dafür bietet nur der Raum die nötige Kontrast-Anschauung. An der entsprechenden Formulierung des ‚Beweises‘ hat Kant lange gefeilt und gebastelt – noch im *Opus postumum* hat er immer neue, möglichst noch

überzeugendere Formulierungen niedergeschrieben. Selbst in der Vorrede zur B-Auflage kommt er in einer langen Anmerkung auf den Beweis zurück und bittet den Wortlaut der gedruckten Fassung folgendermaßen umzuändern (der Änderung selbst gehen diese Einleitungs-Sätze voraus: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas **B e h a r r l i c h e s** in der Wahrnehmung voraus.“ – nun folgt die Änderung):

Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung *in mir* sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die *in mir* angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne (B XXXIX u.; im Original gesperrt; Hervh. von mir).

Um seinen Beweis durchführen zu können, muss Kant sein früheres Argument zurücknehmen oder wenigstens empfindlich einschränken. Das Beharrliche „kann nicht etwas in mir sein“ (B 275). Denn *in mir* sind nur Vorstellungen, und die wechseln zeitlich. Soll nun der Grund dafür, dass mir der zeitliche Wechsel überhaupt empfindlich wird, ein Unzeitliches sein, so darf dies nicht abermals *in mir*, also innerhalb meiner Vorstellungen liegen. ‚Es liegt nicht *in ihnen*‘ heißt: es muss also außerhalb ihrer liegen, also ein äußeres Ding „und nicht nur die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir“ sein. Außerhalb ihrer liegt aber nur noch ‚das Beharrliche in der Wahrnehmung‘, mithin die Raum-Welt der Körper. Deren Dasein kann also nicht auf die Tatsachen des inneren Sinns reduziert werden. Vielmehr impliziert mein empirisches Selbstbewusstsein als Zeitwesen „zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“ (B 276), quod erat demonstrandum.

Ist das aber überzeugend? Zunächst: was soll am reinen Zeit-Bewusstsein empirisch sein? Ist doch die Zeit, wie Kant nicht müde wird zu betonen, eine Form unserer Anschauungen, mithin etwas völlig Stoffloses und also Un-empirisches. Natürlich ist der Fluss meiner psychischen Zustände (mein Wechseln von Schmerz zu Lust) ein wirklicher Erfahrungsbefund, also was Empirisches und impliziert das Bewusstsein von mir als einer empirisch daseienden (psychischen) Person. Aber Schmerz und Lust sind (nach Kants Begrifflichkeit) empirische Objekte des inneren Sinns – aber wer würde sagen, die Form der Zeit als solche sei durch Schmerz, Lust, Hunger oder andere Empfindungen bestimmt? Und nur vom reinen Zeitsinn dürfte Kant sagen, er habe die Kenntnis von Beharrung zum Erkenntnisgrund. (Im Übrigen sagt Kant ja selbst, dass die reine Zeit selbst nicht fließe und die empirische Veränderung nicht kenne [A 41 = B 58]. Empirische Dinge verändern sich *in* der Zeit. Aber könnte sich die reine Zeit selbst verändern, so sie ja selbst verfließen, also insgesamt vorbeigehen können.)

Sage ich nun, „das Bewußtsein meines eigenen Daseins [als eines empirischen Seelenwesens] ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“, so sage ich was ganz Triviales. Denn habe ich mal was Empirisches als bestehend zugegeben (nämlich meinen eigenen Psychismus), so kann ich auch gleich zugeben, dass es noch andere empirische Dinge gibt (wie viele das sind, das ist eine bloß kontingente Erfahrung). In der Parallelstelle der Anmerkung zur zweiten Vorrede heißt die entsprechende Formulierung:

[...] ich/ bin mir meines Daseins in der Zeit (folglicly auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere Erfahrung bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mich meiner Vorstellung bewußt zu sein, doch aber einerlei mit dem empirischen Bewußtsein meines Daseins, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden, außer mir ist, bestimmbar ist. Dieses Bewußtsein

meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft (B XXXIX/XL).

Die scheinbare Überzeugungskraft dieser Stelle erklärt sich aus einer Äquivation der Pronomina ‚ich‘ und ‚mein‘. Transzendental gesprochen, ist *alles* Empirische, auch das Seelenleben des inneren Sinns, *außerhalb* meiner, nämlich außerhalb des reinen Ichs (dessen Objekt) – und Körperdinge stehen dann einträchtig neben Gefühlen als ebenso viele empirische Entitäten *außer* demselben. Rede ich aber vom *empirischen* inneren Sinn als von *meinem*, so entsteht der Schein, die Raumgegenstände seien noch in einem anderen Sinne *außerhalb* meiner, als es für die psychischen Phänomene hinsichtlich der reinen Apperzeption gilt – das ist eine Erschleichung, die Kant dauernd unterläuft und die auch seine Rede von der Subjektivität der Anschauungen bestimmt (dabei ist Subjektivität, also Meinigkeit, doch ein Charakter nur des reinen Ich, dies aber ist intellektuell; der Intellekt ist von der Sinnlichkeit to Kurz: to coelo unterschieden; Anschauungen sind aber sinnlich).

Kurz: Für das nicht-empirische Cogito, welches Kant in der Transzendentalen Logik das reine Selbstbewusstsein oder die transzendente Apperzeption nennt, ist mein empirisches Seelenleben genauso äußerlich wie diese Felsgruppe dort drüben im Nebel. Wer darum im inneren Sinn Empirizitäten antrifft, der kann auch gleich beliebig viele ebensolche anderswo und außerhalb seiner einräumen.

Schließlich: Kant behauptet, ‚die Wahrnehmung dieses Beharrlichen werde nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße

Vorstellung eines Dinges außer mir möglich' (B 275). Er macht also zwischen dem Körperding im Raum und meiner (inneren) Vorstellung davon einen Riesenunterschied. Aber erstens: was wäre denn ein Körperding (nach Kants Transzendentaler Ästhetik) anderes als eine subjektive Vorstellung? Was daran räumlich ist, ist eine *reine* Vorstellung, und was daran empirisch ist, ist ein Bündel *empirischer* Vorstellungen, auch Empfindungen genannt. Das ganze aber ist eine in dem Sinn ‚äußere‘ Vorstellung, als sie eben nicht Befunde empirischer, psychologischer Introspektion präsentiert – und genau das sagt auch der Bischof Berkeley. So läuft die Rede, dass nicht eine Vorstellung, sondern ein wirkliches Ding meine innere Vorstellung bestimmt, auf eine Erschleichung heraus, da diese angebliche Nicht-Vorstellung, als die Kant das Raum-Ding charakterisiert, von ihm selbst ja gleich auch wieder als eine „Wahrnehmung“ charakterisiert wird – und das ist ja wohl eine Vorstellung.² (Berkeley würde fragen: Was sollte auf eine Vorstellung wirken, wenn nicht eine Vorstellung? Alles andere wäre eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Ein Ding an sich kann es ja wohl auch nach Kants Auffassung nicht sein, denn das ist eine extra-epistemische, auch keine empirische Größe – und hier geht es ja nur um den, wie Kant sagt, ‚empirischen‘ Realitäts-Vorsprung der Raum- vor der Zeit-Vorstellung und mithin des äußeren Sinns vor dem inneren.)

² Kant spricht der Raum-Vorstellung auch Unmittelbarkeit zu, um sie von Berkeleys Auskunft zu befreien, Dinge außer uns seien „nur g e s c h l o s s e n“ (B 276). Aber ‚unmittelbar‘ können nur Vorstellungen, nicht Dinge heißen – und so spricht Kant denn von ihr auch als von einer „äußeren[...] Erfahrung“ (l. c. u.). Wird von *dieser* nun gesagt, sie vermittele ihrerseits allererst „zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, [das wäre das Sein der reinen Apperzeption], aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. die innere Erfahrung“ (B 277 o.), so wird hier offenkundig *eine* Vorstellung zur Vermittlerin der *anderen*, nicht aber ein transzendenter Gegenstand. Insofern ist der idealistische Rahmen völlig festgezurr. (Wenn Kant dem Bischof übrigens vorwirft, auf das Dasein äußerer Dinge bloß durch eine Inferenz gekommen zu sein, so tut er, als meine Berkeley damit das Bestehen von Raumvorstellungen, die er ja gar nicht für den Percipiens gegenüber äußerlich hält. Natürlich meint Berkeley Dinge an sich! Sein Theorem mit der Inferenz will ja nur das Zustandekommen einer Denkillusion erklären, wie das nach ihm Salomon Maimon tun wird.)

So zeigt sich also, dass die aus meinem empirischen Selbstbewusstsein (B 277) ‚bewiesene‘ Voraussetzung seiender Dinge im Raum außer mir (B 275) mich nicht grundsätzlich aus dem subjektiven Raum herausführt, in den sich der Idealist stellt. Die empirische Realität des Raums, den ich da voraussetzen muss, kann ich als Gegebenheit meines subjektiven Bewusstseins vollkommen integrieren – freilich nicht in meinem Zeitbewusstsein, wohl aber in meinem transzendentalen Bewusstsein. Und dessen Idealität gibt ja auch Kant zu. Kurz: seine Widerlegung des (empirischen) Idealismus spielt selbst innerhalb eines transzendentalen. Das einzige Extra-nos, das auch der transzendente Idealist, nicht aber der empirische, zugeben muss, ist die Existenz von Dingen an sich. Merkwürdigerweise bringt Kant sie hier aber gar nicht ins Spiel, obwohl es der Kontext der Erörterung des Grundsatzes der Wirklichkeit nahe gelegt hätte.

*

Damit möchte ich die Diskussion von Kants so genannter „Widerlegung des Idealismus“ abschließen. Sie gibt uns Gelegenheit zu einem grundsätzlichen Rückblick, über den wir uns auch der methodologischen Überlegungen wieder versichern können, mit denen wir diese ganze Vorlesung begonnen hatten.

Wir waren zu dem Schluss gekommen, dass Kants Idealismus-Kritik nicht wirklich überzeugt. Denn selbst wenn wir sie – innerhalb des von ihr selbst beanspruchten Beweisprogramms – als erfolgreich werten würden und also zugäben, dass wir Urteile über Raum-Dinge nicht auf Daten des inneren Sinns reduzieren dürfen, selbst dann wären wir einem radikaleren Idealismus nicht entkommen. Kant selbst nennt ihn ‚transzendental‘. Kant

definiert ‚transzendental‘ (und diese Bestimmung können wir bei der Gelegenheit nachtragen) als eine Eigenschaft nicht von Gegenständen, sondern – sagt er – „der Erkenntnisart von Gegenständen“, und fügt hinzu, „insofern diese a priori möglich sein soll“ (KrV B 25, vgl. A 11 f., A 56 = B 80). Kants Definition ist also – um uns unserer nützlichen Klassifikation zu bedienen – nicht ontologisch, sondern erkenntnistheoretisch. Aber für Kants transzendentalen Idealismus ist es charakteristisch, dass die erkenntnistheoretische Ausrichtung sofort ontologische Konsequenzen zu haben scheint. Denn Kant meint ja, dass die Rede von Gegenständen (also von dem, woraus nach der Ansicht des realistischen gesunden Menschenverstandes die Welt besteht) überhaupt nur Sinn macht innerhalb des Diskurses der Erkenntnistheorie. Denn seine berühmte ‚kopernikanische Wende‘ (B XVI f.) besteht ja darin, die realistische Grundvoraussetzung des gemeinen Verstandes, wonach Objekte geistunabhängig bestehen, und zwar auf eine schon strukturierte Weise (als ‚ready-made world‘, wie Putnam spottet), gerade umzustürzen und vielmehr anzunehmen, „die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“. Kants Grundgedanke ist also: es *gebe* Gegenstände überhaupt nur, insofern unsere Erkenntnis (wie er das nennt) sie als solche ‚konstituiert‘ – und diese These ist, weil sie das Wesen der Gegenstände *als* Gegenstände betrifft, unmittelbar ontologisch. Kant fasst sie auch so zusammen: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“³ (A 158 = B 197).

³ Der Satz geht so weiter: „und haben daher objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“.

Kant meint also: was an den Sinnesdaten und ihrer Verknüpfung Anspruch auf den Titel ‚objektiv‘ (oder ‚gegenständlich‘) machen darf, das ist nichts Außenweltliches, sondern Werk unseres Geistes. Dass das so ist, dafür glaubte er ein leicht überprüfbares Kriterium vorzeigen zu können: Objektivität ist etwas Apriorisches, also – wörtlich übersetzt – etwas jedem Von-außen-Gegebensein Zuvorkommendes. Woher sollte dergleichen kommen, wenn nicht aus unserem Geiste? (Darum ist fürs Kants Definition von ‚transzendental‘ der Zusatz ‚sofern es a priori möglich sein soll‘ so ausschlaggebend.)

Gewiss, gewöhnlich meinen wir, gerade das Gegenteil sei gewiss: ‚objektiv‘ dürfe nur das heißen, was sich ‚von außen‘, also a posteriori, unserem Geist aufprägt. Aber mit seiner kopernikanischen Wende hatte Kant ja Gründe dafür aufgeboten, die berühmten Kategorien als ebenso viele Prädikate zu erkennen, deren Zusprechung zu Sinnesdaten-Bündeln aus denselben Gegenstände (oder Objekte) machen. Hume hatte schon gezeigt, dass Allsätze (also Sätze der Form ‚Für alle x gilt: wenn sie F, so sind sie auch G‘), wenn sie auf Geltung Anspruch machen, unmöglich aus der Erfahrung induziert sein, also unmöglich a posteriori fundiert werden können – denn die Erfahrung ist nie vollständig oder abgeschlossen. Neben dem Aposteriorischen gibt es nur noch das Apriorische – tertium non datur. Sind nun einige unserer Erfahrungen fundiert, anders gesagt: *dürfen* wir sie als *Objekte* ansprechen, und gilt ferner, dass Kategorien Prädikate von Objekten-überhaupt sind, so ist gewiss, dass Objektivität etwas Apriorisches ist. Apriorisch wiederum kann nur etwas Geistiges sein. (Kants These hat übrigens auch eine *semantische* Dimension: Schließlich leitet er die Kategorien aus Urteilsformen ab, und Urteilsformen sind Grundstrukturen sinnvoller Sätze; Kategorien sind, genau genommen,

Begriffe von Objekten-überhaupt, *weil* ihre Zusprechung zu Anschauungen immer und notwendig *wahre* Sätze erzeugt. Peter Strawson hat später die transzendental-semantischen Implikationen der kantischen Theorie über den Zusammenhang von Anschauungs-Objektivität und Satz-Wahrheit als solche freigelegt.)

Ich muss in diesem Zusammenhang nicht vorführen, wie Kants Beweis der All-Geltung der Kategorien für Urteile über Sinneserlebnisse näherhin geführt wird – denn uns geht es ja in dieser Vorlesung nicht eigentlich um Kant. Auch so können wir verstehen, wieso die erkenntnistheoretische These, es seien Strukturen des Geistes, deren Anwendung auf Sinnliches Objekte bilde, unmittelbar ontologische Konsequenzen hat. Wir können aber zugleich auch verstehen, warum Kant nicht schon so weit ging, die Objekte als gleichsam mit Haut und Haar von Subjektivität erzeugt anzusetzen: Sein Ausdruck ‚konstituieren‘ meint nicht ‚hervorbringen‘, sondern ein von anderwärtsher (nämlich aus der Quelle der Sinnlichkeit) uns Gegebenes *begründeterweise in den Rang einer objektiven Tatsache zu heben*. Und in diesem Sinne hat er offenbar Reserven gegen einen absoluten Produktionsidealismus, wonach nicht nur die Form der Dinge (Raum, Zeit, Kategorien), sondern auch ihr Stoff Werk der Subjektivität wären. Und eine solche Allmachtsphantasie will ja auch der fromme Bischof Berkeley wenigstens uns endlichen Menschenwesen ausreden, indem er allein Gott als Produzenten des Stoffs aller Sinneseindrücke bestehen lässt. Bei Kant ist es aber nicht einmal die göttliche Subjektivität, die die Wirklichkeit der Objekte erschafft – sondern das Ding an sich; und in dieser Restriktion besteht sein berühmter ‚Feigenblatt-Realismus‘.

Dieser Realismus ist aber extrem schwach, denn er äußert sich eigentlich nur über die Existenz der Objekte, nicht über ihr Was. Und darum ist auch Kants Widerlegung des psychologischen Idealismus so schwach. Er zeigt ja nicht etwa, dass das Was von Objekten im Raum unabhängig ist von den transzendentalen Leistungen unserer Subjektivität – das ist's vielmehr, was er bestreitet. Er zeigt nur, dass *eine* transzendente Idealität, Körperlichkeit im Raum, nicht auf eine *andere* (ebenso transzendente) reduziert werden kann, nämlich auf den unkörperlichen Fluss der Vorstellungen in der Zeit. Diese These ist in *dem* Sinne realistisch, als sie es verbietet, Körperdinge (Befunde de äußeren Sinns) für minder gewiss zu halten als Befunde des inneren Sinns. Aber sie ist natürlich radikal idealistisch, indem sie alle beide nur in einer idealistischen Perspektive als *Objektivitäten* zu deuten erlaubt.

Dennoch, wie gesagt, ist Kant wirklich metaphysischer Realist. Das kann nur der für einen Widerspruch zu unserer eben vorgetragenen Konsequenz halten, der sich unserer nützlichen Klassifikation der verschiedenen Sorten von Realismen und Idealismen von eingangs nicht mehr erinnert. Man kann nämlich durchaus zugleich metaphysischer (oder ontologischer) Realist und zugleich transzendentaler Idealist sein (der späte Putnam z. B. ist so was Ähnliches). Dies führt deshalb nicht zu einem Widerspruch, weil die entgegengesetzten Bestimmungen ihrem Gegenstand nicht in derselben Rücksicht zugesprochen werden. ‚Realist‘ bin ich in Bezug auf das Sein der Gegenstände, ‚Idealist‘ in Bezug auf ihre Objektivität (die ich deute als etwas von Subjekten ‚Konstituiertes‘). Ich könnte auch so sagen: Ich schreibe das Bestehen, die Wirklichkeit, der Objekte dem Ding an sich, und ihre Erschlossenheit-in-gültigen-Urteilen der transzendentalen Subjektivität zu. Und beide Positionen vertragen sich vollkommen miteinander.

Wir sahen in der letzten Stunde, wie Kant seine These übers Sein (qua ‚absolutes Gesetzsein‘) begründet – nämlich klarerweise nicht transzendental. Einige seiner kühnsten Nachfolger versuchten aber, auch diesen letzten Schritt noch zu tun. Am Ende dieses Weges, so scheint es, würde auch noch die Existenz auf eine Setzung des Subjektivität (natürlich, wie bei Berkeley, der absoluten Subjektivität) zurückgeführt. Und dann hätten wir nicht mehr mit einem transzendentalen, sondern mit einem absolut metaphysischen oder absolut ontologischen Idealismus zu tun.

Diesen Schritt vollzogen zu haben – das ist es ungefähr, was die Philosophiegeschichte im allgemeinem *einem* Denker zuschreibt: Johann Gottlieb Fichte. Fichte habe den kantischen Rest-Realismus auch noch zur Strecke gebracht und auf den Grundlagen des erkenntnistheoretischen Idealismus Kants einen starken ontologischen Idealismus erbaut. Dessen Position sei – grob gesagt –, es gebe überhaupt nur Geistiges, oder vielmehr: alles, was wir für existierend halten, sei eine Produktion (Fichte sagt: eine ‚Setzung‘) des absoluten Ichs. (*Dass* Fichte von ‚Setzung‘ spricht, muss uns nach der Vorverständigung über die Terminologie der Kant-Schule nicht länger verwundern. Sie erinnern sich: Kant hatte ‚Existenz‘ oder ‚Dasein‘ als ‚absolute Setzung‘ bestimmt – im Gegensatz zum prädikativen Sein, dem ‚ist‘ des gewöhnlichen Subjekt-Prädikat-Satzes, das er ‚relative Setzung‘ nannte, weil hier das gegenständliche Etwas nicht schlechterdings oder überhaupt, sondern nur hinsichtlich eines es klassifizierenden Begriff gesetzt wird.)

Wir wollen hier weder Philosophiegeschichte betreiben noch Fichtes Position aus Interesse an seinem konkreten Werk studieren. Es soll uns nur

als Modell oder Beispiel derjenigen Extremform des metaphysischen Idealismus dienen, den Hegel den ‚absoluten‘ genannt hat. Gerade die Erinnerung an diese Form des Idealismus, in der sich die bedeutendsten philosophischen Systeme deutscher Sprache ausgeprägt haben, hat heute den schärfsten Gegenwind im Gesicht. Er weht vor allem aus dem Lager der analytischen Philosophie, und zwar in allen ihren Ausprägungen als Nominalismus, Naturalismus oder Realismus. Aber vorher hatte ihr schon die materialistische Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und selbst die Existentialontologie (z. B. Heideggers und Sartres) den entschiedensten Widerstand angekündigt. Gerade weil das so ist, müssen wir in einer Vorlesung, die dem Thema ‚Idealismus und Realismus‘ gewidmet ist, wenigstens ungefähr wissen, worin diese Position idealtypisch besteht. Erst dann können wir uns fragen (und verstehen), warum sie den undiskutierten Grundkonsens der nach-klassischen deutschen und der angelsächsischen Philosophie so nachdrücklich stören musste.

In den analytischen Attacken gegen die so genannte ‚kontinentale Philosophie‘ spielt *ein* Argwohn die Hauptrolle: Es wird geltend gemacht, dass diese Philosophie am Sinnkriterium scheitere. Unter ‚Sinnkriterium‘ ist einfach das Kriterium zu verstehen, kraft dessen Sätze (einer Philosophie) Sinn erlangen, also verständlich werden. Für den Wiener Kreis bestand dies Kriterium, wie Sie wissen, in logischer Konsistenz einerseits, empirischer Verifizierbarkeit andererseits. Dies Kriterium wurde schon vom späten Wittgenstein nicht mehr anerkannt (für Wittgenstein bestand die Bedeutung unserer Ausdrücke in der ‚Weise ihres Gebrauchs‘ – und die wiederum wird durch eine völlig kontingente, aber gerade machthabende soziale Sprachpraxis festgelegt, die er ‚Lebensform‘ nannte). Für die harten Realisten unter den Analytikern gilt auch dies Kriterium nicht mehr;

sinnvoll ist danach, was durch die Welt, so wie sie an ihr selbst ist, ‚wahr gemacht‘ wird. Aber wie dem auch sei: alle Fraktionen der analytischen Philosophie kommen überein, die europäische Philosophie, so wie sie von Parmenides bis zu, sagen wir, Heidegger oder Derrida, ausgebildet und vorgetragen wurde, am analytischen Sinnkriterium scheitern zu lassen. Demnach seien die Sätze, die diese Philosophie vorbringe, teils sinnlos, teils unsinnig. (Der Unterschied beider Vorwürfe ist, dass im ersten Falle, dem der Sinnlosigkeit, den Ausdrücken dieser Philosophie schlicht keine Bedeutung verliehen werden könne, so dass sie, da regelwidrig erzeugt, einfach unverständlich seien- „die Sprache feiert“ –, während sie nach dem zweiten Vorwurf, dem der Unsinnigkeit, Absurditäten vortrage, obwohl sich die verwendeten Ausdrücke zuweilen verstehen lassen – so, wenn ich von viereckigen Kreisen oder absoluten Negationen sprechen höre.) Wie Sie wissen, hat nun keine philosophische Richtung den Sinnlosigkeitsverdacht der Analytiker so leidenschaftlich auf sich gezogen wie die Philosophie von Fichte bis Hegel. Und das scheint damit zusammenzuhängen, dass sie erstens dem Gedanken des Geistes oder des Subjekts metaphysisch entschieden zuviel zugemutet und zweitens (damit natürlich zusammenhängend) die unabhängige Existenz der so genannten Außenwelt völlig bestritten habe.

So karikatural und fantomartig *kann* eine Philosophie gar nicht sein, die über Jahrzehnte die äußerste Aufmerksamkeit und Zustimmung ihrer Zeitgenossen erfahren und bis heute als die größte gedanklich-kulturelle Leistung des deutschen Sprachraumes gerühmt wird. Und Sie dürfen getrost sein: sie *war* weder sinnlos noch unsinnig.

Aber ich will auch nicht den Apolegeten des deutschen Idealismus spielen – das schickte sich besser für eine andere Vorlesung. Ich will vielmehr *sine ira et studio* den rationalen Kern rekonstruieren, der Fichtes ‚ursprüngliche Einsicht‘ zu einer echten Möglichkeit modernen Philosophierens macht. Dabei gilt es natürlich, zwei Zumutungen, die mit ihr verbunden sind, vom Geruch des Skandals zu befreien und vielmehr als nachvollziehbar zu erweisen. Die erste besteht in der Liquidation des feigenblattrealistischen Minimums, also des Dings an sich, die zweite in der These, die Subjektivität sei überhaupt nicht passiv, sondern weltschöpferisch.

Was die erste betrifft, so kann sie wenigstens *uns* nicht mehr schockieren; denn im Grunde war der Bischof Berkeley ja schon so weit gegangen, als er jedes vom *percipi* unabhängige Existieren völlig bestritt. Aber Berkeley, und erst recht Kant, hatten dem vorstellenden Subjekt doch immer noch, wenigstens in seiner perzipierenden Funktion, eine Art Urpassivität zugeschrieben: Ich bin passiv, wenn ich Sinnesempfindungen habe, aktiv nur, wenn ich denke oder, was (für Kant wie schon für Rousseau) dasselbe ist, urteile. Danach gibt es einen Urgegensatz von Passivität/Rezeptivität einerseits, Spontaneität/Aktivität andererseits. Diesen Gegensatz nun leugnet Fichte. Ihm zufolge ist das Ich 100% aktiv.

Aber ist das nicht einfach, wie die Analytiker richtig sagen, ‚unsinnig‘? Gibt es nicht einen, ich möchte fast sagen: Menschheits-Konsens über die Tatsache, dass wir uns wirklich passiv fühlen hinsichtlich der Informationen, die auf unsere Sinnesorgane eintreffen? Man mag ja, so wird man sagen, mit den radikalen Empiristen darüber hadern wollen, ob überhaupt *alle* Erkenntnis letztlich ein passives Widerfahrnis (nämlich

entweder Sinnesdatum oder Ableitung aus diesem) ist – etwa im Geiste der berühmten Einleitungs-Sätze der *Kritik der reinen Vernunft*:

Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel möglich; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren [...]. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt [...] (B 1; vgl. A 1).

Also: darauf wird man sich wahrscheinlich noch einigen können, dass nicht *alle* Erkenntnis rezeptiv ist. Aber von dort zu Fichtes These, dass es überhaupt keine passive Erkenntnis gibt, dass der Geist reine Aktivität ist, ist es doch ein weiter Weg.

Nun wollen wir Fichte nicht unterstellen, dass er bloß noch nicht gemerkt habe, was so viele Menschen vor ihm haben konstatieren können, nämlich dass wir uns bei der Aufnahme sinnlicher Informationen passiv *fühlen*. Denn das gibt er ausdrücklich zu. Da er zugleich leugnet, dass wir es *sind*, muss er uns – den Vertretern des gesunden realistischen Menschenverstands – also zeigen, dass dieses *Gefühl* (mehr ist es ja auch nach unserer Formulierung nicht) zu Unrecht besteht, also auf einer Illusion beruht. Und genau das ist das pädagogische Programm, für das sich die Schriften und unveröffentlichten Vorlesungen aus dem Umkreis der frühen Wissenschaftslehre stark machen (also etwa aus den Jahren von 1793/4 bis 1797/8). Der gesunde Menschenverstand, so wird Fichte nicht müde zu beteuern, hat ein Recht, dass man ihm erkläre, wieso er sich in der Tat als Sinnenwesen passiv *fühlt*, und sodann, welche Beweise es dafür gibt, dass er es nicht *ist*.

Fichtes Gründe sind nun wirklich stark. Und als ich eben – in pädagogischer Rhetorik – unterstellte, sie dürfen des analytischen Unsinnigkeitsverdachts sicher sein, da hatte ich natürlich die Pointe in petto, dass sich das nicht so verhält. Fichtes These, dass sich das Bewusstsein über sich selbst täuschen und sich also etwa für passiv halten könne, wo es das vorgebliche Widerfahrnis selbst erzeugt habe, – diese These hat nämlich eine erstaunliche Parallele in Robert Van Gulicks (funktionalistischer) These von der ‚semantischen Transparenz‘ des Bewusstseins („A Functionalist Plea for Self-Consciousness“, in: *The Philosophical Review*, Vol. XCVII, No. 2, April 1988, 149-181, hier: 178). Unser Bewusstsein ist ein mentales System – das will die These sagen –, welches das Modell, durch das hindurch es die Welt repräsentiert, nicht noch einmal als ein solches repräsentiert. Es schaut durch es hindurch wie durch eine Scheibe und hält für etwas unmittelbar gewisses Reales, was doch in Wahrheit nur eine von seinem Geist modellierte Repräsentation ist. Anders gesagt: wir glauben die Welt zu sehen, wir sehen nicht den Blick, kraft dessen wir die Welt sehen können. Und so werden wir zu naiven Realisten oder Empiristen. Genauso Fichte (und der frühe Schelling): Das Ich, sagen sie, kann nicht zugleich etwas anschauen und in selben Akten auch noch sein Anschauen anschauen. So erscheint ihm – in einer natürlichen Täuschung – die sinnliche Anschauung als unabhängig von seinem Bewusstsein, also nicht als sein eigenes, sondern als Werk der Außenwelt (Fichte: WW I, 140 ff., bes. 148 f.; Schelling: SW I/3, 403; vgl. 406, 409).

Was uns heute als eine exzentrische Originalität des Kraftgenies Fichte vorkommt, hatte durchaus Vorbilder, die dem Gedächtnis der Zeitgenossen

auch durchaus noch präsent waren. Eines von ihnen – und ein eminentes! – war Leibniz. Ihm folgend hat die Schule Christian Wolffs (nach deren Lehrbüchern Kant seine Vorlesung einzurichten pflegte und von deren Grunddogma sich seine Zwei-Stämme-Lehre gegen 1769 allmählich ablöste) gelehrt, dass Gott, die Zentralmonade, die Gegenstände, die unsere Sinne von außen zu affizieren scheinen, in Wahrheit aktiv hin-sieht. Im Grunde gibt es nur Spontaneität (= Intellektualität); und was wir Sinneserfahrungen nennen, sind nur als solche nicht durchschaute, insofern ‚verworrene‘ Intellektualerkenntnisse (also Begriffe). Fichte, der – ähnlich wie Kant selbst (oder Husserl und Wittgenstein) philosophiegeschichtlich erstaunlich ungebildet war – wird Leibnizens Position durch die Lektüre der Schriften von Salomon s kennengelernt haben. Maimon (dessen unglaublich abenteuerliche *Lebensgeschichte*, von Zwi Batscha herausgegeben, Sie als Insel-Buch, Frankfurt/M. 1984, selbst lesen mögen) hatte Kants Zwei-Stämme-Lehre in seinem 1789 geschriebenen *Versuch über die Transscendentalphilosophie* [sic] (zit.: VT, in: *Gesammelte Werke* [zit.: GW], hg. von Valerio Verra, Hildesheim: Olms, 1965-1976, Bd. II) eben unter Verweis auf Leibniz und Wolff in Frage gestellt und damit Kants lebhaftere Irritation ausgelöst (vgl. Kants Brief an Marcus Herz vom 6. Mai 1789 [AA XI, 48 ff.]). Maimon hatte von einem metaphysischen Mythos der Passivität bei Sinnesempfinden gesprochen, der durch Weitergabe vom Großvater an den Vater und von diesem an den Sohn nicht wahrer werde. Auch ein Gefühl – und wir reden (als Transzendentalphilosophen) ja nicht davon, dass wir passiv *sind*, sondern dass wir uns passiv *fühlen* –, – auch ein Gefühl ist irgendeine Weise mentaler Aktivität. Schließlich strengt das Fühlen oder Sehen oder Hören auf Dauer an, es ermüdet, und schließlich ist unser Organismus nicht tot, wenn er Sinneswahrnehmungen macht, wie er es doch sein müsste, wenn er wirklich passiv wäre. Also muss, was wir Re-

zeptivität beim Sinnlich-Wahrnehmen, anders gedeutet werden, nämlich als Minder-Tätigsein. Und dann entsteht die Täuschung, dass Dinge an sich uns affizieren, aus einem inferentiellen Automatismus, der überaus nachvollziehbar, darum aber doch nicht minder unstatthaft ist: Auf der Suche nach der Ursache unseres Passivitätsgefühls schreiben wir blindlings dasjenige Quantum Tätigkeit, das wir *uns* nicht zuschreiben können, der Wirkung des Dings zu. Blieben wir aber, wie Kants transzendentalphilosophische Methode es uns gelehrt hat, ganz trocken bei den phänomenologisch ausweisbaren Befunden unserer Subjektivität, so hätten wir da ein Gefühl verminderter Tätigkeit – sonst nichts, und schon gar nicht die Gewissheit einer fremden Einwirkung.

Diese These muss ernstlich geprüft werden. Fichte hat sie von Maimon (und also indirekt aus der Leibniz-Schule) nur übernommen. Daraus hat er – obwohl die offizielle Philosophiegeschichte die Abhängigkeit von diesem bedeutenden Wegbereiter des Idealismus meist übergangen, oft wohl gar nicht erkannt hat – auch nie einen Hehl gemacht. Vielmehr war sein Respekt vor Maimon grenzenlos. An Reinhold, den dies Bekenntnis übrigens kränken musste, hat er jedenfalls im März oder April 1795 geschrieben:

Gegen *Maimons* Talent ist meine Achtung grenzenlos; ich glaube fest, *und bin erbötig es zu erweisen*, daß durch ihn sogar die ganze Kantische Philosophie, so wie sie durchgängig, und auch von Ihnen verstanden worden ist, von Grund auf umgestoßen ist. Das alles hat er getan, ohne daß es jemand merkt, und indes man von seiner Höhe auf ihn herabsieht. Ich denke, die künftigen Jahrhunderte werden unserer bitterlich spotten (GA III, 2, S. 282).

5. Vorlesung

Von Salomon Maimon stammt also der Gedanke, dass die gängige Rede von unserer Passivität als Sinneswesen (bzw. die Rede von der ‚Gegebenheit‘ der Sinnesdaten) wie so viel verbreitete Meinungen nichts als ein bloßer Mythos ist. (Vom „Myth of the Given“ hat in unseren Tagen, freilich mit anderer Stoßrichtung, Wilfrid Sellars gesprochen.)⁴ Was viele unbefragt glauben, muss noch lange nicht richtig sein. Und gerade die Philosophie ist sehr schlecht beraten, sich schon mit den ersten Schritten in die Arme des gesunden Menschenverstandes zu stürzen. Ebenso unglaublich wird sie, wenn sie Argumente dem Gelächter preiszugeben sucht, nur weil sie mit jedermanns Meinungen im Clinch liegen. Statt zu lachen, muss man sie durch erfolgreiche Widerlegung stürzen oder wider die eigene intellektuelle Trägheit anerkennen. Über den Ergänzungen zum ersten Buch von Schopenhauers Hauptwerk steht das trotzige Motto aus Goethe *Zahme[n] Xenien* (I, 2): „'Warum willst du dich von uns Allen/ Und unsrer Meinung entfernen?' –/ ‚Ich schreibe nicht euch zu gefallen,/ Ihr sollt was lernen.'“

Den Mythos, der allen gefällt, durch den man aber womöglich nichts lernt, hatte ich beim letzten Treffen den ‚Mythos der Rezeptivität‘ genannt. Auf ihm beruht vor allem das realistische Vorurteil, wonach es die Dinge selbst sind, die kausal auf unser Sensorium einwirken und dadurch Empfindungen hervorrufen. Ist dieser ganze Diskurs ein Mythos, so ist jedenfalls die durch *ihn* eingeleitete Verteidigung des Realismus unhaltbar.

⁴ Sellars wollte damit sagen, daß unsere Wahrnehmung nicht direkt, sondern in propositionalen Einstellungen (also meinungsvermittelt) erfolgt. Wir sehen nicht ‚rot‘ oder ‚Haus‘, sondern meinen, daß da etwas so-und-so ist. Vgl. Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I, Minneapolis 1956, 253-329, hier: 267 ff.

Maimon suchte das, nicht nur gegen Hume, sondern insbesondere auch gegen Kant, wie folgt zu zeigen. Dabei bedient er sich einiger kritischer Überlegungen, die schon Jacobi in seinem Aufsatz *Über den transcendentalen Idealismus* (von 1787) vorgetragen hatte. Da es mir nur um die Sache geht, die im Titel meiner Vorlesung ausgestellt wird, versuche ich, Maimons Grundeinwand gegen den Mythos der sinnlichen Passivität so frei wie möglich zu halten von Referenzen, die nur von philosophiegeschichtlichem Interesse sind.

Das Problem, das Maimons Zweifel auf den Plan gerufen hat, ist uns in Grundzügen schon aus unserer Kant-Diskussion vertraut. 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 ohne etwas Gebendes anzunehmen? Die Röte dieser Rose, das Herbe dieses Duftes, das Kratziige 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? Dafür haben wir früher bereits einige ganz schlagende Belege angeführt. (Ich weiß, es gibt auch andere, die aber bestenfalls zeigen, dass Kant über diesen Kern-Punkt mit sich selbst nie ganz ins Reine gekommen ist.)

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. Ihr zufolge 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 jetzt 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 Erfahrung 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 erkennen, doch wenigsten müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung 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). – Wir sahen früher, 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 g e n o m m e n‘ (KrV B XIX f.; vgl. auch B XXVII; A 28 = B 44; A 35 = B 55; A 38 = B 55). 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 gäbe es – scholastisch – gesprochen ein Seiendes unter zwei Aspekten: ein esse subsistens und ein esse apparens, ein der Erkenntnis ab- und ein ihr zugewandtes Seiendes.⁵

Aber folgt das wirklich? Keineswegs, antwortet Maimon. Dass ich mich beim Empfinden passiv fühle, ist eines; dass *ergo* ein anderes auf mich Druck mache, ein anderes – und der Übergang vom einen zum anderen beruht auf einem *non sequitur*, also einer untriftigen Inferenz. Kant schließt, wie wir hörten, aus der Passivität der Empfindung (die er übrigens gar nicht erwiesen, sondern im Vertrauen auf allgemeine Zustimmung nur

⁵ Gerold Prauss hat daran erinnert, dass ‚Ding an sich‘ nur eine Abkürzung für ‚Ding an sich selbst betrachtet‘ ist (vgl. z. B. AA III, 13, Z. 34 f.; 63, Z. 3; 177, Z. 34). Ich betrachte aber (in der Vernunft) ein Ding an sich selbst, indem ich von den Anschauungsformen und Kategorien (also von den Erscheinungen, die seine transzendentalen Prädikate sind [vgl. AA VIII, 153 f.]), abstrahiere („Zur Problematik der Dinge an sich“, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz · 6.-10. April 1974*, Teil II.1: Sektionen, hg. von Gerhard Funke, Berlin-New York 1974, 222-239; vgl. ders., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 1974).

unterstellt hat) ohne weiteres auf die Wirkung einer Fremdurrsache, eben des Dings an sich. Und dieser Schluss ist aus wenigstens zwei Gründen nicht nur nicht überzeugend, sondern falsch (beide wären übrigens aus Kants eigener kritischer Philosophie zu lernen gewesen; mit beiden will sich Maimon als konsequenterer Transzendentalphilosoph gegenüber Kant profilieren, als es dieser selbst gewesen ist).

Zunächst folgt aus meinem *Gefühl*, passiv zu sein, nicht, dass ich es auch *bin*. So kann ich mich an dem wachsenden Ausländerhass in Deutschland ganz unschuldig fühlen und doch in die Kausalität desselben verflochten sein. Oder ich kann, in einem Zustand hysterischer Amnesie, den Schmerz nur nicht fühlen, der meine Haut verbrennt. Aber selbst wenn wir diese Verwechslung der de dicto- und der de-re-Perspektive als unproblematisch durchgehen lassen, folgt aus *meinem* Passivitätsgefühl nicht, dass *ein anderes* aktiv ist. Ich könnte passiv sein (und das fühlen), *auch ohne* dass was anderes auf mich einwirkt. Jedenfalls ist dieses mein Gefühl, eine Empfindung zu haben, der einzige Befund meines Bewusstseins – Punkt. Selbst *wenn* ich aber als schlüssig zugäbe, dass meine Passivität die Wirkung einer fremden Aktivität sein muss, so folgt daraus nicht, dass ich den verursachenden Gegenstand auch individuieren kann. Anders gesagt, es folgt nicht, dass ich die angenommene Ursache auch *kenne*; denn, sagt Maimon,

der Schluß aus einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache [ist] stets unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einerlei Ursache entspringen kann [vgl. Kant selbst: *KrV* A 368]; dennoch bleibt es in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursachen jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sei, sondern es bedeutet bloß eine Vorstellung, deren Entstehungsart in uns, uns unbekannt ist (*VT* 203).

Maimon korrigiert Kants überstürzten Schluss von unserer (angeblichen) Passivität auf eine transzendente Fremd-Aktivität also auf phänomenologisch Ausweisbare. Und das ist die Tatsache (nehmen wir sie mal an), dass wir Wahrnehmung haben – wo? natürlich „in uns“ –, deren „Entstehungsart“, also: deren genetischer Ursprung – uns unbekannt ist. Sicher ist aber soviel, dass die Entstehungsart ebenfalls „in uns“ gesucht werden muss – denn sonst sprächen wir ja abermals über Unbekanntes.⁶ Und davor warnt die Methode der kritischen Philosophie, die darin besteht, „zu zeigen, daß wir eines Ueberganges [von Innerem zu Äußerem] gar nicht bedürfen; dass alles, was in unserem Gemüthe vorkommt, aus ihm vollständig zu erklären und zu begreifen ist“ (so Fichte in seiner Rezension des *Aenesidemus* [WW I, 15]). Dieser methodischen Option entspricht die im Idealismus (bei Fichte, Novalis und Schelling) weit verbreitete Etymologie von ‚Empfindung‘: als das, was wir *in uns finden* (Fichte WW I, 339, vgl. 313; Novalis: NS II, 150, Nr. 98, Z. 30; Schelling SW I/3, 404 f.). Denn woher, wenn nicht aus Introspektion, wüssten wir etwas vom Gefühl eines Leidens; und wo, wenn nicht *in* unserem Geist, schlössen wir daraus auf ein Außer-uns? Denn „wenn wir empfinden, empfinden wir [immer nur uns selbst,] nie das Objekt“ (SW I/3, 405) – darauf genau beruht die berühmte ‚Unmittelbarkeit‘, d. h. Unbegrifflichkeit der Empfindung (Objektkenntnis ist nach Kant begriffsvermittelt). Novalis fasst eine lange frühidealistische Diskussion zusammen, wenn er notiert: „[Das Ich] findet *sich, außer sich*. Diese Findung wird zur Ein- Innenfindung in der Wirklichkeit – in der

⁶ In der ungleich Idealismus-freundlicheren A-Auflage der *KrV* hatte Kant etwas ganz Ähnliches eingeräumt: „Denn in der Tat, wenn man äußere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, so ist nicht anzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere un uns, oder außer uns sei“ (A 372).

theoretisch bestimmten Wirklichkeit, welches die Einzige für das Ich ist“ (l. c., Z. 29-32).

Die gleiche Erschleichung wie die vom Schluss der Empfindung auf ein äußeres sie Bewirkendes liegt Kants Schluss vom Bewusstsein, mit bloßen Erscheinungen konfrontiert zu sein, auf etwas zugrunde, das da erscheint. Erschlichen ist dieser Schluss darum, weil allererst zu erweisen gewesen wäre, dass die Dinge, die mich umgeben, bloße *Erscheinungen sind*, also Phänomene *von* etwas (davon Verschiedenem). Da sie das einzige sind, das ich kenne, habe ich gar keinen Grund, von ihnen auf eine unbekante Ursache zu schließen – zumal, wenn dieser Schluss erfolgreich wäre, auch das Erschlossene Phänomen sein müsste. Das Gesetz von Ursache und Wirkung vermittelt nämlich, nach Kants eigenem Bescheid, nur zwischen Phänomenen. Maimon wendet Occams Rasiermesser an, spart also Prinzipien ein und erklärt (mit Berkeley), „daß [er] die Vorstellung oder den Begriff eines Dinges mit dem Dinge selbst für einerlei [hält]“ (VT 210; vgl. 365). Denn es wäre unökonomisch, einen *im* Bewusstsein vollkommen repräsentierten Sachverhalt durch ein bloß postuliertes Außer-Bewusstes zu verdoppeln.

Damit berühren wir nun schon das zweite Argument gegen Kants Schluss von unserem Passivitätsgefühl auf die Wirkung eines Dings an sich. Obwohl Maimon es war, der es zuerst vollständig ausformuliert hat, geht seine große, bis auf Schopenhauer und Nietzsche reichende Karriere auf Gottlob Ernst Schulzes *Aenesidemus* von 1792⁷ zurück, der es ständig aufs

⁷ *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* von Gottlob Ernst Schule (zit.: *Aen.*, aber nach der in dieser Edition mit angegebenen Originalpaginierung von 1792). Besorgt von Arthur Liebert (= Neudrucke seltener philosophischer Werke. Hg. von der Kantgesellschaft. Bd. I), Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1911; vgl. vor allem 91 ff., 127 ff., 154 f., 263 f., 293 f., 298 ff., 306, 310 f. passim.

Neue hervorgekehrt hat. (Schulze war Schopenhauers Lehrer, und von ihm haben es der Schüler und dessen Schüler übernommen; vgl. ZA II, 535 f.)

Das Argument beginnt mit einer Vorüberlegung: Kant nimmt also eine Beziehung an zwischen dem Ding an sich und dem Stoff, der unsere Sinne trifft und uns als Erscheinung bewusst wird. Diese Beziehung lässt sich auf verschiedenerelei Weise denken: als zwei gleichgeordnete Aspekte derselben Sache oder als, wie Kant gelegentlich sagt, dieselbe Sache in zweierlei ‚Bedeutung‘ genommen; als Beziehung von Zeichen zu Bezeichnetem (die Erscheinung verwiese intentional auf ein hinter ihr verborgenes An-sich); als Zugehörigkeits- oder Teil-Ganzes-Beziehung (die Erscheinung wäre ein Teil des Dings an sich, dessen übrige Teile sich verbergen); als Subjekt-Prädikat- oder Substanz-Attribut-Beziehung (das Ding an sich wäre die Sache, die Erscheinung ihre Eigenschaft); und schließlich als Ursache-Wirkung-Relation. Obwohl Kant in verschiedenen Kontexten mit verschiedenen dieser Interpretationsmöglichkeiten liebäugelt, scheint seine definitive Wahl auf die letzte zu fallen. Wie unsere zeitgenössischen Kausaltheoretiker der Referenz (der frühe Putnam, Kripke, Evans, Burge, Kaplan usw.) nimmt er an, das Ding an sich *bewirke* die Erscheinung. Belege dafür muss ich nicht mehr beibringen – das hatte ich schon in der vorletzten Woche getan.

Was aber ist falsch an dieser Interpretation? Bringen wir uns rasch in Erinnerung, welches ihr Beweisziel ist: Kant will durch Einführung des Dings an sich 1. die Endlichkeit unseres Erkenntnisvermögens beweisen (wir erkennen *nur* Erscheinungen, nicht die Dinge, wie sie an sich, also diesseits alles Erscheinens, *sind*); 2. Kant will eine absolut-idealistische Deutbarkeit seiner Transzendentalphilosophie verhindern, wonach das, was dem

Subjekt erscheint, alles ist, wovon man überhaupt sagen kann, es sei (,esse est percipi'). Darum ist er besorgt, die Subjektanteile in unserer Erkenntnis (die beiden Formen der Anschauung und die reinen Verstandesbegriffe) sorgfältig von den Informationen abzutrennen, die unseren Sinnen von außerhalb unserer Subjektivität, also – da es kein andere wahres Außen des Subjekts gibt – vom Ding an sich geliefert werden.

Nun hatte Kant aber im Kapitel über die Paralogismen (also die unerlaubten, auf metaphysische Spekulation führenden Fehlschlüsse der Vernunft) sehr schön gezeigt, dass die Kausalität (die eine apriorische Denkstruktur unseres Verstandes ist) nicht eingesetzt werden darf, um uns außerhalb der Sphäre unserer Subjektivität hinauszuführen. Anders gesagt: Kausalität ist eine Kategorie, und Kategorien gelten nur für Erscheinungen. Sie dürfen nicht benutzt werden, um diejenige Beziehung zu charakterisieren, die zwischen einem Nicht-Erscheinenden (einem ‚Noumenon‘, sagt Kant) und einem ‚Phaenomenon‘ herrscht. Noch anders gesagt: Kausalität ist, ebenso wie Erscheinungshaftigkeit, was Subjektives. Sie darf nicht benutzt werden zur Bestimmung der Relation, die zwischen dem Subjekt und einem ihm Heterogenen, dem Gegenstand, herrscht. Und genau dieser Paralogismus liegt der kantischen Kausaltheorie der Referenz zugrunde.

Um diesen Einwand vom Staub der Jahrhunderte zu befreien, will ich mich rasch einer zeitgenössischen Parallele versichern: Hilary Putnam hat die Frage, ob die Kausalstruktur der physischen Welt selbst als was Physisches verstanden werden müsse, verneint: „The causal structure of the world is not physical in the sense of being built into what we conceive of as physical reality“ („Is the Causal Structure of the Physical Itself Something Phy-

sical?“, in: *RwHF*, 80-95, hier: 95). Zwar ist Putnams Begründung für diesen Schluss von dem Maimon'schen verschieden (sie nimmt z. B. nicht an, die Kausalität sei mithin ‚im Geist‘). Immerhin schließt er sich Myles Burnyeats Spott über den modischen analytischen Realismus an. Burnyeat hatte gesagt, das heiße ‚philosophieren, als ob Kant nie existiert hätte‘ („Why there isn't a ready-made world“, in: *Realism and Reason. Philosophical Papers*, Volume 3 [hinfort zit.: *RR*], Cambridge University Press 1983, ⁶1992, 223). Aller Unterschiede ungeachtet, springt die Gemeinsamkeit von Putnams und Maimons Einwänden in die Augen. Denn was Maimon (nach Kant) ‚Erscheinungswelt‘ nennt, ist ja genau ausdehnungsgleich mit dem, was Putnam die ‚physische Wirklichkeit‘ nennt; und der physischen Wirklichkeit ist die Kausalität nicht ‚eingebildet (built in)‘. Und beide kommen auch darin überein, dass sie die Möglichkeit eines physikalistischen Realismus an den Nachweis binden, wonach die Kausalwirkung der Gegenstände auf unseren (naturalistisch konzipierten) Geist als was selbst Physisches gedacht werden kann, ja muss. Nun dieser Nachweis scheitert (*RwHF*, 82 ff.), haben wir den Realismus zwar natürlich noch nicht widerlegt, wohl aber eine bestimmte über die Kausalschiene verlaufende Weise, mit der er sich selbst zu empfehlen versucht. Anders gesagt: Wir sind nicht gezwungen zu akzeptieren, dass die so genannte ‚Gegebenheit‘ unserer sinnlichen Informationen nach dem Schema der kausalen Abhängigkeit unserer Vorstellungen von an sich bestehenden Gegenständen – als nach dem Mythos der Gegebenheit (oder Passivität) – gedeutet werden muss. (Auf Putnams Einwände gegen die Unhaltbarkeit der Kausaltheorie der Referenz werden wir später noch zurückzukommen haben.)

Da wir diesen für die klassischen Selbstbegründung des Realismus kruzialen Punkt – aus Anlass von Putnams, Aenesidems und Maimons Kritik – gerade berühren, sollten wir gleich noch einen weiteren Vorgriff auf zeitgenössische Diskussionen über den problematischen Zusammenhang von Kausalität und Realismus wagen, die (der Sache nach) durchaus in dieser Tradition stehen.

Nehmen wir zunächst Donald Davidsons berühmte (von Peter Bieri wieder aufgenommene) These, unsere physische Welt bilde einen geschlossenen Kausalzusammenhang (also: einen durchgängigen Determinismus).⁸ Davidson und Bieri benutzen diese These, um unsere Intuition, wonach es Kausalbeziehungen zwischen der physischen Wirklichkeit und unserem Geist gebe, naturalistisch interpretieren zu können. *Wenn* es stimmt, dass Mentales auf Geistiges einwirkt (Schreck macht mich blass, Verliebtheit lässt mein Herz schlagen) und umgekehrt (die Narkosespritze macht mich bewusstlos, Aspirin dämpft meinen Schmerz), dann muss das, was wir ‚Geist‘ nennen, unter Bedingungen der Geltung dieser These als was Natürliches (Materielles) interpretiert werden (eine Deutungsmöglichkeit, die Kant übrigens selbst gelegentlich erwägt: *KrV* A 358; Anm. B 417 f.).

Dies Argument gegen den (psychologischen) Idealismus ist elegant. Wir müssen hier freilich nicht seine Konsequenzen für eine moderne Leib-Seele-Theorie, sondern ausschließlich seine Bedeutung für die Kausaltheorie der Sinnesaffektion diskutieren. Dabei müssen wir, als gute Kantianer, ganz grundlegend ansetzen. Wir müssen sagen, dass die These, wenn sie wahr ist, auf einem Allsatz beruht. Ihre Triftigkeit wird also selbst

⁸ Donald Davidson, *Mental Events* (1970), in: *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press 1980, reprinted with corrections 1982, ⁴1986, 207-225/7, hier: 208 (im Kontext); Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts. 1981, 5 (im Kontext).

nicht empirisch/physikalistisch erwiesen – denn empirische Induktionen sind immer, da prinzipiell unvollständig. Die Alternative wäre, dass die Begründung dieses Satzes a priori erfolgt. Damit wäre Kausalität aber im Geist fundiert, und der physikalistische Realismus ginge, gegen Davidsons und Bieris Absicht, den Bach runter – gerade so, wie Maimon das antizipiert hatte. (Putnam freilich geht so weit zu bestreiten, dass es überhaupt auch nur Sinn mache, vom Weltall als einem ‚kausal geschlossenen System‘ zu reden – kein aufgeklärter Physiker tue das mehr: l. c., 86 im Kontext.)

*

Putnam hatte dagegen geltend gemacht, dass Kausalität nur innerhalb des Sprachspiels von Erklärungen von Interesse ist: also als Antwort auf ‚warum‘- oder ‚wozu‘-Fragen. Solche Fragen gehen normalerweise nicht auf einfache Kausalerkundigungen. Sie wollen nicht bloß die hinreichende Ursache für das Bestehen eines Phänomens oder Ereignisses erfahren. Fragen wir z. B. in einer existentialistischen Anwendung ‚Wazu gibt es uns überhaupt?‘, so könnte uns eine hinreichende Erklärung leicht durch die biologischen Befunde unserer erfolgreichen Zeugung und der kausalen Ereigniskette der Entwicklung der vereinigten Ei- und Samenzelle im Uterus geliefert werden. Putnam macht den Unterschied zwischen der Frage Warum und der Angabe einer (wie Hume und Mill sie genannt haben) ‚totalen Ursache‘ an einem albernen Beispiel besonders handgreiflich. Ein Lehrer wird mitternachts splitternackt in einem Mädchenschlafzimmer gefunden. Warum war er dort? Sein Dortsein um Mitternacht-ε (wobei ε für einen so kurzen Zeitraum steht, dass der Lehrer sich zwischen Mitternacht-ε und Mitternacht weder anziehen noch aus dem Schlafzimmer entfliehen

könnte, ohne sich schneller als mit Lichtgeschwindigkeit zu bewegen) würde eine hinreichende (also für sich allein alles erklärende) Ursache für sein Nackig-Dortsein-um-Punkt-Mitternacht sein. Aber kein vernünftiges Wesen würde sich darauf als auf die ‚Ursache‘ seiner Anwesenheit unter solchen Umständen im Zimmer des Mädchens beziehen („Why there isn't a ready-made world“, in: RR 213). Wir verwechseln eben in unserem Sprachgebrauch gern die Angabe von Ursachen mit Erklärungen. Wollen wir eine Erklärung, so haben wir ein bestimmtes Erklärungs-Interesse im Vorhinein. Wir bringen ein Hintergrundwissen mit, das den Typ der erwarteten Antwort vorprägt. Wenn wir fragen, was den Waldbrand verursacht hat, so wird uns die Antwort genügen: weil jemand vergessen hat, das Lagerfeuer zu löschen. Dabei sind die Dürre der Blätter, die Nähe des Feuers zu ihnen, die Windrichtung und die Sauerstoffhaltigkeit der Luft ebenso notwendige Bedingungen des Waldbrandes; nur interessieren sie unsere Erklärung nicht. Landet aber ein mit den Bedingungen unserer Atmosphäre unbekanntes grünes Männchen vom Mars gerade in diesem Augenblick neben dem brennenden Wald, so wird es – bei seinem ganz anderen Hintergrundwissen – eine ganz andere Erklärung einleuchtend finden. Es wird sagen: ‚Ich weiß, was die Ursache war – die Atmosphäre des verflixten (darned) Planeten ist sauerstoffgetränkt‘“ (l. c., 214). Kurz: alle Erklärungen blicken auf ein Erkenntnisinteresse vor. Sie machen Sinn nur im Blick auf einen Zweck.

Nun könnten Sie sagen: ‚O.K., aber es *gibt* doch Kausal-Beziehungen, die der physischen Wirklichkeit eingebildet sind – die sind nur nicht alle für uns von gleichem Erklärungswert.‘ Anders gesagt: dass wir unter den vielfältigen ‚total causes‘ diejenige herausfiltern, die für unsere Erklärungsabsicht die interessanteste ist, beweist doch noch nicht, dass

diese Kausalbeziehung nicht in der Welt, sondern bloß in unserem Geist existiert. Zu zeigen wäre also, dass überhaupt in der Welt (oder zwischen sense-data) existierende Beziehungen als *Kausal-* Beziehungen interpretiert werden dürfen – und nicht nur à la Hume als regelmäßig wiederkehrende Abfolgen von Typen von perceptions. Kausalbeziehungen sind nämlich von wiederkehrenden Vor-nach-Beziehungen darin unterschieden, dass angenommen wird, Ereignis G sei nicht nur *post* F, sondern auch *propter* F (vgl. dazu sehr schon Schelling, SW I/10, 75 ff.). Und die *Notwendigkeit* dieser Beziehung wäre nur aufgrund einer apriori einleuchtenden Theorie/Regel zu zeigen (Putnam gegen Kripke: „Is Water Necessarily HO₂?“, in: *RwHF*, 54-79). Besteht sie nur kraft einer real von der Wissenschaftlergemeinschaft akzeptierten (und also revisionsfähigen, jedenfalls mit der Zeit veränderlichen) Theorie, ist die Notwendigkeit der Beziehung nicht ‚metaphysisch‘, wie Kripke will, sondern beruht auf der normativen Kraft faktischer Anerkanntheit. (Darauf werden wir später noch ausführlicher zurückkommen müssen.)

Einen grundstürzenden Einwand gegen die Praktikabilität des Begriffs der Kausalität hatte schon zu Beginn des Jahrhunderts Russell erhoben. Mit der ihm eigenen Frechheit stellt er fest:

Der Grund, warum die Physik aufgehört hat, nach Ursachen zu suchen, liegt darin, daß es nichts derartiges gibt. Wie vieles andere, was die Philosophen anerkennen, ist [...] auch das Kausalprinzip ein Relikt aus vergangener Zeit, das wie die Monarchie nur deshalb überlebt hat, weil man es irrtümlicherweise für unschädlich hielt („On the Notion of Cause“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 13, 1912/13, 1-26; zit. nach ders.: *Mythic and Logic*, London ¹⁰1951, 180-208, hier: 180; vgl. dazu Michael Heidelberger, „Kausalität. Eine Problemübersicht“, in: *neue hefte für philosophie* 32/33, 1992, 130-153, hier: 133 ff.).

Russell bestreitet nicht, dass geistunabhängige Beziehungen bestehen zwischen Gegenständen (die er freilich als Bündel von sense-data interpretiert). Er bestreitet nur jeden Sinn der Deutung dieser Beziehungen als *Kausalbeziehungen*. Jede Ursache, sagt er, steht in einem unendlich ausufernden Bedingungsgeflecht, letztlich in einer offenen Kosmologie, von der ich mir rasch klar machen kann, dass ihre Kenntnis nur Postulat oder regulative Idee sein könnte. Nennen wir etwas ‚Ursache‘, so haben wir genau genommen schon gemogelt. Die Ereignisse, die wir unter dem Begriff des verursachenden Ereignistyps zusammenfassen, stehen nämlich in so unabsehbar ausufernden Zusammenhängen, dass wir sie keinesfalls überblicken können. Die Beobachtung, dass Körper zu Boden fallen, wenn man sie loslässt, ist etwas Alltägliches. Wissenschaft würde aber erst daraus, wenn man die Fallgesetze kennt, die Geschwindigkeit berechnen kann usw. Selbst im Vakuum kommen wir damit aber nie ans Ende. Wollten wir *genau* sprechen, müssten wir die geographische Breite, die Höhe über Normal-Null, die Stellung von Mond und Sonne, ja eigentlich die Entfernung und Masse sämtlicher Körper im Weltall berücksichtigen. Abgesehen davon, dass wir das aus rasch einsichtigen Gründen gar nicht können, kommen durch all diese Kontexte Determinanten ins Spiel, die unsere Rechnung in eine Unendlichkeit von ungleichen Abläufen zersplittern. Je genauer wir sein wollen, desto unabsehbarer die Zahl der zu berücksichtigenden Faktoren. Russell sagt: „Bis die Antezedentien in hinreichender Vollständigkeit gegeben sind, um mit einiger Exaktheit die Folgen berechnen zu können, sind sie so kompliziert geworden, daß es höchst unwahrscheinlich ist, daß sie sich je wiederholen werden“ (*Mysticism and Logic*, l. c., 188).

Aus diesem Grund kommen in den entwickelten Naturwissenschaften auch keine Kausalgesetze mehr vor, sondern nur noch Gesetze, die [statistische,

funktionale] Korrelationen von Meßwerten konstatieren. Das Kausalgesetz über den freien Fall von Körpern wird abgelöst vom Gravitationsgesetz, in dem die Lage und Geschwindigkeit sich gegenseitig anziehender Körper zueinander in Beziehung gesetzt werden. Es gibt in diesem Gesetz nichts mehr, was sich als Ursache und Wirkung bezeichnen ließe (Michael Heidelberger, l. c., 134)

Es wird Ihnen aufgefallen sein, dass Putnams Zweifel an der Objektivität des Kausalgesetzes in Russells Tradition stehen. In dem schon zitierten Schlüsselaufsatz „Why there isn't a ready-made world“ unterstreicht er, dass wir bei der Erklärung eines physischen Phänomens (er wählt das Beispiel des in einem Durchschnittswinkel an der Reibfläche gestrichenen Streichholzes, das sich entzündet) nie hinreichende und zugleich notwendige, also wirklich völlig gesättigte Bedingungen antreffen. Wir können damit beginnen, alle relevanten Gesetze auf eine Liste zu schreiben. Aber das hilft nichts. Diese Gesetze sind viel zu grobmaschig. Wir können das Streichholz bis ins atomare oder subatomare Niveau beschreiben und ebenso die Reibfläche, den Winkel und den Kraftaufwand beim Streichen: „da bleiben immer noch allerlei relevante Variablen unerwähnt“. Die Ähnlichkeit zu dem vorhin gegebenen Beispiel der ‚totalen‘ (das meint: der hinreichenden, der für sich allein wirkungsauslösenden) Bedingung springt in die Augen. Sätze wie ‚A verursachte B‘ oder ‚Wäre A erfolgt, so wäre auch B erfolgt‘ hätten allenfalls dann einfache Wahrheitsbedingungen, wenn *alle* ‚Hintergrundbedingungen‘ und sämtliche Gesetze spezifiziert werden konnten. „Aber typischerweise *sind sie nicht* spezifiziert, und der Sprecher kann sich nicht einmal *alle* ausdenken (conceive of)“ (RR 216). Immer kann sich aus dem Bündel dessen, was wir schnoddrig ‚kausale Vorgeschichte‘ oder ‚Hintergrundbedingungen‘ nennen, ein Ereignis vordrängen, das ich normalerweise nicht für die Ursache gehalten hätte: Beim Rosenschießen auf der Kirmes rempelt

mich der Nachbar an, und meine Kugel trifft ins Schwarze; so war also nicht mein Zielen, Abdrücken usw. usf. die Ursache meines Erfolges, sondern das Angerempelt werden (vgl. M. Heidelberger, l. c, 151). Um auf das Streichholz-Beispiel zurückzukommen: Sind etwa keine Sauerstoffmoleküle um den Streichholzkopf oder befindet sich das ganze System von Streichholz-samt-Reibfläche-samt-Atmosphäre in einem hinreichend seltsamen (strange) quantenmechanischen Zustand usw., dann wird das Streichholz *nicht* angehen (auch wenn wir's mit dieser Kraft, in jenem Winkel usw. reiben). Putnam sagt (ich übersetze ihn einfachheitshalber [etwas frei]):

Man ist versucht zu sagen: ‚Es folgt aus den Gesetzen der Physik, daß das Streichholz, wenn es gegen die Reibfläche (mit der spezifizierten Kraft und im spezifizierten Winkel) gestrichen wird und auch sonst alles *normal* ist, angeht.‘ Aber das bringt das arg seltsame Prädikat ‚normal‘ ins Spiel. Nun gut: vielleicht hat's ja der Teufel gesehen und *waren* die Bedingungen in gerade diesem Augenblick *nicht* ‚normal‘ (im Sinne von ‚durchschnittlich‘). Oder man ist versucht zu sagen: ‚Es folgt aus den Gesetzen, daß das Streichholz, wenn es gegen die Reibfläche (mit der spezifizierten Kraft und im spezifizierten Winkel) gerieben wird und *auch alles sonst so ist, wie es zu der Zeit gerade war*, dann auch sich entzünden muß.‘ Aber wie Nelson Goodman (1947) in einem mit Recht gerühmten Papier über diese logische Frage hervorhob: *auch sonst alles hätte zu dieser Zeit nicht so sein können*, wie es war, wenn das Streichholz nicht gerieben worden wäre. Das Gravitationsfeld, die Stellen, an denen sich die Sauerstoffmoleküle gerade in der Luft verteilt fanden, und unendlich vieles andere *hätte nicht sein können*, ‚wie es gerade zu der Zeit war‘, wenn das Streichholz gerieben worden wäre (RR 216 f.).

Es liegt also bloß an unseren ungefähren und schnodderigen Reden über Ereignisse, dass wir den Eindruck bekommen, es gebe kausale Beziehungen zwischen ihnen. Mehr noch: Nur die Ungenauigkeit unser Hinsichtnahme erregt uns die Meinung, diese Ereignisse verliefen in einer asymmetrischen Relation. (Eine Relation heißt asymmetrisch, wenn sie nicht umkehrbar ist. Wenn A die Ursache von B ist, dann ist B nicht die Ursache von A.) Aber nicht einmal das lässt sich halten.

Russells Gedankengang [an den Putnam im wesentlichen sich anschließt] ist [nämlich] folgender: Angenommen, wir wüßten, daß A und B kausal verbunden sind, aber nicht, ob A oder B die Ursache ist. Wir finden dies heraus, indem wir nach dem Ereignis schauen, das hinreichend, aber nicht notwendig für das andere ist. Wenn ich das Ei auf den Küchenboden fallen lasse, zerplatzt es, aber es kann auch noch aus anderen Gründen platzen. Also ist das Fallenlassen hinreichend, aber nicht notwendig für das Zerplatzen, während das Zerplatzen nicht hinreichend fürs Herunterfallen ist. Das Fallenlassen ist also die Ursache des Zerplatzens und nicht umgekehrt das Zerplatzen die Ursache für das Herunterfallen. Je genauer wir aber A charakterisieren, desto mehr wird A auch noch notwendig für B. Die Art und Weise, wie das Ei auf dem Küchenboden zerplatzt ist und wie sich der Inhalt auf dem Boden verteilt, konnte nur dadurch zustandekommen, daß das Ei aus bestimmter Höhe in einer bestimmten Richtung mit einem bestimmten Drall versehen bei bestimmter Luftfeuchtigkeit usw. usf. auf den so und so beschaffenen Fußboden fiel. Würde man die Ereignisse A und B genau charakterisieren, dann wären sie sowohl notwendig als auch hinreichend füreinander. Damit wäre aber die Asymmetrie zwischen ihnen verschwunden und jedes von beiden wäre sowohl Ursache als auch Wirkung des andern. Wenn es aber in Wirklichkeit nur symmetrische Gesetze in der Welt gibt, dann, sagt Russell, ist kein Raum mehr gelassen für irgendwelche zwei Ereignisse, zwischen denen eine kausale Asymmetrie bestünde (B. Russell, 1951, 190; nach M. Heidelberger, l. c., 134 f.).

Hier ist nicht der geeignete Kontext, um Russells Einwand zu vertiefen. Er scheint mir jedenfalls stark.⁹ Durch ihn wird der Eindruck zerstreut, es gebe an sich (in der Welt) existierende Kausalbeziehungen, unter denen wir subjektive (interessegeleitete) Selektionen vornähmen. Russell erklärt den gesamten Kausalbegriff für inoperant und letztlich für eine willkürliche Setzung. Wenn wir aber nicht mehr sicher entscheiden können, was Ursache und was Wirkung ist, dann wissen wir z. B. auch nicht mehr sicher, warum wir die Gegebenheit der Sinnesinformationen eher als Wirkung der

⁹ Er wird übrigens, wie Heidelberger zeigt (l. c., 135 f.) auch nicht behoben durch den Hinweis, dass die irreversible Zeitabfolge uns doch belehre, was Ursache und was Wirkung ist. Schon Kant nahm ‚Wechselwirkungen‘, also symmetrische Abhängigkeitsverhältnisse an (z. B. bei der Erklärung der Selbstregulativität organischer Strukturen); und die moderne Physik arbeitet explizit mit ‚Rückwärtsverursachungen‘. Insbesondere hält sie die Kausalfolge für fundamentaler als die Zeitfolge – denn sonst könnte sie die zeitliche Asymmetrie zwischen Ereignissen nicht auf physikalische Gesetze gründen (dazu David H. Sanford. „The Direction of Causation and the Direction of Time“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 9, 1984, 53-75).

Dinge denn als Schöpfung durch das Subjekt deuten, also: warum wir eine realistische Deutung der Gegebenheit einer idealistischen vorziehen sollen. Und genau das ist Maimons Punkt (VT 415: „weil die Vorstellungskraft so gut als das Objekt außer derselben, Ursache der Vorstellung sein kann“).

Auch Putnam – das werden wir uns später noch aus größerer Nähe ansehen müssen – hält die ganze Rede von einem Kausalbezug zwischen Dingen, wie sie an sich sind, und unseren Auffassungen derselben, für unhaltbar.

Putnams Argument hat eine antinaturalistische, ja sogar eine antirealistische Stoßrichtung. Sie ist derjenigen Maimons so ähnlich, dass ich es mir nicht verkneifen kann, Putnams Kritik an der Kausaltheorie der Referenz – wie er sie nennt – wenigstens grob zu skizzieren.

„Kausaltheorie der Referenz“ meint (wie bei Kant) die Auffassung, die Dinge selbst wirken nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung auf unsere subjektiven Auffassungen (angefangen bei der sensorischen Rezeption) ein. Anders gesagt: die Korrespondenz-Beziehung, die nach realistischer Überzeugung zwischen Welt und Geist (bzw. Sprache) waltet, soll näherhin als „Kausalbeziehung“ verstanden werden. Putnam gibt diese Überzeugung so wieder:

Heutzutage meint man, materielle Gegenstände seien Paradigma- und Geist-unabhängige Entitäten, und die „Korrespondenz“ wird also eine Art Kausalbeziehung ausgelegt. So sagt man: daß ich auf Stühle bezugnehme, sei darum der Fall, weil ich mit ihnen in kausaler Interaktion gestanden bin, und daß ich keine Äußerung, die das Wort „Stuhl“ enthält, tun würde (wie ich es doch tue), wenn ich nicht kausalen Umgang ‚des geeigneten Typs‘ mit Stühlen gehabt hätte. Diese komplexe Beziehung – mit x durch eine Kausalkette des geeigneten Typs verbunden sein – zwischen meinem Wort (oder meinem Wortgebrauch) und x konstituiert die relevante *Korrespondenz* zwischen meinem Wort und x . Nach dieser Sicht ist es kein Wunder, daß wir auf physische Gegenstände bezugnehmen können, wo-

hingegen die Bezugnahme auf Zahlen, Mengen, sittliche Werte oder sonstwas nicht ‚Physisches‘ weitgehend für problematisch, wenn nicht geradezu unmöglich gehalten wird („Why there isn't a ready-made world“, in: RR 205).

Das Modell ist klar – es ist das populärste, das überhaupt für den Zusammenhang von Gedanken (bzw. Wörtern) und Dingen entwickelt wurde. Die Frage ist nur, welche der (potentiell unendlich) vielen Beziehungen, die Wörter und Dinge unterhalten, wir als die ‚richtige‘, nämlich als die Korrespondenz-Beziehung auszeichnen müssen – bzw. woran wir erkennen können, dass sie die richtige ist. Der Realist nimmt ja, wie wir wissen, an, die Dinge, denen unsere Gedanken/Wörter entsprechen sollen, seien geist-/sprachunabhängig. Dann lautet unsere Frage also: wie können wir auch nur *eine einzige* Korrespondenzbeziehung herausgreifen, wenn wir keinen direkten Zugang zu geistunabhängigen Dingen haben? Rein dezisionistisch können wir nicht vorgehen. Denn, sagt Putnam, wenn wir auch nur *an* eine beliebige Korrespondenzbeziehung denken wollen, mussten wir das Sprachspiel des Sich-auf-etwas-Beziehens ja schon verstanden haben. Wenn wir nun diesen Bezug – als metaphysische Realisten – als geistunabhängig denken müssen, wie soll dann unser Geist in Stand gesetzt werden, eine Korrespondenzbeziehung herauszugreifen (207)? Verwirft man obendrein den Gedanken innerer Eigenschaften der Dinge (das wären Eigenschaften, die ein Ding, um es selbst zu sein, unmöglich nicht haben könnte), dann müssen wir auch den Gedanken verwerfen, im Ding an sich sei irgendein Bezug auf unser Erkennen innerlich schon vorgezeichnet (oder ‚ein-gebildet‘). Anders gesagt:

Besteht die Leugnung innerer Eigenschaften zu Recht, dann ist es einem mentalen Ereignis nicht wesentlicher, in einer Relation K_1 zu irgendeinem Gegenstand x als in irgendeiner anderen Relation K_2 zu irgendeinem anderen Gegenstand y zu stehen. Noch auch ist es einem nicht-mentalenen Gegenstand irgend wesentlicher, in einer Relation K zu irgendeinem

meiner Gedanken als zu irgendeiner von einer Myriade anderer Relationen zu irgendwelchen anderen meiner Gedanken zu stehen. Nach dieser Sicht wird keine Relation K metaphysisch herausgesondert (singled out) als *die* Beziehung zwischen Gedanken und Dingen; Bezugnahme auf Gegenstände (reference) wird ein ‚okkultes‘ Phänomen (207).

Diese Dunkelheit besteht freilich nur für den metaphysischen Realisten, der den Ding-Gedanken-Bezug obendrein als einen ‚physikalischen‘ deutet (222) – sie besteht nicht für den Kantianer oder den Konstruktivisten. Wie aber kann man die Referenz-Beziehung als eine physische denken? Etwa so, schlägt Putnam vor, dass man eine Liste aller konkreten Situationen eröffnet, in denen ein bestimmtes Wort für einen bestimmten Gegenstand gestanden hat (wobei zur Situation auch alle Informationen über den sprechenden Organismus und die ganze Umwelt des bezeichneten Gegenstandes gehören). Warum ist dieser Vorschlag des materialistischen Realisten so abwegig? Putnam gibt drei Antworten auf diese Frage.

1. würde die Liste (abgesehen davon, dass sie unendlich wäre) offenlassen, was die verschiedenen Situationen miteinander gemein hatten: nämlich *Referenzsituationen* gewesen zu sein. Eine physische Eigenschaft oder Relation durch Auflistung aller Situationen, in denen sie auftrat, zu definieren, heißt doch noch gar nicht, zu sagen, was sie *ist*. Anders gesagt: Ich kann diese Situationen als solche gelungener Referenz nur verzeichnen, wenn ich mit dem, was ‚Referenz‘ meint, schon unabhängig von ihr vertraut war. Und so ist dieser materialistische Erklärungsversuch gescheitert.

2. wäre die ausgedachte Liste ohne allen philosophischen Belang für die Bestimmung dessen, was ‚Referenz‘ meint. So könnte man mit Quine annehmen, die Referenz sei unerforschlich (oder unentscheidbar). Zwar gelangt die Wissenschaft zu wahren oder falschen Sätzen, aber sie weiß

nicht sicher, worauf diese Bezug nehmen. Jede Bezugnahme ist durch ein Modell (eine Rahmentheorie, letztlich eine sprachliche Weltansicht) vermittelt – und so etwas wie *das* Modell (*die* Theorie/Sprache) gibt es nicht. So mag die Liste in *jedem* zulässigen Modell korrekt sein, definiert aber nicht eine *bestimmte* Referenzrelation tout court (sondern nur eine bestimmte Referenzrelation *für jedes* Modell).

Nun mag Quines Ansicht richtig, falsch oder sinnlos sein; die Frage von Wahrheit oder Falschheit des metaphysischen Realismus mag sinnvoll oder sinnlos sein (und, falls sinnvoll, eine realistische oder nicht-realistische Antwort finden), doch kann eine Liste von Fällen [...] keinen Beitrag zu *diesem* Problem leisten. Wer denkt, sie könne das doch, gleicht einem, der (wie G. E. Moore) dachte, man könne Berkeley widerlegen, indem man seine Hand hochhält und sagt ‚Dies ist ein materieller Gegenstand. Also existiert Materie‘. Das heißt, wie’s Myles Burnyeat es formuliert hat, ‚philosophieren, als hätte Kant nie existiert‘. Recht oder schlecht, for better or worse, philosophy has gone second order (223).

3. ist die Liste zu spezifisch. Dabei ist Referenz was ebenso Abstraktes wie Kausalität. Kausalbeziehungen bestehen aber nur zwischen physischen Entitäten. Wird Referenz nun als Kausalbezug gedeutet – wie sollte ich mir dann einen Reim darauf machen, dass ich auch nicht-physische Größen (wie körperlose Geister, Zahlen, Hypothesen oder Allgemeinbegriffe wie Glück oder Güte) referieren kann? „A definition of reference from which it followed that we could not refer to a non-physical magnitude if there were one is just *wrong*“ (l. c.).

Nur *ein* physikalistischer Realist habe – meint Putnam – einen plausiblen Vorschlag zur Definition von Referenz gemacht, der vor diesen Schwierigkeiten besteht: David Lewis. Lewis hat nämlich vorgeschlagen, Referenz als eine *funktionale* Eigenschaft der Situation zu behandeln, die den sprechenden Organismus und die Umwelt des Gegenstandes umgreift.

Was soll das heißen? Typische Beispiele für funktionale Eigenschaften bietet das Modell des Computers. Jeder Zustand des Rechners steht in einer genau strukturierten Kausalbeziehung zu denen, die ihm vorausgehen und folgen, sowie zu bestimmten nicht-funktionalen Eigenschaften (die ‚inputs‘ und ‚outputs‘ des Computers). Man kann eine Tabelle anfertigen, die eine (endliche) Menge von Zuständen $Z_1 \dots Z_n$, von Inputs $I_1 \dots I_m$ und Outputs $O_1 \dots O_p$ verzeichnet. Die Tabelle spezifiziert eine Menge von Konditionen der Form: Wenn sich die Maschine im Zustand Z_i befindet und den Input I_j erhält, dann produziert sie den Output O_k und geht in den Folgezustand Z_l über. Das heißt, dass, wenn irgendein Zustand und Input gegeben sind, die Tabelle einen Output und einen Nachfolgezustand angibt. Jedes System mit einer Menge von Inputs, Outputs und Zuständen, die in der von der Tabelle angezeigten Weise verknüpft sind, wird von der Tabelle erfasst und kann als Realisierung eines abstrakten, durch die Tabelle spezifizierten Automaten betrachtet werden.

Lewis schlägt nun vor, die *Referenz* als Element einer Menge solcher funktionaler Eigenschaften zu beschreiben: nicht funktionaler Eigenschaften des Organismus, sondern funktionaler Eigenschaften des Systems aus Organismus plus Umwelt. Gelänge dies, sagt Putnam, so wäre damit die Frage beantwortet, was all die verschiedenen Situationen gemein haben, in denen etwas auf etwas referiert: das Gemeinsame wäre etwas so Abstraktes wie ein Programm, ein Schema oder eine formale Struktur von Ursache-Wirkung-Beziehungen, unabhängig vom Material, in dem die Hardware zufällig realisiert ist. – Nun muss man – und das ist der Pferdefuß des Lewisschen Vorschlags – die funktionalen Eigenschaften durch Verwendung der Begriffe Ursache und Wirkung definieren. Und Ursache und Wirkung – davon waren wir ausgegangen – bilden eben *keine*

physische Relation. Es ist zwar fast unwiderstehlich, sich das Kausale von Verben wie ‚bewegen‘ oder ‚zusammenknallen‘, die ja physische Abläufe beschreiben, selbst irgendwie als was Physisches vorzustellen. Hat man diesen Irrtum mal begangen und verwechselt fortan Kausalität (als einen second-order-Begriff) mit den physischen Vorgängen (first order), denen man sie zuschreibt, dann gerät man auch leicht auf den Gedanken, sich funktionale Eigenschaften schlicht als physische Eigenschaften höherer Ordnung vorzustellen und dann zu denken, Referenz sei eine funktionale Eigenschaft und mithin physisch. Hat man sich aber einmal davon überzeugt, dass das ein Irrtum ist, dann bleibt, sagt Putnam, „auch nicht einmal mehr die Spur eines Grundes [...], Kausalität als eine physische Beziehung zu denken“ (225).¹⁰

Nun hatten wir gesehen, dass Kausalität ein flexibler, interessenrelativer Begriff ist. Wird Referenz durch Kausalität definiert, so wird auch Referenz zu was Interessenrelativem :

what we count as *referring* to something depends on background knowledge and our willingness to be charitable in interpretation. To read a relation so deeply human and so pervasively intentional into the world and to call the resulting metaphysical picture satisfactory (never mind whether or not it is ‚materialist‘) is absurd (l. c.).

Und damit sind wir wieder im Kontext des kantischen Problems, von dem wir ausgegangen waren. Kant denkt, dass unsere Anschauungen

¹⁰ Putnams Kritik an Lewis ist differenzierter. Lewis, sagt er, glaubt, kein Problem mit der Kausalität zu haben, da er sie durch kontrafaktische Konditionale definiert und denen sogar Wahrheitswerte gibt, und zwar gestützt auf einen primitiven Begriff ‚Ähnlichkeit möglicher Welten‘. Da Lewis einen nicht-physikalischen Grundbegriff (primitive) in seinem System hat, muss er nicht zeigen, dass alle von ihm gebrauchten Begriff physisch definierbar sind. „But the notion of ‚similarity of possible worlds‘ is not ohne to which a materialist is entitled; and neither is he entitled to counterfactuals or to the notion of ‚functional organization‘“ (224). – Ähnlich M. Heidelberger: „Für einen Empiristen ist am kontrafaktischen Ansatz noch überdies enttäuschend, daß er als einziger [...] nicht ins empiristische Programm paßt. Kontrafaktische Weltverläufe sind uns Sterblichen nicht in der Erfahrung gegeben“ (l. c., 148).

„Bedeutung“ nur dadurch gewinnen, dass sie durch die Erscheinungen hindurch aufs Ding an sich verweisen (vgl. AA IV, 478, Z. 6). Und diese bedeutungsstiftende Beziehung wird durch kausale Wirkung des Dings auf unser Sensorium zu Wege gebracht. Dies kann nicht stimmen. Denn wenn unser Sensorium selbst was Physisches ist (und daran lässt Kant gar keinen Zweifel)¹¹, dann muss auch das Ding an sich was Physisches sein – was absurd wäre (es ist ein Noumenon). Und zwischen Noumena und Phainomena kann es keine influxus physici, mithin auch keine Kausalbeziehungen geben.

¹¹ Vgl. AA IV, 476: „Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll, mußte Bewegung sein; denn dadurch allein können diese Sinne afficirt werden.“ Vgl. l. c., 481 und Kommentar S. 640.

6. Vorlesung

Mit dem Exkurs in die Kausalitäts-Theorien Russells und Putnams haben wir uns ziemlich weit (zwar nicht außerhalb der von ihm verhandelten Sache, aber) außerhalb des kantianischen Diskurses begeben. Ich beeile mich darum, in ihn zurückzukehren. Die Einwände der Kant-Nachfolger, besonders Jacobis, Maimons und Schulzes, laufen ja darauf hinaus, das Unstatthafte der Anwendung des Ursache-Begriffs auf Beziehungen zwischen Entitäten-an-sich und Erscheinungen-für-uns zu zeigen. Schulze hat diesen Einwand (stellvertretend für die genannten drei) wie folgt formuliert:

Nach den wichtigsten ihrer Prinzipien und Resultate [sc.: derjenigen der *KrV*] dürfen die Kategorien *Ursache* und *Wirklichkeit*, wenn ihre Anwendung einen Sinn und eine Bedeutung haben soll, nur auf empirische Anschauungen angewendet werden. Da wir nun aber das vorgebliche Subjekt [bzw. Substrat] 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 Bestimmungen der kritischen Philosophie, weder eine erkennbare und reale Wirklichkeit, noch auch eine erkennbare und reale Kausalität beigelegt werden (*Aen.* 155).

Wegen der Wichtigkeit der Sache gebe ich Ihnen noch eine andere Formulierung:

Nun vergleiche man aber nur die Resultate der Vernunftkritik mit den Prämissen in derselben, so wird man den zwischen denselben vorhandenen Widerspruch leicht ausfindig machen können. Nach der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, welche die Vernunftkritik geliefert hat, sollen nämlich die Kategorien *Ursache* und *Wirklichkeit* nur auf empirische Anschauungen, nur auf etwas, so in der Zeit wahrgenommen worden ist, angewendet werden dürfen, und außer dieser Anwendung sollen die Kategorien weder Sinn noch Bedeutung haben. Der Gegenstand außer unsern Vorstellungen, / (das Ding an sich) der nach der Vernunftkritik durch Einfluß auf unsere Sinnlichkeit die Materialien der Anschauungen geliefert haben soll, ist nun aber nicht selbst wieder eine Anschauung oder sinnliche Vorstellung, sondern er soll etwas von denselben realiter Verschiedenes und Unabhängiges sein; also darf auf ihn

nach den eigenen Resultaten der Vernunftkritik¹² [vgl. nur *KrV* A 368, 372 378 u.; 238 f.; 248 ff.; B 308, 422; AA VIII, 213, Anm.] weder der Begriff *Ursache*, noch auch der Begriff *Wirklichkeit*, angewendet werden; und ist die transzendente Deduktion der Kategorien, welche die Vernunftkritik geliefert hat, richtig, so ist auch einer der vorzüglichsten Grundsätze der Vernunftkritik, daß nämlich alle Erkenntnis mit der Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf unser Gemüt anfangs, unrichtig und falsch (*Aen.* 263 f.; vgl. 127 ff. und 298 ff.¹³).

Dieser Einwand ist schlagend. Und da an der Kausaltheorie der Referenz Kants ganzer Realismus aufgehängt war, muss eben auch der kantische Restrealismus als insgesamt untriftig in die Revision geschickt werden.¹⁴ Das ist ein starkes Motiv (neben anderen) für die Entwicklung eines ‚kräftigeren Idealismus‘, als es der von Kant vorgetragene war.

¹² Aenesidemus führt die entscheidenden Kant-Stellen selbst an: *Aen.* 154 f.; vgl. 96/7 ff.; 121 f.; 127 ff.; 288 f.

¹³ Insbesondere den Satz auf S. 306: „Ist aber das Ding an sich nichts objektiv Reales [ich darf ja die Kategorie ‚Wirklichkeit‘ darauf nicht anwenden], und existiert es nur in unserer Vernunft nach einem Begriffe davon, welcher bloß ein Produkt der Handlungsweise der Vernunft ausmacht [Kant bestimmt es ja als bloßes Gedankending, als ‚Noumenon‘]; so kann das Objekt dieses Begriffes, das selbst wieder nur als Bestandteil zu einem Noumenon gehört, nie zu einem durch sinnliche Vorstellung vorgestellten Objekte (zu einer Erscheinung) werden, auf welches sich die erkennbaren Prädikate der Wirklichkeit und Kausalität beziehen ließen.“

¹⁴ Das war auch Peter F. Strawsons Meinung: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London-New York 1966, Paperback 1975, ³1991, 41 f. Dagegen hat Nicholas Rescher einen Rettungsversuch für Kants Konstruktion vorgeschlagen („Noumenal Causality“, in: *Kant's Theory of Knowledge. Selected Papers from the Third International Kant Congress*, ed. by Lewis White Beck, Dordrecht-Holland/ Boston-U.S.A. 1974, 175-183). Rescher schlägt vor, den Bezug des Dings an sich auf die Sinne nicht als Kausalbeziehung, sondern (im Sinne Leibnizens) als solche des ‚zureichenden Grundes‘ zu verstehen: etwas, das man nur denken/postulieren, nicht erkennen könne. Würde ein Unbedingtes zur Erscheinung nicht hinzugedacht als deren ‚Grund‘, so verlief die Kette der Bedingungen buchstäblich im Leeren und bestünde die Welt aus bloßen, unfundierten Erscheinungen (vgl. *KrV* A 583 f. = B 611 f.; *Prolegomena* § 32). Ähnlich Léo Freuler, *Kant et la réflexion sur la métaphysique spéculative*, Paris 1992, 220 ff., bes. 236 und §§ 52 f. Freuler nimmt Schulzes Einwand wirklich ernst und zeigt, dass die meisten in der Wirkungsgeschichte hervorgetretenen Versuche, ihn abzufangen, nicht überzeugen. Er selbst rekurriert erstens auf die schon gegen Jacobi angewandte Unterscheidung von Vorstellung und Vorgestelltem und macht sodann geltend, Kausalität – als ein *Gedanke* – funktioniere auch unangewandt auf sinnlich Gegebenes (so Kant selbst *KrV* B 166, B 309). Abgesehen davon, dass Gedanken keine Erkenntnisse fundieren und mithin nur problematischen Geltungsanspruch haben, entsteht nun aber das umgekehrte Problem des Schulze'schen: Da Kausalität nicht zwischen Heterogenem stattfindet und in intellektuellen Leerintentionen nichts Phänomenales in den Blick kommt, erfolgte der Kausalbezug nun zwischen einem Gedankending und einen anderen ebensolchen – statt zwischen dem *unsinnlichen* Ding an sich und dem *sinnlichen* Subjekt. So kann der Neutralisierungsversuch von Schulzes Kritik nicht überzeugen und hätte außerdem die für Freuler unerwünschte Implikation, die These vom transzendentalen Objekt als Ursache der sinnlichen Affektion erneut um ihre *realistische* Pointe zu bringen (das Ding an sich würde erneut und erst recht ein *ens rationis*, denn Kausalität gibt es nur in Gedanken eines Subjekts, nicht außerhalb seiner).

Eben dies war das Werk Salomon Maimons, an den Fichte nur anzuschließen hatte, um dem absolute Idealismus für einige Jahrzehnte zum Durchbruch zu verhelfen. Maimon hatte nämlich schon drei Jahre vor dem Erscheinen des *Aen.* 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 Kant nicht dasjenige heißen, was eine Ursache außer der Vorstellungskraft hat; denn nicht zu gedenken, daß man das Ding an sich (noumenon) außer der Vorstellungskraft nicht als Ursache erkennen kann, indem hier das Schema der Zeit fehlt; so kann man es auch nicht einmal assertorisch denken, weil die Vorstellungskraft selbst, so gut als das Objekt außer derselben, Ursache der Vorstellung sein kann (VT 415).

Nun haben wir die Konsequenz schon vorweggenommen: Maimon interpretiert die naive Überzeugung, an sich bestehende Gegenstände seien die Ursachen unserer Empfindungen, als Ergebnis der ‚Unvollständigkeit unseres Bewusstseins‘, das, weil es nicht sich selbst als deren Urheber erfährt, etwas anderes (dessen Mangel in sich selbst es *fühlt*) als Komplement seines Leidens annimmt. Da Maimons Gegenargument gegen Kant den absoluten Idealismus eigentlich erst ausgelöst (und Kant selbst, wie uns sein langer Brief an Marcus Herz zeigt, in nicht geringe Verlegenheit gestürzt) hat, müssen wir es aus etwas größerer Nähe angucken. (Damit werden wir heute allerdings nicht ganz fertig werden.)

Kant selbst resümiert Maimons Thesen (in seinem Brief an Marcus Herz) ganz treffend wie folgt. Bevor ich das Zitat vorlese, will ich zur Erleichterung des Verständnisses zwei Vorandeutungen geben. Maimon versucht nämlich, zwei Typen von Dualismus, die Kants kritisches Werk charakterisieren, zugleich zu überwinden. Der eine (und nur ihn haben wir

bisher diskutiert) ist die Trennung von Ding an sich und unseren Vorstellungen. Der zweite – noch fundamentalere – ist Kants These, Sinnlichkeit und Verstand (also die Vermögen, sinnliche Eindrücke zu empfangen und sie begrifflich weiterzuverarbeiten) seien zwei völlig ungleichartige, durch nichts (uns Bekanntes) miteinander verbundene ‚Stämme‘ unseres Erkenntnisvermögens (*KrV* A 15 = B 29). Jetzt also Kants Resümee von Maimons Gegenthesen:

Wenn ich den Sinn derselben richtig gefaßt habe, so gehen sie darauf hinaus, zu beweisen: daß, wenn der Verstand auf sinnliche Anschauung (nicht bloß die empirische, sondern auch die a priori) eine gesetzgebende Beziehung haben soll, so müsse er der Urheber, es sei dieser sinnlichen Formen, oder auch sogar der Materie derselben, d. i. der Objekte sein, weil sonst das *quid juris* nicht Genugtuend beantwortet werden könne, welches aber nach Leibniz-Wolffischen Grundsätzen wohl geschehen könne, wenn man ihnen die Meinung beilegt, daß Sinnlichkeit von dem Verstande gar nicht spezifisch unterschieden wäre, sondern jene als Welterkenntnis bloß dem Verstande zukomme, nur mit dem Unterschiede des Grades des Bewußtseins, der in der ersteren Vorstellungsart ein Unendlich-Kleines, in der zweiten eine gegebene (endliche) Größe sei und daß die Synthesis a priori nur darum objektive Gültigkeit habe, weil der Göttliche Verstand, von dem der unsrige nur ein Teil, oder, nach seinem Ausdrucke, mit dem unsrigen, obzwar nur auf eingeschränkte Art, einerlei sei, d. i. selbst | Urheber der Formen und der Möglichkeit der Dinge der Welt (an sich selbst) sei (*AA* XI, S. 49 f.).

Ich versuche eine fasslichere Paraphrase von Kants etwas komplizierter Formulierung: Maimon stellt sich demnach die Frage, mit welchem Recht („*quid juris?*“) Kant sich berechtigt glaubt, die Objektivität unserer Erkenntnisse zu unterstellen, wenn er andererseits überzeugt ist, dass die beiden Stämme unseres Erkenntnisvermögens, Sinnlichkeit und Verstand, radikal verschiedener Art oder, anders gesagt, unter sich durch kein inneres Band verknüpft sind. Ich habe gerade vorweggenommen: die Antwort, die Maimon vorschlägt, besteht 1. in der Bestreitung der kantischen Prämisse (dass Sinnlichkeit und Verstand zwei ungleichartige Stämme unseres Erkenntnisvermögens seien), und 2. im Postulat eines ‚unendlichen

Verstandes', der nicht nur Urheber unserer reinen Begriffe, sondern sogar der Anschauungen und Empfindungen wäre. Dass wir die Anschauungen von den Begriffen unterscheiden, erklärt Maimon mit Leibniz aus der ‚Kleinheit‘ der ersteren, die vor ihrer Reflexion durch den Verstand nicht die Schwelle des Bewusstseins überschreiten können (wie wenn wir am Meeresufer das Brüllen der Wellen nicht in die Millionen und Abermillionen Einzelempfindungen zerlegen können, aus denen es sich doch faktisch zusammensetzt). – Maimon geht aber noch weiter: Er bestreitet, dass hinter den Empfindungen – deren Urheber, wie wir gerade sahen, der Verstand (in seiner unbewussten Tätigkeit) selbst sein soll – ein geheimnisvolles subjekt-transzendentes Ding an sich stehe, von dem wir keine Vorstellung besitzen und das wir noch weniger erkennen können (VT 63 f.).

Die Sinnenwelt wäre demnach die (uns nicht zu Bewusstsein kommende) Produktion des Verstands – freilich nicht unseres endlichen (denn der meint ja, die Sinnesinformationen zu *empfangen*), sondern eines unendlichen, der sich dessen bewusst wäre, alle Vorstellungen selbst zu produzieren. Jetzt bleibt nur noch die Antwort auf die Frage, wie diese Bewusstwerdung auch für uns endliche Wesen möglich ist. Anders würde der Produktionsidealismus zu einem theologischen Gespenst, dessen Einsichtigkeit dunkel bliebe.

Ich rekapituliere und tue dann einen Schritt weiter: Maimon leugnet, dass Sinnlichkeit und Verstand zwei radikal ungleichartige Erkenntnisvermögen sind; und er leugnet die Transzendenz eines Dinges an sich als Lieferanten unserer sinnlichen Vorstellungen. *Alles* ist demnach Vorstellung; und da nicht von außen gegeben wird, muss alles, das da ist,

das Werk eines zu einem Absolutum aufgerückten Super-Subjekts sein. Betrachten wir zunächst, wie Maimon seinen ersten Einwand begründet:

Nach dem Kantischen Systeme, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage [nämlich: ‚Wie kann der Verstand etwas was nicht in seiner Macht ist (die gegebenen Objekte) dennoch seiner Macht (den Regeln) unterwerfen?‘] unauflöslich; hingegen nach dem Leibniz-Wolffischen System, fließen beide aus einerlei Erkenntnisquelle: (ihr Unterschied besteht nur in Graden der Vollständigkeit dieser Erkenntnis); sie kann also leicht aufgelöst werden (63 f.).

Wollen wir die Sache näher prüfen, fährt Maimon fort, werden wir die Frage *quid juris?* gebunden finden an die wichtige andere, die von jeher alle Philosophen beschäftigte, nämlich die nach dem Verhältnis von Leib und Seele, zwischen Sinnen- und Geisterwelt (62). Eine einfache Reflexion belehrt uns, dass beide uns nur im Lichte von Vorstellungen erschlossen sind. Die Dinge außer uns, aber auch in uns (als psychische Repräsentationen wie Zahnweh, Liebeskummer oder Wahrnehmungen) sind bloße Vorstellungen – heben Sie die Vorstellung auf, und sagen Sie, was aus dem Ding oder dem Ich geworden ist. Von irgendetwas sagen, es existiere, heißt sagen: dass es *für ein (es vorstellendes) Subjekt* existiert. Anders (nämlich mit Berkeley) gesagt: ‚Esse est percipi‘. So kann man den obersten Grundsatz des erkenntnistheoretischen Idealismus formulieren. Aus ihm ergibt sich klar, dass das Subjekt, auf das jede Entität relativ ist, nicht das alleinige ‚Ich denke‘ Kants sein kann – denn dies ist nur Subjekt der intellektuellen, nicht auch der sinnlichen Vorstellungen (obwohl Kant, zu Beginn des § 16 der B-Deduktion, die mögliche Meinigkeit durch eine Erschleichung für einen analytischen Charakter *aller* Vorstellungen ausgibt; wäre das aber der Fall, fiel die Notwendigkeit einer transzendentalen Deduktion hinweg, die sich ja daraus ergibt, dass, obwohl Anschauungen per se nicht schon Gedanken sind [vgl. § 13], dennoch alle Anschauungen

unter den vom Ich produzierten Kategorien stehen). Für Maimon dagegen, ist das ICH gleichursprünglich Subjekt von Gedanken wie von Anschauungen: „die allgemeinste Form des Denkens und Anschauens überhaupt“ (VT, S. 155).¹⁵ Nur unter dieser Voraussetzung kann man Kants Erschleichung vermeiden, die – noch einmal in anderen Worten – darin besteht, dass er einerseits von der reinen Subjektivität *aller* unserer Vorstellungen (sinnlicher und intellektueller) spricht und andererseits diese gemeinschaftliche Subjektivität definiert durch ihren einseitigen Bezug nur auf das ‚Ich denke‘, das nach Kant rein intellektuell ist. Nimmt man mit Maimon an, dass die vorgeblich heterogenen Stämme unseres Gemüts in einem und demselben transzendentalen Subjekt wurzeln, so ist das *commercium mentis et corporis* (das in Kants transzendentaler Deduktion vollkommen unberücksichtigt und unerklärt bleibt) im Nu gefunden. Ich zitiere Maimon:

Die Frage von der Erklärung | der Vereinigung der Seele und des Körpers, wird also auf folgende Frage reduziert: Wie ist es begreiflich, daß Formen a priori mit gegebenen Dingen a posteriori übereinstimmen sollen? und die zweite Frage wird auf folgende reduziert: Wie ist die Entstehung der Materie als etwas bloß gegebenes, nicht aber gedachtes, durch Annahme eines Intelligens begreiflich, da sie doch so heterogen sind. Könnte unser Verstand aus sich selbst, ohne daß ihm von irgend anders woher etwas gegeben zu werden brauchte, nach den von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln oder Bedingungen Objekte hervorbringen, so fände diese Frage nicht statt (l. c., S. 62 f.).

Maimon stellt diese Frage natürlich rhetorisch, indem er antwortet: Nach Kant ist ein solcher Verstand zwar widerspruchsfrei denkbar – es ist aber nicht der unsrige, und der unsrige kann sich auch nicht als eine Weiterbestimmung desselben (d. h. durch Eingrenzung: ‚*omnis determinatio est negatio*‘ [vgl. VT; S. S. 65]) erfassen, ist er doch auf ein ihm von

¹⁵ Und übrigens an ihm selber „eine reine Anschauung a priori“, einfach und unbestimmt, präkategorial, „weil sie [die Ich-Anschauung] die Bedingung alles Denkens überhaupt ist“ (S. 209). Leider hat Maimon keine Theorie des Ichs als intellektueller Anschauung entwickelt, obwohl alle seine Intuitionen in diese Richtung weisen.

anderswärtsher zu Gebendes angewiesen, das er lediglich in Begriffsform bringt. Brächte er das ihm Gegebene selbst hervor, so würde er intellektuell anschauen; er wäre nicht diskursiv (durch das ihm Gegebene durchlaufend und es unter ein und nur ein gemeinsames Merkmal befassend), sondern intuitiv (den Stoff als ein Ganzes schaffend und in allen seinen wesentlichen Merkmalen begreifend). Kant hatte es sich als eine große Entdeckung zugeschrieben, dass er Leibnizens Auffassung, wonach sinnliche Anschauungen nur verworrene Verstandesvorstellungen (Begriffe) seien, durch seine Zwei-Stämme-Lehre überwunden habe (eine Entdeckung, die, wie mein Kommentar zu Kants ‚ästhetischen Reflexionen‘ zeigt, gegen 1769 sich abzeichnet). Nach Leibniz in der Tat, auf den sich Maimon hier (wie oft) beruft, „fließen beide [Sinnlichkeit und Verstand] aus einerlei Erkenntnisquelle“ (l. c., S. 63). Ihr Unterschied reduziert sich auf verschiedene Vollständigkeitsgrade dieses Erkennens. Nehmen wir zum Beispiel den Begriff der Ursache. Nach dem kantischen System ist es völlig unbegreiflich, mit welchem Recht wir einen Verstandesbegriff (den der Notwendigkeit) mit Bestimmungen verknüpfen können, die aus der Anschauung fließen (die Zeitfolge). Ist diese Verknüpfung unbegründet, so ist der Hume’sche Zweifel an der Apodiktizität des Kausalgesetzes ungehoben und selbst die von Kant – meint Maimon – zu kurz behandelte Frage *quid facti?* unbeantwortet. „Ihre Bedeutung ist diese: Woher weiß man bei der Wahrnehmung der Folge von b auf a, daß diese Folge notwendig sei; dahingegen die Folge von eben demselben b auf c (welche gleichfalls möglich ist) zufällig ist“ (l. c, S. 71)? – Gewiss versucht Kant, diese Schwierigkeit zu umgehen, indem er unterstellt, Zeit und Raum und ihre Bestimmungen seien apriorische Vorstellungen in uns (aber in wem? wenn Ichheit = Gedachtwerden ist), und wir seien aus diesem Grunde befugt, auf eine bestimmte Zeitfolge (die a priori ist) den ebenfalls

apriorischen Begriff der Notwendigkeit anzuwenden. Das ist aber ein Trick, dessen subreptiven Charakter man sich leicht klar machen kann (und der das Schematismus-Kapitel, das damit arbeitet, als eine fortgesetzte Erschleichung auffliegen lässt). Denn auch wenn Anschauungen a priori sein können, so sind sie doch darum, nach Kants dualistischer Grundvoraussetzung, dem Verstand nicht minder heterogen, als wenn sie a posteriori wären. Im Schematismus sucht Kant verzweifelt nach einem Mittelglied, das zwischen Verstand und Sinnlichkeit interveniert, um sie in einer einzigen Vorstellung zu verweben. Er findet dieses Mittelglied in der reinen Zeit-Anschauung, die einerseits a priori ist (wie der Verstand), andererseits alle Vorstellungen des inneren und des äußeren Sinns in sich enthält. Aber, wendet Maimon völlig zu Recht ein, die gemeinsame Apriorität von Zeit und Intellekt überwindet ja noch keineswegs deren Heterogenität, und darum wäre es in der Beantwortung der Frage *quid juris?* allein gegangen. Diese Frage erkundigt sich ja danach, mit welchem Recht ich Verstandesbegriffe auf sinnliche Vorstellungen anwenden darf, die mit diesen nichts, aber auch gar nichts gemeinsam haben. Und so formuliert, ist im Nu das Unplausible der Antwort einsichtig, wonach das Sinnliche (in seiner Reinform als Zeit) selbst das Band schlingt um sich und das ihm Heterogene (den Verstand): eine Formel, deren verdächtig hegelianisierender Klang schon deutlich macht, dass hier ein komplexes *Selbstverhältnis* zur Erklärung ansteht, und nicht ein Verhältnis generisch Geschiedener (vgl. außer dem zitierten Passus aus „Baco und Kant“ in: *GW II*, S. 521).

Folgt man Leibniz und Wolff, so sind Raum und Zeit „obgleich undeutliche jedoch Verstandesbegriffe von den Beziehungen und Verhältnissen der Dinge überhaupt“ (VT, S. 64). Stimmt man dem zu, so kann man Raum und Zeit mit Recht den Verstandesregeln unterwerfen. Freilich müssen wir dann eine Art unendlichen Verstandes anerkennen, für den die Anschauungsformen zugleich Denköbjekte sind, der also selbsttätig Beziehungen zwischen Anschauungen (samt deren empirischem Inhalt) nicht nur denkt, sondern produziert. Unser Verstand (der, an den Kant denkt) ist von gleicher Art, nur produziert (und vergegenwärtigt er seine Vorstellungen) in minderem Grade. Mit der Annahme eines unendlichen anschauenden Verstandes, von dem der unsere eine Eingrenzung darstellt, wäre die Frage *quid juris?* befriedigend beantwortet und wären die Unverständlichkeiten, die sich aus dem kantischen Dualismus ergeben, beseitigt. Maimon setzt einen solch anschauenden Verstand überall voraus, hat aber keine wirkliche Theorie der intellektuellen Anschauung entwickelt.

Die Sinnlichkeit wäre also – wenn wir Maimon folgen wollen – das Charakteristikum unseres eingeschränkten Verstandes. Die Vorstellung von einem Gegebenwerden oder einer Affektion erklärte sich dann aus einem strukturellen Unbewusstsein, in dem wir hinsichtlich unserer Spontaneität befangen wären. Oder anders gesagt: wir erklärten uns unser Nicht-Wissen hinsichtlich unserer Spontaneität im Anschauen als ein Nicht-Handeln, und dieses wiederum als ein Leiden. Ich sage mit Bedacht: wir *erklären* es uns so. Erklärungen setzen Verstandesoperation voraus, z. B. die Anwendung des Satzes vom Grunde. Während in der ursprünglichen Anschauung als subjektivem Befund gar keine Hypothese über deren

Ursprung enthalten ist, bildet sich eine solche, wenn wir unser Leiden als verursacht durch die Gegenwirkung eines Dings an sich *erklären*.

Das Wort: gegeben, welches Hr. K.<ant> von der Materie der Anschauung sehr oft gebraucht, bedeutet bei ihm (wie auch bei mir) nicht etwas in uns, das eine Ursache außer uns hat; denn dieses kann nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern bloß geschlossen werden. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache stets unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einerlei Ursache entspringen kann; dennoch bleibt es in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursachen jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sei, sondern es bedeutet bloß eine Vorstellung, deren Entstehungsart in uns, uns unbekannt ist (VT, S. 203).

Die Entstehung dieser Vorstellung (dass uns etwas widerfährt) ist uns unbekannt. Dagegen können wir uns klar machen, dass sie *in uns* statthat, und ferner, dass die Anwendung des Satzes vom Grunde, der ja eine Kategorie ist, uns nicht aus dem Bannkreis unserer Subjektivität hinausführen kann. Darum kann Schelling, in Maimons Fußstapfen, sagen, dass wir „g e b o r e n e I d e a l i s t e n“ sind: denn alle Thesen über die unabhängige Realität von Dingen der Welt, die angeblich auf uns einwirken, schöpfen wir nur in Befunden unserer subjektiven Introspektion (SW I/1, S. 403 f.). Wenn es *Dinge* gibt, so kennen wir sie nur aus unseren *Ding-Vorstellungen*, und sonst nirgendwoher. „Ich habe mich [...] schon darüber erklärt, daß ich die Vorstellung oder den Begriff eines Dinges mit dem Dinge selbst für einerlei halte“ – Unterschiede ergeben sich nur aus der „Vollständigkeit“ oder Unvollständigkeit der Repräsentation (VT, S. 210; S. 365 präzisiert Maimon, dass die strikte Selbigkeit von Ding und seiner Vorstellung nur für den unendlichen Verstand gelte). Darüber aber zu sprechen, wovon keine denkbare Vorstellung besteht, hat die Philosophie keinen Rechtsgrund. Sie verstummt vor der Frage *quid juris?*. Daraus zieht Salomon Maimon erstmals radikale Konsequenzen.

Mit der Beseitigung der transzendenten Hypothese eines (womöglich noch kausal) auf uns einwirkenden und in unserem Passivitäts-Gefühl sich kenntlich machenden Dings an sich hat Maimon dem Fichte'schen Idealismus die Bahn gebrochen. Freilich sind seine verstreuten Erklärungen des epistemischen Ursprungs unseres Glaubens ans Ding an sich nur rhapsodisch und unvollkommen. Dennoch können wir uns ein Bild von seiner Überzeugung machen.

Was mich anbetrifft [schreibt Maimon], so nehme ich an, (indem ich aus meiner unmittelbaren Wahrnehmung nicht [her]ausgehen darf) daß sowohl die Materie der Anschauung (das empirische darin) als ihre Form, bloß in mir ist, und in so fern bin ich mit dem erstern [dem transzendentalen Idealisten] einerlei Meinung; ich unterscheide mich aber von demselben darin, daß nämlich dieser unter Materie das, was zur Empfindung gehöret, versteht, (vom Verhältnisse, worin diese geordnet wird, abstrahiert); ich hingegen halte dafür, daß auch das, was zur Empfindung [dazu]gehört, wenn es wahrgenommen werden soll, im Verhältnisse geordnet, (obschon ich dieses Verhältnis nicht unmittelbar wahrnehmen kann) sein muß, und daß Zeit und Raum, die Formen dieses Verhältnisses, in so fern ich dieselben wahrnehmen kann, ist, und verstehe unter Materie kein Objekt sondern bloß die Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß. Ich bin also darin mit letztern [den transzendentalen Realisten] einerlei Meinung, daß die Anschauung sowohl ihrer Materie als ihrer Form nach, einen objektiven Grund hat, weiche aber von ihnen darin ab, daß dieser die Objekte als an sich bestimmt, annimmt, ich hingegen sie als bloße Ideen, oder | an sich unbestimmte Objekte, die nur durch und in ihrer Wechselwirkung bestimmt (wie etwa die Differentiale durch ihre Integrale) gedacht werden können (VT, S. 205 f.).

Maimon bekennt sich also zum Idealismus, indem er anerkennt, dass wir alles, worüber wir kontrolliert und begründet sprechen können, aus dem Bestand unseres Bewusstseins schöpfen müssen. Er erkennt die Forderung des Realismus aber für berechtigt an, dass man dem Subjekt eine Erklärung liefere, warum es sich so hartnäckig an den Gedanken klammert, ein Teil seiner Vorstellungen (nämlich die Empfindungen) sei ihm von außen gegeben. Dazu bedarf es einer Analyse dessen, was wir unter ‚von außen gegeben‘ eigentlich verstehen:

Man kann sich diese Illusion [einer subjekt-unabhängigen Quelle unserer Empfindungen] auf folgende Weise vorstellen. Die Vorstellung der Objekte der Anschauungen in Zeit und Raum, sind gleichsam die Bilder, die durch das transzendente Subjekt aller Vorstellungen (das reine Ich, durch seine reine Form a priori gedacht) im Spiegel (das empirische Ich) hervorgebracht werden; sie scheinen aber, als kämen sie von etwas hinter dem Spiegel (von Objekten, die von uns selbst verschieden sind). Das empirische (Materiale) der Anschauungen ist wirklich (so wie die Lichtstrahlen) von etwas außer uns. d. h. (verschieden von uns) gegeben. Man muß sich aber durch den Ausdruck: außer uns, nicht irre machen lassen, als wäre dieses etwas mit uns im Raum-Verhältnis, weil Raum selbst nur eine Form in uns ist, sondern dieses außer uns, bedeutet nur etwas, in dessen Vorstellung wir uns keine Spontaneität bewußt sind, d. h. ein (in Ansehung unseres Bewußtseins) bloßes Leiden[,] aber keine Tätigkeit in uns (l. c., S. 202 f.).

Und zu Beginn der „Kurze[n] Übersicht des ganzen Werkes“ nennt er das in der Empfindung angeblich erfahrene „Leiden“

eine bloße Idee [also nichts Wirkliches], zu der wir uns durch Verminderung des Bewußtseins immer nähern, (die wir aber nie errichten können, weil der Mangel alles Bewußtseins = 0 und folglich keine Modifikation des Erkenntnisvermögens sein kann) (l. c., S. 168).

Wären wir beim Empfinden wirklich völlig passiv, so müssten wir tot sein. Aber wir unterscheiden Empfindungen als Bewusstseinszustände gerade von physischen Zuständen dadurch, dass letztere vorliegen können, ohne einem Subjekt bekannt zu sein, während die ersteren ihren Seinsgrund im Bewusstsein haben. Nun denkt Maimon Bewusstsein mit Leibniz (und Kant) als eine Aktivität und außerdem (mit Leibniz und Wolff) als etwas gradweise Abgestuftes. Der tiefste Grad von Bewusstseins-Tätigkeit ist also ein Minimal-Handeln, das wir ungenau ‚Leiden‘ nennen, das aber darum keine totale Absenz von mentaler Aktivität ist (sonst *empfinden* wir so wenig wie der Stein oder – vermutlich – der Leichnam im Sarge).

Mit dieser aufregenden Überlegung ist der erkenntnistheoretische Boden, auf dem Kants Kritik steht, völlig umgearbeitet. Im Grunde stehen wir bereits auf einem Terrain, das – wenn man die Originalität in Rechnung

stellt – zu Unrecht mit Fichtes Namen verbunden ist. Fichte hatte ja 1794 gelehrt, „Leiden [sei] bloß ein geringeres Quantum der Tätigkeit“, so wie „Finsternis [...] bloß eine sehr geringe Quantität Licht“ sei (WW I, S. 145). Das Ich aber sei reine Tätigkeit, und also das Leiden nur ein sich als solches misskennendes Tun: „Jedes mögliche Prädikat des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben“ (l. c., S. 140 u.). So ist das Leiden, das das Ich sich zuschreibt, eigentlich nur seine eigene (als solche misskannte und darum durch eine natürliche Täuschung dem Nicht-Ich zugeschriebene, also eingeschränkte) Tätigkeit (l. c., S. 148 f.).

Was geschieht hier eigentlich philosophiegeschichtlich? Maimon macht sich anheischig, die naiv realistische Welteinstellung aus einer idealistischen Position einsichtig zu machen. Erklärt eine Alternativtheorie all das, was der Realismus auch erklärt, vermeidet aber zugleich deren Mängel und Fehler, so empfiehlt sie sich als die vorzuziehende. Und in diesem Sinne ist der Produktionsidealismus dem Realismus der Sinnesaffektion eindeutig überlegen. Wir können, erklärt Maimon, das System unserer Vorstellungen einteilen in solche, hinsichtlich deren wir uns frei fühlen (so kann ich etwa dies Pult nach rechts verrücken), und solche, die vom Gefühl der Unfreiwilligkeit oder gar Notwendigkeit begleitet sind (ich kann nichts dawider tun, dass mir jetzt gerade der Eckzahn weh tut oder dass ich Liebeskummer habe oder dass ich blau sehe oder dass sich mir der Satz ‚wenn p , dann nicht $\neg p$ ‘ aufdringt). Nun macht Maimon uns darauf aufmerksam, „daß der Ausdruck objektive Notwendigkeit, gar keine Bedeutung hat, indem Notwendigkeit immer einen subjektiven Zwang, etwas als wahr anzunehmen, bedeutet“ (VT, S. 175). Die Pointe dieser Unterscheidung ist natürlich, dass beides, das Gefühl der Freiheit und des Gehemmtseins in der Produktion von Vorstellung(sknüpfung)en,

innersubjektiv ist. Und da die Subjektivität insgesamt durch Spontaneität ausgezeichnet ist, können sich Sinnlichkeit, Verstand und praktische Vernunft nur nach einem Mehr oder Weniger an Selbsttätigkeit unterscheiden. Nennt man das Generische aller geistigen Verrichtungen ‚cogitare‘/‘denken‘, dann kann man sagen: „Alle menschlichen Beschäftigungen sind, als solche, bloß ein mehr oder weniger Denken“ (l. c., S. 1). Denken ist aber ursprünglich ein Tun (das hatte auch Kant zugegeben, wenn er sagt: „Intellektuell ist das, dessen Begriff ein Tun ist“ [Refl. Nr. 4182, AA XVIII, 447]). Und so können alle Verrichtungen des Denkens auf ein Tun in geringerem oder höherem Grade reduziert werden. Sinnlich-wahrnehmen ist dann ein Tun in geringerem Maßstabe als Denken; und Denken ist wiederum ein Tun in geringerem Grade als Handeln. Substantiell sind aber alle drei Manifestationen einer und derselben Subjektivität, die als lautere Selbsttätigkeit zu denken ist.

Nun liest man manchmal (und ich hatte es selbst gesagt), Maimons Kant-Kritik sei der entscheidende Schritt vom kantischen transzendentalen Idealismus (mit seinem Rest-Realismus der Dinge an sich) zu jenem ‚kräftigsten Idealismus‘, den Jacobi 1787 vorausgesagt und dann in Fichtes Wissenschaftslehre verwirklicht gesehen hatte. Diesen Idealismus konnte Jacobi mit guten Gründen ‚kräftig‘ nennen. Denn vom empiristischen (oder psychologischen) Idealismus etwa des Bischofs Berkeley, der die generelle Subjektivität aller unserer Vorstellungen behauptet, ist er dadurch unterschieden, dass er mit dem Modell der Rezeptivität unserer Anschauungen bricht, und die Welt urkräftig aus Handlungen unseres Intelligenz hervorgehen lässt. So könnte man statt von einem Idealismus der Sinnesdata (also einem Rezeptivitäts-Idealismus) von einem Produktions-Idealismus sprechen. Und zu diesem habe Maimon die wesentlichen

Elemente geliefert, als er unsere Vorstellung von einer Einwirkung der Dinge an sich auf uns umdeutete in einen Schluss aus unserem Gefühl minderer Aktivität beim Anschauen auf eine Fremdwirkung (die wir *fremd* nur nennen, weil wir sie *uns selbst* nicht unmittelbar zuschreiben können – mittelbar aber sehr wohl, denn die Operation des Schlusses auf eine fremde Ursache ist ja selbst Anwendung des Kausalgesetzes, dessen Urheber wir selbst sind). Genauer wäre Maimons Vorstellung die gewesen (die wir dann im theoretischen Teil der ersten *Wissenschaftslehre* wiederfinden), dass wir dasjenige Quantum Aktivität, das wir uns bei Ding-Anschauungen selbst nicht zuschreiben können, in einer natürlichen Täuschung als Aktivität den auf uns einwirkenden Dingen zuschreiben (dabei Gebrauch machend vom Satz vom Grunde, der seinerseits subjektiven Ursprungs ist und die Schallmauer der Subjektivität also nicht durchbrechen kann, uns vielmehr nur noch tiefer in die Sphäre der Subjektivität versenkt).

Achim Engstler hat nun in seiner ausgezeichneten Doktorarbeit über Maimon gezeigt, dass dieser schnelle Gang von Maimon zu Fichte *so* nicht stattgefunden hat. Vielmehr besteht eine Spannung zwischen Fichtes Produktionsmodell und der Maimon'schen Auffassung, dass unserem Verstand allerdings Stoff ‚gegeben‘ werden muss,¹⁶ nur nicht vom Ding an sich (darin ist Maimon mit Fichte d'accord), sondern vom unendlichen Verstand, dem Produzenten der Differentiale, die ja eben nicht sinnlich, sondern geistig – noumenal – sind. Insofern könne für Maimon wie für Fichte gelten, dass sie absolute Idealisten sind, wobei ‚absolut‘ hier besagen soll, dass ihre Ontologie nur ideale Entitäten annimmt und einem unendlichen Verstand bzw. einem absoluten Ich immanent bleibt. Damit

¹⁶ Vgl. Achim Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1990, 150 ff.

bricht der wesentliche Unterschied zwischen Maimon und Fichte aber auch schon zusammen. Denn es ist ja ganz unsinnig zu unterstellen, Fichte habe das endliche Subjekt als Produzenten der Welt – samt allen Milchstraßen und Nebelkappen – gedacht. Er hat es vielmehr abgegrenzt erstens von der Welt der Gegenstände – die er mit Jacobi unter dem Begriff des ‚Nicht-Ich‘ zusammenfasste – und zweitens von der Menge aller anderen Subjekte, die mit und neben ihm Welt erkennen und handelnd auf die Welt einwirken. Insofern hat auch Fichte das endliche Ich nicht als Urheber des Stoffs seiner sinnlichen Anschauungen ausgegeben, sondern nur das unendliche, das sozusagen sich selbst (als ein endliches) affiziert und den Umstand, dass es nicht *sich* (in seiner Endlichkeit) als Urheber dieser Affektion erkennt, als Wirkung einer Fremdursache auslegt. Das ist aber ungefähr die Vorstellung, die auch Maimon (nach Engstlers Auffassung) vertritt: dass nämlich die „Materie“ unserer Vorstellungen uns „als etwas gegebenes“ erscheint, während sie eigentlich „etwas [...] gedachtes“ ist (VT, S. 62 f.; vgl. 99 f. und 205) – nämlich ein Noumenon. Dieses Noumenon ist zwar nicht von *uns* gedacht oder gar von *unserer* Tätigkeit erschaffen, wohl aber von der des unendlichen Verstandes (= Fichtes absolutem Ich), und von dem ist der unsere ja ein Teil (also gleicher Art, sogar von derselben Substanz). So kann Maimon schreiben, die Tatsache, dass wir uns sinnlich „affiziert“ fühlen, beruhe nur auf der Endlichkeit unseres Verstandes, der in der Einstellung des Sinnlich-Auffassens nur „*der darin enthaltenen Begriffe <sich> nicht bewußt <sei>*“ (l. c., S. 183). Also gilt: „Die Gegenstände empirischer Anschauung sind zwar von seiten ihrer Elemente *ursprünglich rational*, wir werden uns ihrer Rationalität jedoch nicht bewußt, sie erscheinen uns vielmehr *als sinnliche, empirische Vorstellungen*“ (Engstler, S. 157).

So hat Maimon also eigentlich folgende Auffassung (deren Ähnlichkeit und Verträglichkeit mit der Fichteschen ich nächste Woche testen will) (vgl. zum Folgenden Engstler, S. 149 ff.): Es ist sehr wohl unser Denkvermögen, welches imstande ist, „Objekte selbst hervorzubringen“ (VT, S. 432); und unser Verstand lässt wirklich die Erscheinungen „seinen Regeln a priori [...] gemäß entstehen“ (l. c., S. 82). Aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich die Triftigkeit der schon vorweggenommenen Korrektur. Maimon selbst stellt in einer Anmerkung zum letzten Zitat richtig, unter der Ordnung des Vermögens, Objekte nach Regeln a priori herzubringen, sei die „Ordnung [...] eines uneingeschränkten Erkenntnisvermögens“ zu verstehen (l. c., S. 377) – also nicht des unseren. Und an dasselbe ist im ersten Zitat zu denken: unser Verstand ist nicht ‚als ein absoluter‘ zu betrachten, sondern als ein „durch Sinnlichkeit und ihre Gesetze [eingeschränkter]“ (S. 227; vgl. 414 f.). Anderswo stellt Maimon im Blick auf die Frage, „ob unser Verstand aus sich selbst, ohne daß ihm von irgend anderswoher etwas gegeben zu werden brauchte, nach [...] von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln [...] Objekte hervorbringen [könne]“, ausdrücklich fest, daß es „sich [...] nicht so verhält, sondern die den Regeln [...] unterworfenen Objekte ihm von anderswoher gegeben werden müssen“ (S. 63). Maimon sagt auch, unser Verstand als ein bloß eingeschränkter sei auf Data a posteriori angewiesen; die werden von ihm als echte Gegebenheiten aufgefasst, nicht als „a priori von mir selbst entsprungen“ (S. 49; vgl. S. 13). Er sagt sogar, Erkenntnis bedürfe eines gegebenen Etwas, das „bloß durchs Leiden (ohne Spontaneität) in ihm [unserem Verstand] wirklich wird“ (S. 168) – Engstler versammelt eine Reihe weiterer Erklärungen, die alle in diese Richtung weisen.

Dagegen ist durchaus der Fall, dass Maimon den unendlichen Verstand als ‚Urheber‘ der Erscheinungswelt annimmt (z. B. S. 82) und dass er die „Wirkungsart“ des unsrigen – als formales Bestimmen gegebener Materie – an die „Voraussetzung einer unendlichen Vernunft“ bindet, die alle reale Objekte und ihre Beziehungen ursprünglich durch ihr Denken zugleich auch geschaffen hat (S. 439 und 12 f.). In diesem Zusammenhang findet sich dann auch (später, in der Schrift über die „Progressen [...]“) der Hinweis auf Spinoza, vielleicht ein später Reflex auf die entsprechende Bemerkung in Kants Antwortschreiben). Spinoza denke Gottes Verstand als durch sein Denken alle möglichen Welten zugleich auch in wirklicher Anschauung erschaffend. Und „der *Inbegriff aller möglichen Dinge <werde> von uns auf eine eingeschränkte Art vorgestellt*“ (GW IV, S. 58). Kurz: der göttliche Verstand verfügt über intellektuelle Anschauung, der unsrige nicht – dennoch gilt, dass er sich nur graduell, aber nicht der Substanz nach von jenem unterscheidet. Ist er „eben derselbe“ wie der unendliche, „nur auf eine eingeschränkte Art“ (VT; S. 65). Ist das der Fall, dann ist es aber möglich, von seinen Leistungen als von den ‚unsrigen‘ zu reden, denn unsere Denkart ist ja nur die eingeschränkte unendliche selbst, an der wir substantiell partizipieren. Dass wir den unendlichen Verstand faktisch nicht *als* den unsrigen durchschauen, erklärt, dass wir die Data, die der unsrige zu bearbeiten hat, als unverfügbare Gegebenheiten auslegen, was sie aber an sich nicht sind. An sich sind die von der Sinnlichkeit unserem Bewusstsein zugeliferten Differentiale (S. 31) Noumena, geistige Entitäten derselben Natur, wie es unser Denken ist. Da, wie Maimon schreibt, es „bloß die Ideen [sind], worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß“ (S. 205), sieht man jetzt, dass das dem endlichen Verstand scheinbar Gegebene in Wirklichkeit ein ihm Konsubstantielles ist und dass die Bildung einer Einzel-Anschauung lediglich auf Zusammennehmungen

gleichartiger (nämlich intelligibler) Elementarteilchen von minimaler Ausdehnung beruht – so dass Unterschiede zwischen Sinnlichem und Intellektuellem nur quantitative, aber keine qualitativen Differenzen ausmachen (ein Gedanke, dessen Wirkung man z. B. bei Schelling wiederfindet). Nach Maimon ist die Zusammenfügung der geistigen Differentiale das Werk der Einbildungskraft, die also eine subjektiv-zufällige Ordnung der Objekte liefert (S. 202), die erst in der Verstandesansicht begrifflich geordnet und objektiviert wird. Hier sieht man nun erneut die Leibniz-Tradition, die Maimon selbst in der Preisschrift über die „Progressen der Metaphysik“ so zusammenfasst: „Die sinnlichen Anschauungen sind [...] nichts anderes als verworrene Vorstellungen von den intellektuellen Verhältnissen der Dinge an sich“ (GW IV, S. 56). Aber schon im *Versuch über die Transzendentalphilosophie* hatte Maimon für die Leibnizsche Position optiert: „Die Vorstellungen, Zeit, Raum, und was dadurch bestimmt wird, sind nichts anders, als verworrene Gedanken von den Beziehungen und Verhältnissen der Dinge zu einander“ (VT, S. 160).