Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses



Kant und die Berliner Aufklärung

Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses

Band I: Hauptvorträge

Herausgegeben
im Auftrag der Kant-Gesellschaft e.V.

von

Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann
und Ralph Schumacher

Walter de Gruyter · Berlin · New York

2001

Für die großzügige Förderung der Durchführung des Kongresses sowie der Publikation der Kongressakten danken die Veranstalter den folgenden Einrichtungen:

Deutsche Forschungsgemeinschaft
Humboldt-Universitäts-Gesellschaft
Kulturstiftung der Deutschen Bank
Schering Forschungsgesellschaft
Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
Stiftung Deutsche Klassenlotterie Berlin
Verlag Walter de Gruyter
und vor allem der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius,
die auch die Vergabe des Internationalen Kant-Preises
an Sir Peter F. Strawson ermöglicht hat

∞ *Gedruckt auf säurefreiem Papier,*
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Kant und die Berliner Aufklärung : Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. im Auftr. der Kant-Gesellschaft e.V. von Volker Gerhardt .... – Berlin ; New York : de Gruyter
ISBN 3-11-016979-7

Bd. 1. Hauptvorträge. – 2001

© Copyright 2001 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin
Satz: Readymade, Berlin
Druck: W. Hildebrand, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

Inhaltsverzeichnis

Eröffnung

Volker Gerhardt/Rolf-Peter Horstmann, Berlin
Begrüßung und Danksagung 3

Manfred Baum, Wuppertal
Warum Kant? 7

Verleihung des 1. Internationalen Kant-Preises an Sir Peter F. Strawson

Volker Gerhardt, Berlin
Zur Eröffnung 21

Rolf-Peter Horstmann, Berlin
Laudatio 25

Hauptvorträge

Onora O'Neill, Cambridge
Kant's Conception of Public Reason 35

Mario Caimi, Buenos Aires
Zum Problem des Zieles einer transzendentalen Deduktion 48

Béatrice Longuenesse, Princeton
Kant über den Satz vom Grund 66

Gerold Prauss, Freiburg im Breisgau
Das Affektionsproblem 86

Dieter Henrich, Berlin/München
Systemform und Abschlussgedanke – Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken 94

Konrad Cramer, Göttingen
„Depositum" – Zur logischen Struktur eines kantischen Beispiels für moralisches Argumentieren 116

Paul Guyer, Philadelphia
The Form and Matter of the Categorical Imperative 131

Wolfgang Kersting, Kiel
Kant und das Problem der Sozialstaatsbegründung 151

Eckart Förster, München
Kants philosophische Konstruktion 172

Gary Hatfield, Philadelphia
The *Prolegomena* and the *Critiques of Pure Reason* 185

Michael Wolff, Bielefeld
Geometrie und Erfahrung – Kant und das Problem der objektiven Geltung der Euklidischen Geometrie 209

Michael Friedman, Bloomington
Kant on Science and Experience 233

Jean Ferrari, Dijon
Raison kantienne et rationalité des Lumières 246

Simone Goyard-Fabre, Caen
Kant et le droit réel: possession et propriété 261

Otfried Höffe, Tübingen
Kategorische Rechtsimperative nach Ulpian 275

Henry E. Allison, Boston
The *Critique of Judgment* as a 'True Apology' for Leibniz 286

Agnes Heller, Budapest
Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in Kants *Kritik der Urteilskraft* 300

Robert B. Pippin, Chicago
Rigorism and the 'New Kant' 313

Anhang

Gesamtinhaltsverzeichnis der Bände I-V 329

Eröffnung

Begrüßung und Danksagung

Wenn man seit mehr als vier Jahren mit der Vorbereitung einer Veranstaltung zu tun hat, wenn man die erste Planung vorzunehmen hatte, als es noch gar keine Kalender für diesen Zeitraum gab, und wenn man zu einer Zeit von diesem Ereignis zu reden genötigt war, als einem ein Datum mit der Jahreszahl 2000 noch gar nicht über die Lippen kommen wollte, weil es wie eine historische Maßlosigkeit erschien, so weit in die Zukunft zu greifen: Da ist man erleichtert, dass endlich der Tag der Eröffnung gekommen ist und aus der lange gehegten Vorstellung ein reales Ereignis wird.

Unser Gruß erfolgt auch im Namen des langjährigen Präsidenten der Kant-Gesellschaft, Thomas M. Seebohm, der bis zu seinem Ausscheiden im Herbst vergangenen Jahres als dritter in unserem Organisationskomitee die Last und die Lust der Entscheidungen mitgetragen hat. Der neue Vorsitzende, Professor Manfred Baum, wird gleich selbst das Wort zum Eröffnungsvortrag ergreifen.

Es hat sich eingebürgert, dass der Kant-Kongress durchschnittlich alle fünf Jahre stattfindet und dies im Wechsel zwischen der Bundesrepublik und den Vereinigten Staaten von Amerika. Als nach dem letzten Kongress in Memphis im Jahre 1995 in der Kant-Gesellschaft die Idee aufkam, der nächste Kongress könne in einem der neuen Bundesländer stattfinden, haben wir uns für die Humboldt-Universität beworben. Bislang hatten die Nachkriegskongresse stets am Rhein stattgefunden: Es schien uns daher richtig, etwas näher an das alte Königsberg heranzurücken; vielleicht können wir uns eines Tages sogar einmal in Kaliningrad treffen. Die heute teilnehmenden Kollegen aus Kaliningrad grüßen wir mit besonderem Nachdruck. Sie werden hier einige ihrer Studenten wiedersehen, die mit einem Stipendium der ZEIT-Stiftung in Deutschland studieren und ebenfalls zum Kongress eingeladen sind.

Die Bewerbung für diesen Kant-Kongress geschah zu einem Zeitpunkt, als die Rede von der „Berliner Republik" in Umlauf kam. Das sollte damals eine boshafte Spitze haben: Einige Publizisten entdeckten plötzlich ihre Liebe zu Bonn, um mit der Formel von der „Berliner Republik" Assoziationen zu wecken, die bis dahin mit dem Ausdruck „Weimarer Republik" verbunden waren. Da die „Weimarer Republik" bekanntlich in Berlin ein schreckliches Ende fand, konnte man sich ausmalen, was einer Republik bevorstand, die von vornherein den Berliner Namen trägt.

Um dem etwas entgegenzusetzen, haben wir uns für das Kongressthema „Kant und die Berliner Aufklärung" entschieden. Natürlich wollten wir damit nicht den Kongress dominieren; der muss wesentlich von den auf der ganzen Welt erzielten Ergebnissen der Kant-Forschung getragen sein. Aber die Ausstellung, die wir übermorgen in den Räumen der Staatsbibliothek am Kulturforum eröffnen, soll den historischen und politischen Akzent verdeut-

lichen, den wir mit dem ganzen Kongress für diese Stadt Berlin setzen möchten.

Die historische Entwicklung Berlins zur weithin anerkannten Hauptstadt Preußens fällt in die Lebenszeit Immanuel Kants. An seiner Biographie lässt sich ablesen, wie Berlin allmählich an politischer und kultureller Bedeutung gewinnt. Auch wenn die im Westen lehrenden Kollegen die Königsberger Hausberufung von Immanuel Kant für eine Fehlentscheidung hielten, vertraute die Berliner Unterrichtsbehörde in Kants überragendes Talent. Der Minister hatte das Genie schon erkannt, als die Rezensenten noch an ihren abschätzigen Texten schrieben.

Überdies ist Kant sehr bald durch die in Berlin erscheinenden Zeitschriften, die gelehrten und geselligen Vereinigungen sowie die ersten Salons in Berlin präsent. Noch zu seinen Lebzeiten wirken hier die von seinem Schüler Kraus im Geist der Kritischen Philosophie erzogenen Reformer. Und man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, dass die Gründung dieser Universität im Jahre 1810 auf Anregungen zurückgeht, die Kant konkret mit dem *Streit der Fakultäten* und allgemein mit dem wissenschaftsnahen und dennoch souverän über den Einzelwissenschaften stehenden Programm einer Kritischen Philosophie gegeben hat. Diese Universität, die den Namen der im Geiste Kants erzogenen Gebrüder Humboldts trägt, gibt mehrfach Anlass, sich an den Gründungsimpuls zu erinnern, der sie mit Kant verbindet. Auch deshalb sind wir froh, Sie an dieser Stelle zur Eröffnung des IX. Internationalen Kant-Kongresses in Berlin begrüßen zu können.

Als Organisator einer so großen Veranstaltung neigt man zur perspektivischen Überschätzung des Ereignisses. Deshalb liegt uns an der Bemerkung, dass es zur Zeit Kants noch keine philosophischen Kongresse gegeben hat. Vermutlich hätte er, der sorgsam vermieden hat, einem Fachkollegen auch nur zu begegnen, schon die Idee zu einer solchen Versammlung abwegig und widersinnig gefunden. Er ist trotzdem einer der bedeutendsten Denker unserer Zeitrechnung geworden. Damit müssen wir fertig werden – als Kongressorganisatoren nicht weniger denn als Kongressteilnehmer!

Schon in der Generation nach Kant hebt das Zeitalter der Kongresse an. Im Januar 1830 wird Goethe Zeitzeuge der ersten naturwissenschaftlichen Versammlung der damaligen Zeit in Berlin. Er nimmt selbst nicht teil, aber nach Beendigung der Zusammenkunft strömen die Berlin verlassenden Naturforscher durch Weimar, um dem greisen Dichter ihre Aufwartung zu machen. Der fühlt sich geschmeichelt, weil er ja immer noch hofft, als der Überwinder Newtons in die Geschichte einzugehen. Durch seine Besucher hört er viel von dem Berliner Kongress und kommt gegenüber Eckermann zu folgendem Resümee:

> Ich weiß recht gut, daß bei diesen Versammlungen für die Wissenschaft nicht so viel herauskommt, als man sich denken mag; aber sie sind vortrefflich, daß man sich gegenseitig kennen und möglicherweise lieben lerne, woraus denn folgt, daß man irgend eine neue Lehre eines bedeutenden Menschen wird gelten lassen, und dieser wiederum geneigt sein wird, uns in unseren Richtungen eines anderen Faches anzuerkennen und zu fördern. Auf jeden Fall sehen wir, daß etwas geschieht, und

niemand kann wissen, was dabei herauskommt. (Gespräche mit Eckermann, 27. Januar 1830)

Goethe hofft auf einen Zugewinn an Toleranz, er setzt auf die Anerkennung unterschiedlicher Positionen und Interessen und er erwartet, dass es nicht ohne günstige Folgen für die Wissenschaft sei, wenn man sich persönlich kennen lernt. Da jeder von uns weiß, dass dies nicht zwangsläufig so ist, haben wir umso mehr Grund, Sie zu bitten, Goethe nicht widerlegen zu wollen.

Goethe hat sich in den Gesprächen mit Eckermann als Bewunderer Kants zu erkennen gegeben. Und da wir als Kantianer wissen, dass der Fortschritt des Denkens nur im Streit um die Wahrheit befördert werden kann, brauchen wir in der Sache nicht zurückzustecken, solange wir uns als Personen mindestens achten – uns also niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck behandeln. Auch wenn wir hier kontrovers diskutieren, wie dieses moralische Gebot verstanden und begründet werden kann, sollte es in der Sache gleichwohl bereits für unsere Kontroversen und für den Kongress als Ganzen gelten.

Die offizielle Eröffnung obliegt dem Schirmherrn, dem Regierenden Bürgermeister von Berlin. Wir möchten an dieser Stelle betonen, wie dankbar wir sind, dass Herr Diepgen die Schirmherrschaft übernommen hat und die Eröffnung persönlich vornimmt. Er stellt damit unter Beweis, wie wichtig ihm die Philosophie Immanuel Kants ist. Der Regierende Bürgermeister konnte von unserem Kongress noch gar nichts wissen, als er in einem Interview mit einer Berliner Zeitung gefragt wurde, wer denn für ihn der wichtigste Denker sei. Eberhard Diepgen hat ohne zu zögern „Immanuel Kant" geantwortet. – Wer in philosophischen Dingen ein so treffendes Urteil hat, ist zumindest gut disponiert, auch in den politischen Fragen das Richtige zu treffen.

Nach dem Regierenden Bürgermeister spricht der 1. Vizepräsident der Humboldt-Universität, der Philosoph und Theologe Richard Schröder, dem wir auch in gemeinsamer Arbeit freundschaftlich verbunden sind. Er vertritt unseren Präsidenten, der wegen einer seit langem geplanten Reise abwesend sein muss. Auf Richard Schröder folgt der im Oktober 1999 neu gewählte 1. Vorsitzende der Kant-Gesellschaft, Manfred Baum, der sich die Frage „Warum Kant?" gestellt hat und uns gerade noch rechtzeitig vor Beginn der eigentlichen Kongressarbeit eine Antwort auf diese Existenzfrage der Kantforschung zu geben verspricht.

Wir alle wissen, dass die Vorbereitung eines so großen und internationalen Kongresses, wie es der diesjährige Kant-Kongress ist, auf die engagierte Mitarbeit einer Vielzahl von Personen und die nicht nur finanzielle, sondern auch ideelle Unterstützung durch die unterschiedlichsten Institutionen angewiesen ist. Ihnen an dieser Stelle unseren Dank abzustatten, ist uns ein besonderes Bedürfnis. An erster Stelle ist hier dem Mitherausgeber der Akten des Kongresses, Dr. Ralph Schumacher, zu danken. Ohne sein langjähriges Engagement bei der Koordination und der Realisation der anfallenden Aufgaben hätte der Kongress sicher nicht die Form erhalten, die er jetzt hat. Als nächster ist Dina Emundts zu danken, in deren Händen die erfolgreiche Organisation

der den Kant-Kongress begleitenden Kant-Ausstellung in der Staatsbibliothek lag. Für die effiziente Ausführung der anfallenden Schreibarbeiten sind die Veranstalter vor allem Nicole Krull und Birgit Luschei zu Dank verpflichtet. Dankend erwähnen möchten wir die zahlreichen Mitarbeiter des Instituts für Philosophie der Humboldt-Universität, die im Kongress-Büro und bei der Vorbereitung der Drucklegung der Kongress-Akten geholfen haben, also Wolfram Bergande, Barbara Bleckmann, Stefanie Grüne, Jaqueline Karl, Eric Lehnert, Reinhard Mehring, Christian Möckel, Sebastian Nothhelfer, Birgit Schmidtmeyr, Stefanie Schadow, Dorothea Skolik, Josef Spindler, Jana Suhl, Eva Weber-Guskar und Hector Wittwer. Auch Dagmar Oehler und Eva-Maria Kolb von der Pressestelle der Humboldt-Universität sei für ihre aktive Unterstützung des Kongresses sehr herzlich gedankt. Die redaktionelle Betreuung der Kongress-Akten lag in den Händen von Sebastian Nothhelfer, dem auch für diese Tätigkeit herzlich zu danken ist.

Bei den Institutionen, denen die Veranstalter verpflichtet sind, ist vor allem die ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius zu nennen. Außerdem danken die Veranstalter folgenden Einrichtungen: der Berliner Lottogesellschaft, der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Humboldt-Universitäts-Gesellschaft, der Kulturstiftung der Deutschen Bank, der Schering Forschungsgesellschaft, dem Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft und dem Verlag Walter de Gruyter. Vielen dieser Einrichtungen sind wir für manche über ein finanzielles Engagement hinausgehende Unterstützung dankbar.

Berlin, im Februar 2001

Volker Gerhardt Rolf-Peter Horstmann

Warum Kant?

Manfred Baum, Wuppertal

I.

Wer als Vorsitzender der Kant-Gesellschaft zur Eröffnung des IX. Internationalen Kant-Kongresses das Wort ergreift, tut es mit einer gewissen Bangigkeit. Denn diese Universität der Gebrüder Humboldt und Schleiermachers ist nicht die Universität Kants, sondern die Wirkungsstätte Fichtes, Hegels und Schellings, deren Ruhm in der philosophischen Welt noch nicht verblasst ist. Der sogenannte deutsche Idealismus ist gewiss auch ein Ergebnis der Auseinandersetzung mit Kant, aber er verstand sich in seinen Hauptvertretern vor allem als dessen Überwindung und auch als Triumph über den Geist der Aufklärungsepoche. So lautet das Rahmenthema dieses Kongresses denn auch „Kant und die Berliner Aufklärung", worin sich das Bewusstsein ausspricht, dass Kant einer geistesgeschichtlichen Konstellation zugehört, die der Gründung dieser Universität historisch und der Denkungsart nach voraufgeht.

Dass Kant der europäischen Aufklärung Lockes und Newtons, Wolffs, Humes und Rousseaus zugehört und dass er sich philosophisch und durch persönliche Freundschaft mit dem bedeutendsten der Berliner Aufklärer, Moses Mendelssohn, verbunden fühlte, ist ebenso bekannt wie das Wort des letzteren vom „alles zermalmenden" Kant, in dem sich seine Treue zur Leibniz-Wolff'schen Metaphysik auf rührende Weise ausdrückt.

Mendelssohn und Kant haben die in der *Berlinischen Monatsschrift* im Dezember 1783 gestellte Frage des Theologen Johann Friedrich Zöllner „Was ist Aufklärung?" in derselben Zeitschrift 1784 beantwortet. Kant hat es vor seiner Lektüre des mendelssohnschen Aufsatzes für möglich gehalten, dass bei dieser Gelegenheit „der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringe" (W. 465).[1] Nun ist dies nicht der Ort, der Frage nachzugehen, ob und wie weit sich eine solche Übereinstimmung in beiden Beantwortungen finden lässt. Noch weniger kann ich hier den Reichtum der philosophischen Beziehungen zwischen beiden Denkern während mehr als zweier Jahrzehnte zum Thema machen. Ich verweise hier nur auf einen wesentlichen Differenzpunkt, der sich dem Leser der beiden Aufsätze aufdrängt.

Mendelssohn sieht in der Aufklärung eine Modifikation des „geselligen Lebens" der Menschen, die sich überwiegend „auf das Theoretische" bezieht, auf „vernünftige Erkenntnis (objekt.) und Fertigkeit (subj.) zum vernünftigen

---

[1] Zitiert nach: Hinske, Norbert (Hrsg.): *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt ²1977 (abgekürzt: W.).

Nachdenken, über Dinge des menschlichen Lebens, nach Maßgebung ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen" (W. 445). Nun lässt sich die Bestimmung des Menschen einteilen in seine Bestimmung als Mensch und als Bürger, d. h. als Mitglied der Gesellschaft in ihren unterschiedlichen Ständen und Berufen. Aufklärung des Menschen als Mensch betrifft nicht diese gesellschaftlichen Unterschiede, wohl aber die des Menschen als Bürgers. „Menschenaufklärung kann mit Bürgeraufklärung in Streit kommen. Gewisse Wahrheiten, die dem Menschen, als Mensch, nützlich sind, können ihm als Bürger zuweilen schaden." (W. 448) Dann kann die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, „sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreiten", ohne dass „die Verfassung" in Gefahr gerät, „zu Grunde zu gehen" (W. 449). Die gesellschaftliche und staatliche Ordnung setzt also der Aufklärung als Volksaufklärung ihre Grenzen. „Wenn man gewisse nützliche und den Menschen zierende Wahrheit nicht verbreiten darf, ohne die ihm nun einmal beiwohnenden Grundsätze der Religion und Sittlichkeit niederzureißen; so wird der tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren, und lieber das Vorurtheil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben." (W. 449f.) Die „Nothwendigkeit" ist anzuerkennen, dass der Menschheit gewisse Fesseln anzulegen sind, „um sie nieder zu beugen, und beständig unterm Drukke zu halten" (W. 449), und deshalb dürfen die nun einmal vorhandenen Grundsätze der Religion und Sittlichkeit nicht um der Wahrheit willen angegriffen werden. Der tugendliebende Aufklärer weiß zwar, dass die Menschheit den religiösen Vorurteilen „so manche Jahrhunderte von Barbarei und Aberglauben" zu „verdanken" hat, aber die „Maxime" der Vorsicht und Behutsamkeit in der Verbreitung der religiösen Aufklärung wird „der Menschenfreund" auch „in den aufgeklärtesten Zeiten" (W. 450) noch immer beachten: „Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund!" (W. 449) Diese Ermahnung an die Philosophie, um der politischen Verfassung der Gesellschaft in ihrer ständischen Gliederung willen der Aufklärung des Volkes Grenzen zu setzen, ist also eine Konsequenz der festgehaltenen Unterscheidung des Menschen vom Bürger, der in der gesellschaftlichen Wirklichkeit verschiedene „Berufe" entsprechen sollen.

Kant hingegen hat der Aufklärung die praktische Maxime des Selbstdenkens zugeschrieben, die für alle Menschen als solche gilt, d. h. er hat die Unmündigkeit, die in dem Unvermögen besteht, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen, sofern sie selbstverschuldet ist, als durch „Entschließung" und „Muth" (W. 452) überwindbar dargestellt. Zugleich hat er die gesellschaftlichen Ursachen des Mangels an Aufklärung in satirisch scharfen Worten angeprangert: „Daß der bei weitem größte Theil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften; so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen allein zu gehen." (W. 453)

Faulheit und Feigheit eines so großen Teils der Menschen erscheinen also hier nicht nur als Ursachen einer fortgesetzten Unmündigkeit, sondern auch als Wirkungen einer Erziehung durch Vormünder, die an der Verhinderung von Aufklärung interessiert sind. Es ist der „Beruf jedes Menschen selbst zu denken" (W. 454), und diese Tätigkeit ist durch die „eingesetzten Vormünder des großen Haufens" unterdrückt worden, indem sie das „Publikum" unter das „Joch" (ebda.) der Unmündigkeit brachten und Vorurteile in es pflanzten. Eine „Reform der Denkungsart" wird so durch Vorurteile, die „zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen" (W. 455), absichtsvoll verhindert. Dabei wird zu dieser Aufklärung keine neue Indoktrination, sondern nichts anderes als Freiheit erfordert, „und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stükken öffentlichen Gebrauch zu machen" (W. 455). Es bedarf also nur der Aufhebung der vorhandenen Einschränkung der Freiheit dieses öffentlichen Vernunftgebrauchs, um „Aufklärung unter Menschen" (ebda.), und zwar als Selbstaufklärung des Publikums, zu Stande zu bringen.

In Anlehnung an die römisch-rechtliche Unterscheidung von öffentlichem und privatem Recht definiert Kant den öffentlichen Gebrauch der eigenen Vernunft als denjenigen, den jemand „als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt", d. h. „als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft" (W. 456) macht, indem er „zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt, spricht" (W. 458). Privatgebrauch der Vernunft ist dagegen derjenige, den jemand „in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten, oder Amte" (W. 456) machen darf, wie ihn auch ein Geistlicher als Geschäftsträger der Kirche vor seiner Gemeinde macht, die „immer nur eine häusliche, obzwar noch so große, Versammlung" ist (W. 458), da ihre Mitglieder, die sich zu dieser Kirche bekennen, nur eine private Vereinigung innerhalb des ganzen Staates und der Weltbürgergesellschaft bilden. Der Offizier einer Armee und der Bürger als Steuerzahler können entsprechend als Teile oder passive Glieder einer Maschine angesehen werden, deren Vernunftgebrauch der Erfüllung von Geschäften dient, bei denen sie sich „bloß passiv" zur Aufrechterhaltung eines gewissen Mechanismus verhalten, der von der Regierung durch „künstliche Einhelligkeit" als geeignetes Mittel „zu öffentlichen Zwekken" verwendet oder wenigstens „von der Zerstörung dieser Zwekke abgehalten" (W. 456) wird. Ein solcher funktionaler Vernunftgebrauch eines Menschen ist durch ihn selbst auf die Wahrnehmung einer bestimmten Rolle im Ganzen der Gesellschaft eingeschränkt und wird darum von Kant „Privatgebrauch" genannt. Es ist der so verstandene Privatgebrauch der eigenen Vernunft, der nach Kant auch von anderen, nämlich der Regierung, „öfters sehr enge eingeschränkt" werden darf, „ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern" (W. 456). Denn die Gehorsamspflicht des Offiziers, des Steuerzahlers und des Geistlichen steht dann nicht im Widerspruch zur Aufklärung der ganzen Gesellschaft, wenn diese Menschen als „Gelehrte" „jederzeit frei" (W. 455f.) sind, über die Zweckmäßigkeit von Befehlen, die Ungerechtigkeit von Auflagen und das Fehlerhafte eines abverlangten Glaubensbekenntnisses „laut" zu „vernünfteln", ihre Kri-

tik dem „Publikum zur Beurtheilung" vorzulegen und so „öffentlich [ihre] Gedanken" zu äußern (W. 457). Der so verstandene Gelehrte hat nach Kant die „volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu", seine Gedanken dem Publikum mitzuteilen. Für den „Priester" heißt das, dass er *als solcher* nicht frei zu sein braucht, wenn er als Gelehrter im öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft u. d. h. als Schriftsteller gegenüber der „Welt" als dem „eigentlichen Publikum" einer „uneingeschränkten Freiheit ... genießt, ... sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen". (W. 458)

Die zeitgeschichtlichen Bezüge dieser kantischen Rollenverteilung, die jedem damaligen Leser der *Berlinischen Monatsschrift* bekannt waren,[2] brauchen uns hier nicht zu interessieren. Aber es unterliegt keinem Zweifel, dass Kant sich in Übereinstimmung mit der von Mendelssohn in seinem *Jerusalem* aufgestellten Forderung der Gewissensfreiheit sehen konnte, die in der politischen Situation auch des friederizianischen Preußen noch immer brisant war.[3] Bemerkenswert und für die Bestimmung des kantischen Begriffs der Aufklärung von Bedeutung ist allerdings die Vehemenz, mit der Kant der vertraglichen Fixierung einer einmal angenommenen kirchlichen Lehrmeinung und der Selbstverpflichtung der Geistlichen auf sie widerspricht: „Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstäge und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. (...) Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten [zur Aufklärung] besteht" (W. 459). Auf die Aufklärung für die eigene Person oder gar für die Nachkommen Verzicht zu tun, „heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten" (W. 461). Das ist unverkennbar die Sprache Jean Jacques Rousseaus.

Damit ist der philosophische Begriff genannt, von dem her Kant den Begriff der Aufklärung zum Thema gemacht hat: die Idee des Rechts der Menschheit, die allen natürlichen und bürgerlichen Rechten der Menschen zugrunde liegt. Es ist bekannt, dass Kant nur ein angeborenes und unveräußerliches Recht der Menschheit statuiert hat: Freiheit als Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür. Auch das erinnert an Rousseau. Am Schluss der kurzen Abhandlung kommt Kant, der sein Zeitalter als „das Jahrhundert Friederichs" bezeichnen konnte, auf diesen in seinen Augen zumindest partiell aufgeklärten königlichen Gesetzgeber der äußeren Freiheit zu sprechen. „Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt. (...) Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erstere begünstigt, geht noch weiter" (W. 463). Dieser verehrungswürdige Monarch sehe nämlich ein, „daß selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Ge-

---

[2] Vgl. dazu Schulz, Eberhard Günter: „Kant und die Berliner Aufklärung", in: *Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 6.-10. April 1974* (hrsg. von Gerhard Funke), Teil II.1, S. 60-80.

[3] Vgl. Schulz, a. a. O.

fahr sei, seinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen" (W. 463f.). Zur Aufklärung gehört also die Freiheit der öffentlichen Kritik der Gesetzgebung, aus dem naturgegebenen menschlichen „Hang und Beruf zum freien Denken" folgt die Entwicklung der Fähigkeit des Volkes zur „Freiheit zu handeln", welche Freiheit die von der Regierung zu respektierende „Würde" des Menschen ausmacht (W. 464f.).

Die von Friedrich gewährte Raisonnierfreiheit ist also eine äußere Freiheit, die zu den Rechten der Menschheit gehört, aber unvollständig bleibt, solange der Gesetzgeber nicht anerkannt hat, dass das Kriterium alles dessen, was über ein Volk beschlossen werden kann, in der Frage liegt, „ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte" (W. 460). Die damit im kantischen Werk zum ersten Mal[4] ausgesprochene Einschränkung der öffentlichen Gesetzgebung auf die Bedingung der rechtlichen und politischen Autonomie des Volkes besagt für den Monarchen, dass „sein gesetzgebendes Ansehen ... eben darauf ... beruht, ... daß er den gesammten Volkswillen in dem seinigen vereinigt" (W. 461). Die Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs in „Religionssachen" (W. 463) ist also bloß ein privilegiertes Beispiel für den Gebrauch der äußeren Freiheit überhaupt, der nur unter einer Gesetzgebung durch die volonté générale mit dem Recht der Menschheit im Einklang ist. Aufklärung als historischer Prozess hat also dasselbe Ziel wie die Geschichte der Menschengattung überhaupt, wenn sie unter Ideen der praktischen Vernunft reflektiert wird: die Errichtung einer künftigen rechtlichen Verfassung der menschlichen Gesellschaft.

II.

Das Zeitalter der Aufklärung ist zugleich „das eigentliche Zeitalter der Kritik", wie Kant in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sagt. Sofern Religion und Gesetzgebung sich dieser Kritik nicht unterwerfen wollen, erregen sie „gerechten Verdacht" wider sich und können auf „unverstellte Achtung" keinen Anspruch erheben, „die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können" (A XIn).[5] Die Vernunft als Kritikerin der Religion und der Gesetzgebung prüft diese ebenso auf ihre Begründbarkeit vor dem Gerichtshof der Vernunft und fragt damit nach ihrer Rechtfertigung, wie sie sich auf dem Felde der Metaphysik einer strengen Selbstkritik unterzieht. Die kritische Philosophie ist also die Philosophie der Aufklärung par excellence.

Seit mehr als zweihundert Jahren haben Gelehrte vieler Länder das System der drei *Kritiken*, die doktrinale Ausführung der wissenschaftlichen Metaphy-

---

[4] Vgl. Schulz, a. a. O., S. 71.

[5] Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Originalpaginierung der beiden ersten Auflagen unter Verwendung der Abkürzung A und B zitiert.

sik in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* und der *Metaphysik der Sitten* und den Versuch einer Selbstrevision des transzendentalen Idealismus im unvollendeten *Opus postumum* studiert, analysiert, kommentiert, interpretiert und kritisiert. Niemand kann über die Ergebnisse dieser langen und weltweiten Bemühungen umfassend berichten, denn Sie sind offensichtlich nicht abgeschlossen und werden, wie auch dieser Kantkongress bezeugt, ohne wirkliche Unterbrechung fortgeführt und fortwährend in Frage gestellt. Die Geschichte der Kantforschung ist auch eine Geschichte der Renaissancen und Moden und vor allem der Indienstnahmen des Autors und seiner Werke durch weit mehr als einen Kantianismus. Gleichwohl haben die sich ablösenden Historiker der Philosophie sich die Frage gestellt, worin denn die Ergebnisse dieser Philosophie selbst bestehen und worauf ihre so oft bewiesene Anziehungskraft für Philosophierende so vieler Epochen und Länder beruht.

Nach Kant ist die aus der Schule Platons stammende Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik „der Natur der Sache vollkommen angemessen" (AA IV 387)[6] und vollständig. Kant selbst hat nur als notwendige Unterabteilungen die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten hinzugefügt, die von den Gesetzen der Natur, als Gesetzen, nach denen alles geschieht, und den Gesetzen der Freiheit, nach denen alles geschehen soll, handeln und zwar so, dass sie als rationale Wissenschaften ihre Gesetze aus Prinzipien a priori und damit unabhängig von aller Erfahrung aufstellen und beweisen. Wenn dies die Inhalte der reinen Philosophie sind, so wird man fragen dürfen, was die Ergebnisse der kantischen Philosophie in diesen Bereichen sind. Kant selbst hat in der unvollendeten *Preisschrift* über die Fortschritte der Metaphysik einen Versuch unternommen, seinen Beitrag zu dieser Metaphysik in ihrer geschichtlichen Entwicklung und als Ergebnis der Auseinandersetzung mit der Leibniz-Wolff'schen Philosophie darzustellen. Dabei erhebt Kant zwar den Anspruch, dass sein neues System, das alle anderen und damit auch die früheren Systeme ausschließt, das einzige wahre System sei, will aber damit das Verdienst der älteren Philosophen nicht schmälern, weil er ohne deren „Entdeckungen oder auch mißlungenen Versuche (...) zu jener Einheit des wahren Prinzips der ganzen Philosophie nicht gelanget wäre" (AA VI 207). Kant erhebt also seinen Anspruch zugleich mit dem Bewusstsein der historischen Relativität desselben: „Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so tut sie nichts anderes, als was alle getan haben, tun werden, ja tun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen" (ebda.). Denn alle müssen davon ausgehen, dass es nur eine Philosophie geben könne.

Das Verhältnis von Metaphysik und Kritik ist ein zentrales Problem der kantischen Philosophie. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist ein Traktat von der Methode der Erkenntnis a priori, also eine Untersuchung der Möglichkeit

---

[6] Akademieausgabe der *Gesammelten Schriften* Kants (abgekürzt: AA).

nichtempirischer Erkenntnis in der Philosophie und der Mathematik. Die Metaphysik als reine Vernunfterkenntnis aus Begriffen ist dabei zwar Gegenstand der Kritik, aber sie umfasst auch in weiterem Sinne diese Kritik, insofern diese selbst eine nichtempirische Untersuchung alles dessen ist, was jemals a priori erkannt werden kann (B 869). In diesem weiteren Sinne ist Metaphysik, als Metaphysik der Natur und der Sitten und „vornehmlich" als „Kritik der sich auf eigene Flügel wagenden Vernunft", gar nichts anderes als „dasjenige (...), was wir im echten Verstande Philosophie nennen können" (B 878). Wenn echte Philosophie vornehmlich eine auf Prinzipien a priori beruhende *Kritik der reinen Vernunft* und somit Metaphysik ist, so kann diese Kritik auch in einem genauen Sinne „die Metaphysik von der Metaphysik" genannt werden, wie Kant es in einem Brief an Marcus Herz (nach 11.5.1781: AA X 269) tut. Eine solche Selbstanwendung der Metaphysik besagt dann nichts anderes, als dass die *Kritik der reinen Vernunft* das methodisch gesuchte und systematisch abgefasste Ergebnis einer „Selbsterkenntnis" der Vernunft ist, die zugleich eine Prüfung ihrer gerechten Ansprüche vor einem Gerichtshof ist, den diese Vernunft nicht nur selbst eingesetzt hat, sondern dem sie auch selbst vorsitzt (A XI f.).

Die Selbstkritik der reinen Vernunft wird also der „Prüfungskunst" der Philosophie (B 174) anvertraut, und diese ist es, welche die Untersuchung des reinen Vernunftvermögens nach einem in ihm selbst liegenden Maßstabe durchführt. Kant sagt von der Metaphysik, dass sie zwar noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft habe einschlagen können, dass sie aber „älter" sei als alle übrigen Wissenschaften „und bleiben würde, wenngleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten" (B XIV). Diese aus einer als unveränderlich angenommenen menschlichen Naturanlage stammende Metaphysik führt nach Kant, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, unvermeidlich in Scheinerkenntnisse und Widersprüche, weil die sogenannte reine Vernunft an ihr selbst „dialektisch" ist. Aber auch nach der Aufdeckung und Analyse dieser Dialektik bleibt diese Vernunft die Metaphysikerin, die sie natürlicherweise ist: „irgendeine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner (...) darin anzutreffen sein" (B XXXI). Die Metaphysik ist also nach Kant eine anthropologische Konstante, sofern nur der Mensch als ein Vernunftwesen betrachtet wird. Ihre bisherige Unbegründetheit und der Mangel an Rechtfertigung ihrer Ansprüche in ihrer bisherigen Geschichte heben ihren Charakter als natürliches Faktum nicht auf: „irgend eine Metaphysik [ist] zu aller Zeit gewesen und wird auch immer darin bleiben" (B 21). Das bedeutet, dass auch die Skeptiker als „vorgebliche Indifferentisten" der Metaphysik nicht entgehen können. Sofern sie nur überhaupt etwas denken, „fallen" sie, wie Kant sagt, „in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben" (A X).

Der Fortdauer der Metaphysik entspricht also die fortdauernde Notwendigkeit der Kritik. Auch wenn aber durch sie erkannt ist, dass eine Ontologie, eine rationale Psychologie, Kosmologie und Ontotheologie unmöglich ist und, wie es in der *Kritik der Urteilskraft* geschieht, der Physikotheologie und

damit auch der These von der Vernünftigkeit des Wirklichen aus einsehbaren Gründen jeder denkbare Boden entzogen wird, und somit jede Erkenntnis des Übersinnlichen und Übernatürlichen „durch ein szientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntnis" (B 877) der Vernunft als Hirngespinst erwiesen ist, bleibt die Aufgabe einer „durch Kritik geläuterten Metaphysik" (B XXIV) bestehen. So kündigt Kant am Ende der *Vorrede* zur 1. Auflage der *Kritik* ein Werk mit dem Titel „*Metaphysik der Natur*" an, dessen zumindest teilweise Ausführung er in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* geliefert hat. Die *Metaphysik der Sitten* als systematische Pflichtenlehre ist dann das Komplement zum Gesamtsystem. Dieses System der kantischen Metaphysik ist nichts anderes als das Resultat der „bescheidene[n] aber gründliche[n] Selbsterkenntnis" (B 763) der Vernunft.

Dieses Vernunftvertrauen Kants, das hinter seiner Behauptung der Unvergänglichkeit der Metaphysik steht, ist es nun, wodurch Kant selbst als unrettbar altmodisch und veraltet erscheint. Spätestens seit dem Tode Hegels ist die Philosophie von ganz anderen Formen der Vernunftkritik und der Aufklärungskritik geprägt, als sie Kant vorgetragen hat. Das pfeifen die Spatzen von allen Dächern, weshalb es nicht nötig ist, hier darauf einzugehen. Aber auch von Seiten der sich als wissenschaftlich verstehenden Philosophie, der Mathematik und der Naturwissenschaften sind seit langem Einwände gegen die kantische Philosophie erhoben worden, deren Gewicht gewiss unterschiedlich ist, die aber oft eine Auseinandersetzung verdienen. Das gilt auch für einige der Einwände, die gegen die kritische Moralphilosophie sowie gegen seine Konzeption der formalen Logik und seine Ästhetik erhoben worden sind. Die Schar der Kantkritiker ist auch in anderen Bereichen seiner Philosophie unübersehbar groß.

Aber die Historiker der Philosophie, die Verteidiger und die Kritiker Kants halten sein Denken offenbar für wichtig genug, um sich bis heute, da sein 200. Todestag kurz bevorsteht, der Mühe zu unterziehen, die das Studium seiner Werke jedem abverlangt, der in sie eindringen will. Dieser Kant-Kongress, der vermutlich der größte der Geschichte ist, wird dafür Zeugnis ablegen. Warum lassen wir den alten Mann aus dem fast vergessenen Königsberg nicht einfach ruhen und gehen zur Tagesordnung unserer eigenen philosophischen Geschäfte über? Vor fast 50 Jahren schrieb Julius Ebbinghaus: „Die Zeiten, wo die Auseinandersetzung mit Kant unter den Philosophen Deutschlands und zum Teil auch unter denen des Auslandes als eine notwendige Aufgabe, ja als die unerläßliche Voraussetzung ihres eigenen Philosophierens angesehen wurde, sind vorüber. Die kritische Philosophie stellt sich in den Augen der Zeitgenossen viel eher als ein Kapitel dar, über das die Akten geschlossen sind. Ja, mehr als das: Kant erscheint der Gegenwart – und ganz besonders in Deutschland – vielfach als ein Vertreter von Anschauungen und Gesinnungen, von denen sich befreit zu haben, diese Gegenwart sich rühmt oder von denen befreit zu werden, sie mit allen Kräften bestrebt ist."[7] Ich wage nicht zu entscheiden, ob

[7] Ebbinghaus, Julius: *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Bonn 1990, S. 151.

diese Einschätzung der Lage inzwischen überholt ist. Ein Kongress wie dieser muss nicht repräsentativ sein für die ohnehin unübersichtliche Situation der Gegenwartsphilosophie, die es als einheitliches Phänomen gar nicht gibt. Und die öffentliche Darbietung von Ergebnissen der internationalen Kantforschung hat auch im Zusammenhang des akademischen Betriebes und der Nachwuchsförderung ihre Nützlichkeit und ihren guten Sinn. Was dieser Kongress aber sein kann und wohl auch sein wird, das ist ein Forum für eine besondere Art des öffentlichen Vernunftgebrauchs, von dem schon die Rede war, desjenigen nämlich, in dem mit Argumenten um ein angemessenes Verständnis und eine kritische Bewertung der Zeugnisse und der Ergebnisse des kantischen Philosophierens gestritten wird. Diejenigen, die hier sind, um sich an diesem Streit zu beteiligen, haben sich die lapidare Frage „Warum Kant?" gewiss schon beantwortet.

Ich habe auf das Eigentümliche des kantischen Philosophiebegriffes, der durch Metaphysik und Kritik bestimmt ist, schon hingewiesen. Man wird nicht behaupten können, dass diese Auffassung, von der sich Spuren noch im „deutschen Idealismus" finden, gegenwärtig sehr viele Anhänger hat. Aber ich glaube, es ließe sich zeigen – wenn auch nicht in einer solchen Eröffnungsrede –, dass die Philosophie, wenn sie nicht von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori handelt, von ihrer Begründbarkeit und ihrer Anwendbarkeit, überhaupt keinen eigenständigen Untersuchungsbereich mehr hat, keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann und damit überhaupt ihre Daseinsberechtigung als selbstständige Disziplin des menschlichen Erkennens und Wissens verliert. Wenn das wahr ist, so werden diejenigen, denen Philosophie am Herzen liegt, immer wieder auf das, was Kant Metaphysik und deren Kritik nannte, zurückkommen müssen. Nun ist, ebenfalls nach Kant, Philosophie, objektiv genommen, nur eine Idee, die als Urbild zur Beurteilung aller Versuche zu philosophieren und damit aller subjektiven Philosophie dienen soll, „deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist" (B 866). So ist die kantische Philosophie selbst nur ein „Nachbild", das es dem Urbild gleich zu machen gilt. „Bis dahin", sagt Kant, „kann man keine Philosophie lernen; denn wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen? Man kann nur philosophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene [Versuche] selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen." (ebda.) Für uns ist die kantische Philosophie ein solcher vorhandener, durch die Geschichte vorgegebener Versuch, an dem wir unser eigenes Philosophieren üben, um ihn aus eigener Einsicht zu bestätigen oder zu verwerfen. Die Philosophie ist, im Unterschied zur Mathematik als der einzig vergleichbaren Vernunftwissenschaft, auf solche geschichtlichen Vorbilder angewiesen. Nun hat Kant für sich beansprucht, in der Geschichte der theoretischen Philosophie eine Revolution der Denkungsart zustande gebracht zu haben. Das negative Resultat dieser revolutionären Umgestaltung der Metaphysik ist die These, dass es Erkenntnis nur von Gegenständen möglicher Erfahrung gibt, ohne dass Kant sich deshalb dem Empirismus oder dem unvermeidlich mit

ihm verbundenen Skeptizismus angeschlossen hätte. Denn es gibt nach ihm eine beweisbare nichtempirische Erkenntnis der erfahrbaren Welt in ihrer durch die reinen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung bestimmten Gesetzlichkeit. Die Relativitätstheorie und die Quantenphysik haben unter Berufung auf ganz andere Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die nicht im erkennenden Subjekt selbst liegen, Einwände gegen die kantische Metaphysik der Natur erhoben, die letztlich auf eine Beseitigung des seit dem 17. Jahrhundert allgemein anerkannten Naturgesetzbegriffes hinauslaufen. Insbesondere das Verhältnis von Geometrie und Erfahrung ist so erneut zum Problem der Naturphilosophie geworden, zumal, seit der Entdeckung der nichteuklidischen Geometrien im 19. Jahrhundert, auch Kants Theorie der Mathematik und ihr Grundbegriff der Konstruktion vielfach als unhaltbar angesehen werden. Die bis in die Gegenwart fortgeführte Diskussion dieser Probleme und Schwierigkeiten kann zwar nicht als abgeschlossen angesehen werden, aber selbst ein Mann wie Ebbinghaus, dem niemand mangelnde Kenntnis oder Sorgfalt im Umgang mit der kantischen Philosophie vorwerfen wird, hat nicht nur in den 50er Jahren behauptet, dass Kants *Metaphysische Anfangsgründe* „im 20. Jahrhundert ein veraltetes Buch" seien,[8] sondern dass auch, wie Kant im *Opus postumum* selbst zu sagen scheint, in den Beweisen der ersten und dritten Analogie der Erfahrung, infolge der darin anzutreffenden Konzeption der materiellen Substanz, „ein Fehler stecken" müsse (ebda.).

Zu den Ergebnissen der praktischen Philosophie Kants gehört vor allem seine Neubestimmung des Begriffs dieser praktischen Philosophie selbst. Der menschliche Wille als eine Naturursache steht nur dann unter eigenständig praktischen Gesetzen, wenn diese, als moralische, den Freiheitsbegriff zugrunde legen. Geht nämlich eine Moralphilosophie, wie es zumindest seit Platon und Aristoteles der Fall ist, vom Begriff der menschlichen Glückseligkeit aus, so sind ihre praktischen Vorschriften (oft gegen ihr eigenes Selbstverständnis) bloße Regeln der Hervorbringung einer Wirkung, die unter der Bedingung einer gegebenen Natur der Sache stehen, sei diese die Natur des Menschen oder eine so oder anders gedachte Gesamtnatur. Solche Vorschriften sind nach Kant technisch-praktische Regeln, die als bloße praktische Korollarien einer theoretischen Naturerkenntnis von dieser abhängig sind und damit keine eigenständige praktische Philosophie ausmachen können. Praktische Philosophie gibt es also nur, wenn es spezifisch praktische, d. h. moralisch-praktische Prinzipien oder Gesetze des menschlichen Handelns gibt, die allesamt einen Freiheitsbegriff zugrunde legen. (cf. AA V 172 f.) Als Gesetz für die Freiheit des Willens erfüllt dann nur das Gesetz der Gesetzlichkeit der Maximen dieses Willens die genannte Bedingung der Unabhängigkeit von allen zu bewirkenden Zwecken. Das Gesetz für die äußere Freiheit des Handelns der Menschen ist das Gesetz der Einschränkung dieser Freiheit auf die Bedingung der gesetzlichen Zusammenstimmung aller äußeren Freiheit im Gemeinwesen der Menschen, das allgemeine Rechtsgesetz. Nur unter solchen

[8] Ebbinghaus, a. a. O., S. 162.

Gesetzen der reinen praktischen Vernunft gibt es eine menschliche Praxis, die aller Art von Technik als davon völlig unabhängig gegenüber gestellt werden kann.

Was Kants Konzeption der formalen Logik angeht, die er als erster so genannt hat, so gehört seine Lehre vom Begriff und dessen Entgegensetzung zur Anschauung zu den elementarsten Voraussetzungen eines adäquaten Verständnisses seiner *Kritiken*. Gleichwohl bleibt sie, nicht ohne Kants eigenes Verschulden, spätestens seit den Tagen des „deutschen Idealismus", zumeist in einem erstaunlichen Maße unverstanden. Das gilt auch für Kants Lehre vom Urteil. Er beansprucht, als erster in der Geschichte der durch Aristoteles begründeten traditionellen Logik, ein vollständiges System des „Mannigfaltigen in der Form der Urteile" (AA XX 271) geliefert zu haben, ohne je die von ihm behauptete Ableitbarkeit aller Funktionen der synthetischen Einheit der Begriffe im Urteil aus einem Prinzip durch die Tat dargetan zu haben. Kants Verweigerung einer solchen Ableitung hat dazu beigetragen, dass selbst nach deren ingeniöser Rekonstruktion durch Klaus Reich, die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel weiterhin umstritten ist.

Schließlich ist Kants Lehre vom Schönen zu nennen, die sich aus seiner Neubestimmung des ästhetischen Urteils ergibt. Wie im Falle der von ihm in ihrer Eigenständigkeit gesicherten Praxis hat Kant hier zuerst, in Auseinandersetzung mit empiristischen und rationalistischen Theorien, eine Abgrenzung des Schönen vom Angenehmen und vom Guten vorgenommen, durch die auch erkennbar wird, dass es nur relativ auf den Menschen als solchen, in seiner sinnlich-vernünftigen Doppelnatur, gedacht werden kann und dass es gewiss nicht das „sinnliche Scheinen der Idee" ist.

Ich habe hier nur wenige unter den, wie ich meine, unverlierbaren Errungenschaften des kantischen Philosophierens erwähnt und dabei vieles, was genannt zu werden verdiente, ausgelassen. Die Kritik, von der die kritische Philosophie ihren Namen hat, ist als ein öffentlicher Vernunftgebrauch zugleich dasjenige, was Aufklärung unter Menschen hervorbringt, die als Forderung aus dem Rechte der Menschheit folgt. Aufklärung ist also noch etwas anderes als Klärung der Begriffe und Analyse der Wissenschaftssprache. Die Aktualität der kantischen Philosophie zeigt sich insbesondere in ihrer Lehre vom öffentlichen Recht. Die Grundzüge des kantischen Staatsrechts, seines Völkerrechts und des Weltbürgerrechts sind auf Vernunftideen begründet, deren Bedeutung für die weltpolitische Gegenwart gerade auf ihrer Unabhängigkeit von allem Zeitgeschehen beruht. Ein Philosoph wie Kant ist gewiss ein Kind seiner Zeit, wenn aber die Vernunft im kantischen Verständnis des Wortes irgendeine Realität hat, so ist die Philosophie ebenso gewiss nicht „ihre Zeit in Gedanken erfaßt". Für die Philosophie gilt dann vielmehr das, was Kant von der philosophischen Fakultät sagt: dass sie nämlich zu jeder Zeit, wenn es „um Wahrheit zu tun ist" (AA VII 34) auf „die linke Seite", d. h. die Seite der „Oppositionspartei" gegen die Regierung im „Parlament der Gelahrtheit" gehört, „weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst ersprießlich oder nachteilig sein dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde" (ebda.). Kants Rechtslehre gilt, wie

seine Moralphilosophie überhaupt, als formalistisch. Dazu hat Max Horkheimer bemerkt: „Kants Formalismus ist so inhaltlich, daß aus ihm die Achtung jedes einzelnen, das gleiche Recht für alle, die Republik und der richtige Zustand der Menschheit folgt."[9] Diese Worte heben sich wohltuend ab von dem Unsinn, den man in der vielzitierten „Dialektik der Aufklärung" über Kants Moralphilosophie lesen kann. Allerdings lässt sich die kantische Rechtslehre, wie jede Philosophie, auch missbrauchen. Das geschieht z. B. dann, wenn in der Legitimation militärischer Gewalt zur Abwehr von Menschenrechtsverletzungen durch die Führung eines Staates in Vergessenheit gerät, dass nach Kant die einzige rechtmäßige Gewaltanwendung zwischen Staaten diejenige zur Herbeiführung einer Weltfriedensordnung ist. Die heutigen Vereinten Nationen sind gewiss ein schwacher und unvollkommener Abglanz dessen, was ein Weltfriedensbund und ein Weltgerichtshof zu sein hätte, wer jedoch als selbsternannter Richter und Sachwalter vorgeblicher Weltbürgerrechte zur Umgehung, Schwächung oder gar Zerstörung der UNO beiträgt, kann sich nicht auf Kant berufen.

Solche und andere Streitfragen, die sich an der kantischen Philosophie entzünden mögen, bewegen nur diejenigen, die zu wissen glauben, was sie diesem Lehrer der Menschheit zu verdanken haben.

---

[9] Horkheimer; Max: „Kants Philosophie und die Aufklärung" (1962), in: ders., *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, *Gesammelte Schriften* Bd. 7, S. 170.

Verleihung des 1. Internationalen Kant-Preises an Sir Peter F. Strawson

Zur Eröffnung

Volker Gerhardt, Berlin

Das Hauptgebäude der Humboldt-Universität, in dem der Kant-Kongress derzeit nicht gerade im Verborgenen tagt, liegt in der Mitte Berlins, und es lag dort schon für Hegel so sehr im Zentrum des geistigen, kulturellen und politischen Geschehens, dass er in seiner 1818 gehaltenen Antrittsvorlesung von der „Universität des Mittelpunkts" zu sprechen wagte.[1]

Es ist natürlich keine Kritik an Hegel, wenn wir heute Abend versuchen, der Mitte Berlins noch ein Stück näher zu kommen. Und es ist auch keine praktische Kritik an der sich mit panischer Langsamkeit hinschleppenden Renovierung des Hauptgebäudes Unter den Linden, wenn wir uns zur Ehrung eines bedeutenden Denkers in diesen glanzvoll wiederhergestellten Festsaal des alten Schauspielhauses begeben.

Eines allerdings war und ist unsere Absicht: Wir wollten aus der Universität heraus, um die Ehrung von Sir Peter F. Strawson vor einem städtischen Forum zu vollziehen. Und wir haben uns gewünscht, dass dies in Anwesenheit unseres höchsten politischen Repräsentanten geschieht, damit deutlich werden kann, dass die Philosophie sich ihrer öffentlichen Aufgabe nicht entzieht.

Mit Blick auf die Tradition des philosophischen Denkens ist es natürlich eine Selbstverständlichkeit, dass die Philosophie in den öffentlichen Raum gehört. Sokrates hätte das Todesurteil leicht abwenden können, wenn er nur bereit gewesen wäre, den Marktplatz zu meiden. Schon für den jungen Kant war es eine keiner Rechtfertigung bedürftige Verpflichtung, seinen Königsberger Mitbürgern in einer Wochenzeitung, den *Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, die Hinter- und Untergründe des Erdbebens von Lissabon zu erklären.[2] Später hat er sich auch unter stärkstem philosophischen Zeitdruck nicht davon abhalten lassen, zu politischen Problemen Stellung zu nehmen. Seine Theorie der Politik, die über die des Rechts sehr wohl hinausgeht, verdankt sich seinem Interesse an den revolutionären Vorgängen in Frankreich und der Überzeugung, dass die Form des Politischen

---

[1] Goethe hat ihn darin milde korrigiert und von einer Lehre „irgendwo aus einem Mittelpunkt" gesprochen. In seinem Brief an Hegel heißt es wörtlich: „Mit Freuden hör ich von manchen Orten her, daß Ihre Bemühung, junge Männer nachzubilden, die besten Früchte bringt; es tut freilich Not, daß in dieser wunderlichen Zeit *irgendwo aus einem Mittelpunkt* eine Lehre sich verbreite, woraus theoretisch und praktisch ein Leben zu fördern sei." (Bf. an Hegel vom 7. 10. 1820)

[2] *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat*, 24. u. 31. Januar 1756 (jetzt: *Akademie-Ausgabe* Bd. 1).

nur unter Bedingungen des Friedens sowie in der Perspektive der Reform zu sichern ist.

Auch wenn es im vergangenen und vorvergangen Jahrhundert manchen Denker gegeben hat, der die Beschäftigung mit der Politik für eine „unanständige" Sache gehalten hat,[3] und obgleich es immer wieder Philosophen geben wird, die sich von der Politik mit allgemeinem Begründungsaufwand zurückziehen, weil sie selbst in ihr keine führende Rolle spielen können, gibt es bis heute keinen vernünftigen Grund, die enge Verbindung zwischen Philosophie und Politik in Zweifel zu ziehen. Und selbst wenn es so viele Philosophiebegriffe geben sollte, wie es Philosophen gibt, wird man sich darauf verständigen müssen, dass die Politik zu den essentiellen Themen des philosophischen Denkens gehört.

Denn selbst dem ganz auf seinen Eigensinn gegründeten Denker dürfte nicht entgehen, dass die Politik schon deshalb nicht zu verachten ist, weil sie über die Bedingungen zu entscheiden hat, unter denen Philosophie getrieben werden kann. Die politische Philosophie behandelt die gemeinsamen Lebensfragen unserer menschlichen Existenz. In ihr haben wir uns alle wechselseitig darüber aufzuklären, was wir der durch und durch sozialen Verfassung unserer Individualität schuldig sind.

Weil dies so ist, hat sich die Philosophie auch von sich aus auf politisches Terrain zu begeben. Sie kann dies seit Kant mit einem gestärkten Selbstbewusstsein tun: Denn er hat die Philosophen von dem fragwürdigen Ehrgeiz entlastet, eines Tages selbst Könige sein zu wollen.

Kants Diktum gilt aber nicht nur für Könige; sie gilt für Staatsoberhäupter insgesamt – also auch für die auf Zeit bestellten Repräsentanten eines demokratischen Gemeinwesens. Dadurch ist das Verhältnis zwischen Philosophie und politischer Macht nicht unwesentlich entspannt – zumindest sofern es sich bei den Philosophen um Kantianer handelt: In einer Versammlung von Platonikern (das sind – nebenbei gesagt – die Leute, die Platons Schriften wörtlich und nicht wirklich philosophisch verstehen) müsste sogar ein Bundespräsident befürchten, dass sich jeder, der sich im Raum für einen guten Philosophen hält, allein deshalb schon für ein besseres Staatsoberhaupt halten könnte. Insofern sind die Politiker bei den Kantianern gut aufgehoben. Die haben freilich ihrerseits mit der selbstkritischen Einsicht fertig zu werden, dass sie für machthabende Ämter nicht geeignet sind. Es ist, wie Kant sagt, gar nicht zu wünschen, dass die Philosophen Könige oder Staatsoberhäupter werden.

Aber der Verzicht auf die Macht wird den Philosophen durch das Privileg der Kritik vergolten. Ja mehr noch: Es ist ihre Pflicht, die Grundsätze des Rechts und – letztlich auch die der Moral – öffentlich darzulegen. Und obgleich Politik mehr ist als die bloße Summe aus Recht und Moral, wird man den Philosophen keinen Vorwurf daraus machen können, wenn sie sich dar-

---

[3] „Zu guterletzt: womit soll sich denn fürderhin der Adel beschäftigen, wenn es von Tag zu Tag mehr den Anschein hat, dass es unanständig wird, sich mit Politik zu befasssen?" (F. Nietzsche, Morgenröthe 201; KSA 3, 176)

auf beschränken, die Wahrung des Rechts zu fordern. Denn ohne Recht und ohne Moral ist alle Politik hoffnungslos.

Gleichwohl sollte sich die Philosophie nicht damit begnügen, allgemeine Maßstäbe aufzustellen, um ausschließlich von Legitimität, Moralität oder Verteilungsgerechtigkeit zu handeln. Sie hat letztlich alle Bürger darüber aufzuklären, wie die Politik mit dem Selbstverständnis jedes Einzelnen zusammenhängt: dass wir schon den Begriff der Person nicht verstehen, wenn wir nicht wissen, was es heißt, in Institutionen zu leben, und dass wir von Institutionen nichts begreifen, ehe wir uns nicht selbst als Person verstehen.

Die Präsenz im öffentlichen Raum setzt freilich den Bezug zu aktuellen Fragen voraus, und der bringt unvermeidlich Auseinandersetzungen mit sich, die man – auch als Person – nicht scheuen darf, wenn einem die Sache wichtig ist. Dabei handelt es sich nicht allein um Tagesfragen, die schnell vergessen sind. Entscheidend ist, ob die Einlassung auf die Probleme der Zeit nachhaltige Wirkung haben kann. Und die Aussicht darauf besteht nur, wenn man bereit ist, die Probleme auch systematisch anzugehen.

So paradox es klingt: Gerade die Auseinandersetzung mit den drängenden Problemen der Gegenwart nötigt die Philosophie, ihre eigentliche Aufgabe – nämlich das systematische Denken – ernst zu nehmen. Denn nur das systematische Denken stellt sich einem Problem im Anspruch auf eine wenigstens denkbare Lösung. Da geht es nicht allein um Übersicht, schlüssigen Zusammenhang und durchgängige Begründung, sondern das alles hat seinen Sinn nur in der Erwartung einer möglichen Lösung des Problems. Gerade die systematisch ausgreifende Anstrengung des Denkens – also die äußerste Bemühung der Theorie – hat einen praktischen Grund.

Leider steht es in der Philosophie der Gegenwart mit dem systematischen Denken nicht zum Besten. Man schätzt den Aphorismus, hält das Fragment schon für das Äußerste und gelegentlich hört man sogar systematisch angelegte Gründe dafür, dass Systeme heute nicht mehr möglich seien. Den Systematikern der Vergangenheit wird dann großzügig zugestanden, was man der Gegenwart verbieten möchte. Darin liegt eine schwer erträgliche Verharmlosung der komplexen Welt, in der Aristoteles und Thomas, Spinoza, Leibniz, Kant oder Hegel zu leben hatten. Schlimmer aber ist die wehleidige Selbstauszeichnung des Zeitgeistes, der seinen dramatischen Vorzug in der Erkenntnis sieht, dass angeblich nichts Bestimmtes mehr geht, weil angeblich alles geht.

Man wird nicht behaupten können, dass sich die Philosophie wirklich entschlossen mit dieser Selbstamputation des Denkens auseinandersetzt. Sie redet ihr zwar nicht in jedem Fall das Wort, hat aber die unverkennbare Neigung, sich vor den systematischen – und damit praktischen – Aufgaben der Zeit in die Geschichte zurückzuziehen. Von Kant selbst hätte sie dabei kaum Unterstützung erhalten. Er hat nur zu deutlich gesagt, was er von der primären Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie hält:

„Es giebt Gelehrte", so schreibt er 1783 im Vorwort zu den Prolegomena, „denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben." Diese Gelehrten, denen sich alles Philosophieren in Geschichte auflöst, „müs-

sen", so Kant, „warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben".[4]

Da haben wir die Unterscheidung zwischen den wirklichen Philosophen, die selbst „aus den Quellen der Vernunft" zu schöpfen suchen, und den Historikern, die lediglich „Nachricht" von dem geben können, was die originären Denker zu Tage befördern.

Wäre dies das letzte Wort über das philosophische Denken, dann stünde es schlecht um die Philosophie der Gegenwart und – offen gestanden – auch um unseren Kongress. Doch der Gelehrte, den wir heute ehren, hat uns vorgemacht, dass es auch anders geht: Dass man ein ursprünglicher Denker, ein origineller Kopf sein kann, der „aus den Quellen der Vernunft" zu schöpfen sucht und der sich eben dabei auf die geschichtliche Überlieferung bezieht.

Peter Strawson hat uns ein Beispiel für ein systematisches Philosophieren gegeben, das sich den großen Fragen der Philosophiegeschichte stellt. Er ist einer jener von Kant gemeinten Denker, die „aus den Quellen der Vernunft" geschöpft und die „Sache" der Philosophie vorangetrieben haben; zugleich aber hat er gerade durch seine bedeutende Kant-Interpretation gezeigt, dass uns auch die Geschichte der Philosophie zu jenen „Quellen" geleiten kann, aus denen selbst wieder ursprünglich systematisch gedacht werden kann. So hat Strawson an Kant gezeigt, dass auch Kant nicht in allem Recht haben muss.

Es war mir eine große Freude, dass unser Bundespräsident diese Ehrung durch seine Anwesenheit auszeichnen wollte und eine Ansprache zugesagt hat. Nach seinem Unfall wird ihn Herr Staatssekretär Rüdiger Frohn vertreten. Dafür sei ihm herzlich gedankt.

Im Anschluss an seine Rede wird mein Kollege Rolf-Peter Horstmann die Laudatio vortragen, den von Sir Peter nominierten Träger des Förderpreises, David Mackie, einbeziehen und die Urkunden überreichen. Dann folgt das Abegg-Trio mit Birgit Erichson, Ulrich Beetz und Geritt Zitterbart. Das Programm liegt Ihnen vor.

Und noch ein Letztes: Wir haben es auch in diesem Zusammenhang nicht nötig, über Geld zu reden. Aber ich muss doch beiläufig bemerken, dass die Preissumme dreißigtausend Deutsche Mark beträgt, von denen zehntausend auf David Mackie entfallen.

Nicht nur für das Preisgeld, sondern auch für die weitreichende finanzielle und organisatorische Unterstützung des ganzen Kongresses sind wir der Zeit-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius verpflichtet. Sie hat sich nicht erst durch die großzügige Mitwirkung beim Ankauf des Opus postumum um die Kant-Forschung verdient gemacht; sie hat für die Wiedererrichtung des Kant-Denkmals in Kaliningrad gesorgt und leistet durch ihr Stipendien-Programm wertvolle Hilfe in der Verständigung mit Osteuropa. Dafür sei ihr und namentlich dem Geschäftsführer Dr. Michael Göring sowie dem zuständigen Referenten, Dr. Philipp Adlung, sehr herzlich gedankt.

---

[4] Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), AA 4, 255.

Laudatio

Rolf-Peter Horstmann, Berlin

Wird ein Preis neu eingerichtet und wird er auch noch mit dem Namen ‚Internationaler Kant Preis' versehen, werden hohe Erwartungen gesetzt und hohe Anforderungen gestellt. Die Erwartungen richten sich nicht nur an die Person des Preisträgers, sondern sie beziehen sich auch auf die Einrichtungen, die diesen Preis verleihen. Sie sind es nämlich, die die Verpflichtung eingehen, sowohl dem Publikum als auch dem Ausgezeichneten selbst die Gesichtspunkte deutlich zu machen, die die Verleihung gerade dieses Preises an eben diesen Preisträger rechtfertigen. Eine Laudatio ist insofern nicht nur Lobrede, sie ist zugleich auch Rechtfertigungsversuch.

Nun gibt es manchmal die glückliche Situation, wo dieses doppelte Unterfangen relativ einfach zu bewältigen ist. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn unter fast jeder möglichen Beschreibung der Erfordernisse, die an die Vergabe des Preises geknüpft werden können, immer nur ein und dieselbe Person sich als geeigneter Kandidat empfiehlt. In dieser glücklichen Lage befinde ich mich heute. Denn welche Anforderungen man auch immer an den Träger eines Kant-Preises stellen mag, Prof. Sir Peter Strawson erfüllt sie alle. Ich bin mir durchaus dessen bewusst, dass diese Behauptung für keinen der anwesenden aktiven und passiven Mitglieder der gelehrten Kant-Gemeinde eine bemerkenswerte Neuigkeit darstellt. Dennoch will ich sie im Folgenden ein wenig präzisieren und konkretisieren, indem ich allgemein Bekanntes in Erinnerung rufe. Doch zunächst habe ich die angenehme Aufgabe, Sir Peter Strawson dem hier erfreulich zahlreich versammelten größeren Publikum vorzustellen.

Sir Peter Strawson ist zweifelsohne einer der bedeutendsten lebenden Philosophen unserer Zeit. Wenige haben weltweit das philosophische Geschehen nach dem Zweiten Weltkrieg so nachhaltig beeinflusst wie er. Es gibt kaum einen Zweig der Philosophie, zu dem er nicht Bedeutendes geschrieben und den er nicht durch seine Arbeiten entscheidend gestaltet und gefördert hätte. Das ganze Spektrum seiner Wirksamkeit reicht von der philosophischen Logik und der Sprachphilosophie über Metaphysik, Erkenntnistheorie und Moralphilosophie bis hin zur Interpretation der Philosophie Immanuel Kants.

Peter Frederick Strawson wurde 1919 in London geboren. Er besuchte das Christ's College in Findley und studierte am Oxforder St. John's College Philosophie, Politologie und Volkswirtschaft. Nach dem Studienabschluss und sechs Jahren Militärdienst nahm er 1946 seine erste Stelle als Assistant Lecturer für Philosophie am University College of North Wales in Bangor an. Doch schon nach einem Jahr wurde er an das University College in Oxford berufen, wo er die nächsten zwanzig Jahre tätig war. Im Jahre 1968 übernahm Strawson,

nach der Emeritierung von Gilbert Ryle, den Lehrstuhl des Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy. Damit wechselte er zugleich zum Magdalen College in Oxford, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1987 tätig war.

Im Jahre 1960 wurde Professor Strawson in die British Academy gewählt, 1971 wurde er Foreign Honorary Member of the American Academy of Arts and Sciences. Im Jahre 1977 wurde er von Königin Elizabeth II für seine Verdienste um die Philosophie geadelt. 1992 wurde er zum Mitglied der Academia Europaea gewählt. Heute ist Sir Peter Strawson Honorary Fellow von gleich drei Oxforder Colleges, nämlich St. John's, University College, und Magdalen College.

Als philosophischer Autor machte Professor Strawson zuerst auf sich aufmerksam mit zwei Aufsätzen aus dem Jahre 1950: *On Truth* und *On Referring*. In ihnen wandte er sich einerseits gegen die von Tarski und Austin vertretenen Versionen der Korrespondenztheorie der Wahrheit, andererseits gegen Bertrand Russells damals berühmte ‚Theory of Description'. Im ersten Aufsatz ging es ihm darum, den je nach Kontext verschiedenen performativen Charakter unseres Gebrauchs des Wahrheitsprädikats gegen seine Opponenten hervorzuheben. In dem als Zweiten genannten Aufsatz versuchte er zu zeigen, dass die von Russell vorgeschlagene Erklärung der Bedeutung von sogenannten singular definite descriptions, also von Ausdrücken des Types ‚der (die, das) So-und-so', nicht in der Lage ist, die tatsächliche Funktion dieser Ausdrücke in unserer Sprache angemessen zu repräsentieren. Dies deshalb nicht, weil Russells Erklärung die pragmatischen, kontextuellen und kommunikativen Aspekte des Gebrauchs dieser Ausdrücke unterschlägt. Von dieser Ausgangsbasis führt ein natürlicher und nicht schwer zu erkennender Weg zu Professor Strawsons erstem Buch, *Introduction to Logical Theory*, das 1952 erschien. Auf der einen Seite ist es eine Einführung in die moderne formale Logik. Auf der anderen Seite ist es zugleich ein Versuch, die Grenzen der formalen Logik für ein allgemeines Verständnis des Sprachgebrauchs aufzuweisen und zu zeigen, dass der Versuch, die formale Logik als ein durchaus adäquates Mittel zur Analyse unseres generellen Sprachgebrauchs zu interpretieren, zu Missrepräsentationen dieses Sprachgebrauchs führen muss.

Schon das nächste Buch, *Individuals* (1959), brachte Professor Strawson Weltruhm. Es stellt sich u. a. die Aufgabe, eine Darstellung des wesentlichen Zusammenhangs zwischen sprachlicher Referenz und Prädikation und den ontologischen Gegenständen solcher Zuschreibungen zu liefern. So versucht es zu zeigen, dass Personen und Einzeldingen eine fundamentale und weitgehend unrevidierbare Stellung in dem menschlichen Begriffssystem, mit dem wir die Welt zu verstehen versuchen, zukommen. Mit diesem Buch, das er im Untertitel als ‚An Essay in Descriptive Metaphysics' charakterisierte, stellte sich Professor Strawson frontal gegen die anti-metaphysische Tradition des britischen Empirismus und brachte einen an Kant und Aristoteles angelehnten Argumentationstypus zum Tragen, der in der Folge für Jahrzehnte unter der Bezeichnung ‚transcendental arguments' weltweit diskutiert wurde. (Vielleicht hat kein anderes Buch zur produktiven Aneignung aristotelischer und besonders kantischer Einsichten durch die analytische Philosophie so viel beigetragen wie *Individuals*.)

Nach wie vor eines der schönsten Beispiele eines transzendentalen Arguments ist die in Professor Strawsons Buch vorgetragene Entgegnung auf ein berühmtes skeptisches Argument von David Hume. Ich stelle Ihnen dieses Beispiel in Anlehnung an eine von Eckart Förster handlich formulierte Version vor. Humes Argument besagt ungefähr Folgendes: wenn wir im Falle nichtkontinuierlicher Wahrnehmung eines Gegenstandes sagen, wir sähen in unterschiedlichen Wahrnehmungssituationen denselben Gegenstand, dann verwechseln wir die bloß qualitative Identität unserer Perzeption vom Gegenstand mit der numerischen Identität des Gegenstandes selbst. Wir können also letztlich nie sicher sein, dass tatsächlich ein und derselbe Gegenstand unseren nichtkontinuierlichen Wahrnehmungen von ihm zugrunde liegt. Professor Strawsons Erwiderung auf dieses Argument sieht so aus: Ein Zweifel an der Identität eines Gegenstandes über einen Zeitraum hinweg setzt voraus, dass wir ein einheitliches raum-zeitliches Bezugssystem zugrunde legen können, in dem man zeitlich auseinander liegende Zustände als solche miteinander vergleichen kann. Dieses Bezugssystem selbst ist wiederum an die Existenz materieller Dinge gebunden, da Raum-Zeit-Strukturen unabhängig von sinnlichen Gegebenheiten nicht wahrnehmbar sind. Wären wir also niemals bereit, Gegenständen eine numerische Identität auch im Falle der Nicht-Kontinuität ihrer Wahrnehmung zuzuschreiben, dann hätten wir für jede neue zusammenhängende Folge von Wahrnehmungen ein neues Bezugssystem in Anschlag zu bringen. Sollten wir diese Möglichkeit zulassen, dann könnte aber ein Zweifel an der kontinuierlichen Existenz eines Dinges erst gar nicht entstehen. Der Zweifel setzt folglich für seine eigene Möglichkeit gerade das voraus, was er in Frage stellt. Oder, in Professor Strawsons klassischer Formulierung: ‚Das Problem existiert nur, weil eine Lösung möglich ist. Entsprechendes gilt für alle transzendentalen Argumente'.

Mit seinem nächsten Buch, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (1966), legte Professor Strawson Rechenschaft ab über sein eigenes Kantverständnis. In der Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Kants, das er, wie mir gesagt wurde, bis zum heutigen Tag für die größte Errungenschaft der neuzeitlichen westlichen Philosophie ansieht, suchte er die allgemeinen Bedingungen möglicher Erfahrung sowie der möglichen Zuschreibung von Bewusstseinszuständen aufzuzeigen. Dies allerdings ohne diese Bedingungen, wie Kant es tat, auf subjektive Erkenntnisvermögen zurückzuführen, und auch ohne auf diesen assoziierte, unerkennbare Dinge an sich rekurrieren zu müssen. Mit seinen scharfsinnigen und tiefgehenden Analysen der kantischen Gedanken hat Professor Strawson neue Maßstäbe für die Interpretation von Kants Hauptwerk gesetzt und auch in Deutschland die Kant-Forschung tiefgehend beeinflusst – einige wären bereit zu sagen: mehr als irgendein deutschsprachiges Kant-Buch in diesem Jahrhundert.

In den folgenden Jahren erschienen neben verschiedenen von Professor Strawson herausgegebenen Büchern drei Bände mit seinen verstreut publizierten Aufsätzen: *Logico-Linguistic Papers* (1971), *Freedom and Resentment and Other Essays* (1974), und *Entity and Identity and Other Essays* (1998). Außerdem publizierte Professor Strawson 1974 ein Buch zum Verhältnis von Logik

und Grammatik unter besonderer Berücksichtigung von Fragen der sprachlichen Identifikation und Prädikation. Der Titel lautet: *Subject and Predicate in Logic and Grammar*. Diesem Buch liegt die programmatische Frage zugrunde, ob es generell möglich ist, eine klare und überschaubare Verbindung zwischen den logisch-semantischen Aspekten einer gegebenen Sprache einerseits und deren formal syntaktischen Aspekten andererseits herzustellen und somit zu so etwas wie der essentiellen Struktur von Grammatik vorzudringen.

Aus einer Vortragsserie an der New Yorker Columbia Universität ging dann das wichtigste Buch der 80er Jahre von Professor Strawson hervor: *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*. In diesem Werk verteidigt Professor Strawson seine in den früheren Jahren entwickelte Position deskriptiver Metaphysik gegen zwei revisionäre Einwandstypen prinzipieller Natur: gegen den Skeptizismus einerseits und gegen einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus andererseits. Auch dieses Werk hat noch einmal über Jahre hinaus eine fundamentale Diskussion über die Reichweite transzendentaler Argumente entfacht.

1985 wurde schließlich, erst in Frankreich, 1992 in England, danach in vielen anderen Sprachen, ein Werk veröffentlicht, das Professor Strawson selbst als eine Einführung in die Philosophie bezeichnet und das auf Vorlesungen aufbaut, die er in Oxford von 1968 bis zu seiner Emeritierung 19 Jahre später in regelmäßigen Abständen gehalten hat: *Analysis and Metaphysics*. Mit den beiden Hauptwörtern des Titels wird hier noch einmal schlagwortartig umspannt, worauf seine philosophischen Bemühungen über die Jahre hinweg vorrangig gerichtet gewesen sind.

Im Laufe seiner außerordentlichen Karriere hat Professor Strawson in vielen Ländern der Erde Gastprofessuren bekleidet, Seminare durchgeführt und Vorträge gehalten. Seine Bücher sowie viele seiner zahlreichen Aufsätze sind in alle wichtigen Kultursprachen der Welt übersetzt und in ihnen kommentiert worden. Seinem Werk sind Festschriften von Neuseeland (*Philosophical Subjects*, hrsg. von Zak van Straaten) bis Indien (*The Philosophy of P.F. Strawson*, hrsg. von Pranab Kumar Sen und Roop Rekha Verma) gewidmet worden. Auch Ehrungen aus Deutschland sind Sir Peter Strawson zuteil geworden. Ich erwähne nur die Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Universität München im Jahre 1999.

In diesem Zusammenhang darf auch zur Sprache kommen, was als Bestätigung einer alten Wahrheit angesehen werden kann. Diese Wahrheit lautet: die Lehren eines Philosophen sind nur so gut, so interessant und so wirkungsmächtig, wie es seine Schüler zulassen. Wie bei kaum einer anderen Disziplin leben philosophische Theorien von der Art ihrer Rezeption und von dem philosophischen Potential jener, die sich auf sie – sei es produktiv oder reproduktiv – einlassen. Auch hier hat Professor Strawson Beispielhaftes geleistet. Aus dem Umkreis seiner akademischen Wirksamkeit sind eine ganze Anzahl der gegenwärtig anerkanntesten Vertreter des Faches Philosophie hervorgegangen. Auch durch ihre Arbeiten werden wir immer wieder darauf hingewiesen, in welch hohem Maß die philosophischen Überzeugungen von Professor Strawson für die Diskussionen in unserem Fach orientierend wirken.

Schon diese eher skizzenhaften Bemerkungen zu Person und Werk machen hoffentlich hinreichend deutlich, dass eigentlich jede akademische Ehrung für Sir Peter Strawson angemessen wäre. Was, so sei – in Anknüpfung an das eingangs Gesagte – erlaubt zu fragen, macht ihn nun zum idealen Preisträger des ersten Internationalen Kant-Preises? Hier ist die auf der Hand liegende erste Antwort die, dass es Professor Strawson wie keinem anderen in den zurückliegenden Jahrzehnten gelungen ist, der Philosophie Kants einen zentralen Platz in den philosophischen Auseinandersetzungen des späten 20. Jahrhunderts zuzuweisen. Kant war zwar zu keiner Zeit in Vergessenheit geraten oder mit dem Stigma des extravaganten Obskurantismus belegt worden. Er teilte insofern nicht das Schicksal manch anderen philosophischen Autors des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Doch hatte seine Philosophie in den ersten zwei Dritteln des, man muss ja jetzt sagen: vorigen Jahrhunderts, also des 20., die Standard setzende Ausstrahlung verloren, die sie zu ihrer Zeit auszeichnete. Es war diese Ausstrahlung, die sie zur programmatischen Leittheorie für all die Philosophen werden ließ, die als sog. ‚Deutsche Idealisten' die philosophische Diskussion in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Deutschland dominierten. Natürlich hing es auch mit der dramatisch schwindenden Überzeugungskraft des idealistischen Systemdenkens eines Fichte, eines Schelling und eines Hegel zusammen, dass die kantische Philosophie ihre paradigmatische Funktion für die damals für aktuell gehaltene philosophische Arbeit verlor und spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in den Prozess ihrer eigenen Historisierung geriet. Vor diesem Schicksal konnte sie auch die partielle Revitalisierung durch den Neukantianismus nicht wirklich überzeugend bewahren. Dies deshalb nicht, weil es zum einen recht zweifelhaft war, ob die neukantianische Anknüpfung an Kant dem ‚Geist' dieser Philosophie tatsächlich Rechnung tragen konnte, und weil zum anderen der Neukantianismus nur noch eine von mancherlei miteinander konkurrierenden philosophischen Richtungen darstellte. Er musste sich neben Phänomenologie und Lebensphilosophie behaupten, und man kann keineswegs sagen, dass der Neukantianismus in dieser Konkurrenzsituation als die suggestivste oder ernstzunehmendste Alternative angesehen worden ist. Ein Indiz für die zunehmende Historisierung der kantischen Philosophie trotz oder vielleicht sogar wegen des Neukantianismus ist auch darin zu sehen, dass zu jener Zeit die Weichen für die Akademie-Edition der gesammelten Werke Kants gestellt worden sind. Nichts nämlich ist ein untrüglicheres Zeichen für den Beginn der Mumifizierung eines philosophischen Autors als das elaborierte und manchmal zum Selbstzweck werdende Sammeln seiner vielfältigen Äußerungen. Die Tendenz zur Historisierung der kantischen Philosophie verstärkte sich dramatisch im 20. Jahrhundert, nachdem Existenzphilosophie und logischer Positivismus zu schulbildenden Unternehmen herangereift waren.

Vor allem in den englischsprachigen Ländern etablierte sich unter dem Schlagwort ‚analytische Philosophie' ein Denkstil, der meinte, mit Kant so wenig zu tun zu haben, wie die Ente mit Peking. Da nun die angloamerikanische Szene schon wegen ihrer schieren Größe durchaus in der Lage war, den Umkreis dessen zu markieren, was als philosophisch gewichtig anzusehen ist,

schien auch für Kant der Abstieg in das Lager der Zeugen der Vergangenheit unvermeidlich.

Dass dem nicht so geworden ist, dies ist nun zu einem sehr wesentlichen Teil das Verdienst von Sir Peter Strawson. Ihm gelang es nämlich, Denkfiguren und Problemstellungen zumindest der theoretischen Philosophie Kants in einer Weise aufzunehmen und auszugestalten, dass zweierlei unmittelbar deutlich wurde: zum einen zeigte sich, dass das erkenntnistheoretische und metaphysikkritische Programm Kants ziemlich nahtlos in Verbindung zu bringen ist mit den mehr an Logik und Sprache orientierten neueren Ansätzen auf diesen Gebieten. Zum anderen war nicht mehr zu übersehen, dass der Rekurs auf das methodische und sachliche Potential der kantischen Philosophie neue Spielräume für Diskussionen eröffnete, die in der Gefahr standen, in Sterilität zu stagnieren. Interessanterweise waren es gar nicht einmal primär seine direkten Arbeiten zu Kant, durch die Professor Strawson zuerst seinen Fachkollegen diese Einsichten vermittelte. Sie waren bereits angelegt in der Art, wie er in den späten fünfziger Jahren sein systematisches Projekt einer deskriptiven Metaphysik konzipierte. Kant, so kann man sagen, wurde durch Sir Peter Strawson nicht wiederentdeckt, sondern in bemerkenswerter und folgenreicher Weise wiederbelebt. Natürlich gab es auch andere, die ungefähr zur gleichen Zeit im sprachanalytischen Kontext mit ihren systematischen Arbeiten explizit an kantische Themen und Motive anschlossen – ich erinnere nur an W. Sellars. Doch keinem ist es so gut wie Professor Strawson gelungen, Kant, wenn man so will, zum philosophischen Zeitgenossen zu machen. Wenn also der Internationale Kant-Preis irgendetwas mit besonderen Verdiensten um die kantische Philosophie zu tun haben soll, dann kann man ihn wohl kaum besser vergeben.

Dass Kant und sein philosophisches Erbe den Bemühungen von Sir Peter Strawson viel zu verdanken hat, steht somit außer Zweifel. Doch man kann sich fragen, ob dieses Verdienst reicht. Sollte nicht, so kann man fragen, der erste Kant-Preis an einen Philosophen verliehen werden, der nicht nur sich um Kant verdient gemacht hat, sondern der auch die kantische Vorstellung von Philosophie repräsentiert? Sollte nicht das Werk und die Person des ersten Kant-Preisträgers einen Zuschnitt haben, der von Kant selbst philosophisch ernst genommen werden könnte? Auf diese berechtigte Frage möchte ich nun ein wenig näher eingehen. Sie führt auf Kants Begriff von Philosophie und seiner Vorstellung davon, was ein Philosoph sei. Da die Sache nun droht, kompliziert zu werden, werde ich mich kurz fassen. Dies geschieht am besten dadurch, dass ich Kant selbst zu Wort kommen lasse.

In der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant im Zusammenhang der Einführung der Unterscheidung zwischen einem Schul- und einem Weltbegriff der Philosophie ungefähr Folgendes aus: Eine Philosophie kann man nicht lernen, man kann höchstens philosophieren lernen. Dies liegt daran, dass es so etwas wie DIE Philosophie (das ‚DIE' ist ganz groß geschrieben) nicht gibt. DIE Philosophie, verstanden als „das System *aller* philosophischen Erkenntnis", ist vielmehr das Urbild bzw. „eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man

sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, so weit als es Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen gelingt" (B 866). Diese Stelle, die nicht nur für Kants Verständnis von Philosophie, sondern auch für die Art seiner Prosa aufschlussreich ist, verbindet er mit der mahnenden Bemerkung, dass „es sehr ruhmredig wäre, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaßen, dem Urbilde, das bloß in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein" (B 867). Die Botschaft dieser Äußerungen ist eindeutig: Philosophie ist und bleibt eine permanente Aufgabe, die keine abschließende Lösung erwarten lässt. Wer sich philosophisch exponiert, bietet notwendig Vorläufiges und jederzeit Revidierbares an, das immer nur in dem Maße legitimiert ist, als es, wie Kant es nennt: „dem Vorbehalt des Rechts der Vernunft" (B 866) Rechnung trägt. Diese Vernunft ist aber für Kant nichts Statisches – sie hat ihre Geschichte und wird ihre Zukunft haben. Angesichts dieses Faktums ist der angemessene Umgang mit philosophischen Gegenständen der, der die Überzeugung von der Gewichtigkeit des Unternehmens Philosophie verbindet mit dem gelassenen Bewusstsein der Grenzen seines philosophischen Tuns. Soweit die Kant-Paraphrase, die Philosophie und den Philosophen betreffend.

Es heißt nun Kant nach Königsberg tragen, wenn ich behaupte, dass sich diese nüchterne und unambitiöse kantische Auffassung in den Schriften und der Person von Sir Peter Strawson eindrucksvoll exemplifiziert findet. Niemand, der auch nur etwas mit seinem Werk vertraut ist, wird das bezweifeln wollen. Als implizites und wahrscheinlich gar nicht intendiertes Eingeständnis der Nähe zu Kant in diesem Punkt ist mir immer der letzte Satz seines *Essay in Descriptive Metaphysics*, seines Buches *Individuals* also, vorgekommen. Dieser Satz besteht aus der Umformulierung eines Bonmots des englischen Hegelianers F. H. Bradley. Das Bonmot Bradleys lautet: „Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe upon instinct, but to find these reasons is no less an instinct" (AR X). Strawsons letzter Satz heißt: „... if metaphysics is the finding of reasons, good, bad or indifferent, for what we believe on instinct, then this has been metaphysics" (247). In diese Abschlussbemerkung geht beispielhaft die auch von Kant in Sachen Philosophie geschätzte Mischung aus Bescheidenheit und Vernunftvertrauen ein – wenigstens in meinen Augen. Kant also selber, so mein Resümee, würde auch aus Gründen des philosophischen Temperaments seinen Namen bei Professor Strawson sehr gut aufgehoben finden. Wir haben daher nicht nur Sir Peter Strawson zum Erhalt des ersten Internationalen Kant-Preises zu gratulieren, wir können auch Kant posthum zu diesem Preisträger beglückwünschen.

Diese Laudatio darf nicht zu Ende gehen, ohne dass auch der Kant-Förderpreis gebührend erwähnt wird, der einen Teil des Internationalen Kant-Preises darstellt. Die den Kant-Preis stiftende Institution, die ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius, hatte eine ebenso originelle wie begrüßenswerte Idee, die wohl als das gemeinsame Produkt einer Beobachtung und eines Wunsches anzusehen ist. Die Beobachtung besteht darin, dass es auch eine Ehrung sein kann, in die Lage versetzt zu werden, eine andere Person zu

fördern. Der Wunsch ist das artikulierte Bedürfnis, nicht nur bereits manifeste Verdienste auszuzeichnen, sondern auch Hoffnungen und Erwartungen zu honorieren. Beides zusammen, Beobachtung und Wunsch, führte auf die wirklich sehr überzeugende Idee, einen Förderpreis zum festen Bestandteil des Kant-Preises zu machen. Diese Idee sollte in der Form realisiert werden, dass der Kant-Preisträger selbst eine ihm besonders vielversprechend erscheinende Person aus der Gruppe derer, die man etwas biologistisch ‚Nachwuchsakademiker' nennt, zum Empfänger des Kant-Förderpreises bestimmt. Sir Peter Strawson hat diese Auszeichnung an Dr. David Mackie vergeben. Über ihn teilt er u. a. Folgendes mit: Dr. Mackie hat einen ersten Studienabschluss in Literae Humaniores (Klassische Philologie und Philosophie) an der Universität Oxford abgelegt, der mit Auszeichnung bewertet worden ist. Nachdem er zwei Jahre in nicht-akademischen Kontexten Erfahrungen sammelte, kehrte er an die Universität Oxford zurück, um die akademischen Grade des B.Phil. und des D.Phil. sehr erfolgreich zu erwerben. Seine Leistungen brachten ihm eine Lehrposition am renommierten Oriel College in Oxford ein. Er hat bisher einige bemerkenswerte Aufsätze veröffentlicht, die sich kritisch hauptsächlich mit Fragen der persönlichen Identität auseinandersetzen. Für die Zukunft ist zu erwarten, dass er gewichtige konstruktive Beiträge zu den ihn beschäftigenden Themen vorlegen wird. Soweit Professor Strawson über Dr. Mackie. Es versteht sich von selbst, dass auch wir Dr. Mackie herzlich zu dieser Ehrung gratulieren und ihm für das Gelingen seiner weiteren Pläne alles Gute wünschen.

Meine Damen und Herren, ich möchte weder Ihre noch der Preisträger Geduld weiter strapazieren. Bei Anlässen wie diesen ist sowieso nicht zu erwarten, dass man dem Geist der Gründlichkeit gebührend Rechnung trägt. Es bleibt mir daher nur noch, unseren Preisträgern die Preisurkunden zu überreichen und Ihnen allen für Ihre Aufmerksamkeit zu danken.[1]

[1] Die biographischen und bibliographischen Angaben in diesem Text hat freundlicherweise Eckart Förster bereitgestellt.

Hauptvorträge

Kant's Conception of Public Reason

Onora O'Neill, Cambridge

The idea that public reason provides the basis for justifying normative claims, including fundamental ethical and political claims, has acquired new resonance in recent decades. Yet it is not obvious whether or how public reasoning can contribute to fundamental justification. Indeed, since conceptions of reason, of the public and of the boundaries between public and private are various and strongly contested, any claim that public reason justifies is multiply ambiguous. Moreover, some popular conceptions of public reason are quite ill-suited to any justification of fundamental norms. I offer three contemporary examples.

First, reasoning might be thought of as public simply because actually done in public or by the public, for example in a context of political debate or of discussion in the media. Publicity in this sense may be crucial for any proposal to have democratic legitimation, variously conceived; but it cannot supply fundamental justifications. Democracies presuppose bounded territories and distinctions between citizens and non-citizens, and more broadly between members and non-members (aliens, resident and other); democratic process presupposes at least a rudimentary range of institutions such as the rule of law and at least minimal personal and civil rights. All of these demarcations and institutions would themselves have to be justified before democratic legitimation could be seen as providing or contributing to any fundamental form of normative justification. Similar points are true of those more widely conceived forms of public reasoning or debate which are structured by powerful formative institutions – publishers, the media, telecommunications providers, educational institutions, to name but a few – whose nature and influences would once again themselves have to be justified before the processes of public debate they structure could be seen as providing or contributing to any fundamental form of normative justification.

A second view of public reason locates its justificatory power not in democratic process, narrowly or widely conceived, but in the shared, publicly accepted categories and norms of communities. In communitarian writing we find a version of the thought that the fundamental categories and norms (of a community, of a tradition) are constitutive of identities, so cannot coherently be questioned (they are *nicht hintergehbar*), so by default achieve what must pass for the most fundamental sort of justification that can be mustered. Normative justification cannot but be internal to communities, since there is no way of engaging with the categories and norms which outsiders deploy. Such conceptions of justification may seem appealing among the like-minded,

at least when they have no wish to query their like-mindedness, but are patently inadequate for an account of normative justification in a globalising world in which there is constant interaction among those who are not like-minded. Far from being anchored in a secure grasp of social reality, communitarian and other relativist conceptions of normative justification lack roots (or foundations); they have taken nostalgic flight from the world in which we now live.

A third conception of public reason has been put forward recently by John Rawls, particularly in *Political Liberalism* and in *The Law of Peoples*.[1] The distinctive feature of his approach to public reason is that he takes seriously the thought that normative and cultural pluralism rather than homogeneous community is the natural outcome of free reasoning.[2] However, this conception of public reason too offers no fundamental justifications.

As Rawls sees it, no appeal to shared values will work in a world in which people with diverse categories and norms find themselves interacting: communitarian justification must fail. Nevertheless we can appeal to a certain conception of reasonable *persons*, who (in Rawls's view) are committed to a form of reciprocity: they "are willing to propose principles and standards of co-operation and to abide by them willingly, given the assurance that others will likewise do so".[3] Given that the facts of pluralism preclude the possibility of identifying such principles with comprehensive ethical norms, Rawls argues that reasonable persons "are ready to work out the framework for the public social world".[4] They must construct rather than discover principles of justice by processes of public reasoning among those who are fellow citizens: public reason as Rawls construes it is "citizens' reasoning in the public forum about constitutional essentials and basic questions of justice".[5] Indeed, in the supplementary essay on *The Idea of Public Reason* that is included within *The Law of Peoples* he states starkly that:

> I propose that in public reason comprehensive doctrines of truth or right be replaced by an idea of the politically reasonable addressed to citizens as citizens.[6]

Public reason, as Rawls sees it, is not the extension of formal, or inferential or other cognitive standards to public discourse: it is public before it is

---

1 John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, N.Y., 1993 (*PL*); *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1999 (*LP*).

2 "... pluralism is not seen as a disaster but rather as the natural outcome of human reason under enduring free institutions." John Rawls, *PL*, xxiv; SF. 47, 55; *LP*, 131.

3 *PL*, 49; *LP* 133-3, 136-7.

4 *PL*, 53.

5 *PL*, 10 and see also "Public reason, then, is public in three ways: as the reason of citizens as such, it is the reason of the public; its subject is the good of the public and matters of fundamental justice; and its nature and content is public, being given by the ideals and principles expressed by society's conception of political justice, and conducted open to view on." 213.

6 *LP*, 132. Note also "public reason ... proceeds entirely within a political conception of justice", *LP*, 144.

reasoned, and it is reasoned because it is reciprocally accepted or acceptable among members of the public.

Evidently this conception of public reason as reciprocity among members of the public relies on many of the background assumptions on which conceptions of democratic legitimation depend. For Rawls, public reason has its context in a 'bounded society', which he views as "a more or less complete and self-sufficient scheme of co-operation ... existing in perpetuity",[7] whose citizens enter by birth and leave by death, and whose politics are democratic. Various considerations show that this essentially *civic* conception of public reason cannot justify fundamental norms, including fundamental political norms.[8] In the first place, the conception presupposes, so cannot justify, many fundamental yet potentially variable political arrangements, such as boundaries, democracy and citizenship. Secondly, it is left unclear whether reasonable action, as Rawls understands it, is intrinsically public: on the one hand he holds that "the reasonable ... addresses the public world of others",[9] on the other hand he notes that "Not all reasons are public reasons, as there are the non-public reasons of churches and universities and of many other associations in society."[10] Presumably the idea is that reciprocity among a wide but nevertheless restricted range of reasoners (co-religionists, scholars) constitutes reasoning appropriate for the relevant limited domain, but that only reasoning among *all* fellow citizens, that abstracts from the differences between them, constitutes fully public reason and can achieve the public justification of political norms at which political liberalism aims. Thirdly, the identification of reasonableness with commitment to reciprocity is itself open to questions, some of which Rawls leaves unanswered. For example, in *Political Liberalism* he shifts between a *motivational* and a *modal* conception of the reasonable: the motivational conception stresses the *willingness* of reasonable persons to seek and live by fair terms of co-operation, the modal conception stresses their *capacity* to do so. A conception of the reasonable might centre on one, but hardly on both of these views.[11]

Scope and Authority: Reason as free and underived

The failures of these three conceptions of public reason do not show that every conception of public reason is irrelevant to fundamental justification; rather they may provide clues for the construction of a more convincing conception of public reason. One important clue can be found in the way in

---

7 *PL*, 18.

8 Rawls would, of course, agree that his conception of public reason cannot justify other norms: that is implicit in his rejection of comprehensive liberalism.

9 *PL*, 53.

10 *PL*, 213. See also the discussion of Kant's conception of private reason, below.

11 For further discussion of these issues see Onora O'Neill "Political Liberalism and Public Reason: A Critical notice of John Rawls's *Political Liberalism*", *The Philosophical Review*, 106, 1997, 411-428.

which the failure of each conception arises from its attempt to draw on other powers, institutions or practices and to enlist their authority on behalf of reason. In each case it is the appeal to claims that lack reasoned vindication that backfires and so undermines the possibility of fundamental normative, including political, justification. Just as the novice cyclist who tries to gain balance by clutching at passing objects and leaning on their stability thereby fails to balance independently, so a would-be reasoner who leans on some socially or civilly constituted power or authority which lacks reasoned vindication thereby finds (at best) derivative, conditional reasons.

Kant formulates this negative requirement for reasoned thought and action in many ways. It is the animating thought behind his insistence that reason must be free, and behind his curious and often misrepresented distinction between public and private uses of reason. In his 1784 essay *What is Enlightenment?* he characterises uses of reason that appeal to rationally ungrounded authorities, such as the civilly constituted authority of Church or state, not as *public* but as *private*. Here he depicts the official reasoning of military officers, of pastors of the established Church and of civil servants as *private*: these functionaries hold and derive their authority from their civil or public office, and their official communications cannot be (fully) reasoned *because* they assume that the authority and the edicts of that civil power are valid. Kant writes explicitly that "the private use of reason is that which one may make of it in a certain *civil* post or office with which he is entrusted".[12] He would no doubt have taken a similar view of the conception of public reason instanced in processes of democratic legitimation, and of that advocated by communitarians and by Rawls, seeing each as private (or at any rate not as fully public) because each appeals to the authority of civilly and socially constituted institutions and practices. He contrasts such 'private' uses of reason with "the public use of one's reason ... which someone makes of it *as a scholar* before the entire public of the *world of readers*",[13] a scholar "who by his writings speaks to the public in the strict sense, that is, the world".[14]

Kant uses several other idioms to convey the basic insight that fundamental reasons, and with them the authority of reason, must be free in the sense that they cannot be derived from subordinate to any other power or authority. For example, in passages in the *Doctrine of Method* of the *First Critique* he makes the same point by insisting that reasoning must be *uncoerced*. There he writes:

> If you grasp at means other than uncoerced reason, if you cry high treason, if you call together the public ... as if they were to put out a fire, then you make yourself ridiculous ... it is quite absurd to expect enlightenment from reason and yet to prescribe to it in advance on which side it must come out.[15]

---

[12] *What is Enlightenment?* (*WE*), 8:37.
[13] *WE* 8:37.
[14] *WE* 8:38.
[15] *Critique of Pure Reason*, (*CPR*), A 746-7/B 774 5.

The Conflict of the Faculties reiterates this negative point: "reason is by its nature free and admits of no command to hold something as true",[16] and elaborates its implications for the tasks of the university. Giving up the 'argument' from supposed authority is never easy. The 'higher' faculties of theology, law and medicine live by arguments from authority: they derive their authority and principles from the state which institutes, regulates and restricts them, and assigns them the task of professional education and practice. Like the state officials of *What is Enlightenment?*, these faculties speak with a voice of duly constituted authority, in their case the voice of civilly constituted and regulated professions. Like the speech of those officials, the teaching of these faculties is a private use of reason in Kant's sense of the term. Kant therefore depicts the 'higher' faculties not as wholly abandoning reason, but as aiming for a conditional sort of reasoning, that will reach only those who accept a common authority without reason. The audience is (at most) "the people as a civil community".[17]

By contrast, Kant claims, the 'lower' faculty of philosophy[18] has no commitment to professional education or practice, and is not or should not be regulated by the state; its discipline is that of reason:

> It is absolutely essential that the learned community at the university also contain a faculty that is independent of the government's command with regard to its teachings; one that, having no commands to give, is free to evaluate everything, and concerns itself with the interests of the sciences, that is, with truth: one in which reason is authorised to speak out publicly.[19]

The teaching of the 'lower' faculty therefore "occupies itself with teachings that are not adopted as directives by order of a superior"; here "the teacher cannot appeal to a supreme command nor the pupil pretend that he believed it by order.[20] This theme is elaborated with verve in the Appendix to Part I of *The Conflict of the Faculties*,[21] whose theme is the conflict between one of the 'higher' faculties, that of theology, and the 'lower' faculty. Here Kant revels in pointing out what their appeal to ecclesiastical authority costs the 'biblical theologians' of the 'higher' faculty, who can do no more than teach ecclesiastical faith dogmatically to an audience of the faithful. By contrast, he asserts, the 'philosophical theologians' of the 'lower' faculty, who

---

16 *The Conflict of the Faculties* (*CF*), 7:20. Note also "when it is a question of the truth of a certain teaching to be expounded in public the teacher cannot appeal to a supreme command or the pupil pretend that he believed it by order" *CF*, 7:27.

17 *CF*, 7:34.

18 Kant conceives of the 'philosophy' faculty as covering a wide range of humane studies; he divides it into departments concerned with *historical cognition* (history, geography, philology, humanities) and departments concerned with *rational cognition* (pure mathematics, pure philosophy, metaphysics of nature and of morals). *CF*, 7:28.

19 *CF*, 7:19-20. See also "the government reserves the right itself to *sanction* the teachings of the higher faculties, but those of the lower faculties it leaves up to the scholar's reason".

20 *CF*, 7:27.

21 *CF*, 7:36 ff.; many of Kant's claims in this appendix have parallels in the discussions of ecclesiastical faith and Biblical interpretation in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, esp. 6:109 ff.

rely on reason to interpret the world and texts, even the texts of Holy Scripture, can communicate with the world at large.

In these and many other passages Kant sets out a dilemma. If we appeal to any civilly or socially constituted powers or authorities, indeed to any authority that is based on coercion or custom or other non-reasoned presuppositions, we undercut our own attempts to reason, and achieve at best communication of restricted scope and authority. Like the novice cyclist who loses balance by clinging to stable objects, would-be reasoners lose the very authority they aspire to in making such appeals. But have they any alternative? Neither these passages in the *Conflict of the faculties* nor those in *What is Enlightenment?* get beyond the negative point. They show that if anything deserves to be thought of as fully reasoned, then it cannot derive that authority from other sources; they do not show whether or how the aspirations and responsibilities of the 'lower' faculty are to be achieved. An account of the proper procedure of the lower faculty and of its authority, and more generally of the authority of reason, is still needed.

Scope and Authority: The 'Lawless' Use of Reason

An obvious response to the limitations of democratic, communitarian and civic conceptions of public reason, and of the many other private uses of reason to which Kant draws attention, is to insist that fundamental reasoning should not be beholden to any civilly constituted authority, indeed to any contingent power or authority for which no justification is provided. This independence is the condition of reaching audiences of wider scope. But insistence that reason cannot be derived from powers or authorities of other sorts takes us only a limited distance. It leaves us in need of some positive account of the means by which some but not other of those uses of cognitive capacities that do not rely on spurious sources are to be counted as reasoned.

However, it is not easy to see what must be added to the negative claim that the authority of reason must be underivative. Kant's favoured image of public reason is the reasoning of scholars, of the Faculty of Philosophy communicating with the world at large. It has evident limitations. Perhaps the eighteenth century world of international correspondence and communication among the learned this example was as good an image as Kant could find for reasoning that is not beholden to the edicts and assumptions of bounded states and institutions, practices and roles, and their coercive powers. But he certainly knew that the realities of scholarly life seldom lived up to this ideal. The burden of argument in *What is Enlightenment?*, and of passages in many other texts, is after all the vulnerability of such communication. Kant's argues that states, even despotic states, have an interest in allowing scholars "The least harmful of anything that could even be called freedom: namely, freedom to make *public use* of one's reason in all matters";[22] if they refuse to accord

[22] *WE*, 8:36.

citizens this 'most innocuous freedom', they act to their own detriment. This is hardly convincing: the interests of rulers, and especially of despots, even when they claim to be 'enlightened', may well be threatened and undermined by the ferment of unrestricted intellectual inquiry.

However, the deeper question is not whether governments, including despotic governments, have a genuine interest in permitting free inquiry, but whether we can say anything about the requirements of reasoned communication other than asserting the negative point that it should not, indeed cannot, defer to the edicts and assumptions of civil or other powers or authorities. Is reasoning merely a matter of freedom from restrictions, of unfettered and unstructured words, discourse and utterances? Is there perhaps nothing beyond a post-modernist play of (quasi) signifiers?

In other texts Kant makes it crystal clear that he does not think of freedom from interference as the sole requirement of reason, or specifically of public reason. Although the emphasis in *What is Enlightenment?* is on the need for public uses of reason to be free from restraint or control by the civil powers, the text is far more than the banal and timid contribution to the literature on free speech it is often accused of being. By today's standards Kant limits the domain of free speech severely – so severely that his image of 'public' reason as modelled on scholarly communication may be dismissed as suggesting only that rulers should allow those whose communication has very little impact on civic life to say what they wish, while justifiably requiring obedience from those acting in official positions.

Yet even in *What is Enlightenment?*, in which the freedom rulers accord their subjects is a central concern, Kant is far from viewing public reason as mere absence of constraint. He depicts those who make free public use of their reason not as abandoning all intellectual discipline, but as judging carefully, as attaining intellectual maturity and autonomy, as pursuing "the calling of each individual to think for himself".[23] Although wise rulers will leave subjects free to make public use of reason (in his sense of the term), Kant does not for a moment assume that uncoerced reason can amount to unconstrained babble.

The distinction Kant draws between acceptable and unacceptable uses of freedom to reason is more deeply explored in *What does it Mean to Orient Oneself in Thinking?* published in 1786, a text with multiple connections to *What is Enlightenment?* While the earlier essay focuses on reasons why rulers should not constrain their subjects' freedom to speak and to communicate, the later addresses the proper use of this freedom, and the argues that absence of constraint is not enough for reasoned thinking.

Kant contends in *What does it Mean to Orient Oneself in Thinking?* that nothing could deserve to be called reason if it was wholly without structure and discipline. He pointedly asks the critics of reason "have you thought about ... where your attacks on reason will lead?",[24] and contends that if they

---

[23] *WE*, 8:36.

[24] *What does it Mean to Orient Oneself in Thinking?* (*WOT*), 8:144.

assume that reason is no more than freedom in thinking they will find that the very freedom they prize will eventually obstruct communication with others: we cannot communicate our thoughts or offer one another reasons for action without imposing a certain structure or discipline on our thought and speech.

Kant's initial move is to argue that freedom of thought cannot be separated from freedom to communicate. Not only speech and writing, but thought itself, presupposes possible audiences, hence pluralities of potential thinkers, speakers and communicators:

> ... freedom to think is opposed first of all to civil compulsion. Of course it is said that the freedom to speak or write could be taken from us by a superior power, but the freedom to think cannot be. Yet how much and how correctly would we think if we did not think as it were in community with others to whom we communicate our thoughts, and who communicate theirs with us! Thus one can very well say that this external power which wrenches away people's freedom publicly to communicate their thoughts also takes from them the freedom to think – that single gem remaining to us in the midst of all the burdens of civil life.[25]

The option of solitary thinking is not open, in Kant's view. Even solitary uses of reason assume some plurality. But if the background authorities and institutions which private uses of reason accept and depend upon are unvindicated, we must ask whether fully public reasoning must be wholly unstructured or 'lawless'.

Kant's answer is an emphatic 'no'. He uses a fierce and sometimes sarcastic rhetoric[26] to characterise those who purvey the illusion that reasoning can lack all structure or discipline, or imagine that such absence could be liberating. He had clear targets in mind, including purveyors of religious enthusiasm, superstition and exaggerated views of the powers of genius. Today his targets might include post-modernists, sceptics and deconstructionists. Such opponents of reason blindly fail to see where unstructured liberation by itself will lead:

> ... If reason will not subject itself to the laws it gives itself, it has to bow under the yoke of laws given by another; for without law, nothing – not even nonsense – can play its game for long. Thus the unavoidable consequence of *declared* lawlessness in thinking (of a liberation from the limitations of reason) is that the freedom to think will ultimately be forfeited and – because it is not misfortune but arrogance which is to blame for it – ... will be *trifled away* ...[27]

The illusions of undisciplined, 'lawless', thinking end not merely in confusion but in disaster:

> First genius is very pleased with its bold flight, since it has cast off the thread by which reason used to steer it. Soon it enchants others with its triumphant pronouncements and great expectations and now seems to have set itself on a throne,

---

[25] *WOT*, 8:144.

[26] A reasoned rebuttal of the deniers of reason would hardly be possible – as those who seek to engage reasonably with post-modernists often discover.

[27] *WOT*, 8:145.

> which was so badly graced by slow and ponderous reason. Then its maxim is that reason's superior law-giving is invalid – we common human beings call this enthusiasm, while those favoured by beneficent nature call it illumination ...[28]

Such anarchic, 'lawless' thinking, in which all discipline is shed, ends in mere babble. It is defenceless in the face of the claims of dogma, rabble rousing and superstition

Scope and Authority: Autonomy and Public Reason

If 'lawless' thinking ends not in freedom of thought and communication, but in gibberish and isolation, even in superstition and cognitive disorientation, and thereby in vulnerability to tyrants and demagogues,[29] any activity in human life that can count as reasoned must be structured. In particular, it must have enough structure for us to distinguish thoughts and proposals that provide good reasons from those that provide only poor reasons, so enabling us to decide which to accept and which to reject. Reasoning, whether theoretical or practical, must have normative force.

How can this authority and normative force be found or constructed, if they cannot be borrowed from elsewhere? When thinking and acting are structured only by the borrowed categories and norms of particular civil or social institutions and practices, they can achieve only limited and conditional authority and normative force. As Kant sees it, such categories and norms can ground no more than partial, 'private' uses of reason, which can reach and be followed only by those others who grasp and accept the same categories and norms. So if anything is to count as *more* than 'private' reason, in Kant's sense of the term, if there is to be anything that is to count as *fully public reason*, then the structures and disciplines that constitute it cannot be derived from existing institutions and practices. But what provides the internal discipline or structure of fully public reasoning? Kant's answer is straightforward:

> Freedom in thinking signifies the subjection of reason to no laws expect those which it gives itself; and its opposite is the maxim of a lawless use of reason (in order, as genius supposes, to see further than one can under the limitations of laws).[30]

---

[28] *WOT*, 8: 145; the passage continues as follows "since reason alone can command validly for everyone, a confusion of language must soon arise among them; each one now follows his own inspiration, and so inner inspirations must ultimately be seen to arise from the testimony of preserved facts, traditions which were chosen originally but with time become intrusive documents in a word, what results is the complete subjection of reasons to facts, i. e. superstition, because this at least has the form of law and so allows tranquillity to be reported": in effect a retreat form postmodernism to one or another relativism. See also *CPR*, A 707/B 735.

[29] A contemporary rendering of the thought might be that would-be post-modernists end up falling into one or another form of relativism, communitarianism or superstition.

[30] *WOT*, 8:145.

Public uses of reason must have *law-like* rather than *lawless* structure, but since they are not to derive their lawlikeness from any external sources, this lawlikeness will have to be self-*legislated*. Since the terms *self-legislation* and *autonomy* (in Kant's sense of the term) have the same meaning, it follows a commitment to public reason and to autonomy are one and the same. Kant is quite explicit:

> The power to judge autonomously – that is, freely (according to principles of thought in general) – is called reason.[31]

This identification of reason with autonomy is initially startling to us, because contemporary interpretations of autonomy sees it largely as a matter of independence in thought and action rather than of reason. Kant never equates autonomy with independence;[32] unlike most recent 'Kantian' writers he views *autonomy* or *self-legislation* not as emphasizing some (quite amazing) self that 'legislates', but rather 'legislation' that is not derived from other sources, that is not derivative. Non-derivative 'legislation' cannot require us to adopt the actual laws or rules of some institution or authority; it can be only a matter of requiring that any principle we use to structure thought or action be *law-like*. This is what it is to conform to 'the principles of thought in general'.

At the end of *What does it Mean to Orient Oneself in Thinking?* Kant elaborates this interpretation of reason as autonomy by identifying reasoned thinking with the practice of adopting principles of thinking and acting that have the *form of law*, which can be adopted by all. The underlying thought is simple. Public reason cannot be lawless if it is to structure thought and action; equally it cannot derive its law from another 'authority': so it is a matter of striving for thought and action that are law-like. Kant makes this significant point in a throwaway passage in *What does it Mean to Orient Oneself in Thinking?*:

> ... the maxim of always thinking for oneself is enlightenment. Now there is less to this than people imagine when they place enlightenment in the acquisition of information; for it is rather a negative principle in the use of one's faculty of cognition ... To make use of one's own reason means no more than to ask oneself, whenever one is supposed to assume something, whether one could find it feasible to make the ground or the rule on which one assumes it into a universal principle for the use of reason.[33]

In this passage Kant again states quite clearly that autonomy or thinking for oneself, as he conceives it, is never a matter of mere or 'lawless' freedom in thinking or doing: we think, judge and act autonomously only if we

---

31 *CF*, 7:27.

32 He has of course a good deal to say about independence (and thereby about some things now labelled autonomy). The background to what he has to say lies in discussions of negative freedom; the politically significant bits in his discussions of republican citizenship and the need for citizens to have economic independence (Selbstständigkeit).

33 WOT, 8: 146n.

structure our freedom by adhering to and adopting principles which could be universally followed or adopted, which must therefore have the formal structure of a law, that is to say the formal structure of a universal principle. A rereading of Kant's central writings on ethics and politics reveals that this thought is ubiquitous. The categorical Imperative, despite all the bombastic rhetoric Kant sometimes lavishes on it, is only a statement of the requirement that we act on principles on which all can act, which have the form of law without deriving that form from the unreasoned acceptance of authorities that are not universally accepted.

Kant's conception of autonomy builds on the notions of *negative freedom*, *plurality* and *law*. We think and act autonomously only if we are *negatively free*, that is if our thinking or acting are neither coerced nor deferential to civil, social or ideological authorities. If we were solitary beings, this negative freedom might be all that was to our modes of thinking or acting, which could not but be arbitrarily wilful. But since we live among a *plurality* of others, whose thinking and acting is also negatively free, we run the risk of lawlessness in thinking and anarchy in action (and of simple failure of communication) if our thinking and acting are wholly unstructured. Yet we cannot derive the necessary structure from any other civil or intellectual authority: none has such competence. The only authority we are left with, then, is that of making the principles of our thinking and acting *lawlike*, in the sense that we can choose to think and act on principles which could be principles for all (members of a plurality), rather than on principles that are fit only for limited audiences as defined by some civil or other authority or ideology. The independence that counts for Kantian autonomy is not the independence of the individual 'legislator', but the independence of the principles 'legislated' from whatever beliefs or desires, conventions or practices, powers or ideologies may be current among one or another group or audience.

Reasoning, whether theoretical or practical, is only a matter of structuring thought and action in ways that others *could* follow. In one respect this conception of public reason as autonomy parallels various contemporary conceptions of public reason (as well as Kant's own conception of private reason): all conceptions of reason are thought of as requiring that thought and action be conducted on principles that others can follow or adopt. But one crucial difference between recent conceptions of public reason (and Kant's conception of 'private' reason) and Kant's conception of reason as autonomy is that the former all address bounded pluralities, defined by authorities such as civic or social institutions, practices and ideologies, whereas for Kant public reason requires thinking and acting that address an unrestricted plurality, the world at large.

If these considerations are convincing, Kant has grounded the authority of reason in considerations about the conditions for its having universal scope. Reasoning is a matter of following patterns of thought or adopting principles of action that all others can follow or adopt. If we aspire to reach only local and like-minded audiences there will be shared assumptions enough from which to reason. But the reasoning undertaken will be no more than a private

use of reason, and its conclusions will be comprehensible and convincing only among the (at least partially) like minded. If we seek to reach beyond restricted circles, with shared authorities or shared assumptions that can carry the burden of (conditional) reason-giving, we have to use principles of thought and action that all members of a wider, potentially diverse and unspecified, plurality can follow. As Kant noted, "there is less to this than people imagine"; but what there is may still surprise us by its combination of normative authority and extensive scope in guiding thought and action.

Some surprises of reason

I finish with a few thoughts about ways in which, as I see it, Kant's account of reason can surprise. A sense of surprise is, of course, very much a matter of the context of discussion. In this case the context I assume is the models of reason, and specifically of public reason, that are currently most influential. In the space of a short paper I shall not try to survey that context. However, as I see it, a there are at least three large surprises in Kant's account of reason.

First, his account of reason is not based on any return to metaphysical foundations. It is neither individualistic nor anchored to a philosophy of consciousness; moreover it does not invite or need a strongly metaphysical reading of Kant's distinction between the noumenal and phenomenal worlds. He offers a *worldly* account of the vindication of reason.

Secondly, Kant's account of reason is indeed, as he claims, equally relevant to thinking and to acting: theoretical and practical reason are used in different domains, but are grounded in the same requirement of structuring thought and action in ways that are accessible to others, yet doing so without drawing on the illusion that the authority of socially or civically constituted authorities has unlimited sway. In effect, and using a more contemporary idiom, Kant offers us an account of reason and its vindication that never swerves away from the implications of his own criticisms of derivative accounts of reason's authority. He rejects as unconvincing all relativist (communitarian, historicist, contextual) accounts of reason, but he neither reverts to a metaphysics of reason nor slides into post-modern denial of reason.

Thirdly, this is an account of reason as autonomy that has almost nothing to do with contemporary views of autonomy. The puzzling metaphor of *self-legislation* has often been read as making a claim about a superior sort of self that legislates for all (pointing back into a metaphysics of the self, or a philosophy of consciousness) but without reference to the lawlikeness of the mysterious performances of this 'self'. In my view any account of Kant's conception of public reason that proceeds without reference to 'law-likeness without law' travesties his solution to avoiding both derivative and lawless (mis)conceptions of reason.

A great deal more might be said about each of these surprising aspects of Kant's conception of reason as public; but for this there is neither time nor space in a short paper. I will however pause on one point that distinguishes

Kant's account of public reason from some of its contemporary descendants. At first thoughts it may seem that Kant is a precursor – or originator – of some contemporary conceptions of public reason, and of the need for reason to address others. He takes a straightforward view of the need of anything that is to count as reasoned to provide reasons to others, for it to reach an audience. Private uses of reason are directed to restricted audiences, public uses of reason are directed to unrestricted audiences. Yet it would, in my view, be misleading to see Kant as taking a view that is close to most contemporary views of public reason. In particular, it could be misleading to speak of his account of reason as *dialogical*, because he does not (unlike a number of contemporaries) think that it is the product of real time, actual dialogue. Kant's arguments are about the necessary conditions for anything to count as a reason, and his most basic thought might be put quite crudely as the thought that we do not give others reasons unless we present them with a pattern of thought which (we think) they can follow, and that we do not give them unconditional reasons unless we present them a pattern of thought which (we think) they can follow without adopting some arbitrary starting point.

Zum Problem des Zieles einer transzendentalen Deduktion

Mario Caimi, Buenos Aires

1. Einleitung.

Bei der Interpretation der Transzendentalen Deduktion B ergeben sich mehrere Fragen. Mit am häufigsten wird das Problem der Zweiteilung erörtert, das darin besteht, die Existenz eines zweiten Teils der Deduktion (§ 22 bis § 26) zu rechtfertigen, denn nach der verbreiteten Auffassung sind bereits in § 20 die Ziele der Deduktionsarbeit erreicht. Es gibt aber auch weitere Probleme. Sie zeigen sich in den verschiedenen Interpretationen der Aussage Kants über die Aufgabe einer Transzendentalen Deduktion. Ihm zufolge soll die Transzendentale Deduktion „die objektive Gültigkeit seiner [d. h. des reinen Verstandes M.C.] Begriffe a priori dartun und begreiflich machen" (A XVI). Um diese Hauptaufgabe zu erfüllen, muss sich die Untersuchung zunächst dem näherliegenden Zweck widmen, dass die apriorischen Begriffe „als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden" (A 98 = B 126). Unter den Interpreten herrscht jedoch keine Übereinstimmung über das Wesen und Ziel einer transzendentalen Deduktion.[1]

---

[1] „Confrontée avec la teneur traditionnelle de la philosophie européenne, la déduction ne signifie rien d'autre que l'établissement d'une nouvelle solution du fameux problème des universaux" (Hermann Jean De Vleeschauwer: *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant.* Band I. *La déduction transcendantale avant la Critique de la raison pure.* Antwerpen/Paris/'sGravenhage, 1934. In: Lewis White Beck (Herausgeber): *The Philosophy of Immanuel Kant. A collection of eleven of the most important books on Kant's philosophy reprinted in 14 volumes.* New York & London: Garland, 1976, S. 75). – Die objektive Gültigkeit der Kategorien zu beweisen heißt, zu zeigen, „... daß Kategorien überhaupt ein notwendiges Anwendungsgebiet in der Sphäre der sinnlich anschaulichen Erfahrung haben, und [... .] daß dieses Anwendungsgebiet das *einzig mögliche* ist." (Rudolf Zocher: „Kants transzendentale Deduktion der Kategorien" in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Nr. 8, 1954, S. 161-194, hier S. 189) – Die Deduktion besteht „im Verfahren, durch das das Selbstbewußtsein seine eigene innere Artikulation für sich auseinanderlegt" (Roberto Torretti: *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica.* Buenos Aires: Charcas 1980[2] (1967), S. 265). Kernproblem der Deduktion „is the demonstration of a connection between the intellectual and sensible conditions of human knowledge" (Henry E. Allison: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense.* New Haven and London: Yale University Press, 1983, S. 133). – „What is to be demonstrated in it [in der Transzendentalen Deduktion, M. C.] is that there are necessarily objects which correspond to the categories" (Manfred Baum: „Transcendental Proofs in the *Critique of Pure Reason*" in: P. Bieri, R. P. Horstmann and L. Krüger (Hrsg.): *Transcendental Arguments and Science.* Dordrecht, Holland: Reidel, 1979, S. 19.). Zweck der Deduktion ist zu beweisen, dass die apriorischen Begriffe nur in Sätzen angewendet werden können, die die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung festlegen. (Dieter Henrich: „Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion" in: Hariolf Oberer und Gerhard Seel (Herausgeber): *Kant.*

Noch größere Uneinigkeit besteht, wenn es darum geht die Aufgaben des ersten und zweiten Teils der Deduktion (nach Ausgabe) B zu bestimmen. Die Geschichte dieses Problems wurde 1991 und 1992 von Peter Baumanns eingehend untersucht, das Problem wurde aber auch in der folgenden Zeit immer wieder behandelt.

Diese verschiedenen Auffassungen konnten wohl deshalb entstehen, weil, wie es De Vleeschauwer ausdrückt, Kant selbst oft divergierende Erklärungen seines eigenen Vorhabens gab.[2] Die verschiedenen Auffassungen lassen sich aber auch durch die verschiedenen Standpunkte erklären, die man bezüglich der Auslegung des kantischen Problems einnehmen kann.

Dieser bereits langen Reihe unterschiedlicher Interpretationen soll hier keine weitere hinzugefügt werden. Vielmehr soll stattdessen eine Analyse der Texte den gemeinsamen Ursprung der verschiedenen Interpretationen aufdekken. Zu dem Ursprung des Problems der Deduktion zurückzukehren, kann vielleicht dazu beitragen, ihre Hauptaufgabe zu klären und ihre Leistung zu bestimmen. Dabei muss nach einem Kriterium für den Erfolg der Deduktion

---

Analysen – Probleme – Kritik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988, S. 39-70, hier S. 40). – In der Deduktion gilt es, zu beweisen, „daß in aller Begriffsverwendung das Bezogensein unserer Vorstellungen auf Gegenstände wesentlich und notwendig vorausgesetzt ist." (Hans Georg Hoppe: *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, 1983, S. 153.) – Die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Kategorien ist „die Frage nach dem Grund der Prinzipienfunktion der Kategorien gegenüber Erscheinungen." (Günter Zöller: *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*. Berlin/New York, 1984, S. 158.). – In der Deduktion, Kant „is attempting throughout to determine the necessary conditions of experience as such, and to argue from these conditions to the necessary characteristics of objects." (Herbert James Paton: *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the „Kritik der reinen Vernunft."* London/New York, 1970[5] (1936), Band I, S. 558.) Die Deduktion hat die Aufgabe, die Theorie der Wahrheit als Adäquation zu begründen (Reinhard Hiltscher: „Kants Begründung der Adäquationstheorie der Wahrheit in der transzendentalen Deduktion der Ausgabe B" in: *Kant-Studien*, 84, 1993, S. 426-447, insb. S. 440.) Die Antwort auf die Frage nach der objektiven Realität der Kategorien besteht in der Analyse des „Faktums" der Erfahrung, in der Absicht, zu zeigen, dass die Kategorien die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind. (Wolfgang Ritzel: „Die Transzendentale Deduktion der Kategorien 1781 und 1787" in: Dietmar Heidemann und Wolfgang Ritzel (Herausgeber): *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781-1981*, Berlin/New York, 1981, S. 126-160, hier S. 129.) – Ziel der Beweisführung der Deduktion ist, „provar a necessária conformidade de nossas intuições a conceitos de objetos e, por conseguinte, às categorias" (Guido Antônio de Almeida: „Consciência de si e conhecimento objetivo na ‚Dedução transcendental' da ‚Crítica da razão pura'" in: *Analytica*, volume 1, número 1, Rio de Janeiro, 1993, S. 187-219, hier S. 190.) – „The task of TD/2 is to show that all objects of experiencie, that is, whatever is confronted in human experience, are necessarily subject to the categories (B 159)." (Markku Leppäkoski: „The Two Steps of the B-Deduction" en: *Kantian Review*, vol. 2, 1998, S. 107-116, hier S. 113) Die objektive Gültigkeit der reinen Begriffe festzulegen heißt zu erklären, wie sie Erfahrung möglich machen. (Markku Leppäkoski: a. a. O., S. 108)

[2] Hermann Jean De Vleeschauwer: *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*. Band III. *La déduction transcendantale de 1787 jusqu'a l'Opus postumum*. Antwerpen/Paris/'sGravenhage, 1937. In: Lewis White Beck (Herausgeber), a. a. O., New York & London: Garland, 1976, S. 74. Vaihinger stellt einen „Wechsel" bzw. ein „Schwanken" fest, das sich „gut bei dem Begriffe der *Deduction* verfolgen" lässt. *„Dieser unklare Wechsel geht durch die ganze Deduction von vorne bis hinten"* (Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Neudruck der 2. Auflage Stuttgart 1922. Aalen: Scientia, 1970, I, S. 399).

gesucht werden, das eine Orientierung trotz vielfältiger Auffassungen ermöglicht.

2. *Die Rechtfertigung des „realen Gebrauchs" des Verstandes bestimmt das Ziel der Deduktion.*

In seiner *Dissertatio* von 1770 prägt Kant den etwas merkwürdigen[3] Begriff vom „realen Gebrauch" des Verstandes. Im Text (in der Übersetzung von Norbert Hinske) steht:

> ... so ist vor allem wohl zu bemerken, daß der Gebrauch des Verstandes, oder oberen Seelenvermögens, ein zwiefacher ist: durch deren ersteren werden die Begriffe selber, der Dinge wie der Beziehungen, *gegeben*, und dies ist der REALE GEBRAUCH; durch den letzteren aber werden sie, woher auch immer gegeben, nur einander *untergeordnet*, nämlich die niederen den höheren (gemeinsamen Merkmalen), und unter sich dem Satz des Widerspruchs gemäß verglichen, und diesen GEBRAUCH nennt man den LOGISCHEN. Es ist aber der logische Gebrauch des Verstandes allen Wissenschaften gemeinsam, nicht so der reale.[4]

Der reale Verstandesgebrauch besteht nun in einer Hervorbringung „reiner Begriffe" durch den selbsttätigen Verstand (*Dissertatio*, § 6). Der Text bietet zunächst eine negative Definition des realen Verstandesgebrauchs:

---

[3] Nur selten ist Kant zu diesem Sprachgebrauch zurückgekehrt. Mellin (G. Samuel Albert Mellin: *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Band 2, Jena 1799 [Neudruck: Aalen: Scientia Verlag,1971], Stichwort „Gebrauch" S. 745/746) bezieht den Eintrag „Realer Gebrauch (usus realis)" nur auf die Paragraphen 5, 6 und 20 der *Dissertatio*. Auch in den ausführlichen Indices der Logik-Vorlesungen aus der Zeit der *Dissertation* ist weder der Ausdruck eines „realen Gebrauchs" des Verstandes, noch die Varianten „realer Verstandesgebrauch" „usus realis" u. dgl. belegt. (Norbert Hinske: *Kant-Index*. Band 3. Stellenindex und Konkordanz zu „Logik Blomberg". Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1990, Stichwort: real, S. 866; Stichwort realis, S. 867.) Jedoch bleibt in der Transzendentalphilosophie, wenn auch nicht der Wortlaut, so doch der Gedanke der reinen Begriffe erhalten, die durch die Natur des Verstandes gegeben werden. Solche Begriffe werden „dati a priori durch die reine Vernunft", sie „werden abgezogen von den Gesetzen der reinen Vernunft" („Logik Blomberg" *Ak. Ausg.* XXV, 252 f.) Ähnlich heißt es in der viel späteren „Logik Pölitz", *Ak. Ausg.* XXIV, 568: „Wie entspringen Begriffe dem Inhalt nach? [...] 2. *aus dem Verstande*, so dass die Vorstellung gar nicht durch die Erfahrung gegeben wird. Z. E. Der Begrif der Möglichkeit, Nothwendigkeit." Unter der Bezeichnung der „ursprünglichen Erwerbung" der Verstandesbegriffe kommt der Gedanke in *Über eine Entdeckung ...*, *Ak. Ausg.* VIII, 223 wieder zum Ausdruck. Insgesamt bildet er die Erklärung Kants für den Ursprung apriorischer Vorstellungen. Siehe Michael Oberhausen: *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer ‚ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1997, S. 19 ff. Auch noch in der *Kritik der reinen Vernunft*, A 299 = B 355 wird der reale Gebrauch des Verstandes erwähnt.

[4] Dissertatio § 5, A 8/9, *Ak. Ausg.* II, 393: „... ante omnia probe notandum est, usum intellectus s. superioris animae facultatis esse duplicem: quorum priori *dantur* conceptus ipsi vel rerum vel respectuum, qui est USUS REALIS; posteriori autem undecunque dati sibi tantum *subordinantur*, inferiores nempe superioribus (notis communibus) et conferuntur inter se secundum princ. contrad., qui USUS dicitur LOGICUS. Est autem usus intellectus logicus omnibus scientiis communis, realis non item." Übersetzung von Norbert Hinske: Immanuel Kant: *Werke in zehn Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band 5: *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, S. 31 f.

Was jedoch das Intellektuelle im strengen Sinne betrifft, bei dem der *Gebrauch des Verstandes ein realer* ist: so werden solche Begriffe, der Gegenstände wie der Beziehungen, durch die Natur selber des Verstandes gegeben, und sie sind weder von irgendeinem Gebrauch der Sinne abstrahiert, noch enthalten sie irgendeine Form der sinnlichen Erkenntnis, als solcher.[5]

Anschließend werden die so gewonnenen reinen Begriffe in § 8 als Möglichkeit, Existenz, Notwendigkeit, Substanz, Ursache usw. positiv bestimmt.

Der allgemeinen Auffassung, dass mit dem realen Verstandesgebrauch die Erkenntnis des Übersinnlichen durch den Verstand gemeint ist, kann mit Recht widersprochen werden.[6] Vielmehr ist der reale Gebrauch durch die wirkliche Hervorbringung von Begriffen gekennzeichnet: Durch ihn bringt der Verstand so eigenartige Dinge wie reine Begriffe hervor.[7] Kant behandelt in der *Kritik der reinen Vernunft* (A 299 = B 355) das reale Verstandesvermögen analog zum realen Vernunftvermögen, „welches selbst Begriffe

---

[5] Dissertatio, § 6, A 9 *Ak. Ausg.* II, 394: „Quod autem intellectualia stricte talia attinet, in quibus *usus intellectus* est *realis*, conceptus tales tam obiectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis." Übersetzung von Norbert Hinske, a. a. O., S. 35.

[6] So versteht ihn Cassirer: „de[r] ‚reale[..]' Gebrauch, der auf die Erkenntnis übersinnlicher Objekte gerichtet ist ..." (Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1923, S. 134); das kann daher kommen, dass die apriorische Hervorbringung von Begriffen durch den Verstand *(acquisitio originaria)* häufig mit dem leibnizschen Innatismus gleichgesetzt wird. So sei es bei Cassirer, Vaihinger, Adickes und de Vleeschauwer (nach Oberhausen, a. a. O., S. 34 f.). Schon bei C. Chr. Erh. Schmid finden wir den realen Gebrauch des Verstandes als einen Gebrauch des reinen Verstandes bei der Erkenntnis von Verstandeswesen: Carl Christian Erhard Schmid: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften nebst einer Abhandlung*, Jena, 1798[4]. Neu herausgegeben, eingeleitet und mit einem Personenregister versehen von Norbert Hinske. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980[2]; Stichwort Verstand, S. 572 f. Siehe auch Jorge Dotti, in seiner Einleitung zu seiner Ausgabe des Briefes an Markus Herz. Bei G. Sala behält der reale Gebrauch eine Erkenntnisfunktion, diese bezieht sich jedoch auf Sinnenvorstellungen; Giovanni Sala S. J.: „Der ‚reale Verstandesgebrauch' in der Inauguraldissertation Kants von 1770" in: *Kant-Studien* 69, 1978, 1-16, insb. S. 11.

[7] Das dürfte wohl auch die Meinung von Herz sein, wenn er sagt, dass die Vernunft selbst den Gegenständen des realen Gebrauchs des Verstandes das Dasein gibt. Dies kann wohl nur schwerlich von noumenalen Gegenständen behauptet werden, aber sehr wohl von Begriffen a priori. Markus Herz: *Betrachtungen über die spekulative Weltweisheit*, Neu herausgegeben, eingeleitet, mit Anmerkungen und Registern versehen von Elfriede Conrad, Heinrich P. Delfosse und Birgit Nehren. Hamburg: Meiner, 1990, S. 24/25 (44): „Daher wird der / reelle Gebrauch der Vernunft, welcher im strengsten Verstand die reine Vernunfterkenntnis ist, keineswegs Gegenstände zum Vorwurf haben, die aus einer sinnlichen Quelle hergeleitet worden sind, sondern nur solche, denen die Vernunft selbst ihr ursprüngliches Dasein gab." In diesem Sinne versteht auch Norbert Hinske den realen Verstandesgebrauch. Siehe Norbert Hinske: „Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien. Zum Exempel für ein Verhältnis von Problem- und Begriffsgeschichte." In: *Archiv für Begriffsgeschichte* XIV, Bonn, 1970, S. 41-68, insb. S. 61: „Ganz anders dagegen steht es mit dem usus intellectus realis. Hier ist der Verstand nicht darauf angewiesen, dass ihm etwas von außen vorgegeben wird, sondern selber eine Quelle realer Erkenntnis. Hier verfügt der Verstand über eigene Inhalte, über eigene ‚realitates'." Eigentlich sind aber, wie Hinske richtig bemerkt, die hier erwähnten Erkenntnisse keine realen: „In den Begriffen des realen Verstandesgebrauchs, den Kategorien, vollzieht sich in Wahrheit gar keine *reale Erkenntnis des mundus intelligibilis*. [...] in ihnen vollzieht sich ein – für sich genommen leerer – *Überstieg*" (Hinske, a. a. O., S. 63). Siehe auch ebenda, S. 63: „In der Tat gibt es so etwas [...] wie ‚ursprüngliche', aus dem Verstand selbst entspringende Begriffe."

erzeugt". Es heißt ebenda: „Es gibt von ihr [d. h. von der Vernunft M.C.], wie von dem Verstande, einen bloß formalen, d. i. logischen Gebrauch, [...] aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält". Die in diesem Passus offensichtlich hergestellte Analogie zwischen Vernunftvermögen und Verstandesvermögen erlaubt, das über den realen Vernunftgebrauch Gesagte auch auf den realen Verstandesgebrauch anzuwenden. Daraus resultiert, dass der reale Verstandesgebrauch mit der späteren „*acquisitio originaria*" zusammenfällt. Tatsächlich hat der letztgenannte Ausdruck den früheren (vom „realen Gebrauch") verdrängt.[8] Beide bezeichnen die Herkunft der reinen Verstandesbegriffe aus dem Verstande selbst. Kant war noch 1770 von einer Übereinstimmung der Denkgesetze mit den Gesetzen der Dinge ausgegangen,[9] so dass sich ihm die Frage, wie sich Vorstellungen auf Gegenstände oder gar auf übersinnliche Gegenstände beziehen können, nicht stellte. Spätestens 1772 musste er aber eingestehen, dass die Art und Weise der Bezugnahme noch ungeklärt war. Es waren die reinen (d. h. gänzlich intellektuellen) Begriffe, die dann einer transzendentalen Deduktion unterzogen werden mussten. Eine solche Deduktion ergab sich zwingend, da diese Begriffe ihren Ursprung in der Natur des Verstandes haben und eine wie auch immer geartete Beziehung dieser spontanen Produkte des Verstandes zu einer von ihm unabhängigen Wirklichkeit keinesfalls selbstverständlich ist.[10]

Dies bedeutet aber, dass die reinen Begriffe als Produkte des Verstandes vielleicht nur leere Gedanken sind, denen nichts Wirkliches entspricht. Bei der Besprechung seiner *Dissertatio* in dem Brief vom 21.2.1772 an Markus Herz bestätigt Kant die eben dargelegte Auffassung über den realen Verstandesgebrauch und die aus ihm resultierenden Probleme. Er formuliert zunächst das allgemeine Problem folgendermaßen: „Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?"[11]

Anschließend spezifiziert er aber die Fragestellung im Hinblick auf das besondere Problem der reinen Begriffe a priori:

> Wenn solche intellektuale Vorstellungen auf unsrer innern Tätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden, und die *Axiomata* der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne daß diese Uebereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen?[12]

Ursprünglich waren diese Begriffe Bestandteil der Metaphysik und dienten zur Erkenntnis der Noumenon. Wie Norbert Hinske bewiesen hat, gelangte Kant gerade um 1772 zu der Einsicht, dass auch die durch den realen

---

[8] Siehe dazu: Michael Oberhausen: *Das neue Apriori* (a. a. O.), S. 59.

[9] M. Oberhausen, a. a. O., S. 112 u. S. 178.

[10] Vgl. M. Oberhausen, a. a. O. S. 37: „Es war eben jene schon in der Dissertation von 1770 formulierte Theorie, daß bestimmte Vorstellungen weder der Erfahrung entstammen noch angeboren [...] sind, sondern dem Erkenntnisvermögen selbst entstammen, die Kant in der Folge vor die entscheidende Frage stellte, wie sich denn derart erworbene Begriffe überhaupt auf Gegenstände beziehen können."

[11] *Ak. Ausg.* X, 130.

[12] *Ak. Ausg.* X, 131.

Verstandesgebrauch erzeugten Begriffe Bezug auf die Erfahrungswelt nehmen.[13] Schon in dem vorliegenden Brief an Herz gibt Kant dementsprechend jede Beziehung auf die intelligible Welt auf; das Problem stellt sich ihm nun in der Frage nach der Übereinstimmung von apriorischen intellektuellen Begriffen mit Erfahrungsgegenständen, d. h.

> ... wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er *reale* Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß und die doch von ihr unabhängig sind.[14]

Den Aspekt der Erfahrung betont Kant auch in einer Reflexion (um 1772):

> Daß aber etwas, was blos eine Geburt meines Gehirns ist, sich auf ein obiect als Vorstellung beziehe, ist nicht so klar.[15]

Abschließend formuliert er erneut das allgemeine Problem, in dem er sich fragt, „... woher ihm [scil. unserem Verstande] diese Einstimmung mit den Dingen selbst komme."

Dies ist die Frage, die dann in der *Kritik der reinen Vernunft* dem Problem der Deduktion zugrunde liegt. Die Begriffe, die 1770 als bloße Ergebnisse eines nicht näher erläuterten realen Verstandesgebrauchs vorgestellt wurden, erscheinen 1781 als die reinen Verstandesbegriffe, deren Ursprung a priori in der „metaphysischen Deduktion" bewiesen wurde. Letztere ist nichts Anderes, als der Beweis dafür, dass die dem Verstand eigene Tätigkeit (das Urteilen) aus sich selbst heraus Begriffe a priori hervorbringt.

Also sowohl 1772, als auch nach der „metaphysischen Deduktion" 1781 benötigen wir einen Beweis dafür, dass die vom reinen Verstand *spontan* hervorgebrachten Begriffe *nicht leer* sind, sondern dass ihnen vielmehr Gegenstände entsprechen. In dieser Form schildert Kant das Problem sowohl in seinem Brief an Markus Herz im Februar 1772, als auch in § 13 der transzendentalen Deduktion. In seinem Brief heißt es:

> Wenn solche *intellectuale* Vorstellungen auf unsrer innern Tätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen [...]?[16]

In der *Kritik der reinen Vernunft* sucht er abermals eine Erklärung dafür, wie „sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können". Die Antwort auf diese Frage wird er später in der Transzendentalen Deduktion finden die Kant bekanntlich folgendermaßen definiert: „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben".

---

[13] Siehe Reflexion 4172 (Ende 1769 – Herbst 1770), *Ak. Ausg.* XVII, 443. Angeführt von Hinske, a. a. O., S. 63: „Die durch Vernunft vor aller Erfahrung gegebenen, obgleich bey gelegenheit der Erfahrung von den Gesetzen der Vernunft abstrahirten Begriffe, e. g. des Grundes, sind zum Gebrauch der Erfahrungen dem ordnenden Verstande eingedrükte formen".

[14] *Ak. Ausg.* X, 131.

[15] Refl. 4473, *Ak. Ausg.* XVII, 564. Nach Oberhausen, a. a. O., S. 185 Anm.

[16] *Ak. Ausg.* X, 131.

Unter Berücksichtigung des Briefes an Herz zeigt sich in dieser Definition, dass die eigentliche Aufgabe der Deduktion darin besteht, zu beweisen, dass die Kategorien keine *leeren Begriffe* sind, sondern sich vielmehr trotz ihres apriorischen Ursprungs auf Gegenstände beziehen.

Im Begriff vom „leeren Begriff" begegnet uns einer der Grundgedanken der kritischen Philosophie. Nach dem Wollfianer Carl Günther Ludovici entspricht der Ausdruck „leerer Begriff" bei Wolff dem Ausdruck *„notio deceptrix"*.[17] Für Wolff ist die *notio deceptrix* eine Variante der *notio impossibilis*,[18] jenes Begriffes, der auf Grund eines inneren Widerspruchs nicht denkbar und somit eigentlich kein Begriff ist.[19] Als Beispiel einer *notio deceptrix* führt Wolff den *Bilineum rectilineum* an, die geometrische Figur, die durch zwei gerade Linien eingeschlossen wird.[20] Als *conceptus deceptor* begegnet uns die *notio deceptrix* bei Baumgarten wieder: „CONCEPTVS, quem habere putamus, quum nullum habeamus, DECEPTOR est". In diesem Sinne, als *conceptus deceptor*, übernimmt Meier diesen wolffschen Gedanken.[21]

Die Leere ist also in der wolffschen Philosophie eine formal-logische Eigenschaft des Begriffs, etwa eine Folge seiner logischen Unmöglichkeit. Bei Kant dagegen ist der leere Begriff nicht mehr mit dem „conceptus deceptor" gleichzusetzen. Er kennt sehr wohl den „conceptus deceptor" als einen, der logisch nicht möglich ist.[22] Der leere Begriff aber ist für ihn der, der keinen wirklichen Gegenstand hat, der ihm entspricht: „Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt [...] oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht ..." A 220 = B 267. Der leere Begriff kann somit logisch möglich sein, und zwar als „leerer Begriff ohne Gegenstand" (B 348), der „zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht" wird (A 291 = B 347). Nichtsdestoweniger bleibt er leer.

Zu zeigen, dass sich die reinen Begriffe auf Gegenstände beziehen, heißt aber, zu zeigen, dass die reinen Begriffe nicht bedeutungslos, bzw. leer sind.

---

17 Carl Günther Ludovici: *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolff'schen Philosophie zum Gebrauche Seiner Zuhörer heraus gegeben von Carl Günther Ludovici.* Leipzig 1738 (Hildesheim 1977) § 329, S. 242: „Leerer Begriff, notio deceptrix".

18 Christian Wolff: *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata* Frankfurt und Leipzig, 1740 (Hildesheim, 1983), § 1151, S. 808 f. „Etenim qui possibilitatem notionis sive a priori, sive a posteriori stabilire novit, ille certum est, notionem non esse impossibilem [...] consequenter nec deceptricem."

19 Wolff: a. a. O., § 38, S. 129 (Definitio termini inanis): „Si quis sibi videtur habere notionem aliquam, cum tamen nullam habet, eamque voce quadam indigitat, tum terminus *notionem deceptricem* significat, quae cognoscenti imponit, cum sit re vera sine mente sonus. *Terminum* istum *inanem* appellamus. Atque adeo *Terminus inanis* est, qui notionem deceptricem significat." Vgl. § 547, S. 411.

20 Christian Wolff: a. a. O., § 629, S. 459: „Notionem bilinei rectilinei nonnisi deceptricem habemus."

21 G. F. Meier: *Auszug aus der Vernunftlehre* § 449, in: Kant: *Ak. Ausg.* XVI, S. 821.

22 In der Reflexion 3414 (*Ak. Ausg.* XVI, 821); führt er als Beispiel dafür „die kleinste Zeit, große Geschwindigkeit" an. Ob diese Begriffe als logisch unmöglich verstanden werden, bleibt auf Grund der unsicheren Datierung der Reflexion (ω,φ,ξ) unklar.

Hierin liegt das gesuchte Kriterium für den Erfolg oder Misserfolg der Deduktion, das für eine Orientierung im Hinblick auf das Ziel der Deduktion ausschlaggebend ist: Es besteht im Nicht-leer-sein bzw. im Leersein der Verstandesbegriffe. Im Zuge der Deduktion muss also bewiesen werden, dass die Kategorien nicht leer sind.

Dies zeigt sich besonders dann in aller Deutlichkeit, wenn das mögliche Scheitern der Deduktion erwogen wird. Kann sie ihr Ziel nicht erreichen, würden die reinen Verstandesbegriffe lediglich *leere Begriffe* darstellen. Im Gegensatz dazu sollte eine erfolgreiche Deduktion beweisen, dass uns die reinen Verstandesbegriffe als *nicht-leere* Begriffe begegnen. Dies wird besonders bei der Erörterung des Begriffs der Ursache in § 13 deutlich, wenn Kant sagt: „und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe." Er bestätigt unsere Vermutung gleich anschließend mit den Worten:

> Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also *ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung* wäre.[23]

3. Das Kriterium einer möglichen Leere im Verlauf der Deduktion.

Das Hauptziel der Deduktion, das ja in der „Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können" besteht, entspricht also dem Beweis, dass die Begriffe a priori nicht „ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung" sind. So wollen wir jetzt diese Deutung des Zieles der Deduktion an die Beweisführung der Deduktion überprüfen.

Etwas früher, nämlich um 1775 hatte Kant einen anderen Ansatz, um das Problem der Deduktion zu lösen. Er bestand darin, die Vorstellungen für sich zu betrachten, um herauszufinden, wodurch sich gegenstandsbezogene Vorstellungen auszeichnen und worin sie sich von bloß subjektiven Vorstellungen unterscheiden. Bald stellte sich heraus, dass das entscheidende Merkmal für den Gegenstandsbezug einer Vorstellung ihre Regelmäßigkeit war. Schon 1775 wird Objektivität mit der Regelmäßigkeit synthetischer Verbindungen gleichgesetzt, durch die ein Gegenstand konstituiert wird: „Die innere Nothwendigkeit der Erscheinung, da nemlich dieselbe von allem subiektiven losgemacht und durch eine allgemeine Regel (der Erscheinungen) bestimmbar angesehen wird, ist das obiective." So beschreibt es Kant in einer Reflexion von 1775.[24]

---

[23] A 90. Hervorhebung von mir.

[24] Nach Reflexion 4675. *Ak. Ausg.* XVII, 648 ff. (Auf einem Brief an Bertram vom 20. Mai 1775).

> Auch 1781 wird Objektivität als die Regelmäßigkeit bei der Synthesis der Vorstellungen definiert: Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander über/einstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.
>
> Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.[25]

In den *Prolegomena* von 1783 wird diese Regelmäßigkeit ausdrücklich einer bei der Synthesis wirksamen Kategorie zugeschrieben: „Wir erkennen durch dieses Urtheil das Object (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe) durch die allgemein gültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniß des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern blos von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urtheile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht."[26] Den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien ist also eine Gegenstandsbeziehung eigen, indem sie gleichsam die Objektivität der gegenstandsbezogenen Vorstellungen gewährleisten.

Ähnliches findet sich in § 17 der Deduktion von 1787. Hier werden zwei Begriffe eingeführt, die einen Fortschritt im Verlauf der Deduktion mit sich bringen. Es sind die Begriffe von Erkenntnis und vom Objekt. Erkenntnis bedeutet hier: der Anspruch der Vorstellungen auf objektive Gültigkeit. Es handelt sich bei der Erkenntnis um Vorstellungen, denen der Objektbezug inhärent ist. Der Gegenstand scheint dabei der Vorstellung fremd zu sein. Da wir aber auf die Sinnlichkeit angewiesen sind, um ihn zu bekommen, kann an dieser Stelle nur von ihm als Vorstellung gesprochen werden.[27] Der Gegenstand ist nicht unmittelbar, sondern nur durch die *Objektbezogenheit* der an die Erkenntnis beteiligten Vorstellungen verfügbar. Worin aber besteht die besondere Eigenschaft derer Vorstellungen, die als objektbezogen betrachtet werden und was unterscheidet sie von bloß subjektiven Vorstellungen, die keinen Anspruch auf Gegenständlichkeit haben? Jene Vorstellungen beziehen sich auf etwas, das außerhalb des *Ich* liegt und sind somit mehr als bloße Veränderungen meines subjektiven Zustandes. Worin besteht nun ihre besondere Eigenschaft, die sie gegenüber den subjektiven Vorstellungen auszeichnet?

---

[25] A 104/105.
[26] *Prolegomena*, § 19, *Ak. Ausg.* IV, 298/299.
[27] § 8, B 59/60.

Wie in den *Prolegomena* gilt auch hier, das rein Subjektive und Zufällige, das nur den Zuständen des Subjektes entspricht, vom Objektiven zu unterscheiden, das seinerseits unabhängig vom Subjekt ist und dem zugeschrieben werden kann, was gerade nicht Subjekt, sondern Objekt ist. Der Grund dieser Unterscheidung liegt in der *Notwendigkeit,* die bei der objektiven Synthese zur Geltung kommt. Es ist dieselbe Notwendigkeit, mit der sich die vielfältigen Bestandteile eines Begriffs gegenseitig erfordern. Geschieht die Synthese der sinnlichen Vorstellungen also gemäß eines Begriffs und nicht durch zufällige Assoziation, so ist diese Synthese objektiv gültig und kann als Erkenntnis des Gegenstandes wahr oder falsch sein. Die durch den Begriff gewährleistete *Regelmäßigkeit* bei der Synthese der Vorstellungen ist also was das Objekt erst zum Objekte macht:

> *Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. (B 137)

Die Regelmäßigkeit ist somit das besondere Kennzeichen gegenstandsbezogener Vorstellungen.

Diese Auffassung vom Gegenstand als eine durch den Begriff von Etwas überhaupt erst konstituierte Einheit von Prädikaten, kann bereits in Reflexionen von 1772 belegt werden. Ihr müssen noch die grundsätzlichen Bedingungen für Verbindung hinzugefügt werden, wie sie in den Paragraphen 15 und 16 der Deduktion B expliziert werden. In § 15 heißt es, dass jede Verbindung ein verbundenes Mannigfaltiges, dann auch die Synthese des Mannigfaltigen erfordert, sowie die Einheit dieser Synthese, damit das Mannigfaltige als *eins* erkannt wird. In § 16 ergänzt Kant, dass die Einheit der Synthese nur dann möglich ist, wenn die Synthese vom Bewusstsein ihrer selbst begleitet wird. Diese grundsätzlichen Bedingungen münden somit in der Einheit und Identität des Bewusstseins.

Die Einheit des Bewusstseins ist also der bestimmende Faktor, der die vielfältigen Sinneseindrücke zu einer Einheit zusammenfasst. Diese Einheit ermöglicht es, die Mannigfaltigkeit der Anschauung als verbunden vorzustellen, ja vielmehr muss diese Mannigfaltigkeit als *notwendig verbunden* vorgestellt werden, wenn das allgemeine Prinzip „das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen" zugrunde liegen soll. Weil aber die Einheit des Bewusstseins die *notwendige* Einheit des Mannigfaltigen erfordert, erfüllt sie gleichzeitig die von uns bereits herausgearbeiteten Bedingungen für Objektivität. Es ist also die notwendige Einheit des Bewusstseins, die die mannigfachen Vorstellungen zu Vorstellungen eines *Gegenstandes* macht. Sie ist die oberste Bedingung, um Vorstellungen auf einen Gegenstand zu beziehen:

> Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, (B 137, § 17)

Man kann also feststellen, dass Kant in § 17 *die Vorstellungen für sich* betrachtet, um *an ihnen* das besondere Merkmal gegenstandsbezogener Vor-

stellungen zu bestimmen. Die Gegenstandsbeziehung in § 17 ist lediglich eine mögliche Variante von Vorstellungsstruktur, die immer dann auftritt, wenn die Vorstellung in Beziehung zu dem Ich der Apperzeption gesetzt wird. Mit einer ähnlichen Methode untersucht Kant die Urteile für sich in den *Prolegomena*, um so Erfahrungsurteile von Wahrnehmungsurteilen zu unterscheiden. Das Resultat dieses Vorgehens ist in beiden Fällen eine den Unterschied bestimmende Eigenschaft der Vorstellungen bzw. der Urteile. Es ist also eine gewisse Eigenschaft der Vorstellungen, was ihre objektive Gültigkeit, also die Gegenstandsbeziehung ausmacht. Diese Eigenschaft besteht in der notwendigen Verbindung der Vorstellungen gemäß einer allgemeinen Regel.[28]

In § 19 integriert Kant Ergebnisse der Metaphysischen Deduktion, und zeigt dann, dass der Gegenstandsbeziehung dieselbe Struktur zugrunde liegt, wie der logischen Synthese des Urteils; somit ist der reine Verstandesbegriff die Regel, die einen formalen Gegenstandsbezug ermöglicht. So beendet Kant den ersten Teil der Deduktion in § 20 mit dem Ergebnis, dass sich die Kategorien notwendig auf Gegenstände beziehen, da sie die Gegenständlichkeit erst konstituieren.

Durch diese Untersuchung der Struktur der Vorstellungen ist es zwar möglich, das an ihnen zu bestimmen, worin ihre objektive Gültigkeit besteht, aber der Beweis, dass sich diese Vorstellungen *wirklich* auf Objekte beziehen, steht noch aus. Die in der begrifflichen Struktur der Vorstellung liegende Gegenständlichkeit reicht nicht für die Behauptung, dass die Vorstellung (bzw. der reine Begriff) auch einen *Inhalt* hat. Sie ist eine bloß formale Gegenständlichkeit und bestimmt deshalb nur die intellektuelle Form der Vorstellung näher. Die Möglichkeit einer eventuellen Leere der reinen Begriffe kann an dieser Stelle noch nicht ausgeschlossen werden.[29] Die bisherige Untersuchung der Objektivität gehört noch wohl eher der Logik als der Ontologie an, zumal sie sich bisher nur mit Begriffen und Urteilen beschäftigt hat. So wie in den *Prolegomena* die Objektivität lediglich den Modus *des Urteils* darstellt, so heißt es auch in der Transzendentalen Deduktion A:

> Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben [... .] die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.[30]

---

[28] Bei der Erklärung des Objekts bleibt Kant, ebenso wie Descartes in den *Meditationes*, auf dem methodisch gewonnenen Boden der Vorstellungen und ihrer Analyse. Den Grund für die objektive Gültigkeit der Vorstellungen sucht er zunächst an den Vorstellungen selbst.

[29] Allison macht darauf aufmerksam, dass die auf diesem Objektbegriff begründete Deduktion den Kategorien zwar objektive, aber nur logische Gültigkeit verschafft; sie verschafft ihnen noch keine objektive Realität, d. i., keinen Bezug auf konkrete Gegenstände. Henry E. Allison: a. a. O., S. 135.

[30] A 105

4. *Die Leere und der Inhalt im zweiten Teil der Deduktion.*

Der endliche Verstand bewirkt die notwendige Einheit, die das Objekt konstituiert. Um diese Einheit zu bewirken, ist der Verstand aber auf die Mannigfaltigkeit einer Anschauung angewiesen. Schon das „große Licht" von 1769 brachte Kant die Überzeugung, dass der Inhalt nur *rezipiert* werden kann und nicht vom Denken erzeugt wird. Die Rezeptionsfähigkeit liegt aber ausschließlich in der Sinnlichkeit. Die rein intellektuelle Synthese reicht für sich genommen nicht aus, um den Gegenstand hervorzubringen, wenn sie auch noch unentbehrlich ist, um den Vorstellungen einen Bezug auf Gegenstände zu ermöglichen.[31] Daraus ergibt sich als weitere Aufgabe der Deduktion, eine Verbindung zwischen Verstand und Sinnlichkeit zu schaffen.

Die Übereinstimmung mit der *Form* der Erfahrung (sie mag Anschauung oder Begriff sein) ist bloße *Möglichkeit* (A 218 = B 265). Alle bisherigen Untersuchungen haben daher lediglich bewiesen, dass die Anwendung der Kategorien auf mögliche Gegenstände legitim ist. *Es steht allerdings noch der Beweis aus, dass die Kategorien nicht leer sind,* und ihnen somit tatsächlich ein wirklicher Gegenstand entspricht. Aus diesem Grunde darf die Deduktion noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden, selbst wenn sich in § 20 der zweiten Auflage bereits ein Beweis dafür findet, dass sich die Kategorien notwendigerweise auf Gegenstände beziehen, da sie selbst die Bedingung der Gegenständlichkeit sind.

Wir behaupten also: dass das Ziel der Transzendentalen Deduktion in dem Beweis besteht, dass die reinen Verstandesbegriffe keine leeren Begriffe sind. Das dies eine richtige Auffassung vom Ziel der Deduktion ist, zeigt sich insbesondere, wenn man in Betracht zieht, dass das so verstandene Ziel der Deduktion wesentlich zur Lösung einer der Hauptschwierigkeiten beiträgt, die sich allen Kommentatoren der Deduktion B unweigerlich stellt: das Problem einer Zweiteilung des Arguments. Diese Schwierigkeit wurde schon vor dem bekannten Aufsatz von Henrich formuliert.[32] Sie besteht im Wesentlichen in der Erklärung der Funktion des zweiten Teils der Deduktion, respektive in der Bestimmung dessen, was in Teil 1 der Deduktion noch nicht geleistet wurde.[33]

---

[31] So auch Günter Zöller in seinem Kommentar zu B 130. Zöller schreibt: „Kant stellt bei seinem Synthesisbegriff nur heraus, daß *vorgestellte* Verbindung im Objekt auf die Verbindung von Vorstellungen durch das Subjekt zurückgeht. Die weitergehende Auffassung, daß auch das Objekt selbst auf Verstandessynthesis beruht, entscheidet sich erst vom Begriff des Selbstbewußtsein her." Günter Zöller: *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität" und „objektive Gültigkeit" in der „Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1984, S. 143.

[32] Dieter Henrich: „The Proof Structure of Kant's Transcendental Deduction" in: *The Review of Metaphysics*, Vol. XXII (1968, 9), Nr.4, S. 640-659. Wir zitieren nach der deutschen Fassung: „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion" in: Gerold Prauss (Herausgeber): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, S. 90-104.

[33] Bernhard Thöle: „Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage der ‚Kritik der reinen Vernunft'" in: G. Funke (Herausgeber): *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981*, I. Teil, 1. Bonn: Bouvier, 1981, S. 302-312. Hoke Robinson: „Anschauung und Mannigfaltiges in der Transzendentalen Deduktion" in: *Kant-Studien* 72, 1981, S. 140-148.

Die vier 1991 und 1992 veröffentlichten Aufsätze von Baumanns[34] zeigten die Vielfalt der Antworten, die als Reaktion auf diese Fragestellung folgten. Diese vier Aufsätze, sowie die darauf folgenden Abhandlungen[35] vermitteln den Eindruck, dass sich die verschiedenen Interpreten gleichsam asymptotisch der Lösung des Problems nähern, ohne diese Lösung aber adäquat zu formulieren. Sie bedienen sich dabei verschiedener Hilfskonstruktionen, auf die Kant selbst keinen ausdrücklichen Hinweis gibt. Die Vermutung, dass in den vorliegenden Texten selbst alle Informationen zur Beantwortung jener Fragen zu finden sind, liegt doch näher, als die Annahme, dass Kant die Bedeutung seiner Überlegungen in undeutlichen Anspielungen und verschlüsselten Andeutungen zu erkennen gibt. Aus diesem Grund wurde hier weitestgehend auf Hilfskonstruktionen verzichtet, und stattdessen die vorhandenen Texte zugrunde gelegt, um die Deduktionsargumentation offen zu legen. Das Ergebnis dieser Bemühung kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Der erste Teil der Deduktion B (bis § 20) beweist, dass die Kategorien auf Gegenstände überhaupt gehen. Damit wurde aber noch nicht bewiesen, dass sie *wirklich* auf irgendeinen Gegenstand angewendet werden, und die Möglichkeit, dass es keine tatsächlichen Gegenstände *gibt*, bleibt bestehen. In diesem Fall wären die Kategorien trotz ihres unbestrittenen Anspruchs, auf Gegenstände angewendet zu werden, lediglich leere Begriffe. Ob es Objekte tatsächlich gibt oder nicht, kann ausschließlich im Bereich der Sinnlichkeit entschieden werden,[36] denn nur durch die Sinnlichkeit können die Gegenstände wirklich gegeben werden. Der zweite Teil der Deduktion ist daher zwingend erforderlich, um zu zeigen, dass die Kategorien auf empirische Gegenstände angewendet werden. Erst damit wäre der vollständige Beweis erbracht, dass die Kategorien keine leeren Begriffe sind, während bisher lediglich ihr legitimer Anspruch auf objektive Gültigkeit begründet wurde, gemäß der Aussage:

> Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den bloßen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche sei, sind aber eben darum bloße Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird.[37]

Der Hinweis sei erlaubt, dass Kant im zweiten Teil der Deduktion besonders die Konsequenzen eines möglichen Misserfolgs der Deduktion in Betracht zieht. Sie würden auftreten, wenn der Beweis, dass die Kategorien keine leeren, inhaltslosen Formen sind, nicht gelingen sollte. Sie wären dann

---

[34] Peter Baumanns: „Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B)" in: *Kant-Studien* 82, 1991, S. 329-348 und S. 436-455; und in *Kant-Studien* 83, 1992, S. 60-83 und S. 185-207.

[35] So auch kürzlich Markku Leppäkoski, der dem ersten Teil die Aufgabe zuteilt, die objektive Gültigkeit der mathematischen, dem zweiten Teil die objektive Gültigkeit der dynamischen Kategorien zu beweisen. Markku Leppäkoski: „The Two Steps of the B-Deduction" in: *Kantian Review*, vol. 2, 1998, S. 107-116.

[36] Vgl. B 149: „Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen." Siehe dazu Viktor Nowotny: „Die Struktur der Deduktion bei Kant" in: *Kant-Studien* 72, 1981, S. 270-279, hier S. 275.

[37] B 150

> ... leere Begriffe von Objecten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, bloße Gedankenformen ohne objective Realität ... [38]

Daher ist die Annahme berechtigt, dass dem zweiten Teil der Deduktion dieselbe Aufgabe zukommt, wie dem ersten. In beiden Teilen gilt es zu beweisen, dass die Begriffe a priori sich auf wirkliche (und nicht nur auf formale) Gegenstände beziehen können. Diese Annahme wird in § 22 der Deduktion bestätigt, denn dort wird die zuvor allgemeine und unbestimmte Art der Beziehung zwischen den Kategorien und den Gegenständen plötzlich durch die beiden Modi *Denken* und *Erkennen* spezifiziert. Mit dieser Unterscheidung wird die Beziehung der reinen Begriffe auf Gegenstände, die das eigentliche Thema der Deduktion darstellt, bestimmt. Sich auf Gegenstände zu beziehen bedeutet nunmehr: Gegenstände zu erkennen. Nur bei der Erkenntnis besteht eine Beziehung zum wirklichen Gegenstand:

> ... denn könnte dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand und durch ihn gar keine Erkenntniß von irgend einem Dinge möglich, weil es, so viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Ästhetik), also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntniß werden, so fern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird.[39]

Das bedeutet, dass bisher die Gültigkeit der Kategorien für das Denken bewiesen wurde; weil der Gegenstand im Bezug auf das Denken jedoch nur formaler Art ist, kann er auf keinen wirklichen Inhalt rekurrieren. Auf der Ebene des Denkens sind hundert mögliche, bloß gedachte Taler ebensoviel wie hundert wirkliche Taler. Der zwischen ihnen bestehende Unterschied kann nicht durch eine gedankliche Analyse bestimmt werden. Soll das Problem der Deduktion aber befriedigend gelöst werden, so muss bewiesen werden, dass sich die apriorischen Begriffe auf wirkliche Gegenstände tatsächlich beziehen.

Gegenstände können nur dann als wirklich bezeichnet werden, wenn sie vermittelst der Sinnlichkeit *gegeben* werden. Erst wenn der Beweis erbracht ist, dass sich die Kategorien zu Recht auf die durch Sinnlichkeit gegebenen, empirischen Gegenstände beziehen, kann das Deduktionsproblem als vollständig gelöst betrachtet werden. Solange sich die Deduktion darauf beschränkt, den Beweis für die Gültigkeit der Kategorien auf der formalen Ebene des Denkens zu führen, ist sie unvollständig. Es steht also noch aus, die Gültigkeit der Kategorien für das Erkennen zu beweisen. Deswegen wurde bis § 21 daher lediglich der „Anfang" einer Deduktion gemacht.[40]

Für eine ganzheitliche Deduktion ist es also nötig, den *Gegenstand* nicht nur im Hinblick auf seine formale Beschaffenheit zu untersuchen, sondern ihn

---

[38] B 148.

[39] B 146.

[40] „Im obigen Satze ist also der Anfang einer *Deduktion* der reinen Verstandesbegriffe gemacht ..." (B 144).

als *wirklichen Gegenstand* einzuführen. Außer der bloß formalen Gegenständlichkeit, wie sie sich in der Kategorie manifestiert, benötigt der wirkliche Gegenstand zusätzlich die Materie, die seine Wirklichkeit gleichsam bestätigt. Die Materie kann uns aber nur durch die empirische Anschauung gegeben werden.[41] Die Deduktion muss an dieser Stelle klären, wie Begriffe a priori sich auf diesen wirklichen Gegenstand beziehen können. Nur dann kann als bewiesen gelten, dass die apriorischen Begriffe *nicht leer* sind. Für sie wurde ja bereits der Beweis erbracht, dass sie sich, wenn es wirkliche Gegenstände geben sollte, rechtmäßig auf diese beziehen würden.

Um aber den wirklich existierenden, empirischen Gegenstand als den eigentlichen Gegenstand der Kategorien einzuführen, müssen die der sinnlichen Anschauung zugrundeliegenden Bedingungen des Raumes und der Zeit als die für uns einzig möglichen Formen der sinnlichen Anschauung berücksichtigt werden. Sie sind *de facto* die einzigen Formen, in denen uns Gegenstände *gegeben* werden können. Dies wurde bereits in der Ästhetik erörtert, woran Kant hier[42] uns erinnert. Dies aber schließt diejenigen Gegenstände aus, die in anderen Arten der sinnlichen Anschauung gegeben werden mögen, und auch diejenigen Gegenstände, die ohne jede Sinnlichkeit (durch hypothetischen intellektuellen Anschauungen) gegeben werden möchten. Die einzigen Gegenstände, die uns gegeben werden können, sind solche, die innerhalb der Grenzen der menschlichen sinnlichen Erfahrung liegen, welche räumlich-zeitlich ist.[43]

Das ist nun der Grund, weshalb hier in der Deduktion die Arbeit ansetzt, den Bezug der Kategorien auf die Gegenstände unserer sinnlichen menschlichen Anschauung zu beweisen. Zum einen übertragen wir hier nur das ins Besondere, was zuvor ganz allgemein für die Anschauung überhaupt bewiesen worden ist. Wäre das aber unsere einzige Leistung hier, so wäre der zweite Teil der Deduktion überflüssig, denn es versteht sich von selbst, dass, wenn die reinen Begriffe für Anschauung überhaupt gelten, sie auch für einen besonderen Fall der Anschauung, nämlich für die menschliche, Gültigkeit besitzen. *Gar nicht überflüssig ist dieser Schritt hingegen im zweiten Teil der Deduktion, wenn wir annehmen, dass er einen Fortschritt in dem Beweis darstellt, dass die Kategorien keine leeren Begriffe sind, sondern ihnen wirkliche Gegenstände entsprechen.* Beide Teile der Deduktion lassen sich problemlos zu einer einheitlichen Argumentation verbinden, wenn der Beweis, dass die Kategorien

---

41 „Dabei kommt dem Faktor ‚Anschauung' die [...] Bestimmung zu, [...] aufzukommen für die, jedenfalls mögliche, Existenz von etwas, ‚worauf mein Gedanke angewandt werden' kann. (B 146)" (Günter Zöller: *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini ‚objektive Realität' und ‚objektive Gültigkeit' in der ‚Kritik der reinen Vernunft'*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1984, S. 163.

42 B 148.

43 B 148 ff. Der zweite Teil der Deduktion führt demnach eine *Beschränkung* des gültigen Anwendungsbereichs der Kategorien ein, und nicht seine Erweiterung, wie Henrich meint: siehe Dieter Henrich: „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion" in: Gerold Prauss (Herausgeber): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, S. 90-104, hier S. 94. Dass hier eine Restriktion stattfindet, hat schon Viktor Nowotny bemerkt; siehe Viktor Nowotny: „Die Struktur der Deduktion bei Kant" in: *Kant-Studien* 72, 1981, S. 270-279, hier S. 274.

keine leeren Begriffe sind als das Ziel der Deduktion anerkannt wird und dabei auch die Tatsache berücksichtigt wird, dass wirkliche Gegenstände (also die eigentlichen Inhalte der nicht-leeren Kategorien) uns nur in der sinnlichen Anschauung gegeben werden können.

Wurde im ersten Teil der Deduktion der Anspruch der Kategorien bestätigt, sich auf etwaige Gegenstände zu beziehen, so zeigt der zweite Teil der Deduktion die tatsächliche Anwendung der Kategorien auf die einzigen uns bekannten wirklichen Gegenstände, nämliche an die, die uns in der Anschauung durch Empfindung gegeben werden. Da uns Gegenstände nur in der Sinnlichkeit gegeben werden können, muss die Deduktion, um die wirkliche Anwendung der Kategorien auf Gegenstände zu erklären, die Heterogenität von Verstand und Sinnlichkeit überwinden,[44] so dass die intellektuellen Kategorien auf sinnlichen Stoff angewendet werden können.[45] Später, in § 26, wird der wirkliche Bezug der reinen Begriffe auf wirkliche Gegenstände dargestellt und gerechtfertigt. Erst an dieser Stelle wird ersichtlich, dass die reinen Begriffen nicht leer sind, sondern einen Inhalt haben. Und erst damit ist das Ziel der Deduktion erreicht.[46] Mit dieser Deutung stehen wir der Interpretation von Henry Allison nahe, der aufgrund philologischer Betrachtungen über den kantischen Gebrauch der Ausdrücke „Objekt" und „Gegenstand" behauptet hat, dass im zweiten Teil der Deduktion nicht mehr die objektive Gültigkeit der Kategorien, sondern ihre objektive Realität begründet wird.[47] Mit unserer Deutung sind auch die bereits erwähnten von Viktor Nowotny und von Reinhard Hiltscher verwandt, insofern, als sie auch die Wichtigkeit des wirklich gegebenen Gegenstandes im Argumentationsverlauf der Deduktion hervorheben. Die von uns dargelegte Auffassung wurde allerdings im Hinblick auf das Ziel der Deduktion begründet, das wir als den zu erbringenden Beweis bestimmt haben, dass die Kategorien nicht leer sind.

Die Wirklichkeit der empirischen Gegenstände konnte nicht von Anfang an angenommen werden; denn die hier verwendete synthetische Methode verbietet es, etwas anzunehmen, „außer der Vernunft selbst". Daher ist es unumgänglich, die empirischen Gegenstände zu *rekonstruieren.* Für diese Rekonstruktion dürfen lediglich die bisher erarbeiteten und in ihrer Legitimität methodisch gesicherten Bauteile verwendet werden. Diese Rekonstruktion bestimmt den weiteren Verlauf der Beweisführung in der Deduktion. Wir werden nun die Ausführung dieser Aufgabe im zweiten Teil der Deduktion nicht weiter verfolgen, da dies für unsere Zwecke unnötig ist. Wir haben, wie ich denke, gezeigt, dass die Aufgabe der Deduktion in dem Beweis besteht, dass die reinen Verstandesbegriffe nicht leer sind.

---

[44] So versteht Allison die allgemeine Aufgabe der Deduktion (siehe unsere Anmerkung 1).
[45] B 144, § 21.

5. Schluss

An einer späteren Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* erklärt Kant im Rückblick auf die Transzendentale Deduktion sein Verständnis vom „leeren Begriff":

> Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt [...] oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht ... A 220 = B 267.

Diese Erklärung bestätigt unsere Deutung, denn sie zeigt, dass der *nicht leere* apriorische Begriff Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist. Das stimmt nunmehr gänzlich mit dem Ergebnis der Transzendentalen Deduktion überein.

Wir haben uns nach dem Ziel und nach der Leistung der transzendentalen Deduktion gefragt. Dieter Henrich berichtet, dass die „Deduktionen" eine Gattung der juristischen Literatur im 18. Jahrhundert waren; sie bestanden in der Darlegung eines politischen Anspruchs und in der Begründung seiner Legitimität.[48] Die Deduktion konfrontiert uns mit der Aufgabe, den Anspruch der Kategorien, keine leeren Begriffe zu sein, darzulegen und zu begründen. Dieser Anspruch wird durch die Deduktion gerechtfertigt, indem gezeigt wird, dass die Kategorien notwendigerweise *nicht-leer* sein können. Bei Kant hängen Fülle oder Leere eines Begriffs nicht mehr ausschließlich von seiner logischen Möglichkeit ab. Etwas Neues ist über die logische Möglichkeit hinaus als Merkmal des Nicht-leer-Seins hinzugetreten,[49] nämlich die empirische,

---

[46] Vgl. B 145: „Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahiren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes und unabhängig von ihr gegeben sein müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt. Denn wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet."

[47] Henry Allison: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, 1983, S. 134: „The essence of my interpretation can be expressed in the formula that the first part of the Deduction is concerned with the objective validity (*objective Gültigkeit*) of the categories and the second part with their objective reality (*objective Realität*)."

[48] Dieter Henrich: „Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*": in: Eckart Förster (editor): *Kant's Transcendental Deductions. The Three „Critiques" and the „Opus postumum"*. Stanford, California: Stanford University Press, 1989, pp. 29-46.

[49] Das dürfte die Schwierigkeiten erklären, die Fr. G. Born bei seiner Übersetzung des Satzes von A 51 = B 75 „Begriffe ohne Inhalt sind leer" gehabt hat. Richtig gibt er schließlich ‚leerer Begriff' nicht mehr mit ‚notio deceptrix', sondern mit ‚notio inanis' wieder, indem er schreibt: „Motus animi sine materia vacui sunt atque inanes, et visiones sine conceptibus caecae."

durch Empfindung bestätigte Wirklichkeit. Das Nicht-leer ist jetzt das Nicht-bloß-Formale. Der Inhalt aber, der Stoff, kann nur durch Empfindung gegeben werden. Erst also als Bedingungen der in ihrer Wirklichkeit durch Empfindung bestätigten Gegenstände dürfen die Kategorien als „nicht-leere Begriffe" bezeichnet werden.

In *diesem* Sinne kann also behauptet werden, dass die Deduktion den Beweis dafür erbringt, dass die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind; die Deduktion liefert aber den Beweis dafür, dass die Kategorien, auch wenn sie apriorischen Ursprungs und somit reine Begriffe sind, keine leeren Begriffe sind, sondern sich notwendig auf wirkliche Gegenstände beziehen.

Diese Auffassung der Deduktion ermöglicht es, die meisten gängigen Interpretationen in einem einzigen Programm, das sie jeweils teilweise vollziehen, zusammenzufassen. Indem die so verstandene Deduktion die Legitimität der Verbindung vom Denken und Wirklichkeit begründet, liefert sie quasi als Nebenergebnis die Basis aller *Semantik* überhaupt; denn den Kategorien eine Bedeutung zu sichern heißt gleichzeitig, die Grundlagen für die Möglichkeit der Semantik in die Struktur des Bewusstseins zu legen. Das hat unter anderen Claudio La Rocca gesehen; wir werden es hier aber nicht weiterverfolgen.[50*]

Siehe: Immanvelis Kantii *Opera ad Philosophiam criticam*. Volumen primum, cvi inest *Critica rationis pvrae*. Latine vertit Fredericvs Gottlob Born. Lipsiae, MDCCLXXXXVI, S. 54; vgl. S. 85: „igitur dubium ex anticipatione est, an eiusmodi notio fortasse prorsus inanis sit".

50 Dies hat auch Claudio La Rocca gesehen. Siehe Claudio La Rocca: *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*. Pisa: ETS, 1999, 3. Kapitel. Ähnlich verstehen die bereits angeführten Hiltscher und Nowotny die Deduktion.

* Ich danke Herrn Prof. Dr. Norbert Hinske, aus Trier, für seine hilfsreichen Hinweise bei der Abfassung dieser Arbeit.

Kant über den Satz vom Grund

Béatrice Longuenesse, Princeton

Kant nimmt in der *Kritik der reinen Vernunft* an drei verschiedenen Stellen das Verdienst für sich in Anspruch, endlich den Beweis für den „Satz vom zureichenden Grund" geliefert zu haben, den seine Vorgänger der ‚Deutschen Schulphilosophie' vergeblich gesucht hatten. Der Grund für dieses Versagen ist nach Kant, dass ihnen die von der Kritik eingeführte transzendentale Methode gefehlt habe.[1] Nach dieser Methode wird bewiesen, dass ein synthetischer Satz (z. B. das Kausalprinzip) in notwendiger und allgemein gültiger Weise für Gegenstände der Erfahrung zutrifft, indem zweierlei gezeigt wird: (i) dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung eines Gegenstandes die Bedingungen der Möglichkeit dieses Gegenstands selbst sind (so das in der transzendentalen Deduktion der Kategorien entwickelte Argument); (ii) dass die Annahme der Gültigkeit jenes synthetischen Grundsatzes – z. B. des Kausalprinzips, aber ebenso aller anderen Grundsätze des Verstandes in der Analytik der Grundsätze in der *Kritik der reinen Vernunft* – eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung eines Gegenstandes und daher (in Folge von (1)) Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selbst ist. Was Kant als seinen „Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde" bezeichnet, ist der mittels dieser Methode durchgeführte Beweis des Kausalprinzips in der zweiten Analogie der Erfahrung.

Diese Gleichsetzung ist jedoch in mehrfacher Hinsicht überraschend. In der Tradition der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, mit der Kant sich auseinandersetzt, ist das Kausalprinzip nur eine der spezifischen Bestimmungen des Satzes vom zureichenden Grunde. Und in dem Text aus der vorkritischen Periode, in dem Kant den Satz vom zureichenden Grunde behandelt, unterscheidet Kant selbst mindestens vier Arten von Grund – *ratio essendi* (Grund der wesentlichen Bestimmungen), *ratio fiendi* (Grund des Entstehens), *ratio existendi* (Grund des Daseins), *ratio cognoscendi* (Grund des Erkennens). Nur die zweite und die dritte Art können streng genommen mit dem Begriff der Ursache in Zusammenhang gebracht werden, den allein Kant in der zweiten Analogie der Erfahrung in der *Kritik der reinen Vernunft* behandelt. Warum also wird der „Satz vom bestimmenden Grund" mit dem Kausalprinzip gleichgesetzt, und was wird aus den anderen Aspekten der ratio, auf die sich Kant in der *Nova Dilucidatio* berufen hatte?

---

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, A 200-201/B 246-47; A 217/B 265; A 783/B 811. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird auf die in der Kantliteratur üblichen Weise zitiert (die beiden Auflagen als A und B), die Bände der Akademie Ausgabe von Kants Werken nach AA und mit der Seitenzahl.

Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass Kants Antwort auf Hume bezüglich des Kausalitätsproblems in der zweiten Analogie der Erfahrung tatsächlich eine Reformulierung der Gesamtheit seiner Ansichten über den Satz vom zureichenden Grund induziert. Denn Kants Antwort liefert nicht nur eine neue Erklärung der *ratio fiendi* und der *ratio existendi*, sondern ebenfalls eine neue Erklärung der *ratio essendi* und der *ratio cognoscendi*, zumindest wenn diese auf diejenigen Gegenstände angewendet werden, für die allein die Allgemeingültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde behauptet werden kann: die Gegenstände der Erfahrung.

In diesem Vortrag werde ich also versuchen: 1) die detaillierte Analyse auszulegen, die Kant dem Begriff der *ratio* und dem Satz vom zureichenden Grunde in seiner vorkritischen Schrift widmet; 2) die Neubestimmung aller Arten von *ratio* darzustellen, auf die in der kritischen Periode der Beweis des Kausalprinzips in der zweiten Analogie der Erfahrung als einzig möglicher Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde hinausläuft.

1. *Das „Prinzip des bestimmenden, gemeinhin zureichend genannten Grundes" in der* Nova Dilucidatio

1.1 Grund

Kants Erklärung des Begriffs des Grundes stellt diesen von vornherein in den Kontext einer Analyse der Sätze und dessen, was sie wahr oder unwahr macht.[2] In diesem Kontext schlägt Kant vor, den Ausdruck „zureichender Grund" durch den seiner Ansicht nach präziseren Ausdruck „bestimmender Grund" zu ersetzen.

> Bestimmen heißt ein Prädikat mit Ausschluß seines Gegenteils setzen. Was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, nennt man den Grund. Man unterscheidet einen vorgängig und einen nachgängig bestimmenden Grund [*ratio distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem*]. Vorgängig bestimmend ist der, dessen Begriff dem Bestimmten vorhergeht, d. h. ohne dessen Voraussetzung das Bestimmte nicht verstehbar wäre.* Nachträglich bestimmend ist das, was nicht gesetzt würde, wenn der von ihm bestimmte Begriff nicht schon von anderswoher gesetzt wäre. Den ersteren Grund könnte man auch den Grund warum oder den Grund des Seins oder Entstehens nennen, den letzteren den Grund daß oder des Erkennens.
>
> *Hierzu darf man auch den *identischen* Grund rechnen, wo der Begriff des Subjekts dieses durch seine vollkommene Identität mit dem Prädikat bestimmt; z. B.

[2] Mit ‚Satz' meint Kant das, was er in der kritischen Periode *assertorisches Urteil* nennt, d. h. ein Urteil, das man für wahr hält (cf. *Logik*, § 30). Ein Urteil ist für Kant der Inhalt oder das intentionale Korrelat eines Aktes des Urteilens. Wenn ich urteile, dass die Welt viele Übel enthält, ist ‚die Welt enthält viele Übel' der Inhalt meines Aktes des Urteilens. Es ist auch ein Satz: ein Urteil, das ich für wahr halte. Wenn ich bloß als Hypothese die Möglichkeit mir vorstelle, dass die Welt viele Übel enthält, ohne die Aussage, ‚die Welt enthält viele Übel' für wahr zu halten, dann ist der Inhalt meines Denkens ein bloßes Urteil, aber kein Satz im Sinn Kants. Um von einem bloßen Urteil zu einem Satz fortzuschreiten, muss man einen Grund haben. Dies ist also der Zusammenhang, in dem Kant seinen Begriff des *Grundes* erklärt.

das Dreieck hat drei Seiten; wo der Begriff des Bestimmeten dem Begriff des Bestimmenden weder folgt noch vorhergeht.[3]

Kant unterscheidet dann zwischen „vorgängig" und „nachträglich" bestimmendem Grund. Den ersteren nennt er auch den „Grund warum" oder den „Grund des Seins oder Entstehens." Den letzteren nennt er den „Grund dass" oder den „Grund des Erkennens."

Kant gibt zwei Beispiele. Als erstes Beispiel führt er aus, dass wir einen nachträglich bestimmenden Grund haben zu behaupten, dass die Welt schlecht ist, nämlich unsere Erfahrung des Übels. Aber wenn wir ebenfalls einen vorgängig bestimmenden Grund suchen wollten, müssten wir im Wesen der Welt etwas finden, das den Grund für die Zuschreibung des Prädikats „schlecht" zum Subjekt „Welt" unter Ausschluss seines Gegenteils liefert.

Das zweite Beispiel erläutert, dass wir einen nachträglich bestimmenden Grund haben zu behaupten, dass sich das Licht nicht augenblicklich und mit sofortiger Wirkung, sondern in einem angebbaren Zeitaufwand ausbreitet. Dieser Grund besteht in den Verdunklungen der Jupitertrabanten, oder genauer gesagt in der Zeitverzögerung bei der Beobachtung dieser Verdunklungen, die eine Folge der nicht-instantanen Ausbreitung des Lichtes ist. Aber wir besitzen ebenfalls einen vorgängig bestimmenden Grund: Das Licht besteht aus einer Bewegung feiner Ätherkügelchen, von denen Kant im Gegensatz zu Descartes behauptet, dass sie nicht vollkommen hart, sondern vielmehr elastisch sind, wodurch die verlangsamte Übertragung der Bewegung, aus der das Licht besteht, erzeugt wird.[4]

Nachdem er dergestalt die *ratio* definiert und zwischen zwei Hauptarten von *ratio determinans* unterschieden hat, kritisiert Kant die von Baumgarten übernommene Wolff'sche Erklärung, die lautet: „Unter zureichendem Grund versteht man dasjenige, von woher man versteht, warum etwas ist" („per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit"). Kant wendet ein, dass diese Erklärung einen Zirkel enthalte, denn sie läuft auf die Aussage hinaus: „Der Grund ist dasjenige, von woher man versteht, aus welchem Grund etwas ist".[5] Um diesen Zirkel zu vermeiden, sollte man eher sagen: Der Grund ist dasjenige, was das Subjekt eines Satzes bestimmt, d. h. die Setzung eines Prädikats mit Ausschluss seines Gegenteils. Daher sollte man auch besser von bestimmendem als von zureichendem Grund reden.[6]

---

[3] *Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis* (*Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio*, im Folgenden unter dem lateinischen Titel *Nova Dilucidatio* zitiert), 2.Abschnitt, AAI, 391.

[4] Cf. *Nova Dilucidatio*, AAI, 391-92.

[5] Christian Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, § 56. Kant verändert leicht den Wortlaut der Definition. Wolff, so Kant, „definit enim rationem per id, unde intelligi potest cur aliquid potius sit, quam non sit." Wolff hatte geschrieben: „Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intilligitur, cur aliquid sit." Da die eigentliche Erörterung sich jedoch auf den Begriff des *cur* bezieht, können wir von dieser Modifikation absehen.

[6] *Nova Dilucidatio*, 2.Abschnitt, AAI, 393. Indem er es vorzieht, den Ausdruck „bestimmender Grund" statt „zureichender Grund" zu verwenden, denkt Kant möglicherweise an Baumgarten, der das Attribut „zureichend" für den Grund *aller* Bestimmungen eines Gegenstands reservierte, d. h. für den Grund seiner Individuation (cf. Baumgarten, *Metaphysica*, § 22,

Aber ist es wirklich sicher, dass die Wolff'sche Erklärung zirkulär war? Sie ist es nur dann, wenn man mit ‚Grund' („Unter zureichendem Grund versteht man ...") und ‚warum' („... warum etwas ist") dasselbe aussagen will. Dies ist jedoch nicht notwendigerweise der Fall. Man kann sagen wollen, der Grund *des Satzes* sei dasjenige, wodurch das Warum *der Dinge* bekannt ist. Der Parallelismus der logischen und der ontologischen Relationen würde gleichzeitig die Wolff'sche Formulierung zulässig machen und den Zirkelvorwurf vermeiden. Wenn Kant diesen Einwand dennoch erhebt, so ist das darauf zurückzuführen, dass er mit Wolff die Ansicht teilt, dass der Grund innerhalb des Satzes und der Grund in den Dingen ein und dasselbe Intelligible sind. Was aber wird unter einem solchen Grund verstanden? Antwort: Grund ist dasjenige, was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, d. h. dasjenige, welches das Prädikat setzt und sein Gegenteil ausschließt.

An dieser Stelle kommt die Unterscheidung zwischen vorgängig bestimmendem und nachträglich bestimmendem Grund ins Spiel. Wenn man jedoch diese Unterscheidung annimmt, kann daraus eine erheblich weitreichendere Kritik an Wolff abgeleitet werden. Denn Kant sagt ausdrücklich, dass der vorgängig bestimmende Grund sehr wohl ein Grund warum, eine *ratio cur*, der nachträglich bestimmende jedoch lediglich ein Grund dass, eine *ratio quod*, sei. Warum macht Kant, angesichts seiner eigenen Definition und der damit im Zusammenhang stehenden Unterscheidung, Wolff nicht den Vorwurf, dass seine Definition zu eng ist, der wesentlich strenger als der Zirkelvorwurf ist?

Deshalb, glaube ich, weil er mit Wolff ebenfalls die Ansicht teilt, dass der einzige Grund, der wirklich von Bedeutung ist, der vorgängig bestimmende Grund ist. Hierzu als Beispiel, was Kant über den Grund der Übel in der Welt sagt:

> Wir suchen z:B. nach dem Grund der Übel in der Welt. Demnach haben wir den Satz: die Welt befaßt viele Übel. Es wird nicht der Grund daß oder der Grund des Erkennens gesucht, weil die Erfahrung seine Stelle vertritt, sondern es soll der Grund warum oder des Entstehens angezeigt werden, d. h. der gesetzt sein muß, damit zu verstehen ist, daß die Welt vorgängig in Beziehung auf dieses Prädikat nicht unbestimmt ist, sondern durch den das Prädikat der Übel mit Ausschluß seines Gegenteils gesetzt ist. Der Grund also bringt aus Unbestimmtem Bestimmtes zustande. *Und da ja alle Wahrheit aus der Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädikat zustande kommt, ist der bestimmende Grund nicht nur das Kennzeichen, sondern auch die Quelle der Wahrheit; wollte man sich von dieser entfernen, so wäre zwar sehr viel Mögliches, aber überhaupt nichts Wahres anzutreffen.*[7]

Die ganze Zweideutigkeit der kantischen Position ist in diesem Abschnitt zusammengefasst. Denn einerseits ist Kants Begriff des Grundes als ein Grund

---

AAXVII, 28 ...). Es ist offensichtlich, dass der Begriff des Grundes, den Kant im zweiten Abschnitt der *Nova Dilucidatio* einführt, eine schwächere Bedeutung hat als der Grund der Individuation. Dies mag erklären, warum Kant dafür den von Crusius entlehnten Ausdruck „bestimmender Grund" vorzieht.

[7] *Nova Dilucidatio*, 2.Abschnitt, AAI, 392. Der letzte Satz ist von mir hervorgehoben.

der Zustimmung erklärt, ohne den ganz einfach kein Satz zustande kommen würde, d. h., ohne den wir überhaupt nicht in der Lage wären, irgend ein Urteil zu behaupten anstatt uns des Urteils zu enthalten. Aber solchermaßen verstanden, könnte der Grund lediglich – in Kants eigenen Worten – ein Kennzeichen der Wahrheit sein und nicht ihre Quelle (*fons*). Andererseits fügt Kant jedoch sogleich hinzu, dass der Grund nicht einfach ein Wahrheitskriterium ist. Um den Namen Grund zu verdienen, muss dieser selbst die Quelle der Wahrheit des Satzes sein.

1.2 Satz vom Grund

Dieselbe Zweideutigkeit beherrscht den vorkritischen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde. Der Satz lautet: „Nichts ist wahr ohne bestimmenden Grund." Es ist klar, dass in dem darauf folgenden Beweis „nichts" die Bedeutung von „kein Satz" hat. Der Beweis ist folgender:

(1) Jeder wahre Satz sagt aus, dass das Subjekt in Beziehung auf das Prädikat bestimmt ist, d. h. dass dieses Prädikat mit Ausschluss seines Gegenteils gesetzt ist.
(2) Aber ein Prädikat ist nur dann ausgeschlossen, wenn es einen anderen Begriff gibt, der durch den Satz des Widerspruchs ausschließt, dass es gesetzt werden kann.
(3) Jede wahre Aussage beinhaltet daher etwas, das durch den Ausschluss des gegenteiligen Prädikats die Wahrheit des Satzes bestimmt. (aus (1) und (2))
(4) Genau dieses etwas wird bestimmender Grund genannt. (Definition)

---

(5) Daraus folgt, dass nichts wahr ist ohne bestimmenden Grund.[8] (aus (3) und (4))

Um zu dem Beispiel des Satzes „das Licht verbreitet sich allmählich und in anzeigbarer Geschwindigkeit" zurückzukehren: Der nachträglich bestimmende Grund schließt aus, dass die Verbreitung als augenblicklich beschrieben werden kann. Dieser Ausschluss erfolgt durch einen Syllogismus im modus tollens, welcher z. B. folgendermaßen lauten könnte: „Wenn die Verbreitung augenblicklich ist, sind die Verfinsterungen der Jupitertrabanten genau zu der vorherberechneten Zeit wahrnehmbar; sie sind jedoch nicht genau dann, sondern mit einer bestimmten Verspätung wahrnehmbar; also ist die Verbreitung des Lichts nicht instantan." Der vorgängig bestimmende Grund schließt

---

[8] *Nova Dilucidatio*, 2.Abschnitt, 5.Satz, AAI, 393. Ich habe den eigentlichen Argumentationsgang verfolgt und einige Wiederholungen weggelassen. Wie man sieht, wird der Satz vom Grund hier im Ausgang von 2 Prämissen bewiesen: i) der Definition eines wahren Satzes als eines Satzes, in dem das Subjekt durch das Prädikat bestimmt wird, d. h. in dem das Prädikat *mit Ausschluss seines Gegenteils* gesetzt wird) und ii) der Voraussetzung (die schon in der Erklärung des Begriffes vom Grund enthalten war), dass ein Prädikat *nur dann* ausgeschlossen wird, wenn etwas seiner Behauptung widerspricht. So aber ist die Schlussfolge schon in der Prämisse (2) vorausgesetzt, und der Beweis ist zirkulär.

seinerseits die augenblickliche Verbreitung durch einen Syllogismus im *modus ponens* aus, der nach Kants Erklärung des Lichtes lauten könnte: „Wenn die Luft elastisch ist, ist die Lichtbewegung zeitlich verzögert (= nicht-instantan); die Luft ist aber elastisch; also ist die Lichtbewegung verzögert." Wichtig ist hier, dass der Ausschluss des gegenteiligen Prädikats, der die Behauptung (anstatt der Enthaltung) des Urteils erlaubt, typischerweise durch den für den nachträglich bestimmenden Grund *modus tollens* ebenso wie durch den für den vorgängig bestimmenden Grund *modus ponens* geleistet werden kann.[9]

Aus diesem Beispiel geht hervor, dass selbst unter dem Zugeständnis, dass es eines Grundes bedarf, um von einem bloß problematischen Urteil, dessen Zustimmung man sich enthält, zu einem als wahr geltenden Urteil überzugehen, keineswegs folgt, dass es für jede Wahrheit mit Notwendigkeit einen vorgängig bestimmenden Grund, eine *ratio cur*, gibt. Dennoch, ebenso wie Kant in seiner Erklärung des Grundes sehr schnell von der Unterscheidung zwischen zwei Arten von Gründen zu der Idee überging, dass nur ein einziger Grund wirklich triftig ist – der vorgängig bestimmende Grund, Grund warum, *ratio essendi* oder *fiendi* – geht er hier ebenso von der vorsichtigen Schlussfolgerung, dass es im Wesen des Satzes selber liegt, dass die Behauptung auf einen Grund bezogen wird, zu der wesentlich stärkeren Behauptung über, dass es immer einen vorgängig bestimmenden Grund gibt.

> Daß die Erkenntnis der Wahrheit immer auf der Anschauung eines Grundes beruht, steht für die allgemeine Ansicht aller Sterblichen fest. Allein, wir sind häufig mit einem nachträglich bestimmenden Grund zufrieden, wenn es uns nur um die Gewissheit geht; aber aus dem angeführten Lehrsatz und der Erklärung zusammen betrachtet wird leicht deutlich, daß es immer einen vorgängig bestimmenden oder, wenn man lieber will, einen hervorbringenden oder wenigstens identischen Grund gibt, sofern ja der nachträglich bestimmende Grund die Wahrheit nicht bewirkt, sondern darstellt.[10]

---

[9] Einige Bemerkungen zu meiner Darstellung der beiden Arten von Grund durch *modus ponens* und *modus tollens*. Kant gibt diese Erklärung nicht. Doch sind die Ausdrücke, *ratio consequenter determinans*, *ratio antecedenter determinans* eindeutige Hinweise auf das Bestimmen *durch den Vordersatz (antecedens)* und das Bestimmen *durch den Nachsatz (consequens)* eines hypothetischen Urteils. Die entsprechenden logischen Formen sind der *modus ponens* und der *modus tollens*. Diesen Hinweis ausdrücklich zu machen hat drei wichtige Vorteile. 1) Es wird deutlicher, dass den zwei Arten von *ratio* verschiedene Kraft zukommt. Die *ratio ponens* erlaubt uns, allgemein zu behaupten, dass *alle* Lichtbewegung verzögert wird (sie erlaubt es, in allen Fällen auszuschließen, dass die Lichtbewegung augenblicklich sei). Die *ratio tollens* erlaubt dagegen nur, ein allgemeines Urteil zu verneinen: sie schließt es in *diesem* Fall aus, dass die Lichtbewegung augenblicklich sei, und erlaubt, das allgemeine Urteil ‚alle Lichtbewegung ist augenblicklich' zu verneinen. 2) Ich werde sogleich zeigen, dass Kant, als er einige Jahre später die allgemeine Gültigkeit des vorgängig bestimmenden Grundes (*ratio antecedenter determinans*) bezweifelte, seinen Zweifel als einen Zweifel bezüglich der *ratio ponens* formuliert: Er fragt, wie eine synthetische *ratio ponens* möglich ist. Diese Frage bestätigt, dass er seinen Begriff des *Grundes* immer schon im Licht des modus ponens (oder tollens) gedacht hat. 3) Ich werde auch zeigen, dass, wenn Kant in der kritischen Periode einen *logischen* und einen *transzendentalen* Satz vom zureichenden Grund unterscheidet, seine Erklärung des logischen Satzes eindeutig auf die Formen *modus ponens* und *modus tollens* hinweist. Hinsichtlich dieses Punktes besteht also eine tiefgreifende Kontinuität seines Denkens, die zu berücksichtigen wichtig ist.

[10] *Nova Dilucidatio*, 2.Abschnitt, 5.Satz, AAI, 394.

Aus dieser stärkeren Version des Satzes vom Grund leitet Kant eine ganze Anzahl von Folgerungen ab, die in den nächsten Jahren im Mittelpunkt der wachsenden Schwierigkeiten stehen werden, vor die ihn die rationale Metaphysik, auf die er sich hier noch beruft, stellen wird. Ich werde nun in Kürze die Hauptpunkte dieser Folgerungen erwähnen.

1.3 Der Satz vom Grund des Daseins

Die erste dieser Folgerungen ist die Formulierung eines Satzes vom Grunde des Daseins. Hier taucht in der *Nova Dilucidatio* zum ersten Mal der Begriff der Ursache auf: Der Grund des Daseins ist die Ursache. Vor der positiven Aufstellung des Satzes vom Grunde des Daseins beweist Kant den negativen Satz: „Daß etwas den Grund seines Daseins in sich selbst habe, ist ungereimt." Der Beweis dieses Satzes beruht auf der – nicht eigens hinterfragten – Annahme, dass die Ursache notwendigerweise ihrer Wirkung vorhergeht. Wenn ein Ding die Ursache seiner selbst sein sollte, müsste es sich selbst *zeitlich* vorgängig sein, was absurd ist. Kein Ding ist daher der Grund seines eigenen Daseins, und Kant widerspricht ausdrücklich dem spinozistischen *causa sui* Gottesbegriff.

Andererseits ist es richtig zu sagen, dass Gott absolut notwendig existiert. Aber nicht deshalb, weil er die Ursache seiner selbst ist; und nicht einmal deshalb, weil sein Dasein in seinem Wesen enthalten ist (wie im „cartesianischen Beweis"); vielmehr deshalb, weil er die notwendige Bedingung aller Möglichkeit ist. Wir behaupten das Dasein Gottes also nicht aus einem vorgängig bestimmenden Grund, d. h. einer *ratio essendi, fiendi* oder – noch weniger – *existendi*. Wir wissen nicht, warum Gott existiert. Aber wir wissen, dass er in absolut notwendiger Weise existiert, durch eine einzigartige *ratio cognoscendi*, die in der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* aus dem Jahre 1763 wiederholt und weiterentwickelt wird, – um schließlich in der ersten Kritik im Abschnitt „Von dem transzendalen Ideal" radikal widerlegt zu werden.[11]

---

[11] Der vorkritische Beweis beruht auf der Annahme, dass der Begriff der Möglichkeit einen *formalen* (möglich ist, was nicht widersprüchlich ist) und einen *realen* (*etwas* muss gedacht werden) Aspekt hat. Beide Aspekte setzen voraus, dass alles mögliche seinen Grund in einem absolut notwendigen Wesen habe. Diesem „Beweis" setzt der kritische Begriff vom transzendentalen Ideal entgegen, dass die „Materie" zu aller Möglichkeit – bzw. ihre Realität – sowie die Vergleichbarkeit der Möglichkeiten (ihr formaler Aspekt) nicht durch ein absolut notwendiges Wesen, das aus reinen Begriffen deduzierbar wäre, sondern durch die kollektive Einheit der möglichen Erfahrung und ihrer Gegenstände gegeben wird (cf. *KrV* A 581-82/ B 609-10). Gérard Lebrun hat sehr gut gezeigt, dass Kant bereits in der vorkritischen Periode durch den Verzicht auf den ontologischen Gottesbeweis den metaphysischen Begriff des *Wesens* als *Vollkommenheitsgrad* zugunsten einer Reflektion auf die Sinnbedingungen des Denkens aufgegeben hat. Siehe: Gérard Lebrun, *Kant et la Fin de la métaphysique*, Paris: Armand Colin 1970, p. 13-34. Siehe ebenfalls: Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press 1998 (im Folgenden zitiert als *K.C.J.*), p. 154.

Kant bemüht sich anschließend darum, eine *ratio antecedenter determinans* für das Dasein der zufälligen Dinge zu beweisen:

> Nichts, was zufällig ist, kann eines Grundes entbehren, der sein Dasein vorgängig bestimmt.[12]

Das Beweisschema lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

(1) Nehmen wir an, dass etwas Zufälliges ohne vorgängig bestimmenden Grund existiert.
(2) Als existierendes Ding wäre es dennoch durchgängig bestimmt, und das Gegenteil jeder seiner Bestimmungen wäre ausgeschlossen.
(3) Entsprechend der Ausgangshypothese hätte dieser Ausschluss jedoch keinen anderen Grund als das Dasein des Dinges selbst. Mehr noch, der Ausschluss wäre identisch: das Dasein des Dinges würde für sich allein bereits ausreichen, um auszuschließen, dass es nicht existiert.
(4) Dies würde aber auf die Behauptung hinauslaufen, dass sein Dasein absolut notwendig ist, was im Widerspruch zu der Ausgangshypothese steht.

---

(5) Also kann nichts, was zufällig ist, eines Grundes entbehren, der sein Dasein vorgängig bestimmt. QED.

Der Beweis stützt sich auf zwei implizite Voraussetzungen: i) dass das Dasein vollständige Bestimmung ist (als solche unterliegt sie dem oben angegebenen Satz vom bestimmenden Grund), und ii) dass dieser Satz als Satz vom vorgängig bestimmenden Grund zu verstehen ist. Wenn man diese doppelte Voraussetzung gelten lässt, entgeht man nur dann der ungereimten Folgerung, dass ein zufälliges Dasein absolut notwendig ist, wenn man zugibt, dass jedes zufällige Ding einen vorgängig bestimmenden Grund besitzt, nicht nur im Hinblick auf seine wesentlichen und zufälligen Bestimmungen (*ratio essendi* oder *fiendi*), sondern hinsichtlich seines Daseins selbst (*ratio existendi*).

Dieselben Voraussetzungen sind in den Beweisen von drei „Grundsätzen" im Spiel, bei denen der Leser der *Kritik der reinen Vernunft* unschwer die drei Analogien der Erfahrung der ersten Kritik vorgezeichnet findet: ein Satz der Erhaltung der „Größe der unbedingten Realität in der Welt"; ein „Satz der Aufeinanderfolge", der lautet: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind; ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmt die beiderseitige Veränderung des Zustandes"; und schließlich ein „Satz des Zugleichseins", nach dem die wechselseitigen Beziehungen zwischen endlichen Substanzen nicht aus ihrem Dasein resultieren, sondern durch einen speziellen Akt des göttlichen Verstandes hervorgebracht werden müssen.[13]

Zum Schluss meiner Auslegung der Nova Dilucidatio, möchte ich einige Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Satz vom Grund und menschlicher Freiheit anschließen.

---

[12] *Nova Dilucidatio*, II.Abschnitt, 8.Satz, AAI, 396.
[13] Siehe *Nova Dilucidatio*, AAI, 407, 410, 412-13.

1.4 Der Satz vom Grund und die menschliche Freiheit

Kant argumentiert gegen Crusius, demzufolge es Fälle gibt, in denen das Dasein einer Tatsache oder eines Ereignisses keinen vorgängig bestimmenden Grund hat. Eine Behauptung kann nur aufgrund einer ratio cognoscendi aufgestellt werden, die nichts anderes ist als das von der Erfahrung bewahrheitete Dasein der Tatsache oder des Ereignisses selbst. Ebendies gilt auch für die freien Handlungen: Dass der Wille sich für eine bestimmte Handlung entschieden hat, ist in diesem Fall ein Faktum, für das es keinen vorgängig bestimmenden Grund gibt. Kants Antwort lautet in Kürze: Wenn eine Handlung oder eine Willensentscheidung keinen vorgängig bestimmenden Grund besäße, dann würde ihr Entstehen – da sie nicht immer gewesen ist – unbestimmt bleiben: es würde also unbestimmt bleiben – cur sit potius quam non sit –, warum sie ist und nicht nicht ist. Da die Handlungen oder Willensentscheidungen aber in der Tat stattfinden, gibt es immer einen vorgängig bestimmenden Grund Ihres Daseins. Diese Antwort bezieht sich auf dieselbe petitio principii wie auch Kants generelles Argument hinsichtlich des Grundes des Daseins: Um zu behaupten, dass etwas verwirklicht worden ist, bedarf es nicht nur einer ratio cognoscendi (ratio consequenter determinans, eines nachträglich bestimmenden Grundes) sondern ebenfalls einer ratio fiendi, eines vorgängig bestimmenden Grundes seiner durchgängigen Bestimmung.[14]

Hinsichtlich der Frage, wie dieser auf das menschliche Handeln angewandte Satz vom Grund mit der Handlungsfreiheit vereinbar ist, vertritt Kant – weiterhin gegen Crusius – die Ansicht, dass frei sein nicht heißt, ohne Grund zu handeln, sondern im Gegenteil durch einen selbstbestimmten inneren Grund zu handeln, der den Handelnden dazu veranlasst, sich in dieser statt in einer anderen Weise zu verhalten. Kants Argument folgt hier eindeutig Leibniz.

Ich habe im Vorhergehenden nahegelegt, dass die größte Schwäche des kantischen Arguments in der sprunghaften Weise liegt, in der er vom Grund als Kennzeichen (der *ratio quod*, d. h. dem Grund weshalb wir annehmen, dass ein Satz wahr ist) zum Grund als Quelle der Wahrheit (der *ratio cur*, d. h. dem Grund der Wahrheit selbst) übergeht. Die Allgemeingültigkeit der *ratio cur* wird Kant jedoch bald vor Probleme stellen. Aber sein Zweifel bezieht sich zunächst nicht auf den Satz vom Grund und seinen Beweis, sondern auf bestimmte Fälle, in denen die Beziehung von *ratio* und *rationatum* problematisch erscheint. Um diese Fälle zu analysieren, führt Kant am Anfang der sechziger Jahre die Unterscheidung zwischen logischem Grund und Realgrund ein und unterstreicht den synthetischen Charakter des Realgrundes. Das durch Hume ausgelöste Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer führt dazu, dass die Frage nach der Beziehung des Realgrundes auf seine Folge zur Frage über den Begriff des Grundes selbst verallgemeinert wird.

---

[14] Siehe *Nova Dilucidatio*, 2.Abschnitt, 8. Satz, AAI, 396-97; 9. Satz, AAI, 398-406.

Skeptisches Zwischenspiel: Logischer Grund und Realgrund. Die synthetische ratio ponens.

In den Metaphysik-Vorlesungen aus dem Anfang der sechziger Jahre kann man Kants Schwierigkeit erkennen, das Verhältnis zwischen *ratio* und *rationatum* für den Fall zu bestimmen, den er nunmehr *ratio realis* nennt, um ihn von der *ratio logica* zu unterscheiden. Der logische Grund, so Kant, ist durch die Identität gesetzt, während demgegenüber der Realgrund ohne Identität gesetzt ist. Die Beispiele zeigen, dass er unter Realgrund das Begründungsverhältnis versteht, durch das ein Existierendes mit einem anderen Existierenden verbunden ist, also dasjenige, was er in der *Nova Dilucidatio ratio existendi* genannt hatte.[15]

> Aller Grund ist entweder logisch, durch welchen die Folge per regulam identitatis gesetzt wird, die mit ihm einerlei ist, als ein Prädikat oder real, durch welchen die Folge nicht per regulam identitatis gesetzt wird, die mit ihm nicht einerlei ist. e. g. woher das Böse in der Welt? Responsio der logische Grund: weil auf einer Welt eine Reihe endlicher Dinge ist, die Unvollkommenheiten an sich haben; nach einem Realgrunde sucht man das Wesen, das das Böse in der Welt schafft. [...] Die Verknüpfung zwischen dem logischen Grunde und Folge ist wohl: nicht aber zwischen dem Realgrund zu begreifen, daß wenn etwas gesetzt werde, zugleich etwas anderes gesetzt werde: Exempel: Gott will! Es war die Welt! – Julius Caesar! Der Name bringt uns den Gedanken des Herrns von Rom vor – welche Verknüpfung.[16]

Man findet fast gleichlautende Bemerkungen im *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, der aus derselben Periode stammt.[17]

In der Frage „Welches ist die Verknüpfung zwischen zwei verschiedenen Existierenden?" erkennt man die Fragestellung von Hume. Aber, wie ich bereits an anderer Stelle gezeigt habe, stellt Kant diese Frage in den logischen Begriffen der Schulphilosophie: Wie ist es zu verstehen, dass „wenn etwas gesetzt werde, zugleich etwas anderes gesetzt werde"? Dieses Vokabular ist dasjenige der Wolff'schen Analyse des *modus ponens*. In einem hypothetischen Syllogismus, „*si antecedens ponitur, ponendum quoque est consequens*":

---

[15] Kant hatte bereits in der *Nova Dilucidatio* die Unterscheidung zwischen Grund der Wahrheit und Grund des Daseins hervorgehoben, d. h. zwischen *ratio essendi* oder *fiendi* einerseits und *ratio existendi* oder Ursache andererseits. Aber er bezeichnete weder erstere als *logische* Gründe noch letzteren als *Realgrund*. Er erwähnte freilich die von Crusius durchgeführte Unterscheidung zwischen Idealgrund und Realgrund. Aber diese Unterscheidung ist nicht diejenige, die Kant in den sechziger Jahren zwischen logischem Grund und Realgrund einführt. Crusius' Begriff des Idealgrundes entspricht eher dem, was Kant in der *Nova Dilucidatio ratio cognoscendi*, Grund des Erkennens, nennt; im *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (fortan zitiert als *Versuch*) weist Kant im Übrigen selber auf diesen Unterschied hin. Siehe *Versuch*, AAII, 203; ebenfalls Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wie sie den zufälligen entgegengesetzt werden (Metaphysik)*, 2. Aufl., Leipzig 1753, § 34 ff.

[16] AAXXVIII-1, 12.

[17] Siehe *Versuch*, AAI, 202.

Wenn der Vordersatz gesetzt ist, muss der Nachsatz ebenfalls gesetzt sein. Bedeutsamerweise hat Kant, wie es scheint, in den *Reflexionen* der sechziger Jahre die Unterscheidung zwischen analytischer und synthetischer Verbindung im Kontext des *modus ponens* eingeführt:

> respectus rationis ponentis est nexus, tollentis est oppositio. respectus rationis logicae vel ponendi vel tollendi est analyticus rationalis; respectus rationis realis vel ponendi vel tollendi est syntheticus empiricus. [Das Verhältnis des setzenden Grundes ist die Verknüpfung; des aufhebenden Grundes der Widerstreit. Das Verhältnis des logischen setzenden oder aufhebenden Grundes ist analytisch – vernünftig; das Verhältnis des setzenden oder aufhebenden Realgrundes ist synthetisch: empirisch.][18]

Erst in der *Kritik der reinen Vernunft* ist Kant schließlich der Auffassung, eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Wesen der synthetischen Verbindung zwischen *ratio* und *rationatum* bzw. dem Wesen des Realgrundes gefunden zu haben. Seine Antwort ist folgende: Das Verhältnis des Realgrundes, d. h. die Verknüpfung zwischen zwei verschiedenen Existierenden, ist die Verknüpfung, die notwendigerweise zustande kommen muss, so dass eine objektive Aufeinanderfolge der Erscheinungen in der Zeit bestimmbar werde. Der „Satz der Aufeinanderfolge", der in der *Nova Dilucidatio* nur eine *Folgerung* des Satzes vom Grund war, wird nun zur Grundlage seines *Beweises*. Und eben dadurch wird die Argumentationsstruktur der *Nova Dilucidatio* vollkommen umgekehrt: Man steigt nicht mehr von einem Satz vom Grund, in dem Logik und Ontologie untrennbar verknüpft sind, zu einem Satz des Grundes des Daseins, und schließlich zu einem Satz der Aufeinanderfolge hinab, sondern man steigt im Gegenteil von einem Satz der Aufeinanderfolge (der zweiten Analogie der Erfahrung) zu einer Neubestimmung des Begriffes vom Grund, und damit einhergehend zu einer Revision des Status des Satzes vom Grund in allen seinen Aspekten empor – als *ratio existendi*, *ratio essendi* oder *fiendi*, und eben sogar als *ratio cognoscendi*. Diese Umkehrung wird im Folgenden zu untersuchen sein.

2. *Die kritische Periode: Objektive Einheit des Selbstbewusstseins und Satz vom Grund*

Der kantische Gedankengang, der alle Analogien der Erfahrung durchzieht, kann folgendermaßen zusammengefasst werden: i) Es gibt keine objektive zeitliche Bestimmung der Erscheinungen ohne eine Einheit der Zeit, in der die zeitlichen Bestimmungen, d. h. die Positionen und Beziehungen der Erscheinungen in der Zeit, definiert sind. ii) Es gibt aber keine Einheit der Zeit ohne Einheit des Selbstbewusstseins, für das es objektive zeitliche Bestimmungen gibt. iii) Die Einheit des Selbstbewusstseins ist jedoch die Einheit eines urteilenden Bewusstseins: eines Bewusstseins, das seine Vorstellungen unter Begrif-

[18] *Refl.*3753 (1764-66), AAXVII, 283.

fen ordnet, die in Urteilen verbunden sind. In diesen Urteilen aber ist eine Behauptung nur dann wahrheitsfähig, wenn sie auf ihren Grund bezogen wird. Der Aufstieg, der vorhin in der kritischen Darstellung des Satzes vom Grund erwähnt wurde, d. h. der Aufstieg vom Grund der Aufeinanderfolge zum Grund des Daseins, und vom Grund des Daseins zum Grund überhaupt, hat daher zum Korrelat die Aufdeckung eines radikal neuen Grundes: die objektive Einheit des Selbstbewusstseins als transzendentaler Grund der Gründe und des Satzes vom Grunde selbst.

Ich werde im Folgenden zuerst den „Satz der Aufeinanderfolge" untersuchen, den Kant in der zweiten Analogie der Erfahrung darstellt und beweist. Anschließend werde ich zeigen, wie dieser Satz und sein Beweis zu einer Neubestimmung der *ratio* in allen ihren Aspekten führt. Schließlich werde ich darstellen, was unter diesen neuen Voraussetzungen aus dem Verhältnis zwischen Satz vom Grund und Freiheit wird.

2.1 Der Beweis der zweiten Analogie der Erfahrung

Ich habe diesen Beweis an anderer Stelle bereits im Detail rekonstruiert und werde daher hier weder den genauen Gang des Arguments darstellen noch eine detailgenaue Bewertung des kantischen Arguments vorlegen. Ich konzentriere mich lediglich auf die für das Verständnis der verschiedenen Aspekte des kritischen Begriffes des Grundes notwendigen Hauptzüge.[19]

Die Frage, die sich Kant stellt, ist wohlbekannt: Wie beziehen wir die subjektive Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen auf eine objektive Zeitordnung, da wir keine Wahrnehmung der Zeit selbst haben, welche uns die Koordinatenachse liefern würde, in Bezug auf welche wir die Gegenstände und die Wechsel ihrer Zustände anordnen könnten? Insbesondere stellt sich also die Frage – dies ist das spezifisch in der zweiten Analogie behandelte Problem –: Wie beziehen wir die subjektive Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen auf eine objektive Aufeinanderfolge der Dingzustände?

Kants Antwort beinhaltet zwei Argumentationsschritte, von denen der eine als phänomenologisch eingestuft werden kann. Er besteht aus einer Beschreibung dessen, woraus unsere Erfahrung einer objektiven Zeitordnung besteht. Der andere – längere und komplexere – Schritt stützt sich auf ein zuvor in der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion der Kategorien entwickeltes Argument, das die Rolle der logischen Form unserer Urteile bei der Aufstellung einer intentionalen Beziehung zwischen unseren Vorstellungen und ihren Gegenständen betrifft. Ich werde diesen zweiten Schritt den „logischen" Schritt des Argumentes der zweiten Analogie nennen.

---

[19] Siehe *K.C.J.*, 358-373. Siehe ebenfalls „Logique et Métaphysique dans le Système Critique: l'Exemple de la Causalité", in: *Bulletin de la Société Francaise de Philosophie*, Automne 1994. „Kant on Causality. What Was He Trying to Prove?", Festschrift für Margaret Wilson, Christia Mercer & Eileen O'Neill, ed., London: Blackwell (noch nicht erschienen).

Betrachten wir zunächst den phänomenologischen Argumentationsschritt. Kant geht davon aus, dass wir nur dann die subjektive Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen auf eine objektive Aufeinanderfolge der Zustände der Dinge beziehen, wenn wir die *subjektive* Aufeinanderfolge hinsichtlich ihrer zeitlichen Ordnung für determiniert halten. Mit anderen Worten, wenn die subjektive Aufeinanderfolge der Wahrnehmung einer objektiven Aufeinanderfolge entspricht, kann die Wahrnehmung A, die der Wahrnehmung B vorausgeht, dieser nicht folgen, sondern nur ihr vorhergehen, d. h. ich könnte die Reihenfolge der beiden Wahrnehmungen nicht willkürlich umkehren. Wenn die subjektive Aufeinanderfolge hingegen *nur* subjektiv ist, d. h. wenn ihr auf der Gegenstandsseite ein Verhältnis des zeitlichen *Zugleichseins* entspricht, dann könnte ich die Ordnung meiner Wahrnehmungen umkehren und B *vor* A wahrnehmen. Die beiden von Kant angeführten Beispiele (die Wahrnehmung eines Schiffes, das sich nacheinander an zwei verschiedenen Stellen eines Flusses befindet, sowie die Wahrnehmung der verschiedenen Teile eines Hauses) veranschaulichen diesen Unterschied zwischen einer sukzessiven Wahrnehmung, die zugleich die Wahrnehmung einer objektiven Aufeinanderfolge ist, und einer sukzessiven Wahrnehmung, welche die Wahrnehmung eines objektiven Zugleichseins darstellt.

Eine Anmerkung zu diesem phänomenologischen Argumentationsschritt und die Beispiele zu seiner Veranschaulichung: Ich glaube, dass man Kants Beschreibung am besten versteht, wenn man sie als eine Beschreibung des Gebrauchs begreift, den wir in der Wahrnehmung von unserer *Einbildungskraft* machen. Wenn wir eine subjektive Folge *als* Apprehension einer objektiven Folge der Erscheinungen auffassen, so stellen wir uns mit Hilfe der Einbildungskraft vor, dass, wenn genau in dem Moment, in dem wir die zweite Position des Schiffes wahrnehmen, unser Blick zu der ersten Stelle zurückkehrte, an der wir das Schiff gesehen haben, dann würden wir das Schiff nicht mehr an dieser Stelle wahrnehmen. Dies ist die Bedeutung des Gedankens, dass die Ordnung der Wahrnehmung *determiniert* ist. Freilich, wenn die objektive Situation sich veränderte (wenn wir einen Grund zu der Annahme hätten, dass das Schiff stromaufwärts geschleppt worden ist), könnten wir uns vorstellen, dass wir, wenn wir unseren Blick zum vorherigen Punkt zurückwendeten, das Schiff erneut sehen würden. Dementsprechend ist das Bewusstsein der *determinierten* Ordnung unserer Wahrnehmung ein Bewusstsein, das nicht nur auf unserer sinnlichen Wahrnehmung, sondern ebenfalls auf unserer *Einbildungskraft* basiert. Und genau deshalb, weil es der Einbildungskraft bedarf, kann es durch das Vermögen zu urteilen angeleitet werden und *zu* einem Urteil führen.

Es wäre ein Fehler zu glauben – wie Schopenhauer dies tat –, Kant würde die absurde Position verteidigen, dass jedes Verhältnis von objektiver Folge *an sich* bereits ein Kausalitätsverhältnis sei. Was Kant dagegen behauptet, ist, dass wir eine objektive Folge *nur dann* wahrnehmen – d. h. identifizieren, unter Begriffen erkennen, die in einem Urteil verbunden sind –, *wenn* wir einen ihr vorausgehenden Zustand der Dinge voraussetzen, mit dem sie nach einer Regel verbunden ist. Auch wenn wir diesen vorausgehenden Zustand

der Dinge *nicht kennen*, so setzen wir ihn doch voraus, und weil wir ihn voraussetzen, versuchen wir ihn zu identifizieren. Die Situation lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wahrzunehmen, dass das Schiff, das am Punkt A war, sich zum Punkt B bewegt hat, entspricht folgender Behauptung: „Das Schiff, das sich am Punkt A befand, hat sich zum Punkt B bewegt" aufgrund des Schlusses aus einem hypothetischen Syllogismus, dessen Obersatz – und daher auch der Untersatz – uns unbekannt sind. „Wenn p, dann bewegt sich das Schiff, das am Punkt A war, zum Punkt B; es gilt p; also hat sich das Schiff, das sich am Punkt A befand, zum Punkt B bewegt." Wenn wir nicht das Dasein von etwas voraussetzen könnten, das wir unter dem Vordersatz p einer Regel denken können („wenn p, dann hat sich das Schiff, das sich am Punkt A befand, nach B bewegt"), würden wir die subjektive Folge unserer Wahrnehmungen anders interpretieren. Zum Beispiel: Ich sehe am Punkt A einen Turm, und einen Moment später sehe ich am Punkt B einen (qualitativ) identischen Turm. Es ist mir nicht möglich, etwas vorauszusetzen, das unter dem Vordersatz s zu einer Regel „wenn s, dann hat sich der Turm, der sich am Punkt A befand, nach B bewegt" denken kann, aus der ich ableiten könnte, dass der Turm sich vom Punkt A zum Punkt B bewegt hat. Ich muss die objektive zeitliche Verknüpfung der beiden Wahrnehmungen anders anordnen und schließe daraus, dass zwei qualitativ identische Türme gleichzeitig an zwei verschiedenen Punkten im Raum existieren.

Und dies führt uns zum zweiten Schritt des kantischen Arguments. Im ersten Argumentationsschritt antwortete Kant auf die Frage: In welcher Weise ist die *subjektive Folge unserer Wahrnehmungen* zugleich die *Wahrnehmung einer objektiven Folge*? Antwort: Dies ist der Fall, wenn die subjektive Folge hinsichtlich ihrer zeitlichen Ordnung als *determiniert* vorgestellt wird (wir stellen uns *nicht* vor, dass wir denselben Gegenstand wahrnehmen würden, wenn unser Blick zu dem Punkt zurückkehrte, den wir kurz zuvor betrachtet hatten). Aber daraus ergibt sich eine zweite: Wie und warum halten wir die subjektive Folge hinsichtlich ihrer zeitlichen Ordnung für *determiniert* (warum stellen wir uns *nicht* vor, dass wir dieselbe Sachlage an dem Punkt wahrnehmen könnten, an dem wir sie kurz zuvor betrachtet hatten)? Die Antwort auf diese Frage fällt komplexer aus. Sie besteht meiner Ansicht nach aus folgenden drei Punkten: Wir halten die subjektive Folge hinsichtlich ihrer zeitlichen Ordnung für determiniert, genau wenn: i) wir eine intentionale Beziehung zwischen der Vorstellung und dem Gegenstand der Vorstellung herstellen; ii) wir infolgedessen dazu veranlasst sind, die Ordnung der Wahrnehmung für eine *in den Gegenständen* determinierte Ordnung zu halten, was bedeutet, dass iii) wir einen objektiven Zustand der Dinge annehmen, welcher der wahrgenommenen Folge vorhergeht und ihr Entstehen einer Regel gemäß *bestimmt*. Davon ausgehend können wir den Schluss ziehen, dass *jede* Wahrnehmung einer objektiven Aufeinanderfolge auf der Annahme beruht, dass „irgend etwas vorausgehe, worauf diese Aufeinanderfolge der Zustände eines Dinges nach einer Regel folgt". Dieses Vorausgehende, worauf die objektive Folge nach einer Regel folgt, ist genau das, was man Ursache nennt. Es ist daher eine *Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung einer objektiven Folge*,

dass sie etwas voraussetzt, was ihr vorausgeht und worauf sie nach einer Regel folgt. Nach der transzendentalen Deduktion der Kategorien sind aber die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gleichfalls die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung. Es ist daher eine Bedingung der Möglichkeit nicht nur unserer Erfahrung einer objektiven Folge, sondern dieser Folge selbst, dass sie eine Ursache hat: eine *ratio fiendi* oder *ratio existendi*; beide Begriffe sind hier adäquat, da der Grund sowohl ein Grund des Entstehens eines Zustands *(ratio fiendi)* als auch die einzig mögliche Art eines Grundes des Daseins *(ratio existendi)* ist. Das einzige Dasein, für das man eine *ratio existendi* oder Ursache suchen kann, ist das Dasein eines Zustandes der Substanz, der vorher nicht existierte. Es hat jedoch keinen Sinn, für die Substanz selbst, als das beharrliche Substrat jedes Wechsels der Zustände, eine *ratio existendi* zu suchen.

2.2 ratio existendi, ratio fiendi, ratio essendi

Reichen die bisherigen Ausführungen bereits aus, um zu erklären, warum das in der zweiten Analogie formulierte Kausalprinzip für sich allein die Gesamtheit der in der *Nova Dilucidatio* aufgestellten Aspekte des Satzes vom Grunde abdecken kann? Bisher haben wir lediglich erklärt, wie ein Derivat des „Satzes der Aufeinanderfolge" aus der *Nova Dilucidatio* die Rolle eines Satzes vom Grunde *des Daseins* sowie eines Satzes vom Grund *des Entstehens* in Anspruch nehmen konnte. Aber wie steht es mit den anderen Aspekten des Satzes vom Grund? Und wie verhält es sich mit dem oben formulierten Einwand, dass Kant in der vorkritischen Periode unvermittelt von der *ratio quod* (dem Grund des Erkennens der Wahrheit des Satzes) zur *ratio cur* übergeht (dem Grund dieser Wahrheit selbst, d. h. dem Grund, warum die Dinge sind, wie sie sind). An eben dieser Stelle, glaube ich, zeigt sich der auffallendste Aspekt der kritischen Position: Sie liefert auf diesen Einwand eine Antwort, welche die vorkritische Position noch nicht liefern konnte. Nunmehr darf Kant mit vollem Recht behaupten, dass es für jede Bestimmung eines Dinges einen vorgängig bestimmenden Grund gibt, ob dieser Grund im Wesen des Dinges oder in seiner Verknüpfung mit anderen Dingen liegt. Dies ist gerechtfertigt, weil das Wesen der empirischen Dinge nur ein „logisches Wesen" ist (im Gegensatz zu dem, was ihr „reales" Wesen wäre): Es besteht aus den Eigenschaften, durch die der Gegenstand empirisch als Erscheinung erkannt werden kann, und nicht aus den Eigenschaften, die ihm als Ding an sich zugeschrieben werden könnten.[20] Genau diese Einschränkung erlaubt es jedoch, den Satz vom Grund in seiner Allgemeingültigkeit als Satz vom vorgängig bestimmenden Grund aufzustellen. Man kann von den empirischen Gegenständen allgemein gültig behaupten, dass es für jede ihrer Eigenschaften und

[20] Bzgl. „Wesen" und „Natur" der empirischen Dinge, cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AAIV, 467; Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789, AAXI-2, 36-37.

jeden ihrer Zustände einen vorgängig bestimmenden Grund gibt. Dieser liegt entweder im Wesen des Dinges, d. h. in den (relativ oder absolut)[21] beharrlichen Eigenschaften, durch die ein Ding als solches erkannt werden kann, oder in etwas, das vorausgeht, worauf der Wechsel seines Zustandes nach einer Regel folgt. Schließlich finden die beharrlichen ebenso wie die wechselnden Eigenschaften der Dinge den Grund ihrer Bestimmtheit im Kontext der wechselseitigen Beziehungen der Gesamtheit aller im Raum zugleichseienden Dinge (so das Argument der dritten Analogie der Erfahrung).

Genau deshalb, weil er einen in den Begriffen der kritischen Philosophie neu interpretierten Satz vom *vorgängig bestimmenden* Grund bewiesen hat, der seinerseits die Einheit des Selbstbewusstseins zum Grund hat – auf diesen Punkt werde ich später zurückkommen –, kann Kant in der Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* und in der Einleitung zur transzendentalen Dialektik behaupten, dass es ein unvermeidliches Schicksal der Vernunft sei, den Grund der objektiven Bestimmungen der Dinge in immer entfernteren Bedingungen zu suchen, obwohl es ihr gleichzeitig versagt sei, je einen *letzten* Grund zu finden.

2.3 Ratio cognoscendi und der logische Satz vom Grund

Nunmehr ist es klar, dass wir fortan zwischen dem Satz vom Grund der *Urteile* und dem Satz vom Grund der *Dinge* und ihrer Bestimmungen unterscheiden müssen. Es ist ein *logischer* Grundsatz, dass jedes assertorische Urteil einen Grund haben muss, ohne den es bestenfalls ein bloß problematisches (nicht widersprüchliches) Urteil bleiben würde, dessen Negation ebenfalls als problematisch zulässig wäre. Dieser Grundsatz lässt sich folgenderweise spezifizieren – wie Kant in der Einleitung der von Jäsche zusammengestellten *Logik* ausführt: Jedes Urteil muss i) einen Grund haben, und darf ii) keine falschen Folgen haben.[22] In ersterer Forderung erkennt man die bloße Form der in der *Nova Dilucidatio* aufgestellten *ratio antecedenter determinans*, in letzterer die Form der *ratio consequenter determinans*. In keiner der beiden Versionen liefert uns aber der *logische* Satz vom Grund irgendeinen Satz vom Grund *der Dinge* und ihrer Bestimmungen. Denn, wie wir bereits gesehen haben, um einen solchen Grundsatz zu formulieren, müssen wir zunächst verstehen, wie ein *Dasein* im Allgemeinen einen Grund haben kann, d. h. seinen Grund in einem *anderen Dasein* finden kann. Der *logische* Grund, der eine Beziehung zwischen Begriffen und zwischen Urteilen darstellt, beinhaltet für sich allein genommen nichts, um die Möglichkeit eines *Realgrundes* zu verstehen, und gestattet es folglich nicht, einen allgemein gültigen Satz vom Grund *des Da-*

---

[21] Relativ beharrlich in Bezug auf gewöhnliche Wahrnehmungsgegenstände: Wachsstück, Planet, Schiff; absolut beharrlich in Bezug auf die Materie, wenn davon ausgegangen wird, dass diese durch ihre Eigenschaften der Ausdehnung, der Gestalt und der Undurchdringlichkeit das Substrat aller Erscheinungen in Raum und Zeit ist.

[22] Siehe *Logik*, *Einl.* VII, AAIX, AAIX, 51-52.

seins zu formulieren.[23] Um letzteren zu beweisen, ist es vielmehr notwendig, die Bedingungen der Bestimmtheit einer objektiven Ordnung der Erscheinungen in der Zeit aufzuklären.

Diese Restriktion des Satzes vom Grund der Dinge und ihrer Bestimmungen auf einen Satz vom Grund der *Zeitordnung* der Erscheinungen, und die Fundierung *der* (empirischen und logischen) Gründe in *einem* transzendentalen Grund – der Einheit des Selbstbewusstseins – erlauben es Kant, eine vollkommen neuartige Lösung für das Problem der Beziehung zwischen dem Satz vom Grund und der menschlichen Freiheit anzubieten.

2.4 Satz vom Grund und menschliche Freiheit

In der *Nova Dilucidatio* hatte Kant behauptet, dass der Satz vom Grund mit der Annahme der menschlichen Freiheit verträglich sei. Freilich, sagte er, hat alles Geschehen – und folglich auch jede menschliche Handlung – einen vorgängig bestimmenden Grund. Doch wenn die Handlung keinen äußeren, wie in der mechanischen Kausalität, sondern einen inneren Grund hat, wie in den Akten Gottes und in denjenigen menschlichen Handlungen, die „nur durch die an den Willen herangebrachten Beweggründe des Verstandes hervorgelockt werden" –,[24] dann ist die Handlung zwar mit Gewissheit, aber nicht mit Notwendigkeit bestimmt. In der Anmerkung zur Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* wird eine solche Lösung des Problems jedoch kategorisch zurückgewiesen. Eine Handlung nur deshalb frei zu nennen, weil sie einen „inneren" und keinen „äußeren" Grund hat, würde auf die Freiheit des Bratenwenders hinauslaufen, der, einmal aufgezogen, die Quelle seiner Bewegung in sich selbst hat, indem jeder Zustand den folgenden bestimmt. Weit davon entfernt, aus sich selbst heraus eine neue Folge von Zuständen anzufangen, wird in dieser Sachlage jeder Zustandswechsel durch einen ihm vorhergehenden bestimmt.[25] In derselben Weise ist jede menschliche Handlung, als ein Ereignis in der Zeit, von einem vorhergehenden Ereignis bestimmt. Der in der zweiten Analogie aufgestellte Satz vom Grund des Entstehens gilt für menschliches Handeln ebenso wie für jedes andere Ereignis. Aber die Unterscheidung zwischen *Phaenomena* und *Noumena* sowie der Aufweis des wechselseitigen Verhältnisses zwischen freier Handlung und unter der Vorstellung des moralischen Gesetzes bestimmter Handlung erlaubt es Kant, gleichzeitig

---

[23] In der schneidenden Antwort, die er Ende der achtziger Jahre an Eberhard richtet, der die Verwegenheit besessen hatte, zu behaupten, dass die *Kritik* nichts aussage, was nicht bereits bei Leibniz oder Wolff zu finden sei, schreibt Kant, dass Eberhard Begriffsverwirrung betreibe, indem er den Satz vom Grund unter die Formel „Alles hat einen Grund" bringe. „Alles", so Kant, kann heißen „jeder Satz" oder „jedes Ding". Im ersten Fall handelt es sich um ein logisches, im zweiten Fall um ein transzendentales Prinzip. Die Begriffsverwirrung, die er bei Eberhard rügt, war im Jahre 1755 seine eigene – auch wenn er, wie wir gesehen haben, darauf achtete, Grund der *Wahrheit* und Grund des *Daseins* zu unterscheiden.

[24] AAI, 400.

[25] Siehe *Kritik der praktischen Vernunft*, AAV, 97.

eine Position zu vertreten, die derjenigen von Crusius ähnlich ist, die er in der *Nova Dilucidatio* abgelehnt hatte: Es ist demnach ebenfalls richtig zu sagen, dass die menschliche Handlung in jedem Augenblick *keinen* zeitlich vorgängig bestimmenden Grund hat. Denn, so Kant, jede Handlung ist *unter der Vorstellung des moralischen Gesetzes* bestimmt – unangesehen der Tatsache, ob der Handelnde dasselbe zum höchsten Prinzip der Unterscheidung und der Ordnung seiner Maximen macht oder nicht. Die Bestimmung der Handlung in der Zeit ist also nichts anderes als die zeitliche Darstellung eines unzeitlichen Verhältnisses des Handelnden zum moralischen Gesetz, für das er in jedem Augenblick als verantwortlich angesehen werden kann und soll.

Ich will hier nicht versuchen, die wohlbekannten Schwierigkeiten der kantischen Position darzulegen oder gar zu lösen. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass die Bestimmung der Maximen des Handelns unter der Gesetzgebung des kategorischen Imperativs – „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" – im Gebiet der Moral eine parallele Rolle spielt wie im Gebiet der Erkenntnis die Bestimmung der Naturgesetze unter der Einheit des Selbstbewusstseins, welche die Einheit der Erfahrung möglich macht. Die Einheit des Selbstbewusstseins in ihrem Verhältnis zu den sinnlichen Eindrücken ist der Bestimmungsgrund der Vorstellung von objektiven Gründen, d. h. für unsere Erkenntnis, dass ein Ereignis stattfindet, stattgefunden hat oder stattfinden wird, mit anderen Worten, dass es eine bestimmte Stelle in der Zeit hat. Ebenso ist die Einheit des Selbstbewusstseins in ihrem Verhältnis zu den sinnlichen Triebfedern und den Gefühlen der Lust und Unlust der Bestimmungsgrund der Vorstellung von *Handlungsgründen*, die man als mögliche Vordersätze von hypothetischen Urteilen der Form „wenn X, dann tue Y" darstellen kann. Aber die Einheit des Selbstbewusstseins ist hier nicht bloß als (transzendentaler) Grund von (empirischen) Gründen zu verstehen; sie ist vielmehr ein Grund, der zu den Gründen hinzutritt: Sie erzeugt aus sich selbst heraus nicht nur die Vorstellung der Gründe und ihre Einheitsform, sondern einen *Handlungsgrund*, der diese Form selbst ist, da die Wahl einer Maxime allein aus dem Grunde bestimmt wird, dass sie verallgemeinerbar ist (als allgemeines Naturgesetz gewollt werden kann). Durch diese Erzeugung eines *anderen* Grundes – eines Grundes jenseits der Gründe, der nichts anderes ist als die Form der durchgängigen Einheit der Gründe selbst – kann Kant für sich in Anspruch nehmen, eine weit über Leibniz hinausgehende Erklärung der Freiheit gefunden zu haben, die den im Bereich *der* Gründe definierten Satz vom Grund überwindet.

Bedeutsamerweise beruft sich Kant wieder auf seine Terminologie aus der *Nova Dilucidatio*, um das Verhältnis zwischen Moralgesetz und menschlicher Freiheit zu erklären: Die Freiheit ist die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz ist die *ratio cognoscendi* der Freiheit.[26] Aber diese Terminologie zeigt ebenfalls an, dass wir hier an die Grenze der vorgängig

---

[26] Siehe *Kritik der praktischen Vernunft*, AAV, 4n.

bestimmenden Gründe gelangen. Für die menschliche Freiheit gibt es keinen anderen Grund als einen Grund des Erkennens: das moralische Gesetz als *Faktum* der Vernunft (d. h. nicht als ein der Vernunft Gegebenes, sondern als ein von der Vernunft Hervorgebrachtes).[27] In der *Nova Dilucidatio* konnte man für Gott weder einen Grund des Wesens noch einen Grund des Daseins, sondern nur einen Grund des Erkennens seines Daseins angeben. In der kritischen Philosophie gilt für die menschliche Freiheit, dass wir für sie zwar einen Grund des Erkennens, nicht aber einen Grund des Wesens, des Entstehens oder des Daseins angeben können. Freilich führt uns das moralische Gesetz, das die ratio cognoscendi der menschlichen Freiheit ist, auch zum Postulat des Daseins Gottes als Grund der synthetischen Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit. Aber dadurch wird der kritische Abstand zum Leibniz'schen Satz vom Grund nur noch mehr unterstrichen. Denn das Dasein Gottes wird nicht durch einen ontologischen, kosmologischen oder physico-theologischen Gottesbeweis behauptet (Gott ist nicht der Grund seiner selbst, und die Behauptung seines Daseins resultiert nicht aus der ultimen Anwendung des Satzes vom vorgängig bestimmenden Grunde auf die endlichen Dinge), sondern es wird vielmehr von einem Grund aus postuliert, der eigentlich nicht einmal als *ratio cognoscendi*, sondern eher als *ratio credendi* zu bezeichnen wäre, und den die menschliche Vernunft aus sich selbst heraus als die einzig mögliche Antwort auf ihren unentbehrlichen Anspruch auf das höchste Gut hervorbringt.[28]

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die „entschlackte" Version des Satzes vom Grunde, die Kant in der kritischen Philosophie aufstellt, ist von der Einheit des Selbstbewusstseins abhängig, die nach Kant sowohl alle gegenständliche Erkenntnis sowie die hierarchische Einheit der unter dem moralischen Gesetz stehenden Maximen begründet. Das Schicksal der beiden Begriffe – Einheit des Selbstbewusstseins und Satz vom Grund – ist fortan untrennbar miteinander verbunden: Den einen abzusetzen, heißt, den anderen ebenfalls aufzugeben.

Aber der Satz vom Grund kann auch auf andere Weise ins Wanken gebracht werden. Im kantischen Argument bleibt der Satz vom Grund, wie wir gesehen haben, in allen seinen Aspekten der prädikativen Logik verhaftet, die dem diskursiven Denken seine Form verleiht (im logischen Satz vom Grund der Sätze) und den zeitlichen Synthesen ihre Regeln gibt (im transzendentalen Satz vom Grund der Realbestimmungen und der Ereignisse). Diese prädikative Logik in Frage zu stellen, heißt, dem Satz vom Grund in beiden kantischen Bedeutungen – der logischen *und* der transzendentalen – den Boden zu entziehen. Was von ihm übrig bleibt, ist dann bestenfalls ein bescheidener methodologischer Imperativ der Rationalität: Für alle Zustände und Ereignisse gibt es eine Erklärung, die folglich gesucht werden muss; für jede Handlung gibt es einen Grund, der folglich verstanden werden muss. Übrig bleibt ebenfalls

---

[27] AAV, 31-32.

[28] Siehe *Kritik der praktischen Vernunft*, AAV, 124-32; ebenfalls *Kritik der Urteilskraft*, § 84, AAV, 434-36.

ein praktischer Imperativ der Selbstbestimmung: Von seinen eigenen Handlungen sollte jeder, so gut es geht, Rechenschaft ablegen können.[29]

Deshalb liegt es nahe, Kants Argument in den Analogien der Erfahrung von seiner Verteidigung des alten „Satzes vom Grund" loszulösen. Man wird dann Kants Analogien entweder für eine Läuterung und Verteidigung der epistemologischen Voraussetzungen der Newton'schen Naturwissenschaft halten (die Option des Neukantianismus)[30] oder für eine Erklärung der notwendigen Bedingungen unserer gewöhnlichen empirischen Wahrnehmung, die man ohne jegliche Berufung auf Kants dubiose Schulbegriffe rekonstruieren muss (die Option Strawsons und seiner Schüler[31]). In diesem Vortrag habe ich demgegenüber eine dritte Option vorgeschlagen. Ich habe versucht zu zeigen, dass Kants scholastische Erbschaft ernst zu nehmen nicht heißt, ihn auf diese Erbschaft zu reduzieren, sondern im Gegenteil, seinen Umsturz dieser Erbschaft in seinem ganzen Umfang auszumessen. Das kantische Argument bis zu seinem Ursprung in der Frage über den Satz vom Grund zurückzuverfolgen, findet dann einen Widerhall in Themen, die uns heute vertrauter sind: das Verhältnis zwischen Gründen und Ursachen, sowie die Bestimmung der Gründe aus einem Selbstbewusstsein, das die Fähigkeit hat, die Normen seiner theoretischen und praktischen Tätigkeit aus sich selbst heraus zu erzeugen.[32] Wie und warum die neuere Bearbeitung dieser Fragestellung sich von derjenigen Kants unterscheidet und was sie ihr dennoch schuldig ist, dazu wäre ein anderer Vortrag – oder eben andere Vorträge – nötig.*

---

[29] Zu einer solchen minimalistischen Schlussfolgerung kommt David Wiggins in seinem Aufsatz: „The Principle of Sufficient Reason", in: *Acta Philosophica Fennica*, 61.

[30] Siehe Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Aufl., Berlin: Bruno Cassier, 1918.

[31] Peter Strawson, *The Bounds of Sense*, Methuen 1968.

[32] John McDowell, *Mind and World*, 2nd ed., Harvard University Press, 1996.

* Werner Kolk sei für seine Hilfe zur Übersetzung aus dem Französischen herzlich gedankt.

Das Affektionsproblem

Gerold Prauss, Freiburg im Breisgau

Ich möchte zeigen, dass das Affektionsproblem bei Kant nur deshalb unlösbar ist, weil es falsch gestellt ist. Und ich möchte fragen, ob es sich, wenn es sich richtig stellen ließe, nicht auch lösen ließe. Dass es falsch gestellt ist, liegt an stillschweigend gemachten Annahmen von Kant, die alles andere als zwingend sind. Und richtig stellen lässt es sich, wenn man alternative Annahmen dazu erwägt.

Dass Affektion im Spiel sein muss, kann keine Frage sein, wenn Empirie tatsächlich in Erfahrung als empirischer Erkenntnis von Objekten, nicht in so etwas wie „Offenbarung" oder „Eingebung" bestehen soll.[1] Sehr wohl fraglich aber ist, ob das, was dabei affiziert, dann das erkannte Objekt sein muss, wie man noch bis heute annimmt.[2] Denn erst unter dieser Annahme entsteht bei Kant dann das Problem, in welchem Sinn das gelten soll. Hat das von diesem Objekt als etwas Empirischem oder als etwas Nichtempirischem zu gelten, wie etwa im Sinn eines Noumenon oder Phänomenon? Denn beides, auch Phänomenon, ist das Objekt ja nur für nichtempirische Erkenntnis der Philosophie als Reflexion. Doch jede dieser Möglichkeiten führt zu unlösbaren Schwierigkeiten, und genau in diesem Sinn ist das Problem der Affektion unlösbar.

Letzter Grund dafür ist aber jene Annahme, es müsse das erkannte Objekt sein, was affiziert, sonst wäre Empirie anstatt Erfahrung als empirische Erkenntnis von ihm vielmehr „Eingebung" bzw. „Offenbarung" über es: Wie soll man diese Annahme verstehen, wo doch, wenn es um Affektion geht, mit empirischer Erkenntnis nur die Wahrnehmung von einem Objekt in der Außenwelt gemeint sein kann? Heißt das, es sei zum Beispiel dieser Baum, den ich gerade sehe, was mich dabei affiziert, so dass mein Sehen dadurch seinen Baumgehalt bekommt, durch den allein es Sehen eines Baumes sein kann? Wenn das keine momentane Fernwirkung unendlicher Geschwindigkeit bedeuten soll, an deren Möglichkeit jedoch selbst Physiker noch bis ins 19. Jahrhundert glaubten, lässt sich das genau genommen nicht bejahen. Denn bei einer Nahwirkung von endlicher Geschwindigkeit mag dieser Baum zwar Glied in einer Kette sein, die als Kausalzusammenhang bis hin zu mir verläuft. Doch was mich dabei affiziert, ist dann nicht dieser Baum, sondern ein ande-

---

[1] Vgl. z. B. Kant, *Akad.-Ausg.* Bd. 4, S. 282, Z. 24; Bd. 17, S. 632, Z. 4.

[2] Vgl. z. B. J. Searle, *Intentionalität,* Frankfurt a.M. 1991, S. 71 ff., S. 154. – Dieser Meinung war zunächst auch ich, vgl. G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich,* Bonn 1974, 3.Aufl. 1989, S. 192 ff.

res Glied in dieser Kette. Dieses hängt mit diesem Baum als einem Glied in dieser Kette zwar kausal zusammen, ist bloß deshalb aber nicht mit diesem Baum sogleich identisch.

Erst recht gilt dies jedoch, wenn man den eigentlichen Sinn von „affizieren" berücksichtigt, mit dem durchaus nicht bloß „kausal beeinflussen" gemeint ist. Mögen nämlich noch so viele Glieder innerhalb von einer solchen Kette sich in dem Sinn unterscheiden lassen, dass ein Glied das andere „kausal beeinflußt", so doch deshalb nicht sogleich in dem Sinn, dass ein Glied das andere auch „affiziert". Dass dieses eine Glied nicht nur „kausal beeinflußt", sondern auch noch „affiziert", das setzt vielmehr voraus, dass dieses andere Glied etwas Mentales ist, so dass auch das Ergebnis der Beeinflussung etwas Mentales ist. Und das ist somit ausschlaggebend dafür, dass eine Beeinflussung gerade Affektion ist. Eben darin liegt der Grund dafür, dass es unsinnig ist, von etwas Nichtmentalem, das kausal beeinflusst wird, zu sagen, dass es dadurch affiziert wird.

Bei genannter Baumwahrnehmung werde ich, etwas Mentales, affiziert, doch schlechterdings nicht irgendetwas anderes außerhalb von mir, diesem Mentalen. Affiziert wird dabei also auch mein Körper nicht, mit dem ich als etwas Mentales keineswegs identisch bin, auch wenn ich als dieses Mentale unlösbar an ihn gebunden bin. Mit ihm identisch wäre ich nach Kant selbst dann nicht, ja gerade dann nicht, wenn ich als etwas Mentales nur ein „Zustand" oder eine „Eigenschaft" von einem (meinem) Körper wäre. Denn grundsätzlich kann ein Zustand oder eine Eigenschaft von etwas nicht identisch sein mit dem, wovon er Zustand ist oder wovon sie Eigenschaft ist, – jedenfalls nach Kant nicht, der noch keine diesbezügliche Selbstüberredungskunst beherrschte.

Dann jedoch wird endgültig auch jene Grundannahme hinfällig. Dann werde ich grundsätzlich nicht durch einen andern Körper affiziert. Dann werde ich vielmehr grundsätzlich nur durch meinen eigenen Körper affiziert, gleichviel, mit welchen anderen Körpern er sich im Kausalzusammenhang befinden mag. Dies letztere gilt dann jedoch nicht nur für das Verhältnis zwischen meinem Körper insgesamt und allen andern Körpern. Vielmehr gilt es dann auch noch für das Verhältnis zwischen Teilen meines Körpers, die sich innerhalb von ihm in jenem Sinn von Gliedern jener Kette des Kausalzusammenhanges unterscheiden lassen. Deshalb folgt dann auch noch einiges über den Sinn, in dem es nur mein eigener Körper sein kann, was mich affiziert. Das kann dann nämlich nur ein Teil von meinem Körper sein, der letztes Glied in dieser Kette des Kausalzusammenhanges ist, *bevor* sie übergreift auf das Mentale. Dann aber nimmt das Affektionsproblem die volle Schärfe der Leib/Seele-Problematik an: Wie soll sich ein Kausalverhältnis zwischen dem Somatischen und dem Mentalen denken lassen, ohne dadurch das Mentale fälschlich zu verdinglichen, zum Beispiel zur „res cogitans"?

Auch hier jedoch gilt es zu prüfen, ob dies problematisch nicht vielleicht nur deshalb ist, weil Annahmen zugrunde liegen, die nicht zwingend sind, zu denen sich vielmehr alternative denken lassen, unter denen diese Problematik schwindet. So gewiss Kant das Mentale als verschieden vom Somatischen

betrachtet, insofern es etwa „... cogitans" ist, so entschieden wendet er sich doch dagegen, dass es deshalb auch sogleich schon als „*res* cogitans" bestehen müsse.[3] Ontologisch nämlich folgt das nicht. Denn ontologisch unterschieden werden muss ja nicht erst zwischen dem Mentalen und Somatischen, sondern allein schon innerhalb dieses Somatischen für sich genommen. Folgt doch auch zum Beispiel daraus, dass die Zustände oder die Eigenschaften eines Dinges etwas Anderes als ein Ding sind, keineswegs, sie müssten ihrerseits dann andere Dinge sein. Das folgt zumindest nicht nach Kant, der mit Descartes verglichen hier der kritischere Ontologe ist.

Nur reicht es freilich nicht, bloß kritisch-negativ herauszustellen, was etwas nicht ist. Vielmehr gilt es, dafür jeweils auch noch das entsprechend Positive einzusetzen. Damit aber ist Kant nicht genügend weit vorangekommen. Jedenfalls verfolgt er seine neuen Einsichten in das Mentale nicht mehr bis zu dieser Stelle, wo sie auch das Affektionsproblem noch lösen müssten. Nirgendwo gibt es bei Kant auch nur den kleinsten Hinweis, dass er für die Lösung auch in vollem Umfang die Dynamik in Betracht gezogen hätte, die gerade er für das Mentale erstmals ansetzt, insofern es unter anderem „Spontaneität" als „Selbsttätigkeit" sein soll. Demgemäss macht das Mentale an der Stelle, wo die Affektion erklärlich werden müsste, immer noch den Eindruck des bekannten Igels für den Hasen, sprich: „Ick bün all hier" – entgegen aller Ablehnung der cartesianischen Verdinglichung durch Kant. Und ist das denn nicht auch das Mindeste, was angenommen werden muss, wenn Affektion in irgendeinem Sinn kausale Einwirkung auf das Mentale sein soll? Mindestens im allerschwächsten Sinn von etwas und nicht nichts – kurzum: als irgendeine Entität – muss es doch das Mentale geben. Denn wie könnte es nicht nur zu einer Einwirkung *auf* etwas kommen, sondern auch noch zu einem Ergebnis dieser Einwirkung *in* etwas kommen, wenn es dieses Etwas nicht in irgendeinem Sinn auch gäbe? Fragt sich freilich nur, in welchem Sinn.

Die Antwort darauf konnte in der Zeit von Kant nur lauten, dass es sich bei einer solchen Entität dann auch um etwas handeln muss, das mindestens im Sinn dieses „Ich bin schon da" bereits besteht, und sei es auch als etwas noch so sehr Dynamisches. Doch als etwas bereits Bestehendes muss das Mentale weiterhin den Eindruck machen, dass es dann etwas Bestehendes nur als etwas Beharrliches, Substrathaftes und damit Substanzielles bilden könne, auch wenn Kant dies kritisch-negativ zurückweist. Die Dynamik von etwas ließ sich zur Zeit von Kant nur denken als Dynamik von etwas Substrathaftem.

Die Antwort darauf aber könnte heute gänzlich anders lauten: Die Dynamik von Etwas ist heute keineswegs daran gebunden, dass es sich bei diesem Etwas um etwas Bestehendes im Sinn eines Beharrlichen, Substrathaften und damit Substanziellen handelt. Unter anderem sind darin heute schon allein die

---

[3] Das Mentale als Substanz weist Kant vielmehr schon spätestens seit 1781 ab (vgl. z. B. *Kritik der reinen Vernunft*, A 349 f., A 356, A 381 f., A 399 ff., A 798). Zweifel daran können nur entstehen, wenn man fälschlich außer acht lässt, dass entscheidend dafür die Substanz-Kategorie gerade als „schematisierte" ist und somit Substanzialität im Sinne von „Beharrlichkeit".

Physiker über den Physiker hinaus, den Kant vor Augen hatte: Newton. Ihnen sollten wir als Ontologen daher auch nicht nachstehen, wenn sie uns berichten: Energie zum Beispiel, die in Wellenfeldern des Elektromagnetismus auftritt, sei kein Fall von „Schwingungen einer Substanz", die als ihr „Träger" nötig wäre. Es handle sich dabei vielmehr um einen Fall von „Wechsel der Feldenergie", und zwar um einen Wechsel, der ein „ständiges Entstehen und Vergehen" dieser Energie sei.[4]

Doch so schwierig dies auch ontologisch zu begreifen sein mag, es ist ontologisch durchaus denkbar, weil nicht widersprüchlich. Der Begriff eines Entstehens von etwas hängt nicht davon ab, dass dem Entstehen dieses Etwas ein Bestehen dieses Etwas nachfolgt als Beharren in der Zeit. Und der Begriff eines Vergehens von etwas hängt nicht davon ab, dass das Vergehen dieses Etwas dem Bestehen dieses Etwas nachfolgt als einem Beharren in der Zeit. Vielmehr ist beides reine Kontingenz, die uns der makroskopische Bereich der Dinge nahe legt, wovon wir uns jedoch für das Begreifen anderer Kontingenz befreien müssen. Und das ist in diesem Fall die Kontingenz eines Entstehens, das nicht ein Entstehen zum Bestehen, sondern – abstandslos gewissermaßen – ein Entstehen zum Vergehen ist. Dies abzulehnen, weil dann unverständlich sei, wie es sich dabei überhaupt um das Entstehen oder Vergehen von *etwas* handeln könnte, wäre jedenfalls genau im Sinn des Makroskopisch-Dinglichen zumindest tendenziell dogmatisch. Denn die Antwort auf die Frage nach dem Etwas könnte eben lauten: Energie, weil deren Auftreten in diesem Fall ein ständiges Vorübergehen ohne jedes Bleiben wäre. Und nicht zufällig versuchen Physiker dies reihenweise durch das „panta rhei" des Heraklit oder das „Grinsen ohne Katze" Lewis Carrols zu erläutern.[5]

Danach aber hindert nichts, auch das Mentale, das als „Spontaneität" der „Selbsttätigkeit" ohnehin etwas Dynamisches sein soll, als etwas durch und durch Dynamisches in diesem Sinne zu erwägen[6] und zu prüfen, ob nicht auch das Affektionsproblem sich dann von Grund auf anders stellen würde. Von dem Körper her, an den Mentales stets gebunden ist, soweit wir wissen, wäre dann des weiteren denkbar, solcherart Mentales trete immer wieder auf, indem ein Teil von diesem Körper sich spontan in solcherart Mentales immer wieder umsetzt. Auch als Spontaneität ist nämlich die Natur, und zwar gerade in Zusammenhängen dieser Art, nicht mehr, wie noch für Newton, eine Un-

---

[4] G. van de Lücht (Hg.), *ABC der Physik*, Köln 1975, S. 141.

[5] Vgl. z. B. H. Genz, *Die Entdeckung des Nichts*, München 1994, S. 14, S. 76, S. 117, S. 170 f., S. 235 f., S. 250 f.

[6] Zumal Kant selbst in diese Richtung geht. Denn wiederholt zitiert er selbst das „panta rhei", um die Dynamik des Mentalen zu charakterisieren (vgl. z. B. A 364, A 381, A 385). Nur hat er zu seiner Zeit vonseiten der Physik nicht die geringste Unterstützung dafür, dass es so etwas tatsächlich geben kann und dass es folglich mindestens auch widerspruchsfrei sein muss. Deshalb kommt er damit nicht recht weiter. Denn das „panta rhei" der Zeit, die er als Grundstruktur dieses Mentalen in Erwägung zieht, gilt ihm noch bis zuletzt (vgl. z. B. *Akad.-Ausg.* Bd. 18, S. 650, Z. 26 ff.) als widersprüchlich. Dazu G. Prauss, „Die innere Struktur der Zeit als ein Problem für die Formale Logik", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 47, 1993, S. 542 ff.sowie auch „Das Problem der Zeit bei Kant", demnächst in: *Dresdner Hefte für Philosophie*.

bekannte. Jenes problematische Kausalverhältnis zwischen dem Mentalen und Somatischen würde sich dann jedoch von Grund auf umkehren. Etwas, das dabei bereits besteht, im Sinn „Ich bin schon da", wäre dann nicht mehr das Mentale, sondern das Somatische. Entsprechend wäre das Mentale dann auch nicht mehr das dabei bloß Reagierende, nämlich das auf das Agieren des Somatischen bloß Reagierende. Vielmehr wäre das Mentale umgekehrt gerade das Agierende und somit das Somatische auch umgekehrt gerade das bloß Reagierende. Durch das Mentale nämlich würde das Somatische dann auch *zum* Reagieren allererst *gebracht* und so *zum* Reagierenden auch allererst *gemacht*. Denn reagieren würde dann auch immer wieder nur der Teil dieses bestehenden Somatischen, der immer wieder übrig bleibt, wenn jener andere Teil von ihm sich immer wieder umsetzt in das durch und durch Dynamische dieses Mentalen. Denn agieren würde letzteres als eben dies Dynamische von ständigem Entstehen wie Vergehen. Und agieren würde somit immer wieder schon dieses Mentale auf dieses Somatische, nicht umgekehrt, weil dieses vielmehr immer wieder erst auf jenes reagieren würde und mithin auch immer erst in diesem Sinn es affizieren würde.

Denn solang sich jene Umsetzung noch nicht vollzöge, ginge auch Mentales als dieses Agieren noch nicht vor sich. Doch sobald sich jene Umsetzung vollzöge, träte das Agieren dieses Mentalen auch schon immer auf als etwas, das schon immer affiziert wird, weil dabei schon immer auf es reagiert wird. Und ein Affizieren wäre zweifellos auch dies, wenngleich in einem neuen Sinn, der auch verständlich ist. Mentales würde danach affiziert in dem Sinn, dass es durch die Art und Weise seines Auftretens *sich* affiziert, gleichsam *sich* infiziert, indem es Reagieren auf sich als Agieren auslöst. Dies jedoch gerade nicht im Sinn der sogenannten „Selbstaffektion", von der Kant spricht.[7] Denn im Igel-Sinn ganz irreführend ist dadurch ausschließlich das Formale des Agierens selbst bezeichnet. Etwas Inhaltliches aber geht in es nur durch das von ihm selbst hervorgerufene Reagieren ein, so dass es sich dann insgesamt auch *durch* sich als Agieren *in* sich als Agieren ein Ergebnis dieses Reagierens selber zuzieht. Denn dem Nahwirkungsprinzip zufolge müsste es dann immer wieder, wenn ein Teil von einem Körper sich spontan in solcherart Agieren umsetzt, auch zu einem Reagieren des unmittelbaren Nachbarteils zu diesem Teil des Körpers führen. Und je nach dem, wie unterschiedlich dieser Nachbarteil als ein bestehender und auch bestehen bleibender jeweils beschaffen wäre, wäre auch sein Reagieren auf dieses Agieren und mithin auch sein Ergebnis in diesem Agieren jeweils unterschiedlich. Hinge das doch jeweils auch noch davon ab, wie dieser Nachbarteil durch andere Teile dieses Körpers wie auch dieser Körper insgesamt durch andere Körper je und je kausal beeinflusst wird.

Ich würde also nicht nur nie durch einen anderen als meinen eigenen Körper affiziert. Es wäre auch nie das erkannte Objekt, was mich danach affizieren würde, und zwar ohne dass empirische Erkenntnis deshalb „Eingebung" bzw. „Offenbarung" wäre. Alles nämlich, was ich für empirische Er-

[7] Vgl. z. B. B 68.

kenntnis zum empirischen Objekt gewinnen könnte, müsste ich danach, gut kantisch, immer wieder erst aus dem Ergebnis solcher Affektion heraus durch Konstruktion und Produktion gewinnen, die stets fehlbar ist. Nur eines könnte ich danach auf diese Weise nie gewinnen: jenen Nachbarteil *als* jeweils reagierenden und dadurch affizierenden. Trotz des Zusammenhangs, den er mit solchem bilden würde, das empirische Erkenntnis zum empirischen Objekt gewinnen könnte und durch den sie alles andere als „Eingebung" bzw. „Offenbarung" wäre, – trotzdem wäre dieser Nachbarteil *als* reagierender und affizierender nicht kantisch konstruierbar oder produzierbar, und das heißt, empirisch nicht erkennbar. Denn *zu* etwas Reagierendem und dadurch Affizierendem wird er ja immer wieder erst durch das dabei Agierende gemacht, so dass er auch gerade *als* dies Reagierende und Affizierende dann gänzlich in den Umkreis des dabei Agierenden gehört. Und dieses ist als jenes durch und durch Dynamische gerade etwas Nichtempirisches, wie im Vergleich zu etwas Makroskopisch-Dinglichem ja auch ein Fall von reiner Energie schon für Physik nur etwas Nichtempirisches sein kann.[8] Dass Physiologen als Empiriker bis heute nicht vermögen, an die Stelle dieses Übergangs heranzukommen, und auch umgekehrt für das Ergebnis solchen Übergangs einer „Versuchsperson" bedürfen, nämlich eines reflektierenden Subjekts, wäre danach unausweichlich und durchaus nicht, wie versichert wird, demnächst behebbar.[9] Was hier vor sich ginge, wäre zugänglich vielmehr nur für Philosophie als Reflexion, die sich sonach als Wissenschaft mit eigenem Sachgebiet erwiese und die ansatzweise auch schon die „Versuchsperson" betriebe.

Hinter das, was dabei als Empirisch-Zugängliches immer wieder übrig bliebe, zöge sich dann das Mentale nämlich auch als etwas immer wieder Nichtempirisches zurück, wenngleich nicht in das Jenseits einer zweiten Hinter- oder Überwelt, sondern nur innerhalb des Diesseits dieser einen Welt. Etwas Intelligibles oder Einsehbares wäre es danach auch nur für ein „transzendentales" Überschreiten des Empirischen durch solche Reflexion auf dieses Nichtempirische inmitten dieser einen Welt, was jedes „transzendente" Überschreiten in ein Jenseits überflüssig machen würde. Denn an das Somatische gebunden wäre das Mentale dann auch unausweichlich: Nicht nur würde es als ein Agieren immer wieder erst aus dem Somatischen heraus

---

[8] So war es kein geringerer als Heinrich Hertz, der sich das klargemacht hat. Wie aus einem bisher unbekannten Text hervorgeht, fasste Hertz im Rahmen des Elektromagnetismus einen Fall von reiner, nämlich nicht substratgebundener Energie als etwas auf, das zwar im Raum, dort aber keineswegs als etwas räumlich Ausgedehntes auftritt. Damit ist sie Hertz zufolge aber etwas grundsätzlich nicht Wahrnehmbares und in diesem Sinn auch nichts Empirisches. Denn letzteres ist, wie ihm gleichfalls klar war, notwendig daran gebunden, dass es etwas räumlich Ausgedehntes ist. Doch dies kann solche Energie nicht einmal indirekt durch ein Substrat sein, dessen Energie sie wäre, weil es ein Substrat hier gar nicht gibt (vgl. H. Hertz, *Die Constitution der Materie*, hg. von A. Fölsing, Berlin 1999, S. 112).

[9] Das vertreten letztlich alle, die da meinen, dass als Eigenschaft oder als Zustand des Somatischen sich das Mentale auf dasselbe „reduzieren" lasse, ohne dabei anzugeben, welche *Art* von Zustand oder Eigenschaft es sein soll. Denn gerade durch die *Art* von Eigenschaft oder von Zustand des Somatischen, die das Mentale hiernach wäre, hätte es die Stellung von etwas empirisch Unerkennbarem.

entspringen; vielmehr würde es als ein Agieren das Somatische zum Reagieren auch erst immer wieder selber bringen und sonach zu „seinem Körper" dadurch auch erst immer wieder selber machen. Was in der Gesamtgestalt von solchem Reagieren auf Agieren vor sich ginge, wäre somit auch durchaus ein Fall von Heteronomie, jedoch der Fall von einer ganz besonderen. Wäre diese Heteronomie doch jeweils auch von vornherein schon immer wieder einbezogen in den Umkreis von Autonomie der Spontaneität dieses Agierens. Und bedeutsam wäre dies dann nicht allein für Affektion, wie sie im Rahmen von Erkennen, sondern auch von Handeln auftritt. Denn auch Heteronomie von so etwas wie „Neigung" oder „Trieb" vermöchte dann grundsätzlich nur im Rahmen von Autonomie des Handelns aufzutreten.

Als jene unlösbare Problematik einer Heteronomie ganz außerhalb dieser Autonomie würde das Affektionsproblem sich somit gar nicht stellen. Es könnte keine Rede davon sein, dass Kant im Fall der Affektion eine Kausalität von Objekt zu Subjekt annehmen müsste wie die von Objekt zu Objekt. Somit wäre auch erst recht nicht die Kritik am Platz, der man sich seit Jacobi unkritischerweise anzuschließen pflegt, Kant sprenge sein System, weil er Kategorien wie Kausalität im Fall der Affektion auf die Noumena beziehen müsse, während er sie seiner eigenen Systematik nach doch nur auf die Phänomena beziehen dürfe.[10] Denn an Stelle dieser falschen Problematik würde sich als richtige dann vielmehr eine gänzlich andere stellen. Da es sich bei der Affektion um eine Heteronomie ganz innerhalb von Autonomie handeln würde, läge auch das Affektionsproblem ganz innerhalb der Problematik des Subjekts allein.

Die aber ist bei Kant aus gänzlich andern Gründen ohne Lösung. So etwa, weil es nur für empirische Objekte Sinn hat, zwischen ihnen als Phänomena und als Noumena zu unterscheiden, und nicht etwa, wie Kant meint, auch noch für nichtempirische Subjekte. Diese Unterscheidung nämlich ist notwendig nur für solches, das gerade dadurch auftritt, dass es kantisch konstruiert bzw. produziert wird, was stets fehlbar ist. Auf diesem Weg tritt aber eben stets nur ein empirisches Objekt auf, doch nie auch das dabei kantisch konstruierende oder produzierende nichtempirische Subjekt. Aus diesem Grund wird für ein nichtempirisches Subjekt an Stelle dieser Unterscheidung zwischen etwas als Noumenon und als Phänomenon gerade eine gänzlich andere notwendig, die Kant nicht mehr hinreichend entwickelt hat: die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem. Die nämlich geht gerade dahin, dass sich Inneres *in* Äußerem selbst äußert: bis hinein in einen Körper, den ein Inneres als ein Agieren ständig selbst zu *seinem* Körper *macht*, indem es ihn zum *Reagieren* auf sich als Agieren *bringt*. Denn all dies gilt ja für das unerkennbare Noumenon gerade nicht. Wohl aber gilt dies für das nichtempirische Subjekt, weil es durchaus erkennbar ist, wenn auch entsprechend nur für nichtempirische Erkenntnis der Philosophie als Reflexion.

---

[10] Vgl. F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus,* Breslau 1787, S. 222 f.

Zwischen dem Mentalen und Somatischen eines Subjekts, das einen Körper hat, indem es ihn zu seinem Körper macht, bestünde somit auch tatsächlich eine Grundverschiedenheit, doch keine wie die zwischen Ding und Ding, sondern tatsächlich eine wie die zwischen Zustand oder Eigenschaft und Ding. Und diese Stellung eines Zustands oder einer Eigenschaft *an* einem Ding besäße demnach das Agieren des Mentalen *mit* dem Reagieren des Somatischen *zusammen* als ein ontologisch ganz besonderer Fall von Zustand oder Eigenschaft. Das jeweilige *Ganze* von Agieren *mit* Reagieren und sonach von Autonomie *mit* Heteronomie *in sich* entspränge jeweils an Somatischem als jenem jeweiligen Restsomatischen. An einem Körper träte ein Subjekt in dem Sinn auf, dass es als autonome Spontaneität dieses Agierens einen Körper dann zu seinem Körper je und je gewänne. Dementsprechend wäre auch das Affektionsproblem dann nur ein Teilproblem im Rahmen des Gesamtproblems der Subjektivität, das Kant nicht mehr bewältigt hat, auch nicht im *Opus postumum,* das schon in diese Richtung geht.

Denn wie von selbst ergäbe sich: Als jenes durch und durch Dynamische eines Agierens, das ein Reagieren auf sich auslöst, wäre das Mentale auch von vornherein schon immer wieder Spontaneität und Rezeptivität „in einem", sprich: Verstand und Sinnlichkeit in einem,[11] und zwar dessen oder deren Form nach ebenso wie dessen oder deren Inhalt nach. Es träte somit auch genauso wenig wie das unlösbare Affektionsproblem die unlösbare Schematismusproblematik auf. Was sich stattdessen stellte, wäre vielmehr nur die Frage, welche innere Struktur dieses Mentale als jene Dynamik des Agierens haben müsste, so dass alles, was aus ihm hervorgeht, wie Erkennen oder Handeln, aus ihm auch verständlich werden könnte. Und als Antwort käme in Betracht, dass die ursprünglich-subjektive Zeit und der ursprünglich-subjektive Raum und die verschiedenen Verhältnisse dazwischen diese innere Struktur sein könnten, die Kant aber nur in Ansätzen entwickelt. Handelt es sich doch bei solcher Zeit und solchem Raum durchaus nicht nur um unterschiedliche Ausdehnungen und die verschiedenen Verhältnisse dazwischen, wie Kant meint und wie man noch bis heute meint. Es handelt sich bei subjektiver Zeit und subjektivem Raum vielmehr um unterschiedliche Verhältnisse, die zwischen Ausdehnung und Punkt bestehen, nämlich zwischen Kontinuität und Diskretion. Entsprechend würde gelten, dass Verstand als Punktprinzip und Sinnlichkeit als Ausdehnungsprinzip jeweils von vornherein darin vereinigt und mithin daran beteiligt wären: schon im Fall von subjektiver Zeit und so erst recht im Fall von subjektivem Raum. Zusammen wären Punkt und Ausdehnung daher die beiden nicht mehr weiter rückführbaren Grundprinzipien der Natur, wonach sie als Dynamik eben nicht nur zu Objekten, sondern auch noch zu Subjekten in der Lage ist.[12]

---

[11] Vgl. dazu etwa *Opus postumum,* Akad.-Ausg. Bd. 22, S. 466, Z. 13 ff.; S. 493, Z. 9.

[12] Zu einem Versuch, dies durchzuführen, vgl. G. Prauss, *Die Welt und wir,* Band 1: „Subjekt und Objekt der Theorie", Teil 1: „Sprache – Subjekt – Zeit", Stuttgart 1990; Teil 2: „Raum – Substanz – Kausalität", Stuttgart 1993; Band 2: „Subjekt und Objekt der Praxis", Teil 1: „Form und Inhalt einer Absicht als Bewusstsein", Stuttgart 1999; Teil 2: „Die Grenzen einer Absicht" (in Vorbereitung).

Systemform und Abschlussgedanke
Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken

Dieter Henrich, Berlin/München

I.

Kants Werk lässt sich einem vielfältig gegliederten Kontinent vergleichen. Man kann eines seiner Gebiete durchforschen und sogar neu ordnen, ohne mit den anderen näher vertraut zu sein. Man kann auf diesem Kontinent auch von Land zu Land wandern und doch vom Umriss und Aufbau des Kontinents als Ganzem nur eine allgemeine Vorstellung in sehr großem Maßstab haben. Je höher die Ambitionen der Kantforschung, was historische und analytische Genauigkeit betrifft, aufgewachsen sind, umso mehr hat sie sich in diesem Sinne auch regionalisieren müssen. Dieser Prozess begann schon zu Kants Lebzeiten. Bereits damals konnte man als Experte für Teilgebiete der kritischen Philosophie zu einigem Ansehen kommen – so wie Heydenreich für die Ästhetik, Tieftrunk für die Religionstheorie, Kiesewetter für die Logik, Schmid für die Moralphilosophie und Hufeland für die Rechtslehre. Die Aufmerksamkeit, die den Arbeiten solcher prominenter Experten gilt, war damals und ist auch heute größer als die, welche Untersuchungen finden, die auf eine Darstellung und Würdigung des kantischen Werkes insgesamt ausgehen.

Das heißt nun sicher nicht, dass die Gebiete der kantischen Philosophie voneinander in der Weise unabhängig sind wie die Oberflächenbereiche einer kontinentalen Bodenplatte. Kant hat die Philosophie als System verstanden und sie damit allen Aggregaten, also zufälligen und ungeordneten Zusammensetzungen, kontradistinguiert. Er erklärte die Philosophie sogar zu dem einzigen System im eigentlichen Sinn, weil von ihr her alle anderen Wissenschaften ihre systematische Einheit gewinnen (Logik, Einleitung III). Dass es eine systematische Einheitshinsicht gibt, welche die eigentümliche Ausbildung eines jeden Gebietes innerhalb des kantischen philosophischen Kontinents ermöglicht, war deshalb auch niemals zu übersehen oder zu ignorieren. Man kann diese Einheitshinsicht aber aufnehmen und ihr den eigenen Argumentationsgang unterordnen, ohne sie selbst noch zu einem eigenen Thema werden zu lassen. Kant selbst hat für eine derart eingeschränkte, zugleich aber prägnante Orientierung auf das Grundsätzliche der kritischen Philosophie auch eine Anleitung vorgegeben: Jede Disziplin, die sich in kantischer Untersuchungsart ausbildet, muss darauf ausgehen, die allgemeinen und notwendigen Bedingungen für einen Bereich von Wahrheits- oder Geltungsansprüchen in der Verfassung des Subjektes zu suchen, das sich unter solche Ansprüche stellt und in dem zugleich das seinen Ursprung hat, worauf sich

solche Ansprüche beziehen. Auf dem so bestimmten Weg, der vom Ursprung einer Erkenntnisart den Ausgang nimmt, werden sowohl der Rechtsgrund und der Geltungsbereich als auch die innere Gliederung dieses Bereiches nach Prinzipien auszumachen sein.

Mit dieser Anleitung wird das System über seine Methode ins Spiel gebracht. Eine Methode ist, Kant zufolge, für jedes System konstitutiv, da es ohne sie nicht ‚nach überlegten Regeln abgefasst' wäre und darum gar kein systematisches Ganzes ausmachen würde. Die kantische Anleitung zum Gebrauch dieser Methode ist auch spezifisch genug, um innerhalb jedes Gebietes des Systems operativ werden zu können, so dass mit ihr im Sinn Untersuchungswege zu erschließen und Resultate zu erreichen sind. Aber auf der anderen Seite bringt sie von dem, was das Ganze eines Systems ausmacht, eigentlich noch gar nichts in den Blick. Sie erlaubt es, jede Disziplin, die einen Platz in dem Ganzen des Systems hat, zu entfalten, ohne auf diesen seinen Platz durchgängig und derart Bezug nehmen zu müssen, dass durch diese Bezugnahme der Fortgang innerhalb der einzelnen Disziplin auch jederzeit mitbestimmt wird.

So gehen die Kantstudien zwar allesamt von einem hinreichend genau gefassten Vorbegriff und von einem prägnanten Gesamteindruck des kantischen Systems aus. Aber beides ist vereinbar damit, dass der Aufbau des Systems selbst in seinen Grundzügen nicht zur Deutlichkeit gebracht ist. Damit geht dann auch zusammen, dass Kant selbst kein Werk veröffentlicht hat, in dem der Aufbau des Systems sein eigentliches Thema gewesen ist. Zwar sagt er, dass in der *Kritik der reinen Vernunft* der Grundriss für das System entwickelt sei. Ziel des Werkes ist aber die Bestimmung der Grundlagen und der Grenzen von Erkenntnissen, die unabhängig von Erfahrungserkenntnissen möglich sind. In den folgenden moraltheoretischen Grundlegungswerken ist der Bezug auf das System dann noch weiter gelockert, so dass sie auch über Verschiebungen in Kants Systemkonzeption hinweg für sich Bestand haben könnten. Allein das unvollendete Nachlasswerk wäre seiner gesamten Anlage nach vermutlich von einer Intention geprägt gewesen, die auf das System als solches geht.

Dass sich regionale Arbeiten und Erkundungen mit einem hinreichend präzisen kantischen Vorgriff unter einer liberalen und oftmals nur latenten Herrschaft eines Systemprogramms entfalten können, hat darum zum Komplement, dass die Verständigung über dieses Systemprogramm selbst unter Genauigkeitsmängeln leiden und von Zweifelsfragen bedrängt sein kann. Das hat wiederum zur Folge, dass die Prägnanz im ersten Gesamteindruck von Kants System unter dem Druck solcher Unbestimmtheiten und für eine Untersuchung, die anhaltend auf dieses System konzentriert ist, ins Schwanken und Verschwimmen kommt. So wurde denn auch die frühe Bewegung zur Auffächerung der an Kant anschließenden Arbeiten in regionalisierte Schwerpunkte von der gerade entgegengesetzten Bewegung begleitet, die darauf zielte, über das kantische System als solches eine tiefere Aufklärung zu gewinnen. In dieser Bewegung gewannen, wie wir wissen, alsbald die den Vorrang, die sich eine solche Aufklärung nur von einer Vertiefung der kantischen

Grundlegungsgedanken selbst versprechen konnten. Solche Vertiefungen haben sich dann aber stets auch als Verschiebungen und sehr bald auch als grundstürzende Veränderungen erwiesen. Viele der Initiatoren einer solchen Verschiebung haben zudem dahingehend argumentiert, dass auf jede weniger weitgehend eingreifende Weise das an Kant anschließende Philosophieren nicht aus den Schwierigkeiten herausgeführt werden kann, von denen Kants eigene Systemkonzeption unabwendbar gezeichnet sei.

Diese Grundsituation hat über lange Zeit fortbestanden, während sich die Ausrichtung der Kantrevisionen von Fichte bis Frege und von Hegel bis Heidegger vielfältig verändert hat. Während Kants Status als Entdecker eines philosophischen Kontinents auf Dauer gesichert ist, hat sich aber inzwischen die Bereitschaft zurückgebildet, in der direkten Auseinandersetzung mit seinem Werk und durch eine Vertiefung von dessen eigenen Intentionen den Ansatz für eine eigenständige und gegenwärtige philosophische Orientierung zu gewinnen. Systematisch gewichtige Rückgriffe auf Kant wie die von Thomas Nagel und Hilary Putnam neigen dazu, es mit lehrbuchnahen Erinnerungen an Kant bewenden zu lassen. Aus der in ihrer Regionalisierung immer hochkarätiger werdenden Kantforschung gehen nur wenige Impulse hervor, die in Debatten um sachliche Grundlegungsfragen zur Auswirkung kommen könnten.

Eine solche Lage kann wohl eine Gunst und auch ein Interesse für jeden Versuch freisetzen, sich über Kants Systemkonzeption, und zwar in systematischer Absicht, so zu verständigen, dass nicht schon in den ersten Schritten, wie immer unwillentlich, der Kontakt mit Kants eigenen Intenionen unsicher wird oder, so wie bei Hegel oder Heidegger, ganz verloren geht. Beide gingen nämlich durchaus zu Recht davon aus, dass man insbesondere über Kants Text, der unter dem Titel ‚transzendentale Deduktion der Kategorien' steht, zu einer Verständigung kommen muss, die Kants Denken als Ganzes betrifft und die dabei eine Tiefendimension erreicht, über die Kant selbst keinen vollständigen Aufschluss hat geben können. Es wird sich aber im Folgenden zeigen, dass sie mit ihren Auslegungen eine den kantischen Intentionen geradewegs entgegengesetzte Richtung eingeschlagen haben. Sie haben in jener Tiefe die eigene philosophische Einsicht Platz greifen lassen wollen, von der sie meinten, dass sich dort allein die Totalität eines in sich durchsichtigen Formprozesses der ‚Idee' oder die ‚Ganzheit' des zeitlichen Daseins erschließen werde. Aus dem Folgenden wird dagegen deutlich werden, welche Probleme für Kants Denken gerade daraus hervorgingen, dass Kant vor die Aufgabe gestellt war, sein Systemprojekt in Einklang mit seiner Überzeugung zu halten und zu entfalten, dass in der Grunddimension, auf die sich philosophische Begründungen zuletzt immer beziehen müssen, ein Verstehen, welches in einer solchen von einem durchsichtigen Ganzen ausgehenden Klarheit gründet, niemals erreicht werden kann.

Darüber, dass es sich so verhält, hat Kant selbst freilich niemals öffentlich Rechenschaft abgelegt. Zumal in seinen Hauptschriften spielen alle Fragen, welche die Ausarbeitung der Systemkonzeption betreffen, eine gänzlich nachgeordnete Rolle. Für die gesicherte Erklärung seiner Systemkonzeption sind somit der weit fortgeschrittene Stand der Erschließung aller Texte von seiner

Hand und die Handhabung von argumentanalytischen Verfahren unentbehrliche Voraussetzungen. Doch muss sich ein Versuch, Kants eigene Intentionen zu verdeutlichen, auch von dem Gestus derer freihalten, die meinen, sich kraft allseitiger Anpassung an die kantischen Wortlaute über ihre Zeitgenossen zu erheben und die darauf ausgehen, bisher stets verkannte Grundlehren des großen Kant endlich ins rechte Licht stellen oder gar als verbindlich durchsetzen zu wollen. Die vielen Revisionen, die sich an Kant angeschlossen und die sich dabei auf ihn berufen haben, machen es doch wahrscheinlich, dass gerade Kants Systemkonzeption in Spannungen hineinzieht und dass sie darum einer Durchklärung in eigenständigem Bemühen bedarf. Art und Ursprung dieser Spannungen sollten jedoch in einer Weise verständlich gemacht werden, die zuvor Kants eigene Intentionen sicher in den Blick gebracht hat. Nur so lassen sich Aufschlüsse sowohl über die historische Gestalt von Kants Werk wie über die Gründe von Fehlgängen in den an Kant anschließenden Bewegungen gewinnen. Zudem darf man hoffen, dass sich so auch in Kants Werk vorgebildete Potentiale identifizieren lassen, die anders gar nicht sicher zu erkennen gewesen wären, die dann aber in das eigene Nachdenken darüber eingreifen können, mit welcher Verfahrensart eine philosophische Grundorientierung zu gewinnen und stabil zu machen ist.

Allerdings ist, worauf Kant selbst als Systemkonzeption ausging, keinen wie immer verborgenen oder verstreuten Texten Kants, oder auch allen seinen Texten zusammengenommen, verlässlich zu entnehmen. Wer die Systemkonzeption der kritischen Philosophie auch nur in ihrer historischen Gestalt begreifen und verdeutlichen will, ist also darauf angewiesen, sie sich sowohl in exegetischer wie auch argumentanalytischer Kombinations- und Auslegungsarbeit selbstständig zu erschließen.

Die folgenden Überlegungen gliedern sich in ein solches Unternehmen ein. Sie nehmen zwei Probleme auf, die verschiedene Aspekte von Kants Systemkonzeption betreffen, und machen es sich zum Ziel, sie so in eine Beziehung zueinander zu bringen, dass Spannungen in Kants Konzeption sichtbar werden und dass sich Optionen absehen lassen, die zur Auflösung dieser Spannungen in Betracht zu ziehen sind. Das erste Problem betrifft das Verhältnis, das in Kants Systemkonzeption zwischen der Aufgabe einer vollständigen Entwicklung der erfahrungsunabhängigen Prinzipien allen Denkens und Erkennens auf der einen Seite und den Gründen von deren Herleitung und Rechtfertigung auf der anderen Seite besteht. Das zweite Problem stellt sich im Zusammenhang der Aufgabe, den epistemischen Status der Postulate in Kants Moraltheologie, insbesondere aber der Vernunftidee der Freiheit aufzuklären und deren Rolle als mögliche Abschlussgedanken des Systems zu verdeutlichen. So gehört also das eine dieser Probleme in den Bereich, den Kant als den der Philosophie nach ihrem ‚Schulbegriff' zu bezeichnen pflegte. Das andere ist für die Philosophie nach ihrem ‚Weltbegriff' von zentraler Bedeutung. Aber so wie nicht die bloße Unterscheidung zweier solcher Philosophiebegriffe, sondern erst die Bestimmung ihres Verhältnisses zueinander von eigentlich philosophischem Interesse ist, so kommen auch die beiden Probleme allererst dadurch, dass sie in Beziehung aufeinander erwogen werden, zu

ihrer eigentlichen Bedeutung und ihrer Brisanz für die Verständigung über den Aufbau von Kants Systemkonzeption insgesamt.

II.

Mit der *Kritik der reinen Vernunft* wollte Kant nicht nur den Bereich verlässlicher Erkenntnis gegen die Ambitionen unseres über die Erfahrung hinausgreifenden Erkenntnisverlangens abgrenzen und so die Philosophie aus dem Verruf herausbringen, in den sie der Anspruch der in heillose Kontroversen verstrickten Metaphysik auf die angeblich erste und sicherste Erkenntnis gebracht hatte. Noch mehr als durch diese Tatsache war Kant in seiner eigenen philosophischen Biographie von der Unklarheit über die richtige Ordnung und die Gebrauchsbedingungen der Grundbegriffe des Denkens irritiert. Alle Gedanken mit dem Status, in irgendeinem Sinn Prinzip zu sein, konnten zur Formulierung und Begründung irgendwelcher Theoreme gebraucht werden, ohne dass Klarheit über die Voraussetzungen solchen Theoretisierens zu gewinnen war. Erst mit der sicheren Einsicht in den Grund des Unterschieds zwischen mathematischer und philosophischer Erkenntnis zeichnete sich für Kant die Möglichkeit ab, auch den Ort aller anderen Prinzipien im vielfältig gegliederten Aufbau von Rationalität auszumachen und sie so in dem ihnen angemessenen Gebrauch zu verstehen.

In Kants Werk finden sich zahlreiche Beschreibungen der Geschichte der Philosophie als einer solchen über Jahrtausende fortdauernden Verwirrung. Die Philosophen versagten schon bei der Entwicklung der Idee ihrer eigenen Wissenschaft, hatten folglich für deren Bearbeitung keine sichere Richtschnur, blieben unwissend über den Weg, den sie zu nehmen hätten, und waren deshalb jederzeit streitig über die Entdeckungen, die jeder von ihnen für sich gemacht zu haben vorgab (*KrV*, B 872). Wenn ein Philosoph ein Gebäude recht künstlich aufgebaut zu haben glaubte, so kam ein anderer, der noch künstlicher war und warf es um (AA XXIX, 7). So brachten sie „ihre Wissenschaft zuerst bei anderen und endlich sogar bei sich selbst in Verachtung" (*KrV*, B 872). Diese Diagnose ist nicht etwa der Metaphysik allein, sondern der Philosophie insgesamt gestellt! Als solche braucht sie in ihrer Drastik den Vergleich mit anderen Diagnostikern nicht zu scheuen, die wirklich militante Verächter der Philosophie gewesen sind.

Geht man davon aus, dass Kant auf eine Jahrtausende währende Verwirrung zurücksah, in die er sich selbst einbegriffen wusste, bevor es ihm gelang, sich langsam und mühevoll aus ihr zu befreien, dann versteht man ohne weiteres, dass er sich die Aufklärung über das gesamte System der Vernunft nicht von einem handstreichartigen Zugriff versprechen mochte. Zwar waren der beharrliche Wille, solche Aufklärung zu erreichen, und die Idee, wie sie wirklich erreicht werden kann, unabdingbare Voraussetzungen für das kritische Unternehmen. Aber sie bringen dies Unternehmen nur auf seinen Weg, ohne ihm etwa auch schon seinen Erfolg zu sichern oder es in die vollständige Übersicht über das System der Rationalität zu versetzen.

Dem entspricht, dass Kant zeitlebens gerade die kritische Philosophie als Arbeit und als Aufstieg verstanden und beschrieben hat. Sie positioniert Prinzipien und geht dabei selbst von anderen Prinzipien aus, die im gemeinen Bewusstsein sicher verankert sind, hinsichtlich deren also nicht zu fürchten ist, für sich schon zur Ursache neuer Verwirrungen werden. Bevor die Philosophie aber die rationalen Kapazitäten des Menschen vollständig durchleuchtet und einander zugeordnet hat, muss sie damit rechnen, neue Entdeckungen zu machen und damit auch zu Wendungen auf dem Wege der Aufklärung genötigt zu werden. Dass Kant über die Folge seiner Hauptwerke zu Änderungen innerhalb der Anlage seiner Konzeption kam, ist also in dem Selbstverständnis begründet, aus dem diese Konzeption hervorging. Er hätte also solche Änderungen, deren es viele gab, durchaus offen legen können. Er unterließ es aber wohl deshalb, weil er fürchtete, das kritische Unternehmen als solches könne sich damit nur neue Widerstände zuziehen.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA IV, 391) und in der *Kritik der praktischen Vernunft* (A 162/3) findet sich jeweils eine der berühmten Stellen, in denen Kant eine noch offene Aufgabe der kritischen Philosophie erwähnt, die vor der Errichtung eines Systems dieser Philosophie gelöst werden muss: Die Einheit der theoretischen Vernunft mit der praktischen muss unter einem gemeinschaftlichen Prinzip dargestellt werden. Die *Kritik der praktischen Vernunft* geht so weit, die Ableitung von allem in diesen beiden Gebieten aus einem einheitlichen Prinzip zu verlangen. Nachdem Fichte sein Programm einer Ableitung der theoretischen und der praktischen Philosophie in einem einzigen Gang vorgestellt und ausgeführt hatte und nachdem Schelling in dem Titel seiner zweiten Schrift dafür das Ich als Prinzip in Anspruch genommen hatte, konnte man kaum umhin, Kants Andeutungen zu diesem Programm seiner Nachfolger in Beziehung zu setzen.

Es lässt sich aber doch auch leicht einsehen, dass Kants Bemerkungen eine ganz andere Zielrichtung hatten. Hätte er für das spätere System einen Ableitungsgang im Auge gehabt, der von einem ersten Grundgedanken anhebt und der von ihm aus nach strengen Herleitungsregeln prozediert, so wäre eine Stufenordnung entstanden, die der Metapher von einem allmählichen Aufstieg kaum entsprochen hätte. Einer ersten Erkundung des Aufbaus der Rationalität in der Vielgliedrigkeit ihrer Funktionen innerhalb der ‚Kritik' müsste ein anderer, der nunmehr eigentlich systematische Begründungsgang folgen, der mit dem ersten aber in der gesamten Domäne seines Gehaltes koinzidiert. Kant hat dagegen einen Aufstieg im Sinn gehabt, der Stufe um Stufe zu einer besseren Durchsicht den Aufbau aller Arten der rationalen Denk- und Erkenntnisweisen führt und so allererst ein System einzurichten erlaubt. Im Übrigen muss man es ohnehin ausschließen, dass Kant, wenige Jahre nachdem er die eigenen Versuche zu einer Ableitung von Objekterkenntnis und Moralprinzip aus dem einzigen ‚Ich denke'-Gedanken definitiv aufgegeben hatte, nunmehr die Erfüllung gerade dieses Ableitungsprogramms erneut aufgenommen haben könnte, um es dann sogleich wieder in eine ferne und vage Aussicht wegzurücken.

Nun unterrichtet uns die *Kritik der reinen Vernunft* selbst auch darüber, dass Kant einen Begriff von einem Prinzip und auch von einem höchsten

Prinzip hatte, der nicht darauf festgelegt ist, die Einheit eines einzigen Ursprungs für das in Anspruch zu nehmen, was unter dem Prinzip betrachtet wird. Ein Prinzip ist ein Begriff, der vielfältig Besonderes nach einer allgemeinen Hinsicht ordnen und jedem Besonderen seine Stelle in einem Ganzen bestimmt. In diesem Gebrauch ist die Definition von ‚Prinzip' geradewegs in Beziehung zur Aufgabe einer Systembildung zu setzen. In den beiden Stellen seiner moraltheoretischen Hauptwerke gab Kant nun zu erkennen, dass er für das Ganze der Philosophie, das ihre besonderen Gebiete einschließt, noch nicht in den sicheren Besitz eines solchen Prinzips gekommen sei, das alle Vernunftordnungen als einen einzigen gegliederten Gesamtzusammenhang begreifen und darstellen lässt.

Im gesamten Oeuvre Kants findet sich nur noch eine einzige Stelle, in der er die Hinweise der moraltheoretischen Hauptwerke der achtziger Jahre noch einmal aufgenommen hat, und zwar im ersten Konvolut des Nachlasswerkes (AA XXII, 124). Hier erklärt Kant, dass sich die Vernunft selbst zu dem Ganzen eines Systems konstituiert, indem sie „ein Ganzes für Physik und Moral aus einem Prinzip" stiftet. Hier ist deutlich, dass die Verhältnisbestimmung, nicht etwa die Ableitung des einen aus dem anderen es ist, was im System unter der Anleitung einer Idee entwickelt wird.

Das gesamte Nachlasswerk ist seiner Anlage nach von der Metapher des Aufstiegs beherrscht: Die Kritik hat im Ausgang von der Erklärung der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung einen Begriff von der Natur zu begründen und von da aus den ‚Übergang' zur Physik zu gewinnen, also die Natur als ein Ganzes, das Gegenstand der Erfahrung sein kann, zu beschreiben. So begründet sie eine Metaphysik der Natur, der sie eine nach vergleichbaren Vernunftprinzipien zu einem Ganzen gebildete Metaphysik der Moral an die Seite stellen kann. Der ‚Übergang' zur Naturtheorie ist also nicht als Abstieg, sondern als ein Schritt innerhalb der gesamten Aufstiegsbewegung zu verstehen. Von da aus kann der weitere Aufstieg zu einem Prinzip vollzogen werden, welches diese beiden Gebiete in ein Verhältnis zueinander bringt und auch in Beziehung auf dies ihr Verhältnis die Gesamtordnung eines Systems erreicht. Damit ist dann das ‚absolute Ganze' des Systems der Vernunfterkenntnis realisiert. Es ist deutlich, dass Kant in dieser Konzeption zumindest die Aussicht auf ein System für durchgebildet hält, die er fünfzehn Jahre vorher nur vage anzeigen konnte.

So sehen wir also, dass zwischen der wirkungsmächtigsten Motivation, die in das kritische Unternehmen hineinzog, und dem Abschluss des Systems, auf den Kant zuging, als seine Kräfte zum Erliegen kamen, ein unmittelbarer Zusammenhang besteht: Die Philosophie bewegte sich über Jahrtausende in einer Verwirrung, die sie selbst auf keine Weise zu durchschauen vermochte, und hat sich so allgemein und sogar für sich selbst verächtlich gemacht. So musste sie sich auf den Versuch umorientieren, alle rationalen Begriffe und Begründungsweisen zu verstehen und ihnen die Bereiche zu bestimmen, in denen ein legitimer Gebrauch von ihnen gemacht werden kann. Damit ist dann die vorausgehende Verwirrung durchschaut und aufgelöst. Wird aber das Verhältnis der sittlichen Welt zur Natur bestimmt, dann wird damit

zugleich die Philosophie als Wissenschaft zur Philosophie nach ihrem Weltbegriff in eine Beziehung gebracht, die weder die einer Ableitung aus ein und demselben Ursprung noch die einer Indifferenz gegeneinander ist. Nur so aber kann die Philosophie ihre wichtigste Aufgabe erfüllen, nämlich ‚Gesetzgeber der Vernunft' in allen Weisen ihres Gebrauches zu sein.

Man ist versucht zu meinen, dass damit Kants Konzeption eines Systems der Philosophie auch bereits in ihrem gesamten Umfang zur Darstellung gebracht worden ist. Was bislang zur Darstellung kam, gibt von der Anlage dieser Konzeption sicherlich auch einen angemesseneren Begriff als die Assoziation der Stellen, welche eine solche Konzeption ankündigten, mit dem auf Fichte zurückgehenden Ableitungsprogramm, das ganz anders verfasst ist. Dennoch ist das entworfene Bild von Kants System in einer überaus wichtigen sachlichen Hinsicht unvollständig geblieben. Davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man darauf achtet, dass das Begründungsverfahren, das Kant seinerseits beim Aufbau seiner Kritik verwendet, in diesem Bild gänzlich unberücksichtigt geblieben ist. Kant hat dies Verfahren unter dem Methodentitel der ‚Deduktion' thematisiert. Bezieht man nun diese Dimension kantischen Denkens, die stets als seine tiefste und bedeutendste philosophische Leistung galt, in die Erwägungen ein, die sich auf seine Systemkonzeption konzentrieren, dann kommt auch diese Konzeption in ein anderes Licht und, wie sich zeigen wird, sogar in ein Zwielicht, so dass sie ein Anlass zu neuem Nachdenken werden muss.

III.

Was bislang hinsichtlich seiner Systemkonzeption auszumachen war, läuft auf ein Programm hinaus, das grundsätzlich auch aufgrund der analytischen Methode hätte ausgeführt werden können, die Kant schon im Jahr 1762 in Vorschlag gebracht hatte. Sie sollte darauf ausgehen, die Grundbegriffe unseres Denkens so eindeutig wie möglich zu bestimmen und die Weisen zu denken und zu erkennen voneinander zu unterscheiden, in denen diese Grundbegriffe in Gebrauch genommen werden. Nimmt man einmal kontrafaktisch an, dass Kant damals bereits in den Besitz einer angemessenen Einsicht in die Vielfalt der rationalen Fähigkeiten und in ihre Verfugung miteinander hätte kommen können, so ließe es sich denken, dass ein solches analytisches Verfahren den Aufbau dessen, was ‚Vernunft' heißt, hätte durchsichtig machen können, womit es zu einem System der Philosophie geführt hätte.

Mit der Einsicht in die Besonderheit der Erkenntnis von Gegenständen, die unabhängig von der Erfahrung erfolgt, war der Philosophie aber eine ganz anders angelegte Aufgabe zugewachsen. Es oblag ihr nun, die Möglichkeit solcher Erkenntnis zu verstehen und sie damit in ihrem jeweiligen Geltungsgebiet zu rechtfertigen. Kant war sich dessen sicher, dass man in einem solchen Begründungsgang auf Aktivitäten des Subjekts, die in jeden Wissensgewinn eingehen, und auf epistemische Grundfunktionen zurückgehen müsse, welche als Regeln diese Aktivitäten anleiten. In die verwickelte Problemlage, die sich

auftut, wenn man den Aufbau einer solchen Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen aufschlüsseln will, müssen wir uns hier nicht einlassen. Dagegen ist es von großer Bedeutung, sich deutlich zu machen, welche Folgen sich für das Profil eines Systems, das Kant zugeschrieben werden kann, daraus ergeben, dass er auch den Sachbereichen, die seine Deduktionen erschließen, in ihm einen Platz hätte einräumen müssen.

Erst sehr spät in der Geschichte der Kantforschung ist Klarheit darüber erreicht worden, dass Kant nicht deshalb von Deduktionen sprach, weil er die Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen nach den strengen Regeln wahrheitserhaltenden Schließens aufbauen wollte. Wäre dies seine Absicht gewesen, so würde die Integration der Deduktionsgänge in den Systementwurf keine Veränderungen in dem Bild nach sich ziehen, das gerade eben von diesem System gezeichnet worden ist. Kant hat aber seine Rechtfertigungsargumente aus einem ganz anderen Grund und mit Beziehung auf ein anderes Methodenvorbild als Deduktionen bezeichnet. Mit den folgenden Bemerkungen dazu schließe ich an Forschungen an, deren Ergebnisse ich bisher nur in Thesen und, an nicht für jeden leicht zugänglicher Stelle, auf Englisch veröffentlicht habe (vgl. E. Förster [Ed.]: *The Transcendental Deductions*, Stanford 1988).

Die juristische Deduktion von Besitzansprüchen geschieht zwar den Schlussregeln gemäß, wird aber dadurch, dass sie ihnen entspricht, nicht in dem gekennzeichnet, was ihr eigentümlich ist. Kant hat sie zum Muster für seine philosophischen Begründungen gemacht, weil auch er die Legitimität von Ansprüchen, und zwar auf den Besitz von Erkenntnis, begründen wollte. Diese Art der juristischen Begründung wies aber auch Eigentümlichkeiten auf, die sie zum einzig existierenden Vorbild für den Aufbau der Begründungsgänge machte, die Kant in solchen Sachen für möglich und für angezeigt hielt. In einem Rechtsstreit muss man sich nicht auf den gesamten Zusammenhang einlassen, in dem eine strittige Sache und in dem der Anspruch auf sie zustande gekommen sind. Von Gewicht ist einzig die Bezugnahme auf einige wenige Aspekte der Sache und des auf sie gehenden Anspruchs, nämlich auf solche Umstände des Ursprungs beider, die dann auch über die Legitimität des Anspruchs entscheiden.

Diese Orientierung auf den Ursprung und die gleichzeitige Einschränkung im Aufgabenbereich, die bei einer Konzentration auf die quaestio juris geradezu gefordert ist, waren für Kant in den wichtigsten seiner Deduktionen von besonderem philosophischem Interesse. Die Legitimität von Erkenntnisansprüchen lässt sich nur mit Bezug auf den Ursprung und damit auf die Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis einsichtig machen. Um so verfahren zu können, musste Kant aber von im Bewusstsein des Subjekts gelegenen oder aufzuschließenden epistemischen Grundtatsachen ausgehen, die er nicht zuvor und auch nicht nachträglich in einer erschöpfenden Analyse durchsichtig machen konnte, obwohl sie durchaus nicht einfach sind und somit einer solchen Analyse eigentlich zugänglich sein sollten.

Kant hatte aber eingesehen, dass der Bereich, den er in seinen Begründungsgängen zu erschließen hatte, „tief eingehüllt" ist (*KrV*, A 88). Das hieß für ihn

nicht nur, dass die Hüllen nur schwer zu lösen sind und dass folglich die Bemühungen zum Gewinn eines Ausgangs für eine Deduktion von Dunkelheiten umlagert sein müssen. Er war schon 1762 zu dem Ergebnis gekommen, dass es in unserer Erkenntnis komplexe Grundbegriffe gibt, deren Analyse für immer jenseits unserer Möglichkeiten liegt. Nunmehr hatten sich Deduktionen auf den Ursprung von Erkenntnisweisen auszurichten, konnten sich also nicht auf die Analyse von logischen Formen beschränken, sondern mussten die im Subjekt vollzogenen epistemischen Aktivitäten zum Thema machen, innerhalb deren solche logische Formen in Gebrauch kommen. Was nun auch immer über den Status solcher Sachlagen des näheren zu sagen ist – ihre erschöpfende Beschreibung hat Kant jedenfalls für unmöglich gehalten. Sie lassen sich nur aus einem im Vollzug selbst schon gelegenen reflektierten Wissen von ihnen und dann auch nur in einigen Hinsichten verdeutlichen, die für ihren Gebrauch von Bedeutung sind, womit sie dann aber auch einen Ansatz für den Aufbau einer Deduktion zu bieten vermögen.

Die empirische Psychologie seiner Zeit sah Kant in einem Zustand, der sie noch nicht zu einer selbständigen Wissenschaft qualifiziert, so dass sie noch weiter eines Asyls in der Philosophie bedarf, der sie eigentlich gar nicht zugehört. Er wollte dabei mithelfen, ihr im Rahmen der neuen Disziplin der Anthropologie eine eigene Existenz als Wissenschaft vorzubereiten. Sowohl von der empirischen Psychologie wie auch von der rationalen Psychologie der einfachen res cogitans, der er den Status entzogen hatte, überhaupt Wissen zu sein, hatte Kant aber die Dimension der epistemischen Grundtatsachen zu unterscheiden, auf die sich die Deduktion von Wissensansprüchen zu beziehen hat. In Beziehung auf sie haben wir wohl ein spontan generiertes reflektiertes Wissen, aber gar keine Aussicht auf den Aufbau einer Wissenschaft, welche diese Dimension zu ihrer Domäne machen könnte. So ergibt sich das ungewohnte und ungewöhnliche, in der Sache aber auch ungewöhnlich interessante und attraktive Konzept, demzufolge die am tiefsten reichenden Begründungen in einer Dimension ihren Ausgangspunkt haben, die als Ganze in ein unaufhebbares Dunkel gehüllt ist.

Kant hat Physik und Psychologie unter dem Titel ‚Physiologie' zusammengefasst und war zugleich überzeugt davon, dass es eine Physiologie der Vernunft nicht geben könne, und zwar nicht nur deshalb, weil die Rationalität nicht als Erfahrungstatsache gelten kann, sondern allein schon deshalb, weil sie gar nicht zur Domäne irgendeiner Wissenschaft werden kann, die es sich zur Aufgabe macht, diese Domäne zu durchdringen und einen erschöpfenden Aufschluss über sie zu geben. Seine großen Vorgänger Leibniz und Locke hat er beide *gleichermaßen* deshalb kritisiert, weil sie sich mit dem Programm einer Physiologie der Vernunft auf ein Versprechen festgelegt haben, das nicht einzulösen ist und über dem die wirkliche Aufgabe der Philosophie beiseite bleibt, nämlich als Kritik Erkenntnisansprüche zu prüfen und in Deduktionen zu rechtfertigen, die aber über ein partiales Wissen nicht hinausgreifen können.

Aus dieser methodischen Selbstverständigung der Kritik ist sicher auch eine Erweiterung von Kants Diagnose der Ursachen hervorgegangen, welche die Philosophie über Jahrtausende in einer Verwirrung gehalten haben. Sie

wurde nicht nur von einer leeren Aussicht auf übermenschliches Wissen irritiert und kam nicht dazu, sich auf die Untersuchung der Zuordnungen im Gefüge der rationalen Leistungen zu konzentrieren. Zudem war sie von der Aussicht auf eine Selbsterkenntnis genarrt, die mit der wissenschaftlichen Beschreibung der Natur, über alle Unterschiede hinweg, doch das Ziel einer möglichst erschöpfenden Beschreibung und Erklärung einer Domäne von Gegenständen teilen wollte. Das kritische Unternehmen musste die Philosophie auch aus dieser Illusion herausführen.

Wir haben aber nicht nur um solcher Nebenresultate willen das mit Kants Methodentitel ‚Deduktion' angezeigte Begründungsprogramm in Erinnerung gebracht – sondern wegen seiner Auswirkungen auf das kantische Systemprogramm. Liegt es doch eigentlich auf der Hand, dass alles, was in diesem Programm und dann auch im Gang durch mehrere Deduktionen erschlossen wird, einen Platz in der kantischen Systematik zu finden hätte. Im Methodensinn der Deduktion liegt aber ein Bedeutungszug, der in einer Spannung steht zu dem Versprechen auf vollständige Übersicht, das seinerseits mit dem Sinn von ‚System' verbunden ist.

Dass mit der Einfügung der Deduktionen in das System Probleme aufkommen, welche die Konzeption der Systematik betreffen, lässt sich sogar schon aus der Position erschließen, die Kant seiner transzendentalen Deduktion der Kategorien in der *Kritik der reinen Vernunft* angewiesen hat. Diese Kritik ist zwar nicht selbst ein solches systematisches Werk, soll aber nach Kant doch den Grundriss für eine Übersicht über den Aufbau der Rationalität und für die Zuordnung ihrer vielfältigen Leistungsweisen entwerfen. Von der Deduktion ist aber zu sagen, dass sie zwar im Programm einer Legitimierung apriorischer Erkenntnis eine schlechthin zentrale Bedeutung hat, dass sie aber dennoch im Textkorpus der Kritik geradezu ein Fremdkörper ist. Das geht daraus hervor, dass man die transzendentale Deduktion der Kategorien als eine eigenständige *Schrift* zu verstehen hat, die in den Gang des Gesamtwerks, gewiss aus äußerst wichtigem Grund und an entscheidender Stelle, eingefügt ist. Kant hat den Deduktionstext nach dem Typ selbständiger Druckschriften modelliert, die Deduktionsschriften hießen und die in den juristischen Bibliotheken seiner Zeit längst zu vielen Tausenden versammelt waren. Er konnte deshalb davon ausgehen, so auch vor seiner Leserschaft die Rechtfertigung dafür gewonnen zu haben, diesen Abschnitt der Kritik in Sprache, Argument und Gliederung in einem ganz anderen Stil als das Gesamtwerk abzufassen. Die Kritik zeigt sich damit in einer literarischen Verfassung, die sie von ferne einem Lehrbuch des Naturrechts vergleichbar macht, in das an prominenter Stelle eine eigene Deduktionsschrift zur Legitimierung etwa des Eigentumsrechts eingefügt worden ist.

Ein Resultat von noch viel grundsätzlicherer Bedeutung ergibt sich nun aber dann, wenn man nunmehr die Anlage der Konzeption des Systems, so wie sie zuvor verdeutlicht worden ist, und die Implikationen, die das Methodenprogramm der Deduktion mit sich führt, in eine sachliche Beziehung zueinander versetzt. Dann tritt nämlich heraus, dass in einer wichtigen Hinsicht geradezu ein *Gegensatz* zwischen den Implikationen beider Pro-

gramme konstatiert werden muss. Das System geht darauf aus, in immer weiter voranschreitendem Aufstieg Klarheit über die gesamte Ordnung und die innere Gliederung der Vernunftleistungen unter einem höchsten Prinzip zu gewinnen, das sie als ein gegliedertes Ganzes begreifbar macht. Die Deduktion muss sich den Weg zu den Ursprüngen von Erkenntisweisen bahnen. Als Methode muss sie zudem jederzeit dessen inne sein, dass es ihr verwehrt bleibt, in der Domäne der Ursprünge zu irgendeiner erschöpfenden Erkenntnis oder gar zu einer systematischen Durchsicht zu gelangen. Wenn es aber die Aufgabe des Systems ist, die Rationalität in ihrem ganzen Umfang zu erschließen, dann wird doch das Ziel, Klarheit in eine Gesamtordnung zu bringen, mit der Erkenntnis, im eigentlichen Grundlegungsbereich auf weit eingeschränktere Ziele festgelegt zu sein, in irgendeiner Weise zusammengeführt werden müssen. Eine solche Zusammenführung, wie immer sie mag vollzogen werden können, schließt dann aber auch ein, dass erwogen werden muss, wie das für das System konstitutive Verfahren des Aufstiegs mit dem für die Deduktion charakteristischen Verfahren, das immer zunächst einmal ein Rückgang ist, zusammenwirken kann und auf überzeugende Weise methodisch zusammenzufügen ist.

Damit haben wir eine Fragestellung erreicht, die von Kant selbst nicht formuliert worden ist. Ihr darf aber in der Verständigung über das von ihm intendierte System durchaus nicht ausgewichen werden. Nimmt man sie nicht auf, dann kann man weder den Druck aller der Probleme erfahren, der mit dahin wirkte, dass Kant eine philosophische Systematik so weit in die unbestimmte Zukunft hinausschob, noch auch seine späten und spätesten Äußerungen zu diesem Thema zum Ganzen seines Werkes in eine durchdachte Beziehung bringen.

Selbstredend können beide Verfahren nicht in einer Isolation gegeneinander gebraucht werden. Keine Deduktion kann in Gang kommen, die nicht ihren Ausgang von einer Erklärung der Erkenntnisart und der von ihr erhobenen Ansprüche ausgeht, um dann in Absicht auf die Prüfung von deren Legitimität ihre Ursprünge zu erforschen. Umgekehrt kann keine definitive Ordnung im Gefüge der Rationalität erkannt werden, wenn die Ursprünge ihrer vielerlei Leistungsweisen im Dunkel geblieben und wenn deshalb die Grenzen ihres Gebrauchs nicht bestimmt worden sind. Insoweit ist im Begriff des Systems die Beziehung auf Ursprungserklärungen impliziert, so wie umgekehrt jede Deduktion mit einer Perspektive verbunden ist, die auf das System als solches ausgeht. Aber dieser Wechselbezug schließt es nicht aus, dass dennoch die Verfahrensarten und die Erklärungsaussichten beider Begründungsweisen ganz verschieden sind und dass sie sich in der Ausrichtung ihres Untersuchungsinteresses gegenläufig zueinander verhalten.

Man kann sogar sagen, dass beide Verfahrensarten bereits in der Definition dessen, was eine Transzendentalphilosophie zu leisten hat, unauflösbar, aber zugleich als gegenläufig aneinander gekettet sind: Die Erklärung des Ursprungs, des Umfangs und der Grenzen aller reinen Vernunfterkenntnis. Die Ursprünge aufzudecken, ist vor allem die Aufgabe der Deduktionen. Nur von ihnen her lassen sich die Gebiete jeder Erkenntnisart und die Grenzen

dieser Gebiete bestimmen. *Alle* solcher Art erklärten Erkenntnisweisen als unter einer Idee aufeinander bezogen verständlich zu machen, ist die Aufgabe des Systems. Doch dieser Wechselbezug bereits innerhalb der Selbstdefinition von Kants Philosophie lässt noch gar nichts darüber erkennen, auf welche Weise das, was in der Untersuchungsdomäne der Deduktionen erschlossen wird, in das System als solches eingebracht werden kann. Das System bringt im Verhältnis der Gebrauchsweisen der Vernunft eine Gesamtordnung zur Übersicht. Die Ursprungserklärung der Deduktionen geht in ihrer Weise gleichfalls auf einen Gesamtzusammenhang aus. Denn auch hinsichtlich der Ursprünge von Vernunftleistungen, welche die Deduktionen identifizieren, muss doch ein solcher Zusammenhang vorausgesetzt werden. Die Deduktionen sind jedoch darauf beschränkt, von einzelnen Aspekten, nicht von einer vollständigen Erkenntnis des Ursprungs, ihre Rechtfertigungen herzuleiten. Der Zusammenhang, auf den sie gehen, so etwa der zwischen dem Selbstbewusstsein und den Gründen der ästhetischen Betrachtung sowie der Achtung fürs Gesetz, ist also von vornherein in einem ganz anderen Modus von Zugänglichkeit unterstellt als der, den aufzuweisen dem System als Aufgabe zugewiesen ist. Wie also können beide und wie können sie etwa gleichermaßen Eingang in das philosophische System finden?

IV.

Kant hat, wie gesagt, die Verfahrensart der Philosophie jederzeit als *Aufstieg* beschrieben. In welchem Sinn der Weg zum System aufsteigend genommen werden muss, ist schon dargelegt worden. Aber auch das Verfahren der Deduktionen lässt sich dann, wenn man sie zusammengenommen betrachtet, in einem anderen Sinn als ein Aufstieg verstehen. Sie gehen von rationalen Leistungsweisen aus, die uns reflexiv bekannt sind, insofern sie praktiziert werden, und gehen zurück zu deren Ursprung. Die Rechtfertigung, zu der sie von diesem Rückgang her gelangen, erfolgt progressiv und ist darum kein Aufstiegsgang. Aber die Ergebnisse der Deduktionen und damit auch die Ursprünge, auf die sie sich gründen, sind dann doch selbst wieder in ein Verhältnis zueinander zu bringen. Das folgt für Kant allein schon daraus, dass die philosophische Untersuchungsart niemals zur selben Verlässlichkeit in den einzelnen Resultaten führt, die der mathematischen Erkenntnis kraft ihres Anschauungsbezuges eigentümlich ist. Sie kann aber ihr Sicherheitsdefizit dadurch ausgleichen, dass sie zeigt, wie sich alle einzelnen Resultate zu einem stimmigen Ganzen zusammenfügen (AA XX, 311). An dieser kohärentistischen Stützung besteht ein umso größeres Interesse, wenn den Untersuchungen andere als in ihrem Umfang eingeschränkte Resultate verwehrt sind. Aber ein solcher Zusammenhang ist auch auf seiten der Gehalte der Resultate von großer Bedeutung, welche die Deduktionen erzielen. So könnte, um das wichtigste Beispiel zu nennen, die Erklärung des moralischen Gesetzes aus der Voraussetzung der Freiheit gar nicht überzeugen, wenn die Eingrenzung der theoretischen Erkenntnis auf Erfahrungsbedingungen nicht zu leisten wäre.

‚System' ist im Unterschied zu ‚Theorie' ein Ausdruck, der nicht nur auf wissenschaftliche Erkenntnisse anzuwenden ist. Kant kann vom System der Natur, vom System wechselseitiger Lagen in der Geometrie oder von der Glückseligkeit als einem System sprechen. Immer ist dabei ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes in irgendeinem Sachbereich gemeint. Zwischen dem System, auf das die Philosophie als Wissenschaft ausgreift, und Systemen, in die Objekte organisiert sind, könnte man nun aber, als einen dritten Applikationsfall der Rede von ‚System', das System positionieren, in dem unsere rationalen Kapazitäten samt ihrer Ursprünge innerhalb eines Ganzen wechselseitig aufeinander bezogen sind. Ein solches System ist in der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* vorausgesetzt. Hier spricht Kant davon, dass der Begriff der Freiheit „den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft" ausmacht (*KpV*, A 4). ‚System' heißt zwar auch hier zunächst einmal, was sich in der philosophischen Erkenntnis ausbildet. Aber dies System wird allein dadurch möglich, dass es wechselseitige Abhängigkeiten unter den in der Vernunft selbst begründeten Prinzipien und epistemischen Funktionsweisen aufdeckt. Das aber geschieht vorzüglich im Gang des Aufbaus der Deduktionen und in der Zuordnung der Resultate ihrer Ursprungserklärungen aufeinander.

In diesem Zusammenhang hat Kant häufig organologische Metaphern gebraucht: Die Vernunft ist ein „Gliederbau" (*KrV*, B XXXVII), in dem alles Organ, nämlich alles um eines willen und jedes um aller willen in Funktion ist. An diese Metaphern lässt sich dann leicht Kants teleologische Rede von einem Zweck der Vernunft anschließen, die nunmehr dem Ganzen der Vernunft selbst noch eine Funktion zuspricht. Die Vernunft hat insofern einen Zweck, als ihr Gebrauch insgesamt auf den praktischen Vernunftgebrauch verweist und als zu dessen Ermöglichung hin alle ihre Funktionen zusammenstimmen und zusammenwirken. Das philosophische System als vom Erkennenden errichtete Architektur kann gar nicht zustande kommen, wenn es diese Zweckbestimmung im System der Vernunft selbst nicht in den Blick bringt. Denn nur unter ihr als Idee lässt sich die Philosophie in ihrem Schulbegriff mit dem Weltbegriff der Philosophie zu einem philosophischen System vereinigen. So ist also die Vernunft schon in sich selbst ein architektonisches Ganzes. Ihre vielerlei Denk- und Erkenntnisweisen haben jeweils für sich insofern Halt und Geltung, als sie mit der Freiheit als dem Schlussstein des Ganzen direkt oder indirekt verfugt sind. So gewinnen sie diesen Halt offensichtlich nicht erst dadurch, dass ein Philosoph nachweist, inwiefern sie Halt haben und wie sie in dem System zusammenzuordnen sind, das ihn selbst zum Architekten hat.

In den weiteren Zusammenhang des Bereichs, auf den Kant diese teleologisch-architektonische Metaphorik bezieht, gehört auch seine Erklärung des Zusammenspiels der elementaren epistemischen Akte, aus dem sich uns das Zustandekommen von jeglicher Gegenstandserkenntnis und aus dem sich auch die Möglichkeit ästhetischer Urteile erklärt. Kant thematisiert es im Rahmen seiner Deduktionen, und er meinte, dass, so man sich diese Harmonie überhaupt erklären wolle, man auf einen höchsten Grund zurückgehen

müsse, der die Vernunftverfassung selbst ins Dasein gebracht hat (an Marcus Herz, 26. Mai 1789). Dem musste er selbstredend sogleich hinzufügen, dass wir gar nicht hoffen können, für diese Harmonie eine Erklärung zu finden, der auch nur der Status einer Hypothese zuzuerkennen wäre.

So bleibt also festzuhalten, dass die Untersuchungsart, die für die Deduktionen charakteristisch ist, spätestens dann, wenn diese Deduktionen aufeinander bezogen werden, Gedanken nach sich zieht, die einen Grund der Gesamtverfassung unserer Rationalität zum Thema haben. In ihnen wird nicht nur unsere Rationalität selbstreflexiv, sondern sie wird auch als eine Realität betrachtet, deren Verfassung von einem Realprinzip her, nämlich dem der Freiheit, in ihren Zusammenhang organisiert und begründet ist. Man kann nicht umhin zu finden, dass in dieser Perspektive eine Linie ausgezogen wird, die von der Untersuchung der Ursprünge der Erkenntnis in den Bereich einer Metaphysik verweist, und zwar einer solchen, in der die letzten uns möglichen Gedanken, mit denen wir über die Erfahrungswelt hinausgreifen, zusammengeführt sind. Dass diese Metaphysik nicht als Erkenntnis oder Wissenschaft wird auftreten können, versteht sich von selbst und würde angesichts dessen, dass ihr Schlüsselbegriff der der Freiheit ist, auch ganz widersinnig sein.

Man möchte sich wünschen, dass Kant in Beziehung auf diesen Gründungszusammenhang noch andere Gedanken als nur die erwogen hätte, die mit seiner teleologischen Metaphorik zusammengehen. In der Sprache der Evolutionstheorie, welche die Passform der epistemischen Kapazitäten aus dem Überlebenswert dieses Zusammenstimmens erklärt, hätte er sie nicht artikulieren können. Denn diese Erklärungsart kann sich weder auf eine kantisch verstandene Freiheit noch auf einen Bereich beziehen, der nur durch Ideen zu erschließen ist. Man sollte aber sehr wohl auch andere, gleichfalls in Ideen begründete Erklärungsschemata der Erwägung wert finden. Sie würden von der Teleologie ab und in die Nähe spinozanischer Grundgedanken bringen. Zur Zeit der ersten Ankündigung dieses Vortrags hatte ich die Absicht, ihn auf solche Alternativen zu Kants intrasubjektiver Teleologie zu konzentrieren. Sie könnten von der Verfassung endlicher Erkenntnis ausgehen und diese Verfassung zum Gedanken eines Grundes in eine Beziehung setzen, der zugleich als von ihr grundverschieden gedacht werden muss. Man kann nämlich eine Erkenntnis nicht im Ernst als unendlich auch nur definieren, wenn man in dieser Definition die Möglichkeit von deren *Zugang* zur inneren Verfassung der endlichen Erkenntnis eliminiert. Wenn es dazu heute nun auch nicht kommen kann, so kann doch gesagt werden, dass die aus den Deduktionsgängen heraus formulierte intrasubjektive Teleologie Kants der nächstliegende Ansatzpunkt dafür ist, die kantische Systematik in ein Verhältnis zu den Systemen mit einer spinozanischen Motivation zu bringen, die ihr nachfolgten und sie zu überbieten versuchten – und zwar so, dass mit der Weise, in der diese Zuordnung eingeführt wird, nicht implizit immer schon über die Frage entschieden ist, welcher Konzeption man in der Sache zuzustimmen hat.

V.

Noch diesseits der Erwägung solcher Alternativen zu Kants intrasubjektiver Teleologie hat man sich jedoch darüber Rechenschaft zu geben, dass Kants Position beim Übergang von der Ursprungsfrage, der die Deduktionen nachgehen, zur Besetzung eines transzendenten Raumes mit Ideen vor eine Alternative kommt, über die sie nicht mit den von ihr selbst erarbeiteten Mitteln in aller Konsequenz zu entscheiden vermag. Die Ideen, welche allein dazu imstande sind, den Zugang zu einem solchen transzendenten Raum zu erschließen, werden von Kant ihrem eigenen Ursprung nach als Entwürfe von Maxima erklärt und gehen insofern aus der Projektionskraft der Vernunft als deren Produkte hervor. Wenn also von der Ursprungserklärung der Deduktionen zur Selbstinterpretation der Vernunft als System übergegangen wird, dann scheint immer noch gar nichts anderes als eine nunmehr gebündelte Projektionsaktivität freigesetzt zu werden, in der die Vernunft sich selbst eine Selbstinterpretation schafft – aber so, dass dieser selbstbezügliche Entwurf doch nichts anderes ist als *bloß* ein Entwurf und insofern eine notwendige Fiktion. Ganz abgesehen davon, dass ein solcher Entwurf niemals zur realen Erkenntnis werden kann, könnte ihm somit aus noch tiefer liegenden Gründen keine Realitätsbedeutung zugesprochen werden.

Wenn Kant Ideen explizit unter den Vorbehalt stellte, gar nicht anders denn als solcher Entwurf verstanden werden zu können, hat er seinen Vorbehalt mit dem Präfix des ‚als ob' gekennzeichnet. Insbesondere den Geltungssinn seiner Moraltheologie hat er über die Folge ihrer vielen Fassungen hinweg immer wieder dadurch eingegrenzt, dass er ihr dies Präfix verordnete, das sie zu bloßen ‚als ob'-Gedanken macht. Im Falle der Voraussetzung der Freiheit hat er sich dazu jedoch nicht folgerichtig entschlossen und auch gar nicht entschließen können. Nicht die Idee, sondern die Überzeugung von der Realität des Gegenstandes dieser Idee ist für das sittliche Handeln eine unabdingbare Voraussetzung.

Wie aber eine solche Voraussetzung unter Festhalten an dem Status der Idee, Projektion eines Maximums zu sein, folgerichtig zu begründen ist, dazu hat Kant keine überzeugungskräftige Konzeption aufzubieten. Sie hätte zeigen müssen, wie die Selbstinterpretation der Vernunft über die Stufen des Aufstiegs hin dazu, ihre eigene Architektur als Ganzes zu erschließen, zugleich auch einen Rechtsgrund dafür gewinnt, die Einschränkung der Ideen auf ihre Rolle als Entwürfe von Maxima aufzuheben. Im Aufstieg zum Begreifen der Architektur der Vernunft würde also zugleich rückläufig der Status des Realitätsbezuges von Ideen verändert. Erst in der Nachfolge Kants sind Konzeptionen zustande gekommen, die so argumentierten und die das Gewicht dieser Wendung in der Begründungsaufgabe auch hoch genug angesetzt haben.

Sie waren aber kantisch inspiriert. Denn das Bedürfnis, eine solche Umwendung in der Erklärung der Funktion der Ideen für möglich zu halten, wird im Zusammenhang gerade desjenigen kantischen Aufstieges unabweisbar, der von der Ursprungserforschung der Deduktionen zu einem Gesamtkonzept vom Aufbau der Architektur der Vernunft führt, deren Leistungen sich alle-

samt zur Ermöglichung des Bewusstseins von Freiheit zusammenschließen. Denn zum einen können sich Deduktionen nicht auf die Beschreibung von Erkenntnisformen beschränken, die in irgend einem Sinn als ‚logisch' zu fassen ist. Sie müssen ihren Ursprung im Subjekt zum Thema machen. Dabei sind sie immer auf Facta, zumeist auf Aktivitäten bezogen, nicht ganz allein auf epistemische Formen als solche. Wenn sie nun auch an diese Facta ihre Legitimierung und ihre Grenzbestimmung anschließen, obwohl sie von ihnen und ihrem Kontext keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne haben, so müssen die Facta der vielerlei Deduktionen doch aufeinander bezogen und zur Skizze eines Bildes von der Architektur der Vernunft vereinigt werden. Denn, wie gesagt, aus dem Nachweis ihrer Zuordnung zueinander und der Stimmigkeit eines Gesamtaufschlusses, die in ihr hervortritt, gewinnt jede einzelne Deduktion eine weitere Stützung und Überzeugungskraft. Da aber jede einzelne Deduktion nicht auf bloß vermeinte, sondern in einer spontanen Reflexion vergegenwärtigte epistemische Facta gegründet ist, wird man wohl das Gesamtbild, in dem die Facta allererst definitiv einander zugeordnet werden, für mehr als einen projizierenden Übergriff über Erfahrung und reflektiertes Bewusstsein hinaus ansehen müssen. Wenn der Aufstieg zum System insgesamt also an den Deduktionen und an deren Methodologie orientiert bleibt, wird er immer zugleich ein Gang zu einer letzten Vergewisserung darüber sein müssen, was dem Dasein vernünftiger und endlicher Wesen eine Bewandtnis gibt und wie sich von daher die gesamte Verfassung ihrer vielgegliederten Rationalität verstehen lässt. Hätte Kant also in der Erklärung des Aufstiegs, den die Philosophie als Ganze nehmen muss, gerade diesen Aufstiegsgang in den Mittelpunkt gestellt, dann hätte er dadurch auch zu neuerlichem Nachdenken über eine Veränderung im Verhältnis des Projektionsursprungs zum Realitätsbezug der Ideen geführt werden müssen.

Kant hat aber die Aufgabe eines philosophischen Systems und den Weg des Aufstiegs, der sich in ihm vollendet, nicht einzig und nicht einmal eigentlich in dieser Weise beschrieben. Das lässt sich ohne weiteres auch daraus verstehen, dass im Ausgang von der Ursprungsforschung der Deduktionen und im Aufstieg zu einem Gesamtbild der Vernunft, das den Zusammenhang dieser Facta und die Bewandtnis des Vernunftlebens erschließt, keine Übersicht über alle Vernunftleistungen und kein Bau zustande kommen kann, in dem alle Weisen der Erkenntnis und auch alle Disziplinen der Philosophie als ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes vorgestellt werden können – eben als System in diesem herkömmlichen und an der Architektenleistung des Philosophen orientierten Sinn. Den Weg auch zu einem solchen System hatte Kant auf ganz andere Weise gleichfalls von Schwierigkeiten beladen gesehen, welche es ihm nötig erscheinen ließen, dies Ziel in eine ferne Zukunft zurückzustellen. Zu diesen Schwierigkeiten gehört aber nicht die, welche in der Erklärung der Ideen selbst liegt und in die man sich verwickelt findet, wenn über die Deduktionen der Aufstieg in der vorgebildeten Architektur der Vernunft selbst vollendet werden soll. Solange Kant den Aufstieg zum System nicht vor allem in einer Engführung zu diesem Aufstieg erklärte, konnte er seinen Begriff von der Idee als projektivem Entwurf eines Maximums unberührt lassen. Dem ent-

spricht, dass im Nachlasswerk Ideen in eben diesem Sinn eine noch viel prominentere Bedeutung als früher zugewachsen ist. Kant hat sich dadurch, dass er die ihm aus der Gesamtanlage seines Werks aufgegebenen Aspekte für eine Systemkonzeption nicht allesamt zusammenhielt und zusammenführte, dazu bewegen lassen, Ideen nunmehr überall und emphatisch auf ihre Bedeutung festzulegen, nichts als selbsterzeugte Entwürfe von Maxima zu sein. Seine Lehre von der Vernunft, wird sie nicht weiter entwickelt, verpflichtete ihn auch dazu. Zudem war er in ihr bestärkt durch die neue Rolle der Ideen bei der Konstruktion von Maxima im Naturbegriff und im Ganzen einer sittlichen Ordnung, die sich ihm im Gange der Entfaltung des Nachlasswerks ergeben hatte. Wie sehr er aber so zugleich auch den Interpretationen seiner Philosophie entgegenkam, die ihm von Lichtenberg und vom jungen Schelling nahegelegt waren – er hat damit doch Motive preisgeben müssen, die in seine Postulatenlehre über ihre Herkunft von Rousseaus Werk eingegangen waren.

VI.

Aus den beiden Stellen mit Hinweisen auf ein künftiges System in Kants moraltheoretischen Hauptwerken und aus dem Kapitel in der *Kritik der reinen Vernunft* über „die Kunst der Systeme" (B 860 ff.) geht übereinstimmend hervor, woraus die Schwierigkeiten resultieren, die auch den Aufstieg zum System als Gesamtbild der Vernunftaktivitäten schwer werden lassen: In einem System muss der Aufbau aller Teildisziplinen auf das Prinzip, nach dem sich das Ganze gliedert, und in der Folge davon müssen sie auch aufeinander bezogen sein. Es ist „das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ..., nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit" (*KpV*, A 162) zu finden. Da Kant seit langem davon überzeugt war, dass die Vernunft als ganze eine Zweckbestimmung in der vernünftigen Praxis hat, muss die Form aller Wissenschaften im System zugleich auch nach einem Prinzip verstanden werden können, in dem die Philosophie nach ihrem Schulbegriff mit der Philosophie, die auf weltbezogene Praxis ausgeht, in der Weise übereinstimmt, dass eine Ableitung der Form beider aus einem Prinzip als Zweck der Vernunft möglich wird.

Kant hat über mehr als zwanzig Jahre hinweg nicht einmal abgesehen, wie er dieser Aufgabe würde gerecht werden können. Zwar hielt er sie für eine Aufgabe, die uns die Vernunft selbst abverlangt. Für die dringlichste aller Aufgaben hat er sie aber doch nicht gehalten. Vordringlich war zunächst die Vollendung des kritischen Geschäfts. Ihm hatte der Aufbau der einzelnen Teile des Systems zu folgen, also die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten. Darüber, wie sie beide dann in ihrem inneren Aufbau unter einem gemeinsamen Prinzip in Beziehung zueinander gesetzt werden könnten, hatte Kant zunächst noch gar keine bestimmte Vorstellung. Weil eine solche Vorstellung wohl auch nur zu gewinnen war, nachdem er den Aufbau dieser beiden Disziplinen weit vorangetrieben hatte, hat Kant nicht viel Mühe darauf verwendet, eine bestimmte Konzeption des Systems, wie immer nur provisorisch,

auszuarbeiten, um so der Realisierung der architektonischen Aufgabe näher zu kommen, die er in seinen Vorlesungen immer wieder, ganz im Allgemeinen bleibend, erklärt hat. Die Bestimmung der Stelle der ‚*Kritik der Urteilskraft*', zu deren Komposition Kant binnen kurzer Zeit und für ihn selbst überraschend gelangte, im kritischen Gesamtwerk nötigte ihn freilich dazu, in der Einleitung eine Aussicht auf ein Ganzes der kritischen Philosophie zu eröffnen. Eine Analyse dieser Einleitung würde zeigen, dass sie zwar viele der Motive zusammenhält, die in einer Systemkonzeption einen sicheren Platz würden finden müssen, dass sie aber dennoch nur ein instabiles und transitorisches Stadium auf dem Wege zu einer solchen Konzeption repräsentiert.

Vor dem Erlöschen aller seiner Kräfte öffnete sich ihm aber schließlich doch noch die Aussicht darauf, auch das Programm eines Systems wirklich auszuführen. Damit hätte er die höchsten Ansprüche der Vernunft an die Durchbildung der kritischen Philosophie zu einem Ganzen erfüllt und ein „System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriffe" aufgestellt (AA XXII, S. 146). Wie man weiß, sind die letzten Bogen seiner Notizen zum Nachlasswerk mit den Ankündigungen dieses Systems und mit Skizzen von Ansätzen zu seinem Vortrag ausgefüllt.

Dass Kant nunmehr absah, wie man das Ganze des Aufbaus der Metaphysik der Natur zum Aufbau einer Metaphysik der Sitten in ein Verhältnis bringen könnte, hatte zur Voraussetzung, dass er in seiner Erklärung der Konstitution der Natur als einem System von Kräften zu neuen Ergebnissen gekommen war. Als er dann sah, dass das so konzipierte Natursystem nunmehr wirklich mit dem System aller sittlichen Beziehungen in ein Verhältnis zu bringen war, das den durch die Definition des philosophischen Systems gesetzten Bedingungen genügt, schien das über so lange Zeit zurückgestellte Systemprojekt schließlich doch noch ausgeführt werden zu können. Da Kant nicht mehr dazu imstande war, über den Ansatz dazu hinauszukommen, ist es nun für jeden Freund der kantischen Philosophie von offenkundig großem Interesse, dass erkundet wird, in welcher Gestalt sich das intendierte System nach seiner vollständigen Artikulation wohl würde darstellen können.

Und doch darf man nicht der Illusion anhängen, es ließe sich den letzten Notizen Kants zu diesem Projekt die Abschlussgestalt eines kantischen Systems abgewinnen, die auch in der Sache als das letzte Wort der kritischen Philosophie zur Systembildung zu gelten hat. Kant hat zwar ein klares Bewusstsein davon gehabt, inwiefern er mit seiner späten Systemkonzeption die methodischen Postulate des Architektonik-Kapitels der *Kritik der reinen Vernunft* erfüllen würde, die auf die Formzuordnung der Disziplinen und auf ihre Verbindung miteinander unter einem Prinzip ausgegangen waren, welches den Weltbegriff der Philosophie einschließt. Aber die späten Entwürfe der Vollendung des Aufstiegs zum Systemganzen beziehen in keiner Weise jenen anderen Aufstieg in sich ein, der über die Folge der Deduktionen und über deren Verbindung miteinander Stufe um Stufe bis zur Erkenntnis der Freiheit als des Schlusssteins in jener der Vernunft selbst eigenen Architektur geführt hatte.

Die späten Formeln, in denen Kant den Grundriss des Systems entwirft, setzen nicht nur die Deduktion der Kategorien voraus. Sie enthalten auch

keinen Bezug mehr auf die Probleme, derentwegen es sich als notwendig erwiesen hatte, um der Rechtfertigung des Ausgangs von der Freiheit als Grund der Überzeugung von der wirklichen Geltung eines kategorischen Imperativs willen die beiden moraltheoretischen Hauptwerke zu verfassen. Dass von dem gültigen Imperativ und von der Wirklichkeit der Freiheit ausgegangen werden kann, gilt in Kants Notizen nunmehr als ausgemacht. Selbst davon ist nicht mehr die Rede, dass diese Freiheit einen ganz anderen Status als das Bewusstsein ‚Ich denke' und die in ihm zentrierten synthetischen Konstitutionsleistungen hat, dass also jeder haltbare Gedanke von der Beziehung einer sittlichen Welt auf die Welt der Natur eine umständliche Untersuchung über den Status dieser beiden Welten voraussetzt.

Damit entspricht Kant nun wohl nur dem Methodenprogramm des Systems insoweit, als es eine vollständige Übersicht der Vernunftleistungen und ihre Zuordnung zueinander in einem Ganzen zu liefern hat. Und wirklich ist der eine Aufstieg, der der Philosophie zu ihrer größten Ausdehnung, so auch abgeschlossen. Doch dieser Abschluss in der Übersicht über die Gliederung der Domänen und der Leistungsweisen der Vernunft würde das Interesse an der Philosophie als kritischer nur befriedigen können, wenn sie zugleich auch den Abschluss des Rechtfertigungsganges und damit des anderen Aufstiegs in sich einbezogen hätte, der über die Folge der Deduktionen eine abschließende Vergewisserung über den Freiheitsgrund der Vernunftarchitektur erreicht. Nichts steht dem entgegen, dass die so begriffene Aufgabe der Systembildung in dem von Kant aufgerichteten philosophischen Rahmen auch wirklich ausgeführt werden könnte. Aber ihre Lösung lässt sich keinem Text Kants und auch nicht der Gesamtheit seiner Texte entnehmen. Kant hat wohl schon in seiner Methodologie für die „Kunst der Systeme" die der Tradition nähere Gliederungsaufgabe des Systems gegenüber der Rechtfertigungsdimension, die in die Gliederungsaufgabe eingebracht werden müsste, immer noch übermäßig privilegiert. Dass es sich so verhält, ist auch den Skizzen des Nachlasswerkes zu entnehmen, die der Methodologie jener Systemkunst weitgehend entsprechen und die darüber die mit der Methodologie der Deduktionen verbundene Systemperspektive weitgehend ausgeklammert halten.

Es mag aber auch sein, dass für Kant selbst im Laufe der Jahre seiner Arbeit an der Ausbildung einer Metaphysik der Sitten die Aufgabe, die Gültigkeit des praktischen Vernunftgesetzes gegen alle Einreden zu rechtfertigen, in den Hintergrund getreten ist. Sie konnte ihm als erledigt gelten oder er konnte dessen sicher zu sein glauben, dass er vom allgemeinen sittlichen Bewusstsein hinreichend gestützt ist, wenn er in einer Systemskizze von der Gültigkeit des im Imperativ gelegenen Anspruchs und von der Realität von Freiheit, wie wenn das selbstverständlich wäre, einfach nur ausgeht. Das entspräche zwar nicht dem Problembewusstsein, das die *Kritik der reinen Vernunft* hat entstehen lassen. Aber dann wäre wirklich nur die Bemühung um eine gegliederte Übersicht in einem Ganzen aller Vernunftleistungen die Aufgabe, an der sich die Systembildung auszurichten hätte. So wichtig sie wäre, so würde sie doch nicht über viel entscheiden.

In den letzten Notizen Kants wird das philosophische System aber doch nicht nur als die Befriedigung eines der Vernunft wesentlichen Interesses an der Übersicht über das größtmögliche Ganze beschrieben. Es gilt als der ‚höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie'. Als höchster Standpunkt der Philosophie, die durch das kritische Unternehmen definiert ist, müsste das System aber die gesamte Bewegung des Aufstiegs, den diese Philosophie nimmt und der sie ausmacht, in sich einbegreifen und zusammen mit jener Übersichtsleistung zum Abschluss bringen. Dann aber dürften in der Erklärung dieses höchsten Standpunktes die Aufstiegsstufen, die durch die Deduktionen führen, nicht nur implizit vorausgesetzt werden, im Übrigen aber unberücksichtigt bleiben.

Wir Heutigen haben besonders gute Gründe dafür, den Abschluss für ein kritisches System vor allem von der Rechtfertigungsaufgabe her ausgebildet finden zu wollen. Das Vernunftinteresse an einer vollständigen Übersicht über das Ganze aller Leistungen der Rationalität will uns nicht mehr als die letzte Aufgabe der Philosophie erscheinen. Man kann sogar dahingehend argumentieren, dass eine Übersicht, die in diesem strikten Sinne systematisch, weil vollständig und erschöpfend ist, gar nicht erreicht werden kann. Die Rechtfertigungsaufgabe hat umso größere Dringlichkeit gewonnen. Die Moralkritik ist omnipräsent geworden, die Philosophie hatte darüber hinaus einzusehen, dass die sittlichen Grundtatsachen im Unterschied zu Kants Lehre eine polymorphe Verfassung haben, und ein in Tiefenerfahrungen der Subjektivität verankertes Bewusstsein der Freiheit ist schon lange in die Gefahr geraten, von einer ebenso leichtfüßigen wie haltlosen Inflation von Freiheitsrhetorik unterspült zu werden.

Kant hat von der Möglichkeit, ein solches Zeitalter könne heraufkommen, mehr als nur eine Ahnung gehabt. Kein anderer hat mit dem gleichen Tiefblick die von geläufigen Moraltheorien in ihrem Untergrund angesonnene Deformation des sittlichen Bewusstseins aufgedeckt. Aber für sich selbst war er wohl in seinem gegen Skepsis unempfindlichen Autonomiebewusstsein durch nichts irritiert. Wir Heutigen haben aber allen Grund dazu, das mit der Kritik und ihren Deduktionen verbundene Unternehmen der Rechtfertigung nicht eingeschränkt, sondern überall im Gang gehalten und sogar noch weiter ausgedehnt sehen zu wollen. Um dieser Aufgabe willen würden wir gewiss auch bereit sein, den Systemanspruch auf vollständige Übersicht und Durchgliederung eines Ganzen preiszugeben, wenn das denn daraus folgen sollte, dass der Aufstieg zur abschließenden Vergewisserung nun einmal nur in Schritten partialer Durchsicht geschehen kann. Die Möglichkeit zu einem solchen Verzicht, wenn auch nicht im selben Umfang, hat Kant selbst bereits ins Auge gefasst, und zwar innerhalb des Bereichs der Ursprungsforschung der Deduktionen und innerhalb der Methodologie von deren Begründungsart.

So kommen wir also zu der Schlussfolgerung, dass Kant auch in seinen letzten Notizen das System des Abschlusses nicht in dem ganzen Umfang und der Vielfalt seiner Aufgaben in den Blick gebracht hat. Wenn man bedenkt, wie viel in einem solchen Programm hätte zusammengeführt und -gehalten werden müssen, wird man anderes auch gar nicht erwarten können. Bald nach

der Publikation der *Kritik der reinen Vernunft* schrieb Kant an Garve (7. August 1783), er habe deshalb die Kritik binnen weniger Monate niedergeschrieben, weil er sich darum sorgte, das ganze System vielleicht bald schon nicht mehr ‚im Kopf' zu haben. Es ist bemerkenswert genug, dass er noch zwanzig Jahre später aufgrund von neuen Einsichten in die Metaphysik von Natur und Sitten überhaupt noch einen neuen Ansatz zur Systembildung machen konnte. So sollte es also leicht hinzunehmen sein, dass dieser Ansatz noch weniger als seine ausgeführten Hauptwerke dazu taugt, kanonisiert zu werden.

So könnten wir uns also selbst dann, wenn wir uns dazu entschlössen, jedes Theorem von Kant für buchstäblich wahr und gültig zu erklären, doch nicht mit dem Inbegriff seiner Aussagen zum System der Philosophie zufrieden geben. Die Kritik untersucht den Ursprung von Erkenntnissen und bestimmt von ihm her deren Gültigkeit und deren Grenzen. Schon in dieser kleinen Nussschale von Kants Programm sind zwei Aufstiegsbewegungen angelegt, deren eine durch die Deduktionsfolge und deren andere hin zur Gesamtübersicht über alle Vernunftleistungen führt. In Kants Äußerungen zum Systemprogramm sind sie nirgends überzeugend zueinander ins Verhältnis gebracht worden. So ist eine Aufgabe, die sich eigentlich schon von der allerersten Programmformel der kritischen Philosophie herleitet, von Kant ungelöst zurückgelassen worden. Der größte Denker deutscher Sprache verweist uns also hinsichtlich von Systemform und Abschluss in den Aufstiegsbewegungen der kritischen Philosophie auf unsere eigenen Anstrengungen, die der weiteren Ausbildung und der Zusammenführung der in Kants Werk freigesetzten philosophischen Perspektiven auf ein System zu gelten hätten.

Dazu kann man sich von Kant selbst auch ausdrücklicht ermutigt wissen, und zwar durch einen Satz, der sich ausgerechnet in dem Kapitel über die Architektonik der reinen Vernunft findet: Man muss Wissenschaften „nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen" (*KrV*, B 862).

„Depositum“
Zur logischen Struktur eines kantischen Beispiels für moralisches Argumentieren

Konrad Cramer, Göttingen

I

Man weiß, dass Kant in der Beantwortung der Frage, ob endliche und bedürftige Vernunftwesen wie wir dem in der Dijudikationsregel des kategorischen Imperativs formulierten Anspruch der sittlichen Einsicht auch folgen werden, sehr zurückhaltend gewesen ist. Mit dieser Reserve kontrastiert nun aber auf das Auffälligste Kants Zuversicht, dass jedermann die Einsicht in das, was in einer gegebenen Handlungssituation für ihn zu tun sittlich gut ist, jederzeit offen steht, wenngleich er vielleicht niemals so handelt, dass diese Einsicht auch zur Triebfeder seines Willens wird.

> Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde. Wo nicht, so ist sie verwerflich und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann. (GMS 403[1])

> ... was *Pflicht* sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt und erfordert viel Klugheit, um die praktisch darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann und zwar die pünktlichste Befolgung. Es muß also zu der Beurteilung dessen, was nach ihm zu tun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte. (*KpV* § 8, Anmerkung II, 36,[2])

> Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. (*KpV* § 4, Anmerkung, 27)

---

[1] Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) wird zitiert nach der Seitenzählung des Bandes IV der *Akademie-Ausgabe* (AA). Rechtschreibung modernisiert.

[2] Die *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*) wird zitiert nach den Paragraphen der Originalausgabe und der Seitenzählung des Bandes V der AA. Rechtschreibung modernisiert.

Diese Behauptungen kontrastieren nun ihrerseits, wie ebenfalls schon oft bemerkt worden ist, in auffälliger Weise mit der Komplexität der von Kant beigebrachten Beispiele für ihr Zutreffen. Einem dieser Beispiele gelten die folgenden Überlegungen. Es handelt sich um das berühmte, aber – wie im Folgenden dargetan werden soll – dem Verständnis die größten Schwierigkeiten entgegenstellende ‚Depositum'-Beispiel der *Kritik der praktischen Vernunft*:

> Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein *Depositum* in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe. Ein praktisches Gesetz, was ich dafür erkenne, muß sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun: mein Wille steht unter einem praktischen *Gesetze*, so kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Fall meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen; denn diese, weit gefehlt, daß sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein sollte, so muß sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben. (*KpV* § 4 Anmerkung, 27 f.)

Ich erinnere zunächst an den Gedanken, der dem von Kant geforderten Test einer Maxime zugrunde liegt: Eine Maxime ist nur dann ein moralisch zulässiger subjektiver Handlungsgrundsatz, wenn sie zu einem objektiv gültigen Gesetz der Bestimmung des Willens aller vernünftigen Wesen erhoben werden kann. Dies kann dann nicht geschehen, wenn sich bei dem Versuch, eine Maxime als ein solches Gesetz zu denken, herausstellt, dass dieser Gedanke nicht konsistent gedacht werden kann, weil, wie es an anderer Stelle heißt,

> meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse (*GMS* 403)

bzw.

> meine Maxime ... niemals als ein allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse (*GMS* 422).

Für diese Fälle gilt Folgendes: Indem ich meiner Maxime über die ihr von Haus aus eignende Form der *Generalität*, der zufolge sie über eine ganze Klasse *meiner* Handlungen rangiert, hinaus die Form eines praktischen Gesetzes gebe, der zufolge sie für entsprechende Handlungen *aller* Handelnden gilt, d. h. wenn ich ihr die Form der *Universalität* gebe, erweist sich, dass die Maxime nicht universalisierbar ist, weil sie, als Gesetz gedacht, nicht meine Maxime bleiben kann, und zwar deswegen nicht, weil die in ihr entworfene

allgemeine Bestimmung *meines* Willens unter der Bedingung der in der Form eines praktischen Gesetzes zu denkenden strengen Allgemeinheit ihrer Adoption durch *alle* Willensinhaber gar nicht eine Bestimmung *meines* Willens sein kann, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht wird, *sich* notwendig widersprechen müsse. Denn ein Wille unter einer solchen Maxime will etwas, was von ihm unter der Bedingung der gesetzlichen Geltung dieser Maxime gar nicht gewollt werden kann. Anders gewendet: Nur unter der Bedingung, dass ein für meinen Willen gültiger subjektiver Handlungsgrundsatz *nicht* objektiv gültiger Grundsatz der Handlungen aller Willensinhaber ist, kann die in diesem Grundsatz entworfene Bestimmung meines Willens überhaupt die Bestimmung meines Willens sein. Kann meine Maxime nur unter der Bedingung dieser Konsequenz meine Maxime sein (und bleiben), verletzt meine Handlung nach einer solchen Maxime eine strenge Pflicht, woraus folgt, dass sie zu unterlassen selber strenge Pflicht ist. Wie dies für eine Maxime zu zeigen ist, das ist die entscheidende Frage. Mit ihr trete ich an das Depositum-Beispiel heran.

Die erste Eigentümlichkeit, durch welche es sich von anderen von Kant beigebrachten Beispielen unterscheidet, besteht darin, dass in ihm nicht der Versuch gemacht wird, eine Maxime, nämlich

> Ich will mein Vermögen durch alle sicheren Mittel vergrößern

auf direkte Weise dem Universalisierbarkeitstest zu unterziehen. Die Maxime wird vielmehr auf indirektem Weg verworfen.

Der erste Schritt auf diesem Wege besteht in der Konstruktion dessen, was Kant den *Fall meiner Maxime* nennt. Dieser Fall besteht in einer Situation, in der ich eine Handlung ausführen kann, die mit dem Ergreifen eines sicheren Mittels zur Vergrößerung meines Vermögens identisch ist:

> Jetzt ist ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat.

Ich bin also im Besitz eines Depositums, d. h. einer mir von einem Niederleger zur Aufbewahrung übergebenen beweglichen Sache. Ich bin im Besitz dieser Sache, habe aber an ihr kein Eigentum erworben. Denn ich habe mit dem Eigentümer einen Verwahrungsvertrag nach § 688 *BGB* oder, historisch angemessener, nach § 9 des 14. Titels des 1. Teils des *Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten* von 1794 abgeschlossen, der lautet:

> Wenn eine Sache jemandem unter der Verbindlichkeit übergeben worden, daß er sie aufbehalten und künftig zurückgeben solle, so ist unter den Parteien ein Verwahrungsvertrag vorhanden.

Nun ist der Eigentümer verstorben und hat *nichts Handschriftliches darüber*, d. h. über das zwischen ihm und mir bestehende Vertragsverhältnis *zurückgelassen*. Kant erteilt diesem Mangel des Nachlasses sogleich die Bedeutung einer hinreichenden Bedingung dafür, dass mir niemand die Niederlegung der Sache *beweisen* kann. Daher kann ich in allen Kontexten mit

Erfolg bestreiten, d. h. *ableugnen*, dass die Sache in meinem Besitz ist. Allein aus diesem Grunde ist meine Ableugnung des Depositums ein *sicheres* Mittel zur Vergrößerung meines Vermögens und die gegebene Situation *natürlicherweise* der Fall meiner Maxime.

Um die Diskussion des Beispiels von im Rahmen eines Vortrags nicht füglich zu diskutierenden Komplikationen zu entlasten, soll im Folgenden von der *Einbehaltung* des Depositums gesprochen werden, und zwar so, dass diese nicht von vorne herein als ungerechtfertigt qualifiziert wird. Zwar ist diese Einbehaltung im juristischen Sinne *per se* ungerechtfertigt, da ich mit ihr eine Verbindlichkeit negiere, die aus dem Verwahrungsvertrag resultiert. Die Einbehaltung verletzt eine Rechtspflicht. Aber nicht darum kann es Kant gehen. Seine Frage ist vielmehr, ob für mich auch dann, wenn das Recht seine Befugnis zu zwingen auf Grund der gegebenen Situation nicht geltend machen kann, ein Verpflichtungsgrund zur Herausgabe der Sache besteht, der sich von einem Rechtsgrund unterscheidet. Die Frage ist: besteht ein *moralischer* Grund, aus dem folgt, dass es mir nicht erlaubt ist, die Sache einzubehalten?

Die Unbeweisbarkeit der Niederlegung des Depositums ist zwar die notwendige Bedingung dafür, dass seine Einbehaltung ein sicheres Mittel zur Vergrößerung meines Vermögens ist. Damit ich in dieser Situation *nach* meiner Maxime handeln kann, muss ich – darauf macht Kant nicht eigens aufmerksam – dies aber auch *wissen*. Nur dann kann ich in der beschriebenen Situation mit der *Intention* handeln, meiner Maxime zu folgen. Nach Maßgabe der so präzisierten Handlungssituation

> will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemein gültiges praktisches Gesetz gelten könne.

Um diese Frage zu entscheiden, wird jene Maxime auf ihren Fall, wie Kant sich ausdrückt, *angewendet*. Diese Anwendung führt nun nicht zu der Frage, die man erwarten sollte, der nämlich, ob meine Maxime als ein praktisches Gesetz der Bestimmung des Willens von jedermann, der sich in einer vergleichbaren Situation befindet, gelten kann. Sie führt vielmehr zu einer ganz anderen Frage,

> ob ... ich wohl *durch* meine Maxime zugleich ein *solches* Gesetz geben könnte: daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann.

Die Entscheidung darüber, ob meine Maxime den Universalisierbarkeitstest besteht, wird also von Kant davon abhängig gemacht, ob *durch* sie ein ganz anderes Gesetz gegeben werden könnte als dasjenige, welches durch die Universalisierung der Maxime entstünde. Letzteres Gesetz würde lauten:

> Jedermann macht es sich zur Maxime, sein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern.

In dem Unterschied zwischen derjenigen Frage, die man erwarten sollte, und derjenigen, die Kant stellt, bekundet sich nun die Indirektheit des Verfahrens der Überprüfung der Ausgangsmaxime.

Weshalb schlägt Kant ein derart kompliziertes Verfahren vor? Der entscheidende Grund hierfür scheint der zu sein, dass der Versuch der unmittelbaren Universalisierung der Ausgangsmaxime ohne zusätzliche Informationen zu keinem eindeutigen Ergebnis kommen kann. Wenn dies so ist, lässt sich gut verstehen, weshalb Kant den kategorischen Imperativ in der *Kritik der praktischen Vernunft* in einer Formulierung vorstellt, die sich so (näher: genau so) in der Grundlegungsschrift noch nicht findet, nämlich:

> Handle so, daß die *Maxime* Deines Willens jederzeit zugleich als *Prinzip* einer allgemeinen Gesetz*gebung* gelten könne. (*KpV* § 7, 30. Hvh. v. V.)

Wenn etwas als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können soll, dann muss es sich von dem, was durch es gegeben wird, unterscheiden. Ein solches Prinzip ist gleichsam ein Verfassungsgrundsatz, kraft dessen allgemeine Gesetze gegeben werden, die sich von diesem Grundsatz unterscheiden. Die Ausgangsmaxime unseres Beispiels erfüllt nun die in der obigen Formulierung des kategorischen Imperativs von ihr geforderte Eigenschaft, als ein solches Prinzip gelten zu können, wenn *durch* sie ein sowohl von ihr selber als auch von ihrer gesetzförmigen Formulierung unterschiedenes Gesetz gegeben werden kann. Dieses Gesetz lautet, so der Text:

> daß *jedermann* ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann.

Kants Verfahren der indirekten Überprüfung der Ausgangsmaxime lässt sich nunmehr folgendermaßen vorstellen: Ich erhebe zunächst den Fall meiner Maxime zu einer Regel meines Verhaltens. Diese Erhebung ist trivial, denn diese Regel folgt aus der Maxime selbst. Wer die Maxime besitzt, sein Vermögen durch *alle* sicheren Mittel zu vergrößern, wird es sich auch zur Regel machen, sich fremdes Eigentum dann (aber auch nur dann) anzueignen, wenn dies gefahrlos möglich ist. Unter dieser Regel wiederum steht die sie spezifizierende Regel, in meinem Besitz befindliche Deposita dann, aber auch nur dann, d. h. genau dann einzubehalten, wenn dies gefahrlos möglich ist; und dies ist dann der Fall, wenn mir niemand deren Niederlegung beweisen kann. Die Regel, derart qualifizierte Deposita einzubehalten, enthält daher eine allgemeine Bestimmung meines Willens, die derjenigen allgemeinen Bestimmung meines Willens, die in der Ausgangsmaxime formuliert ist, subordiniert ist. Sie ist eine derjenigen Regeln, die *unter* sich zu haben Kant von einer Maxime in der Definition ihres Begriffs in § 1 der *Kritik der praktischen Vernunft* fordert. Hier heißt es nämlich:

> Praktische *Grundsätze* sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder *Maximen*, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird ... (*KpV* § 1, Erklärung, 19).

Sodann erhebe ich die genannte Regel zu einem praktischen Gesetz der Willensbestimmung von jedermann. Es lautet:

> Jedermann will in seinem Besitz befindliche Deposita genau dann einbehalten, wenn ihm keiner ihre Niederlegung beweisen kann.

Dabei werde ich, so behauptet Kant,

> sofort gewahr, dass ein solches Prinzip (nämlich meine unter der Ausgangsmaxime stehende Handlungsregel, Vf.) als Gesetz sich selbst vernichten würde.

Meine unter der Ausgangsmaxime stehende Handlungsregel besteht also, so ist die Behauptung, den Universalisierbarkeitstest nicht. Dann aber sind alle Fälle, die unter diese Regel fallen, moralisch unerlaubte Handlungen. Dies aber bedeutet, dass wenigstens *ein* sicheres Mittel oder ein *Typ* von sicheren Mitteln zur Vergrößerung meines Vermögens ein aus moralischen Gründen unzulässiges Mittel ist. Dies hat sich jedoch nicht dadurch ergeben, dass die Ausgangsmaxime zu einem praktischen Gesetz erhoben wurde, sondern dadurch, dass versucht wurde, durch diese Maxime ein Gesetz derart zu geben, dass alle vernünftigen Agenten Deposita, die in ihrem Besitz sind und deren Niederlegung keiner beweisen kann, einbehalten. Dabei stellt sich, so Kant, heraus, dass jene Maxime nicht als Prinzip der Legislation eines solchen Gesetzes angesehen werden kann, und zwar genau deshalb nicht, weil meine *Handlungsregel*, derart qualifizierte Deposita einzubehalten, *als* Gesetz, wie es heißt, *sich selbst* vernichten würde. Weil also die Maxime nicht als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, die zu einem *solchen* Gesetz führt, besteht die Maxime selber das in der Dijudikationsregel des kategorischen Imperativs

> Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne

geforderte Verfahren des Maximentests nicht. Mit diesem Ergebnis ist aber auch die Frage,

> ob jene *Maxime* auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne

negativ beantwortet. Denn eine Maxime, aus der aus logischen Gründen eine Handlungsregel folgt, die ihrerseits nicht als ein objektiv gültiges praktisches Gesetz der Willensbestimmung aller vernünftigen Wesen gedacht werden kann, kann aus eben diesem Grunde selber nicht als ein solches Gesetz gedacht werden.

II

Aus all dem geht freilich noch gar nicht hervor, wie sich derjenige Sachverhalt ergibt, der nach Kants Behauptung die soeben gezogenen Konsequenzen verantworten soll, der Sachverhalt nämlich

> daß ein solches Prinzip als Gesetz *sich selbst* vernichten würde.

Da es sich bei meiner Einbehaltung des Depositums offensichtlich um die Verletzung einer strengen Pflicht handelt, muss es sich darum handeln, dass meine Handlungsregel – wie es heißt – ohne Widerspruch nicht einmal als

allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann. Es liegt nahe, diese Bedingung dadurch erfüllt zu sehen, dass die Erhebung meiner Handlungsregel zu einem praktischen Gesetz auf irgendeine Weise einen logischen Widerspruch generiert. Die einzige Aussage nun, die im kantischen Text als ein Kandidat für die Begründung des Auftritts eines logischen Widerspruchs identifizierbar ist, ist die Aussage

> dass ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, *dass es gar kein Depositum gäbe.*

Der gesuchte logische Widerspruch müsste sich daher so konstruieren lassen, dass an irgendeiner Stelle des Universalisierbarkeitstests meiner Handlungsregel die Konjunktion zweier kontradiktorisch einander entgegengesetzter Sätze unvermeidlich wird, nämlich die Konjunktion der Sätze

Es gibt Deposita *und* Es gibt keine Deposita

und dies aus rein logischen Gründen. Solche Gründe gibt es jedoch nicht. Denn erstens steht meine Handlungsregel, alle Deposita einzubehalten, deren Niederlegung mir keiner beweisen kann, unter der durch den *Fall meiner Maxime* analytischerweise an die Hand gegebenen Wahrheit des Satzes

Es gibt Deposita

Unter dieser Voraussetzung steht aber auch die gesetzesförmige Formulierung meiner Handlungsregel. Denn es ist davon auszugehen, dass meine Handlungsregel als *praktisches* Gesetz ebenfalls Fälle seiner Anwendung hat. Wenn man dies nicht zugeben will und das Gesetz einer theoretischen All-Aussage angleicht, so setzt es in jedem Falle nicht voraus, dass es keine Deposita gibt. In keinem Fall kann die Ersetzung der Individuenkonstante „Ich" durch den praktischen All-Quantor „Jedermann" zur logischen Folge haben, dass der Satz

Es gibt keine Deposita

wahr ist. Daher kann aber auch die Konjunktion der praktischen Propositionen, die meine Handlungsregel auf der einen, die zu einem Gesetz der Handlungen aller erhobene Handlungsregel auf der anderen Seite angeben, diesen Satz nicht zur logischen Folge haben. Wenn die Erhebung meiner Handlungsregel zu einem praktischen Gesetz weder zu einem Widerspruch der Art

Es gibt Deposita *und* Es gibt keine Deposita

führt, und wenn die Konjunktion meiner Handlungsregel und des Gesetzes ebenfalls nicht diese logische Folge hat, wo ist dann der gesuchte logische Widerspruch, ohne den meine Handlungsregel nicht als Naturgesetz gedacht werden kann? Nirgends![3]

[3] Gegen das voranstehend skizzierte Argument gegen den Auftritt eines logischen Wider-

III

Das ist der entscheidende Grund dafür, dass sich die Unmöglichkeit, meine Handlungsregel, Deposita, deren Niederlegung mir keiner beweisen kann, einzubehalten, als ein objektiv praktisches Gesetz zu denken, nur über ein sogenanntes ‚Argument aus den Folgen' konstruieren lässt, in welchem der Begriff der Folge nicht die Bedeutung einer logischen Folge haben kann.

Ein solches Argument geht davon aus, dass ein vernünftiger Agent eine bestimmte Handlungsregel adoptiert hat, und erhebt sie zu einem objektiv praktischen Gesetz der Handlungen aller vernünftigen Agenten. Es stellt sodann die Frage, welche *kausalen* Folgen eine *allgemeine Praxis nach diesem Gesetz* haben würde. Es unterstellt dabei nicht die Realität einer solchen allgemeinen Praxis, sondern geht *kontrafaktisch* von der Annahme aus, dass alle vernünftigen Agenten nach derjenigen Handlungsregel handelten, nach der ich faktisch zu handeln gesonnen bin, und tut dar, dass eine allgemeine Praxis nach der zum Gesetz erhobenen Handlungsregel die kausale Folge

---

spruchs hat Bernhard Thöle in der Diskussion dieses Vortrags auf scharfsinnige Weise eingewandt, dass Kants Verwerfung der Maxime, ein Depositum, dessen Niederlegung niemand beweisen kann, einzubehalten, darauf zurückzuführen ist, dass diese Maxime, sofern sie als Gesetz betrachtet wird, sich insofern „selbst vernichten würde", als sie in logischem Widerspruch zur Definition des Rechtsinstituts ‚Depositum' stehen würde. Der Widerspruch – so Thöle in der Präzisierung seines Einwandes in einem Brief an mich vom 27.06.2000 – komme dadurch zustande, dass jene verallgemeinerte Maxime „sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren" können muss. Diese Forderung versteht Thöle so, dass die verallgemeinerte Maxime als Teil einer das Rechtsinstitut ‚Depositum' selbst betreffenden Gesetzgebung muss angesehen werden können. Eine solche Gesetzgebung muss aber auch die rechtliche Definition dessen, was unter ‚Depositum' zu verstehen ist, so wie sie steht, enthalten – und diese Definition enthält die Norm, dass Deposita grundsätzlich an den Eigentümer zurückzuerstatten sind. Eine allgemeine Gesetz*gebung*, welche die *verallgemeinerte* Maxime, Deposita unter bestimmten Bedingungen *nicht* zurückzuerstatten, enthielte, müsste also zugleich diejenige rechtliche Definition enthalten, die die grundsätzliche Rückgabe fordert. Damit aber wäre eine solche Gesetzgebung als inkonsistent zu qualifizieren und würde in der Tat „machen, dass es gar kein Depositum gäbe", weil dessen Begriff einen Widerspruch enthielte. – Ich glaube nicht, dass das so rekonstruierte Argument Kants Argument für die *moralische* Verwerflichkeit der Einbehaltung bzw. Ableugnung eines Depositums sein kann, dessen Niederlegung einem keiner beweisen kann. Denn auch die *universalisiert* gedachte Handlungsregel der Einbehaltung bzw. Ableugnung eines derart qualifizierten Depositums geht von der *Anerkennung* des Rechtsinstituts ‚Depositum' nach Maßgabe seiner juridischen Definition aus und führt nicht zu einer Inkonsistenz in dessen Definition, und zwar deshalb nicht, weil die Frage so lautet, ob die *ausnahmsweise* Behandlung von Deposita so verallgemeinert werden kann, dass diese Ausnahme zu machen als allgemeine Praxis gedacht bzw. gewollt werden kann, ohne dass damit die rechtliche Definition des Instituts verändert wird, obgleich diese allgemeine Praxis, wie jede einzelne Handlung der Einbehaltung bzw. Ableugnung auch, im Widerspruch zu der durch die Annahme des Depositums eingegangenen *rechtlichen* Verpflichtung zu seiner Herausgabe steht. Die Antwort auf *diese* Frage kann nicht lauten, dass eine solche allgemeine Praxis in die Definition des Instituts ‚Depositum' einen internen Widerspruch einführen würde – nämlich die Verpflichtung zur Rückgabe und die Lizenz zur Nichtrückgabe. Was aus rechtlichen Gründen unzulässig ist, ist dies deswegen noch nicht aus moralischen Gründen. – Ich komme auf Thöles Einwand zurück in einer erweiterten monographischen Behandlung des Depositum-Beispiels in meiner Abhandlung: *Kant über Argumentieren in der Moral. Eine Fallstudie und ihre Folgen* (demnächst in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen 2001).

hätte, das heißt *bewirken* würde, dass der beschriebene Fall meiner Maxime gar nicht mehr aufträte und eben deshalb die von mir für mein eigenes Handeln entworfene Handlungsregel von mir gar nicht mehr befolgt werden könnte, weil sie keinen Anwendungsbereich hätte. Ich will also nach einer Handlungsregel handeln, könnte aber gar nicht nach ihr handeln, wenn jedermann in einer vergleichbaren Situation nach ihr handelte, weil es die kausale Folge oder Wirkung einer allgemeinen Praxis nach der zum praktischen Gesetz erhobenen Handlungsregel wäre, dass die Bedingung der Möglichkeit, nach dieser Handlungsregel zu handeln, ‚in the long run' für keinen mehr erfüllt wäre, also auch für mich nicht. Das Argument aus den Folgen hat also für unseren Fall zu zeigen, *dass* die kausale Folge einer allgemeinen Praxis nach einem Gesetz, nach dem jedermann Deposita, deren Niederlegung keiner beweisen kann, einbehält, das Verschwinden von Handlungssituationen ist, die der Fall meiner Ausgangsmaxime sind: Was *natürlicherweise* der Fall meiner Maxime *ist* – jetzt ist ein so qualifiziertes Deposium in meinen Händen – *wäre* nicht der Fall, wenn jedermann nach der Handlungsregel handelte, Deposita einzubehalten, deren Niederlegung keiner beweisen kann.

IV

Bei dem Versuch, das Depositum-Beispiel als ein Argument aus den Folgen zu rekonstruieren, kann Kants Aussage, dass meine Handlungsregel als *Gesetz*

machen würde, dass es gar kein Depositum *gäbe*,

nicht mehr als die – ohnehin abwegige – Behauptung gelesen werden, dass meine zum Gesetz erhobene Handlungsregel den Satz

Es gibt keine Deposita

logisch impliziert. Sie muss so gelesen werden – und das ist auch die sprachlich natürlichere Lesart –, dass ein nach einem Gesetz geregelter Zustand der Dinge derart, dass jedermann in seinem Besitze befindliche Deposita der qualifizierten Art einbehält, am Ende *bewirken* würde, dass die Institution ‚Depositum' zu bestehen aufhörte, und zwar deswegen, weil bei einem solchen Zustand der Dinge keiner fürderhin ein Depositum niederlegen würde.

Die Überlegung geht also davon aus, wie sich der Umstand, dass ich der genannten Regel folgen will, zu einem Zustand der Dinge verhielte, in welchem jene kausale Folge eingetreten wäre. Dabei soll sich zeigen, dass ich mich nicht mehr als Inhaber der unter meiner Ausgangsmaxime stehenden Handlungsregel denken kann, und zwar genau deshalb nicht, weil meine Befolgung des Prinzips, Deposita der qualifizierten Art einzubehalten, die Existenz von etwas voraussetzt, dessen Nicht-Existenz jene kausale Folge ist. Erst so – so scheint es – kann auch wirklich klar werden, was Kant eigentlich sagen will, wenn er ausführt:

daß ein solches *Prinzip* als Gesetz *sich selbst* (nämlich als das Prinzip *meines* Handelns, Vf.) vernichten würde, weil es (nämlich das Prinzip *als* Gesetz, Vf.) machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe

bzw.

meine (durch das Beispiel spezifizierte, Vf.) *Neigung* in der Form eines allgemeinen Gesetzes *sich selbst* aufreiben muß.

Ist jenes Prinzip meiner Neigung die genannte Handlungsregel und dieses Gesetz deren Universalisierung, dann ist es nicht etwa dieses *Gesetz*, das sich kraft der angegebenen Begründung selbst vernichtet oder aufreibt, sondern jenes *Prinzip*, das sich unter Berücksichtigung der genannten kausalen Folgen einer kontrafaktisch angenommenen allgemeinen Praxis nach diesem Gesetz selbst vernichtet oder selbst aufreibt, und zwar genau deshalb, weil der intentionale Gehalt dieser Handlungsregel in kontradiktorischem Gegensatz zu der Aussage steht, welche diese kausalen Folgen beschreibt. Das bedeutet erneut nicht, dass die zum Gesetz erhobene Handlungsregel als solche *intern* widerspruchsvoll formuliert ist – denn ich kann ja wirklich weiterhin nach ihr handeln –, und auch nicht, dass die gesetzesförmige Fassung dieser Handlungsregel einen ‚inneren Widerspruch', wie man sich dann ausdrückt, generiert, sondern nur, dass ich mit einer Handlung nach dieser Handlungsregel etwas will, das ich unter Berücksichtigung der kausalen Folgen einer allgemeinen Praxis nach ihr gar nicht wollen kann.

V

Die Überzeugungskraft des voranstehend rekonstruierten Argumentes für die moralische Unzulässigkeit meiner Einbehaltung des Depositums hängt offensichtlich davon ab, dass es wirklich die kausale Folge einer allgemeinen Praxis nach diesem Gesetz wäre, dass es gar kein Depositum gäbe. Für diesen Fall schiede die Einbehaltung von Deposita aus dem Bereich der moralisch akzeptierbaren sicheren Mittel zur Vergrößerung meines Vermögens aus. Und sicherlich würde die allgemeine Befolgung eines Gesetzes der Art, dass jedermann alle Deposita, in deren Besitz er sich befindet, einbehält, die Wirkung zeitigen, dass niemand mehr Deposita niederlegt und damit die Institution ‚Depositum' zu bestehen aufhört. Um diese kausale Folge zu prognostizieren, bedarf es in der Tat keines weit ausholenden Scharfsinns oder einer besonderen Kenntnis des Weltlaufs. Hierfür genügt es, sich klar zu machen, dass niemand darein konsentieren wird, sein von ihm sauer erworbenes Eigentum an beweglichen Sachen durch andere so behandelt zu sehen, als wäre es deren Eigentum. Deposita sind keine Geschenke.

Nun lautet aber die zum Gesetz erhobene Handlungsregel nicht

Jedermann will alle in seinem Besitz befindlichen Deposita einbehalten

sondern

Jedermann will alle in seinem Besitze befindliche Deposita genau dann einbehalten, wenn ihm keiner deren Niederlegung beweisen kann.

Eine allgemeine Praxis nach *diesem* Gesetz hat aber trivialerweise *nicht* die kausale Folge, dass Deposita nicht mehr niedergelegt werden. Wenn außer mir selber keine anderen „wissen noch je erfahren können" – so Kant in der Wiederaufnahme der Diskussion des Depositum-Beispiels im *Gemeinspruch*-Aufsatz (AA VIII, 286) –, dass ein Depositum bei mir niedergelegt worden ist, und eben deswegen gilt, dass mir keiner die Niederlegung beweisen kann, dann ist meine Einbehaltung des Depositums völlig folgenlos für den Fortbestand oder Nichtfortbestand der Institution ‚Depositum'. Was hier für mich gilt, gilt aber auch für eine allgemeine Praxis nach dem Gesetz. Wenn jedermann Deposita der durch das Gesetz spezifizierten Art einbehält, hat ein solcher gesetzlicher Zustand der Dinge nicht die kausale Folge, dass keiner mehr Deposita niederlegt. Ein solcher gesetzlicher Zustand mag zu massenhaftem Abhandenkommen beweglicher Sachen führen. Dass dies durch Einbehaltung eines Depositums geschehen ist, kann niemand wissen und auch nicht mit Gründen vermuten. Bei einem solchen Zustand der Dinge werden Deposita weiter niedergelegt werden. Und dies bringt den entscheidenden, durch Kants eigene Formulierung allerdings nahegelegten Missverstand ans Licht: Wer als kausale Folge einer allgemeinen Praxis der Einbehaltung *bestimmt qualifizierter* Deposita das Verschwinden der *Institution* ‚Depositum' behauptet, der nimmt fälschlicherweise an, dass die Klasse aller Deposita, deren Einbehaltung ein sicheres Mittel zur Vergrößerung eines Vermögens ist, koextensiv ist mit der Klasse aller Deposita. Die Absurdität dieser Annahme liegt auf der Hand. Sie steht auf gleichem Fuß mit der institutionentheoretisch sinnlosen Annahme, dass die Zahl der Verletzung von Verträgen gleich groß ist wie die Zahl der Vertragsabschlüsse.

Es ist nicht ein Mangel, sondern der Vorzug, ja nachgerade die systematische Pointe des ‚Depositum'-Beispiels, dass in ihm nicht die kausalen Folgen einer allgemeinen Praxis nach einem Gesetze, nach dem jedermann alle Deposita, die in seinem Besitz sind, einbehält, sondern die kausalen Folgen nach einem Gesetz betrachtet, nach dem jedermann Deposita einbehält, deren Niederlegung nicht bewiesen werden kann. Wer nämlich die Maxime hat, sein Vermögen durch alle *sicheren* Mittel zu vergrößern, der kann eine Handlungsregel vom Typ

Ich will alle Deposita, die in meinem Besitz sind, einbehalten

gar nicht haben. Denn die Einbehaltung eines Depositums, dessen Niederlegung mir *bewiesen* werden kann, ist *natürlicherweise* gerade *nicht* Fall meiner Maxime. Mit der Einbehaltung eines derart qualifizierten Depositums laufe ich Gefahr, zivilrechtlich zur Leistung von Schadensersatz und strafrechtlich wegen Unterschlagung bzw. Veruntreuung verurteilt zu werden. Solche Folgen sind gewiss keine sicheren Mittel zur Vergrößerung meines Vermögens. Die Handlungsregel

Ich will alle Deposita, die in meinem Besitz sind, einbehalten

widerspricht jedoch nicht nur meiner Ausgangsmaxime, sie ist auch für sich betrachtet eine praktisch sinnlose Handlungsregel. Maximen und unter ihnen stehende Handlungsregeln müssen diejenige *vormoralische* Rationalität besitzen, die sie für einen vernünftigen Agenten überhaupt zu adoptieren erlaubt. Gleichgültig ob einer die Maxime, sein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern, hat oder nicht hat, er wird dann, wenn er seine empirisch-praktische Vernunft beisammen hat, es sich nicht sinnvollerweise zur Regel machen können, *alle* in seinem Besitz befindlichen Deposita einzubehalten. Und mit einem, der sich eine solche Handlungsregel setzt, führt man schwerlich einen moralischen Diskurs, sondern schickt ihn zum Psychiater.

Was also wäre wirklich die kausale Folge einer allgemeinen Praxis nach dem Gesetz, dass jedermann Deposita einbehält, deren Niederlegung keiner beweisen kann?

Es ist behauptet worden, dass es die kausale Folge einer solchen allgemeinen Praxis wäre, dass keiner mehr ein Depositum niederlegte, *dessen Niederlegung keiner beweisen kann*. Und das sei auch alles, was Kant hier behaupten könne: Meine zum praktischen Gesetz erhobene Handlungsregel würde *nicht* machen, dass es *gar kein* Depositum gäbe, sondern nur machen, dass es gar kein *solches* Depositum gäbe, dessen Einbehaltung ein sicheres Mittel zur Vergrößerung meines Vermögens ist. Denn bei einem solchen gesetzlichen Zustand der Dinge würde jeder Depositor (der Niederleger) dafür sorgen, dass er – um mit dem Beispiel zu reden – etwas *Handschriftliches darüber*, das heißt einen Nachweis über die Niederlegung des Depositums, ausgestellt bekommt. Unter dieser Kautele lautet das Argument aus den Folgen nun folgendermaßen: Bei dieser kausalen Folge einer allgemeinen Praxis käme niemand mehr in den Besitz eines Depositums, dessen Einbehaltung ein sicheres Mittel zur Vergrößerung seines Vermögens wäre. Durch gedachte kausale Folge würde also die Bedingung der Möglichkeit einer Handlung nach der in Frage stehenden Handlungsregel aufgehoben. Es träte der im Beispiel beschriebene Fall meiner Maxime nicht mehr auf; und meine Absicht, nach der unter ihr stehenden Handlungsregel zu handeln, wäre auf genau die Weise vereitelt, die sich aufgrund der Logik eines Argumentes aus den Folgen zu ergeben hat.

Das so reformulierte Argument aus den Folgen wäre ein schlüssiger Nachweis für die moralische Nichtakzeptierbarkeit meiner Handlungsregel und meiner sie leitenden Maxime, wenn die kausale Folge einer allgemeinen Praxis nach dieser Handlungsregel wirklich die behauptete wäre.

Das ist jedoch nicht der Fall. In Wahrheit ist die Behauptung, dass es die kausale Folge einer allgemeinen Praxis der Einbehaltung derjenigen Deposita, deren Niederlegung keiner beweisen kann, wäre, dass derart *qualifizierte* Deposita nicht mehr niedergelegt werden, ebenso verfehlt wie die Behauptung, dass es die Folge dieser allgemeinen Praxis wäre, dass überhaupt keine Deposita mehr niedergelegt werden. Wenn jedermann diejenigen, aber auch *nur* diejenigen Deposita einbehält, deren Niederlegung ihm niemand beweisen kann, *weil niemand weiß noch je erfahren kann*, dass sie niedergelegt worden sind, würde ein solcher gesetzlicher Zustand der Dinge *nicht* dazu führen, dass keiner mehr Deposita niederlegt, deren Niederlegung keiner

beweisen kann. Da nämlich die Voraussetzung gilt, dass die Niederlegung solcher Deposita nicht bekannt und auch nicht mit Gründen vermutet werden kann, hat niemand Anlass, sich gegen ihre Einbehaltung durch die Errichtung eines Beweises für ihre Niederlegung zu schützen, und zwar einfach deswegen nicht, *weil* niemand weiß noch wissen kann, dass sie einbehalten werden.

So verkennt dieses zweite Argument aus den Folgen erneut die Ausgangsbedingung, unter welche die Diskussion des Depositum-Beispiels von Kant selber gestellt wird, die nämlich, dass meine Einbehaltung des Depositums ein *sicheres* Mittel zur Vergrößerung meines Vermögens sein muss, um als Fall meiner Maxime gelten zu können, und dies genau dann der Fall ist, wenn niemand von der Niederlegung Kenntnis hat noch haben kann und ich eben dies weiß. Denke ich daher eine allgemeine Praxis nach dem Gesetz, dass jedermann so qualifizierte Deposita einbehält, besteht kein Anlass, als deren kausale Folge die Aufhebung der Bedingung der Möglichkeit meines Handelns nach meiner unter der Maxime stehenden Handlungsregel zu denken. Und so kann ich sehr wohl eine allgemeine Praxis nach jenem Gesetz denken, ohne dass die Berücksichtigung ihrer kausalen Folgen mich dazu zwingt, den Fall meiner Maxime als einen solchen zu denken, der nicht mehr auftritt. Genau dies aber müsste gelten, damit das zweite Argument aus den Folgen dartut, dass meine Handlungsregel nicht zu einem objektiv gültigen praktischen Gesetz der Handlungen aller vernünftigen Wesen erhoben werden und dabei noch als eine Regel festgehalten werden kann, der ich zu folgen imstande bin. Da dies durch keines der bisher vorgestellten Argumente erwiesen werden konnte, ist bisher nicht gezeigt, dass meine Einbehaltung des Depositums eine strenge Pflicht verletzt. Hierfür müssen offenbar andere Mittel in Einsatz gebracht werden.

VII

In der von Paul Menzer mitgeteilten Nachschrift einer *Vorlesung Kants über Ethik* liest man Folgendes:

> Jeder Mensch, der wider die Sittlichkeit ist, hat seine Maximen. Vorschrift ist ein objektives Gesetz, nach dem man handeln soll; Maxime aber ein subjektives Gesetz, nach dem man wirklich handelt. Jeder sieht das moralische Gesetz als ein solches an, welches er öffentlich deklarieren kann, aber jeder sieht seine Maximen als solche an, die verborgen werden müssen, weil sie der Moralität zuwider sind und zur allgemeinen Regel nicht dienen können.[4]

Dieser Text enthält einen Wink auf ein ganz anderes Verfahren, mit dem entschieden werden kann, ob eine Handlungsregel und eine Maxime, die eine solche Handlungsregel unter sich hat, moralisch annehmbar ist oder nicht. Wenn jedermann seine Maximen dann, wenn sie der Moralität zuwider sind, als solche ansieht, die verborgen werden müssen, dann müssen Maximen, die der Moralität nicht zuwider sein können sollen, öffentlich deklarierbar sein. Wendet man diese Forderung auf das ‚Depositum'-Beispiel an, so lässt sich ein

[4] P. Menzer: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Berlin 1924, 52.

Argument aus den Folgen konstruieren, dessen Logik sich von den bisher diskutierten grundsätzlich unterscheidet. Dieses Argument geht nicht der Frage nach, welche kausalen Folgen einträten, wenn *jedermann* nach meiner Handlungsregel *handelte*, sondern der, welche kausalen Folgen es hätte, wenn jedermann *bekannt* wäre, dass *ich* nach dieser Handlungsregel handeln will. Ein solches Argument unterzieht daher die Handlungsregel nicht dem Universalisierbarkeitstest, sondern versucht die Einsicht in ihre moralische Unannehmbarkeit durch die Angabe der kausalen Folgen zu gewinnen, die für *mich* entstünden, wenn *jedermann wüsste*, dass ich nach ihr handeln will.

Nehmen wir daher an, dass ich als Depositar (der, bei dem niedergelegt wird) am Eingang zu meinem Kontor ein jedermann ins Auge springendes Schild mit der Aufschrift anbringe:

> Immer dann, wenn ich im Besitze eines Depositums bin, dessen Niederlegung mir keiner beweisen kann, werde ich es einbehalten.

Was wäre die kausale Folge dieser öffentlichen Bekanntmachung meiner Handlungsregel? Hier scheint sich nun in der Tat jene kausale Folge zu ergeben, die sich bei den bisher diskutierten Argumenten aus den Folgen nicht ergab. Jeder, der dieses Schild liest, wird daraus für sein eigenes Handeln die Konsequenz ziehen, sich gegen meine Einbehaltung seines Depositums durch die Errichtung eines Beweises über den zwischen ihm und mir zustandekommenden Verwahrungsvertrag zu sichern, z. B. durch die Ausfertigung von etwas *Handschriftlichem darüber*. Bei einer solchen allgemeinen Praxis komme ich aber, so schließt das Argument, niemals in den Besitz eines Depositums, dessen Niederlegung mir keiner beweisen kann. So vereitelt die öffentliche Deklaration meiner Handlungsregel, dass jemals ein Fall eintritt, in dem ich nach ihr handeln kann.

Ist das wirklich so?

Zunächst ist zu bemerken, dass auch das Depositum-Beispiel nicht davon ausgeht, dass der verstorbene Eigentümer des Depositums bei Abschluss des Verwahrungsvertrages nichts Handschriftliches darüber in die Hände bekommen hat. Er hat vielmehr nur nichts Handschriftliches darüber *zurückgelassen*. Diese Formulierung Kants legt es eher nahe, dass sich in seinem Nachlass ein Schriftstück, das einmal ausgestellt wurde, nur nicht befindet. Ein solcher Zustand der Dinge wird aber durch die Veröffentlichung meiner Handlungsregel keineswegs ausgeschlossen. Nicht irgendwelche Aktivitäten von meiner Seite, wohl aber das, was Kant den *Weltlauf* nennt, kann mir ein ursprünglich nicht gefahrlos einbehaltbares Depositum als ein nun gefahrlos einbehaltbares in die Hände spielen. Dies ist aber dann der Fall, wenn ich von dem Mangel des Nachlasses des verstorbenen Eigentümers Kenntnis erhalte. Für diesen Fall sehe ich mich ganz ohne mein Zutun plötzlich in der Lage, ein Depositum, dessen Einbehaltung vor Erlangung dieser Kenntnis gewiss kein sicheres Mittel zur Vergrößerung meines Vermögens war, nun als ein solches Mittel anzusehen und also auch ergreifen zu können. *Gelegenheit* macht Diebe!

Das Argument aus den kausalen Folgen der öffentlichen Deklaration meiner Handlungsregel kann den Auftritt einer solchen Gelegenheit nicht ausschlie-

ßen. Argumente für die moralische Unannehmbarkeit von Handlungsregeln und Handlungen, die ihnen unterstehen, können aber den Auftritt solcher Gelegenheiten nicht außer acht lassen. Denn es sind gar nicht immer diejenigen Handlungssituationen, die ich durch meine eigenen Aktivitäten herbeiführen kann, sondern solche, in denen ich mich ganz ohne mein Zutun befinde, in denen sich die Frage stellt, wie die moralische Qualität meiner Reaktion auf sie beschaffen ist. Diese Frage hat keines der hier vorgestellten Argumente beantworten können. So muss erwogen werden, ob es von den hier diskutierten Argumenten unterschiedene, aber mit der Grundkonzeption von Kants ethischer Theorie noch kompatible Überlegungen gibt, welche die moralische Unzulässigkeit der Einbehaltung bzw. Ableugnung eines Depositums unter den im Beispiel spezifizierten Bedingungen darzutun vermögen. Ich denke, dass es solche Überlegungen gibt und diese auch anhand kantischer Texte identifiziert werden können. Doch muss dieser Nachweis an einem anderen Ort geführt werden.[5]

Literaturverzeichnis

Konrad Cramer, „Kant's Definition of the Concept of Change and the First Analogy of Experience", in: *Proceedings of the Third Ottawa Congress on Kant*, P. Laberge et al. (eds.), Ottawa 1976.

Konrad Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg 1985.

Konrad Cramer, „Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik", in: *Neue Hefte für Philosophie*, hrsg. v. R. Bubner et al., Heft 30/31, *Metaphysik und Erfahrung*, Göttingen 1991, S. 15-68.

Moltke S. Gram, „Kant and Unversalizability Once More and Again", in: *Kantstudien 58*, 1967.

Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. D. Henrich et al., Tübingen 1960.

Otfried Höffe, „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen", in: *Ethik und Politik*. Frankfurt a. M. 1979.

Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (= *KpV*), § 3.

Immanuel Kant, *Akademie-Ausgabe* XXVII, 2.2., S. 1428.

Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe VI.

Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe IV (= GMS).

Immanuel Kant, *Reflexion 5789* (Akademie Ausgabe XVIII, S. 356).

Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch* (Akademie-Ausgabe VIII).

Paul Menzer (Hrsg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924.

Günther Patzig, „Der Gedanke eines kategorischen Imperativs", in: *Archiv für Philosophie 6*, 1956, S. 82-96.

Günther Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, 1. Aufl. Göttingen 1971; 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Göttingen 1983.

Günther Patzig, „Principium dijudicationis" und „principium executionis": Über transzendentalpragmatische Begründungsansätze für Verhaltensnormen", in: *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. v. G. Prauss, Frankfurt a. M. 1986, S. 204-218.

Christian Schnoor, *Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns*, Tübingen 1989.

M.G. Singer, *Generalization in Ethics*, London 1963.

Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart 1982.

---

[5] Ich verweise hierzu auf meine in Anm. 3 angekündigte Akademie-Abhandlung.

The Form and Matter of the Categorical Imperative

Paul Guyer, Philadelphia

I. How Many Formulae?

In the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Kant states that there are "three ways of representing the principle of morality" that "are at bottom only so many formulae of the very same law." There are three such formulae because all maxims have both a "form" and a "matter, namely an end", and there must also be "a complete determination of all maxims." Thus Kant writes that

> All maxims have, namely,
> 1) a form, which consists in universality; and in this respect the formula of the moral imperative is expressed thus: that maxims must be chosen as if they were to hold as universal laws of nature;
> 2) a matter, namely an end, and in this respect the formula says that a rational being, as an end by its nature and hence as an end in itself, must in every maxim serve as the limiting condition of all merely relative and arbitrary ends;
> 3) a complete determination of all maxims by means of that formula, namely that all maxims from one's own lawgiving are to harmonize with a possible kingdom of ends as with a kingdom of nature. A progression takes place here, as through the categories of the unity of the form of the will (its universality), the plurality of the matter (of objects, i. e., of ends), and the allness or the totality of the system of these. (G, 4:436).[1]

---

[1] Citations will be given parenthetically by an abbreviation of the title of the work cited and the location of passage cited in the *Academy* edition of Kant's works, *Kant's gesammelte Schriften*, edited by the Royal Prussian (later German) Academy of Sciences (Berlin: Georg Reimer, later Walter de Gruyter, 1900 –). Unless otherwise indicated, translations are taken from Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Translations from Kant's lectures on ethics will be taken from Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, edited by Peter Heath and J.B. Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Translations from *Religion within the Boundaries of mere Reason* are from Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, translated and edited by Allen Wood and George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Abbreviations include:
CPuR = *Critique of Pure Reason* (1781, 1787)
G = *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1785)
CPracR = *Critique of Practical Reason* (1788)
TP = *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice* (1793)
R = *Religion within the Boundaries of mere Reason* (1793)
MM = *Metaphysics of Morals* (1797)
Col = *Moral philosophy: Collin's lecture notes* (1784-5)
Mron = *Morality according to Prof. Kant: Mrongovius's second set of lecture notes* (1785)
Vig = *Kant on the metaphysics of morals: Vigilantius's lecture notes* (1794)

In the preceding pages, however, Kant has enumerated not three but four distinct formulations of the fundamental principle of morality or what he calls, in virtue of the way in which it presents itself to human beings, the categorical imperative. The first two formulations he has previously listed correspond to the first two he enumerates in the present list. Kant begins with what has come to be known as the formula of universal law,[2] "*Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law*", which, he claims, because of the very definition of the concept of nature as "the universality of law in accordance with which effects take place", can also be formulated as "*Act as if the maxim of your action were to become by your will* a universal law of nature" (*G*, 4:421).[3] Kant then proceeds to what has come to be known as the formula of humanity as an end in itself, "*So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means*" (*G*, 4:429). These two versions of the categorical imperative clearly correspond to the two that Kant connects to the form and matter of maxims respectively. But Kant introduces two different candidates for the third formulation of the categorical imperative. First he states that the "present third formula of the principle" is "the idea of the will of every rational being as a *will giving universal law*", or "the *principle* of every human will as *a will giving universal law through all its maxims*" (*G*, 4:432). He calls "this basic principle the principle of the *autonomy* of the will in contrast with every other, which I accordingly count as *heteronomy*" (*G*, 4:433). But then Kant claims that "The concept of every rational being as one who must regard himself as giving universal law through all the maxims of his will, so as to judge himself and his actions from this point of view, leads to a very fruitful concept dependent upon it, namely that *of a kingdom of ends*" (*G*, 4:433). Yet though Kant does go on to say that "A rational being must always regard himself as lawgiving in a kingdom of ends possible through freedom of the will" and that "Morality consists, then, in the reference of all action to the lawgiving by which alone a kingdom of ends is

---

[2] This and the following designations for the several formulations of the categorical imperative were introduced, at least into Anglophone discussion of Kant, by H.J. Paton, in his commentary *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (London: Hutchinson, 1947), as well as in his translation, Immanuel Kant, *The Moral Law* (London: Hutchinson, 1948), republished as *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (New York: Harper & Row, 1964).

[3] H.J. Paton famously argued that Kant introduces a teleological conception of nature by the addition of the words "of nature", and thus that the formula of the universal law of nature should be distinguished from the formula of universal law per se; see *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* (London: Hutchinson, 1947), ch. xv, pp. 146-64. But Kant makes it plain that all he means by "nature" in this context is a condition in which a universal law is satisfied – "the universality of law in accordance with which effects take place constitutes what is properly called *nature* in the most general sense" (*G*, 4:421) – and this makes it clear that all that the formula of the universal law of nature adds to the formula of universal law is the thought of the satisfaction of the latter formula. I have argued this issue more extensively in "Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics (*Journal of Value Inquiry*, forthcoming)."

possible" (*G*, 4:434), he does not actually formulate a fourth version of the categorical imperative that would say something like "So act that a kingdom of ends is possible through the maxim of your action." So maybe there are only three formulations of the categorical imperative, the formulae of universal law, of humanity as an end in itself, and of autonomy, the latter of which somehow leads to the further concept of a kingdom of ends but not to a fourth imperative. However, in the enumeration with which we began, Kant does not list the formula of autonomy after the formulae of universal law and of humanity as an end in itself at all, but instead formulates what is clearly a fourth version of the imperative, the requirement "that all maxims from one's own lawgiving are to harmonize with a possible kingdom of ends as with a kingdom of nature", and he treats that formula of the kingdom of ends as the third formulation of the categorical imperative instead of the formula of autonomy. So Kant does seem to have four rather than three formulations of the categorical imperative, and to be confused about what should count as the canonical third formulation, that is to say, the formulation arrived at as or by "*a complete determination* of all maxims" (*G* 4:436). What is going on here?

My proposal is that, as our opening passage itself makes clear, Kant is using two different conceptions of the matter or end of all moral maxims, and comes up with four rather than three different formulations of the categorical imperative because two different conceptions of the complete object of morality arise from applying the concept of "complete determination" to these two different conceptions of a moral end. One concept of end that Kant employs is that involved in the thought that humanity or rational being is itself an end that is to "serve as the limiting condition of all merely relative and arbitrary ends" (*G*, 4:436), and the "*principle* of every human will as *a will giving universal law through all its maxims*" (*G*, 4:432) is the principle that arises when the idea of complete determination is applied to this conception of the end, matter, or object of moral law: a universal system of legislation in which all the maxims of each are autonomously or freely legislated in harmony with all the maxims of all is what results when each agent is treated as an autonomous rational being who freely chooses his maxims in light of an intra- and interpersonal conception of rationality. But Kant also employs another concept of end, namely the particular object that any rational being has in view in choosing to perform a particular action. The maxim under which any action is intended must be consistent with the general constraint or "limiting condition" of treating every rational being as an end in itself, but must also have some particular content. A kingdom of ends is what results when every rational being is treated as an end in itself, to be sure, but also when the particular ends that each agent sets for himself are realized to the extent that this is consistent with treating each agent as an end in itself: a kingdom of ends is "a whole of all ends in systematic connection (a whole both of rational beings as ends in themselves and of the ends of his own that each may set himself)" (*G*, 4:433). Or, one could say, the idea that all rational beings must be treated as ends in themselves is included in the idea of a kingdom of ends, and the idea of a kingdom of ends thus includes the prin-

ciple of autonomy, but the idea of a kingdom of ends also includes the idea of the realization of a consistent set of freely chosen particular ends of rational beings, and in this it goes beyond the principle of autonomy.

In the explication of the formula of humanity as an end in itself in our opening passage, to be sure, Kant appears to deny any moral significance to the particular "ends of his own that each may set himself", calling them "relative and arbitrary" (*relativen und willkührlichen*). But there are many passages in which Kant insists that every action must have an *a priori* and universal form but also an empirical and particular matter, a particular outcome that is intended to be realized by it, and that no sense can be made of the very idea of rational and moral agency except insofar as we recognize that in particular circumstances the universal principle of morality does not merely allow but even requires the adoption of particular ends.

My argument thus has the following steps. First, I show that it is Kant's view that every choice, even the choice of a fundamental maxim for the governance of all one's particular maxims, has both a form and matter, and that indeed the formula of humanity as an end in itself introduces the matter or object the value of which makes adherence to the formula of universal law rational. It is the idea of a complete and systematic application of this conception of humanity as an end in itself to all human beings that gives rise to the idea of a universal system of legislation envisioned in Kant's principle of autonomy. Then I argue that the further idea that every rational action must have a particular end, a positive conception of a determinate state of affairs to be realized as well as a limiting or negative and general conception of an end to be respected in all choice of actions and maxims, gives rise to the idea of a kingdom of ends as a systematic whole of particular as well as general ends. Finally, I argue that Kant's conception of the kingdom of ends as the ultimate object of morality is essentially identical with his conception of the highest good as the complete object of morality.[4] But since the idea of the kingdom of ends clearly includes the idea of the realization of the particular "ends of his own that each may set himself", that is, the realization of one's *own* particular ends as well as the particular ends of others, the idea of the kingdom of ends or the highest good as the ultimate object of morality thus makes the realization of one's own ends and therefore one's own happiness as well as the ends and the happiness of others part of the complete object of morality. The final stage of my argument is thus a brief examination of Kant's

---

[4] Although Kant does not formally introduce the concept of the highest good into the *Groundwork*, he signals this equivalence when he appends this footnote to the reference to the kingdom of ends in our opening passage: "*Teleology* considers nature as a kingdom of ends, *morals* considers a possible kingdom of ends as a kingdom of nature. In the former the kingdom of ends is a theoretical idea for explaining what exists. In the latter, it is a practical idea for the sake of bringing about, in conformity with this very idea, that which does not exist but which can become real by means of our conduct" (*G*, 4:436m.). That the kingdom of ends is an idea to be realized *in nature* identifies it with the idea of the highest good, which Kant typically characterizes in the same way.

reasons for resisting the idea that the realization of one's own happiness can be any part of one's duty, and the rejection of this assumption in favor of the view that one's own happiness is a proper part of the kingdom of ends or the highest good.

II. Humanity as End in Itself

Kant often derives the formulation of the categorical imperative as the command to act so that your maxim is at the same time universal law from the premise that a genuine practical law can only concern the "form" and not the "matter" or "effect" to be expected from the actions it commands. Thus in the *Groundwork* he states that

> There is one imperative that, without being based upon and having as its condition any other purpose to be attained by certain conduct, commands this conduct immediately. This imperative is categorical. It has to do not with the matter of the action and what is to result from it, but with the form and the principle from which the action itself follows; and the essentially good in the action consists in the disposition, let the result be what it may. (*G*, 4:416)

Likewise, the *Critique of Practical Reason* insists that "practical universal laws" can only concern the form and not the matter of the actions they command: "If a rational being is to think of his maxims as practical universal laws, he can think of them only as principles that contain the determining ground of the will not by their matter but only by their form" (*CPracR*, 5:27). The basis for Kant's thesis is that a genuine imperative or universal practical principle must command universally and necessarily; its grip upon agents cannot depend upon a condition that is satisfied only contingently and perhaps intermittently. But in fact this means only that a universal practical principle cannot depend upon any *contingent* object of the will, not that it must exclude all reference to any object of the will whatever.

This is evident in Kant's arguments leading up to the first formulation of the categorical imperative. In the first section of the *Groundwork*, Kant's derivation of the principle of universal law from the analysis of the conditions of a good will turns precisely upon the necessity of eliminating the contingent effects of inclination, and excludes from the grounds for a principle of morality only those objects the attraction of which depends upon inclination:

> Now, an action from duty is to put aside entirely the influence of inclination and with it every object of the will; hence there is left for the will nothing that could determine it except objectively the *law* and subjectively *pure respect* for this practical law, and so the maxim of complying with such a law even if it infringes upon all my inclinations ... .But what kind of law can that be, the representation of which must determine the will, even without regard for the effect expected from it, in order for the will to be called good absolutely and without limitation? Since I have deprived the will of every impulse that could arise for it from obeying some law, nothing is left but the conformity of actions as such with universal law, which

> is alone to serve the will as its principle, that is, *I ought never to act except in such a way that I could also will that my maxim should become a universal law.* (*G*, 4:400-1, 402)

Kant repeatedly remarks that the moral law must be independent of anything contingent. Thus he states that "all moral concepts have their seat and origin completely *a priori* in reason, ... that they cannot be abstracted from any empirical and therefore merely contingent cognitions" (*G*, 4:411), and that "everything empirical, as an addition to the principle of morality, is not only quite inept for this; it is also highly prejudicial to the purity of morals, where the proper worth of an absolutely good will ... consists just in the principle of action being free from all influences of contingent grounds" (*G*, 4:426). What particular inclinations any of us have is contingent, and so states of affairs that are suggested to us as objects of action because they promise to satisfy inclinations are also contingent. Therefore no genuine principle of morality can be founded upon the apparent desirability of objects of action suggested to us by inclination. That much is beyond dispute. However, what Kant assumes in leaping from this premise to the conclusion that the moral law can concern only the form of our maxims, their eligibility to serve as universal law alone, is that all objects of action are suggested to us by mere inclination. This is particularly clear in the *Critique of Practical Reason*, where Kant writes that "All practical principles that presuppose an *object* (matter) of the faculty of desire as the determining ground of the will are, without exception, empirical" (*CPracR*, 5:21), that "All material practical principles as such are, without exception, of one and the same kind and come under the general principle of self-love or one's own happiness", and thus that "All *material* practical rules put the determining ground of the will in the *lower faculty of desire*" (5:22). However, Kant's inference is invalid, because it fails to admit the possibility that there might be an object of the will that is not suggested by contingent inclination but that is in some sense necessary – that is not, as it were, suggested by the lower faculty of desire, but by a higher faculty of desire. Moreover, Kant's argument from the first to the second formulation of the categorical imperative, the formula of humanity as an end in itself, is based precisely on the assumptions that the rational will is always determined by the representation of an object or matter as well as by form, and thus that if the rational will is to be determined by a truly universal law it must have a necessary rather than contingent object which can be realized only by adherence to that law. Humanity as an end in itself with unconditional value is then introduced into Kant's argument as the necessary rather than contingent end or object of the will that can make adherence to the formula of universal law rational.

Kant introduces the formula of humanity as an end in itself as the result of a step into metaphysics, which consists in analysis of "the concept of the will of a rational being as such" (*G*, 4:426). What this analysis is supposed to reveal is that, first, "The will is thought as a capacity to determine itself to action in conformity with the *representation of certain laws*", but, second, "what serves the will as the objective ground of its self-determination is an

end" (*G*, 4:427). Kant assumes that it is rational to act only for the sake of an end, and if it is rational to conform one's action to a law or principle that is because so doing is the way to realize that end. He then infers if a law is truly universal, or valid for all rational beings, that must be because adherence to it is the means to an end that "must hold equally for all rational beings", or an "objective end." He then observes that "Practical principles are *formal* if they abstract from all subjective ends, whereas they are *material* if they have put these, and consequently certain incentives, at their basis" (*G*, 4:427-8). Unlike the *Critique of Practical Reason*, then, this passage makes clear that principles are material not because they refer to any end at all, but only if they depend upon subjective ends, suggested by contingent inclination;[5] whereas a formal principle can and indeed must have an end, although this must be an objective end. Kant then asserts that there is a candidate for the role of objective end, namely humanity itself, and that it is only the unconditional value of this end that can serve as the ground for a rational will to determine itself in accordance with the formula of universal law:

> But suppose there were something the *existence of which in itself* has an absolute worth, something which as *an end in itself* could be a ground of determinate laws; then in it, and in it alone, would lie the ground of a possible categorical imperative, that is, of a practical law.
>
> Now I say that the human being and in general every rational being *exists* as an end in itself ... (*G*, 428);

and this is what leads to the second formulation of the categorical imperative, "So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means" (G, 4:429). This formulation specifies the end or object that is to be achieved by adherence to the formula of universal law.[6] To return to the terms of our opening quotation, then, the matter of the categorical imperative actually precedes and dictates its form, a fact that violates none of Kant's strictures on the derivation of a categorical imperative as long as we recognize that there can be a necessary and objective end of action as well as contingent and subjective ends.

I will not delve here into the difficult question of how, if at all, Kant proposes to argue for his claim that humanity is an, indeed the only end in

---

[5] On this point, see Allen W. Wood,"Humanity as an End in Itself", in Hoke Robinson, ed., *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Vol. 1, Part 1 (Milwaukee: Marquette University Press, 1995), pp. 301-19, reprinted in Paul Guyer, ed., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998), pp. 165-87, especially p. 167, and Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 112.

[6] I first argued for this point in "The Possibility of the Categorical Imperative", *Philosophical Review* 104 (1995): 353-85, reprinted in Guyer, ed., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, pp. 215-46, and in Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), ch. 5. See also Wood, "Humanity as an End in Itself", in Guyer, *Kant's Groundwork*, pp. 176-7, and *Kant's Ethical Thought*, pp. 113-14.

itself with absolute worth.[7] My present project concerns instead the question of how Kant gets from the second formulation of the categorical imperative to not one but two further formulations of it, and the consequences of those further formulations. To begin to address those issues, the first thing we need is an account of what Kant means by the concept of humanity. In the *Groundwork* we can only glean this from Kant's illustrations of the classes of duties to which the formula of humanity as an end in itself is supposed to give rise. What these examples suggest is that humanity is nothing other than the capacity to choose ends. This is particularly clear in Kant's second example, where making promises one does not intend to keep is argued to violate the requirement always to treat humanity as an end and never merely as a means because "he whom I want to use for my purposes by such a promise cannot possibly agree to my way of behaving toward him, and so contain the end of this action"; conversely, to value others as ends in themselves is to treat them "as beings who must also be able to contain in themselves the end of the very same action", that is, who have the capacity to choose their own ends and to agree to actions only if they are consistent with their own choice of ends (*G*, 4:429-30).

Kant's equation of humanity with the capacity freely to choose one's own ends, implicit in the *Groundwork*, is made explicit in other works. In his lectures on ethics from 1793-94, Kant defines humanity as "the totality of all the properties of the human being, considered as an intelligent being, and whereby he is set in contrast to the *homo brutus* in his animality" (*Vig*, 27:671). But what sets us apart from other animals above all is what Kant identifies as humanity in the *Metaphysics of Morals*, three years later: humanity is "that by which [the human being] alone is capable of setting himself ends" (*MM*, 6:387). "The capacity to set oneself an end – any end whatsoever – is what characterizes humanity (as distinguished from animality)" (*MM*, 6:392).[8] On this definition of humanity, then, the first condition for treating humanity whether in our own person or that of others as an end and never merely as a means is that each of us must choose maxims of action that are

---

[7] A contemporary classic on this subject is Christine M. Korsgaard, "Kant's Formula of Humanity", *Kant-Studien* 77 (1986): 183-202, reprinted in her *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 106-32. I have suggested some criticisms of her approach in "The Value of Reason and the Value of Freedom", *Ethics* 109 (1998): 22-35. See also Wood, *Kant's Ethical Thought*, pp. 124-32.

[8] In *Religion within the Boundaries of mere Reason* (1793), Kant defines human nature in terms of three predispositions: the predisposition to animality, which is the source of inclinations that we share with other animals, such as those based in the drives for the preservation of the individual and the species; the predisposition to humanity, which "can be brought under the general title of a self-love ... and yet *involves comparison*", that is, a tendency to love oneself because one thinks one is better than others; and finally, a predisposition to personality as "the susceptibility to respect for the moral law *as of itself a sufficient incentive to the power of choice*" (*Rel*, 6:26-7). What he calls humanity in the *Vigilantius* lectures and the *Metaphysics of Morals* subsumes both humanity and personality as defined in *Religion*, because according to that work we are exercising our capacity for free choice equally when we select either self-love or the moral law as our fundamental maxim, that is, the principle that is always sufficient for our power of choice.

compatible with our own freedom to set our ends and with the freedom to set their own ends of everyone else who might be affected by our own choice of maxims. Morality's fundamental constraint on the freedom of choice of each of us is that we use it in ways that are compatible with the freedom of choice of all of us. On any given occasion one might exercise her freedom of choice in a way that would destroy or limit the possibility of her own free choice on other occasions, and on many occasions any one of us might use her freedom of choice in a way that would destroy or limit the freedom of choice of others. So recognizing our freedom, under the name of our humanity, as an end in itself that has absolute rather than contingent worth gives real point to the formal requirement of acting on maxims that can be universal law: it requires that our maxims can be accepted by all as preserving the freedom of all.

Kant directly explicates this first way in which freedom itself functions as an end of action in his earlier lectures on ethics. These lectures might appear to introduce an independent conception of humanity by holding that the exercise of freedom of choice must be compatible with the achievement of some independently specified essential human ends: "The prime rule whereby I am to restrict freedom is the conformity to the essential ends of mankind" (*Col*, 27:345). However, Kant explains that "The conditions under which alone the greatest use of freedom is possible, and under which it can be self-consistent, are the essential ends of mankind. With these freedom must agree" (*Col*, 27:346). The essential ends of mankind are not some independent set of goods, suggested by inclination or anything else, to which our use of freedom must conform; the essential ends of mankind are nothing other than self-consistency in the use of freedom or the greatest possible use of freedom, because humanity itself is nothing but the capacity freely to choose our ends and the principles of action by means of which we can realize those ends.

I suggest, then, that Kant arrives at his first candidate for the third formulation of the categorical imperative, the formula of autonomy, by applying the requirement of "complete determination" to the idea of humanity as an end in itself, thus concluding that *each* rational agent in the manifold of rational agents – the world containing not just one but many rational agents in which practical reasoning actually takes place – must be acknowledged to be an agent who freely chooses his own ends and his own principles in light of respect for the humanity in his own person and the person of every other. That means that each person conceives of himself as an agent capable of freely choosing principles of action that preserve and promote his own capacity to choose his ends freely, and that he conceives of all other persons as agents capable of choosing their principles of action so as to preserve and promote the freedom of every one to choose their ends freely. This is, I take it, what is conveyed by Kant's characterization of the third formula as "the *principle* of every human will as *a will giving universal law through all its maxims*" (*G*, 4:432), or the "concept of every rational being as one who must regard himself as giving universal law through all the maxims of his will" (*G*, 4:433): since each human being must regard the humanity of every human being as an end and never merely a means, and humanity is the capacity to choose ends

and appropriate principles for the realization of those ends, each person must regard the preservation of this capacity in himself and everyone else as his primary obligation in his choice of all his maxims. What it is to be an autonomous legislator in a realm (*Reich*) of such legislators, "a systematic union of various rational beings through common laws" (*G*, 4:433), is to choose all of one's maxims in a way that respects the humanity in oneself and every other person, thus the freedom of oneself and everyone else freely to choose their own principles and their own ends.

III. The Kingdom of Ends

But why does Kant introduce not only the formula of autonomy but also the formula of the kingdom of ends, which dictates that we strive to achieve not only "a whole ... of rational beings as ends in themselves" but also a whole or systematic connection "of the ends of his own that each may set himself" (*G*, 4:433)? For the simple reason, I suggest, that since humanity is the capacity freely to set ends for oneself, our duty to make humanity, whether in our own person or that of others not merely a means but always an end, requires us not only to preserve and promote the capacity of all freely to choose their ends but also to promote the realization of the particular ends that all freely set for themselves, so far as to do so is within our power and consistent with our underlying obligation to preserve and promote the capacity for the free choice of ends in every human being. While a realm of autonomous legislators is one in which each person's right to determine his own principles in a way consistent with the right of all is fully recognized, in a kingdom of ends not only is that condition satisfied but also the freely chosen ends of each are promoted to the extent that so doing is compatible with promoting the ends of all. This is what it means that the kingdom of ends is "a whole both of rational beings as ends in themselves and of the ends of his own that each may set himself" (*G*, 4:433). The goal of a kingdom of ends is thus reached by applying "complete determination" to the particular ends that free agents set for themselves as well as to those free agents themselves as ends in themselves.

It may seem strange to propose that the fundamental principle of morality can be formulated in a way that commands the promotion of particular ends, not just respect for end-setters, given Kant's repeated insistence that the fundamental principle of morality must be a law that determines the will "even without regard for the effect expected from it" (*G*, 4:402). But throughout his writings, Kant makes it clear that every action must have a matter as well as a form, a particular end or objective as well as a principle to which it conforms, thus that there is no agency at all without particular ends of actions, and that to promote agency naturally includes promoting the particular ends freely set by agents, at least under appropriate circumstances. This is compatible with the idea that the principle of morality must be adopted independently of the desirability of particular objectives; a principle adopted

in such a way can still command the promotion of particular ends as its consequence.

Kant's conception of agency is presupposed in his derivation of the duty of beneficence from the formula of humanity as an end in itself: this assumes that humanity as an end in itself is a general end and limiting condition that might by itself give rise to certain prohibitions, but that we cannot derive any positive duties of commission except through the recognition that in making humanity itself our end we also make the particular ends freely chosen in the exercise of humanity our ends:

> Humanity might indeed subsist if no one contributed to the happiness of others but yet did not intentionally withdraw anything from it; but there is still only a negative and not a positive agreement with *humanity as an end in itself* unless everyone also tries, as far as he can, to further the ends of others. For, the ends of a subject who is an end in itself must as far as possible also be *my* ends, if that representation is to have its *full* effect on me. (*G*, 4:430)

Numerous passages elsewhere make explicit the conception of agency that underlies this passage. In the late *Metaphysics of Morals*, Kant states that "no free action is possible unless the agent intends an end (which is the matter of choice)" (*MM*, 6:389): we cannot choose, that is, exercise our freedom of choice to set our own ends, without choosing something, that is, setting some particular end. This is the premise of Kant's argument that there must be some ends that are also duties – which is also to say that there must be some duties that are also ends. As Kant puts it,

> For since there are free actions there must also be ends to which, as their objects, these actions are directed. But among these ends there must be some that are also (i. e., by their concept) duties. – For were there no such ends, then all ends would hold for practical reason only as means to other ends; and since there can be no action without an end, a *categorical* imperative would be impossible. (*MM* 6:385)

Since there can be no rational action without an end, actions commanded as duties must also be actions aimed at ends; but if the ends aimed at were themselves always ends that lie outside the purview of morality, then all duties would be commands to perform actions meant to realize ends that are not duties. That is incoherent, so at least some of the ends of our actions must be included within the purview of duty.

Thus pure practical reason, by placing absolute value on humanity as freedom, determines a general end for us, but this by itself is not enough to determine us to perform particular actions, because particular actions require particular ends. These ends can in turn be suggested to us only by naturally occurring inclinations, because pure reason itself defines only a general end. Inclination proposes objects to the faculty of desire, but the pursuit of such objects is not merely permitted if it is consistent with treating freedom as an end, but is actually commanded out of respect for humanity itself once those naturally suggested objects of desire have been made into ends of free human choice.

Kant can be seen as having reached this conclusion by combining the distinction between the form and matter of choice with a distinction between *a priori* and empirical sources of choice. Such a model is found in Kant's early notes:

> Moral philosophy is the science of ends, so far as they are determined through pure reason. Or of the unity of all ends (where they do not contradict themselves) of rational beings. The matter of the good is given empirically, its form *a priori* ... . (*R* 6820 [1776-78? 1778-1780s?], 19:172)

This suggests that pure reason can supply only the form of action, not the matter; the matter must be supplied empirically, which can only mean by inclinations proposing specific objects of desire to the faculty of desire. We cannot imagine any other source for the matter of action:

> We understand nothing of merely moral happiness or blessedness. If everything material that the senses provide to our will were removed, what would become of rectitude, goodness, self-mastery, which are only forms for ordering all of these materials in ourselves? Since we can thus understand happiness and the true good only in this world, we must believe that we would overstep the bounds of our reason if we would paint for ourselves a new and higher kind of perfection. (*R* 6883 [1776-78? 1778-79?], 19:191)

Without actions suggested by inclinations, human beings would simply have nothing to do, and would not be agents at all. Unless treating humanity always as an end and never merely as a means includes promoting particular objects of action suggested by desire but transformed into ends by free and rational choice, it will be the denial of humanity rather than its promotion. Kant makes the same point in his final lectures on ethics. That our actions accord with the possibility of universal law is "the essential condition of the form of the action", and is the basis of rectitude; "If, on the other hand, we consider duties and their grounds of determination in regard to matter, then the action has need of an object to which it is related", or an "end of the action." Thus he concludes that "Apart from the freedom of the action, there is thus another principle present, which in itself is enlarging, in that, while freedom is restricted by the determination according to law, it is here, on the contrary, enlarged by the matter or end thereof" (*Vig*, 27:542-3).

As my earlier reference to the duty of beneficence suggests, that morality commands the promotion of particular ends chosen by human beings as well as the general end of the freedom that constitutes their humanity is also implied by Kant's classification of duties. Kant first introduces this classification in the *Groundwork* in order to confirm his formulations of the categorical imperative by showing that they give rise to the essential classes of duty that anyone would acknowledge. The four classes of duty he illustrates are generated by combining the distinction between perfect and imperfect duties, that is, narrow duties or duties of omission that proscribe specific forms of conduct, and broad duties or duties of commission that prescribe general policies of conduct without being able to detail all the specific acts that could fulfill those policies, with the distinction between duties to oneself and duties

to others. Thus, Kant's example of a perfect duty to oneself is the prohibition of suicide; his example of a perfect duty to others is the prohibition of false promises; his example of an imperfect duty to oneself is the duty to cultivate some talents and capabilities for which one has natural predispositions, which could make one into "a human being useful for all sorts of purposes" (*G*, 4:423); and his example of an imperfect duty to others is the duty to find appropriate ways to contribute to their welfare. Taken together, what these duties describe is a complex requirement for "the *preservation* of humanity as an end in itself" and "the *furtherance* of this end" in both oneself and others (*G*, 4:430), where humanity is understood precisely as the capacity to set and pursue our ends freely. Thus, the perfect duties are duties regarding humanity as a general end, namely, duties not to destroy the existence and the possibility of the exercise of freedom in oneself or others, while the imperfect duties are duties to develop the capacities on which the successful pursuit of the particular ends freely chosen in the exercise of humanity depends and even directly to promote the realization of such ends.

Kant's examples of perfect duties to oneself and to others are examples of duties to preserve the existence and the possibility of the exercise of free choice. In his clearest treatments of suicide, Kant prohibits it on the ground that it is a free act, but one that would destroy the free agent who performs it and thus the possibility of any further free acts by that agent: "So far, then, as anyone destroys his body, and thereby takes his own life, he has employed his choice to destroy the power of choosing itself; but in that case, free choice is in conflict with itself" (*Col*, 27:369). Kant could have chosen homicide, the freely chosen destruction of the life of another free agent, as his example of a perfect duty of omission to others, but to make a further point he instead chooses the prohibition of false promises. What this duty prohibits is not the destruction of another's free agency itself but rather the restriction of his exercise of it. If someone to whom I would make a false promise really understood my intentions, then he could not "possibly agree to my way of behaving toward him, and so himself contain the end of this action" (*G*, 4:429-30): What you do when you make a false promise to another is to deny him the opportunity to choose his own response freely in full knowledge of the real circumstances and consequences of his action.

Kant's example of an imperfect duty to oneself is the duty to cultivate some of one's natural predispositions to talents in order to further one's own humanity. This is necessary because "as a rational being [one] necessarily wills that all the capacities in him be developed, since they serve him and are given to him for all sorts of possible purposes" (*G*, 4:423). Making humanity one's end requires not just freely choosing ends but also taking steps to assure the successful accomplishment of those ends. This is an imperfect rather than a perfect duty because there is no mechanical way to specify which talents one could successfully develop, which among all those that one could develop one should develop, and how far one should go to develop them. There will also be occasions on which acting to develop a talent for future use may have to give way before a more immediately pressing duty. But within these limits, one

has a general obligation freely to cultivate means to the successful accomplishment of one's freely chosen ends.

Finally, as we have already seen, Kant argues that one has a duty to assist others in the pursuit of their freely chosen ends because "there is still only a negative and not a positive agreement with *humanity as an end in itself* unless everyone also tries, as far as he can, to further the ends of others" (*G*, 4:430). Kant does not argue that one must assist others for the prudential reason that doing so might increase the likelihood that they will then help one in the pursuit of one's own ends (even though such a strategy could actually be required by one's duty to oneself to cultivate means to the realization of one's own ends). Instead, his idea is simply that insofar as the ends of others are freely chosen, one has a duty to help them realize those ends just because of the value of their free choice itself. Again, this duty is broad rather than narrow: in assisting another, one must not violate any of one's other duties or help the other to violate one of his duties;[9] and, Kant stresses, "I cannot do good to anyone in accordance with *my* concepts of happiness ... , thinking to benefit him by forcing a gift upon him; rather I can benefit him only in accordance with *his* concepts of happiness" (*MM*, 6:454). To attempt to benefit another in accordance with my conception of his happiness rather than his own would be precisely to rob him of the freedom of choice from which my obligation to assist him in the pursuit of his happiness arises in the first place.

Thus, the fundamental principle of morality rests on the duty to make humanity itself our end, but the duty to make humanity itself our end implies the duty to promote the realization of the particular ends that human beings freely choose, at least under appropriate circumstances. Applying the requirement of complete determination to both humanity as end in itself as well as to the particular ends freely chosen in the exercise of humanity is what gives rise to the two different, or less and more inclusive, formulae of autonomy and the kingdom of ends. Understanding the distinction between these two results is crucial not just for explaining why Kant ends up with four rather than three formulations of the moral law, but also for explaining the place of happiness in Kant's ethics: because a kingdom of ends requires the satisfaction of particular ends in a way that the mere idea of autonomy does not, and the satisfaction of particular ends is of course the source of happiness, it is through the formula of the kingdom of ends alone that happiness is directly connected to the fundamental principle of morality.[10]

---

[9] Barbara Herman famously argued that the duty of beneficence does not extend to helping another with a heavy burden that is in fact a stolen object, and that for this reason the duty of beneficence cannot be based simply on a naturally occurring feeling of sympathy or benevolence, which cannot itself draw the rational distinction between well-placed and misplaced assistance; see *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993), chapter 1, pp. 4-5.

[10] Before exploring that connection, however, I want to conclude the present section with a comment on an important distinction that Kant draws within the sphere of our imperfect duties to others. In his important treatment of the formula of humanity, Allen Wood has stressed that it is this formula that Kant typically uses to derive specific duties, and that the derivations of such duties proceeds by showing that particular forms of action or omission

IV. The Kingdom of Ends and the Highest Good

Each of Kant's three critiques culminates in the conception of the highest good and the doctrine of the postulates of pure practical reason, above all the postulate of the existence of God as the condition of the possibility of the realization of the highest good. *Religion within the Boundaries of Mere Reason* does not end with the doctrine of the highest good, but instead begins with it (*Rel*, 6:3-6). Almost alone among Kant's major works, the *Groundwork* makes no reference to the highest good. But I suggest that the conception of the

---

are necessary in order to *express* respect for humanity as an end in itself. This is entirely correct if understood in the sense in which Wood intends it, as the claim that "the expression of respect for humanity [is] the *fundamental reason* why we should conform to moral laws and pursue moral ends" (Wood, "Humanity as End in Itself", in Guyer, ed., *Kant's Groundwork*, p. 177 of this edition. The same account is given in Wood, *Kant's Ethical Thought*, pp. 141-2). We have a duty to promote particular ends freely chosen by human beings under the appropriate circumstances because their choice of such ends is an expression of their humanity itself, which is of absolute value. But it would be unfortunate if Wood's characterization of our duties to others as "expressive" because our fundamental reason for fulfilling them is our duty to express respect for humanity itself were to be understood to limit our obligations to others to expressions of respect for them in an everyday sense. In his treatment of our imperfect duties to others in the *Doctrine of Virtue* of the *Metaphysics of Morals*, Kant himself distinguishes between duties of *love*, which flow not from "*feeling*" but from the "maxim of *benevolence* (practical love), which results in beneficence", and duties of respect, which are duties to limit "our self-esteem by the dignity of humanity in another person" (*MM*, DV § 25, 6:449). Duties of love are duties such as those to help the sick and needy, while duties of respect are duties to avoid self-aggrandizement and the demeaning of others, and Kant's point is that our general obligation to express respect for the humanity in others, although the reason for all our moral actions, can manifest itself in two different forms: by the advancement of their particular ends, or by other forms of action that do not actually advance their particular ends, but in some more abstract way preserve their humanity intact. Now, Kant himself assumes that "a duty of free respect toward others is, strictly speaking, only a negative one" (*loc. cit.*), and the examples of duties of respect he gives are indeed all examples of duties of omission, such as the duties to refrain from expressions of arrogance, defamation and ridicule (*MM*, DV § 41, 6:465), while duties of love are all assumed to be positive or duties of commission. As Wood's examples show, there can be positive duties of respect as well, such as the duty to doff one's hat before a national or religious symbol or shrine, even if not one's own, in order to show respect for others (Wood, "Humanity as End in Itself", pp. 169, 177; *Kant's Ethical Thought*, pp. 141-2). This means that the distinction between duties of love and respect is not strictly congruent with that between duties of commission and omission. (This in turn raises the question of why Kant classifies the duties of respect as imperfect rather than perfect duties to others, when the perfect duties typically seem to be negative duties or duties of omission. Kant does not address this question, but the answer must be that duties of respect are included among duties of virtue because unlike some other negative or perfect duties to others, such as the duties to refrain from injuring, killing, or robbing them, the duties to avoid defaming or mocking them are not appropriate subjects for coercive enforcement, and thus for inclusion among duties of right. Since the "Doctrine of Virtue" has no special category for non-coercively enforceable perfect duties to others, Kant includes them among the imperfect duties to others.) Even once this is noted, however, it must still be emphasized that in many cases the duty to express respect for the humanity in others will not just require an expression of respect in an everyday sense, whether by refraining from a gesture of disrespect or performing a gesture of respect, but will also require the performance of an action meant to promote or assist in the realization of someone's particular end. Respect for humanity as an end in itself is the reason for performing a duty of love, but the characterization of such a performance is not exhausted by description of it as an expression of respect.

kingdom of ends in the *Groundwork* is equivalent to the concept of the highest good in Kant's other works. The *Critique of Practical Reason* for instance, characterizes the highest good as the "whole, the complete good" of a "possible world" (*CPracR*, 5:111), while the *Groundwork*, as we have seen, introduces the kingdom of ends as the ultimate formulation of the "complete determination" of the maxims of morality. I believe that these are the same notions.

This may not be immediately apparent, of course, because the concept of the highest good is formulated as a conjunction of virtue and happiness, while Kant's description of the kingdom of ends explicitly mentions neither of these. The highest good is characterized as "happiness distributed in exact proportion to morality" (*CPracR*, 5:110), while the kingdom of ends, as we have seen, is characterized as the "systematic" "whole both of rational beings as ends in themselves and of the ends of his own that each may set himself" (*G*, 4:433). But from the thesis of the first section of the *Groundwork* that virtue consists in being motivated by respect for the moral law alone (*G*, 4:400) and the second formulation of the moral law as requiring the treatment of all humanity, whether in your own person or in the person of any other, as an end and never merely as a means, it follows that what virtue requires is nothing other than the treatment of all humanity as a whole of "rational beings as ends in themselves." And since happiness consists in nothing other than the satisfaction of particular ends, whatever they may be, a systematic whole "of the ends of his own that each may set himself", insofar as that is consistent with the systematic whole of rational beings as ends in themselves, is surely nothing other than the happiness of all insofar as that is consistent with the requirements of virtue. The imperative to realize the kingdom of ends as the complete determination of all maxims is thus equivalent to the imperative to realize the highest good as the complete object of morality.

An objection to this equation could be grounded in the facts that the happiness intended in the conception of the highest good would seem to be the happiness of an individual, not of the whole of all humankind, and the relation between virtue and happiness that is intended seems to be that of proportionality, according to which the virtuous should be rewarded with happiness while the vicious should be deprived of it. The kingdom of ends, however, seems to be an ideal condition, in which everyone treats everyone as an end in himself, so all are virtuous, and in which the ends that each may set himself consistent with this are realized, so that all are happy – one's object in attempting to bring about the kingdom of ends is surely not one's own happiness, and since it is an ideal there is not even room for the thought that happiness might ever have to be limited in proportion to less than perfect virtue. However, in spite of the language with which Kant introduces the conception of the highest good in the second *Critique* – "virtue and happiness together constitute possession of the highest good in a person, and happiness distributed in exact proportion to morality ... constitutes the *highest good* of a possible world" – neither of the assumptions I have mentioned plays any role in Kant's arguments from the highest good to the postulates of pure practical reason, particularly the postulate of the existence of God. Kant never

argues that God is necessary to ensure that all and only the just are happy; he argues only that God is necessary to ensure that the laws of nature are such that happiness can indeed result from virtue (see especially *CPracR*, 5:124-5).[11] And he takes great pains to explain that the happiness included in the conception of the highest good is not the happiness of an individual agent alone, but the happiness of all.

The last point is particularly clear in Kant's 1793 essay *On the common saying: That may be correct in theory, but it is no use in practice.* In the first section of this work, Kant rebuts Christian Garve, who had construed Kant's account of the highest good in the *Critique of Practical Reason* to mean that an individual agent could be motivated to comply with the moral law only by the promise of his personal happiness as a reward for his virtue. Garve found this idea abhorrent, and Kant agreed, but also insisted that it had never been his idea at all. Instead, Kant explained, his position was that no thought of happiness, whether one's own or everyone's, was any part of morally praiseworthy *motivation* (*TP*, 8:282n), but that the concept of duty itself makes the collective happiness of mankind the *object* of our morally motivated action. In Kant's words, "this concept of duty does not have to be grounded on any particular end but rather *introduces* another end for the human being's will, namely to work to the best of one's ability toward the *highest good* possible in the world (universal happiness combined with and in conformity with the purest morality throughout the world)" (*TP*, 8:279). There is no hint here that someone's happiness should merely be made proportionate to virtue, whatever his level of virtue happens to be; rather, the argument is that both virtue and happiness must be maximized, and that to maximize the former, by treating everyone as an end in himself, is in fact also to maximize the latter.

Kant argues that the "need to assume, as the final end of all things, a good that is the *highest good* in the world ... is a need not from a deficiency in moral incentives", but rather depends simply on the fact that "without some end there can be no *will*" (*TP*, 8:279n). This is Kant's premise that there is no rational action without some end in the second of its applications: the particular free choices that are to be preserved and promoted by respect for humanity as a general end are choices of particular ends, and promoting these choices means promoting the realization of their ends as well, which is precisely what produces happiness. Kant stresses that "not every end is moral", thus the choice of "one's own happiness" alone would not be moral, but a moral end must be an "unselfish one"; thus he concludes that

> With the human being too, accordingly, the incentive which is present in the idea of the highest good possible in the world by his cooperation is not his own happiness thereby intended but only this idea as end in itself, and hence compliance with it as duty ... .But a determination of will which limits itself and its aim of belonging to such a whole to this condition is *not selfish*. (*TP*, 8:280n)

---

[11] On the issue of whether the notion of proportionality is central to Kant's conception of the highest good, see Andrews Reath, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 593-619. See also Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, chapter 10.

Kant's claim is that because every rationally chosen action must have an end, the very idea of preserving and promoting rational action itself defines a universal rather than selfish idea of happiness as the object of action motivated by the thought of duty alone. One's own happiness is neither the motive or the object of action so motivated, although of course one's own happiness must be included in the object that is so defined, universal happiness.

This conclusion raises an obvious question about the equation I have suggested. How can the kingdom of ends be equivalent to the highest good as the complete object of morality if that means that it includes one's own happiness as part of the object of morality, given all that Kant says against the idea that morality has anything to do with happiness, let alone one's own happiness? This question requires a long answer; here I will only focus on two specific points among Kant's many qualms about linking morality and happiness, and show that neither of these in fact gives rise to objections to his conceptions of the highest good and the kingdom of ends.

In the introduction to the "Doctrine of Virtue" in the *Metaphysics of Morals*, Kant argues that one's own happiness cannot be an end that is also a duty, for while "*his own happiness* is an end that every human being has (by virtue of the impulses of his nature) ... What everyone already wants unavoidably, of his own accord, does not come under the concept of *duty*, which is *constraint* to an end adopted reluctantly" (*MM*, DV IV, 6:386). Simply because one wants it naturally, one has no need to impose a concern for one's own happiness on oneself as a duty. This little argument is unsound, however. For while one may have the various particular impulses and desires that one has from moment to moment naturally and unavoidably, one does not in the same way naturally have a concern for one's own happiness in the sense of a conception of the desires one could consistently fulfill over a lifetime – that is an object of reason, not nature alone, and one may well need to compel oneself to pay due regard to such a conception of one's own happiness as contrasted to a mere passing impulse. Kant himself recognizes this in his well-known example of the gouty man who has to distinguish between short-term satisfaction of a desire for rich food or drink and his long term health and happiness (*G*, 4:399). This example shows that one's own happiness is not a mere object of desire, but an object of reason.[12]

In the "Doctrine of Virtue", Kant almost immediately qualifies his initial rejection of one's own happiness as an end that is a duty by admitting that "Adversity, pain, and want are great temptations to violate one's own duty", and inferring that one may therefore have an indirect rather than direct "duty to promote *one's own* happiness and not just the happiness of others", at least to the extent of making sure that one can avoid any adversity, pain, and want that might tempt one to violate one's own duty, although not for the sake of

---

[12] See Christine M. Korsgaard, "Motivation, Metaphysics, and the Self: A Reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind", *Ethics* 109 (1998): 49-66, at pp. 57-9, and Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, chapter 2.

one's own happiness but as a means to the fulfillment of one's duty. "But then", Kant says, "the end is not the subject's happiness but his morality, and happiness is merely a means for removing obstacles to his morality" (*MM*, DV V, 6:388). Apart from the contingent fact that unhappiness would be a temptation to immorality, one would still have no moral reason to take a concern for one's own happiness. Later in the work, however, Kant tacitly concedes the illogic of his initial position when he states that

> Since all *others* with the exception of myself would not be *all* ... the law making benevolence a duty will include myself, as an object of benevolence, in the command of practical reason. This does not mean that I am thereby under obligation to love myself (for this happens unavoidably ...); it means instead that lawgiving reason, which includes the whole species (and so myself as well) in its idea of humanity as such, includes me as giving universal law along with all others in the duty of mutual benevolence, in accordance with the principle of equality ... (*MM*, DV § 27, 6:451)

Just as I must treat humanity as an end in itself whether in the person of others or in myself, so I must treat happiness, as the satisfaction of ends rationally chosen, as an object of morality whether in others or myself, and indeed I must do so because that is part of what it is to treat humanity as an end in itself. Only if I include my own happiness, conceived as an object of reason and not of mere passing desire, as part of the systematic whole of the ends that each may set himself, do I truly conceive of this as a systematic whole.

An objection that Kant makes to any attempt to *ground* the principle of morality on the desire for happiness is that anyone's conception of happiness is often indeterminate and even contradictory: one cannot know in advance everything that would make one happy, various things that one might expect would make one happy would conflict with one another, and certainly there can be conflicts between what would make one person happy and what would make another happy, even when there is superficial agreement between them (*CPracR*, 5:28). For these sorts of reasons, one cannot define a determinate and consistent ideal of happiness and derive a principle of morality *from* that. However, Kant's model of a kingdom of ends as the complete determination of moral maxims does not require that anyone be able to specify such an ideal of happiness in advance of the formulation and adoption of the principle of morality. The fundamental principle of morality requires that we work *toward* a kingdom of ends in which the ends that each person freely sets himself must be promoted because they are products of the free choice in which the humanity of each consists and insofar as they express that humanity. This means that those ends the choice of which is discovered to be consistent with the humanity of each and with the humanity of all, and the realization of which could thus give rise to a systematic form of happiness within the limits set by respect for the humanity in each and all, must be promoted. But there is no requirement that the content of those choices be known in advance of individual acts of choice. Indeed, since the particular ends of each are of value only as expressions of the free choice of each, they can be revealed only as

those choices are themselves made over time. Thus one does not and cannot have to know in advance what particular ends will be promoted in a kingdom of ends in order to know what one has to do to help realize the kingdom of ends, namely promote the realization of those ends of oneself and others that are expressions of the free choice of all made with respect to the humanity of each.

Because the humanity that is the general end and limiting condition of all moral maxims is nothing other than the capacity to choose and pursue particular ends in our actions, a complete determination of our maxims must respect universal autonomy but also result in a kingdom of ends. Kant's confusion over how to count his formulations of the categorical imperative cannot mask his clear understanding of its implications.

Kant und das Problem der Sozialstaatsbegründung

Wolfgang Kersting, Kiel

Menschliches Leben steht unter einem unerbittlichen Regiment der Knappheit. Nichts ist im Überfluss vorhanden. Alles ist knapp: nicht nur die äußeren Güter sind knapp, auch die Güter des Leibes und der Seele und die des Verstandes erst recht. Auch das Leben selbst ist knapp; eh' man sich's versieht, ist's zu Ende; wir haben wirklich nicht allzu viel davon und hätten schon gern mehr. Knappheit bereitet Not; und Not macht erfinderisch: aus der Menge der Erfindungen, die die Menschen gemacht haben, um die Last der Knappheit zu mindern, ragen zwei heraus: da ist einmal die gesellschaftliche Kooperation; und da ist zum anderen die gesellschaftliche Solidarität.

Unter einer Kooperationsgemeinschaft versteht man ein allseits nützliches System der Arbeitsteilung und gesellschaftlichen Zusammenarbeit zu wechselseitigem Vorteil. Es ist gleichermaßen durch Interessenidentität und Interessenkonflikt geprägt: durch Interessenidentität, weil alle die gesellschaftliche Zusammenarbeit wollen, denn sie ist vorteilhaft für jedermann. Interessenkonflikte jedoch entstehen hinsichtlich der Verteilung der kooperativ erwirtschafteten Güter, denn es ist den Menschen keinesfalls gleichgültig, wie die Kooperationserträge verteilt werden. Zumindest möchte jeder lieber mehr als weniger haben.

Unter einer Solidaritätsgemeinschaft versteht man hingegen ein kompensatorisches System der wechselseitigen gesellschaftlichen Sorge, die insbesondere den Bedürftigen und Schwachen gilt, den Kranken und Gescheiterten, den Pechvögeln und den Opfern. Solidaritätsgemeinschaften modernen Zuschnitts sind abstrakt; Solidaritätsgemeinschaften traditionellen Zuschnitts sind konkret. In konkreten Solidaritätsgemeinschaften helfen Menschen Menschen; in abstrakten Solidaritätsgemeinschaften verteilt eine zentrale Bürokratie immer größere Teile des gesetzlich erzwungenen Steueraufkommens an Anspruchsberechtigte. Abstrakte Solidaritätsgemeinschaften verstaatlichen die Nächstenliebe, verbeamten den Samariter, erzwingen Solidarität. Diese Entwicklung war freilich notwendig. Im Zuge der sozio-ökonomischen Modernisierungsprozesse sind die heilsamen Wirkungen der konkreten Solidaritätsgemeinschaft immer schwächer geworden, daher mussten neue, modernitätsspezifische Solidaritätsorganisationen an die Stelle der Solidaritätsgemeinschaften der Traditionswelt treten.

Moderne Gesellschaften sind zugleich Kooperationsgemeinschaften und Solidaritätsgemeinschaften. Sie bilden einen spannungsvollen Verbund zweier divergierender, gleichwohl aufeinander verwiesener Verteilungssysteme. Wird einmal die Verteilung der materialen Güter den Tauschmechanismen des de-

zentralen Marktsystems überlassen, so wird die Verteilung im anderen Fall der markt-externen Instanz einer zentralistischen Bürokratie übertragen. Damit aber diese zweite solidargemeinschaftliche Verteilungsquelle überhaupt sprudeln kann, müssen Umverteilungen vorgenommen werden, müssen kooperativ erwirtschaftete Ressourcen der Verteilungshoheit des Marktes entzogen werden und in die Verteilungszuständigkeit des Staates übergehen. Jede Umverteilung aber, auch die maßvollste, bedeutet eine gewaltbewehrte Einschränkung der bürgerrechtlichen Verfügungsfreiheit über den eigenen Besitz und den Ertrag der eigenen Leistung.

Der Sozialstaat ist keine moralisch neutrale Form der Zentralisierung und Koordination konkreter und spontaner Solidarität. Er ist ein Herrschaftsverband, der die löchrig gewordenen lebensweltlichen Netze der freiwilligen privaten Hilfe durch ein bürokratisches System umfassender Zwangsmitgliedschaft und gesetzlicher Umverteilung ersetzt und die fälligen Unterstützungsleistungen abgaben- und steuerpolitisch erzwingt. Aufgrund der Aufnahme der ungemein regulationsintensiven Ziele der Daseinsfürsorge, Schicksalsmilderung und sozialen Gerechtigkeit in den Katalog der Staatsaufgaben und der damit verbundenen material-ethischen Auspolsterung der negativen Grundrechte mit leistungsrechtlichen Ansprüchen sind die Rechtfertigungsbürden des Sozialstaats besonders drückend. Der Sozialstaat entfaltet eine Wirksamkeit, die weit über die Grenzen hinausreicht, die die kontraktualistische Legitimationstheorie der Neuzeit aus dem staatlichen Handeln gezogen hat, und rechtsstaatsbedrohliche Ausmaße annimmt.

Unsere Moral haben wir im 18. Jahrhundert gelernt. Und eine der Hauptlektionen, die dieses Jahrhundert des Naturrechts und der bürgerlichen Revolution uns gegeben hat, betrifft einen wichtigen pflichtentheoretischen Unterschied. Handlungen und Unterlassungen, die wir anderen schulden, Rechtspflichten also, *officia debiti*, können legitim erzwungen werden; daher kann man ihre Beobachtung auch einer staatlichen Zwangsordnung übertragen. Hilfsbereitschaft und Solidarität jedoch sind moralische Einstellungen, Tugenden, denen auf Seiten des Bedürftigen keinesfalls ein erzwingbarer Rechtsanspruch gegenüber steht. Hier herrscht, so Kant, nicht das „starke Gesetz der Schuldigkeit", sondern nur das „schwächere Gesetz der Gütigkeit".[1] Daher kann der Staat nicht als Instrument der *officia caritatis* in Anspruch genommen werden. Wie aber kann der Gütigkeitsdiskurs der okkasionellen Solidarität in einen sozialstaatlichen Schuldigkeitsdiskurs transponiert werden? Wie sind staatliche Leistungspflichten begründbar?

Das Ausmaß der Legitimationslast ist erkennbar, die sich der Rechtsstaat mit der Entscheidung für distributive Marktkorrektur und sozialstaatliche Selbsteinschränkung aufgehalst hat. Es wird aber auch bereits in Umrissen der Weg sichtbar, der allein beschritten werden kann, um eine kohärente, mit der

---

[1] *Kants gesammelte Schriften*, AA XX, S. 235; vgl. Wolfgang Kersting, „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit", in: ders., *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1997, S. 74-120.

normativen Grammatik unserer grundlegenden Wertüberzeugungen übereinstimmende Rechtfertigung des Sozialstaats zu erreichen. Nur dann kann eine Sozialstaatsbegründung gelingen, wenn der Nachweis glückt, dass eine notwendige Beziehung zwischen Rechtsstaat und Sozialstaat besteht. Da der Notwendigkeitsbegriff infolge seiner Kontextabhängigkeit vieldeutig ist, verästelt sich auch der Rechtfertigungsweg. Gehen wir von einer *instrumentellen* Notwendigkeit aus, gelangen wir zu einer politischen Sozialstaatsrechtfertigung, die den Sozialstaat als stabilitätspolitisches Erfordernis des Rechtsstaats ausweist, Sozialstaatlichkeit also um des Erhalts des Rechtsstaats willen verlangt. Verstehen wir ‚notwendig' im *analytischen* Sinn, dann beinhaltet die Sozialstaatsbegründung, dass der Rechtsstaat aus Gründen *normativer Konsistenz* sich zur Gewährleistung von Leistungsrechten und zur Übernahme von Leistungspflichten bereitfinden muss und, um der allgemeinen Wirksamkeit des Freiheitsrechts willen, sich zu progressiver Einkommensbesteuerung und sozialstaatlicher Umverteilung genötigt sieht. Denn normative Konsistenz besagt, dass ein angemessenes, normative Implikationen wie Verwirklichungsbedingungen gleichermaßen berücksichtigendes Verständnis der naturrechtlichen Grundlagen des Rechtsstaats ein über Rechtsstaatlichkeitsgewähr hinausreichendes staatliches Engagement verlangt, dass Positivierung und Institutionalisierung der menschenrechtlichen oder vernunftrechtlichen Basisprinzipien der Freiheit und Gleichheit selbst eine sozialstaatliche Erweiterung rechtsstaatlicher Aufgabenstellung verlangen, der Rechtsstaat also bei Lichte betrachtet den Sozialstaat selbst aus sich heraustreibt. Es ist evident, dass der Dreh- und Angelpunkt eines solchen Arguments der Freiheitsbegriff ist, dass der Nachweis zu führen ist, dass normative Konsistenz verlangte, den in reiner Eingriffs- und Übergriffsabwehr begründeten Absolutismus des negativen Freiheitsbegriffs zu durchbrechen und der materialen Ermöglichung des Gebrauchs des Freiheitsrechts, der materialen Ermöglichung selbstbestimmter Lebensführung ebenfalls fundamentalrechtliche Relevanz einzuräumen.

Eine andere Möglichkeit, den Gütigkeitsdiskurs in einen Schuldigkeitsdiskurs zu transponieren, begegnet mit der dritten Begründungsalternative, die sich auf den Begriff der *moralischen* Notwendigkeit stützt. Unter einem Beweis der moralischen Notwendigkeit des Sozialstaats verstehe ich – im Unterschied zu einer um den Nachweis der normativen Konsistenz kreisenden Rechtfertigungsstrategie – eine Argumentation, die die menschenrechtliche Ausgangslage, die moralische Grammatik unserer Begründungspraxis neu formiert und das Verhältnis ihrer begrifflichen Grundelemente neu gewichtet. Diese Neuformierung, Neuinterpretation rückt den Gleichheitsbegriff in den Mittelpunkt, versteht den Sozialstaat nicht als unerlässliches Mittel der Freiheitspromotion, sondern als unerlässliches Mittel der Gleichheitspromotion. Damit aber ein freiheitsfunktionaler Zugang zum Sozialstaat durch einen gleichheitsfunktionalen ersetzt werden kann, muss in die legitimationstheoretischen Prämissen der politischen Philosophie selbst bereits ein individualrechtlicher Anspruch auf materiale Gleichheit eingefügt werden, muss der menschenrechtliche Egalitarismus von vornherein sowohl basale Freiheits-

rechte als auch basale Güteransprüche umfassen, die, im Falle einschlägigen Marktversagens, dann vom Staat einzulösen wären. Diese können entweder die Form sozialer Menschenrechte annehmen oder in Gestalt der Verteilungsgerechtigkeit auftreten, die den Staat verpflichtet, die ungerechten Verteilungsresultate des Marktes durch entsprechende kompensatorische Ausgleichszahlungen zu korrigieren und so, je nach gewähltem Equalisandum, materiale Chancengleichheit, Ressourcengleichheit oder gar Wohlfahrtsgleichheit zu verwirklichen.[2]

Die politische Philosophie hat sich der Aufgabe der Sozialstaatsbegründung erst in unserer Zeit angenommen, lange Zeit, nachdem die politische Erfolgsgeschichte der sozialen Marktwirtschaft und des Sozialstaats begonnen hatte. Anders also als die Rechtsstaatsphilosophie, die wie ein Herold der Geschichte voranzog, ist die Sozialstaatsphilosophie eine Nachzüglerin. Vielleicht ist es darum auch gar nicht verwunderlich, dass sie sich nicht in der besten Verfassung präsentiert. Die gegenwärtige Sozialstaatsphilosophie wird im Wesentlichen durch die Auseinandersetzung zwischen zwei Theoriefamilien geprägt. Da ist zum einen der *Libertismus* oder *libertarianism*, der den Sozialstaat als Wohlfahrtsdiktatur und System der Zwangsarbeit denunziert. Da ist zum anderen der *Egalitarismus*, der im Anschluss an John Rawls, dessen Gerechtigkeitstheorie selbst übrigens den kooperationsgemeinschaftlichen Binnenbereich nicht verlässt und daher zu einer Sozialstaatsbegründung nicht taugt, das Gemeinwesen zur Verwirklichung einer egalitären, Rechtsgleichheit durch materiale Gleichheit ergänzenden Gerechtigkeit verpflichten möchte.[3] Eine Gerechtigkeit der materialen Gleichheit impliziert aber einen hypertrophen Kompensationismus, denn sie will ja nicht weniger als alle natürlichen und sozialen Benachteiligungen und Begünstigungen redistributiv ausgleichen und die lebenskarrierepolitischen Auswirkungen des moralisch Kontingenten und Unverdienten neutralisieren. Der Sozialstaat der Egalitaristen ist eine Art gerechtigkeitspolitischer Handicapper, der auf der Lebensrennbahn den leichteren Jockeys entsprechend proportionierte Bleigewichte in die Trikottaschen schiebt; agiert dieser Handicapper voraussetzungs-orientiert, ressourcistisch, dann soll seine Strategie der Sicherung der gleichen Startbedingungen dienen; agiert er ergebnis-orientiert und welfaristisch, dann ist ihm daran gelegen, dass alle zur selben Zeit die Ziellinie überqueren, also ein Leben mit gleichem Glücksertrag führen können.

Hier, bei den Libertären, ein Absolutismus der negativen Freiheit und der *property rights*; dort, bei den Egalitären, ein überbordender Moralismus. Gäbe es da nicht ein Drittes, es stände schlecht um die politische Philosophie des Sozialstaats. Dieses Dritte ist dort zu finden, wo der natürliche Ort der Vernunft ist, in der Mitte zwischen diesen Extremen. Dieses Dritte nenne ich *kantisch-liberale Sozialstaatsbegründung*. Ich behaupte also, dass sich aus dem kantischen Vernunftrecht normative Argumente gewinnen lassen für die

---

[2] Vgl. Wolfgang Kersting, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000.

[3] Zum Verhältnis von Differenzprinzip und Sozialstaatsbegründung vgl. Wolfgang Kersting, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit* a.a.O, S. 159 ff.

rechtliche Notwendigkeit eines Sozialstaats. Ich behaupte nicht, dass die Argumente bereits daliegen und es nur des gewöhnlichen textphilologischen Bestecks bedarf, um sie zu finden. Ich glaube aber, dass es möglich ist, durch eine angemessene interpretative Vertiefung der freiheitsrechtlichen Basis der kantischen Rechtsmetaphysik eine Argumentation zu entwickeln, die juridische Gründe für eine sozialstaatliche Erweiterung des Rechtsstaates vorbringt und somit dem Sozialstaat eine rechtsbegriffliche Fassung zu geben vermag. Diese sozialstaatliche Erweiterung umfasst des Näheren eine marktunabhängige Grundversorgung, die Etablierung eines öffentlichen, vertikal wie horizontal hinreichend ausdifferenzierten Ausbildungssystems und die Verpflichtung zu einer offensiven Arbeitsmarktpolitik.

Ich behaupte aber nicht nur, dass der kantische Liberalismus eine embryonale Sozialstaatsphilosophie in sich birgt, ich behaupte eben auch, dass diese kantische Sozialstaatskonzeption sowohl dem zeitgenössischen Egalitarismus als auch dem zeitgenössischen Libertismus überlegen ist. Zum einen vermag sie durch eine gelungene Sozialstaatsbegründung die sozialstaatspolemische Delegitimierungsstrategie des *libertarianism* zu konterkarieren; zum anderen belastet sie sich nicht mit den konzeptuellen Schwierigkeiten des Egalitarismus, muss keinen Begriff der Verteilungsgerechtigkeit entwickeln und ihre distributiven Aktivitäten einer fatalen Gleichheitsmetrik unterwerfen.

Was ist nun eine kantisch-liberale Sozialstaatsbegründung? Von einer kantisch-liberalen Sozialstaatsbegründung kann in zweierlei Hinsicht gesprochen werden; sie kann entweder politisch-instrumenteller oder juridisch-normativer Natur sein. Dass es eine juridische Sozialstaatsbegründung bei Kant gibt bzw. unter den formal-metaphysischen Voraussetzungen des Vernunftrechts überhaupt geben kann, ist bekanntlich umstritten. Dass sich hingegen politische Gründe für einen Sozialstaat aus kantischen Äußerungen, allen voran der Eingangsthese der Allgemeinen Anmerkung C der Rechtslehre destillieren lassen, ist vernünftigerweise nicht bestreitbar. Kants Geltungsapriorismus hat ihn nicht nur nicht daran gehindert, entgegen einem bekannten Vorurteil Nietzsches ein recht passabler Psychologe zu sein, er hat auch seinen Sinn für die Abhängigkeit einer prinzipienbegründeten bürgerlichen Verfassungsordnung von spezifischen empirischen Gelingensbedingungen nicht geschmälert. Kant war sicherlich davon überzeugt, dass, wie wir in Abwandlung seiner bekannten Äußerung über die umwegige Verpflichtung zur Wohlhabenheit formulieren können,[4] die kollektive Gewährleistung einer existenzsichernden Versorgung im Falle wirtschaftlicher Not zwar „direct sicherlich nicht Pflicht sei, aber indirect durchaus als eine solche gelten könne", weil es eben um des Bestands der bürgerlichen Verfassungsordnung willen vernünftig ist, die durch Versorgungsunsicherheit, Armut und Elend hervorgerufenen

[4] „Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl sein: nämlich Armuth, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist" (*Kant's gesammelte Schriften* AA VI, S. 388; vgl. *KpV* AA V, S. 93).

stabilitätspolitischen Risiken zu vermeiden. Dieses Argument gilt selbst dann, wenn wir die normative Sprache verlassen und, im Gegensatz zum Kant der *Metaphysik der Sitten*, den Rechtsstaat nicht als vernunftrechtlich notwendig, sondern, in Übereinstimmung mit seinem Diktum vom Teufelsvolk, lediglich als rational vorzugswürdig betrachten. Daher finden sich ähnliche Überlegungen auch bei heutigen Libertären. In der *Verfassung der Freiheit* von Friedrich von Hayek etwa stoßen wir auf folgende krude Fassung des kantischen Gedankens: „Die Notwendigkeit staatlicher Nothilfeeinrichtungen in einer Industriegesellschaft ist unbestritten – sei es auch nur im Interesse jener, die Schutz gegen Verzweiflungsakte der Bedürftigen verlangen".[5] Dass Kant das stabilitätspolitische Instrumentarium seiner Erfahrungswelt entnimmt und folglich im Horizont der institutionalisierten Caritativität des zeitgenössischen Polizeistaats verbleibt, ist natürlich kein Einwand. Ohne große Anstrengungen können wir das Armenwesen, die Findelhäuser der kantischen Zeit in das uns vertraute Instrumentarium moderner sozialstaatlicher Armutsverhinderung und Verelendungsprophylaxe übersetzen. Entscheidend ist allein, dass die Versorgung der Unvermögenden zu einer öffentlichen Angelegenheit werden muss und dass zu ihrer Finanzierung der Staat von den Vermögenden eine, wie Kant sagt, „Contribution" in Form „laufender Beiträge" verlangen darf. Die Existenzsicherung der Unvermögenden wird mit dem Eintritt in den *status civilis* nicht mehr dem Okkasionalismus privater Mildtätigkeit überlassen, sondern dem Gemeinwesen zur indirekten Pflicht gemacht. Es ist für eine „zu ihrem Dasein nötige Vorsorge" verantwortlich.[6]

Der Grund dieser Verantwortlichkeit ist aber ausschließlich die Selbsterhaltungspflicht des Gemeinwesens, die Integrität des *status civilis*. Deutlicher, ohne alle moralsprachliche Einrahmung und ungeschminkt erhaltungspolitisch argumentiert der *Gemeinspruch*-Aufsatz: „Wenn die oberste Macht Gesetze giebt, die zunächst auf die Glückseligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet sind: so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung; sondern bloß als Mittel, den rechtlichen Zustand vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu sichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt sein selbst und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Wesens gehöre, welcher erforderlich ist, um seine Stärke und Festigkeit sowohl innerlich, als wider äußere Feinde zu sichern".[7] Die Selbsterhaltungsbelange des Einzelnen wer-

---

[5] Freiburg 1971, S. 361.

[6] *Kant's gesammelte Schriften*, AA VI, 326; vgl.: „Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es selbst den nothwendigsten Naturbedürfnissen nach nicht sind, herbei zu schaffen: weil ihre Existenz zugleich als Act der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nöthige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen" (*Kant's gesammelte Schriften*, AA VI, S. 325).

[7] *Kant's gesammelte Schriften*, AA VIII, S. 298.

den erst dann rechtsphilosophisch auffällig, wenn ihre Vernachlässigung das Gemeinwesen destabilisieren und zu einem Risiko der Rechtserhaltung werden würde. *Wohlfahrtsstaatliche Leistungen sind darum nicht in einem Subsistenzrecht der Individuen begründet, sondern in dem Subsistenzrecht des Rechts, das seinerseits ausschließlich institutioneller Ausdruck freiheitsrechtlicher Prinzipien ist.* Die indirekte Pflicht des Staates zur Existenzerhaltung unvermögender Bürger ist der Preis, den das Recht selbst zahlen muss, wenn es sich in Raum und Zeit verwirklichen will, wenn es Organisationsmacht gewinnen und unter unterschiedlichen empirischen Rahmenbedingungen Bestand haben will. Dass aber heißt, dass der Sozialstaat kein Rechtsbegriff ist, sondern lediglich ein kluges, also wirklichkeitsaufmerksames Instrument der Rechtsausübung. Erst recht dient der Sozialstaat, dient die obrigkeitliche Fürsorge für Erhaltung und Wohlfahrt der Bürger nicht irgendeiner sozialen Gerechtigkeit, die durch entsprechende Umverteilungsprogramme die sozio-ökonomische Ungleichheit dadurch mildern möchte, dass sie moralisch signifikante Versorgungssegmente einer egalitären staatlichen Bewirtschaftung unterwirft. Bekanntlich vermag selbst Nozick Kants Ungleichheitstoleranz nicht zu überbieten.[8] Wie das kantische Lehrstück von der Selbstständigkeit zeigt, ist die größte soziale und ökonomische Abhängigkeit mit rechtlicher Gleichheit vereinbar. Erst dann wird sozio-ökonomische Ungleichheit unter den Prämissen des kantischen Vernunftrechts rechtlich auffällig, wenn sie sich ungleichem Recht verdankt, wenn sie Folge von Diskriminierung und komplementärer Privilegierung ist. Solange aber das Recht selbst nicht Ungleichheit unmittelbar produziert, können die unterschiedlichen natürlichen und sozialen Ausgangsbedingungen der Lebenskarrieren der Bürger die größten Ungleichheitsauswirkungen haben.

Dass die ökonomische Ungleichheit ein Ausmaß annehmen kann, das für den Bestand des politischen Gemeinwesens bedrohlich sein kann, ist insbesondere der republikanisch orientierten politischen Philosophie immer bewusst gewesen. Sowohl Aristoteles als auch Rousseau haben darum Armutsbekämpfung für eine unerlässliche Aufgabe politischer Selbsterhaltung angesehen. Anders jedoch als Kant, haben sie sich nie mit der Bereitstellung von Erhaltungs- und Versorgungsleistungen begnügt, sondern strukturelle Strategien verfolgt. Ihnen ging es nicht um Armenversorgung, sondern um eine Bekämpfung der Armutsursachen.

So lesen wir in der *Politik* des Aristoteles: „Der wahre Volksmann muß darauf sehen, daß die Menge nicht gar zu unbemittelt sei; denn das hat zur Folge, dass die Demokratie herunterkommt. Man muß also in geschickter Weise darauf hinwirken, daß ein dauernder Wohlstand sich einstelle. Und da dieses auch den gut situierten Bürgern zum Vorteil gereicht, so muß man den

---

[8] Vgl. „Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Unterthanen desselben, besteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach, es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern außer ihnen und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) respectiv auf Andere" (*Kant's gesammelte Schriften*, AA VIII, S. 291).

Ertrag der öffentlichen Einkünfte anlaufen lassen und ihn dann auf einmal an die mittellosen Bürger verteilen, und das beste ist, wenn man womöglich soviel sammelt, daß sich der einzelne ein Gütchen damit kaufen kann, oder es möge wenigstens soviel sein, als zur Einrichtung eines Ladens oder einer bescheidenen Ackerwirtschaft hinreicht".[9] Auch in Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* wird der strukturpolitischen Lösung der Vorzug vor notlinderndem Verteilungshandeln gegeben. Während Kant an Findelhäuser und Armenspeisung denkt, denkt Aristoteles an Landreform; während Kant ein polizeistaatliches Armenwesen im Auge hat, geht es Rousseau um eine politische Kontrolle der Ursachen sozio-ökonomischer Ungleichheit, um die Verhinderung von Verarmung und Reichtumsentstehung.

Mit dem politischen Argument von der Notwendigkeit der Versorgung der Unvermögenden aus Gründen staatlicher Selbstsorge ist heute kein Sozialstaat zu machen. Die normativen Standards gegenwärtiger philosophischer Rechtfertigungspraxis verbieten es, den unselbstständig gewordenen, selbstversorgungsunfähigen Mitbürger auf ein Stabilitätsrisiko zu reduzieren, das durch geeignete Versorgungsleistungen zu entschärfen ist, zumal nach der inneren Logik dieses Arguments der unterversorgte Bürger erst dann sozialstaatlicher Aufmerksamkeit für wert erachtet wird, wenn er in hinreichend bedrohlichen Massen auftritt. Eine philosophische Sozialstaatsbegründung wird sich mit diesem politischen Opportunismus nicht abfinden können. Sie wird nach Rechtsprinzipien suchen wollen, die eine sozialstaatliche Ergänzung der Rechtsstaatlichkeit aus Gründen normativer Konsistenz erforderlich machen. Ich werde im Folgenden eine solche juridische Sozialstaatsbegründung skizzieren. Ich charakterisiere sie als kantisch-liberal, weil sie sich ausschließlich auf die Begriffe des Freiheitsrechts, der Selbstverantwortung und der bürgerlichen Selbstbestimmung stützt. Damit weicht sie von den gängigen Begründungsmodellen der gegenwärtigen politischen Philosophie ab, die sich zumeist von der Vorstellung der Verteilungsgerechtigkeit leiten lassen. Bei Kant findet sich diese juridische, freiheitsrechtliche Sozialstaatsbegründung nicht.[10] Die Textlage ist diesbezüglich eindeutig. Kants Äußerungen stützen ausschließlich eine „minimalist interpretation" staatlicher Wirksamkeit, „which holds that the proper function of the state ... is to protect individual liberty, to enforce contracts, and to prevent fraud".[11] Interpreten, die etwa

---

[9] Aristoteles, *Politik*, Hamburg 1981, S. 227 (1320a 34 – b 1).

[10] Volker Gerhardt hat in einer Rezension meines Buches *Wohlgeordnete Freiheit* behauptet, dass Kant durchaus die „Chance" biete, „sozialstaatliche Maßnahmen rechtsstaatlich zu begründen" („Rezension von W. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, Berlin 1984", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11, 2 (1986), S. 79-84; hier S. 84; vgl. ders., „Die republikanische Verfassung. Kants Staatstheorie vor dem Hintergrund der Französischen Revolution", in: *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier 37, 1988, S. 24-48; insbes. S. 44 f.) Sollte diese These besagen, dass diese Begründung bereits von Kant skizziert oder angedeutet sei, dann möchte ich widersprechen. Sollte sie jedoch behaupten, dass der freiheitsrechtliche Boden der kantischen Republik im Rahmen einer sachlichen Interpretation – mit Kant über Kant hinaus – als tragfähig für eine grundsätzliche sozialstaatliche Erweiterung der rechtsstaatlichen Ordnung ausgewiesen werden kann, stimme ich ihr zu.

[11] Allen D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Ithaca – London 1993, S. 173.

meinen, dass nach Kant „needy people have a right to welfare" irren sich.[12] Natürlich müssen „hülflose Arme ... ernährt und, wenn sie Kinder sind, gepfleget werden"; aber dies ist kein rechtliches Sollen, sondern ein moralisches Sollen; es „fließt nicht aus dem Rechte der Armen als Bürger", sondern aus unserer moralischen Verpflichtung, Notleidenden zu helfen.[13] Bedürftigkeit begründet kein Recht, sondern bildet lediglich eine moralische Herausforderung für Mitmenschlichkeit, Güte und Benevolenz. Man wird keine kantische Sozialstaatsbegründung entwickeln können, indem man die Bedürftigkeit entgegen Kants Vorstellungen mit Rechten ausstattet.[14]

Bedürftigkeit kann aber, so meinen andere, eine ethische Pflicht seitens der Vermögenden und zur Hilfe Fähigen begründen. Und diese ethische Pflicht zur Wohlfahrtsbeförderung bindet auch die im Namen aller Bürger agierende, sie nicht nur in ihren juridischen Rechten, sondern auch in ihren ethischen Pflichten repräsentierende Regierung. So wäre dann der Wohlfahrtsstaat zwar nicht als ausübende Rechtslehre, jedoch als ausübende Tugendlehre in das kantische Lehrgebäude eingefügt.[15] Ich will diese These vom benevolenten Staat hier nicht überprüfen; auch nicht der Befürchtung sonderlich Ausdruck verleihen, dass unter diesen Voraussetzungen kaum verhindert werden kann, dass sich in der notwendig entstehenden Grauzone zwischen Existenzhilfe und Glückspromotion das von Kant perhorreszierte *imperium paternale* breit machen könnte. Selbst wenn die These vom benevolenten Staat textphilologisch abgestützt werden könnte, ist sie in systematischer Hinsicht wertlos. Denn mit einer Sozialstaatsbegründung, die sich ausschließlich auf das schwache Gesetz der Gütigkeit stützen muss und den Sozialstaat in einen Tugendstaat verwandelt, kommt man politikphilosophisch nicht weit.

Ich suche hingegen nach einer Sozialstaatsbegründung, die politikphilosophisch überzeugen kann, den Sozialstaat zum einen vor seinen libertären Verächtern schützt und zum anderen vor seinen egalitären Überforderern rettet. Diese Sozialstaatsbegründung wird juridischer Natur sein müssen. Und sie darf kantisch-liberal heißen, weil sie sich ausschließlich auf das Freiheits-

---

12 Leslie A. Mullholland, *Kant's System of Rights*, New York 1990, S. 395.

13 *Kant's gesammelte Schriften*, AA XIX, S. 578.

14 Damit will ich nicht sagen, dass das Menschenrechtskonzept grundsätzlich keine subsistenzrechtliche Bedeutungsschicht besitzt; damit soll nur daran erinnert werden, dass der kantische Rechtsapriorismus Interessen und Bedürfnissen keinen Begründungswert beimisst, da sich auf Interessen und Bedürfnisse aufgrund ihres empirischen und subjektiven Charakters keine allgemeine Gesetzgebung stützen kann. Will man das Menschenrechtskonzept für subsistenzrechtliche Begründungslinien öffnen, will man der elementaren Bedürftigkeit Rechtsschutz zusprechen, muss man sich von den kantischen Voraussetzungen entfernen und ein gänzlich anderes, nämlich transzendental-anthropologisches Menschenrechtskonzept entwickeln; vgl. dazu Wolfgang Kersting, „Suffizienzorientierung versus Gleichheitsorientierung. Bemerkungen zur Konzeption einer internationalen Verteilungsgerechtigkeit", in: Karl Graf Ballestrem (Hrsg.), *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen 2001, S. 278-315; ders., *Rechtsphilosophische Probleme des Sozialstaats*, Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Würzburg 2001.

15 Diese Interpretation vertritt Bernd Ludwig in: „Kants Verabschiedung der Vertragstheorie – Konsequenzen für eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit" (*Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 1 (1993), S. 221-254.

recht selbst stützt und Sozialstaatlichkeit als unerlässliche Realitätsbedingung einer freiheitsrechtlichen Ordnung nachweist, also zeigen möchte, dass Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit nicht nur unter bestimmten empirischen Bedingungen extern miteinander verknüpft sind, sondern dass zwischen ihnen eine interne Verbindung besteht. Um diese interne Verbindung sichtbar zu machen, müssen die Implikationen des freiheitsrechtlichen Fundaments freigelegt werden. Diese Explikation, die natürlich keine einfache Begriffsanalyse ist, sondern die Entwicklung einer kohärenten Interpretation verlangt, kann zumindest zwei Richtungen einschlagen. Der eine Weg führt zur Naturalisierung des Menschenrechts, stellt Kant gleichsam vom Kopf auf die Füße und macht geltend, dass Freiheitsschutz Subsistenzsicherung impliziert, da es inkonsistent wäre, die Bedingungen der Rechtspersonalität zu sichern, die Integrität des biologisch-existentiellen Substrats hingegen außer Betracht zu lassen. Freilich führt diese Stragegie noch nicht ans gewünschte Ziel, da das Recht auf körperliche Unversehrtheit und einen natürlichen Tod, das auch für Kant selbstverständlicher Bestandteil des Freiheitsrechts ist, lediglich einen Anspruch auf existenzsichernde Unterlassungen, nicht jedoch auf subsistenzsichernde Leistungen begründet. Das Freiheitsrecht muss also so ausgelegt werden, dass dieser Leistungsanspruch einbezogen ist, dass es seine normativ determinierende Macht nicht nur auf Handlungen, sondern auch auf den Transfer von Gütern erstreckt, so dass neben die vertrauten behavioralen Schuldigkeiten des *neminem laedere* ein Grundstock distributiver Schuldigkeiten tritt. Ich werde diesen Weg nicht einschlagen, da er begründungstheoretisch unökonomisch ist: die philosophischen Kosten, die diese rechtstheoretische Neuformierung der freiheitsrechtlichen Basis verursachen, erbringen nicht den erwünschten, dem selbstverständlichen Leistungsniveau gegenwärtiger Sozialstaatlichkeit angemessenen begründungstheoretischen Ertrag, da das Ziel der Subsistenzsicherung bereits durch Suppe, Wolldecken und Massenunterkünfte erreicht werden kann. Subsistenzsicherung kann sich mit einem Leistungsminimalismus zufrieden geben, der über das Niveau des kantischen Armenwesens nicht hinausgeht und uns unzumutbar erscheint. Dieser Leistungsminimalismus ist offenkundig die Nemesis der Naturalisierung des Menschenrechts, denn biologisch lebt der Mensch wirklich nur von Brot allein. – Ich werde einen anderen Weg wählen, um den freiheitsrechtlichen Sockel der kantischen Rechtsphilosophie mit zusätzlichen normativen Bestimmungen anzureichern.

In der Numerus-clausus-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts von 1972 wird ein freiheitsrechtliches Verständnis des Sozialstaatsprinzips skizziert, das den Sozialstaat an die Seite des freiheitsvorsorgenden Rechtsstaates stellt, Rechtsstaat und Sozialstaat als gleich notwendige Formen institutionalisierter Freiheitsvorsorge interpretiert. Hier geht es nicht mehr um Daseinsfürsorge im Sinne biologischer Kontinuitäts- und Existenzsicherung, nicht mehr um Armenversorgung. Hier geht es um Bürgerversorgung, um die Sicherung der teilhaberechtlichen Voraussetzungen wirksamer Grundrechtswahrnehmung, genauer: um die Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit das Freiheitsrecht verwirklicht werden kann, denn, so heißt es im Urteil, „das

Freiheitsrecht wäre ohne die tatsächliche Voraussetzung, es in Anspruch nehmen zu können, wertlos".[16] Der Freiheitsrechtsanspruch muss also um der Konsistenz willen nicht nur Abwehransprüche umfassen, sondern auf die Gewährleistung der „notwendigen Voraussetzungen für die Verwirklichung des Freiheitsrechts" selbst ausgedehnt werden.[17] Das Bundesverfassungsgericht variiert damit ein Argument, das zuerst in der Sozialstaatskonzeption von Lorenz von Stein vorgetragen worden ist. „Die Freiheit ist eine wirkliche erst in dem, der die Bedingungen derselben, den Besitz der materiellen und geistigen Güter, als die Voraussetzungen der Selbstbestimmung, besitzt".[18] Da zu den notwendigen Voraussetzungen für die Verwirklichung des Freiheitsrechts auch eine hinreichende Güterausstattung gehört, weist diese Argumentation auch einen direkten Weg zu einer freiheitsfunktionalen Sozialstaatsbegründung. Sie könnte folgendermaßen aussehen.

Jeder Mensch hat das Recht, über seine Kräfte und Fähigkeiten selbstbestimmt verfügen zu können, ein Leben nach seinen Vorstellungen führen zu können und von der Gesellschaft und seinen Mitmenschen als selbstverantwortliches Wesen, als Zweck an sich selbst respektiert zu werden. Diese autonomieethische Ausweitung verwandelt das Freiheitsrecht in ein unverkürztes Selbstverfügungsrecht, das eine bürgerrechtliche Anspruchsgrundlage begründet, die ihrerseits zur Bereitstellung von Sozialleistungen, zur Bereitstellung eines interimistischen Ersatzeinkommens bei Erwerbslosigkeit verpflichtet. Hier geht es nicht um Subsistenzsicherung, hier ist ein anspruchsvolleres sozialstaatliches Leistungsniveau verlangt, geht es doch um eine Versorgung, die die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Lebensform gestattet. Selbstverfügung, Selbstbestimmung, ein Leben nach eigenen Vorstellungen zu führen verlangt mehr als Existenzgarantie, als die Sicherung der Möglichkeit, am Leben zu bleiben. Der Sozialstaat ist keine Intensivstation für Selbsterhaltungsunfähige, keine Apparatur, um das grundlegende biologische Funktionieren zu sichern und den Stoffwechsel in Gang zu halten. Selbstbestimmung verlangt den Besitz materialer Ressourcen, verlangt Optionen und Alternativen. Ein Leben, das nur den Geleisen der Not und Mittellosigkeit folgt, findet ohne Eigenbeteiligung statt. Wenn wir das kantische Rechtsverständnis von seiner koordinationspolitischen Restriktivität befreien und die sozialen und ökonomischen Bedingungen des Rechts auf selbstbestimmte Lebensführung mit in den begrifflichen Kranz des Freiheitsrechts hineinnehmen, dann kann die sowohl rechtlich als auch rational gebotene Institutionalisierung nicht bei der Etablierung rechtsstaatlicher Verhältnisse Halt machen, da Markt und Eigentumsordnung immer nur eine selektive Garantie für eine Wahrnehmung dieses Selbstbestimmungsrechts bieten. Wenn der Wert des Freiheitsrechts im Zustand der Mittellosigkeit verschwindet, wird aus der Grammatik unserer ethisch-politischen Selbstverständigung das menschenrechtliche Herzstück her-

---

[16] BVerfGE 33, 303; 331.
[17] BVerfGE 33, 303; 337.
[18] Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Bd. 3, ed. Salomon 1921, 1959, S. 104.

ausgebrochen. Wenn die Menschen über keine materiellen Ressourcen verfügen können, dann rückt hinreichender Ressourcenbesitz in den Rang einer freiheitsermöglichenden Bedingung. Zumindest dann gilt dieser Ermöglichungszusammenhang zwischen dem immateriellen Zentralgut des Rechts und einem materiellen Zentralgut hinreichenden Ressourcenbesitzes, wenn wir das Recht nicht nur im Lichte des *status negativus*, als Abwehrrecht betrachten, sondern uns an die in den normativ-individualistischen Begriff der Rechtsordnung eingebettete normative Leitvorstellung einer eigenverantwortlichen, zur selbstbestimmten Lebensführung fähigen Person einlassen und rechtsphilosophisch und politisch ernstnehmen. Angesichts dieser operationalen Abhängigkeit des Freiheitsrechts von hinreichendem materiellen Güterbesitz muss eine freiheitsverpflichtete Gesellschaft ihre Bürger im Falle einer wie auch immer verursachten Erwerbsunfähigkeit auch mit einem entsprechenden Ersatzeinkommen ausstatten. *Die menschenrechtliche Verpflichtung zur Rechtsstaatlichkeit treibt aus sich selbst die Verpflichtung zur Sozialstaatlichkeit hervor.* Oder, mit einer kantischen Wendung: der Sozialstaat ist konsequent ausgeübte Rechtslehre.

Es ist offenkundig, dass in dieser Argumentation Kants Begriff der Selbstständigkeit eine neue Bedeutung bekommt. Selbstständigkeit ist jetzt nicht mehr die dem politischen Bürgerrecht äußerliche, kontingente Bedingung, die über die Berechtigung entscheidet, sich vom Untertanen in einen Bürger zu verwandeln und die menschenrechtlich begründeten politischen Bürgerrechte wahrzunehmen.[19] Sondern Selbstständigkeit wird jetzt in den semantischen Kern des Freiheits- und Bürgerrechts hineingenommen; Selbstständigkeit wird damit zu einem Rechtsgut, das zu schützen Aufgabe des Staates ist. Und da aufgrund ungünstiger Umstände Bürger ökonomisch unselbstständig werden können, zur Selbsterhaltung nicht mehr fähig sein können, muss in solchen Fällen dann die Bereitstellung des Rechtsgutes Selbstständigkeit auch eine sozialstaatliche Surrogat- und Subsidiärversorgung in einem hinreichenden, exklusionsverhindernden Maße umfassen.

Dass noch nicht einmal Ansätze eines solchen Begründungsarguments bei Kant zu finden sind, ist zweierlei zuzuschreiben. Einmal Kants sozialevolutionärem Optimismus, der durch die ökonomischen und sozialen Strukturveränderungen der folgenden beiden Jahrhunderte gründlich widerlegt wurde. Es ist derselbe Optimismus, der aus dem Smith'schen Mythos von der unsichtbaren Hand spricht. Wie dieses kapitalistische Legitimationsmodell der ersten Stunde glaubt auch Kants Rechtsphilosophie, dass sich die Politik auf die Aufgabe der Koordination der Freiheit beschränken kann, da der rechtlich gehegte Wettbewerb dem menschlichen Entfaltungsinteresse alle Entwicklungschancen geben würde, so dass auf mittlere Sicht auch die Mindertalentierten und weniger Begünstigten ihr Auskommen finden und an dem sich mehrenden Wohlstand partizipieren würden. In dem Maße, in dem sozio-

---

[19] Zum problematischen Lehrstück der Selbstständigkeit bei Kant vgl. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Erweiterte Taschenbuchausgabe Frankfurt am Main 1993, S. 381-392.

ökonomische Strukturveränderungen den Glauben an einen gesellschaftlichen Automatismus hinreichend gleicher Freiheitsentwicklung zerstören, muss ihre institutionelle Ermöglichung als politisches Problem, als freiheitsrechtlicher Gestaltungsauftrag entdeckt werden. Der zweite Grund, warum eine juridische Sozialstaatsbegründung sich bei Kant noch nicht findet, ist das, was ich eine der geltungstheoretischen Konzentration Kants geschuldete *personentheoretische oder bürgerethische Unterbestimmung des Freiheitsbegriffs* nennen möchte. Man darf die Bestimmtheit des Formalen nicht unterschätzen. So richtig es ist, dass sich mit dem angeborenen Freiheitsrecht keine bestimmte Lebensweise verbindet, so richtig ist es aber auch, dass es mit einer bestimmten Lebensform intern verknüpft ist. Und diese Lebensform hat nichts mit dem Maximierungsspiel des *homo oeconomicus*, des Teufels aus der *Friedensschrift* zu tun, sondern mit eigenverantwortlicher und personaler Lebensführung. Der ideale Protagonist des Freiheitsrechts ist das Individuum, das handlungsmächtig ist und in seiner Lebensführung von fremder Unterstützung unabhängig, das über sich frei verfügen kann und sich die erforderlichen Ressourcen für die Befriedigung seiner Bedürfnisse und Interesen selbst erarbeiten kann, das in seiner Freiheit und Unabhängigkeit einen Quell seiner Selbstwertschätzung besitzt, das seinesgleichen mit erhobenem Kopf und auf Augenhöhe begegnet und mit ihnen in reziproken Anerkennungsverhältnissen lebt.

Dies muss man nicht in Kant hineinlesen, dies kann man aus ihm herauslesen. Nur hat er selbst es nicht in dem Maße ausbuchstabiert, in dem es erforderlich gewesen wäre, um auf die freiheitsrechtlichen und autonomieethischen Risiken aufmerksam zu werden, die mit einer rechtsförmig verfassten Marktwirtschaft insbesondere dann notwendig verbunden sind, wenn aufgrund eines dissonanten Zusammenspiels von Arbeitsverfassung, Arbeitsrechts- und Sozialrechtsordnung und sich rapide verändernder wirtschaftlicher Strukturen wachsende Arbeitslosigkeit herrscht. Kant hat das autonomieethische Telos seiner freiheitsrechtlichen Konzeption nur angedeutet; im Selbstständigkeitskriterium klingt es negativ an, auch in der das Rechtsinstitut der Sklaverei abwehrenden Rede von der rechtlichen Eigenherrschaft ist es negativ präsent. Wenn wir es ins Positive wenden, wird die wahre Bedeutung des freiheitsrechtlichen Anspruchs sichtbar und mit ihm das Ausmaß der zu seiner Verwirklichung erforderlichen staatlichen Institutionalisierung.

Der kantisch-liberale Sozialstaat dient der Selbstständigkeitssicherung, er entzieht die Unselbstständiggewordenen der Ausbeutungs- und Erniedrigungsgefahr, er stattet sie mit einem Ersatzeinkommen aus, macht aus den Unselbstständiggewordenen Selbstständige in Wartestellung, er hält sie marktbereit. Diese Versorgungsleistungen müssen durch die Errichtung eines öffentlichen vertikal wie horizontal hinreichend ausdifferenzierten Ausbildungssystems und durch eine offensive Arbeitsmarktpolitik flankiert werden. Der kantisch-liberale Sozialstaat dient hingegen nicht der egalitären Verteilungsgerechtigkeit. Die von ihm eingeräumten Wohlfahrtsrechte sind nicht Ausdruck eines natürlichen Anspruches der Individuen auf, sei es gleiche Ausgangsbedingungen, sei

es gleiche Glückserträge ihrer Lebenskarrieren. Wohlfahrtsrechte sind für den kantischen Liberalen reflexive Rechte; in ihnen schlägt sich die Erfahrung nieder, dass eine der Lebensform der Selbstverfügung angemessene Wahrnehmung des Freiheitsrechts von kontingenten Umständen abhängig ist. Ohne physische, psychische und moralische Handlungs- und Selbstmächtigkeit, ohne eine bestimmte ökonomische Basissicherheit kann das klassische Freiheitsrecht nicht die Bedeutung gewinnen, die es nach der Vorstellung des Liberalismus für autonome Lebensführung und individuelle Selbstwertbildung besitzt. Dieser Sekundarität der Wohlfahrtsrechte korrespondiert der subsidiäre Charakter des Sozialstaats. Der freiheitsbegründete Sozialstaat ist ein Subsidium, eine interimistische Veranstaltung. Die selbsterhaltene Selbstständigkeit, die Selbstversorgungsfähigkeit aus eigener Kraft ist natürlich die rechtlich wie ethisch vorzugswürdige Selbstständigkeitsgestalt. Daher müssen die Leistungen des subsidiären Sozialstaats immer von dem entschiedenen Bemühen um einen Abbau der Arbeitslosigkeit begleitet sein.

Durch die hier vorgenommene Integration des Selbstständigkeitsbegriffs in den semantischen Kern des Freiheitsbegriffs geht die von Kant ins Auge gefasste Verbindung zwischen bürgerlicher Partizipation und Selbstständigkeit nicht verloren. Sie bleibt natürlich aufgrund der internen Zusammengehörigkeit von privater Autonomie und politischer Autonomie erhalten. Auch der Republikanismus, die politische Organisationsform des vernunftrechtlichen Freiheitskonzepts, verlangt um seiner inneren normativen Konsistenz willen nach einer hinreichend versorgungsstarken, Bürgerfähigkeit sichernden Sozialstaatlichkeit. Freilich sind hier wichtige Unterschiede zu beachten. Das kantisch-republikanische Verständnis von politischer Partizipation darf nicht mit den bekannten diskursethischen Versuchen verwechselt werden, den Sozialstaat als Demokratiefürsorge und als Alimentierung gesellschaftlicher Anerkennungskämpfe zu begründen, denn Bürgerfähigkeit bedeutet lediglich, in der Gesellschaft zu verbleiben, urteilskompetent und an den Belangen der Allgemeinheit interessiert zu sein, bedeutet jedoch keine Teilhabe an einer emphatisch-politischen, dem Privaten sich verschließenden Lebensform. Während der freiheitsfunktionale Sozialstaat des liberalen Kantianers sich an dem Leitbild des Individuums orientiert, das ein eigenständiges und selbstverantwortliches Leben im gesellschaftlichen und politischen Raum führen will, und für eine hinreichende materiale Subsidiärausstattung individueller Freiheitsfähigkeit durch die politische Allgemeinheit im Falle wie immer verursachter Selbstversorgungsunfähigkeit aufkommt, schlagen die zeitgenössischen Rousseauisten einen anderen Weg ein. Die zeitgenössischen Rousseauisten sind Diskursethiker, die die Diskursprozedur zum Souverän, die Öffentlichkeit zum allein rechts- und lebensrelevanten Biotop erklärt haben und daher die Frage der Sozialstaatsbegründung und Gewährleistung von Leistungsrechten ausschließlich im Rahmen der Ermöglichung der Diskurspartizipation und Gruppenanerkennung behandeln. Liberale Privatheit ist für sie ein existentieller *status negativus*; daher können auch leistungsrechtlich verfasste Grundrechtsansprüche nicht als Ermöglichungsbedingungen von liberaler Privatheit und selbstverantwortlicher Lebensgestaltung gerechtfertigt werden. Gerechtfertigt sind soziale

Grundrechte nur, insofern sie „allen ermöglichen, für die gemeinsame Verfassung einzustehen. Folglich schließt es die Verpflichtung ein, allen die Bedingungen für die Teilnahme an den gemeinsamen öffentlichen Angelegenheiten auch tatsächlich zu garantieren". „Öffentliche Fürsorge oder Sozialhilfe ist ... Ausdruck ziviler Solidarität, die darauf abzielt, alle Bürger politisch zu ermächtigen, ihre Meinungen und Interessen selbständig zu artikulieren und für diese tatkräftig in der Öffentlichkeit einzutreten", die darauf abzielt, die Bürger „assoziations- und konfliktfähig" zu halten. „Indem solche Hilfe als Element der Verfassungsgebung begriffen wird, verändert sich die Stellung der Hilfsbedürftigen. Sie müssen sich nicht länger als weitgehend ohnmächtige Klienten begreifen, sondern können sich als Mitglieder der Zivilgesellschaft auf die wechselseitige Verpflichtung zur Grundsicherung der materiellen Existenz als Bedingung der Möglichkeit öffentlicher Freiheit berufen".[20]

Sicherlich ist es ein Vorzug, wenn der Klientelisierung der Empfänger von Sozialleistungen begegnet wird, wenn der Klient des Sozialstaats wieder in den Bürger zurückverwandelt wird. Nur ist diese Wiedergewinnung der Autonomie nicht notwendig an den Status kämpferischer Deliberativität und politischer Selbstorganisation gebunden. Die für die Rousseauisten selbstverständliche Vorrangigkeit öffentlicher Autonomie ist ein demokratieethisches Dogma. Die normativ-individualistische Grammatik unseres Menschenrechtsverständnisses erhebt gegen die darin implizierte Sekundarität privater Autonomie Einspruch. Menschen erhalten nicht erst als Deliberationsfunktionäre, Argumentationsarbeiter und interessenpolitisch Organisierte Sinn, Wert und Würde.

Diese diskursethisch-demokratieemphatische Begründung der Leistungsrechte führt zu ihrer völligen Denaturierung. Sowohl das subsistenzbezogene wie das freiheitsermöglichende Leistungsrecht ist eine Reaktion auf gegebene Unselbstständigkeit, konstituiert ein Transfereinkommen, das an die Stelle des ausbleibenden Arbeitseinkommens tritt. Und es soll in verminderter Weise den Zwecken dienen, die auch der Selbstständige verfolgt. Der Selbstständige will aber primär ein selbstverantwortliches Leben führen; keinesfalls arbeitet er, um sich Ressourcen für die Ausbildung und Aufrechterhaltung demokratischer Partizipationsmächtigkeit, Deliberationskompetenz und Konfliktfähigkeit zu verschaffen. Unter diskursethischer Perspektive geht diese lebensethische Gravitation verloren, da sie die Komplexität gesellschaftlicher Anerkennung auf die rousseauistische Dimension demokratisch-diskursiver Souveränitätsausübung einengt. Jetzt geht es nicht mehr um die Sicherung eines Ersatzeinkommens, um die Fremdermöglichung von etwas, das normalerweise durch ein Arbeitseinkommen oder durch eigenes Vermögen ermöglicht wird. Jetzt geht es um eine Zielsetzung, die in keiner natürlichen Verbindung zur ökonomischen Selbstständigkeit steht, die somit auch nicht unmittelbar durch den Wegfall eines Arbeitseinkommens bedroht wird. *Die leistungs-*

---

[20] Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt am Main 1989, S. 187 ff.

rechtliche Versorgung wird durch diese sozialstaatliche Begründung in einen teleologischen Zusammenhang gestellt, der der Erwerbsarbeit völlig äußerlich ist. Die Autonomie wird teleokratisch kurzgeschlossen: aus den möglichen Zwecken, die jemand auf der Grundlage ökonomisch gesicherter Selbstständigkeit anstreben kann, wird ein einziger herausgegriffen und als ethisch höchstrangig und darum allein sozialstaatlich begründungsrelevant ausgegeben. Diese externe teleologische Kontextualisierung muss übrigens, was von den Demokratieemphatikern nicht bedacht wird, die Legitimität des Transfereinkommens an die faktische Erfüllung dieser Bedingung hängen. Der Sozialhilfeempfänger, der sich als miserabler Diskurspartner, als Partizipationsverweigerer, als Papierdemokrat und unverbesserlicher Privatmann entpuppt, muss eigentlich von weiterer Zahlung ausgeschlossen bleiben. Diese demokratieemphatische Funktionalisierung des Sozialstaats ist zutiefst illiberal und menschenverachtend. Nur darum sozialstaatlich am Leben gelassen zu werden, damit man sich an gesellschaftlichen Normenüberprüfungsdiskursen beteiligt, ist eine menschenrechtliche Zumutung. Der Diskurs ist parteilich; wie jeder Autokrat belohnt er lediglich die Seinen, sieht er die Individuen nur, insoweit sie sich seinem Regiment fügen und an seiner Kontinuierung arbeiten.

Diese demokratieethische Begründung der Leistungsrechte erscheint noch bedenklicher, denkt man an das gespannte Verhältnis der Diskursethik zu Institutionen und Rechten. Der Prozeduralismus der Diskursethik macht den öffentlichen Diskurs zu einer Arena der politischen Meinungsbildung, der Normenüberprüfung und kämpferischen Verfassungsauslegung. Der Diskurs ist ein Midas der Verflüssigung; was er anfasst, verliert seine Geltungsfestigkeit. Nichts ist abgeschlossen und geschlossen; alles ist offen, revidierbar. Letzlich ist Diskurs Verfassungsgebung *tous le jour*. Vor diesem theoretischen Hintergrund tritt der zumutungsvolle Charakter des bürgerermöglichenden, Assoziations- und Konflikfähigkeit erhaltenden diskursethischen Leistungsrechts noch deutlicher hervor. Wir haben es nicht mehr mit interpretativen Zuordnungen innerhalb eines vorausgesetzten Rechtssystems und rechtsethischen Überzeugungssystems zu tun, nicht mit kohärenztheoretischen Abwägungen, sondern mit einem prozeduralen Absolutismus. Das sozialstaatliche Leistungsangebot dient nicht der Bedürftigkeit, nicht der materialen Ermöglichung individueller Selbstbestimmung, sondern der Teilnahme an deliberativen Prozeduren, gesellschaftlichen Anerkennungs- und Interessenkämpfen, die je von neuem die Gerechtigkeitsverfassung bestimmen. Die Sozialleistung füllt gleichsam die Kriegskasse der „aktiven Minderheiten“[21] im Kampf um Anerkennung. Sie dient der Ermöglichung der Teilhabe an der kognitiven und voluntativen Festlegung der gesellschaftlichen Verteilungsregeln und damit des sozialstaatlichen Leistungsprofils und Leistungsniveaus. Durch diese organisationspolitische Engführung des metaethischen Prozeduralismus der Diskursethik gewinnt der Sozialstaat zirkulären Charakter; das diskursethische

[21] Ebd., S. 185.

Leistungsrecht dient der materialen Ermöglichung einer beliebig veränderungsoffenen sozialstaatlichen Selbstdefinition. Wie in anderen Filialen der Diskursethik das Menschenrecht zu einem Recht auf Menschenrecht wird, wird hier Sozialstaatlichkeit zu einem Recht auf alimentierte Konfliktfähigkeit, um das Verteilungsprofil der Sozialstaatlichkeit stets von neuem auszuhandeln. Der Diskursethiker möchte Passivität in Aktivität umbiegen, aus den Empfängern Kämpfer machen, da aber in einer prinzipiell sozialstaatlich geöffneten Gesellschaft nichts moralisch unwiderstehlicher und zugleich einträglicher ist als sich zu Opfern zu erklären und gesellschaftliche Schuld zu erfinden, entdeckt sich als Kern der angestrebten Partizipationsfähigkeit die Ermächtigung zur effektvollen Autoviktimisierung. Der diskursethische Weg von der „Sozialklientel zur aktiven Minderheit“[22] führt nicht zum selbstbewussten und allgemeinheitsfähigen Bürger, sondern zur gewinnbringenden Verwaltung gesellschaftlicher Schuld durch selbsterklärte Opfer.

Um den Grundgedanken einer kantisch-liberalen Sozialstaatsbegründung noch schärfer zu konturieren, möchte ich abschließend einen vergleichenden Blick auf das Sozialstaatsmodell der egalitären Verteilungsgerechtigkeit werfen, das ja allein schon aus dem Grund philosophische Beachtung verdient, weil die Egalitaristen genau den Begriff zum Herzstück ihrer Konzeption gemacht haben, der auch im Zentrum der postulatorischen Rhetorik der sozialstaatlichen Verteilungslobby steht, da er vorzüglich geeignet ist, Begehrlichkeiten moralisch zu drapieren. In den Augen der Egalitaristen legitimiert sich der Sozialstaat als Instrument der Verteilungsgerechtigkeit. Seine Aufgabe soll es sein, alle illegitimen Ungleichheitsursachen, mögen sie in der Natur, in dem sozialen Herkunftsmilieu oder den Verteilungsergebnissen des Marktes wirksam werden, durch kompensatorische Transferzahlungen zu neutralisieren. Das in den unterschiedlichen Konzeptionen der Egalitaristen immer wieder variierte Hauptargument sieht folgendermaßen aus. Würden wir allein Markt und Privatrechtsordnung als Verteilungsregel materieller Güter akzeptieren, dann würden wir uns dem Diktat der moralisch unverantwortlichen Natur und der kontingenten sozialen Herkunft unterwerfen. Ein gesellschaftliches Verteilungssystem darf sich jedoch nicht einer naturwüchsigen Entwicklung überlassen, die die Willkür der natürlichen Begabungsausstattungen und die Zufälligkeit der Herkunft in den gesellschaftlichen Bereich hinein verlängert und sozio-ökonomisch potenziert, darf sich daher auch nicht auf die Etablierung formaler Koordinationsregeln beschränken. Aufgabe eines gesellschaftlichen Verteilungssystem muss es vielmehr sein, die Verteilungswillkür hinsichtlich der Fähigkeiten als auch die Zufälligkeit der sozialen Startpositionen auf der Grundlage von Gerechtigkeitsregeln zu korrigieren. *Egalitaristische Gerechtigkeit zielt also auf Dekontingentisierung der natürlichen und sozialen Umstände der individuellen Lebenskarrieren.* So wie wir uns in unserer individuellen Lebensorganisation durch Unterwerfung unter universalistische moralische Regeln von natürlicher Willkür und historischer

[22] Ebd.

Kontingenz unabhängig machen, so können und sollen wir auch die gesellschaftliche Organisation unseres Lebens von natürlicher Willkür und historischem Zufall weitgehend unabhängig machen. Und dann erreichen wir eben diese Unabhängigkeit, wenn wir die unter dem Schutz freiheitsrechtlicher Gleichheit produzierte sozio-ökonomische Ungleichheit nach Maßgabe egalitärer Gerechtigkeitsprinzipien korrigieren.[23]

Die Konzeption der egalitären Verteilungsgerechtigkeit beruht offenkundig auf einer übertriebenen Interpretation der vertrauten moralischen Intuition, dass Gerechtigkeit etwas mit Verdienst zu tun haben muss. Eine gerechte Verteilung ist eine Verteilung *kat' axian*. Das Verdienstlichkeitskriterium der Egalitaristen ist die eigene Leistung. Das, was man sich durch eigene Leistung erarbeitet hat, gehört einem, und niemand darf es einem nehmen, auch der Sozialstaat nicht. Das jedoch, was einem nur zufällt, muss umverteilt werden. Und zu dem, was einem zufällt und nicht selbst erarbeitet worden ist, gehören alle natürlichen und herkunftsbedingten Eigenschaften und Fähigkeiten, die wesentlich für Erfolg und Mißlingen der Lebenskarriere verantwortlich sind. Der Egalitarismus der Verteilungsgerechtigkeit duldet keinen genetischen und sozialen *windfall profit*. Er verlangt daher wohlfahrtsstaatliches Einschreiten, eine kompensatorische Umverteilungspolitik, die die nicht-vorhandene natürliche und soziale Ausgangsgleichheit der individuellen Lebensprojekte nachträglich fingiert und die moralische Verteilungswillkür von Natur und Geschichte bricht.

Wie aber sollen die verdienten und unverdienten Anteile am Lebenserfolg ermittelt werden? Wie soll das durch Eigenleistung Erworbene von dem, was sich vorgefundenen günstigen natürlichen und sozialen Anfangsbedingungen verdankt, getrennt werden? In der Theorie, sei es der des Cartesius, sei es der kantischen, lässt sich der energetisch-produktive Kern der Subjektivität mühelos von den Einflüssen der natürlichen Umstände trennen, in der Wirklichkeit jedoch kommt man mit diesem simplen subjektivitätsmetaphysischen Dualismus nicht weit. Kein individuelles Entscheidungsprogramm, keine subjektive Präferenzordnung, keine persönliche Ethik des guten Lebens, die nicht auch Spiegel des Sozialisationsmilieus ist, die nicht auch in den vorgegebenen Mustern der natürlichen Umstände wurzeln, die jeder Mensch in Gestalt seiner genetischen und körperlichen Verfassung an und in sich vorfindet. Selbst Stimmungsprofile, optimistische Einstellungen, Durchsetzungsvermögen und das Ausmaß an Risikobereitschaft, alles Leistungsfermente, sind auf natürliche Verteilungen zurückzuführen: die Auswirkungen der Lotterie der Natur bestimmen das gesamte Entscheidungsarsenal und Verhaltensrepertoire der Individuen. Eine trennscharfe Sortierung der illegitimen und legitimen Ungleichheitsursachen ist damit ebenso unmöglich wie eine genaue Bestimmung des Redistributionsausmaßes.

---

[23] Ausführlicher habe ich den Egalitarismus dargestellt und kritisiert in: Wolfgang Kersting, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000; ders., „Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit? Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung", in: ders. (Hrsg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist 2000, S. 202-256.

Der folgende Einwand wiegt aber noch viel schwerer. Die Egalitaristen wollen, dass die Leistung ihren Lohn empfängt – darin zeigt sich ihr liberales Erbe. Sie wollen aber auch die gerechtigkeitstheoretische Neutralisierung aller vorgegebenen Ungleichheiten, die die Subjekte in ihrer unterschiedlichen Natur, in ihren unterschiedlichen sozialen Startpositionen und auch noch während des Verlaufs der Lebenskarrieren vorfinden. *Daher müssen sie auf die illusionäre Idee verfallen, einen selbstverantwortlichen abstrakten Persönlichkeitskern aus der Hülle seiner natürlichen und sozialen Vorgegebenheiten herauszuschälen.* Alles das, was in dem starken Sinne kontingent ist, dass es auch in anderer Form um uns und in uns vorgefunden werden könnte, wird damit der politisch-egalitären Bewirtschaftung unterstellt, wird zum Gegenstand steuerpolitischer Abschöpfung oder kompensatorischer Zuwendung. *Aber wir sperren uns dagegen, dass unsere Begabungen und Fertigkeiten uns nicht zugesprochen werden, und betrachten es als eine Form von Enteignung, wenn sie lediglich als von uns nur treuhänderisch verwaltete Gemeinschaftsressourcen angesehen werden, deren Ertrag gänzlich zur gerechtigkeitsstaatlichen Verteilungsdisposition steht. All das, was die Theorie der Verteilungsgerechtigkeit als natürlich und sozial Zufälliges, Willkürliches und Kontingentes der gerechtigkeitspolitischen Egalisierung überantwortet, das macht uns aus, das prägt unseren Charakter, unsere Persönlichkeit, unsere Identität, all das sind wir.* Ich kann doch nicht darum einen Anspruch auf staatliche Transferleistungen erheben, weil ich ich bin, und kein Anderer, Erfolgreicherer, mit besseren natürlichen und sozialen Startvoraussetzungen Ausgestatteter.

Der Egalitarismus unterschätzt die systematische Reichweite seiner einschlägigen Argumente. Die Rede von der moralischen Willkür natürlicher und sozialer Ausgangsverteilungen, von der Ausgleichsbedürftigkeit ungleicher Begabungsausstattungen, von der Rektifikation unverdienter Benachteiligungen und Bevorzugungen ist alles andere als harmlos. In unmäßigem Moralismus verlässt sie den Binnenraum individuellen und gesellschaftlichen Handelns und dehnt moralische Beurteilungs- und Behandlungsweisen auf die Natur aus. Letztlich rückt der Egalitarismus damit den Sozialstaat in religiöse Dimensionen. Der Sozialstaat wird mit einem Defatalisierungsauftrag ausgestattet; er stellt sich gegen das Schicksal, den Zufall, die Kontingenz. Er wird zur Schöpfungskorrektur, zu einer Art Zweitschöpfung, in der die moralischen Versäumnisse der Begabungsverteilung der Erstschöpfung dadurch korrigiert werden, dass die Begünstigten von den Benachteiligten in Kompensationshaft genommen werden.

Aber, so könnte man einwenden, findet diese kontingenzskeptische Dekonstruktion der Person im Namen der Verteilungsgerechtigkeit nicht einen starken Rückhalt in der praktischen Philosophie Kants? Man kann Kants Moralphilosophie doch durchaus als Versuch lesen, Moralität gegen Kontingenz zu immunisieren. Kontingenzimmun kann Moralität werden, wenn ihr eine Position zugewiesen werden kann, in der sie den Auswirkungen der Kontingenz entzogen ist, in der es ihr gelingt, der Einbindung in das Netz der wissenschaftlichen Zwangsläufigkeiten und ontologischen Zufälligkeiten zu

entkommen. Kontingenzimmun ist Moralität also dann, wenn das moralische Subjekt die Fähigkeit besitzt, Handlungsreihen von selbst anzufangen, ein unbewegter Beweger zu sein und voraussetzungslos, nur sich selbst voraussetzend, praktische Wirksamkeit zu erlangen. Es versteht sich, dass die Selbstdarstellung dieser metaphysisch trotzigen Moralität auf die Aktivitätszone beschränkt bleiben muss, der allein eine Chance auf unverfälschte, durch keine interferierenden Kontingenzen getrübte Verwirklichung eingeräumt werden kann. Und das ist der Bereich des reinen Willens, der Anfang des Handelns in Begründung und Selbstanspruch. In ihm nimmt die moralische Selbstbehauptung ihren Ausgang; hier kann sich der Mensch aus den Zwangsläufigkeiten der Natur emporrecken und Freiheit gewinnen, die Befürchtung seiner Bedeutungslosigkeit, die ihm unter dem „bestirnten Himmel", angesichts der „zahllosen Weltenmenge",[24] befallen musste, abschütteln und ein Bewusstsein seines Wertes und seiner Würde erlangen. Indem Wert und Würde eines Menschen in seiner Moralität begründet sind, Moralität ihrerseits aber in einer jedem Menschen als Menschen zukommenden grundlegenden Tätigkeit praktischer Vernünftigkeit verankert ist und sich daher kontingenzimmuner Selbstmächtigkeit verdanken kann, hat jeder Mensch die Chance auf Moralität, unabhängig von allen vorgefundenen natürlichen und gesellschaftlichen Lebensumständen. Somit ist auch seine – moralitätsproportionale – Glückswürdigkeit weder von natürlichen Gaben noch von gesellschaftlicher Gunst abhängig. Was immer jemand in seinem Leben vorfindet, was immer ihm mit sich selbst gegeben ist, die Chance auf Moralität und damit auch auf Glück wird dadurch nicht beeinflusst. In der erfahrungsfremden Welt der Moral ist wirklich jeder seines Glückes Schmied; hier herrscht strikte Ressourcengleichheit. Jeder beginnt sein moralisches Leben unter gleichen Voraussetzungen, mit der gleichen Ausstattung, mit den gleichen Erfolgschancen. Weil Kant moralisches Handeln wie moralisches Urteilen von allen kontingenten natürlich-inneren wie gesellschaftlich-äußeren Umständen unabhängig macht, vermögen die Umstände keinerlei Auswirkungen auf die Erfolgsbilanz des moralischen Lebens ausüben, kann es keine zufälligen Begünstigungen und Benachteiligungen geben. Daher wohnt der kantischen Moralität die „Verlokkung letzter Gerechtigkeit" inne.[25]

Es ist also durchaus eine Übereinstimmung zwischen Kant und den Theoretikern egalitärer Verteilungsgerechtigkeit zu finden. Beide sind bestrebt, eine kontingenzfreie Grundlage normativer Beurteilung zu finden; und beide finden diese kontingenzfreie Grundlage mittels eines radikalen Verständnisses von Selbstmächtigkeit, das nur das als Grundlage eines Anspruchs auf moralischen Wert bzw. eines gerechten Anspruchs auf Güter zulässt, was auf reine Selbstverursachung zurückzuführen ist. Jedoch hiermit endet bereits die Gemeinsamkeit. Kant war ein Kritiker des Systems der Vererbung von Privilegien und ein Anhänger der bürgerlichen Meritokratie. Nie hätte er sich dazu

---

[24] *Kant's gesammelte Schriften*, AA V, S. 161 f.

[25] Bernard Williams, *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*, Königstein/Ts. 1984, S. 30.

bereitgefunden, der egalitaristischen Verdächtigung des Verdienstes beizustimmen und in der von ihm ja selbst in seiner bekannten Feier des reinen Willens erwähnten und in Rechnung gestellten „besonderen Ungunst des Schicksals" oder einer „kärglichen Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur" einen Grund zu erblicken, einen staatlichen Benachteiligungsausgleich zu verlangen, der durch die Leistungen der Schicksalsbegünstigten und von einer mütterlichen Natur reich Ausgestatteten zu finanzieren wäre.[26] Es ist nicht daran zu denken, dass Kant die natürliche Ausstattung der Menschen, Talent, Fleiß und Charakter verdienstethisch neutralisiert und als moralisch willkürlich aus der Rechnung der Verteilungsgerechtigkeit herausgenommen hätte. Im Gegenteil, die in der Zweck-Mittel-Formel des kategorischen Imperativs zum Ausdruck kommende Gleichheitsvorstellung verlangt, den ungeteilten Menschen als einheitliche, integrierte Person zu nehmen und ihm die Freiheit einer gleichen Entfaltung seiner Anlagen und Fähigkeiten zu geben. Dass die Begabungsausstattung ungleich ist und somit keine gleichen Aussichten auf gleichen Lebenserfolg bestehen, nicht alle alles erreichen können, manche mit weniger vorlieb nehmen müssen, hat Kant vernünftigerweise nicht als Gerechtigkeitsskandal erblickt. Daher hätte er es nicht als Aufgabe der Gerechtigkeit angesehen, ein über gleiches Recht hinausgehendes Rahmenwerk zu etablieren, dass natürliche Ungleichheiten in den Lebenserfolgsaussichten ganz oder teilweise auszugleichen hätte. Nur gesellschaftliche, also auf menschliches Dulden zurückzuführende und durch menschliches Handeln veränderbare Bevorzugungen und Benachteiligungen bei der Entwicklung der Anlagen, bei dem Versuch der Selbstständigkeitsgewinnung können als Gegenstände einer gerechtigkeitsbegründeten Ausgleichsforderung betrachtet werden. Und die Verwirklichung dieser Ausgleichsforderung kann keinen anderen Weg als den der Bereitstellung von Entwicklungschancen und einer möglichst umfassenden Verbürgerlichung der Gesellschaft einschlagen. Der Aufgabe der Politik ist konsequente Ausübung der Rechtslehre. Dazu gehört nicht, eine moralische Gerechtigkeitskorrektur der natürlichen Begabungsverteilung durchzuführen und die Schöpfung zu verbessern. Dazu gehört allein, eine umfassende bürgerliche Meritokratie zu ermöglichen, in der jeder auf der Grundlage gleicher Entwicklungschancen sein Leben selbstständig und eigenverantwortlich zu führen vermag und sich für den Fall, wo ihm die ökonomischen Umstände solches verwehren, auf die Leistungen eines kantisch-liberalen Sozialstaats verlassen darf.

---

[26] *Kant's gesammelte Schriften*, AA IV, S. 394.

Kants philosophische Konstruktion

Eckart Förster, München

I

Obwohl Kant selbst den Eindruck zu kultivieren suchte, als habe die *Kritik der reinen Vernunft* alles, was er vor 1781 geschrieben hatte, ungültig gemacht, so ist es doch im Gegenteil tatsächlich so, dass sich eine ganze Zahl von Einsichten seiner sogenannten vorkritischen Zeit auch in der kritischen Phase eine wohletablierte Position bewahren konnte. Eines der augenscheinlichsten und vielleicht auch interessantesten Beispiele ist seine Überzeugung, dass Mathematik und Philosophie ganz unterschiedliche – ja im Grunde gegensätzliche – Verfahrensweisen befolgen und dass eine Nachahmung der mathematischen Methode in der Philosophie nur zu heillosen Verwirrungen führen kann. Diese Auffassung hat Kant erstmals in aller Klarheit 1762 in seinem Aufsatz „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" vorgetragen, mit dem er die Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften aus dem Vorjahr zu beantworten suchte. In kaum abgewandelter Form findet sich die grundsätzliche Abgrenzung von Mathematik und Philosophie dann wieder im Methodenkapitel der *Kritik der reinen Vernunft*, aber auch an anderen Stellen hat Kant sich entsprechend geäußert. Es darf wohl als Konsensus der Forschergemeinde gelten, dass es sich hierbei um eine kantische Grundauffassung handelt, an der er nach seiner Entdeckung in den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts nie mehr gerüttelt hat.

Das mag wohl sein; zuviel Konsensus birgt aber auch leicht die Gefahr in sich, dass man subtile Gedankenbewegungen unter der Textgrundlage nicht mehr wahrnimmt, weil man dort eh nichts mehr entdecken zu können glaubt. Ich möchte einen anderen Weg einschlagen und die relevanten Aussagen aus der vorkritischen Schrift mit einigen Passagen der kritischen und nach-kritischen Zeit in Beziehung zu setzen versuchen.[1]

---

[1] Aus Platzgründen kann ich auf die umfangreiche Literatur zum Thema hier nicht eingehen. Von den neueren deutschsprachigen Arbeiten vgl. z. B.: Brigitta-Sophie Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie* (Berlin/New York: Walter de Gruyter 1995); Darius Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik: Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme* (Hamburg: Meiner, 1999) sowie die noch unveröffentlichte Marburger Dissertation von Konstantin Pollok, *Kants Philosophie der Natur. Kritischer Kommentar zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (1786)*, Marburg 2000.
Kants Schriften zitiere ich im Folgenden wie üblich nach der Akademieausgabe; die *Kritik der reinen Vernunft* nach der ersten und zweiten Auflage (A/B).

Fangen wir also mit der Schrift von 1762 (die aber erst 1764 gedruckt wurde) an. Dort wird gleich im ersten Paragraphen die Behauptung begründet, dass die Mathematik zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch gelange. Hierzu erläutert Kant: „Man gedenke sich z. B. willkürlich vier gerade Linien, die eine Ebene einschließen, so daß die entgegenstehenden Seiten nicht parallel sind, und nennt diese Figur ein Trapezium. Der Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch dieselbe" (Ak. II, 276).

Ganz anders in der Philosophie. Hier ist der Begriff von etwas immer schon gegeben und vorausgesetzt, allerdings in einer unzureichend bestimmten, manchmal gar verworrenen Form. Die Aufgabe der Philosophie ist es dann, den Begriff durch Analyse zu zergliedern und ihn bestimmt zu machen. Auch hierzu gibt Kant eine aufschlussreiche Erläuterung: „Jedermann hat z. B. den Begriff von der Zeit; dieser soll erklärt werden. Ich muss diese Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derselben durch Zergliederung zu entdecken, verschiedene abstrahirte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben, und untereinander zusammenhalten, ob nicht zum Theil eins die andre in sich schließe. Wollte ich hier synthetisch auf eine Definition der Zeit zu kommen suchen, welch ein glücklicher Zufall müsste sich ereignen, wenn dieser Begriff gerade derjenige wäre, der die uns gegebene Idee völlig ausdrückte!" (Ak. II, 267-277).

Im zweiten Paragraphen fügt Kant die wichtige Ergänzung hinzu, dass die Mathematik das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto* betrachtet, die Philosophie dagegen das Allgemeine immer durch die Zeichen *in abstracto*. Das zeigt sich besonders schön bei den Beweisen. So kann der Mathematiker an Hand eines einzigen Beweises *in concreto* sehen, dass dieser für alle Fälle gilt. Gilt es zum Beispiel, die Winkelsumme im Dreieck zu bestimmen, so reicht es, zu einem beliebigen Dreieck ABC mit den Winkeln α, β und γ durch C eine Parallele zur Grundlinie zu ziehen, um zu sehen, dass zwischen der Parallele und den Verlängerungen der zwei anderen Seiten α und β als Stufenwinkel auftreten und γ als Gegenwinkel. Sofort zeigt sich *in concreto*, dass die drei Winkel des Dreiecks zusammen 180° ergeben, und es ist nicht nötig, den Beweis an verschiedenartigen Dreiecken zu wiederholen, um zu sehen, dass er für alle Euklidischen Dreiecke gilt.

In der Philosophie dagegen sind die Zeichen, mit denen wir umgehen, Worte, die weder alle Teilbegriffe, die den Begriff, den das Wort bezeichnet, ausmachen, noch deren richtige philosophische Verbindung bezeichnen. Folglich sagt Kant: „Daher man bei jedem Nachdenken in dieser Art der Erkenntnis die Sache selbst vor Augen haben muß und genöthigt ist, sich das Allgemeine *in abstracto* vorzustellen, ohne dieser wichtigen Erleichterung sich bedienen zu können, daß man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle" (Ak. II, 279).

1781 hat sich Kants Philosophieauffassung grundlegend geändert – so geht er jetzt davon aus, dass die Sinnlichkeit eine eigenständige Erkenntnisquelle ist mit Raum und Zeit als apriorischen Anschauungsformen; auch ist die Metaphysik nun nicht mehr analytisch, sondern wesentlich synthetisch

und apriorisch, wie die Mathematik. Trotzdem wird die Mathematikkonzeption von 1762 fast unverändert in das Methodenkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* übernommen.

Obwohl beide Arten der Vernunfterkenntnis synthetisch und a priori sind, führt Kant nun aus, so ist die philosophische Erkenntnis eine solche aus Begriffen, die mathematische aber eine aus der Konstruktion der Begriffe – wobei ‚konstruieren' definiert ist als die einem Begriffe korrespondierende Anschauung a priori darstellen. Folglich gilt auch 1781, dass die Philosophie das Besondere nur im Allgemeinen, die Mathematik das Allgemeine im Besonderen betrachtet. Interessanterweise illustriert Kant jetzt den Unterschied nicht mit Hilfe des Begriffs der Zeit, sondern mit Hilfe einer Regel der Zeitbestimmung, d. h. mit Hilfe einer Analogie:

> Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich konstruieren, d. i. a priori in der Anschauung geben und auf diesem Weg eine synthetische aber rationale Erkenntnis bekommen ... Vermittels des Begriffs der Ursache gehe ich [zwar auch] aus dem ... Begriffe von einer Begebenheit (da etwas geschieht) heraus, aber nicht zu der Anschauung, die den Begriff der Ursache *in concreto* darstellt, sondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Ursache gemäß gefunden werden möchten (A 722).

In der Transzendentalphilosophie bedeutet ‚Analogie' eben etwas ganz anderes als in der Mathematik. Dass Kant weiterhin an der allgemeinen Unterscheidung von 1762 festhält, ist allerdings auch nicht selbstverständlich. Schon deshalb nicht, weil er an anderer Stelle in der *Kritik* die Transzendentalphilosophie der Mathematik in wenigstens einem wichtigen Punkt an die Seite stellt: sie hat nämlich die Eigentümlichkeit, dass sie außer der Regel, die im reinen Verstandesbegriff gedacht wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann und muss, worauf sie angewandt werden sollen. So schreibt Kant:

> Die Ursache von dem Vorzuge, den sie in diesem Stücke vor allen anderen belehrenden Wissenschaften hat (außer der Mathematik) liegt eben darin: daß sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände a priori beziehen sollen, mithin kann ihre objektive Gültigkeit nicht a posteriori dargetan werden; denn das würde jene Dignität derselben ganz unberührt lassen, sondern sie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber h i n r e i c h e n d e n Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin bloße logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein würden (A 135 f.).

Ohne Darlegung der hinreichenden Kennzeichen, mit Hilfe derer sich Kategorien auf ihre Gegenstände beziehen können, kann diesen keine objektive Gültigkeit beigelegt werden – sie wären dann leere Gedankenformen. Da bei der Gewinnung der Kategorien von der Besonderheit unserer Sinnlichkeit abstrahiert wurde, müssen zu den reinen Verstandesbegriffen noch Schemata hinzukommen, die Kant charakterisiert als „die wahre[n] und einzige[n] Bedingungen, diesen [Verstandesbegriffen] eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen ... Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit

der Kategorie." (A 146) Und an anderer Stelle heißt es: „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe" (A 140).

Die Synthesis der Einbildungskraft hat im Schema also keine einzelne Anschauung, kein konkretes Bild zur Absicht, sondern das Verfahren, einem Begriff sein Bild zu verschaffen. Da nun alle Erscheinungen im inneren Sinn auftreten, aber nur ein Teil derselben auch im äußeren Sinn, glaubt Kant, die „hinreichenden" oder allgemeinen Bedingungen der Kategorienrealisierung – und damit deren objektiven Gültigkeit – dadurch aufgezeigt zu haben, dass er sie auf die reine Form des inneren Sinns, also die Zeit, bezieht. „Die Schemata sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln" (A 145).

II.

Der kantische Idealismus, schrieb der erste Rezensent der Kritik in den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, ist ein Idealismus, „der Geist und Materie auf gleiche Weise umfaßt [und] die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt ... Auf diesen Begriffen von den Empfindungen als blossen Modificationen unserer selbst, (worauf auch Berkeley seinen Idealismus hauptsächlich baut) vom Raum und von der Zeit beruht der eine Grundpfeiler des kantischen Systems."[2] Soweit der Rezensent. Der Verweis auf Berkeley ist nicht zufällig, denn dessen *Three Dialogues between Hylas and Philonous* waren ebenfalls im Jahr 1781 in deutscher Übersetzung herausgekommen und hatte für einiges Aufsehen gesorgt. Dass Kant es ablehnen musste, seinen Idealismus mit dem Berkeleys auf eine Stufe gestellt zu sehen, überrascht kaum; überraschender ist eher, wieviel Schwierigkeit es Kant anfänglich machte, die beiden Positionen deutlich voneinander abzugrenzen. So lesen wir z. B. in den *Prolegomena*, dass Berkeley „keine Kriterien der Wahrheit" haben könne, und dass dessen Idealismus in der Formel enthalten sei: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein" (Ak. IV, 375, 374). Beide Behauptungen sind gleichermaßen falsch. Erst als Kant beginnt, den entscheidenden Unterschied an den jeweiligen Raumauffassungen festzumachen, gewinnen seine Überlegungen an Überzeugungskraft. Für Berkeley ist die Raumvorstellung empirischen Ursprungs – eine Abstraktion von Erfahrungsdaten. Das kann sie laut Kant aber nicht sein. Denn alle Erfahrung involviert Wechsel und Veränderungen, die nur in Bezug auf etwas Beharrliches in der Wahrnehmung bestimmt werden können. Etwas Beharrliches können wir uns aber nur anhand der Gleichzeitigkeit des Mannigfaltigen vorstellen. Die Vorstellung eines Mannigfaltigen als gleichzeitig ist aber wiederum nur möglich, wenn die *ursprüngliche* (also nicht-empirische) Vorstellung des Raums zugrunde liegt, denn im inneren Sinn ist alle Anschauung sukzessiv. Somit setzt alle Zeitbestimmung im inneren Sinn sowohl den Raum

[2] *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 1782. Zugabe Bd. 1 (3. Stück, den 19. Januar 1782), 40-46.

als apriorische Anschauungsform als auch die Anschauung von etwas Beharrlichem im äußeren Sinn voraus.

Dieses Argument, das bald darauf in die ‚Widerlegung des Idealismus' mündet, soll mich hier nicht weiter beschäftigen. Schauen wir statt dessen einmal, wie Kant diese Einsicht, dass alle Zeitbestimmung im inneren Sinn nicht nur etwas Beharrliches, sondern mit diesem den Raum als apriorische Anschauungsform voraussetzt, in die zweite Auflage der *Kritik* integriert hat. Dazu war erforderlich, eine ganze Passage aus dem Phaenomena/Noumena Kapitel zu streichen und durch eine neue Passage an anderer Stelle zu ersetzen. Die gestrichene Passage lautet:

> Es hat etwas Befremdliches und sogar Widersinnisches an sich, daß ein Begriff sein soll, dem doch eine Bedeutung zukommen muß, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Kategorien diese besondere Bewandtnis, daß sie nur vermittelst der allgemeinen sinnlichen Bedingung eine bestimmte Bedeutung und Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben können ... Daher bedürfen die Kategorien noch über den reinen Verstandesbegriff Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schema) (A 244-245).

Statt dieser gestrichenen Passage fügt Kant in der zweiten Auflage nach der Widerlegung des Idealismus eine „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze" ein, die mit einer ganz ähnlich lautenden Aussage anfängt: „Es ist etwas sehr Bemerkenswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen." Doch dann fährt Kant fort: „Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge zu Folge der Kategorien zu verstehen und also die *objektive Realität* der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer *äußere Anschauungen* bedürfen" (B 288-291).

Äußere Anschauung ist also nötig, um die „objektive Realität" der Kategorien darzulegen. Damit ist zugleich klar, dass der Schematismus, der ja gerade diesen Nachweis der objektiven Realität der Kategorien hatte liefern sollen, wegen seiner Beschränkung auf die Zeitbestimmungen und den inneren Sinn nicht ausreicht. Er muss deshalb ergänzt werden durch einen Raumschematismus oder, genauer, durch ein Verfahren, das darlegt, wie den Kategorien das Bild eines „Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll" (IV:476), gegeben werden kann. Dies tut die Schrift: *Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, die Kant noch vor der zweiten Auflage der *Kritik* abfasste und von der er gleich in der Vorrede schreibt, dass sie „unentbehrliche Dienste" leiste, indem sie „Fälle in Concreto" herbeischafft, die Begriffe und Lehrsätze der Transzendentalphilosophie „zu realisieren, d. i. einer bloßen Gedankenform Sinn und Bedeutung unterzulegen" (Ak. IV, 478).

Wenn diese Beschreibung der Aufgabe des Buches, Fälle in concreto herbeizuschaffen, wie eine Verwischung dessen erscheint, was vormals als die eigentlichen mathematischen und philosophischen Gegenstandsbereiche beschrieben worden war, so wird dieser Eindruck erheblich verstärkt, wenn

Kant schreibt: er habe es „für nöthig gehalten, von dem reinen Theile der Naturwissenschaft (*physica generalis*), wo metaphysische und mathematische Constructionen durch einander zu laufen pflegen, die erstere und mit ihnen zugleich die Prinzipien der Construction dieser Begriffe, also der Möglichkeit einer mathematischen Naturlehre selbst, in einem System darzustellen." (Ak. IV, 473)

Bekanntlich haben sich an dieser Stelle Generationen von Kommentatoren die Zähne ausgebissen. Nun könnte man vielleicht sagen, dass die Philosophie auch konstruieren können muss, und zwar immer dann, wenn sie „Fälle in concreto" aufzeigen muss, um ihren apriorischen Begriffen Sinn und Bedeutung unterzulegen. Es würde sich dann, allgemeiner gesprochen, um das Problem der Darstellung von Begriffen in der Anschauung handeln. So heißt es z. B. in der Logik Vorlesung (Jäsche): „Wir konstruieren Begriffe, wenn wir sie in der Anschauung a priori ohne Erfahrung darstellen oder, wenn wir den Gegenstand in der Anschauung darstellen, der unserem Begriff von derselben entspricht" (Ak. IX, 23). Und in der Streitschrift gegen Eberhard schreibt Kant: „In allgemeiner Bedeutung kann alle *Darstellung* eines Begriffs durch die (selbsttätige) Hervorbringung einer ihm korrespondierenden Anschauung Konstruktion heißen" (Ak. VIII, 192) und unterscheidet dort zwischen reiner und empirischer bzw. schematischer und technischer Konstruktion.

Doch möchte ich schon an dieser Stelle darauf hinweisen, dass diese terminologischen Unterscheidungen für Kant durchaus nicht konstant bleiben. Ursprünglich hatte Kant mit dem Prädikat „technisch" die hypothetischen Imperative der Geschicklichkeit bezeichnet (Ak. IV, 416); spätestens ab der *Kritik der Urteilskraft* werden auch die Regeln der Klugheit sowie alle sogenannten praktischen Sätze der Mathematik *und* Naturwissenschaft so genannt (Ak.V, 171 ff.). Da diese aber die „Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen" betreffen und zur „*Kunst*, das zu Stande zu bringen, wovon man will, daß es sein soll" (Ak. XX, 200) gehören, rechnete Kant sie dort zur theoretischen Kenntnis der Natur bzw. zu deren „Anwendungen" und „Folgerungen" (Ak. XX, 198 ff.). Die Unterscheidung ‚schematisch/technisch' deckt sich also weitgehend (wie auch in der Streitschrift gegen Eberhard) mit der zwischen ‚rein' und ‚angewandt'. Im *Opus postumum* schließlich wird dann die theoretische Vernunft selbst in technisch-praktische und theoretisch-spekulative Vernunft unterschieden und von der moralisch-praktischen Vernunft abgegrenzt.

Doch zurück zu den *Metaphysischen Anfangsgründen*. Ohne mich auf die fruchtlosen Streitigkeiten einzulassen, ob Kant wirklich an eine philosophische Konstruktion gedacht hat oder ob es sich an der zitierten Stelle um einen Setz-oder Schreibfehler handelt, will ich fragen, wie denn die philosophische Konstruktion aussehen würde, die er der mathematischen gegenüberstellt. Was wäre eine philosophische Konstruktion, wenn es sie gäbe?

Der Begriff, der philosophisch zu konstruieren wäre, ist der von einem Etwas, das Gegenstand des äußeren Sinnes sein können soll, oder Materie. Der erste Schritt wäre also anzugeben, wodurch sich Materie vom Raum unterscheiden lässt. Und hier zeigt sich ein erster wesentlicher Unterschied zur

mathematischen Konstruktion. Obwohl ich zwecks Schematisierung der Kategorien (wie in der Mathematik) a priori den Fall anzeigen können muss, worauf sie angewendet werden sollen, kann ich dies (anders als in der Mathematik) für den äußeren Sinn nicht tun, ohne ein empirisches Datum zugrunde zu legen. Denn egal, ob ich Materie definiere als das Bewegliche im Raum oder als das, was dem Eindringen von allem Beweglichen in denselben Raum, den sie erfüllt, widersteht: in beiden Fällen ist Erfahrung vorausgesetzt. Deshalb schreibt Kant gleich in der Vorrede: „Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d. i. Prinzipien der Notwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges gehört, beschäftigt sich mit einem Begriffe, der sich nicht construieren läßt, weil das Dasein in keiner Anschauung a priori dargestellt werden kann" (Ak. IV, 469). Die *Form* der äußeren Anschauung liegt im Subjekt und kann a priori angegeben werden; dass diese Form aber nicht leer ist, kann nur durch Erfahrung gewusst werden.

Von diesem „empirischen Begriff einer Materie" (Ak. IV, 470) ausgehend muss Kant nun weiterhin, und zwar jetzt rein a priori, dasjenige bestimmen, was in diesem Begriff enthalten bzw. was zu seiner Konstruktion erforderlich ist. Dazu wird im ersten Kapitel der Begriff der Bewegung, und zwar ihrer Zusammensetzung nach, entwickelt. Im zweiten Kapitel wird das Vermögen der Materie analysiert, der Bewegung innerhalb des Raumes, den sie einnimmt, zu widerstehen. Dazu schreibt Kant: „[Es] ist der Widerstand, den eine Materie in dem Raum, den sie erfüllt, allem Eindringen anderer leistet, eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache einer Bewegung heißt aber bewegende Kraft. Also erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft und nicht durch ihre bloße Existenz" (Ak. IV, 497). Kant nennt diese Kraft treibende oder Zurückstoßungskraft.

Nun sieht man aber leicht, dass mit dieser Kraft allein der Materiebegriff nicht konstruiert werden kann. Gäbe es nur Repulsion, so würde sich die Materie ins Unendliche zerstreuen und der Raum wäre praktisch leer. Zur Raumerfüllung bedarf es also noch einer weiteren Kraft, einer Kraft, die der ersten entgegenwirkt und sie auf ein bestimmtes Maß einschränkt. Kant nennt sie Anziehungskraft. Ein bestimmter *Grad* von Raumerfüllung (Materie von bestimmter Dichte) ist also nur durch das Zusammenspiel beider Grundkräfte möglich. Damit es aber auch Dichte*unterschiede* geben kann, muss das Verhältnis beider Kräfte noch variabel sein. Das ist nach Kant auch der Fall. Da die Zurückstoßungskraft nur in der Berührungsfläche wirkt und damit von der Quantität der Materie unabhängig ist, kann sie ursprünglich verschieden sein in verschiedenen Materien. Die Anziehungskraft dagegen erstreckt sich über alle Grenzen hinweg auf jede andere Materie; sie ist eine durchdringende Kraft und immer proportional zur Quantität der Materie.

Doch auch das reicht noch nicht zur Konstruktion des Materiebegriffs. Dazu ist nämlich neben den beiden Konstruktionselementen Repulsion und Attraktion noch das Wirkungsgesetz beider Kräfte erforderlich, oder wie Kant sich ausdrückt, „eines Gesetzes des Verhältnisses sowohl der ursprünglichen Anziehung, als Zurückstoßung in verschiedenen Entfernungen der Ma-

terie und ihrer Teile voneinander" (Ak. IV, 517). Gehört nun die Auffindung der Wirkungsgesetze zur Aufgabe der Metaphysik oder der Mathematik? Anders ausgedrückt, könnte Kant mit der Angabe der beiden Konstruktionselemente zufrieden sein und alles weitere der Mathematik überlassen? Ich denke nicht. Jedenfalls nicht, wenn ich die Aufgabe der *Metaphysischen Anfangsgründe* als einen nachgeholten Raumschematismus, der die objektive Realität der Kategorien demonstrieren muss, richtig beschrieben habe. Dann kann dieser Nachweis, von dem ja die Möglichkeit der Transzendentalphilosophie selbst betroffen ist, nicht einer Philosophie-fremden Wissenschaft überlassen werden. Zumindest muss es sich bei der Aufstellung der Wirkungsgesetze um einen philosophischen Gebrauch von Mathematik handeln, wenn nicht um eine philosophische Argumentation *sui generis*.

Kant muss also auch noch zeigen, dass die Konstruktion des Gegenstands des äußeren Sinns auf diese Weise möglich ist und Flächenkraft und Fernwirkungskraft tatsächlich anderen Ausbreitungsgesetzen unterliegen, so dass verschiedene Grade der Raumeserfüllung gedacht werden können. So hatte Kant ja auch schon in der *Monadologia physica* argumentiert, dass die Repulsivkraft, da sie sich von einem Punkt aus in einen ganzen Raum ausdehnen soll – also räumlich, nicht strahlenförmig –, der Vermehrung des Raumes, in dem sie sich ausdehnt, entsprechend in umgekehrtem Verhältnis schwächer werden muss. Die anziehende Kraft dagegen wirkt in entgegengesetzter Richtung. Sie kann man sich repräsentieren durch die Menge der Punkte auf einer sphärischen Fläche, von der aus Linien zu einem Mittelpunkt der Anziehung gezogen werden können. Ihre Intensität wird folglich im umgekehrten Verhältnis zu den Flächen abnehmen, oder im umgekehrten Verhältnis der zweiten Potenz zu den Entfernungen. Da aber die Repulsivkraft im umgekehrten Verhältnis der dritten Potenz und damit ungleich schneller abnimmt, so müssen in irgend einem Punkt des Durchmessers Anziehung und Abstoßung sich das Gleichgewicht halten – ein Punkt, der die Oberfläche des Körpers und den Grad der Raumerfüllung bestimmt (Ak. I, 484 f.). Und gerade diese Gedanken der *Monadologia physica* hat Kant ja auch in die *Metaphysischen Anfangsgründe* fast wörtlich übernommen, in die erste Anmerkung zum Zusatz 2 des achten Lehrsatzes der Dynamik (Ak. I, 519-21), wo es abschließend heißt:

> Also würde die ursprüngliche Anziehung der Materie in umgekehrtem Verhältniß der Quadrate der Entfernungen in alle Weiten, die ursprüngliche Zurückstoßung in umgekehrtem Verhältnis der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen wirken, und durch eine solche Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte würde Materie von einem bestimmten Grad der Raumerfüllung möglich sein: weil, da die Zurückstoßung bei Annäherung der Theile in größerem Maße wächst als die Anziehung, die Grenze der Annäherung, über die durch gegebene Anziehung keine größere möglich ist, mithin auch jener Grad der Zusammendrückung bestimmt ist, der das Maß der intensiven Erfüllung des Raumes ausmacht (Ak. IV, 521).

Dies ist es, meine ich, was man eine philosophische Konstruktion nennen könnte. Es ist keine mathematische Konstruktion, wie Kant selbst betont, da die Art, wie ein Punkt durch bewegende Kraft einen Raum körperlich erfüllen könne, „keiner weiteren mathematischen Darstellung fähig ist": divergieren-

de Strahlen aus einem Punkt können einen körperlich erfüllten Raum nicht vorstellig machen (Ak. IV, 520).

Es ist eine philosophische Konstruktion in dem Sinne, dass sie die Konstruktionselemente (Kräfte) *und* deren Wirkungsgesetze aufstellt, aus denen ein bestimmtes Maß intensiver Raumerfüllung erklärbar bzw. darstellbar wird. Anders ausgedrückt: es ist ein Ergänzung zum Schematismuskapitel, da sie nun für den äußeren Sinn ein „allgemeines Verfahren der Einbildungskraft" angibt, den Kategorien ein Bild von einem Etwas, das Gegenstand des äußeren Sinnes sein kann, zu verschaffen. Sie liefert ein Verfahren – nicht das Bild selbst, das nur empirisch gegeben werden kann. Aber dieses Verfahren, diese philosophische Konstruktion (wenn man sie so nennen will), muss Kant liefern, wenn ich die Aufgabe der *Metaphysischen Anfangsgründe* richtig beschrieben habe, nämlich die objektive Realität der Kategorien für den äußeren Sinn (mit *hinreichenden* Merkmalen) nachzuweisen. Die Behauptung, die man in der Literatur von Schelling bis Michael Friedman immer wieder finden kann, dass Kant eine solche Konstruktion selbst für unmöglich gehalten habe, scheint mir auf einem Missverständnis der Aufgabe dieses Textes zu basieren.[3] Was Kant für unmöglich erklärt, ist, über das, was den „*allgemeinen* Begriff einer Materie überhaupt" möglich macht hinauszugehen und „die *besonderen* oder sogar *specifische* Bestimmungen und Verschiedenheit derselben a priori erklären zu wollen" (Ak. IV, 524). Das ist in der Tat, wie Kant zu Recht betont, a priori nicht möglich.

Richtig ist allerdings, dass Kant selbst Schwierigkeiten einräumt, „aber Schwierigkeiten sind nicht Zweifel", wie er in der Vorrede ausdrücklich betont (Ak. IV, 474n). Worin besteht also die Schwierigkeit? Sie besteht darin, dass, um Abstoßung zwischen zwei Punkten anzunehmen, man sich auch einen gewissen Abstand zwischen diesen muss denken können, Kant aber in den *Metaphysischen Anfangsgründen* den Begriff einer stetigen Materie zugrunde legt, deren nächste Teile einander immer berühren. Kants Lösung besteht darin, dass er sich die jeweiligen Entfernungen voneinander als unendlich klein und diesen unendlich kleinen Raum als im größeren oder kleineren Grade von Zurückstoßungskraft erfüllt denkt. So schreibt er:

> Wenn es also heißt: die zurückstoßenden Kräfte der einander unmittelbar treibenden Theile der Materie stehen in umgekehrtem Verhältnisse der Würfel ihrer Entfernungen, so bedeutet das nur: sie stehen im umgekehrten Verhältnisse der körperlichen Räume, die man sich zwischen Theilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum *unendlich klein* genannt werden muss, damit sie von aller wirklichen Entfernung unterschieden werde. Man muss also aus den Schwierigkeiten der Construction eines Begriffs, oder vielmehr aus der Missdeutung derselben keinen Einwurf wider den Begriff selber machen; denn sonst würde er die mathematische Darstellung der Proportion, mit welcher die Anziehung in verschiedenen Entfernungen geschieht, ebensowohl als diejeni-

[3] Vgl. F. W. J. Schelling, „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", *Werke* (Sohnes-ausgabe), Band III, 101; Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 195, fn 45.

gen, wodurch ein jeder Punkt in einem ausdehnenden oder zusammengedrückten Ganzen von Materie den andern unmittelbar zurückstößt, treffen (Ak. IV, 522).

Richtig ist allerdings auch, dass Kant nach Abfassung der *Metaphysischen Anfangsgünde* eine weitere Schwierigkeit gerade hinsichtlich der Anziehungskraft entdeckte, die seine Konstruktion des Materiebegriffs nun durchaus in Zweifel ziehen könnte. In den *Anfangsgründen* hatte Kant darauf hingewiesen, dass die Anziehung, weil sie den Grund einer bestimmten Raumerfüllung enthält, auch den Grund der Möglichkeit physischer Berührung enthält. Sie muss folglich vor jeder Berührung vorhergehen und von deren Bedingung unabhängig sein. Das heißt, sie muss eine unmittelbare Wirkung auf alle Materien durch den leeren Raum sein (Ak. IV, 512). Eine solche Wirkung ist unter dem Namen der Newtonschen Gravitationsanziehung bekannt, mit der Kant sie auch ausdrücklich identifiziert (vgl. Ak. XI, 376).

Damit ist aber ein Problem für die Konstruktion des Materiebegriffs gegeben, das Kant 1785 bei Abfassung der *Metaphysischen Anfangsgründe* noch nicht deutlich vor Augen stand. Die Gravitationsanziehung ist nämlich immer der Masse bzw. bei Berücksichtigung des Volumens der Dichte proportional (vgl. Ak. IV, 514.33-35, 516.20). Die Intensität der Attraktionskraft müsste also einerseits die Ursache der Dichte, die Dichte andererseits die Ursache der Attraktion sein. Beides zugleich kann aber nicht sein. Eine Konstruktion des Materiebegriffs aus ursprünglicher Repulsion und allgemeiner Gravitation ist also nicht möglich. Spätestens Anfang der 90er Jahre war Kant sich des Problems in aller Deutlichkeit bewusst. So schreibt er auf einem Losen Blatt (Nr. 38): „Die Frage ist ob ausser der Allgemeinen Anziehung dem Grade nach es noch eine andere gebe die nach anderen Gesetzen ursprünglich wirke." (Ak. XXI, 430)

Der weitere Gedankengang ist nun unschwer zu rekonstruieren. Da der Repulsivkraft eine in die entgegengesetzte Richtung wirkende Kraft opponiert werden muss, Anziehung in der Ferne aber ausscheidet, so bietet sich Anziehung in der Berührung an, oder Kohäsionskraft. Da sie eine Flächenkraft ist, hängt ihr Maß auch nicht wiederum von der Masse oder dem Grad der Raumerfüllung ab. Tatsächlich versucht Kant nun in einer Reihe von Überlegungen, das Wirkungsgesetz der Kohäsionskraft zu bestimmen. Dabei schließt er an Gedankenexperimente Galileis an, worin ein frei hängender Draht oder Zylinder so lange verlängert gedacht wird, bis die Kohäsionskraft der Schwere nicht mehr widerstehen kann und der Körper durch sein eigenes Gewicht reißt. Diese Überlegungen haben allerdings auch noch ein anderes Resultat:

Da die Kraft des Zusammenhangs fester Körper endlich d. i. einem Gewichte gleich ist so muss die Dicke des angezogenen Scheibchens unendlich klein seyn denn sonst würde ein solcher Körper gar nicht zerrissen werden können: folglich geht die Anziehung gar nicht über die berührte Fläche hinaus und die angezogene Materie hat gar keine Dicke welches beweiset daß sie eigentlich nicht automatisch sondern mechanisch durch äußeren Druk oder Stoß geschehen muss (Ak. XXI, 333).

Sind diese Überlegungen richtig – und Kant war davon überzeugt – dann kann die Kohäsion nicht auf inneren Kräften der Materie beruhen. Sie ist nur

eine scheinbare Anziehung. In Wirklichkeit werden die zusammenhängenden Teile der Materie von außen zusammengepresst, und zwar durch Stöße des Äthers. Die Materietheorie muss also in eine Äthertheorie eingebettet werden – eine Entwicklung, zu der sich Kant auch auf Grund anderer Probleme genötigt sah. Für die Frage der Konstruierbarkeit des Materiebegriffs ist diese Entwicklung allerdings fatal. Denn wenn der ursprünglichen Repulsion die Kohäsion im Konfliktmodell der Kräfte opponiert werden muss, diese aber die Wirkung von Ätherstößen ist – also von Repulsion – dann müssen auch beide Kräfte demselben Ausbreitungsgesetz unterliegen und die für die Konstruktion vorausgesetzte Verschiedenheit des Verhältnisses beider Kräfte ist verschwunden. In den *Metaphysischen Anfangsgründen* war es ja gerade das Zusammenspiel der quadratisch und kubisch abfallenden Kräfte, welche diejenigen Gleichgewichtspunkte möglich machen sollte, durch die die Grenze eines Körpers markiert wird.

III

Nun ist dieses Resultat für Kants Materietheorie nicht weiter schlimm, da ihm die Theorie eines allverbreiteten Äthers, in dem alle Materie ursprünglich aufgelöst war, Möglichkeiten an die Hand gibt, Körperbildung auf eine andere Art zu erklären – nämlich als graduelle Entmischung der heterogenen Materieteile, die sich durch die Vibrationen des Äthers übereinanderlegen und den Wärmestoff aus den Zwischenräumen vertreiben, was wiederum zu einer Verfestigung führt: eine Art Kristallisierungsprozess, aus dem sich die Körperbildung erklären, wenn auch nicht konstruieren lässt.

Für Kants Transzendentalphilosophie ist der Wegfall der Konstruktion des Materiebegriffs allerdings problematisch, da die objektive Realität zumindest der Qualitäts- und Relationskategorien immer noch nicht mit „hinreichenden Kennzeichen" dargelegt ist.

Aber auch hierfür hat Kant schließlich noch eine Lösung gefunden und damit einmal mehr die unglaubliche Beweglichkeit seines Denkens bis ins hohe Alter hin unter Beweis gestellt. Ich möchte seinen Gedankengang zum Schluss wenigstens noch kurz skizzieren.[4]

In erster Annäherung könnte man sagen, dass die Lösung darin besteht, dass die Passivität der Sinnlichkeit, die laut erster *Kritik* nichts als Rezeptivität sein sollte, relativiert wird. Damit ein Gegenstand des äußeren Sinns als solcher erfahren werden kann, muss das Subjekt der Erfahrung nicht nur affiziert werden und an den Sinneseindrücken die dreifachen Synthesen der Apprehension, Reproduktion und Rekognition ausüben. Da der Wahrnehmungsgegenstand auch als Ursache meiner Vorstellungen von ihm muss gedacht werden können, so müssen die Sinneseindrücke auch als Wirkungen bewegender Kräfte der Materie auf mich aufgefasst werden. Wie wir aus dem

[4] Für eine ausführlichere Diskussion vgl. Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), chapter 4.

phoronomischen Lehrsatz wissen, kann Bewegung in eine bestimmte Richtung nur durch Bewegung in eine andere Richtung verändert werden. Nur dadurch also, dass ich selbst Bewegungen ausübe – und zwar bewegende Kräfte, die über die transzendentale Bewegung in den drei genannten Synthesen hinausgehen – werden die bewegenden Kräfte der Materie erfahren. Wie ist das zu denken?

Ganz allgemein charakterisiert Kant die Kunst, die bewegenden Kräfte von Körpern zu nutzen und mit ihrer Hilfe andere Kräfte in Bewegung zu setzen, als Mechanik. Die dazu benutzten Körper nennt er Maschinen im allgemeinsten Sinn. Seit dem Altertum waren fünf (manchmal sechs) ‚einfache Maschinen' oder ‚mechanische Potenzen' bekannt, auf die alle komplexen und zusammengesetzten Maschinen reduziert werden können. Kant reduziert diese noch weiter auf drei einfache oder fundamentale Maschinen: Hebel, Seil und schiefe Ebene. Die damit in Bewegung gesetzten Kräfte sind die elementaren attraktiven und repulsiven Kräfte des Drucks (im Hebel), des Zugs (beim Seil über eine Rolle), des Schubs (auf einer schiefen Ebene).

Nun sind nach Kants Auffassung (in den späten 90er Jahren) Organismen komplexe natürliche Maschinen, d. i. physikalische Objekte, die von Natur aus mit biologischen Varianten solch einfacher Maschinen ausgestattet sind. Organismen höherer Ordnung mit festem Knochengerüst haben z. B. zusammengesetzte Hebelsysteme (Arme, Beine), die an reibungsarmen Gelenkpunkten (Knie, Ellbogen) verbunden sind und durch biomechanische Seile (Muskelfasern, Sehnen), bewegt werden. Schiefe Ebenen in der Form von Keilen mit scharfen Kanten dienen vielen Lebewesen als Zähne, Klauen, Schnäbel etc. Was Organismen von allen anderen Maschinen unterscheidet, ist die Fähigkeit zur Eigenbewegung. Und hier knüpft Kant an die Arbeiten von Erasmus Darwin, John Brown und besonders Albrecht von Haller an und schreibt selbstbewegenden Maschinen (Organismen) neben mechanischen Potenzen noch animalische oder Lebenspotenzen zu, die als physiologische Grundlage für Eigenbewegung dienen: Nervenkraft als Prinzip der Erregbarkeit oder Sensibilität, Muskelkraft als Vermögen der Fasern, sich zusammenzuziehen, oder Irritabilität. Nur durch äußere Erregung wird der Organismus zur Bewegung stimuliert; nur durch die Fähigkeit, in sich selbst Bewegung hervorzurufen, wird der äußere Eindruck zum Stimulus. Auf dieser Ebene herrscht durchgängige Reziprozität.

Nun habe ich an meinem eigenen Körper einen Organismus, der teils Naturgegenstand ist und damit den physikalischen Gesetzen unterliegt, andererseits zumindest teilweise meiner Willkür und meinen Zwecksetzungen gehorcht. Ich kann meinen Körper als Maschine zur Erregung bewegender Kräfte der Materie benutzen. Außerdem: als Erkenntnisgegenstand ist mein Körper *gemacht* (konstituiert), als Naturzweck ist er *gegeben* (vorgefunden). Er liegt damit an der Schnittstelle zwischen Verstand und Sinnlichkeit und vermittelt zwischen beiden analog zu der Weise, in der das transzendentale Schema zwischen Kategorie und Form des inneren Sinns vermittelt. Warum er das kann bzw. warum ich diesen Körper habe, ist transzendentalphilosophisch genauso unerklärlich, wie dass Raum und Zeit die Formen meiner Sinnlichkeit sind.

Damit komme ich zum Schluss. „Der Mensch", schreibt Kant, ist „sich seiner selbst als einer sich selbst bewegenden Maschine bewußt." (Ak. XXI, 213) Und an anderer Stelle: „Die bewegenden Kräfte der Materie sind das was das bewegende Subject selbst thut mit seinem Körper an Körpern. Die diesen Kräften correspondirenden Gegenwirkungen sind in den einfachen Acten enthalten wodurch wir die Körper selbst warnehmen" (Ak. XXII, 326 f.). Der zugrunde liegende Gedankengang lässt sich nun gerafft wie folgt darstellen:

Ausgangspunkt bleibt natürlich die transzendentale Einheit der Apperzeption als dem höchsten Punkt, an den alles geknüpft werden muss: in unserem Fall die transzendentale Deduktion der Kategorien, der Schematismus und die Grundsätze.

Daran muss sich aus dem angegebenen Grund (Raumschematismus) die Bewegungslehre und das Konfliktmodell der Kräfte der *Metaphysischen Anfangsgründe* entsprechend der Kategorientafel anschließen. Da der Materiebegriff aber nicht konstruierbar ist und die Körperbildung so allein nicht erklärt werden kann, muss die Materietheorie in eine Äthertheorie eingebettet werden. (Ob man das heute besser Feldtheorie oder Theorie der Energiefelder nennen sollte, interessiert mich in diesem Zusammenhang nicht.)

Da alle Körperbildung auf Kohäsion und damit auf Einschränkungen der Ätherwirkungen basiert, der Äther aber (dem Kategorienschema entsprechend) als unwägbar, unsperrbar, incohäsibel und unerschöpfbar gedacht werden muss, so wird ein jeder Gegenstand des äußeren Sinns durch ein bestimmtes Maß der Äthereinschränkung, also ein Maß an Wägbarkeit oder Gewicht (Quantität), an Sperrbarkeit oder Undurchdringlichkeit (Qualität), an Kohäsion oder Zusammenhang (Relation), sowie der Erschöpfbarkeit oder Vergänglichkeit (Modalität) ausgezeichnet sein. Dieses Maß zu bestimmen ist der erste Schritt in der Erkenntnis äußerer Gegenstände.

So kann man abschließend sagen, dass es Kant schließlich doch noch gelungen ist – wenn auch nicht durch eine philosophische Konstruktion – die objektive Gültigkeit der Kategorien für äußere Gegenstände zu erweisen. Der Nachweis besteht darin, dass gezeigt wird, dass die Kategorien durch die organischen Kräfte, die ich selbst ausübe, schematisiert werden, wodurch gleichursprünglich empirisches Selbstbewusstsein *und* ein Gegenstand des äußeren Sinns möglich werden. Man wird aber auch sagen können, dass es erst vor dem Hintergrund des skizzierten Gedankengangs richtig einsichtig wird, was es bedeutet, wenn Kant erklärt: „Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir" (B 275).

Das ist wiederum nur möglich dadurch, dass ich selbst organische und mechanische Bewegungen ausübe und die den genannten Begriffen entsprechenden Kräfte in das noch unbestimmte Mannigfaltige der Sinnlichkeit ‚hineinlege'. Dadurch, dass ich so die bewegenden Kräfte zur Wechselwirkung errege, *erscheine* ich mir selbst als affiziert und damit erstmalig als körperlich. Erst jetzt kann es für mich von mir unterschiedene Gegenstände des äußeren Sinns geben.

The *Prolegomena* and the *Critiques of Pure Reason*

Gary Hatfield, Philadelphia

Kant intended the *Prolegomena to Any Future Metaphysics* to present the main points of his *Critique of Pure Reason*,[1] but under the analytic as opposed to synthetic method of exposition. The analytic method, though starting from something taken as "given", was nonetheless intended to provide a decisive argument for the central conclusions of the *Critique*, concerning the possibility of metaphysics and the limits to metaphysical cognition. Accordingly, Kant offered the shorter work as a means for assessing the critical philosophy "piece by piece from the foundation" (4:380). Indeed, he so liked parts of the exposition and argumentation in the *Prolegomena* that he introduced whole sections of the Preamble into the second edition of the *Critique*, including passages that follow the analytic method.

Kant's hopes for the *Prolegomena* were realized in his own time, as the shorter work helped draw attention to his purported revolution in metaphysics, and the work has continued to receive attention in German writings.[2] But among Anglophone philosophers it has met a different fate. Widely used in introductory courses during the past century, with few exceptions it has otherwise been ignored, save for the famous passages on Hume. Those passages, however, have had tremendous influence. Indeed, they have set the framework for interpreting the theoretical branch of Kant's critical philosophy in the Anglo-American tradition of the past half-century. That tradition

---

1 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (Riga: Hartknoch, 1783), trans. G. Hatfield, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward As Science*, in Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy After 1781*, ed. by Henry Allison and Peter Heath, (Cambridge: Cambridge University Press, in press), cited by page number from the Akademie edition of Kant's *Gesammelte Schriften*, volume 4. The *Kritik der reinen Vernunft* is cited as usual, using "A" and "B" to refer to the first and second editions (1781, 1787); all translations from Kant's writings are my own.

2 On the early reception of the *Prolegomena* among German philosophers, see the Translator's Introduction to the *Prolegomena* in Kant, *Theoretical Philosophy After 1781*; on the early reception of Kant's theoretical philosophy generally, along with translations of primary sources, see Brigitte Sassen, *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000). Examples of German literature discussing the *Prolegomena*, especially the distinction between judgments of perception and judgments of experience, include Gerold Prauss, *Erscheinung bei Kant* (Berlin: de Gruyter, 1971) and *Kant und das Problem der Dinge an Sich* (Bonn: Grundmann, 1974), Hansgeorg Hoppe, *Synthesis bei Kant* (Berlin: de Gruyter, 1983), sec. 4, and Jürg Freudiger, "Zum Problem der Wahrnehmungsurteile Kants theoretischer Philosophie", *Kant-Studien* 82 (1991), 414-35. See also Beatrice Longuenesse, "Kant et les jugements empiriques", *Kant-Studien* 86 (1995), 278-307.

places the attempt to answer Hume's skeptical challenge at the center of Kant's critical philosophy.[3] But in evaluating Kant's response to Hume the *Prolegomena* was given little weight, because its analytic method, which takes mathematical and natural scientific knowledge as given, was seen as "begging the question" against the skeptic. The *Critique* was then read as Kant's main hope for answering the Humean skeptic without begging the question, and, largely leaving the Dialectic aside, was judged on whether it could "save" human knowledge from such skepticism.[4]

The belief that Kant's critical program was intended primarily to divert Humean skepticism has rarely been subject to scrutiny.[5] There can of course be no doubt that Kant credited Hume with awakening him from dogmatism, and that in Part Two of the *Prolegomena* he spoke to "Hume's problem." But it is far less clear precisely *how* Hume awakened him and, more importantly, *what* he took Hume's problem to be.

The question of *when* Hume awakened Kant has been heavily researched. Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding*, his *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, and many of his essays were published in German translation in 1754-56, and Kant had read some Hume by the early 1760s.[6]

---

[3] For example, Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), ch. 1; Ralph C. S. Walker, *Kant* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. vii; Jonathan Bennett, "Analytic Transcendental Arguments", in *Transcendental Arguments and Science*, ed. by Peter Bieri, Rolf Peter Horstmann, and Lorenz Krüger (Dordrecht: Reidel, 1979), 45-64; Richard Rorty, "Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism", in *Transcendental Arguments and Science*, 77-103; Barry Stroud, "Kant and Skepticism", in *The Skeptical Tradition*, ed. by Myles Burnyeat (Berkeley: University of California Press, 1983), 413-34. Some German commentators also treat the critical philosophy as primarily responding to a general Humean skepticism, for example, Reinhold Aschenberg, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982); Hoppe, *Synthesis bei Kant*, sec. 6; and Dieter Henrich, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*", in *Kant's Transcendental Deductions*, ed. by Eckart Förster (Stanford: Stanford University Press, 1989), 29-46, on p. 37.

[4] This approach has been adopted, with variations, by numerous commentators; see, for example, Lewis White Beck, Editor's Introduction, *Prolegomena* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950), p. xiii; Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), chs. 8-10; Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, ch. 2; Walker, *Kant*, p. 73; Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven: Yale University Press, 1983), ch. 1; Ross Harrison, "Atemporal Necessities of Thought; or, How Not to Bury Philosophy by History", in *Reading Kant*, ed. by Eva Schaper and Wilhelm Vossenkuhl (Oxford: Blackwell, 1989), 43-54; and Walker, "Transcendental Arguments and Skepticism", in *Reading Kant*, 55-76.

[5] Examples of such scrutiny include Manfred Kuehn, "Kant's Transcendental Deduction: A Limited *Defense* of Hume", in *New Essays on Kant*, ed. by Bernard den Ouden and Marcia Moen (New York: Peter Lang, 1987), 47-72, who sees Kant as an ally of Hume in limiting metaphysics; Wolfgang Carl, *Der schweigende Kant* (Göttingen: Vandenjoeck & Ruprecht, 1989), pp. 10-12, 145-58, who sees Kant as agreeing with Hume's skepticism about metaphysics but rejecting his basis for it; Bernard Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur* (Berlin: de Gruyter, 1991), sec. 1.2.1, who rightly argues that Kant was interested in Hume's metaphysical skepticism, and not in a general epistemological skepticism; and Andrew Brook, *Kant and the Mind* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994), pp. 96-7.

[6] David Hume, *Vermischte Schriften*, 4 vols. (Hamburg and Leipzig: Grund and Holle, 1754-56). Kant owned three of the four volumes at his death, including the first *Enquiry* but not the second, Arthur Warda, *Immanuel Kants Bücher* (Berlin: Breslauer, 1922), p. 50 (original catalogue, pp. 8, 14). On the reception and translation of Hume's works in eighteenth-

But this initial reading presumably is not what awakened him, for in letters from the early 1780s Kant dated the awakening to "twelve years" before he finished the *Critique*, so to 1768 or 1769.[7] Taking this date at face value, one might view Kant's idealistic theory of space and time (later called "transcendental idealism") in the *Inaugural Dissertation* of 1770 as an initial response to a Humean charge that reason falls into conflict with itself (which Kant had seen it do on this topic in connection with the theory of monads).[8] But in the *Dissertation* Kant still held that intellectual cognition of an intelligible world – the sort of cognition claimed by traditional metaphysics – was possible. In that work he held that an intelligible world of things in themselves might be cognized through its form, causal relations among substances.[9] So the Humean challenge Kant described in the *Prolegomena*, to the causal relation as a bridge to an intelligible world, had not yet had its full effect. He was however already at work on the problem before the concluding section to Book I of Hume's *Treatise of Human Nature* appeared in translation, by Johann Georg Hamann, in the *Königsberger Zeitung* for 5 and 12 July 1771, for in a letter of 7 June to Marcus Herz he spoke of an awakened "skeptical spirit" and said he was busy with a work to be entitled "the boundaries of sensibility and reason." This was followed by the more famous letter to Herz of 21 February 1772, in which Kant described his earlier plans for a general critical challenge to metaphysical knowledge under the title just given, plans he claimed to have already outlined before Herz left Königsberg for Berlin in September 1770.[10]

---

century Germany, see Günter Gawlick and Lothar Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung* (Stuttgart: frommann-holzboog, 1987).

7 Letters to C. Garve and to M. Mendelssohn in August 1783 (Ak 10:338, 345). Manfred Kuehn, "Kant's Conception of Hume's Problem", *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), 175-93, discusses these letters among other evidence, as does Carl, *Der schweigende Kant*, pp. 146-58.

8 Late in his life Kant wrote to Garve that it was not God and immortality that set him on the critical path, but the conflicts described in the Antinomies (21 September 1798, Ak 12:257-8). Kant's *Inaugural Dissertation*, entitled *On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World*, in his *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, trans. and ed. by David Walford and Ralf Meerbote (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), secs. 1, 3, might be seen as an initial response to the first two Antinomies in the *Critique*, on the magnitude of space and the infinite divisibility of matter; it purports to render both problems irrelevant to cognition of an intelligible world, since, space and time being mere forms of intuition, the problems arise only for the sensible world, and the infinite analyses and syntheses required for a solution cannot be achieved by our finite minds (Ak 2:391-2). However, as regards the fourth Antinomy, the work attempts an answer on the side of the thesis, in favor of a necessary being as transeunt cause of the world (sec. 4), and so does not completely relinquish dogmatic metaphysics.

9 Kant, *Inaugural Dissertation*, sec. 4.

10 Hamann's translation is printed in his *Sämtliche Werke*, ed. by Josef Nadler, 6 vols. (Vienna: Herder, 1949-57), 4:364-70; it originally appeared anonymously, with no indication it was a translation from Hume, under the title "Nachtgedanken eines Zweiflers." The passages from the letters to Herz are at Ak 10:122-3, 129-32. Lothar Kreimendahl, *Kant – Der Durchbruch von 1769* (Köln: Jürgen Dinter, 1990) has argued in great detail that the two previously mentioned stimuli to Kant's critical turn, Hume and the Antinomies, can be unified if we suppose that Hume's reminder pertained to reason's conflict with itself; he suggests Hume's admonition came in 1769 and is reflected in the *Dissertation*. To explain the stimulus he suggests that Hamann's translation may actually have been completed in 1768 or 69 at

Kant was, then, already at work on his critical project before the German translation of Beattie's attack on Hume was published in 1772, containing many quotations from the *Treatise*; a full translation of the latter work did not appear until the 1790s.[11]

As he was finishing up the *Critique*, Kant had new contact with Hume's work. In July and August of 1780 Hamann produced an abbreviated translation of Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. Kant had seen it by mid September and soon requested it again. He took a new interest in Hume from these readings. Indeed, when Hamann suspended publication of his work upon learning of a rival, Kant obtained a copy of Karl Schreiter's unabbreviated translation by December 1781, a short time after its appearance at the Michaelmas book fair in Leipzig.[12]

In any event, Kant's firsthand knowledge of Hume's theoretical philosophy came primarily through the first *Enquiry* and the *Dialogues*, not the *Treatise*. But what is it that he gained from them? What did Kant think was interesting or important in Hume's work? He clearly believed that Hume had posed a skeptical challenge of some sort. But, a skeptical challenge to what? Ordinary knowledge? Mathematics? Natural science? Or theology and metaphysics? These are questions that must be answered if we are to assess the interpretive claims that Kant was "responding to the Humean skeptic" in the *Critique*, and that he "begged the question" in the *Prolegomena*.

In what follows I will first refine the question of Kant's relation to Hume's skepticism, and then consider the evidence for Kant's attitude toward Hume in three contexts: the A *Critique*, the *Prolegomena*, and the B *Critique*. My thesis is that in the A *Critique* Kant viewed skepticism positively, as a necess-

---

Kant's behest. This is certainly possible, but it is also possible that Kant, who in any case had long been interested in the topic of the second Antinomy (see below), was about 1769 stimulated by Hume's discussion of the conflict of reason over the infinite divisibility of space and time, *Enquiry*, sec. 12, pt. 2. Indeed, since the last section of Bk. 1 of the *Treatise* has the conflict of reason arising from use of the causal law (and not in a way mentioned in the Antinomies), and since Kant only abandoned use of that law in relation to an intelligible world after the *Dissertation*, there is ample room for Kant to have received new stimulation from Hume through Hamann's translation on the supposition that he read it only in June or July 1771.

[11] James Beattie, *Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit; im Gegensatze der Klügeley und der Zweifelsucht* (Copenhagen und Leipzig: Heineck und Faber, 1772). The "full" translation of the *Treatise*, by L. H. Jakob, appeared in three volumes under the title *David Hume über die menschliche Natur* (Halle: Hemmerde and Schwetschke, 1790-92); however, the whole *Treatise* was not actually rendered, since in places the translator substituted corresponding sections of the *Enquiry*, on which, see Gawlick and Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung*, pp. 15-18.

[12] Johann Georg Hamann's abbreviated translation of David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (London, 1779), was first published in his *Sämtliche Werke*, 3:245-74 (contrary to assertions in the Anglophone literature that it was published in 1781). Kant had seen it by 13 September and by 16 December had read it a second time: Hamann to Hartknoch, in Hamann's *Briefwechsel*, ed. by Arthur Henkel, 7 vols. (Wiesbaden: Insel, 1955-79), 4:223, 249. On 17 December 1781 Hamann reported to Herder (*Briefwechsel*, 4:359) that Kant had purchased the full translation, *Gespräche über die natürliche Religion*, trans. by Karl Gottfried Schreiter, annotated by Ernst Platner (Leipzig: Weygand, 1781). Kant owned a copy at his death: Warda, *Immanuel Kants Bücher*, p. 50.

ary reaction to dogmatism and a spur toward critique. In his initial statement of the critical philosophy Kant treated Hume as an ally in curbing dogmatism, but one who stopped short of what was really needed: a full critique of reason, to establish the boundaries of metaphysical cognition. Kant found fault with Hume's analyses of cognition and experience, and specifically his failure to see the crucial importance of synthetic *a priori* cognition in metaphysics. In particular, he held that Hume's empiricist account of cognition could neither explain the synthetic *a priori* cognition actually found in mathematics and natural science, nor provide a principled account of the limits on what can be known – and what can be thought – through the pure concepts of the understanding. According to Kant, Hume therefore failed in his attempt to determine the limits of metaphysics, whereas he was able to succeed because his transcendental philosophy provided a thorough account of cognition, its structure and limits. In the *Prolegomena* and the B *Critique* Kant distinguished his position more sharply from Hume's. He also adopted a more negative attitude toward "skeptical idealism" than before; but he attributed such skepticism to Descartes, not Hume. Prior to the B *Critique* Kant did not see Hume as attacking natural science or ordinary cognition.

In none of the three works was Kant's main aim to "answer the skeptic." His primary aim was what he said it was: to firmly establish the boundary of metaphysics, by discovering the elements of human cognition and fixing its proper domain. His purported discoveries about the limits of metaphysical cognition meant that the traditional objects of metaphysical knowledge, God, the soul, and the world as it is in itself, are unknowable, hence that traditional metaphysics itself is impossible. Besides settling the possibility or impossibility of metaphysics, his findings would also prevent the illegitimate extension of principles of sensibility to God and the noumenal self, an extension that would threaten the metaphysics of morals by incorrectly denying the thinkability of noumenal freedom, and that might otherwise lead to "materialism, fatalism, atheism, and freethinking unbelief" (B xxxiv).

1. Kant and Hume: Refining the Question

Let us begin by examining Hume's influence on the original aims and motivations of the critical philosophy as stated in the A *Critique*. In carrying out this examination, several questions must be kept distinct. These include:

(1) Did Hume mount a skeptical challenge to mathematics, or natural science, or ordinary knowledge of objects in the *Enquiry*?
(2) Did Kant, as he wrote the A *Critique*, believe that Hume had challenged either mathematics, or natural science, or ordinary knowledge of objects?
(3) Did Kant, as he wrote the A *Critique*, think in any case that mathematics, natural science, or ordinary knowledge of objects needed to be saved from a skeptical challenge?
(4) How did Kant conceive of skepticism?

As needed, contrasts among Kant's positions in the A *Critique*, *Prolegomena*, and B *Critique* will be noted.

With respect to Hume and mathematics (1), we should recall that he did not challenge mathematics in the *Enquiry* as he had in the *Treatise*; but he did deny that the certainty of mathematics could yield insight into necessary connections between objects, and he raised some paradoxes about infinitely small magnitudes.[13] Nonetheless, with respect to (2), Kant, who was eager to show how mathematics can be known to apply to empirically given objects, did not attribute any skeptical challenge about that application to Hume. In the A *Critique* he said nothing about Hume and mathematics, but in the *Prolegomena* and B *Critique* he attributed a great respect for mathematical knowledge to him, such that, if Hume had only properly understood that mathematics is synthetic *a priori*, he might have been led down the critical path Kant subsequently tread (4:272-3, B 20). Kant's interest in the applicability of mathematics to nature seems to have arisen from the Berlin Academy prize contest of 1747, and the dispute between monadists and Newtonians.[14] But, as regards (3), he did not present the concerns raised by that discussion as a skeptical challenge that needed to be thwarted. Rather, he blamed "the chicaneries of a shallow metaphysics" (4:288) for leading mathematical philosophers to question such applicability. In the A *Critique* and afterward Kant denied that mathematics needs philosophy to support its conclusions, which are directly supported by appeal to intuition (A 4/B 8; A 46-9/B 63-6; A 87/B 120; 4:327).

With respect to natural science, Hume did not tender a general skeptical challenge in either the first *Enquiry* or the *Treatise*. Rather, he expressed the hope of creating a science of man similar in form to the natural science of Newton. He did of course deny that natural science can discover underlying essences or necessary connections, but that was simply to embrace one common understanding of Newtonian method. Hume openly praised the recent results of natural science, in astronomy and physics.[15] As regards (2), I have

---

[13] David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, 3 vols. (London: Printed for John Noon, 1739-40), Bk. 1, pt. 2, sec. 4, pp. 42-53; *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (London: Printed for A. Millar, 1748), retitled in the 1760 edition as *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. 4, pt. 1, and sec. 12, pt. 2. For the nonce I leave the *Dialogues* aside, since that work did not challenge mathematics, natural science, or ordinary experience.

[14] The topic of indivisible simples in relation to infinitely divisible absolute space was widely discussed in Prussia during the mid 1740s in response to the Berlin Academy's first prize contest in philosophy, announced in 1745 for decision in 1747, on whether the theory of monads could be sustained against the charge that geometry would not be applicable to extended things composed of indivisible monads. Kant responded to the Berlin controversy in his *Physical Monadology* of 1756 (translated in his *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, ed. by Walford and Meerbote) by attempting to show how the Leibnizean or Wolffian commitment to metaphysical simples could be rendered consistent with the infinite divisibility of physical space. For a thorough examination of Kant's relations to monad theory through the first *Critique*, see Karl Vogel, *Kant und die Paradoxien der Vielheit*, 2d edn. (Frankfurt am Main: Hain, 1986). See also Irving Polonoff, *Force, Cosmos, Monads and Other Themes of Kant's Early Thought* (Bonn: Bouvier, 1973), pp. 77-92, 147-53.

[15] Hume, *Enquiry*, sec. 1; *Treatise*, Introduction. On Newtonian method, see I. Bernard Cohen, *The Newtonian Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 30 and ch.

found no evidence that Kant believed Hume had challenged natural science, though we will need to ask what Kant meant by "Hume's problem" in the *Prolegomena*. As regards (3), there is again no evidence that Kant believed natural science itself was under skeptical attack. In the A Preface he described both mathematics and physics (*Naturlehre*) as sciences "whose foundation is well laid" (A xi, note). Later he remarked that the critical philosophy would not be of much value if it only discovered the rules set out in the Analytic of Principles, since these, although in fact *a priori*, are such as we "would have practiced ourselves in the merely empirical use of the understanding, without any such subtle inquiry" (A 237/B 296). And he affirmed that "the understanding occupied merely with its empirical employment, and not reflecting on the sources of its own cognition, can indeed get along quite well"; there was only one thing it could not do for itself, namely "determining for itself the boundaries of its use" so as to avoid overstepping "the boundaries of its domain" (A 238/B 297; see also A 424-5/B 452). As Kant said in the Third Part of the *Prolegomena*, "pure mathematics and pure natural science would not have needed, *for the purpose of their own security* and certainty, a deduction of the sort that we have hitherto accomplished for them both" (4:327). So Kant did not believe in 1781 or 1783 that natural science needed critical support. One might, of course, still wonder what role (if any) the *Critique*'s Deductions were intended to play in relation to mathematics and physics, and we will return to that question below.

As regards ordinary knowledge or experience of objects, it again seems clear that Hume did not seek to challenge ordinary beliefs in external objects in the *Enquiry*. Throughout the work he speaks freely of objects and their motions. In Section Twelve he describes how extreme skeptics challenge the belief in independently existing external objects, and suggests that ordinarily our natural propensity toward such belief prevails. He draws upon Berkeley's arguments to question the philosophical theory of primary and secondary qualities, but avers that such arguments, while admitting of no answer, also "produce no conviction."[16] Of course, if one demanded proof of the existence of external objects, then Hume would count as a skeptic about such proof,

3. If anything, Hume was more favorable toward the current state of physics in the *Enquiry* than in the *Treatise*. In the earlier work he suggested that natural philosophy "is in some measure dependent on the Science of Man", or on what he also termed "moral philosophy" – though at the same time suggesting that the "improvement" in natural philosophy over the past century had done "great honor" to Britain. In the *Enquiry* (sec. 1) he wrote that an unnamed "philosopher" (Newton) had "determined the laws and forces, by which the revolutions of the planets are governed and directed", that similar success had been met with respect to "other parts of nature", and that he now hoped to achieve the same concerning "the mental powers and economy", perhaps even to "discover, at least in some degree, the secret springs and principles" of the human mind.

16 Hume, *Enquiry*, sec. 12, pts. 1, 3. This century has seen a dialectic between naturalist readings of Hume, with emphasis on his positive project of a science of human nature, and skeptical readings, with emphasis on his restrictions on human knowledge. Norman Kemp Smith, *Philosophy of David Hume* (London: Macmillan, 1941) represents the first bent, Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985) the second. Leaving these differences aside, it is clear that in the *Enquiry* Hume affirms that our natural propensities overcome skeptical doubts about external objects.

which means we must ask whether Kant was intent upon such proof in the A *Critique*. In any case, regarding (2), Kant did not attribute either "skeptical" or "dogmatic" idealism about the existence of external objects to Hume. As regards (3), Kant did respond to these two types of idealism in the A *Critique*, but deeply into it, in the Dialectic. This response to idealism hardly seems like a central objective of the work. In the *Prolegomena* and B *Critique* Kant adopted stronger rhetoric against idealism, but I will explain that as a response to the Göttingen review.

How then, did Kant conceive of Hume's skepticism in the A *Critique*? I think he took Hume to be challenging the causal principle as used within metaphysics, and especially as used to infer the existence of God. That is, Hume's skepticism was, in Kant's mind, first and foremost a skepticism about metaphysics and natural theology. Indeed, in the A *Critique* Kant's discussion of Hume is almost entirely directed toward these topics, presumably inspired through Hamann's abbreviated translation of the *Dialogues*.

With respect to (4), Kant's own conception of skepticism, Kant most typically thought of skepticism as the use of opposing positions to undercut one another, the classical mode of skepticism, which was employed by Hume in parts of the *Enquiry* (esp. sec. 12). In the A *Critique* Kant invoked this sort of skeptical challenge only in relation to metaphysics and theology. As mentioned, he also presented skeptical idealism as a metaphysical thesis in the A Paralogisms. Kant continued to use the skepticism of reason divided against itself to challenge metaphysics and theology in the *Prolegomena* and B *Critique*. In the latter works he also devoted greater, and more prominent, attention to skeptical doubt about external objects. Finally, in the B Introduction and Deduction there occurs, for the first time, mention of skepticism applied to ordinary experience.

2. *Hume in the A* Critique

In the first edition of the *Critique of Pure Reason* Kant mentioned Hume's name a total of six times in three passages, all from the Method. He also mentioned skepticism in four passages, only one of which – but by far the most extensive – coincided with a discussion of Hume (A 745-69/B 773-97). He mentioned what he favorably called the "skeptical method" in four passages, only one of which – this time a very brief one – mentioned Hume (A 856/B 884). By contrast, Leibniz was mentioned or discussed in nine separate passages, and dogmatism and the dogmatic method were mentioned more frequently than skepticism.

Skepticism and the Humean doubt were certainly not the explicit target or organizing theme of the A *Critique*, and so cannot be regarded as the primary motivating factor of Kant's critical philosophy in general. A closer reading of the various passages just mentioned will indicate that in the A *Critique* Hume and his skepticism were not presented in a negative light, but were regarded as providing a positive step toward critique.

Skepticism is first mentioned in the A Preface, where skeptics are compared to nomadic raiders who threaten dogmatic civil society from time to time (A ix-x). In that passage, the skeptics are presented as disrupting a dogmatism weakened by internal dissent; but since the skeptics are few in number they cannot prevent the dogmatists from rebuilding. The passage contains an implied chronology, according to which the skeptics attacked "ancient" dogmatism, and belonged to a period prior to John Locke. Locke attempted to end such conflicts, by exposing the tenets of dogmatic metaphysics as merely empirical. But since, Kant says, this genealogy was spurious, dogmatism arose again – now (in "modern times") followed not by skepticism, but by "indifferentism" (A x). Kant's response to this historical situation was not to propose that a wall be built to keep the skeptics out; rather, he proposed constituting a tribunal to judge the pretensions of metaphysics. Metaphysics, not skepticism, is Kant's main target in the *Critique*. If anything, skepticism, in the form of the "skeptical method", is used as a tool by Kant to reveal the weakness of traditional metaphysics and the need for a critique of reason.

In the A *Critique* skepticism is not mentioned again until the Dialectic. That is, it does not come up at all in the A Introduction, Aesthetic, or Analytic. It is next mentioned in the Fourth Paralogism, in the form of "skeptical idealism" about external objects. There Kant distinguishes skeptical from dogmatic idealism. The dogmatic idealist, who remains unnamed, finds contradictions in the very idea of matter (A 377), and Kant delays consideration of that position to the Antinomies. Skeptical idealism, which he associates with Descartes, not Hume, attacks the ground of our assertion that external objects exist and finds it to be insufficient. Skeptical idealism concerns not the mutual weakening of opposed positions, but uncertainty in inferring the existence of external objects from one's sensations, by contrast with certainty about the sensations themselves. Kant does not portray the skeptical idealist as a real threat, but as a "benefactor" of human reason who forces acceptance of transcendental idealism (A 377-8). Skeptical idealism can, he thinks, easily be laid aside by adopting empirical realism and transcendental idealism, avoiding any claim to know things in themselves and accepting that we know "outer" objects simply as representations in us.

Interpreters of Kant have been puzzled by the weakness of this response to the skeptical idealist.[17] Kant treats the problem as one that can be solved by a redefinition of terms, so that an "empirical external object" just means an object "encountered in space", and acquaintance with our own spatial representations is *ipso facto* knowledge of external objects (A 373). Kant's modest response becomes intelligible if we realize that he was unconcerned at this time with proving the existence of external objects beyond the representations of the senses. He was happy to have the skeptical idealist challenge transcendent realism and therefore drive us "to the only refuge that remains", namely "the ideality of all appearances", a conclusion that serves to reinforce

[17] E.g., Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, p. 300; P. F. Strawson, *Bounds of Sense* (London: Methuen, 1966), pp. 257-61.

the teaching of the Transcendental Aesthetic (A 378). Indeed, a marginal note in Kant's copy of the A *Critique*, along with some *Reflexionen* dated to the 1770s, confirm that Kant felt no need to offer what would now be considered a genuine refutation of idealism until sometime after the A *Critique* was published.[18]

The third passage on skepticism, which is the most extensive, provides the first mention of Hume in the A *Critique* (Chapter One, sec. 2 of the Transcendental Method). This mention comes in connection with doubts about reason's ability to prove the existence of God and an afterlife (A 745/B 773). Kant has just given his own assurance that no one will ever find demonstrations of these points (A 741/B 769). And he has further claimed to have shown, with apodictic certainty, that no one will ever be able to prove the opposite: that there is no God and no afterlife (A 742/B 770). That result, too, is a product of the critical philosophy. But, he asks, what purpose is served by our having a faculty of reason that is inevitably led into conflicts over these supposed proofs, if the answers are beyond its reach? Why, to lead us to see the need for a critique of reason! It is in the midst of this passage (A 743-51/B 771-9) that Kant first mentions Hume. He suggests that in undermining reason's ability to know the existence of a highest being, Hume sought "to advance reason in its self-knowledge" (A 745/B 773). After discussing how critique can only help the cause of religion (A 746-56/B 774-84), Kant inserts an explanation of why it is unacceptable simply to stop at the skeptical opposition between affirmers and deniers of God's existence or of an afterlife (A 756-7/B 784-5). Instead, critique is needed to draw firm boundaries on reason's domain, thereby finally ending metaphysical dispute on these topics by showing that metaphysics cannot provide proof or disproof (A 758-69/B 786-97).

In this context Kant brings up Hume a second time, describing him as someone who mistakenly thought he had "adequately disposed" of such questions by placing them "beyond the horizon of human reason" (A 760/B 788). On Kant's account, Hume rightly challenged reason's claim to a direct insight into the causal relation, such as might allow reason to use that principle to advance "beyond the empirical." But since, as Kant saw it, Hume's empiricist account was incorrect for causal cognition within the domain of experience, Hume was unable to fix the boundary of human cognition and so to end the disputes of pure reason (A 763-8/B 791-6).

In these discussions Kant did not treat Hume's account of causation as a genuine threat to natural science or ordinary knowledge. He dismissed Hume's suggestion that the causal relation is contingently based upon experience as his "odd thesis"[19] and scratched his head at the "skeptical errors" (A 766/

---

[18] Marginal note XXVI, to A 29: "Pure idealism concerns the existence of things outside us. Critical idealism leaves that undecided, and affirms only that the form of their intuition is merely in us" (Ak 23:23). See also *Reflexionen* 5399 and 5400 (Ak 18:172).

[19] Kant calls Hume's reduction of the causal law to empirically contingent custom "dieses befremdlichen Satzes" (A 765/B 793). Norman Kemp Smith's translation (London: Macmillan, 1929) renders this phrase as "this startling thesis", which in the translation of Paul

B 794) of an otherwise acute man. He presented Hume's skepticism not as a threat, but as having the salutary effect of undermining dogmatism (A 760-1/B 788-9). The problem with Hume was that he could not make his challenge to dogmatism stick and so was unable to rein in the pretensions of reason. Here is how Kant described the situation:

> Since he also recognized no distinction between the well-founded claims of the understanding and the dialectic pretensions of reason, against which his attacks are indeed primarily directed, reason, whose wholly peculiar flights are not in the least deflected, but only hindered, therefore does not feel the space for its expansion closed off, and, despite being bothered here or there, can never be completely dissuaded from its attempts. [A 768/B 797]

Note that Kant here sees Hume's own attempts as directed primarily against the pretensions of reason. Note also that Hume's failure lies in not curbing those pretensions once and for all. Kant concluded his section on skepticism by remarking that "although the skeptical procedure is indeed not in itself *satisfying* for the questions of reason, it is nonetheless *preparatory* for arousing its caution and for showing it the true means by which reason can be secure in its rightful possessions" (A 769/B 797). With this last turn of phrase, Hume's skepticism is assimilated not to a general "skeptical challenge", but to the skeptical method or procedure (as also at A 856/B 884).

Kant's fourth mention of skepticism is incidental. He speaks of a skepticism that arises from dogmatism but can be removed by a critique of reason (A 794/B 822).[20] This progression, from dogmatism to skepticism to criticism, also resonates with Kant's favorable discussions of the skeptical method.

In the chapter on Antinomy, Kant distinguished the skeptical method, of inducing a "contest between assertions", from skepticism itself, a "principle of artful and scientific ignorance, which undermines the foundations of all cognition" (A 424/B 451). Kant himself was a great advocate of the skeptical method (A 485-6/B 513-4; see also A 507/B 535), which he employed in the form of the Antinomies to challenge metaphysical theses concerning God, freedom, and cosmology (the finitude or infinity of space and time, the ultimate divisibility of matter, the causal origin of the world as a whole). But he also indicated that the skeptical method was unsuited to any domain except transcendental philosophy, or critique. In particular, he thought it had no use in mathematics or natural science proper. Use of the skeptical method in mathematics would be absurd, he said, since "mathematics cannot hide and make invisible any false assertions within itself", for mathematical proofs always appeal to intuition (A 424-5/B 452). He continued: "In experimental

---

Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) becomes "this disturbing proposition." These renderings have Kant being disturbed or challenged by Hume's suggestions in a way that is not, as I see it, supported by the text; hence, the nonstandard treatment of "befremdlich" (odd, strange) is not needed.

[20] In this way of counting, the mention of a "skeptical hopelessness" that might arise from the "natural antithetic" that awakens reason from the "slumber of fictitious conviction" (A 407/B 433-4) is assimilated to the subsequent discussion of the skeptical method, in connection with the Antinomies (A 424/B 451-2, A 485-90/B 513-18).

philosophy a delaying doubt can indeed be useful, but there is at least no misunderstanding possible that cannot easily be removed, and the ultimate means for deciding the disagreement must lie in experience, whether these means are discovered early or late" (A 425/B 452). This statement coincides with what he soon wrote in the *Prolegomena*, that natural science requires no deduction for its own sake, since it is "supported from experience and thorough going confirmation by it" (4:327). At this point, areas of knowledge supported by experience or by appeal to intuition, such as physics and mathematics, are not viewed as facing trouble. The areas in trouble are those attempting to go beyond experience.[21]

So far we have found no evidence that Kant saw himself responding to a skeptical challenge in the A *Critique*, and certainly not to one he believed Hume had posed to mathematics or natural science. Nonetheless, it might be suggested that even if Kant did not say he was answering the Humean skeptic, that is exactly what he was doing in the A Deduction, perhaps together with the Second Analogy.[22] Further, there are passages in the introduction to the Deduction that relate that effort in some way to mathematics and natural science, and these should be considered.

If we take Kant at his word, in the A Deduction he is seeking to show how synthetic *a priori* cognition via the categories is possible. Notoriously, he finds that such cognition is possible only when limited to the domain of possible experience. He also argues that an empirical derivation of such principles as the causal law is not an adequate basis for their necessity and universality. These things are clear. Several further questions, concerning the precise form of the argument and the role of the apparatus of apperception, including the threefold synthesis, are by no means settled.

Nonetheless, the direct aim of the Deduction, to explain the possibility of synthetic *a priori* cognition that employs the categories, is clear. It is the strategic aim that is in question. Did Kant construct the Deduction to vindicate principles such as the causal law within experience, in the face of skeptical doubts? Was he seeking to refute and replace an inadequate empiricist account of the causal law and related notions, independent of any alleged

[21] As indicated, knowledge purporting to go beyond experience might include not only natural theology and rational psychology, but also rational cosmology (an area of metaphysics), which would try to settle the questions raised in the first two Antinomies and possibly the fourth. (For an example of the discipline, see Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, 7th edn. [Halle, 1779], pt. 2; the 4th edn. is reprinted in Ak 15:5-53, 17:5-226, along with Kant's annotations.) By contrast to such topics, Kant here holds that natural science, presumably including even Newton's laws, can in the first instance be supported from experience without danger. Later, in the preface of the *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Kant will hold that natural science requires a critical foundation in order to achieve the apodictic certainty befitting the title of "science" proper (Ak 4:468-9).

[22] This is the view taken by Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, pp. 162-4, and Henry Allison, "Transcendental Affinity – Kant's Answer to Hume", in *Kant's Theory of Knowledge*, ed. by L. W. Beck (Dordrecht: Reidel, 1974), 119-27. Allison has Hume threatening the "objective validity" of the causal law and Kant attempting to affirm that validity in response, whereas I see Kant rejecting Hume's theory out of hand in the A *Critique* for its failure to capture the objective validity he believes the causal law obviously has within the domain of experience.

skeptical implications? Or did he provide an explanation of the possibility of synthetic *a priori* cognition in order to be able to assess its possibility and impossibility in various metaphysical domains? These questions are related to the more general question of the overall aim of the *Critique*. Was Kant's aim primarily positive, to account for, and perhaps even to vindicate and justify, all theoretical cognition, or even more widely, both theoretical cognition and "ordinary experience"? Or was it primarily negative, to expose the futility of traditional metaphysics? Or was it some combination of the two?

We can get some help with these questions by considering a seemingly troublesome passage in the introduction to the Deduction. Kant is considering why a deduction, or explanation of the legitimacy, of the *a priori* cognition of the understanding is needed. He rehearses the now familiar point that geometry has no need for a deduction (even though he has provided one in the Aesthetic) – no need to "petition philosophy for certification of the pure and legitimate descent" of its concept of space – because geometrical cognition is immediately evident, in intuition. The passage continues:

> By contrast, with the *pure concepts of the understanding* the unavoidable need arises to seek a transcendental deduction not only for these concepts themselves, but also for space; for, since these concepts speak of objects not through the predicates of intuition and sensibility, but through those of pure *a priori* thought, they relate universally to objects in the absence of all conditions of sensibility; and the need also arises because these concepts are not based on experience, and cannot exhibit any object *a priori* in intuition upon which they grounded their synthesis prior to all experience, and they therefore not only arouse suspicion concerning the objective validity and limits of their use, but also render the earlier *concept of space* equivocal, in that they are inclined to employ that concept beyond the conditions of sensory intuition – for which reason it was also necessary to give above a transcendental deduction for the concept of space. [A 88/B 120-1]

The categories create the need for a deduction both for themselves, and for the concept of space. Why? Because the categories "relate universally to objects in the absence of all conditions of sensibility", and because they "are not based on experience, and cannot exhibit any object *a priori* in intuition upon which they grounded their synthesis prior to all experience." So what? Does this lead to a challenge to the validity of concepts such as that of causation *within* experience? The question of their validity does arise. But note how Kant puts it: it is a question of their "objective validity and limits of their use", not just their validity. Further, Kant says that the concept of space also needs a deduction because the concepts of the understanding "are inclined to employ that concept beyond the conditions of sensory intuition." That is, the deduction of the concept of space is required to limit the understanding's use of that concept to the domain of experience.

The way Kant ends this paragraph in the Deduction suggests that we should not overread the quoted mention of validity, as if his primary aim were to prove, rather than to explain, that validity. For he ends by saying that "it comes down to this: either completely giving up all claims to insights of pure reason in relation to that most beloved of fields, namely, that which is beyond

the boundaries of all possible experience, or else bringing this critical investigation to completion" (A 89/B 121). Now, Kant thinks that even if the critical investigation is brought to completion, *insights* of reason beyond the boundary of possible experience will have to be given up. So he would seem to be suggesting that the issue in question concerns the legitimacy of such insights; the Deduction is intended to speak to that validity (and hence not merely, and perhaps not primarily, to the validity of the categories within experience). One main point of the Deduction, then, is to fix the boundary of human cognition. This it will do by giving a correct account of the conditions for use of the categories in constituting experience, thereby allowing a determination of whether these conditions permit or restrict the use of the categories apart from experience.

In Chapter Three of the Analytic Kant made some remarks on the function of the Analytic of Principles, which also apply to the Deduction. He there says that "if through this critical investigation we learned nothing more than what we would have practiced ourselves in the merely empirical use of the understanding, without any such subtle inquiry, then it seems that the advantage one would draw from it would not be worth the preparation and cost" (A 237/B 296). In other words, simply deriving the results of the Analytic of Principles would not be worth the effort if its only function concerned the use of such principles (including the causal law) within experience. But there is another advantage, which can only come from such "subtle", "transcendental" investigation (which surely includes the Deduction too); this advantage arises from the fact that there is "one thing" an understanding "occupied merely with its empirical employment" cannot accomplish, "namely, determining for itself the boundaries of its use and knowing what may lie inside or outside its entire sphere; for this the deep inquiries we have pursued are required." Failing such a determination, the understanding will repeatedly be embarrassed as it "continually" and "inevitably" "oversteps the boundaries of its domain" (A 238/B 297). In this chapter Kant soon returns to the theme that his account of how the categories function in cognition limits them to possible experience and prevents illegitimate attempts to use them to know things in themselves (A 244-7). He also constructs the "problematic" concept of a noumenon to help secure the boundary of their proper use (A 254-6/B 310-12). This emphasis on setting boundaries is foreshadowed in the A Introduction, when Kant says the pursuit of cognitions outside the domain of experience is (currently) the most important and valued aim of metaphysics (A 3), the implication being that it is especially the possibility of those cognitions (which, he adds in the B version, concern God, freedom, and immortality [B 7]) that the critique of reason aims to assess. And later, in a note to the *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Kant reduces the essential teaching of the entire A *Critique* to the thesis that "the whole speculative use of our reason never reaches further than objects of possible experience" (Ak 4:474, note).

Given that Kant does not mention any skeptical threat to ordinary experience, mathematics, or natural science in the A *Critique*, that he evaluates the

skeptical method positively, that he describes the one crucial function of the Deduction and Analytic of Principles as preparatory to limiting the understanding to experience, and that he singles out the possibility (or impossibility) of transcendent metaphysics as his main quarry, there seems little basis for arguing that instead Kant was really out to refute the skeptic and save ordinary knowledge. On the present reading of the A *Critique*, Kant takes it as given that we have experience of objects, that the causal law applies in experience, and so on; it did not occur to him to entertain a serious doubt about such things. He had no intention of "vindicating" experience. Rather, he wanted to give a proper account of how the categories of pure understanding operate within experience, in order to show that they are limited to possible experience. The essential function of the Deduction and Analytic of Principles is to limit the categories to experience. They may serve the positive function of explaining how synthetic *a priori* cognition is possible within experience (something an empiricist account of cognition cannot achieve), thus fulfilling Kant's aim of explaining the possibility of some form of metaphysical cognition. But their main function is to support the ultimately negative verdict of the tribunal of reason, elaborated in the Dialectic, that traditional, transcendent metaphysics is impossible. And, as he emphasized in the Method (A 741-4/B 769-72), and later in the B Preface, this negative conclusion has its own positive benefit, which is to keep a putatively sense-based or empiricist metaphysics from overstepping its bounds, sensualizing God and the soul, and so resulting in an illegitimate denial of God and immortality.

3. *Hume in the* Prolegomena

By contrast with the A *Critique*, in the *Prolegomena* Hume's name appears 27 times. Hume is most frequently associated with the causal law. Only one time does Kant say that Hume's account of causation led to skepticism (4:262). Kant mentioned skepticism on five other occasions, twice (4:274, 340) referring to the skepticism of a divided reason (as in the Antinomies), twice to the skeptical threat to religion posed by Hume's *Dialogues* (4:351, 360), and once to the skeptical idealism he attributed to Descartes (4:375).

In 1878 and 1904 Benno Erdmann offered biographical reasons for Kant's renewed interest in Hume in the *Prolegomena*.[23] When the *Critique* was published, and as he began writing the *Prolegomena*, Kant was in close contact with Hamann, who was reading the *Critique* in proof at the same time he did. After reading the first 30 signatures in April 1781, Hamann repeatedly expressed the opinion, to J. F. Hartknoch, J. G. Herder, and others, that Kant was deeply indebted to Hume and might well be called a "Prussian Hume."[24]

[23] Benno Erdmann (ed.), Kant's *Prolegomena* (Leipzig: Voss, 1878), Introduction, pp. xvii-xix, xcviii; Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena* (Halle: Niemeyer, 1904), chs. 5, 7.

[24] Hamann to Herder, 27/29 April, 10 May, 3 June 1781; to Hartknoch, 31 May, 11 August, 23 October 1781; to J. F. Kleuker, 22 July 1781 (*Briefwechsel*, 4:282, 285, 293-4, 305; 298, 322, 343; 312).

On Erdmann's hypothesis, Kant's comments on Hume through the Second Part of the *Prolegomena* were in response to Hamann's likening of his conclusions about traditional metaphysics to those of Hume. Accordingly, Kant wanted to show that beyond sharing Hume's skeptical conclusions about dogmatic metaphysics, he alone had seen that a systematic account of the boundaries of human reason was needed, and could be achieved by examining the possibility of synthetic *a priori* cognition. In the Third Part, which takes up the *Dialogues*, Kant wanted to distinguish his doubts about traditional metaphysics (including its proofs for the existence of God) from Hume's skeptical denial of the very intelligibility of theism.

Erdmann's hypothesis and Kant's reading of Hume's *Dialogues* explain the new interest in Hume. Kant also took a new interest in idealism at this time, and particularly in distinguishing his transcendental idealism from Cartesian and Berkeleyan idealism. The reason is well known. The Göttingen review, which appeared early in 1782 while Kant was writing the *Prolegomena*, suggested that his idealism was similar to Berkeley's, in turning external objects into representations. In response to this criticism Kant added an Appendix and (at the least) Notes II-III to the First Part, distinguishing his position from any idealism that renders space and the objects in it illusory.[25]

While Kant clearly did take a new interest in Hume and in skeptical idealism in the *Prolegomena*, a close reading of the Preface reveals that he did not present Hume's problem or Hume's doubt as a challenge to anything but metaphysics. He certainly did not portray Hume as presenting a skeptical challenge to natural science or to ordinary knowledge of objects. Kant makes clear that Hume was right to deny reason's insight into the causal relation in particular instances, that Hume never denied that the concept of cause was "right", "useful", and "indispensable" for the cognition of nature, that he himself was "very far from listening to him [Hume] with respect to his conclusions", that Hume's skepticism about the causal concept arose "solely because he did not completely set out his problem but only touched on a part of it", that Hume's discussion "was only about the origin of this concept, not about its indispensability in use", that if this question about the origin were answered, "the conditions of its use and the sphere in which it can be valid would already be given", that is, he (Hume) would have had an answer to whether the causal concept "is thought through reason *a priori*, and in this way has an inner truth independent of all experience, and therefore also a much more widely extended use which is not limited merely to objects of experience" (4:258-9). In other words, Kant makes clear that he sees Hume

[25] In his 1878 edition of the *Prolegomena* Erdmann placed in square brackets the many passages he considered to be additions. Whatever one thinks of this larger group of passages, it is clear that the first part of the Appendix and at least the second two Notes to the First Part were added in response to the Göttingen review. The review itself, first written by Christian Garve and heavily edited by J. G. H. Feder, appeared anonymously in the *Göttinger Gelehrte Anzeigen* for 19 January 1782, and has been reprinted in *Rezensionen zur kantischen Philosophie, 1781-87*, ed. by Albert Landau (Bebra: Landau, 1991), 10-17. The original review and Garve's subsequently published original version (*Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 1783) are among the materials translated in Sassen, *Kant's Early Critics*.

as challenging the use of the causal concept beyond the domain of experience. Given this construal of Hume's problem, we may indeed see Kant's "solution" in the Second Part as answering Hume's denial that reason has any right at all to use the concept of cause *a priori*; but the point of that exercise is to answer what Kant said was (or should have been) Hume's real question, the question of providing a principled boundary in order to preclude extension of the causal concept beyond the domain of experience. Kant summed up his "complete solution to the Humean problem" by saying that his solution "restores to the pure concepts of the understanding their *a priori* origin, and to the universal laws of nature their validity as laws of the understanding, but in such a way that it restricts their use to experience only, because their possibility is founded solely in the relation of the understanding to experience" (4:313). This passage is followed by an extended discussion of the fact that cognition through the categories is limited to the domain of possible experience and cannot reach things in themselves or an intelligible world of noumena (4:313-17).

If in fact Kant's critical philosophy was not intended to refute a generalized skepticism that threatened natural science or ordinary knowledge, then the usual objection, that the analytic method of the *Prolegomena* "begs the question" against the skeptic, falls aside. Accordingly, the point at issue is not whether Kant begs the question about whether we have universal and necessary knowledge in mathematics and natural science (or in ordinary "judgements of experience"). Rather, to achieve his aims Kant must show that by starting from some given synthetic *a priori* cognition, he is able to regress analytically to necessary and sufficient conditions for all such cognition. He needs *sufficient* conditions in order to establish that he can explain such cognition. He needs to show that these conditions are *necessary*[26] in order to achieve what we have seen him term the fundamental tenet of the critical philosophy, the restriction of such cognition to the domain of possible experience.

Let us consider further this conception of Kant's aims for the analytic method in the *Prolegomena*. In the Preface, immediately before introducing the phrase "analytic method", Kant affirmed his aim of settling the "possibility of metaphysics" (4:260) through the "new science" of critique (4:262). According to Kant, metaphysics is possible only if its objects can be cognized through pure reason. To assess this possibility in the *Critique* he had constructed an elaborate theory of cognition involving the senses, understanding, reason, their relations and modes of representation. It is this theory of cognition and its implications for the possibility of metaphysics that is to be

---

[26] Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, ch. 3, accuses L. W. Beck (in his 1950 Editor's Introduction to the *Prolegomena*) of not having seen the need for Kant to assert that his account in the *Prolegomena* provided not only sufficient but also necessary conditions for synthetic *a priori* cognition, whereas Beck rightly contends that he was sensitive to the need; see Beck, "Once More Into the Breach: Kant's Answer to Hume, Again", *Ratio* 9 (1967), 33-7. Both agree that Kant was aiming for a refutation of Hume's skeptical challenge to causation.

supported "analytically" in the *Prolegomena*. Kant's argument will "rely on something already known to be dependable, from which we can go forward with confidence and ascend to the sources, which are not yet known, and whose discovery will not only explain what is known already, but will also exhibit an area with many cognitions that all arise from these same sources" (4:275). It will start with mathematics and natural science as bodies of actual, given, dependable, and uncontested synthetic cognition *a priori*. With respect to these, the question is not *whether* such cognition was possible, but *how* it is possible (4:275), or indeed how "alone" (4:276, note) it is possible. Through the analytic method the *Prolegomena* allegedly establishes the main outlines of Kant's theory of cognition and the main results of his transcendental philosophy: the theory that space and time are forms of intuition, the necessity of the categories for the experience of objects, the limitation of synthetic *a priori* cognition to the domain of experience, the role of ideas in transcendental illusion, and the notion of noumena lying beyond the boundary of possible knowledge, thinkable but unknowable. These results are then used to assess the possibility of metaphysical cognition, according to the previous analysis of its structure (as synthetic *a priori* cognition), as set out (synthetically) in the Preamble. Kant concludes that metaphysical cognition is impossible, because there is no basis for an *a priori* synthesis that would apply to things beyond the domain of experience, that is, to things in themselves.

The bare outline of Kant's argument is as follows. He first argues (synthetically) that the given necessary and universal cognition in mathematics and natural science (and ordinary "judgments of experience") includes synthetic *a priori* judgments or principles (4:268-9, 295). He then argues that the ideality of space and time (4:283) and the limitation of the categories to possible experience (4:302-6) yield sufficient grounds for this synthetic *a priori* cognition. At the same time, he argues that these are necessary conditions by enumerating the possible relations between cognition and objects (4:281-2, 294, 308, 312-13) and arguing that only if the space of thought "makes possible" physical space (4:288), or the understanding "prescribes" its laws to nature (4:320), can necessity and universality be attained.[27] One might, of course, challenge whether his enumeration is complete. Or one might contend that he was wrong in his analysis of the actual knowledge found in either mathematics or natural science. But in neither case will it be

[27] The enumeration depends on the framework set out synthetically in the Preamble, but presumably is itself presented as a self-evidently complete list of the ways in which representations can relate to objects. A similar enumeration is given at the beginning of the Deduction (A 92-3/B 124-6). In the A Preface this passage is described as being "by itself sufficient" to establish what is needed from the Deduction (A xvii). Kant may well have had the purported sufficiency of this passage in mind when he claimed in the *Anfangsgründe* that a "complete deduction of the categories" is not needed to establish the essential tenets of the critical philosophy (Ak 4:474, note). It is worth noting that in the revised B Deduction he explicitly stated, as a main point (§ 22) that "The categories have no other use for the cognition of things except their application to objects of experience" (B 146), and that in the section summarizing the "result" of Deduction (§ 27) he again emphasized the point that the categories do not permit us to cognize objects outside possible experience (B 165).

correct to say that Kant's own argument begged the question against the skeptic, since he was not (as yet) out to refute the skeptic.

On this reading Kant's central aim in the *Prolegomena* was the same as in the A *Critique*. He wanted to account for the possibility of synthetic *a priori*, universal, necessary cognition within experience so as to have a basis from which to evaluate the possibility of metaphysical cognition more generally. The assessment is negative, and human cognition is restricted to the domain of experience. Kant is proud to have surpassed Hume's previous, flawed attempt to discover the limits of metaphysics (4:259, 260-1, 313). There is no reason in principle why the analytic argument of the *Prolegomena* could not serve to support the conclusions that establish proper boundaries to metaphysics. The main difference is that the *Prolegomena*, being a summary or abbreviation, does not analyze as fully the elements and principles of experience as does the *Critique*. The difference is not that the *Prolegomena* did not serve to legitimate natural science and ordinary experience whereas the A *Critique* did. That purpose was never in the cards for either work.

4. *Skepticism and Hume in the B* Critique

The B *Critique* contained three new references to Hume (B 5, 19-20, 127-8), five new references to skepticism (B viii, xxxiv, 23, 128, 168), and a note in the B Preface announcing Kant's new proof for refuting idealism (B xxxix). Four of these passages continue Kant's normal practice of relating Hume and skepticism to metaphysical or theological thought (B viii, xxxiv, 19-20, 23), and can be put aside.[28]

With respect to his new "refutation of idealism", Kant produced his famous line about the "scandal for philosophy and common sense" that the existence of things outside us "must be accepted merely on *faith*", with no adequate proof on offer in response to a doubter (B xxxix). This I take to be a response to the Göttingen review and subsequent discussions. It counts as a new Kantian interest in external world skepticism. Its effect in the B *Critique* was mainly the introduction of a brief passage into the Postulates of Empirical Thinking, with some subsequent adjustments to the section on Phenomena and Noumena.

In the three remaining passages, Kant did two things of significance. He related Humean skepticism to ordinary experience; and he suggested that his Deduction avoids skepticism. And while he did not say so in this place, other evidence indicates he intended the latter claim to cover *Humean* skepticism.

In two of the passages Kant set aside Hume's account of causation with a simple reductio. He argued that Hume's attempted derivation of the concept of cause from experience loses the universality and necessity needed for a

---

[28] B viii is interesting in seeing skepticism as a metaphysical topic that has in recent times been added to logic texts, suggesting that Kant was becoming aware of a wider philosophical interest in skepticism.

genuine causal relation. In one passage, from the Transition to the Deduction, he then argued that Hume's account is contradicted by the "scientific cognition *a priori* that we possess, namely, pure mathematics and universal natural science" (B 128). There is really nothing new here, except that he uses the existence of this knowledge actually to contradict Hume, whereas in the *Prolegomena* he had simply dismissed Hume's skepticism about causation out of hand. Similarly, in the B Introduction he argued that Hume's account of causation conflicts with the "fact" of the certainty we find in experience (B 5). This passage is also a simple reductio. But it differs from the other in relating Hume's skepticism to experience itself, for Kant asks where "experience" would "get its certainty" if it had to rely solely on empirical principles. Relating Hume's challenge to ordinary experience is new.

The third passage (B 168) suggests that the Deduction provides an alternative to a position that would give skeptics what they want. The position in question is not explicitly ascribed to Hume, but is merely identified as a potential "middle way" between empiricism and Kant's transcendental idealism (B 167). Kant considers the "pre-formation system" for our fundamental concepts and principles, according to which God implants certain principles into our mind that are supposed to give us adequate cognition of things in themselves. Perhaps for reasons suggested in the *Prolegomena* – where this position is attributed to Crusius (4:319, note) – Kant contends that such innate principles would count as merely subjective, allowing the skeptic simply to oppose one subjective assertion with another. By contrast, Kant's system of "self-thought" *a priori* first principles explains how our concepts and principles can be universally and necessarily valid, though only within experience. Kantian subjectivity is alleged to provide objectivity within the domain of possible experience.

Here we have the Deduction described as an alternative to a position that leads to skepticism concerning ordinary judgments. Moreover, since Kant on occasion also applied to Hume the same description he applied to the middle way, namely, that it renders our principles merely subjective, we can by substitution see Kant as here pronouncing a comparative advantage over both Hume and Crusius. In fact, this passage is a direct response to the challenge to the A *Critique* and *Prolegomena* posed in a review of J. A. H. Ulrich's *Institutiones logicae et metaphysicae*, published anonymously by Johann Schultz, an erstwhile defender of Kant, who on this occasion charged that Kant's system leads to skepticism. Kant had already replied to the review in the Preface to the *Anfangsgründe*,[29] there arguing that it is rather the reviewer's (and Ulrich's) metaphysically ambitious attempt to vindicate the law of

---

[29] The anonymous review of J. A. H. Ulrich's *Institutiones logicae et metaphysicae* (Jena: Cröker, 1785) appeared in the *Allgemeine Literatur Zeitung* (13 December 1785), 297-9, is reprinted in Landau, *Rezensionen*, 243-8, and translated in Sassen, *Kant's Early Critics*, 210-14. The note is the same one, cited above in connection with the A *Critique* and *Prolegomena*, in which Kant indicated that the main point of the critical philosophy did not require that the Deduction be complete.

cause that leads to Hume's position, which Kant there described as a subjectivist position (Ak 4:476, note). Now, in the final paragraph of the Deduction, Kant links this subjectivism directly to a skepticism that challenges ordinary claims to objectivity in experience.

In the B *Critique* Kant retained his discussion of the skeptical method in connection with the Antinomies. He deleted some previous mentions of skepticism as directed specifically toward metaphysics in response to controversy in that field (A ix, 388-9), but added other passages to the same effect (B xxxiv, 22-3). Finally, he added a refutation of idealism (B 274-9) that was essentially new.

Why does Kant in the B *Critique* pay more attention to Hume's skepticism, and to skeptical idealism? I do not think he was simply trying to make clear the nature of his contribution as compared to Hume's. Kant's relations to skepticism and Hume had been given a new urgency through newly published reviews and books, in which Kant's A *Critique* and *Prolegomena* were said either not to be effective against Humean skepticism, or to lead to skepticism and idealism themselves. In addition to Schultz's anonymous review, numerous other articles were published in which Humean skepticism was taken to apply to ordinary experience, and Kant's work was assessed for its response, or lack thereof, to that challenge. Others charged that Kant's transcendental idealism opened the way to skepticism, some going so far as to label Kant himself a skeptic. These early responses to the critical philosophy thus drove Kant to establish himself more firmly in opposition to Hume and to skeptical idealism.[30] The attempt to "answer the skeptic" arose from the initial responses to the critical philosophy, but were not part of its original motivation. Nonetheless, the skeptical problematic soon became a major theme in the reception of Kant's work.[31]

---

[30] Besides Schultz, another reviewer of Ulrich's *Institutiones* suggested that Kant did not adequately respond to Hume, *Tübingische gelehrte Anzeigen*, 24 April 1786 (Landau, 309-13, on p. 310), and a review of Ulrich in the *Göttinger gelehrte Anzeigen* (18 March 1786) labeled Kant himself a skeptic (Landau, p. 298). Dieterich Tiedemann, "Ueber die Natur der Metaphysik; zur Prüfung von Hrn Professor Kants Grundsätzen", *Hessische Beiträge zur Gelehrsamkeit und Kunst* 1 (1785), 113-130, 233-48, 464-74, concluded his examination of the A *Critique* and *Prolegomena* by charging that Kant's theory effectively based knowledge on "outer experience", a move that opened the way to skepticism and idealism (p. 474). Hermann Andreas Pistorius, reviewing Schultz's *Erläuterungen über Kants Critik der reinen Vernunft* in the *Allgemeine deutsche Bibliothek*, May 1786 (Landau, 326-52), charged that Kant's response to Hume, by restricting human cognition to appearances, resulted in a Pyrrhonism without limit (pp. 331-2). And of course, the Göttingen and Garve reviews accused Kant of Berkeleyan idealism.

[31] E.g., J. G. H. Feder in 1787 granted that Kant's position was distinct from Berkeleyan idealism, but insisted that his position nonetheless opens the way for that form of idealism; G. A. Tittle in 1787 contended that the charge of skepticism Kant advanced against Locke should be referred back to Kant's own philosophy; and F. H. Jacobi in 1788 charged that Kant's transcendental idealism subjects humans to "absolute ignorance" (Sassen, *Kant's Early Critics*, pp. 154, 175, 230). W. G. Tenneman's translation of Hume's *Enquiry*, *Untersuchung über den menschlichen Verstand* (Jena: Akademischen Buchhandlung, 1793) included an essay by K. L. Reinhold, "Ueber den philosophischen Skepticismus", that portrayed Kant as the vanquisher of rationalism, empiricism, and skepticism all three.

There are two further considerations that have or might be taken to favor the standard reading over mine. First, in the B Preface Kant distinguishes between positive and negative roles for critique. The negative role is to restrict speculative cognition within the bounds of experience. What is the positive role, if not to refute Hume and vindicate natural science or ordinary experience? In fact, Kant is quite explicit on the positive role. As he puts it, the negative benefit, of curbing speculative reason, "immediately becomes *positive*, when it is perceived that the principles with which speculative reason ventures out beyond its boundaries have as their inevitable consequence not in fact the *expansion*, but rather, if they are examined more closely, the *contraction* of our use of reason, in that they actually threaten to expand the boundaries of sensibility (to which these principles really belong) to include everything, and so to push aside completely the pure (practical) use of reason" (B xxiv-v). The positive function is to prevent deterministic naturalism, extended from the sensory domain, from being applied to the noumenal self and thereby precluding us from even "thinking" a spontaneously acting free agent in practical philosophy. Kant continues his explanation of this positive function for several pages, reaching a crescendo with the famous phrase that he "had to cast out *knowledge* in order to make room for *faith*" (B xxx).

Second, Kant divides the history of philosophy into three periods that succeed one another chronologically: dogmatism, skepticism, and critique (A 852-6/B 880-4). He of course is the initiator of the critical philosophy. Doesn't the fact that the period of critique succeeds the skeptical period indicate that Kant saw himself as responding to skepticism? Well, yes, it does, but only in the following way: Kant responded to the skeptical turmoil that arises from dogmatism's self-conflicts not by refuting skepticism, but by putting dogmatism out of business. He intended to put dogmatism out of business with those very results that, on a standard reading, are supposed to refute the skeptic: his account of synthetic *a priori* cognition. Kant shows that such cognition is available within experience but not beyond it, where dogmatism (transcendent metaphysics) has its interests. A skeptical empiricism such as Hume's fails to end the turmoil in metaphysics because it is unable decisively to limit concepts such as cause and substance to experience. By contrast, Kant believes that he can put an end to the skepticism that arises from the divided state of dogmatic metaphysics by putting transcendent metaphysics itself out of business, by showing that its cognitive aims are forever unattainable. In the new age of critique, traditional metaphysics is over, because what it wants to know cannot be known. As a result, the skeptical conflicts spawned by that metaphysics should come to an end as well.

5. Conclusion

It might be objected that even if my reading is correct, it should be avoided because it makes Kant less interesting. A good deal of clever work has been done by weaving together various skeptical challenges under Hume's name,

including those to the causal law and the existence of the external world, and then finding a successful or unsuccessful response to those challenges in the B Deduction, the Analogies, and the Refutation of Idealism.

I do not want to deny that such work may be interesting in itself, and that it may constitute a type of "Kantian" philosophy, that is, a philosophy inspired by reading or thinking about Kant. Moreover, I wouldn't deny that Kant's theory of experience in the *Critique* and *Prolegomena* provides interesting material that can be put to a variety of uses, including being used in attempts to refute Humean skepticism by showing that things Hume takes for granted can only be explained through Kant's apparatus of apperception. What I have denied is that such readings provide a unified and systematic understanding of Kant's own philosophy. More generally, the present interest of pursuing Kantian responses to skepticism depends upon how interesting we still find skepticism itself. According to Dieter Henrich, Kant believed that "what ultimately matters in philosophy" is the aim of "justifying the claims of reason against skepticism."[32] My reading indicates that this is a false assessment of Kant's aims. More importantly, excessive focus on Kant's alleged response to Humean skepticism diverts attention from other significant themes in Kant and in the history of modern philosophy.

The focus on Hume's alleged skeptical challenge reflected Anglo-American philosophy's fascination, in the decades spanning the middle of the twentieth century, with the "problem of skepticism" and the "veil of perception." This fascination led to a master narrative for the history of modern philosophy in which skepticism was the organizing theme. But there are other interesting histories to tell, with other emphases, such as the place of theories of the cognitive faculties in the theory of knowledge, or the various relations that existed between epistemology and psychology (as opposed to viewing any role for psychology in the theory of cognition or knowledge as an instance of the fallacy of psychologism).[33] These alternative stories might see Kant as interested in the philosophical principles of various areas of cognition, but without having him claim that mathematics or natural science would need to petition philosophy for a certificate of validation.[34] Kant certainly had no thought, prior to the initial responses to the *Prolegomena* and *Critique*, that ordinary experience could use philosophical vindication. His responses to

---

[32] Henrich, "Kant's Notion of a Deduction", p. 37.

[33] Efforts in this direction include Gary Hatfield, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz* (Cambridge: MIT Press, 1990), Brook, *Kant and the Mind*, and Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trans. by Charles T. Wolfe (Princeton: Princeton University Press, 1998).

[34] Richard Rorty, in *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), chs. 1, 3, claimed that Kant or his followers developed epistemology in order to assert absolute authority as judges of all domains of cognition. For direct rejoinders to Rorty, see Hatfield, "Epistemology and Science in the Image of Modern Philosophy: Rorty on Descartes and Locke", in *Future Pasts: Reflections on the History and Nature of Analytic Philosophy*, ed. by Juliet Floyd and Sanford Shieh (Oxford: Oxford University Press, in press), and the literature cited therein.

that desideratum were brief and pointed, reflecting his own lack of interest in external world skepticism, a skepticism which, in any case, he did not attribute to Hume.

A final benefit of my reading is that it shows how to integrate the *Prolegomena* with the *Critiques of Pure Reason*. The analytic method of the *Prolegomena*, and the same arguments as introduced into the B *Critique*, provide the basis of an argument for Kant's main conclusions, that is, for his theory of cognition with its negative implications for traditional metaphysics. There are many more questions that are being and can be investigated here, including the relation between the *Critique* Deductions and Part Two of the *Prolegomena*.[35] Being straight on what Kant wanted to accomplish with those various arguments will, I predict, be an aid to understanding the arguments themselves. But one won't get straight on Kant's aims by simply assuming that he wanted to refute the Humean skeptic. And if the arguments herein are correct, a proper understanding of Kant's aims will see him as focused on undermining the skeptical conflicts of traditional metaphysics by achieving what, in Kant's view, Hume attempted but failed to accomplish, to limit human cognition to possible experience on the basis of principles – something he believed Hume's empiricist account of cognition could never achieve.[36]

---

[35] Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, ch. 7.

[36] Thanks to Allison Crapo, Shane Duarte, Yumiko Inukai, and Rolf-Peter Horstmann for comments on the written version, and to audiences at the Kant Kongress and at the University of Massachusetts, Amherst, for discussion.

Geometrie und Erfahrung
Kant und das Problem der objektiven Geltung der Euklidischen Geometrie

Michael Wolff, Bielefeld

1. Vorbemerkung

Kant hielt bekanntlich die Sätze der Euklidischen Geometrie für synthetische Sätze *a priori*. Mit dieser Ansicht war gemeint, erstens dass kein Widerspruch entsteht, wenn man diese Sätze für falsch erklärt, und zweitens dass keine Erfahrung nötig ist, um einzusehen, dass sie gültig sind. So grundlegend diese These auch für Kants philosophisches System gewesen ist, so wenig hat sie der Nachwelt eingeleuchtet. Bis heute ist es herrschende Meinung geblieben, dass die in dieser These enthaltenen Teilbehauptungen nicht beide zugleich wahr sein können. Entweder, so meint man, trifft es zu, dass die Sätze der Mathematik insgesamt unabhängig von Erfahrung sind, dann aber sind sie nicht synthetisch, sondern analytisch (nämlich aus rein logischen Gründen wahre Wenn-dann-Sätze, deren Vordersatz eine Konjunktion willkürlich angenommener Grundsätze ist). Oder man meint, diese Sätze seien nicht analytisch (also synthetisch), dann aber nur insofern wahr, als sie auf Erfahrung beruhen.

Seit Anfang des 19. Jahrhunderts verstärkte sich allmählich die Tendenz, der Geometrie empirischen Charakter zuzuschreiben. Diese Tendenz wurde gefördert durch die Entdeckung der nichteuklidischen Geometrien. Diese gingen ja daraus hervor, dass man eines der euklidischen Axiome, das Parallelen-Axiom, verneinte und durch einen anderen Satz ersetzte. Schon der Umstand, dass sich nichteuklidische Geometrien als *möglich* erwiesen, schien einerseits Kants These vom synthetischen Charakter der Geometrie unmittelbar zu bestätigen. Aber andererseits erwuchs mit diesem Umstand zugleich das Bestreben, durch Erfahrung eine Entscheidung darüber herbeizuführen, welches der vielen nunmehr vorliegenden geometrischen Systeme gültig sei. Denn da diese Systeme einander auszuschließen scheinen, schien auch sogleich klar, dass nur eines von ihnen gültig sein könne. Wie aber *sollte* man eine Entscheidung über die Gültigkeit herbeiführen können, wenn nicht durch Erfahrung? Das war seither die Frage.

Die Geometer meinten – „in Demut" (C. F. Gauss) – diese Frage letztlich nicht entscheiden zu können. Felix Klein meinte sogar: „Den Mathematiker als solchen interessiert die Fragestellung nicht." Den Philosophen wollte man sie nicht überlassen, denn warum sollten sie mehr wissen als die Geometer?

Also überließ man sie den Physikern.[1] Diese Regelung des Problems bahnte sich schon frühzeitig an, fast gleichzeitig mit seiner Entdeckung, schon etwa 20 Jahre nach Kants Tod. Im 20. Jahrhundert ist es schließlich auch unter Philosophen fast allgemein üblich geworden, dieser empirischen, empiristisch orientierten Regelung zuzustimmen, mangels besserer, nicht-empiristischer Argumente. (Hier könnte zum Beleg eine Reihe berühmter Philosophennamen aufgezählt werden.)

Was Kant selbst betrifft, so ist es herrschende Meinung geworden, er stütze seine Ansicht, die euklidischen Axiome seien synthetische Sätze *a priori*, auf die ziemlich fragwürdige Annahme, unsere *Raumanschauung* sei die Quelle für unsere Einsicht in die Gültigkeit dieser Axiome. Diese Anschauung sei kontingenter Weise so strukturiert, dass aus ihr die Sätze der Geometrie folgen würden. Nun kann aber, nach den Argumenten in § 2 der *Kritik der reinen Vernunft*, unsere Raumanschauung nicht auf Erfahrung beruhen. Also ist es notwendig, dass auch die Sätze, die auf dieser Anschauung beruhen, unabhängig von Erfahrung gelten. – Diese Meinung über Kants Argumentationslinie gilt bis auf den heutigen Tag, wie das einschlägige neueste Buch zu ‚Kants Philosophie der Mathematik' von Darius Koriako belegt.[2]

2. *Die entscheidenden Argumente Kants*

Nach meiner Ansicht sehen Kants Argumente im Wesentlichen anders aus. Diese Ansicht ist es, die ich im Folgenden erläutern und begründen möchte.[3]

---

[1] Ungefähr mit diesen Sätzen beschreibt Paul Lorenzen die nach Kant entstandene Situation. Siehe dessen Buch *Elementargeometrie. Das Fundament der Analytischen Geometrie.* Mannheim, Wien & Zürich: Bibliographisches Institut, 1984, S. 81 und S. 209. Auch die beiden Gauss und Klein zugeschriebenen Zitate sind Lorenzens Darstellung entnommen.

[2] Darius Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme. Kant-Forschungen* Band 11, herausgegeben von R. Brandt & W. Stark, Hamburg: Meiner, 1999, S. 288: „Es ist ein zentraler Gedanke der Kritik [der reinen Vernunft], daß die Struktur des Raumes die Struktur unserer Anschauung ist, und nicht einfach eine begriffliche Festsetzung, die wir dieser Anschauung noch imputieren müßten. Kants Begründung der angewandten Mathematik steht also vor der folgenden Alternative: Entweder argumentiert sie mit dem Konzept einer reinen euklidisch strukturierten Anschauung, der alle Erscheinungen unterworfen sind (dann treten freilich alle jene systematischen Probleme auf, die oben [...] diskutiert wurden), oder sie geht von dem Konzept einer unstrukturierten Anschauungs*form* aus und gelangt so zwar zu einer befriedigenderen Theorie, aber nicht zu einer Theorie, die im Rahmen der kantischen Erkenntnistheorie noch Platz fände. Denn diese Theorie kann nicht die Euklidizität des Raumes begründen, wenn sie nicht von der Prämisse ausgeht, daß es eine und nur eine geometrisch mögliche Raumform geben kann."

[3] Es hat mich überrascht zu sehen, dass Kants Argumente, wie ich sie beschreiben werde, überhaupt keine Rolle gespielt zu haben scheinen in der umfangreichen Auseinandersetzung, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ausgelöst durch Einsteins Allgemeine Relativitätstheorie, zwischen Verteidigern und Kritikern von Kants Raumtheorie geführt worden ist. Klaus Hentschel hat in seinem Buch *Interpretationen und Fehlinterpretationen der speziellen und der allgemeinen Relativitätstheorie durch Zeitgenossen Albert Einsteins*, Basel [u. a.]: Birkhäuser, 1990, eine sehr gründliche und, wie mir scheint, umfassende Darstellung der darin vertretenen Positionen gegeben. Auch in Kurt Gödels Behandlung von Kants Raum-Zeit-Theorie spielen diese Argumente keine Rolle. Siehe die posthum und erst in jüngster Zeit

Es ist zwar richtig, dass es Kant für beweisbar hält, die Raumanschauung könne nicht aus Erfahrung (d. h. nicht durch Abstraktion vom Material der Empfindung räumlicher Objekte) gewonnen werden (siehe *Kritik der reinen Vernunft* § 2). Aber er folgert nicht *daraus* – und nicht aus der strukturellen Beschaffenheit der *Anschauung*, es hätten irgendwelche Sätze der Geometrie den und den Inhalt.[4] Vielmehr steht für ihn der Inhalt dieser Sätze aus anderen Gründen fest.

Was aber *sind* die Gründe, aus denen für Kant die Gewissheit der Sätze der euklidischen Geometrie folgt? Es ist eine der Grundannahmen Kants, dass die Gewissheit synthetischer Sätze *a priori* stets aus *zwei* Quellen gespeist wird. Diese Quellen sind das Vermögen anzuschauen *und* das Vermögen, Begriffe zu gebrauchen, also Sinnlichkeit *und* Verstand.[5] Anschauung ist also zwar im Spiel, wenn es um geometrische Erkenntnis geht. Aber die Rolle der Begriffe, und damit die Rolle des Verstandes oder des Denkens, darf nicht außer Acht gelassen werden. Um welche Rolle handelt es sich?

Betrachten wir ein Beispiel. Eines der euklidischen Axiome lautet: „Zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich."[6] Ich nenne diesen Satz im Folgenden das Geraden-Axiom. Nun besteht das Wesen eines Axioms nach Kant darin, ein allgemeiner Satz zu sein, der eine bestimmte intuitive Gewissheit („Evidenz") zum Ausdruck bringt und keiner „Deduktion"[7] bedarf, obwohl

---

veröffentlichten Aufzeichnungen Gödels zu diesem Thema in: Kurt Gödel, *Collected Works*, Vol. 3: *Unpublished essays and lectures*. Edited by S. Feferman, J. W. Dawson, W. Goldfarb, C. Parsons, R. M. Solovay. New York & Oxford: Oxford University Press 1995, p. 230-59.

4 Kants Aussage, dass „alle geometrischen Grundsätze" [...] „aus der Anschauung und zwar *a priori* mit apodiktischer Gewißheit", und niemals analytisch aus denjenigen Begriffen, die in ihnen vorkommen, „abgeleitet" werden (siehe *Kritik der reinen Vernunft* A 25, B 39), wird zwar manchmal so verstanden, als ob Anschauung, nach Kant, die einzige Erkenntnisquelle der Geometrie wäre. Aber diese Interpretation wird weder durch den Text erzwungen, noch ist sie mit der für Kants *Kritik* grundlegenden Zwei-Stämme-Lehre der Erkenntnis verträglich.

5 Besonders deutlich bringt Kant diesen Gedanken mit folgenden Worten zum Ausdruck: „Sind bloße Anschauungen [,] reine oder empirische [,] ohne Begriffe *a priori* zur synthetischen Erkenntnis hinreichend? Nein[,] ohne synthesis *a priori* und den Begriff des Zusammengesetzten aus dem Mannigfaltigen dieser Anschauung wäre kein Urtheil *a priori* möglich. Denn die Einheit des Bewußtseyns in einer synthesis *a priori* wird zu einem solchen Urtheil erfordert[,] und diese Begriffe sind die categorien[,] welche allererst mit den Anschauungen [...] Erkenntnis geben." (‚Fortschritte der Metaphysik,' *Akademie-Ausgabe* 20: 340. 10-8) Was die Abhängigkeit *geometrischer* Erkenntnis von der Verstandestätigkeit angeht, so äußert sich Kant dazu ausführlich in § 24 (B 155-6) und § 26 (B 161-2) der *Kritik der reinen Vernunft*, sowie in § 20 (letzter Absatz) und § 38 der *Prolegomena*.

6 So formuliert es Kant in *Kritik der reinen Vernunft* A 163, B 204. Bei Euklid ist das Axiom als Erstes Postulat formuliert: „Es sei gefordert: daß von einem beliebigen Punkt zu einem beliebigen Punkt eine gerade Linie gezogen werde." Vergleiche *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Translated with introduction and commentary by Sir Thomas L. Heath. Second edition. Vol. 1, New York: Dover, 1956, p. 195.

7 Siehe *Kritik der reinen Vernunft* A 733, B 761. In A 160, B 199 weist Kant allerdings ausdrücklich darauf hin, dass die „objektive Gültigkeit, ja die Möglichkeit" der Axiome der Mathematik eine „Deduktion" *zulasse*, die auf einem Prinzip des reinen Verstandes beruhe und von der Kant später (A 733, B 761) sagt, die „Transcendentalphilosophie" sei zu ihr verpflichtet. Der Gedanke, dass Axiome einerseits unmittelbar und intuitiv gewiss sind, andererseits eine Deduktion erforderlich machen, enthält nur scheinbar einen Widerspruch. Dies wird deutlich, wenn man erkennt, (1) dass Kant der ‚Transzendentalen Ästhetik' die

er nicht analytisch ist. Warum ist das Geraden-Axiom gewiss oder evident? Analytisch ist es nicht. Denn aus den Definitionen der Begriffe des Punktes und der Geraden kann es nicht hergeleitet werden. Über seine Gültigkeit kann daher der Verstand allein nicht entscheiden. Aber auch das Anschauungsvermögen kann dies alleine nicht, denn „Anschauungen ohne Begriffe sind blind."[8] Was tragen aber dann Anschauung und Begriffe zu seiner Evidenz bei?

Was zunächst die Anschauung betrifft, so hat sie dafür zu sorgen, dass das Axiom nicht sinn- oder bedeutungslos ist. Um Sinn und Bedeutung zu haben, muss ein bejahender Satz von Gegenständen handeln, deren Existenz wenigstens möglich ist. Bejahende Sätze über quadratische Kreise sind, falls es quadratische Kreise nicht geben kann, nicht nur nicht wahr, sondern sie beziehen sich nicht einmal auf irgend etwas. Sie mögen poetisch ausdrucksvoll sein, sind aber ansonsten ohne Sinn und Bedeutung. Um einzusehen, dass das Geraden-Axiom Sinn und Bedeutung hat, müssen wir in der Lage sein festzustellen, dass es im Prinzip möglich ist, erstens zwei Punkte an verschiedenen Stellen des Raumes (z. B. durch zwei Markierungen auf einer ebenen Oberfläche) anzugeben und zweitens eine Verbindungslinie zwischen diesen Punkten so herzustellen, dass jede dabei auftretende Linienkrümmung näherungsweise getilgt ist. (Ich sage: im Prinzip. Denn selbstverständlich sind zwar weder mathematische Punkte noch vollkommen krümmungsfreie Verbindungslinien zwischen Punkten durch Markierungen auf materiellen Oberflächen direkt darstellbar. Aber indirekt und approximativ repräsentieren solche Markierungen mathematische Punkte und Geraden in genau derselben Weise, wie etwa das Pariser Urmeter eine Strecke von bestimmter Länge, d. h. eine Strekke in gerader Linie von Punkt zu Punkt repräsentiert.) Der Sinn und die Bedeutung des Geraden-Axioms beruht darauf, dass wir uns, mittels geeigneter, anschaulicher und näherungsweise adäquater Bilder von Punkten und Geraden, der möglichen Existenz bestimmter Größen im Raum, nämlich von Längen vergewissern können. Dieses Vergewisserungsvermögen ist das, was Kant das Vermögen zur räumlichen (oder „äußeren") Anschauung nennt. Anschauung definiert Kant als *einzelne* (nämlich auf ein einzelnes Objekt bezogene) *unmittelbare Vorstellung*,[9] d. h. als Vorstellung, durch die wir uns einen einzelnen Gegenstand vergegenwärtigen können, ohne dass wir dazu weiterer Vorstellungen (eines Begriffs oder eines Urteils) bedürften. Die An-

---

Aufgabe zuweist, (in § 3) zu zeigen, *dass* es Axiome („synthetische Erkenntnisse *a priori*") geben kann, deren intuitive und unmittelbare Gewissheit die Geometrie voraussetzen darf (wenn es eine „ursprünglich" rein anschauliche Vorstellung vom Raum gibt), und (2) dass Kant der ‚Transzendentalen Logik' die Aufgabe zuweist, zu zeigen, *auf welchem Prinzip* es beruht, dass die Geometrie berechtigt ist, *bestimmte* Sätze (nämlich Sätze, die von einer bestimmten Kategorie Gebrauch machen) als Axiome zu gebrauchen. Unmittelbare axiomatische Gewissheit ist demnach etwas, was die *Geometrie* voraussetzen darf, was aber die *Transzendentalphilosophie* deduktiv zu erklären hat. Weiter unten werde ich auf die deduktive Abhängigkeit geometrischer Axiome von einem „Prinzip" ausführlicher zu sprechen kommen.

[8] *Kritik der reinen Vernunft* A 51, B 75.

[9] *Kritik der reinen Vernunft* A 320, B 377.

schauung ist rein, wenn wir in ihr von allem materiellen Inhalt, d. h. von aller Empfindung abstrahieren.[10] Es ist also die *reine* Anschauung, womit wir uns der Bedeutung und des Sinnes geometrischer Axiome vergewissern.

Was das Anschauungsvermögen allerdings nicht leisten kann, ist: Gewissheit auch darüber herzustellen, dass diese Axiome gültig oder wahr sind. Dazu bedarf es des Verstandes. Denn er, und nur er, ist ein Vermögen zu urteilen.[11] Um diesen Gedanken zu verstehen, betrachten wir zunächst wieder unser Beispiel.

Das Geraden-Axiom besagt, dass wenn zwei Punkte durch mehr als eine Linie miteinander verbunden werden, einige dieser Linien nicht genau *zwischen* den beiden Punkten liegen, dass vielmehr der Zwischenraum zweier Punkte nichts Anderes ist als die Gerade. Wenn wir statt „der Zwischenraum" sagen: „die kürzeste Verbindung", so erhalten wir eine andere bekannte Formulierung des Geraden-Axioms, nämlich den Archimedischen Satz: „Die kürzeste Verbindung zweier Punkte ist die Gerade."[12] Die Wahrheit dieses Satzes wird nach Kant nur dadurch eingesehen, dass wir die Anschauung der Geraden unter den Begriff der (extensiven) Größe bringen.[13] *Diese Einsicht ist wesentlich eine Verstandesleistung.* Denn das Unterordnen von Anschauungen unter Begriffe ist nach Kants Sprachgebrauch wesentlich eine Verstandes- oder Denkoperation und sie besteht, insofern der Verstand auf Inhalte der reinen Anschauung Bezug nimmt, in nichts Anderem als in einer Operation unserer Einbildungskraft. Diese Operation leistet im Hinblick auf das Geraden-Axiom Folgendes: Sie besteht im Unterordnen der Anschauung einer Geraden unter den Begriff der kürzesten Verbindung zwischen zwei Punkten und ist nicht Sache bloßer Begriffsanalyse. Denn, von etwas Einzelnem zu sagen, es sei etwas Gerades, heißt zunächst ja nur, ihm eine bestimmte Qualität, nämlich die Qualität der Krümmungsfreiheit zuzuschreiben. Dies, das Haben einer *Qualität*, impliziert dann aber nicht analytisch, der Linie irgendeine *Größe* hinsicht-

---

10 Ebenda A 22, B 36.

11 Ebenda A 69, B 94. Es ist nach dieser Stelle „der Verstand überhaupt", also das intellektuelle Erkenntnisvermögen *in genere*, das Kant als „Vermögen zu urtheilen" charakterisiert.

12 Siehe das Erste Postulat in Archimedes' Abhandlung ‚Über Kreis und Zylinder,' in: *The Works of Archimedes*. Edited in modern notation with introductory chapters by T. L. Heath, Cambridge: Cambridge University Press 1897, p. 3.

13 Siehe *Prolegomena* § 20: „Zergliedert man alle seine synthetische Urtheile, so fern sie objectiv gelten, so findet man, daß sie niemals aus bloßen Anschauungen bestehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in einem Urtheil verknüpft worden, sondern daß sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogene Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumirt und so allererst in einem objectiv gültigen Urtheile verknüpft worden. Selbst die Urtheile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus, daß die Linie unter den Begriff der Größe subsumirt werde, welcher gewiß keine bloße Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit, (als *iudicia plurativa*) zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, daß in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei." Aus *Kritik der reinen Vernunft* A 163, B 204 dürfte hervorgehen, dass Kant den Begriff der *extensiven* Größe meint, wenn er in der zitierten Passage vom Begriff der Größe spricht.

lich ihrer Ausdehnung zuschreiben zu dürfen.[14] Die Unterordnung unter den Begriff der kürzesten Verbindung zwischen zwei Punkten kommt nach Kant vielmehr nur dadurch zustande, dass wir die Gerade als eine Menge oder Anzahl gleichartiger, d. h. ähnlicher Teile auffassen.[15] Diese Auffassung wird uns schon dadurch nahegelegt, dass wir überhaupt keine näher bestimmte Linie, ja gar keinen näher bestimmten Raum (als ein in der Anschauung gegebenes „Mannigfaltiges") denken können, ohne ihn in Gedanken, d. h. durch unsere Einbildungskraft, Stück für Stück aufzubauen.[16] Es ist nur dieses sukzessive und aggregierende Erzeugen *in* der reinen Anschauung, nicht etwa die reine Anschauung selbst, was es bewirkt, dass wir eine zusammenhängende Linie, oder überhaupt einen zusammenhängenden Raum, als etwas „Mannigfaltiges" und aus einer Anzahl gleichartiger Teile Bestehendes begreifen können.[17] Die Unterordnung unter den Begriff der kürzesten Verbindung zwischen zwei Punkten kommt also nicht etwa dadurch zustande, dass mit der Anschauung einer Geraden so etwas wie ein anschauliches Merkmal der kürzesten Verbindung zwischen zwei Punkten unmittelbar verknüpft wäre, sondern sie ergibt sich daraus, dass der Gedanke, eine bestimmte Linie sei eine Gerade, die Vorstellung einer Menge von (sukzessiv „apprehendierbaren") Teilen dieser Linie und damit die Anwendbarkeit des Begriffs der Größe auf diese Linie voraussetzt. Denn als Gerade betrachten wir eine Linie genau dann, wenn sie kein Segment enthält, das nicht mit ihr selbst und mit jedem ihrer übrigen Teile gleichartig (d. h. ähnlich) wäre.[18] Infolgedessen muss eine angeschaute Gerade als „Aggregat"[19] gleichartiger Teile begriffen werden können. Eben dadurch muss sie zugleich als *Größe* begriffen werden können, da Aggregate Mengen oder (extensive) Größen sind.

Nun können wir sagen, dass das Geraden-Axiom nichts weiter zum Ausdruck bringt als den folgenden Gedanken: Die gerade Verbindungslinie zweier Punkte ist die einzige Verbindungslinie, bei der alle Teile (sowohl gleiche als auch ungleiche) mit der ganzen Linie und mit einander gleichartig (d. h. ähnlich) sind.[20] Die gerade Verbindungslinie ist daher auch die kürzeste. Denn

---

[14] Siehe *Kritik der reinen Vernunft* B 16: „Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist."

[15] Siehe hierzu die in Fußnote 13 angegebenen Stellen.

[16] Vergleiche *Kritik der reinen Vernunft* A 162, B 203 sowie A 102, B 137 f. und 154.

[17] Siehe *Kritik der reinen Vernunft* A 99-100.

[18] Kant macht implizit von einer entsprechenden Definition des Begriffs der Geraden Gebrauch. Siehe Fußnote 20.

[19] Zu diesem Ausdruck vergleiche Fußnote 25.

[20] Nach Kant gilt das Geraden-Axiom, weil man zwar „in Gedanken von einem Punkte zum andern allerlei Linien" ziehen kann, aber „nur eine einzige [...], die sich in allen ihren Theilen (gleichen sowohl als ungleichen) ähnlich ist." *Prolegomena*, Akademie-Ausgabe 4: 365. – Man beachte übrigens, dass Kant hier implizit von einer Definition der Geraden Gebrauch macht, die einen Begriff ähnlicher Liniensegmente ins Spiel bringt, nach dem die Ähnlichkeit solcher Segmente nicht mit der Gleichheit ihres Krümmungsgrades zusammenfällt. Siehe dazu Fußnote 52.

der Längenunterschied zweier Linien hängt vom Unterschied der Anzahl gleicher und gleichartiger Liniensegmente ab, in die beide Linien zerlegt werden können: Vergleichen wir die Gerade zwischen zwei Punkten mit einer beliebigen anderen Verbindungslinie dieser Punkte und denken wir uns die Längen beider Linien bestimmt als das Vielfache der Länge gleicher Liniensegmente, die in beiden Linien entweder als Teil oder als Sehne zu einem Teil vorkommen, so ist die Gerade diejenige Linie, die von diesen Segmenten unter allen Umständen die kleinste Menge enthält.

Die Gültigkeit des Geraden-Axioms lässt sich insofern leicht einsehen. Es gilt, da es nur den Gesichtspunkt angibt, auf den wir beim Approximieren von Linien an Geraden zu achten haben: Sie sind desto gerader, je seltener wir eine geeignete Maßeinheit anlegen müssen, um ihre Länge zu bestimmen, und sie sind nicht wirklich gerade, solange ein noch so kleiner Teil existiert, der nicht mit dem Ganzen oder einem anderen Teil ähnlich ist.

Diese Einsicht in die Gültigkeit des Geraden-Axioms ist nur unter folgenden Umständen möglich. Sie setzt *erstens* voraus, dass wir dem Begriff der Geraden, mit Hilfe einer singulären und unmittelbaren Vorstellung von einer (eingebildetermaßen) krümmungsfreien Linie, eine (anschauliche) Bedeutung gegeben haben. Sie setzt *zweitens* voraus, dass wir diese Linie unter den Begriff der Menge gleichartiger Elemente, und das heißt: unter den Begriff der extensiven Größe, gebracht haben.

Nach Kants Ansicht ist nun eben diese zweite Voraussetzung keineswegs trivial. Sie beruht vielmehr auf einem allgemeinen „Prinzip", das Kant als das „Prinzip der Axiome der Anschauung" bezeichnet. Es lautet: „Alle Anschauungen sind extensive Größen."[21] Kant hält dieses Prinzip für beweisbedürftig und für beweisbar. Der Beweis, den er selbst angibt, ist im Grundsatzkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* zu finden (siehe A 162-3, B 202-4) und kann hier aus Zeitgründen nicht analysiert werden. Nur auf zwei in unserem Zusammenhang ziemlich wichtige Dinge möchte ich aufmerksam machen.

Erstens wird dieses Prinzip von Kant nicht selbst zu den Axiomen der Geometrie gerechnet,[22] da es viel grundlegender sei und, wie Kant sagt, von diesen Axiomen insgesamt *vorausgesetzt* werde.[23] Dieses Prinzip gibt vielmehr nur den Grundbegriff an, unter den wir bestimmte Objekte der Geometrie

---

[21] *Kritik der reinen Vernunft* B 202. In der A-Auflage von 1781 lautet das Prinzip: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen." (A 162) Beide Formulierungen besagen, dass nicht nur empirische, sondern auch reine Anschauungen extensive Größen sind.

[22] *Kritik der reinen Vernunft* A 732-3, B 760-1. Während Kant Axiome als „intuitive Grundsätze" bezeichnet und ihnen anschauliche Gewissheit zuschreibt, nennt er das „Prinzip der Axiome der Anschauung" einen „diskursiven Grundsatz" und spricht ihm intuitive Gewissheit ausdrücklich ab. Dieses Prinzip „war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transcendentalphilosophie gezeigt werden." „Aus Begriffen *a priori* (im discursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewißheit d. i. Evidenz entspringen [...]." (B 762)

[23] Siehe *Kritik der reinen Vernunft* A 163, B 204 und die oben, in Fußnote 13, zitierte Stelle aus § 20 der *Prolegomena*.

bringen müssen, um einzusehen, dass ihre Axiome gültig sind. Dieser Grundbegriff ist die Kategorie der extensiven Größe.

Zweitens nimmt Kant offensichtlich implizit an, auch das (die Euklidische Geometrie auszeichnende) Parallelen-Axiom setze das Prinzip der Axiome der Anschauung voraus. Kant sagt ja, dass *alle* Axiome der Geometrie dieses Prinzip voraussetzen.[24]

Fragen wir uns also, ob dies bedeutet, es sei berechtigt anzunehmen, das Parallelen-Axiom werde (wie das Geraden-Axiom) gültig, wenn man es im Lichte des kantischen Prinzips interpretiert und dieses Prinzip beweisbar ist. Um diese Frage zu beantworten, muss ich etwas weiter ausholen.

Das Prinzip, Anschauungen seien extensive Größen, besagt zunächst nichts Anderes, als dass alle Anschauungen Mengen gleichartiger und durch Anlagerung („Aggregation") miteinander zusammengesetzter Elemente sind.[25] Dieser Gedanke enthält die Forderung, es müsse möglich sein, zu jeder gegebenen Anschauung eine gleichartige größere oder kleinere Anschauung konstruktiv anzugeben.[26] Das heißt, zu jeder Linie, jeder Fläche und jedem Körper müssen wir uns eine Linie, eine Fläche bzw. einen Körper von unterschiedlicher Größe anschaulich vorstellen können. Dieselbe Forderung gilt entsprechend für Geraden, Quadrate, Kuben, Kreise und sonstige Figuren.[27] Auch zu

---

[24] Siehe die in Fußnote 13 zitierten Stellen, außerdem *Kritik der reinen Vernunft* A 733, B 761.

[25] Dass extensive Größen Aggregate – und insofern Mengen – gleichartiger Elemente sind, ergibt sich aus zwei Definitionen, die Kant einführt. *Erstens* definiert Kant diejenigen Größen als extensiv, „in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also notwendig vor dieser vorhergeht)" (A 162, B 203). *Zweitens* bestimmt Kant die „Kategorie der Größe" als „die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt" (*Kritik der reinen Vernunft* § 26, B 162; vergleiche B 203: „Nun ist das Bewußtsein [der synthetischen Einheit (Vaihinger)] des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objects zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (*quanti*)"). Diesen beiden Definitionen entspricht es, dass Kant in der Fußnote zu B 201 die Kategorie der extensiven Größe als Kategorie der „Aggregation" des Gleichartigen, d. h. des Zusammensetzens (*compositio*) durch Anlagerung des Gleichartigen, bestimmt. Kant nimmt demnach Folgendes an: (*a*) Unter den Begriff der Größe fällt etwas dann, wenn es aus Gleichartigem zusammensetzbar ist. (*b*) Extensiv ist eine solche Größe dann, wenn die in ihr vorkommende Zusammensetzung des Gleichartigen eine Aggregation ist, d. h. wenn sie die durch Anlagerung bewerkstelligte Erzeugung einer Menge ist, – folglich einer Menge, die ihrerseits ein größeres Ganzes durch Aggregation möglich macht.

[26] Diese Forderung ergibt sich auf folgende Weise: Wenn es wirklich zutrifft, was Kant behauptet, nämlich: dass Anschauungen *qua* Anschauungen extensive Größen sind, deren Vorstellung dadurch möglich gemacht wird, dass etwas Anderes vorgestellt wird, woraus sich diese Größen durch Anlagerung zusammensetzen lassen und mit denen sie gleichartig sind, so folgt daraus, (1) dass wenn ein bestimmtes Anschauungsobjekt mit einer bestimmten extensiven Größe gegeben oder doch angebbar ist, dann die Vorstellung dieses Objekts dadurch möglich ist, dass in ihm ein Teil enthalten ist, der mit ihm (in irgendeiner Hinsicht) gleichartig ist. Außerdem folgt daraus, (2) dass die Vorstellung des ganzen Objekts die Vorstellung eines noch größeren Ganzen möglich macht, in dem es als ein Teil enthalten ist. Dementsprechend nimmt Kant an (siehe *Kritik der reinen Vernunft* A 162-3, B 203), die Vorstellung einer Linie bestimmter Größe setze stets voraus, dass gleichartige Teile dieser Linie (sukzessiv) vorgestellt werden. Ohne es ausdrücklich zu sagen, muss Kant außerdem annehmen, dass die Vorstellung der ganzen Linie ihrerseits die Vorstellung einer gleichartigen größeren Linie möglich macht, deren Teil sie ist.

[27] Diese Forderung kann übrigens für Winkel nur gelten, wenn man sie als periodische Größen

jeder Dauer muss sich jeweils eine längere oder kürzere Dauer angeben lassen. Diese Forderung entspricht übrigens einem Grundprinzip unserer räumlichen und zeitlichen Anschauung. So setzen wir bei jeder zeichnerischen Abbildung, z. B. bei Bauplänen und Landkarten voraus, dass Figuren beliebig vergrößert oder verkleinert werden können, ohne dass dadurch die dargestellten Proportionen verändert werden. Ebenso setzen wir bei der Darstellung einer bestimmten Dauer durch Abtragen einer Strecke auf einer Zeitkoordinate voraus, dass diese Darstellung nach Einheitsstrecken von beliebiger Größe möglich ist. Extensive Größen sind Ausdehnungsgrößen; das heißt, es sind Größen, die ohne Qualitätsänderung kontinuierlich ausdehnungsfähig sind.

So betrachtet, hat Kant mit seinem „Prinzip der Axiome der Anschauung" einen Grundsatz angegeben, der vergleichbar ist mit einem Prinzip, von dem im 17. Jahrhundert der Mathematiker John Wallis (1616-1703) den Nachweis erbracht hatte, dass aus ihm das Fünfte Postulat Euklids (das mit dem Parallelen-Axiom äquivalent ist) deduktiv folgt.

Dieser Nachweis ist John Wallis auf folgende Weise gelungen. Euklids Fünftes Postulat besagt: „Es sei gefordert, daß wenn zwei Geraden mit einer dritten auf derselben Seite innere Winkel bilden, deren Summe kleiner als zwei Rechte ist, sie sich auf dieser Seite bei hinreichender Verlängerung schneiden."[28] Wallis hat gezeigt, dass diesem Postulat der folgende Satz („*communis notio*") zugrunde liegt:

„Zu jeder beliebigen Figur gebe es stets eine andere ihr ähnliche Figur von beliebiger Größe."[29] Ich werde diesen Satz im Folgenden das (Wallis'sche) Ähnlichkeitsprinzip nennen.

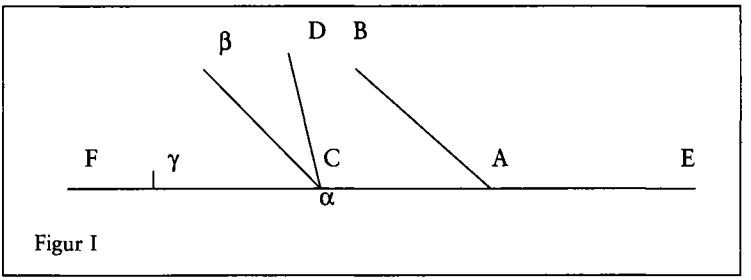
Dass das Parallelen-Postulat gültig ist, wenn das Wallis'sche Ähnlichkeitsprinzip gültig ist, ergibt sich aus folgender Überlegung. Wie Wallis gezeigt hat, ist zunächst der folgende Satz (S) beweisbar:

---

auffasst. Für Krümmungsgrade kann sie überhaupt nicht gelten. Krümmungsgrade können von Kant daher weder als extensive Größen noch als Anschauungen betrachtet werden, jedenfalls nicht als Anschauungen in demselben Sinne, in dem das Prinzip der Anschauungsaxiome von „Anschauungen" handelt. Anschauungen sind nach diesem Prinzip keine durch Gradunterschiede unterscheidbaren Qualitäten, die als solche eine (intensive) Größe *haben*, sondern Objekte, die (extensive) Größen *sind*. Krümmung lässt sich, wie Helligkeit, Temperatur oder Geschwindigkeit, als etwas auffassen, was nur intensive Größe (d. h. einen Grad) hat und eine Qualität an Anschauungsobjekten ist. Dem entspricht es, dass Kant die Eigenschaft einer Linie, gerade zu sein, also einen Krümmungsgrad gleich Null zu haben, ausdrücklich als „Qualität" (siehe *Kritik der reinen Vernunft* B 16) bezeichnet. Man kann diese Eigenschaft mit dem Krümmungsgrad Null gleichsetzen. Allerdings würde wohl Kant die Bestimmung von Krümmungsgraden nicht als Aufgabe der Geometrie (der „Mathematik der Ausdehnung" (A 163, B 204)) ansehen. Denn Krümmungsgrade ungleich Null hängen bei ähnlichen Figuren und ähnlichen Räumen jeweils davon ab, *wie groß* diese sind. Die Mathematik der Ausdehnung lässt aber nach Kant „die Frage: wie groß etwas sei?" im Gegensatz zur Arithmetik und ‚Buchstabenrechnung' ganz außer Betracht und behandelt „eigentlich nur Größen (*quanta*) als solche." (A 163, B 204). – Zu den Begriffen der ähnlichen Figuren und der ähnlichen Räume siehe unten Fußnote 52.

[28] *Elements* (Heath) Vol. 1, p. 202.

[29] J. Wallis, ‚Demonstratio Postulati Quinti,' *Opera Mathematica*, Vol. 2, Oxford 1693, p. 676: „Datae cuiuscunque Figurae, Similem aliam cuiuscunque magnitudinis possibilem esse".



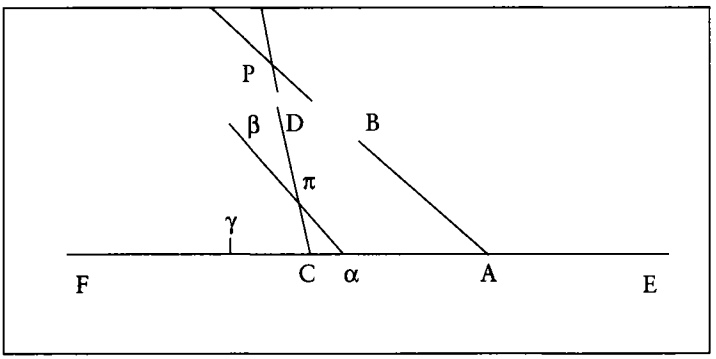
Figur I

(S) „Wenn die Geraden BA und CD mit der Geraden AC Innenwinkel bilden, die kleiner als 2 Rechte sind, und wenn BA gemeinsam mit AC auf der Linie EF in Richtung auf γ verschoben wird, so daß schließlich AC die Lage αγ und BA die Lage βα einnimmt, so wird die Gerade BA während ihrer Bewegung nach βα die Linie CD schneiden."[30]

Damit unternimmt es Wallis, zunächst zu beweisen, dass ein Schnittpunkt entsteht, wenn BA von rechts nach links verschoben wird, vorausgesetzt, BA und CD bilden mit AC Innenwinkel kleiner als 2 Rechte.

Nun folgt aus (S) in Verbindung mit dem Ähnlichkeitsprinzip das Parallelen-Postulat. Denn man nehme an, die Gerade AB werde längs der Geraden EF verschoben, bis sie die Position βα einnimmt und die Gerade CD in Punkt π schneidet (siehe Figur II).

Figur I



[30] Der Beweis beruht auf folgenden Hilfssätzen, die Wallis zunächst beweist: (1) Wenn eine begrenzte Gerade auf einer unbegrenzten Geraden liegt und dann in der eigenen Richtung beliebig weit verschoben wird, so wird sie stets auf der unbegrenzten Geraden liegen. (2) Liegt eine begrenzte Gerade auf einer unbegrenzten Geraden und bildet eine auf ihr stehende andere Gerade mit ihr einen Winkel, so bildet diese mit der unbegrenzten Geraden denselben Winkel. (3) Werden zwei begrenzte Geraden, die in einem Punkt zusammentreffen, so dass sie Schenkel eines Winkels sind, bei unverändertem Winkel gemeinsam in gerader Linie so verschoben, dass einer der Schenkel stets auf derselben unbegrenzten Geraden zu liegen kommt, so wird der Winkel, den die unbegrenzte Gerade mit dem anderen Schenkel bildet, überall derselbe sein. (4) Wenn zwei Geraden, die von einer dritten geschnitten werden, mit dieser zusammen auf einer Seite dieser dritten Geraden innere Winkel bilden, die zusammen kleiner als zwei Rechte sind, so wird jeder der äußeren Winkel größer als der ihm gegenüberliegende Innenwinkel sein. Diese Sätze werden aus Euklids Lehrsatz I. 13 und einer Prämisse hergeleitet, die

Dann wird αCπ ein Dreieck bilden. Für dieses Dreieck gilt sogleich aufgrund des Ähnlichkeitsprinzips, dass ihm ein größeres Dreieck ACP ähnlich ist, von dem wir annehmen wollen, es sei auf der Basis AC errichtet. Folglich schneiden sich CP und AP in P. Nach der Definition, die Euklid in Buch 6 der *Elemente* für ähnliche geradlinige Figuren gibt, sind die Winkel PAC, παC und BAC gleich. Folglich liegen CP und AP auf CD bzw. AB.

Mit anderen Worten: Daraus dass ein Schnittpunkt π entsteht, folgt: Es wird ein Dreieck entstehen (αCπ), zu dem es, nach dem Ähnlichkeitsprinzip, ein ähnliches größeres Dreieck gibt, das AC als Basis hat.

Daraus wiederum folgt, dass AB und CD aufeinander treffen, und zwar auf der Seite, auf der die mit AC gebildeten Winkel zusammen kleiner als zwei Rechte sind. Damit ist gezeigt, dass die Annahme von Euklids Fünftem Postulat (und damit die Annahme des Parallelen-Axioms) auf die Annahme des Ähnlichkeitsprinzips zurückgeführt werden kann oder durch diese ersetzbar ist.

Nun behaupte ich: Was Kant das „Prinzip der Axiome der Anschauung" genannt hat, ist der Sache nach nichts Anderes als eine Verallgemeinerung des Wallis'schen Ähnlichkeitsprinzips. Was nämlich Wallis mit dem Ähnlichkeitsprinzip nur von Figuren behauptet, das gilt nach Kants Prinzip von allen Anschauungen (und zwar sowohl reinen als auch empirischen). Indem es allen Anschauungen die Eigenschaft zuschreibt, eine extensive Größe zu sein, schreibt es ihnen, wie wir gesehen haben, implizit die Fähigkeit zu, in Gedanken ohne Qualitätsänderung kontinuierlich vergrößert oder verkleinert werden zu können. Man darf daher sagen, dass Kant berechtigt war anzunehmen, die Geltung des Parallelen-Postulats beruhe auf der Geltung des Prinzips der Anschauungsaxiome.[31]

Auf der (im Vergleich zum Ähnlichkeitsprinzip) größeren Allgemeinheit des Prinzips der Anschauungsaxiome beruht es, dass nicht nur das Fünfte, sondern auch die ersten vier Postulate Euklids mit seiner Hilfe intuitiv einleuchtend gemacht werden können. Was das erste dieser Postulate angeht, so hatten wir bereits gesehen, dass seine Geltung das Prinzip der Anschauungsaxiome voraussetzt. Denn der Inhalt dieses Postulats entspricht dem Inhalt des Geraden-Axioms. Das Zweite Postulat kann auf entsprechende Art erklärt werden. Denn es besagt nur, jede endliche, zwischen zwei Punkten liegende Gerade solle über einen dieser Punkte hinaus verlängert werden können. Zu sagen, dass diese Möglichkeit besteht, bedeutet nichts Anderes, als dass Geraden extensive Größen sind. Das Dritte Postulat zeichnet sich

---

dem zehnten Axiom bei Clavius ungefähr entspricht. Das Parallelen-Postulat wird nicht in Anspruch genommen. Siehe J. Wallis ‚Demonstratio Postulati Quinti,' S. 668 ff. Vergleiche zu dieser Passage die deutsche Übersetzung bei Paul Stäckel & Friedrich Engel, *Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis auf Gauss*, Leipzig 1895, S. 21-7.

[31] Im *Opus postumum* behauptet Kant, das Parallelen-Axiom könne „ganz strenge bewiesen werden indem man ihn philosophisch behandelt" (*Akademie-Ausgabe* 22: 81.27-9.) „Matheseos principia philosophica kann es auch in der Lehre von den Parallellinien geben." (Ebenda 91.23-4) „Man kann auch einen rein mathemat. Satz (nämlich den 47sten Satz im ersten Buch des Euklides) auch Philosophisch beweisen; aber dieser ist auch der einzige weil er eine Qualität betrifft indem die Entfernung der Parallellinien so klein angenommen wird als man will mithin auch als verschwindend gedacht werden kann." (*Akademie-Ausgabe* 21: 63. 22-6)

dadurch vor den vier anderen Postulaten aus, dass es explizit von Figuren, nämlich von Kreisen handelt: Um jeden Punkt soll ein Kreis mit beliebig großem Radius geschlagen werden können. Schon Wallis hat daher darauf hinweisen können, dass diesem Postulat das Ähnlichkeitsprinzip zugrunde liegt.[32] *A fortiori* liegt ihm also auch das Prinzip der Anschauungsaxiome zugrunde. Was schließlich das Vierte Postulat angeht, so fordert es, alle rechten Winkel seien miteinander gleich. Durch diese Forderung wird indirekt gesichert, dass alle orthogonalen Figuren, also nicht nur rechtwinklige Dreiecke, sondern auch Quadrate, Rechtecke etc., ohne Qualitätsänderung kontinuierlich verkleinert oder vergrößert werden können. Auch das Vierte Postulat setzt daher das Prinzip der Anschauungsaxiome voraus.

Gibt man den fünf Euklidischen Postulaten die Form von Axiomen, wie es in vielen Geometriebüchern des 18. Jahrhunderts üblich geworden war, und betrachtet man diese Axiome als grundlegend für die Euklidische Geometrie, so macht es also offenbar einen guten Sinn, wenn Kant behauptet, dieses Prinzip sei „das Principium der Möglichkeit der Axiome überhaupt" (A 733, B 761).[33] Denn unter dessen Voraussetzung ist es möglich, die Evidenz, d. h. die nach Kants Ansicht für Axiome eigentümliche anschauliche Gewissheit der grundlegenden geometrischen Axiome einzusehen. Das Wallis'sche Ähnlichkeitsprinzip hat eine weniger prinzipielle Bedeutung für die Axiome der Geometrie, da es nur von Figuren, nicht auch von Linien handelt.

Es ist nach meiner Ansicht hauptsächlich die größere Allgemeinheit, wodurch sich Kants Prinzip der Anschauungsaxiome von Wallis' Ähnlichkeitsprinzip unterscheidet. Aber auch in inhaltlicher Beziehung erweist sich Kants Prinzip als das grundlegendere, nämlich insofern, als es nicht auf die Eigenschaft abhebt, ähnlich zu sein, sondern auf die Eigenschaft, eine extensive Größe zu sein. In dieser Hinsicht ist es bemerkenswert, dass schon Wallis die Existenz ähnlicher Figuren auf den grundlegenderen Umstand zurückgeführt hat, dass Figuren Größe (*quantitas*) haben und dass eine stetige Größe (*quantitas continua*) durch besondere Eigenschaften ausgezeichnet ist. So ergänzt er das Ähnlichkeitsprinzip durch die folgende Erläuterung:

> Dieses Prinzip scheint nämlich aus der Natur der *Quantitas* selbst zu fließen, da *quantitates continuas* einer unbeschränkten Teilung und Vervielfachung fähig sind; das heißt, daß man jede Figur (während sie ihre Gestalt behält) unbeschränkt verkleinern und vergrößern kann. In der Tat machen alle Geometer diese Annahme (ohne es auszusprechen oder vielleicht selbst zu bemerken), und darunter auch Euklid. [...] Denn nicht deshalb, weil der Kreis vor den übrigen Figuren etwas

---

[32] J. Wallis, ‚Demonstratio Postulati Quinti,' *Opera Mathematica*, Vol. 2, Oxford 1693, p. 676: „In der That machen alle Geometer diese Annahme [sc. daß das Ähnlichkeitsprinzip gültig ist] (ohne es ausdrücklich auszusprechen oder vielleicht selbst zu bemerken), und darunter auch Euklid. Denn, wenn er fordert, daß sich bei gegebenem Mittelpunkt und Halbmesser der Kreis beschreiben lasse, so setzt er voraus, daß es einen Kreis von beliebiger Größe oder mit beliebig großem Halbmesser gebe, und, wenn er voraussetzt, daß etwas möglich sei, so fordert er, daß man es ausführen könne." (Übersetzung nach Stäckel & Engel, *Die Theorie der Parallellinien*, S. 26.)

[33] Ich möchte damit nicht etwa behaupten, Kant habe eine Geometrie vor Augen gehabt, die nur auf den fünf erwähnten Sätzen als Axiomen aufgebaut wäre.

voraus hätte, gestattet er es, daß man ihn ohne Änderung der Gestalt nach Belieben stetig vergrößert oder verkleinert, sondern wegen der Natur des Kontinuums, die den übrigen Figuren mit dem Kreise gemeinschaftlich ist. Man darf eben darum voraussetzen, daß auch bei diesen Figuren (ohne Änderung der Gestalt) eine stetige und unbegrenzte Vergrößerung oder Verkleinerung möglich sei.[34]

Wallis sagt uns leider nicht, worin nach seiner Ansicht die Natur der *Quantitas* besteht, und er führt leider nicht näher aus, worin die Natur des Kontinuums (*continui natura*) besteht, auf der die Möglichkeit stetiger und unbegrenzter Vergrößerung und Verkleinerung aller Figuren beruhen soll. Deutlich wird nur, dass Wallis das Fallen geometrischer Objekte unter die Kategorie der Quantität für einen grundlegenden Sachverhalt hält, aus dem die Existenz ähnlicher geometrischer Objekte folgt. Dieser Sichtweise entspricht ungefähr, und zwar in einer wesentlichen Beziehung, die Ansicht, die in Kants Prinzip der Anschauungsaxiome zum Ausdruck kommt. Allerdings hat es Kant (im Unterschied zu Wallis) unternommen, den logischen Zusammenhang genauer anzugeben, der zwischen dem quantitativen Charakter geometrischer Objekte und der Geltung geometrischer Axiome besteht. Zu diesem Zweck war es Kant, im Grundsatzkapitel der *Kritik der reinen Vernunft*, daran gelegen, (1) den Begriff der Größe zu erläutern, (2) die Begriffe des Quantums und der Quantität voneinander zu unterscheiden, (3) die Eigenschaft eines Quantums, extensiv zu sein, zu erklären und schließlich (4) die Eigenschaft der Stetigkeit (d. h. die Eigenschaft, eine kontinuierliche Größe zu sein) aus der Eigenschaft, eine extensive Größe zu sein, folgen zu lassen.

In diesem Abschnitt habe ich das Nötigste gesagt, um zu zeigen, wie Kant die Aufgaben (1) und (3) zu lösen versucht hat. Es mag einer gesonderten Untersuchung vorbehalten bleiben zu rekonstruieren, wie er die Aufgaben (2) und (4) behandelt hat.

3. Kant und die Euklidische Geometrie

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass die Auszeichnung der Euklidischen Geometrie vor anderen logisch möglichen Geometrien bei Kant genau angebbare Gründe hat. Sie liegen nicht nur in der reinen Anschauung, sondern auch, und vor allem, in einem Prinzip des Verstandes. Diese Gründe lassen es nicht

---

[34] „Hoc enim (propter quantitates continuas in infinitum divisibiles pariter atque in infinitum augibiles) videtur ex ipsa Quantitatis natura fluere; figuram scilicet quamlibet continue posse (retenta figurae specie) tum minui, tum augeri in infinitum. Atque hoc revera (utut inobservati, nec ipsi forsan animadvertentes) praesumunt omnes; &, cum aliis, *Euclides* ipse. [...] Non enim, propter aliquod circulo prae caeteris figuris peculiare, hoc contingit, ut retenta specie sua continue possit in quamvis magnitudinem augeri minuive; Sed propter Continui naturam, quae reliquis cum Circulo figuris est communis; Adeoque de illis pariter praesumi potest, possibilem esse (retenta specie) continuam in infinitum auctionem vel minutionem." (J. Wallis, ‚Demonstratio Postulati Quinti,' *Opera Mathematica*, Vol. 2, Oxford 1693, p. 676) – Die deutsche Übersetzung dieser Stelle bei Stäckel & Engel, *Die Theorie der Parallellinien*, S. 26 entstellt den Sinn, da sie „ipsa Quantitatis natura" durch „Wesen der Größenverhältnisse" wiedergibt.

zu, Kant die Meinung zu unterstellen, der Raum der Euklidischen Geometrie sei das, was man „Anschauungsraum" nennt. Kant selbst macht von Ausdrücken wie „Raum der Anschauung" niemals Gebrauch. Wohl aber bedient er sich manchmal, und offensichtlich nicht zufällig, des Ausdrucks „Raum in Gedanken", wenn es ihm darum geht, den geometrischen Raum zu bezeichnen.[35] Da das Denken nach Kants Sprachgebrauch Sache des Verstandes ist und da insbesondere das Prinzip der Anschauungsaxiome ein „Grundsatz des reinen Verstandes" ist, wäre es viel zutreffender, den Raum der Euklidischen Geometrie als „den Raum der reinen Anschauung *und* des reinen Denkens" zu bezeichnen. Bei diesem Raum handelt es sich nämlich um denjenigen Raum, der uns nach Kants Ansicht zwar ursprünglich nur als subjektive Form gegeben ist, empirische Gegenstände *anzuschauen*, dessen Eigenschaften aber nur insofern angebbar sind, als das, was wir in dieser Form (empirisch oder durch Einbildung) anschauen können, (nämlich Objekte äußerer Anschauung) nach einem beweisbedürftigen Verstandesprinzip, d. h. nach einem Prinzip der transzendentalen Logik, unter den Begriff der extensiven Größe gebracht und so zum Gegenstand des *Denkens* gemacht wird.[36] „Die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen [...]."[37]

---

[35] *Prolegomena* § 13 Anm. 1, Akademie-Ausgabe 4: 288. 7-8.

[36] Dies scheint übrigens nach Kant auch für die Eigenschaft der Dreidimensionalität gelten zu müssen. Siehe *Kritik der reinen Vernunft* § 24, B 154. – Kant ist allerdings weit davon entfernt, die euklidischen Axiome selbst „als die allgemeinsten Bedingungen anzusehen, unter denen ein Begriff der extensiven Größe möglich ist", wie Michael Friedman meint. Siehe sein Buch *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press 1992, S. 95: „There remains a serious question about Euclid's axioms, of course; when pressed, Kant would most likely claim that they represent the most general conditions under which alone a concept of extended magnitude – and therefore a rigorous conception of an external world – is possible (see A 163, B 204). And, of course, we now know that Kant is fundamentally mistaken here." – Friedman übersieht hier, dass Kant die euklidischen Axiome einem noch allgemeineren, für „alle Anschauungen" geltenden Verstandesprinzip unterordnet.

[37] *Prolegomena* § 38 (gegen Ende), Akademie-Ausgabe 4: 322. 1-7. Vom Raum als „Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen" sagt Kant ein paar Zeilen zuvor: „Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Cirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, so fern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält." Koriako bemerkt zu diesen „erstaunlichen" Sätzen: „Wird hier gesagt, daß der Raum keine Naturgesetze enthält, so scheint die Behauptung trivial, denn der Raum als reine Anschauung *kann* keine Naturgesetze enthalten. Ist dagegen gemeint, daß der Raum auch geometrisch unbestimmt ist, so haben wir es mit einer Behauptung zu tun, die weit über den Horizont des kantischen Raumbegriffs hinausreicht. Denn dann wäre nicht nur die Synthesis einer jeden konkreten räumlichen Figur eine begriffliche Leistung, sondern die geometrische Struktur des Raumes überhaupt, also seine Euklidizität" (*Kants Philsophie der Mathematik* S. 286). Ich hoffe gezeigt zu haben, dass die Annahme eines geometrisch unbestimmten Raumsubstrats, zusammen mit den von Koriako richtig beschriebenen Konsequenzen, nicht „über den Horizont des kantischen Raumbegriffs hinausreicht."

Wir müssen also, um Kants Philosophie des Raumes vollständig zu verstehen, die transzendentale Logik mit heranziehen und dürfen die *Kritik der reinen Vernunft* nach dem Ende von § 8 nicht zuklappen.[38]

Ich habe oben ausgeführt, warum Kant berechtigt war anzunehmen, dass das für die Euklidische Geometrie charakteristische Parallelen-Axiom gültig wird, wenn man es im Lichte des Prinzips der Axiome der Anschauung interpretiert. Diese Berechtigung ergab sich aus der Existenz eines von John Wallis geführten Beweises, nach dem das Fünfte Postulat Euklids aus einem Satz logisch folgt, der sich von Kants Prinzip der Anschauungsaxiome nur durch geringere Allgemeinheit unterscheidet und den ich das Ähnlichkeitsprinzip genannt habe.

Da nun Kant, soweit ich weiß, den Wallis'schen Beweis nirgendwo erwähnt hat, mag man bezweifeln, dass er von diesem Beweis auch tatsächlich Kenntnis hatte. Müssen wir ihm aber nicht eine solche Kenntnis unterstellen, wenn wir nicht etwa bereit sind zu vermuten, Kant habe nur blindlings mit der Möglichkeit gerechnet, das Parallelen-Axiom sei aus dem Prinzip der Anschauungsaxiome herzuleiten? Dass Kant mit dieser Möglichkeit gerechnet haben muss, steht außer Zweifel. Denn für *alle* Axiome der Euklidischen Geometrie hat er, wie wir sahen, angenommen, sie setzten das Prinzip der Anschauungsaxiome (als „das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt" (A 733, B 761)) voraus. Also muss Kant entweder davon überzeugt gewesen sein, man könne beweisen, das Parallelen-Axiom sei logisch abhängig von den übrigen Axiomen der Euklidischen Geometrie und folge schon deshalb, nämlich zugleich *mit* ihnen, aus dem Prinzip der Anschauungsaxiome. Oder es muss ihm an dieser Überzeugung gefehlt haben, so dass er sich hat verpflichtet sehen müssen anzunehmen, es genüge nicht die Herleitbarkeit der übrigen Axiome aus dem Prinzip der Anschauungsaxiome, um auch vom Parallelen-Axiom annehmen zu dürfen, es setze dieses Prinzip voraus.

Nun hat für Kant gewiss kein Grund bestanden, davon überzeugt zu sein, die logische Abhängigkeit des Parallelen-Axioms von den übrigen Axiomen sei beweisbar. Denn nur das unzweifelhafte Vorliegen eines entsprechenden Beweises wäre ein solcher Grund gewesen. Es scheint aber kein Anzeichen dafür zu geben, dass Kant – irrtümlicherweise – darauf vertraut hätte, ein solcher Beweis sei auch nur möglich.[39] Der Umstand, dass Kant das Paralle-

---

[38] Paul Guyer hat diese Umgangsweise mit Kants Raumtheorie noch jüngst zu legitimieren versucht mit der Behauptung, der Abschnitt über das Prinzip der Axiome der Anschauung „does not add to results already established in the Transcendental Aesthetic [...]." Paul Guyer, ‚Kant, Immanuel (1724-1804)', in: *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Volume 5, p. 187.

[39] Die Notizen in Band 14 der Akademie-Ausgabe dokumentieren Kants sachliches und nicht nur persönliches Interesse an den entsprechenden Herleitungsversuchen seines Freundes und Kollegen, des Mathematikers Johann Schultz. Allerdings zeigt ein Brief Kants an Schultz vom 16. Aug. 1790, dass Kant durchaus Vorbehalte hatte gegenüber dessen Theorie der Parallellinien. Siehe Akademie-Ausgabe 11: 200. 29 – 201. 15 und vergleiche dazu die Stelle der Schultz'schen Rezension in Akadamie-Ausgabe 20: 421-2. Nichts deutet darauf hin, dass Kant solche Vorbehalte nicht auch in früheren Jahren gehabt hätte. Zu den Differenzen zwischen den Ansichten von Kant und Schultz siehe auch Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik*, S. 279-82.

len-Axiom im Zusammenhang mit dem Prinzip der Anschauungsaxiome nicht einmal ausdrücklich erwähnt, lässt im Gegenteil eher den Schluss zu, dass Kant diesem Axiom keine Sonderrolle hat aufbürden wollen. Also ist es mehr als wahrscheinlich, dass Kant der Meinung gewesen ist, hinreichend gute Gründe für die Annahme zu haben, das Parallelen-Axiom müsse unabhängig von den übrigen Axiomen aus dem Prinzip der Anschauungsaxiome hergeleitet werden können.

Aber welche Gründe mochten dies gewesen sein?

Meine Antwort auf diese Frage ist, dass es hinreichend gute Gründe gibt zu vermuten, Kant habe den Beweis von Wallis, wenigstens in den wichtigsten Grundzügen, gekannt. Allerdings hat Kant nicht zu wissen brauchen, dass es ein Beweis von Wallis war. Es lässt sich belegen, dass der Beweis vermutlich schon in den 1760er Jahren zu Kants Lektürestoff gehört hat. Ein Buch, das Kant nachweislich sowohl gelesen[40] als auch in seiner eigenen Bibliothek besessen hat,[41] waren Abraham Gotthelf Kästners *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, Trigonometrie und Perspective*, 2. Auflage, Göttingen 1763. Dieses Buch enthält eine ausführliche Behandlung des Problems der Geltung des Parallelen-Axioms. Kästner hebt sogar schon in der Vorrede zur ersten Auflage der *Anfangsgründe* von 1758 (die in der zweiten Auflage von 1763 wieder abgedruckt ist) diese Behandlung besonders hervor, um den Leser auf deren Wichtigkeit aufmerksam zu machen. In der zweiten Auflage wird die Relevanz des Themas außerdem noch dadurch unterstrichen, dass Kästner auf Georg Simon Klügels (seines Schülers) Dissertation *Conatuum praecipuorum theoriam parallelarum demonstrandi recensio* von 1763 hinweist, auch aus heutiger Sicht eine bedeutende Abhandlung zur Theorie der Parallellinien, die umfassend über ältere Versuche in der Parallelentheorie und über den *status quaestionis* unterrichtet. Es gibt zwar, soweit ich weiß, kein Indiz dafür, dass Kant auch Klügels Dissertation studiert hätte. Aber nicht unwahrscheinlich ist es, dass Kant, durch die eindringlichen Hinweise in Kästners Vorrede angeregt, dessen eigene Behandlung des Parallelen-Problems sorgfältig und zustimmend zur Kenntnis genommen hat. Vom Autor der *Anfangsgründe* sagt Kant 1763 rühmend, dass „unter dessen Händen alles genau, faßlich und angenehm wird."[42]

---

[40] Kant erwähnt dieses Buch in der Vorrede zu seiner Schrift über die „Negativen Größen" von 1763. Siehe *Akademie-Ausgabe* 2: 170.10.

[41] Siehe das *Verzeichnis der Bücher des verstorbenen Professor Gensichen, wozu auch die demselben zugefallenen Bücher des Professor Kant gehören*, Königsberg [o. J.] [1808] S. 14.

[42] Akademie-Ausgabe 2: 170. 10. „From today's point of view Kaestner's historical significance lies mostly in the interest he promoted in the foundations of parallel theory. – His own search for a proof of Euclid's parallel postulate culminated in his sponsorship of, and contribution of a postscript to, a dissertation by G. S. Klügel (1763) in which thirty purported proofs of that postulate are examined and found defective. This influential work prompted J. H. Lambert's important researches on parallel theory. The three men who indepently founded non-Euclidean (hyperbolic) geometry in the early nineteenth century [Gauss, Bolyai and Lobachevsky] were all directly or indirectly influenced by Kaestner: [...]." George Goe, ‚Kaestner, Abraham Gotthelf,' in: *Dictionary of Scientific Biography*, ed. by C. C. Gillispie, Volume 7, New York 1973.

Kästner formuliert das Parallelen-Axiom als „Satz 12" des „Geometrie" genannten Teils der *Anfangsgründe* und erläutert es im Mittelteil dieses Buches ausführlich durch eine Reihe von „Zusätzen" zu den Sätzen 11 und 12. Dabei zeigt sich, dass Kästner in wesentlichen Grundzügen die Argumentation von Wallis übernimmt, ohne diesen beim Namen zu nennen. Paul Stäckel beschreibt Kästners Verfahren mit den Worten, es bestehe „darin, daß, ähnlich wie es bei Wallis geschieht, die eine der beiden schneidenden Geraden parallel mit sich selbst verschoben wird. Liegt ihr Schnittpunkt mit der Grundlinie in der Nähe des Schnittpunktes der zweiten Geraden mit der Grundlinie, so findet ein Zusammentreffen der beiden schneidenden Geraden statt. ‚Man sieht aber nicht', fährt Kästner [im Zusatz zu Satz 11] fort, ‚wie bloß die längere Grundlinie die Dreiecke unmöglich machen soll, man wird vielmehr urtheilen, daß bei einer längeren Grundlinie nur die Seiten bis zum Zusammentreffen weiter müssen verschoben werden.'"[43]

Kästners Verfahren, insbesondere seine zuletzt zitierte Äußerung im Zusatz zu Satz 11, musste für den Standpunkt von unmittelbarem Interesse sein, den die *Kritik der reinen Vernunft* im Abschnitt über die Axiome der Anschauung und die *Prolegomena* in § 20 zum Ausdruck bringen. Kästner nimmt ausdrücklich an, dass Dreiecke, die durch Grundlinien einer bestimmten Größe *möglich gemacht* werden, nicht durch bloße Vergrößerung dieser Linie *unmöglich* gemacht werden können; er nimmt also an, dass es für die *Möglichkeit* dieser Figuren nicht darauf ankommt, *wie groß* sie sind. „Was [...] die Größe, (*quantitas*) d. i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas sei? betrifft,"[44] so ist sie nach Kästner für diese spezielle Möglichkeit ebenso gleichgültig, wie sie nach Kant für die Möglichkeit der Geometrie insgesamt gleichgültig ist.[45] Denn nach Kant hat es die Geometrie in ihren Axiomen niemals mit der Frage zu tun, wie groß etwas ist, sondern nur damit, dass „Größen (*quanta*) als solche" ihre Objekte sind.

Kästners *Anfangsgründe* erschienen 1774 in dritter Auflage und gehörten alsbald in Deutschland zur mathematischen Standardliteratur. Diese Tatsache mag erklären, warum Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* und in den *Prolegomena* Leser vorausgesetzt zu haben scheint, die an der Frage, ob das Parallelen-Axiom implizit mit den übrigen Axiomen aus dem Prinzip der Anschauungsaxiome herleitbar ist oder nicht, kein Interesse zu haben brauchten. Sie mag also erklären, warum Kant das Parallelen-Axiom in diesen Schriften nicht einmal erwähnt.

4. *Offene Fragen*

Zu den Fragen, die ich in diesem Vortrag nicht berührt habe, gehört die Frage, auf welche Weise Kant meinte das Prinzip der Anschauungsaxiome beweisen

---

[43] Stäckel & Engel, *Die Theorie der Parallellinien*, S. 140.
[44] *Kritik der reinen Vernunft Kritik* A 163 f., B 204 f.
[45] Ebenda A 163 f., B 204 f.

zu können und wie überzeugend ihm dieser Beweis gelungen ist. Setzen wir einmal voraus, Kant sei dieser Beweis gelungen. Abwegig ist diese Voraussetzung nicht, da das transzendentale Argument,[46] das Kant zum Zweck dieses Beweises in A 162-3, B 202-4 einführt, übersichtlich und keineswegs unplausibel ist, die Schlussfolgerung schlüssig erscheint und erfolgreiche gründliche Widerlegungsversuche, soweit ich weiß, nicht vorliegen.[47] Unter dieser Voraussetzung stellt sich sogleich die folgende Frage:

Wie verhält sich der „Raum in Gedanken", von dem die Euklidische Geometrie handelt, zum Raum der Physik?

Für Kant selbst war die Antwort noch einfach. Da das Prinzip „Alle Anschauungen sind extensive Größen" zugleich alle *empirischen* Anschauungen betrifft und physikalische Räume, was immer sie sonst noch sein mögen, empirischen Anschauungen zugerechnet werden können, ergibt sich unmittelbar die Antwort, dass Sätze, die für den geometrischen Raum und dessen Eigenschaften gelten, für den physikalischen Raum nicht falsch sein können. Aber wie sieht heute die Situation aus? Wie verhält sich Kants „Raum in Gedanken" zum Raum Einsteins, zum Raum der Allgemeinen Relativitätstheorie?

Zur Beantwortung *dieser* Frage kann ich selbst hier vorläufig nur Folgendes beitragen: Was die Philosophie des Raumes angeht, so ist bis heute der *status quaestionis* wesentlich dadurch geprägt, dass man meint, niemand verfüge über ein von Erfahrung unabhängiges Argument, das uns veranlassen könnte, irgendeines der bekannten geometrischen Systeme vor anderen geometrischen Systemen auszuzeichnen. Seit Gauss und Riemann ist es daher üblich, die Physik als diejenige Autorität anzurufen, die zu entscheiden habe, welche Geometrie „die Wirklichkeit" am besten erfasse.

Mit der Allgemeinen Relativitätstheorie ist eine solche Entscheidung scheinbar endgültig gefallen. Sie räumt der Euklidischen Geometrie zwar ein, für kleinere Bereiche unseres Erfahrungsraums praktisch gültig zu sein, lässt diese bedingte Gültigkeit allerdings darauf beruhen, dass die euklidischen Sätze Grenzfälle nichteuklidischer Phänomene zum Inhalt haben. Allerdings hat sich mit dieser Entscheidung merkwürdigerweise zugleich der Gegenstand der Geometrie verändert. Denn die „Wirklichkeit", auf die in der Relativitäts-

---

[46] Das transzendentale Argument, das Kant hier gebraucht, zielt darauf ab zu beweisen, dass die Geltung des Prinzips der Anschauungsaxiome eine Bedingung der Möglichkeit empirischer Anschauungen, d. h. der Anschauung von empirischen Räumen und Zeiten ist.

[47] Eine adäquate Auseinandersetzung mit Kants Beweisführung innerhalb des Kapitels über die Axiome der Anschauung fehlt bis heute. Kants Beweisziel wird meistens nur darin gesehen, die Anwendbarkeit der Mathematik auf Erfahrungsgegenstände nachzuweisen. Diese Ansicht kommt auch bei Koriako zum Ausdruck, der meint (siehe *Kants Philosophie der Mathematik*, S. 292-3), das Kapitel über die Anschauungsaxiome erreiche „sein Beweisziel" nicht, „denn der Schluß von ‚Alle Erscheinungen sind extensive Größen' auf ‚Alle Erscheinungen unterliegen den Gesetzen unserer Anschauung'" sei „nicht schlüssig". Bei dieser Meinung herrscht Unklarheit nicht nur über das Ziel, sondern auch über die logische Ordnung in Kants Beweis. Denn Kants Beweisziel besteht ja offensichtlich im Nachweis der Gültigkeit des Prinzips der Anschauungsaxiome, und dieses Prinzip enthält – nach der A-Auflage sogar wörtlich – die Annahme, die Koriako als Prämisse des Beweises hinstellt. Damit wird die logische Ordnung in Kants Beweis auf den Kopf gestellt.

theorie die nichteuklidische Geometrie bezogen wird, ist in Wahrheit gar nicht mehr der Raum, sondern das sogenannte Raum-Zeit-Kontinuum. Eigentlich haben wir es hier gar nicht mehr mit Geometrie im Sinne einer „Mathematik der Ausdehnung" (A 163, B 204) und mit deren Anwendung auf empirische, anschauliche Räume, sondern nur noch mit Kinematik zu tun.[48] Als Kinematik behandelt die Allgemeine Relativitätstheorie keine rein räumlichen Beziehungen zwischen anschaulichen Objekten, die (in Gedanken) als koexistierend vorausgesetzt werden. Vielmehr betrachtet sie raum-zeitliche Abstände zwischen Ereignissen, die in Abhängigkeit von den Bewegungszuständen der Standpunkte verschiedener Beobachter sowohl gleichzeitig als auch ungleichzeitig sein können. Relative Gleichzeitigkeit und Koexistenz sind dabei nicht dasselbe. Während man unter Koexistenz die *communio spatii*, d. h. die Eigenschaft zweier Objekte (z. B. zweier Punkte oder Strecken) verstehen könnte, einem und demselben Raum (z. B. einer Linie) entweder als dessen Teil oder als Grenze anzugehören, wird Gleichzeitigkeit in der Relativitätstheorie nur für Ereignisse definiert: Als gleichzeitig gelten zwei Ereignisse genau dann, wenn Lichtsignale, die von ihnen ausgehen, auf der Mitte der Verbindungsstrecke gleichzeitig eintreffen. Diese Definition setzt die Koexistenz der beiden Hälften dieser Strecke, und damit die Koexistenz aller ihrer Teile, schon voraus. Außerdem setzt sie voraus, dass die räumliche Lage der Streckenmitte, und damit der räumliche Abstand der Punkte, die die Strecke als Ganze verbindet, unabhängig vom Eintreffen der erwähnten Lichtsignale ermittelt werden kann.

Die grundlegende Veränderung des empirischen Anwendungsfeldes der Geometrie, ihre Verwandlung in eine Kinematik der Lichtsignale und Bezugssysteme, lässt die Frage aufkommen, ob denn die Alternative überhaupt zwingend ist, zwischen euklidischer und nichteuklidischer Geometrie hinsichtlich ihrer Geltung zu entscheiden. Könnte es nicht sein, dass eine empirisch gut bestätigte nichteuklidische Kinematik logisch verträglich ist mit einer *a priori*, d. h. unabhängig von empirischer Anschauung allgemein gültigen euklidischen „Geometrie extensiver Größen"?[49]

Wenn Kant annahm, dass eine Geometrie, die für reine Anschauungen Geltung habe, deshalb auch für empirische Anschauungen uneingeschränkt gelten müsse, so meinte er damit, dass sie für empirische Räume (Linien, Flächen und Körper) gelten müsse. Diese Meinung wird noch nicht widerlegt,

---

[48] Heute hat sich für dieses Gebiet der Name „physikalische Geometrie" eingebürgert. – Zur Rolle, die in der historischen Entwicklung der physikalischen Geometrie die Auseinandersetzung mit Kant gespielt hat, siehe Matthias Schirn, ‚Kants Theorie der geometrischen Erkenntnis und die nichteuklidische Geometrie,' in: *Kant-Studien* 82 (1991), S. 1-28.

[49] Die von Kurt Gödel gestellte Frage nach der Verträglichkeit von Kants Theorie von Raum und Zeit mit der relativistischen Raum-Zeit-Theorie scheint mir von Interesse zu sein, auch wenn man Gödels Argumentation nicht in jeder Hinsicht überzeugend findet, nach der beide Theorien in den wichtigsten Grundzügen miteinander vereinbar sind und Einsteins Entdekkungen eine Bestätigung für einen großen Teil von Kants Ansichten liefern. Vergleiche Gödels posthum veröffentlichten Aufsatz ‚Some observations about the relationship between theory of relativity and Kantian philosophy' von 1946 in Kurt Gödel, *Collected Works*, Vol. 3: *Unpublished essays and lectures*, p. 230-59.

sondern vielmehr vorerst nur bestätigt durch den Umstand, dass auf der Grundlage des Pythagoreischen Lehrsatzes Krümmungsmaße gefunden werden konnten, mit deren Hilfe räumliche und raum-zeitliche Abstände sowohl in gekrümmten empirischen Räumen als auch in einem „gekrümmten" Raum-Zeit-Kontinuum bestimmbar sind.

Abstandsbestimmungen mit Hilfe von Krümmungsmaßen fallen allgemein nicht mehr in das Gebiet der „Geometrie extensiver Größen." Denn der Krümmungsgrad, den (aufgrund materieller Einflüsse) ein empirischer Raum oder ein Raum-Zeit-Kontinuum in einem Punkt annehmen kann, ist (als graduelle Eigenschaft) selbstverständlich keine extensive Größe. Für Krümmungsgrade gilt infolgedessen nicht mehr, was Kant von Größen annahm, mit denen es die Geometrie im engeren Sinne zu tun hat, nämlich: dass sie „ostensiv" in der Anschauung konstruierbar sind. Krümmungsgrade sind vielmehr nur „symbolisch" konstruierbar,[50] das heißt, sie sind nur im Rahmen einer analytisch- oder differentialgeometrischen Behandlung oder, wie Kant noch gesagt hätte, durch Ausdrücke der Buchstabenrechnung darstellbar.

Die nichteuklidische Differentialgeometrie als solche entscheidet noch nicht über die empirische Geltung der euklidischen Geometrie. Eine solche Entscheidung scheint erst durch ihre Anwendung in der Relativitätstheorie zu fallen. Aber inwiefern trifft es zu, dass die relativistische Abstandsbestimmung mit der empirischen Allgemeingültigkeit der euklidischen Geometrie unverträglich ist? Schließt die Allgemeine Relativitätstheorie die Existenz „euklidischer" Räume (Geraden, Ebenen und Kuben) aus? Verbietet sie es zum Beispiel, den Satz des Pythagoras empirisch anzuwenden und etwa den Abstand, der zwischen Erde und Sonne zum Zeitpunkt der Quadratur des Mondes (also für einen Beobachter auf der Erde) besteht,[51] mit der Wurzel aus der Summe der Quadrate der koexistierenden Abstände zwischen Erde und Mond und zwischen Mond und Sonne gleichzusetzen? Sie verbietet es nicht in jeder Beziehung. Sie weist nur darauf hin, dass der Sonnenabstand der Erde für gleichzeitige Beobachter aus unterschiedlichen Himmelsgegenden verschieden sein kann, da das Dreieck Sonne-Mond-Erde für Beobachter in unterschiedlichen Bewegungszuständen nicht rechtwinklig und damit ein Anwendungsfall des Pythagoras-Satzes zu sein braucht.

Bei der Anwendung dieses Satzes auf empirische Objekte setzt man voraus, dass es auch in der Erfahrung so etwas wie Geraden, nämlich räumliche Abstände im Sinne von Verbindungen kleinster Länge zwischen zwei Punkten gibt. Hat diese Voraussetzung noch Sinn, wenn solche Abstände für verschiedene gleichzeitige Beobachter unterschiedlich groß sein können? Auf diese Frage ist wohl nur zu antworten, dass es ohne diese Voraussetzung unmöglich wäre, irgendwelche Aussagen über unterschiedliche Größen räumlicher Abstände für verschiedene Beobachter zu treffen. Zwar wird es vom Beobachter

---

[50] Siehe *Kritik der reinen Vernunft* A 717, B 745.

[51] Wenn wir die Endlichkeit der Lichtgeschwindigkeit mitberücksichtigen, sollten wir hier besser vom räumlichen Abstand zwischen Erde und Sonne sprechen, der *ungefähr* zum Zeitpunkt der Quadratur des Mondes besteht.

und seiner Bewegung abhängen, wie groß der Abstand zwischen zwei empirischen Punkten ist. Es gibt keine absolute, beobachterunabhängige Größe räumlicher Abstände. Aber diese Aussage bedeutet nicht, dass es vom Beobachter und seiner Bewegung auch abhinge, worin der räumliche Abstand oder die Verbindung kleinster Länge zwischen zwei empirischen Punkten besteht. Diese Verbindung mag für verschiedene Beobachter zwischen denselben Punkten unterschiedlich groß sein. Aber was spricht dagegen zu sagen, sie sei für beliebige Beobachter der Abstand in gerader Linie?

Man mag hier einwenden, dass Ausdrücke wie „gerade" oder „Verbindung kleinster Länge zwischen zwei Punkten" letztlich ohne Bedeutung sind, da es kein empirisches Verfahren zu geben scheint, das es erlauben würde, die Geradheit einer empirischen Linie festzustellen. Jedes dieser Verfahren wäre schon den Gesetzen der Physik unterworfen. Deshalb lassen sich räumliche Abstände mit Hilfe beweglicher Maßstäbe, strenggenommen, nicht genau nachmessen. In der Natur scheint es keine kürzeren Verbindungen zu geben, als es die Wege sind, auf denen sich das Licht im Vakuum fortpflanzt. Kürzeste Verbindungen zwischen zwei Punkten sind solche Wege nicht, weil sie die kleinste Länge hätten, sondern weil sie Wege kürzester Laufzeit oder kleinster Dauer sind. Sie laufen auf geodätischen Linien, also auf Geradesten, niemals auf Geraden. Der geometrische Begriff der Geraden, im strengen Sinne dieses Wortes, scheint entbehrlich zu sein, weil er als Prädikat physikalischer Phänomene strenggenommen nicht in Betracht kommt.

Dieses empiristische Argument setzt voraus, dass die Geometrie nicht in der Lage ist, den Begriffen der Geraden und der Verbindung kleinster Länge zwischen zwei Punkten eine von Erfahrung unabhängige Bedeutung zu verschaffen. Das Argument setzt insbesondere voraus, dass keine von Erfahrung unabhängige geometrische *Definition* geeignet ist, diesen Begriffen Bedeutung zu verschaffen, also auch nicht die Definition der Geraden, die Kant benutzt hat und die den Begriff der Linie, deren gleiche und ungleiche Teile sowohl mit einander als auch mit ihr selbst ähnlich sind, als Definiens ins Spiel bringt.[52]

---

[52] Siehe die oben, in Fußnote 20, zitierte *Prolegomena*-Stelle, Akademie-Ausgabe 4: 365. – Was Euklid angeht, so definiert er nur für Kreissegmente und geradlinige Figuren, nicht aber für Linienstücke, was es bedeutet, ähnlich zu sein (siehe *Elemente*, Buch 3, Definition 11 und Buch 6, Definition 1). Kant hat bereits 1764 erklärt, die Geometrie bedürfe zwar grundsätzlich keiner Definition des abstrakten Begriffs der Ähnlichkeit, räumt aber ein, dass sie darauf angewiesen sei, Begriffe ähnlicher Figuren und ähnlicher Räume zu definieren: „[...] wenn ich mir Figuren denke, in welchen die Winkel, die die Linien des Umkreises einschließen, gegenseitig gleich sind, und die Seiten, die sie einschließen, einerlei Verhältniß haben, so kann dieses allemal als die Definition der Ähnlichkeit der Figuren angesehen werden, und so mit den übrigen Ähnlichkeiten der Räume. Dem *Geometra* ist an der allgemeinen Definition der Ähnlichkeit überhaupt gar nichts gelegen." (‚Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie usw.', *Akademie-Ausgabe* 2: 277) Was die Definition ähnlicher Linien angeht, so könnte man sagen, dass Linienstücke genau dann ähnlich sind, wenn dadurch, dass sie im gleichen Verhältnis geteilt werden, keine Linienstücke entstehen, die nicht in ihren Endpunkten mit den Tangenten von Kreisen, deren Mittelpunkte jeweils auf den Linienstücken liegen und die durch deren Endpunkte laufen, paarweise gegenseitig gleiche Winkel bilden.

Darius Koriako hat zurecht darauf hingewiesen, dass *a priori* gebildete Begriffe, die ihren Gegenstand in der reinen Anschauung haben, auch nach Kants Ansicht letztlich nur dann eine Bedeutung haben können, wenn ihnen irgendeine *empirische* Anschauung entspricht.[53] Auch Kant vertritt ja ausdrücklich die Ansicht, nur „durch die Konstruktion der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar *a priori* zustande gebrachte) Erscheinung ist" (A 240, B 299), sei es in der reinen Mathematik möglich, einem Begriff Bedeutung zu verschaffen. Nach dieser Ansicht müssen Grundbegriffe, die in geometrischen Definitionen gebraucht werden, ohne Bedeutung bleiben, wenn nicht, zum Beispiel durch Zeichnung sichtbarer Linien, Kreise usw., gezeigt werden kann, dass anschauliche Gegenstände möglich sind, die diesen Grundbegriffen entsprechen. Wenn zum Beispiel in der Definition des Kreises vom Begriff der Gleichheit von Punktabständen Gebrauch gemacht wird, so muss, durch empirisch anschauliche Beispiele, gezeigt werden können, dass Linien nicht unmöglich sind, wenn auf ihnen nur Punkte liegen sollen, die einen gleichen Abstand zu einem Mittelpunkt haben. Sonst wäre die Definition des Kreises ein „Spiel der Einbildungskraft oder des Verstandes" (A 239, B 298), ohne auf Erfahrung bezogen werden zu können.

Nach Koriakos Meinung schließt Kants Ansicht eine Forderung ein, über die sich Kant selbst nicht im Klaren gewesen sei: Es müsse möglich sein „anzugeben, wie eine kongruenzerhaltende Abbildung im Raume vorzunehmen ist." Denn wie sollten wir feststellen können, ob zum Beispiel irgendeine sichtbare Linie eine Kreislinie ist, wenn wir nicht die Kongruenz der Strecken feststellen könnten, die den Mittelpunkt mit der Peripherie verbinden? Was wir zu solch einer Feststellung brauchen, ist nach Koriakos Meinung „ein empirisch realisierbares Verfahren zur Messung der Kongruenz von Punktpaaren." Für solch ein Verfahren brauchen wir einen körperlichen Maßstab, der „starr" und „frei beweglich" ist, da wir ihn im Raum transportieren müssen.[54] Da uns nun aber weder Geometrie noch Philosophie sagen können, welche Körper unter welchen Umständen starr und frei beweglich sind,[55] sind wir anscheinend grundsätzlich auf empirisches, physikalisches Wissen angewiesen, um Begriffen der Geometrie Bedeutung zu verschaffen.

Koriako bringt hier ein Argument ins Spiel, mit dem einst Helmholtz die Abhängigkeit der Geometrie von der Physik nachzuweisen versucht hat. Gegenüber Helmholtz hatte indessen schon Veronese deutlich gemacht, dass eine *petitio principii* vorliegt, wenn man Gleichheit von Punktabständen durch Koinzidenz mit starren und frei beweglichen körperlichen Maßstäben erklärt. Denn die Begriffe der Starrheit und Deformation setzen den Begriff der Gleichheit von Punktabständen schon voraus.[56] Daher scheint die Frage, wie diese

---

[53] *Kants Philosophie der Mathematik,* S. 290. Koriako verweist auf Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft,* B 271 und 298 f.

[54] Ebenda S. 290.

[55] Ebenda S. 290-1.

[56] Eine kurze Zusammenfassung der Argumente von Helmholtz und Veronese findet man im Euklid-Kommentar von T. L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements,* S. 226-7.

Gleichheit zu definieren ist, der Geometrie nicht ohne Weiteres abgenommen werden zu können.

Bei dieser Frage dreht es sich, für die Geometrie, eigentlich nicht darum, nach welchem empirischen Verfahren Abstände zu messen sind, sondern darum, welche geometrischen Bedingungen räumliche Abstände erfüllen müssen, um gleich groß zu sein.

Was die Geometrie Euklids angeht, so führt sie das „Abtragen" orientierter Strecken und damit ganz allgemein die Konstruktion gleicher Punktabstände auf Kreiskonstruktionen zurück (siehe *Elemente*, Buch 1, Prop. 2 und Prop. 3). Dabei wird die Konstruierbarkeit von Kreisen nicht als beweisbar angenommen, sondern postuliert (Postulat 3). Die Existenz von Kreisen wird damit implizit, gemäß der Kreisdefinition, als Grundbedingung für die Existenz gleicher Abstände angenommen. Auf diese Weise vermeidet Euklid die Frage, durch welches empirische Verfahren Abstände messbar sind.[57]

In ähnlicher Weise wie Euklid dürfte die Geometrie verfahren sein, die Kant vor Augen hatte. Man wird daher vermuten dürfen, dass Kant in der Frage, welche geometrischen Bedingungen verschiedene Abstände erfüllen müssen, um gleich groß zu sein, kein besonderes Problem gesehen hätte. Die empirische Anschauung einer mehr oder weniger exakten Kreiszeichnung oder die Beobachtung einer sich ausbreitenden Kreiswelle hätte in seinen Augen vermutlich genügt, um zu belegen, dass der geometrische Begriff des Kreises nicht bedeutungslos und die Annahme der Existenz gleicher Punktabstände kein bloßes Gedankenspiel ist. Zwar können wir, ohne genauere Messungen, durch empirische Anschauung allein nicht entscheiden, in welchem Grade Punkte auf einer empirischen Kreislinie von einer wirklichen Kreislinie abweichen. Aber schon der Umstand, dass solch ein Abweichungsgrad anschaulich vorgestellt werden kann, mag uns darüber belehren, dass beliebig gute Annäherungen an eine Kreislinie in der Erfahrung denkbar sind und dass insofern die Begriffe des Kreises und der Gleichheit von Punktabständen mehr als ein „Spiel der Einbildungskraft oder des Verstandes" sind.

Kant hatte noch keinen Zugang zu dem Gedanken, dass, bezogen auf verschiedene, unterschiedlich bewegte Bezugssysteme, Deformationen an empirischen Figuren, wie es Kreiswellen und Messlatten sind, auftreten können. Ihm lag der Gedanke völlig fern, es könne vom kinematischen Bezugssystem abhängen, wie groß ein bestimmter räumlicher Abstand ist und ob einem Erfahrungsobjekt die und die Gruppe miteinander zusammenhängender geometrischer Prädikate zukommt oder nicht. Andererseits brauchte die Geometrie in seinen Augen keine Wissenschaft zu sein, die dafür zuständig ist, über diese Abhängigkeit Aussagen zu machen. Denn es ist wenigstens nicht offen-

---

[57] Paul Lorenzen hat, im Anschluss an Oinopides, nachgewiesen, dass Kreiskonstruktionen, durch die Euklid das Abtragen orientierter Strecken konstruiert – und auf denen letztlich das Verschieben von Strecken beruht, von dem Wallis bei seiner Herleitung des Parallelen-Postulats spricht –, weiter zurückgeführt werden können auf Konstruktionen rechter Winkel und Winkelhalbierender und dass dementsprechend der Begriff der Größengleichheit orientierter Strecken durch geometrische Konstruktionen definiert werden kann. Siehe P. Lorenzen, *Elementargeometrie* S. 75-7.

kundig, dass die Anwendbarkeit oder die Allgemeingültigkeit dieser Wissenschaft, insofern sie von Geraden, Kreisen, geradlinigen Figuren usw. handelt, durch diese Abhängigkeit eingeschränkt würde.[58]

Was mit dieser Abhängigkeit allerdings unverträglich ist, das ist die Vorstellung von der objektiven Existenz eines allumfassenden „euklidischen Raums", dessen Besonderheit darin bestehen würde, dass er nicht nur dreidimensional, kontinuierlich und unendlich ist, sondern auch garantiert, dass die Größenverhältnisse und geometrischen Eigenschaften aller Objekte, die er umfasst, von ihren Bewegungszuständen relativ zu einem Bezugssystem unabhängig sind. Viele Aussagen Kants, in denen vom Raum im Singular die Rede ist, lassen sich, isoliert betrachtet, so lesen, als ob sie mit dieser Vorstellung verträglich wären, und es wäre anachronistisch, würde man von Kant die Absicht erwarten, dieser Vorstellung eine Absage zu erteilen. Andererseits hat Kant mit dem Gedanken, dass der eine, allumfassende, unendliche Raum nur eine *subjektive Form* sein kann, koexistierende Gegenstände in einer bestimmten Ordnung anzuschauen, und dass diese Form, für sich genommen, geometrisch unbestimmt ist und nur vom geometrischen Denken jederzeit als „gegeben" vorausgesetzt werden muss, um irgendeine Anschauung als extensive Größe denken zu können, die Möglichkeit geschaffen, die Eigenschaft der „Euklidizität" gleichsam nur für Ausschnitte aus unserer raum-zeitlichen Vorstellungswelt, nämlich genau für diejenigen Objekte unserer äußeren Anschauung gelten zu lassen, die sich als extensive Größen denken lassen. Der unendliche Raum selbst ist für Kant offenbar kein solches Objekt:

> „Wären Raum und Zeit, als unendlich, etwas an sich gegebenes, so müßten sie als unendliche Größen betrachtet werden. Nun sind sie nichts als Formen, ins unendliche zu vergrößern oder zu verkleinern."[59]

---

[58] Die Aussage, dass räumliche Lageverhältnisse, im Gegensatz zu raum-zeitlichen Abständen, beobachterabhängig sind, muss nicht etwa bedeuten, dass räumliche Lageverhältnisse, die in Abhängigkeit von einem bewegten Bezugssystems bestehen, nichts Objektives wären. Man sollte Objektivität nicht mit Unabhängigkeit vom Bezugssystem eines Beobachters verwechseln.

[59] *Akademie-Ausgabe* 18: Refl. 6420. Zur Unterscheidung zwischen dem Raum als Form der Anschauung und dem Raum als Gegenstand der Geometrie siehe auch *Kritik der reinen Vernunft* B 160-1.

Ich danke Martin Carrier, Karl-Norbert Ihmig, Andreas Kamlah und Ricardo Parellada für anregende Fragen und kritsche Bemerkungen zu einer früheren Version dieses Aufsatzes.

Kant on Science and Experience*

Michael Friedman, Bloomington

Especially in the years following the publication of the first (1781) edition of the *Critique of Pure Reason*, Kant emphasizes the close connection between his general transcendental theory of human experience and his more specific views about the foundations of the mathematical exact sciences. In the *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (1783), which is explicitly intended as a clarification of the main argument of the first *Critique*, Kant rephrases the conclusions of the Transcendental Aesthetic and Transcendental Analytic under the rubrics "How is pure mathematics possible?" and "How is pure natural science possible?" In the *Metaphysical Foundations of Natural Science* (1786) Kant articulates his theory of pure natural science in detail by focussing, in particular, on the mathematical physics developed in Newton's *Principia* that culminates in the law of universal gravitation. Finally, in the second (1787) edition of the *Critique of Pure Reason* this renewed emphasis on mathematical exact science and the mathematical physics of Newton is similarly evident, as Kant revises the Introduction – clearly following the example of the *Prolegomena* – so as to divide "the general problem of pure reason", in the first instance, again into the more specific sub-problems "How is pure mathematics possible?" and "How is pure natural science possible?" And, in the same passage, Kant gives as examples of pure natural science the laws of conservation of matter, inertia, and equality of action and reaction which figure prominently in his account of the foundations of Newton's *Principia* in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*.

In this period, moreover, the connection between the general conditions of human experience and the foundations of specifically Newtonian mathematical physics appears to be very close indeed. For, in the *Prolegomena*, as part of the argument addressed to the possibility of pure natural science, Kant turns to a question that is central to the Transcendental Deduction of the Categories in the first *Critique*: namely, "[h]ow is nature possible in the formal meaning, as the totality of rules under which all appearances must stand, if they are to be thought as connected in one experience?" (Ak. 4, 318) This question, as Kant explains immediately following, is answered by the

---

* This is a shorter version of a paper to appear in *The History of Early Modern Philosophy: Essays in Honor of Margaret Dauler Wilson*, edited by C. Mercer and E. O'Neill, forthcoming from Blackwell Publishers. © Blackwell Publishers. I am indebted to the editors, and to Blackwell Publishers, for permission to publish the present version here.

"seemingly bold proposition" that "[*t*]*he understanding does not extract its laws* (a priori) *from, but prescribes them to nature*" (320). And this proposition is then illustrated, in turn, precisely by the Newtonian argument for the law of universal gravitation – "a physical law of mutual attraction diffusing over all of material nature, whose rule is that it diminishes inversely as the square of the distance from each attracting point" (321) – which law, as Kant further explains, thereby serves to exemplify how "the understanding is the origin of the universal order of nature, in that it comprehends all appearances under its own laws and thereby first brings about experience (according to its form)" (322).

It is especially striking, then, that Kant illustrates the crucial notion of an objectively valid judgement in the second edition Transcendental Deduction by the proposition "Bodies are heavy [*die Körper sind schwer*]." This judgement is intended to illustrate how representations can "belong together in empirical intuition ... *in virtue of the necessary unity* of apperception in the synthesis of intuitions with one another, i. e., in accordance with principles of the objective determination of all representations, in so far as cognition can arise therefrom" (B 142). Since Newton's argument for universal gravitation, in the *Prolegomena*, is taken as paradigmatic of how "the understanding is the origin of the universal order of nature", it is tempting to imagine that Kant has the very same procedure in mind here. "Bodies are heavy" is objectively valid precisely because this judgement is grounded in the law of universal gravitation, which is itself grounded, according to Kant's analysis of Newton's argument in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, by a priori laws of pure natural science (conservation of matter, inertia, equality of action and reaction) that are finally grounded, in turn, in the categories of the understanding (substance, causality, community). (In the *Metaphysical Foundations* Kant explicitly defines "heaviness" or "weight" [*Schwere*] as "the striving to move in the direction of greater gravitation", where "gravitation" is defined as "[t]he *action* of the universal attraction that all matter immediately exerts on all [other matter] and at all distances" [Ak. 4, 518].)

Although I do not have space to attempt to substantiate it further here, I believe that this suggestion is in fact correct. Kant's explanation of the possibility of objective human experience in general is built on his explanation of the possibility of the mathematical exact sciences, in that pure mathematics and pure natural science are essential to the a priori constitutive grounding for all objectively valid empirical judgements. The categories, as Kant suggests, make objective human experience and knowledge first possible *through* or *by means of* an application of the mathematical exact sciences: "Thus the pure concepts of the understanding only secure cognition, even when they are applied to a priori intuitions (as in mathematics), in so far as the latter, and thus also the concepts of the understanding by means of them, can be applied to empirical intuitions." (B 147) Objective human experience is made possible, for Kant, precisely in virtue of the mathematical and conceptual determinacy exemplified paradigmatically in the Newtonian derivation of the law of universal gravitation.

Such a perspective on Kant's theory of experience has not, it is safe to say, been a very popular one. Commentators as diverse as Heidegger, Strawson, Henrich, Beck, Buchdahl, and Allison, among others, have rather insisted on a fundamental distinction between Kant's transcendental theory of human experience in the first *Critique* and his more specific views about the foundations of the mathematical exact sciences expressed in such works as the *Metaphysical Foundations*. We must sharply distinguish, accordingly, between the specifically scientific experience whose possibility is explained in the latter work and the more ordinary experience, or experience in general, whose possibility is explained in the first *Critique*. Moreover, it is also clear, from this point of view, that the more ordinary experience explained by the first *Critique* must first be in place in its own right, as it were, before the question of scientific experience can even arise. For how can we proceed to exact scientific knowledge, like that formulated in Newton's *Principia*, except on the basis of more ordinary, more commonsensical experience that is already objectively valid?

This general point of view has been articulated most clearly, perhaps, by Gerd Buchdahl, who expresses the fundamental distinction between ordinary and scientific experience by a contrast between "experience" and "systematic experience", "nature" and "the order of nature." For Buchdahl, experience or nature results from the constitutive activities of the understanding, whereas systematic experience or the order of nature results from the regulative activities of reason. Nature as constituted by the understanding consists of "a mere concatenated plurality" of spatio-temporal particulars, which is only subsequently transformed by the regulative employment of reason into an order of nature governed by systematic scientific laws.[1] It is thus only at the level of the order of nature or systematic experience that particular mathematical-physical theories, such as Newton's, come into play; and Buchdahl requires, accordingly, that "this separation between science (as a body of laws) and the world of commonsense objects be made complete".[2] For the experience due to the understanding is constituted entirely independently of all mathematical-physical theorizing, and thus comprises "the straightforward things of commonsense" bereft of all "scientifico-theoretical components".[3]

A sharp distinction between ordinary and scientific experience in Kant is supported by several important considerations. In the first place, there is the point, just noted, that objective human experience at the more commonsensical level must apparently already be in place before we can proceed to specifically scientific experience. Indeed, we seem otherwise forced to the absurd conclusion that there was in fact no objective human experience prior to the development of modern mathematical physics in the style of Newton. And, in the second place, Kant himself explicitly draws closely parallel distinctions. In the

---

1 G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science* (Oxford: Blackwell, 1969), pp. 480-81.

2 *Op. cit.*, p. 659.

3 *Op. cit.*, pp. 638-9, note 4.

Preface to the *Metaphysical Foundations*, for example, Kant sharply distinguishes between *general* metaphysics – the transcendental part of the metaphysics of nature – and *special* metaphysics. The former treats "nature in general, even without relation to any determinate object of experience, and thus undetermined with respect to the nature of this or that thing in the sensible world" (470), whereas the latter, by contrast, treats particular objects of nature that are further determined with respect to the forms of sensibility. It treats either the objects of outer sense as a metaphysics of corporeal nature or the object of inner sense as a metaphysics of thinking nature, and in this way it becomes "not a general, but a *special* metaphysical natural science (physics or psychology), in which the above transcendental principles are applied to the two species of objects of our senses" (ibid.). Kant draws essentially the same distinction in the *Prolegomena* as well. The propaedeutic to physics that will soon be developed in detail in the *Metaphysical Foundations* "does not provide an example of a universal science of nature in the strict sense, for the latter must bring nature in general under universal laws, whether this concerns the object of outer sense or that of inner sense (the object of physics or of psychology)" (295). It is natural to conclude, therefore, that only the more determinate nature considered in special metaphysics comprises what Buchdahl calls systematic experience, so that what Kant calls nature in general is precisely the object of more ordinary or commonsensical experience.

In response to these considerations, I would like to begin with a quite general remark. Since Kant's model of properly scientific knowledge is the Newtonian theory of universal gravitation, Kant's view of science is not predicated on a sharp distinction between the "scientific image" and the "manifest image" of the world such as that familiar today. In contrast to both our contemporary mathematical physics and the seventeenth century version of the mechanical or corpuscular natural philosophy prominent in the work of Descartes or Leibniz, say, the Newtonian mathematical natural philosophy Kant takes as his model is not a microphysical theory dealing with imperceptible entities existing entirely beyond the limits of ordinary or commonsensical observation. The objects of universal gravitation – the earth, moving bodies in close proximity to the earth, the sun, the moon, the other planets, their moons – are perfectly accessible to us (although the moons of Jupiter and Saturn require telescopic observation), and the theory of universal gravitation thus serves to provide what is essentially a more exact and rigorous description of objects that are already present in everyday life. For Kant, therefore, the scientific image is simply a more precise and determinate version of the manifest image, and our contemporary distinction between scientific and ordinary experience – based, as it is, on a fundamental divergence between these two images – appears as entirely anachronistic and misplaced. It is for this reason, above all, that Kant's own examples of objects of experience – heavy bodies, houses, ships, freezing water, the earth, moon, and the heavenly bodies, water rising due to capillarity, a stone being warmed by illumination of the sun, and so on – constitute what looks to us like a quite indiscriminate mix of "ordinary" and "scientific" cases.

This general point helps us to answer the first problem posed above. Pre-scientific experience, such as the observations of the heavenly bodies made before Newton systematized them by means of the theory of universal gravitation, for example, need not actually be explicitly incorporated within the Newtonian framework to count as objectively valid. What is required, rather, is only that they be *capable* of such incorporation, which first reveals exactly *how* they are rigorously and determinately situated within a unified – and unitary – objective world. The Newtonian derivation of such phenomena thus makes their objective grounding fully explicit, we might say, in the same way that Frege's formulation of quantificational logic in 1879 makes the logical validity of various mathematical arguments fully explicit. Just as such arguments were already logically valid before Frege first explicitly revealed the ultimate grounds of their logical validity, so pre-Newtonian phenomena may count as objectively valid in Kant's sense even before Newton – and, following Newton's example, Kant himself – first explicitly revealed the ultimate grounds of their objective validity. Thus Newton's argument for universal gravitation proceeds, as is well known, from the less systematic and less exact regularities observable in the motions in the solar system articulated in Kepler's laws. These laws may already count as objectively valid in Kant's sense, but only because they are then capable, in turn, of a derivation from the law of universal gravitation. Such a derivation incorporates Kepler's relatively observational laws into a much more systematic and determinate theoretical framework, and, in particular, it is capable of explaining small deviations from these laws as originally formulated by Kepler. Explicitly exhibiting the ultimate grounds of their objective validity thereby shows, at the same time, that this validity is actually only approximate.

The relationship exhibited in the transition from Kepler's laws to the law of universal gravitation can then be taken as paradigmatic, as I have argued in detail elsewhere, for the relationship Kant sets up in the *Prolegomena* between judgements of perception and judgements of experience.[4] It helps to explain, in particular, how judgements of perception can still count as objectively valid judgements in the sense of the second edition Transcendental Deduction – so long, that is, as they are *capable* of being grounded within a full and explicit Newtonian description of nature and are thus capable of *becoming* genuine judgements of experience. It also helps to explain, conversely, why Kant also sometimes insists that only judgements of experience are objectively valid. For, if a judgement of experience is one that has an objective grounding in principle, even if we have not yet articulated this grounding explicitly, then all judgements of perception that can become judgements of experience (explicitly) are, to this extent, already judgements of

---

[4] See my "Causal Laws and the Foundation of Natural Science", in Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 161-99, especially § IV. A central point here is the way in which judgements of experience are subsumed under the category of *necessity*, so that they thereby illustrate how "experience is only possible by means of the representation of a necessary connection of perceptions" (B 218).

experience (implicitly). However, it must also be acknowledged that there is an essential open-endedness or fluidity in the notion of judgement of experience in particular and objectively valid judgement in general. And this is brought out in an especially significant way when we reflect that there are many apparently objective judgements, for Kant, such that we do not yet know whether they have an objective grounding or not – whether, in the terminology of the *Prolegomena*, they can become judgements of experience or not.

The central point, in this connection, is that Newtonian mathematical physics, at the end of the eighteenth century, left vast stretches of natural phenomena entirely unexplained. Heat, light, electricity and magnetism, chemistry, and more generally matter theory, were all well-known problems for the science of the time, where one confidently hoped that the Newtonian paradigm could somehow be extended to account for such phenomena, but, at the same time, one did not yet know exactly how this extension could be accomplished. The empirical regularities that had been established here did not yet amount, in Kantian terminology, to full-fledged universal scientific laws – judgements of perception had not yet become judgements of experience. And it was precisely to accommodate this situation, I believe, that Kant developed the doctrine of the regulative use of reason in the Appendix to the Dialectic of the first *Critique*. For there Kant formulates regulative principles of systematicity, homogeneity, specificity, and continuity intended to guide the further progress of natural science, without constitutively constraining it, towards the *focus imaginarius* or infinitely distant goal of an ideally complete science of nature – where the Newtonian paradigm for mathematical physics has been somehow extended into the rest of the phenomena of nature in a way that we are not yet (nor in fact ever will be) in a position precisely to anticipate.[5] Only in this never actually completed ideal natural science are all of the phenomena of nature objectively grounded explicitly; only at this forever unreachable point is the objective grounding of all human experience within a rigorous and determinate scientific order fully and explicitly revealed.

An essential feature of the regulative use of reason, of course, is the employment of new a priori representations due to the faculty of reason rather than the understanding. These Ideas of reason – God, Soul, and World – guide the progress of science teleologically towards the ideal state of completion just described, something that is actually required by our understanding if objective experience *as a whole* is to be possible. We have no choice, then, but to proceed on the assumption that nature is necessarily comprehensible to us in this way – or, as Kant sometimes puts it, "the things of the world must be so considered, *as if* they acquired their existence from a highest intelligence" (A 671-2/B 699-700) – so that the regulative principle of systematicity is thereby objectively valid:

---

[5] It is no accident, then, that examples from contemporary chemistry serve as particularly important illustrations of the regulative use of reason: see, e. g., A 647-7/B 673-4, A 652-3/B 680-81. For discussion of these examples see chapter 5 of my *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

> [T]he law of reason to seek for this [viz., unity of nature in accordance with principles of reason] is necessary. For without this we would have no reason at all, and without this no interconnected employment of the understanding, and in the absence of this no sufficient criterion of empirical truth. In view of the latter, we must therefore presuppose the systematic unity of nature throughout as objectively valid and necessary. (A 651/B 679)

Systematic unity is objectively valid precisely because it prescribes a goal for the sake of the understanding itself.

Nevertheless, the source of the principle of systematicity is the faculty of reason, and the faculty of reason, unlike the faculty of understanding, need not be applied to or schematized in terms of our sensible faculty of pure intuition. And it follows, in turn, that the faculty of reason, unlike the faculty of understanding, need not have a *mathematical* application in order to have a determinate application. Ideas of reason, unlike the concepts of the understanding, need not apply to experience through or by means of the pure intuitions of space and time. Principles of reason – and the principle of systematicity, in particular – are therefore essentially non-mathematical principles; and Buchdahl is in this sense correct that experience in general, including especially the more ordinary or pre-scientific experience which has not yet been fully incorporated into the world of Newtonian physics, is thereby framed by a priori principles that are sharply separated from those of the mathematical exact sciences. From the present point of view, however, Buchdahl has the basis for this situation almost exactly reversed. The understanding can *constitutively* ground objective experience only through or by means of the mathematical exact sciences, and it is reason, as opposed to the understanding, which then supplies essentially non-mathematical *regulative* principles so as, in particular, to accommodate the more ordinary or commonsensical experience that does not yet have a scientific grounding.

In the *Critique of Judgement*, partly to address this situation more perspicuously, Kant introduces a new a priori principle belonging to the faculty of judgement. This principle (of reflective judgement) is similarly aimed at the systematic unity of nature under scientific laws, but Kant now articulates its essentially teleological character much more sharply, and explicitly characterizes it as a principle of *purposiveness*. Indeed, in the second part of the *Critique of Judgement* we learn that not only is nature in general framed by teleological a priori principles, but there is a sub-domain of nature, that of living organisms, such that natural objects belonging to this domain must themselves be teleologically understood – by directly applying the concept of purposiveness to them. Finally, we ourselves are living organisms and, as such, belong to the teleological sub-domain of nature. As human beings, and thus as possessing faculties of understanding and reason, we constitute, in addition, the final and highest purpose of nature – not, of course, for the sake of our happiness, but rather for the sake of the moral law resulting from the autonomous self-legislation of our practical reason: "only in human beings, but also only in them as the subject of morality, is there to be found unconditioned legislation with respect to purposes [*Zwecke*], which thereby alone

makes humanity a final purpose [*Endzweck*] to which the whole of nature is teleologically subordinated" (Ak. 5, 435-6).

Here, in the domain of pure practical reason, we find a third source of a priori principles, which generates its own necessary laws (the principles of morality) entirely independently of space and time, and thus entirely independently of nature as an object of experience. Yet these same practical laws necessarily apply to objects of experience, namely, to us as human beings, and through us they teleologically regulate the whole of nature in our pursuit of the highest good. In particular, the Idea of the highest good, as the ultimate and final purpose of nature as a whole, thereby governs the entire regulative use of reason in its employment at all earlier stages. In the end, therefore, the pre-scientific or ordinary world, in so far as it is not yet fully and explicitly grounded in the understanding, is nothing more nor less than the *human* world – the world considered from the point of view of characteristically human concerns and projects. This world, as we have said, is indeed framed by non-mathematical a priori principles (teleological, and especially moral principles), but in a way that also necessarily involves the application of mathematical-physical a priori principles as conditions of the possibility of all objectively valid human judgements.

If the categories and principles of the understanding, as I believe, only apply to objects of experience through or by means of mathematical-physical a priori principles, this does not mean, however, that the categories and principles of the understanding are themselves mathematical. Indeed, just after distinguishing the principles of the understanding into *mathematical* and *dynamical* principles (where the axioms of intuition and anticipations of perception fall under the first heading, and the analogies of experience and postulates of empirical thought fall under the second), Kant himself makes this point quite explicitly:

> One should note, however, that I do not have in view the principles of mathematics in the first case, anymore than the principles of general (physical) dynamics in the second, but rather only the principles of pure understanding in relation to inner sense (with no distinction among the representations therein given), by means of which the former principles then acquire their possibility. I therefore designate them more in consideration of their application than with regard to their content (A 162/B 201-2).

And this differentiation between the pure principles of the understanding, on the one hand, and the more specific mathematical and physical a priori principles whose possibility is explained by the principles of the understanding, on the other, is closely parallel to the distinction we have seen Kant make in the Preface to the *Metaphysical Foundations* between general metaphysics or properly transcendental philosophy, whose objects are entirely "undetermined with respect to the nature of this or that thing in the sensible world", and the special metaphysics of corporeal nature, which only treats objects of specifically outer sense – to the exclusion, as we have seen, of objects of inner sense. It is precisely this distinction between general and special metaphysics which generated the second objection to a mathematical-physical interpreta-

tion of the constitutive activities of the understanding noted above (the first, with which we have been occupied until now, concerned the apparent need for pre-scientific experience at the more commonsensical level to be already objectively grounded), and it is now time to consider this objection explicitly.

The first point to notice in connection with the distinction between objects of outer and inner sense is that Kant also explicitly distinguishes between general and special metaphysics with respect to the application of mathematics: "although a pure philosophy of nature in general, that is, that which investigates only what constitutes the concept of a nature in general, may indeed be possible even without mathematics, a pure doctrine of nature concerning *determinate* natural things (doctrine of body or doctrine of soul) is only possible by means of mathematics" (Ak. 4, 470). Now, however, we have a puzzle. For Kant immediately goes on to assert that there is no such thing as a pure doctrine of the soul, precisely because, in the first instance, "mathematics is not applicable to the phenomena of inner sense and their laws" (471). And, apparently for this very reason, Kant also goes on to assert that "general metaphysics, in all instances where it requires examples (intuitions) in order to provide meaning for its pure concepts of the understanding, must always take them from the general doctrine of body, and thus from the form and principles of outer intuition; and, if these are not exhibited completely, it gropes uncertainly and unsteadily among mere meaningless concepts" (478).[6] Since psychology, for Kant, is not possible as a genuine science, it is not as if there are two distinct types of objects of experience made possible by the application of the categories, objects of outer sense and the object of inner sense. Rather, there is no such object of inner sense at all – no object of inner sense for which we can have knowledge grounded by the categories. In this sense, the greater generality of the principles of the understanding in comparison with the mathematical-physical principles of pure natural science does not involve a more extensive domain of objects of experience that the former principles make possible.

The solution to this puzzle, I believe, is that, although there is indeed no science of the soul, and the soul cannot, therefore, be an object of our experience and knowledge, there is, nonetheless, a philosophy or metaphysics of the soul – as part of general rather than special metaphysics. Rational psychology, a discipline that attempts to obtain a priori knowledge of the soul as object, is indeed impossible; it is impossible precisely because the soul is not an object of outer sense.[7] Transcendental philosophy, by contrast, considers

---

[6] Kant makes essentially the same point in the General Remark to the System of Principles added to the second edition of the first *Critique*: "in order to understand the possibility of things in accordance with the categories, and thus to verify the *objective reality* of the latter, we require not only intuitions, but always even *outer intuitions*" (B 291).

[7] See A 381: "If we compare the *doctrine of the soul*, as the physiology of inner sense, with the *doctrine of body*, as a physiology of the objects of the outer senses, we find that, although much can be known empirically in both, there is still a remarkable difference: namely, in the latter science much that is a priori can be synthetically known from the mere concept of an extended, impenetrable being, but in the former nothing at all can be synthetically known

the soul as *subject*, as the spontaneity of the faculty of understanding that determines the manifold of intuition so as to make knowledge of the objects of experience first possible. Indeed, this theory of how the self as subject affects the manifold of intuition – by "an action of the understanding on sensibility and the first application [of the understanding] (and the ground of all the rest) to objects of intuition possible for us" (B 152) – is the heart of the Transcendental Deduction of the Categories (particularly in the second edition). And here the self (the "I think") is not the object of inner sense, but rather that which, as "the source of all combination", "[determines] *inner* sense in accordance with its form" (B 154-5).

In general metaphysics – the transcendental philosophy articulated in the first *Critique* – we therefore consider the principles of the understanding as derived from this spontaneity of the subject: as "principles of the objective determination of all representations, in so far as cognition can arise therefrom, which principles are all derived from the principle of the transcendental unity of apperception" (B 142). As derived from the transcendental unity of apperception, the principles of the understanding are thereby viewed, in the first instance, as determinations of time, and thus of inner sense:

> Time is the formal a priori condition of all appearances in general. Space, as the pure form of all outer intuition is limited as an a priori condition merely to outer appearances. By contrast, since all representations, whether or not they have outer things as object, still belong in themselves, as determinations of the mind, to inner sense, and this inner state belongs under the formal condition of inner intuition, and thus of time, time is an a priori condition of all appearances in general. It is the immediate condition of inner appearances (of our soul), and precisely thereby the mediate condition of outer appearances. (A 34/B 50)

In this way, the principles of the understanding (i. e., general metaphysics) acquire a greater generality in comparison with the principles of pure natural science (i. e., special metaphysics), not be extending to a wider domain of objects of experience, but rather as conditions of the possibility of the objective determination of all representations as such – viewed merely as modifications of the subject prior to all consideration of their objects.

In the special metaphysics of corporeal nature developed in the *Metaphysical Foundations*, by contrast, this theory of the determining spontaneity of the subject is entirely absent. Rather than considering the principles of the understanding as derived from the transcendental unity of apperception, these same principles are taken simply as given, as premises for further derivations of principles of pure natural science from them. From the permanence of substance, we derive the conservation of matter; from the principle of causality, we derive the law of inertia; from the principle of community, we derive the equality of action and reaction; and so on. And the principles of the understanding, through this application to objects of outer sense, thereby necessarily acquire a mathematical content. But the derivation of the principles of the

---

from the concept of a thinking being." The reason for this is that the permanent is possible only in space – and not in time alone.

understanding themselves in the first *Critique* is prior to this procedure. The principle of the transcendental unity of apperception, in particular, is a non-mathematical a priori principle. Indeed, it characterizes an intellectual rather than a sensible synthesis, of which the understanding "is conscious even without sensibility, but through which it is capable of determining sensibility inwardly with respect to the manifold, however [the manifold] may be given to it in accordance with the form of its [viz., the manifold's] intuition" (B 153). The unity of apperception thus has meaning – but of course no determinate application to objects of knowledge – entirely independently of space and time. In considering the principles of the understanding as derived from the spontaneity of the subject, we consider these principles, too, from a transcendental rather than a mathematical point of view.

The crucial difference between the general metaphysics or transcendental philosophy of the first *Critique* and the special metaphysics of the *Metaphysical Foundations* therefore concerns the manner in which the categories and principles of the understanding are considered. Transcendental philosophy does not consider the soul (the putative object of inner sense) as a genuine object – this is the ambition of the pseudo-discipline of rational psychology. In considering the soul as subject, however, transcendental philosophy nonetheless establishes a distinctive perspective on the categories and principles of the understanding, viewed as products of the spontaneity of the subject with respect to the form of inner sense. In the second edition Paralogisms Kant puts the point as follows:

> One sees from all of this that rational psychology has its origin in a mere misunderstanding. The unity of consciousness lying at the basis of the categories is here taken for [an] intuition of the subject as object, and the category of substance is applied to it. But it is only the unity of *thinking*, whereby no object is given, and to which, therefore, the category of substance, which always presupposes [a] given *intuition*, cannot be applied, and thus this subject can in no way be known. The subject of the categories can therefore not acquire a concept of itself as an object of the categories by thinking this [unity]. For, in order to think this, it must take as basis its pure self-consciousness, which still needs to be explained. Similarly, the subject, in which the representation of time originally has its basis, cannot thereby determine its own existence in time; and if the second is impossible, then the first, as determination of its self (as thinking being in general), cannot take place by means of categories. (B 421-2)

The spontaneity of the subject with respect to the form of inner sense does not result in the determination, by this subject, of itself as an object of inner sense. In "[determining] inner sense in accordance with its form", the subject rather makes possible the knowledge of objects of experience in general; and these objects, as we know from the Refutation of Idealism and related texts, are, at least in the first instance, objects of outer sense.

However, as Kant explains a few pages later in the second edition Paralogisms, although the spontaneity of the "I think" can therefore not determine the subject as existing thing, we also have a second form of spontaneity that can do precisely this:

> Suppose, however, that we were subsequently to find grounds, not in experience but rather in certain (not merely logical) a priori laws of the pure employment of reason concerning our existence, to assume that we are *legislative* completely a priori with respect to our own *existence*, and thus also determinative of this existence. Then we would thereby discover a spontaneity through which our actuality would be determinable, without requiring for this purpose the conditions of empirical intuition. And we would realize here that there is something contained in the consciousness of our existence a priori that can serve to determine our existence – which [existence] is completely determinable only sensibly – with respect to a certain inner faculty in relation to an intelligible world (which is certainly only thought). (B 430-31)

The inner faculty in question is of course pure practical reason; and the determination of our existence Kant has in mind here is our self-legislation of the moral law – through which we determine the actuality of our *will* by viewing ourselves, entirely independently of the sensible world, as members of an ideal realm of ends. In this way, the spontaneity of the faculty of reason, in sharp contrast to the spontaneity of apperception, can determine our existence as subject (including our existence as members of the sensible world) with no need of mediation from either pure or empirical intuition.

We have now reached, by a somewhat different route, the same point we had arrived at before in examining the first objection. Although the pure categories and principles of the understanding, including even the principle of apperception, require application to pure and empirical intuition – and thus, in my view, application in pure mathematics and pure natural science – in order to have determinate *theoretical* content, the a priori *practical* principles generated by the faculty of reason are quite independent of such application. Nevertheless, nature in general and our experience as a whole are entirely subordinated to these same practical principles. Kant makes this clear, in the section of the second edition Paralogisms we have been considering, by reference to the spurious dogmatic proofs of the immortality of the soul found in rational psychology:

> The proofs [of the immortality of the soul] that are useful to the world thereby all remain with undiminished value, and rather gain in clarity and natural conviction by setting aside these dogmatic presumptions, in that they transpose reason into its characteristic domain, namely, the order of ends [*Zwecke*] that is at the same time an order of nature. And reason then, as [the] practical faculty in itself, is also justified, without being limited to the conditions of the latter [viz., the order of nature], in extending the former [viz., the order of ends], and with it our own existence, beyond the limits of experience and of life. To judge according to the *analogy with the nature* of living beings in this world, for which reason must necessarily assume as principle that there is to be found no organ, no faculty, no impulse, nothing at all that is unnecessary or not proportioned to its use, and thus non-purposive, but rather everything is exactly suited to its determination in life – [to judge in accordance with this analogy], human beings, who alone can contain within themselves the ultimate final purpose of all of this, would still have to be the only creatures who would be excepted from it. (B 424-5)

As we know from the *Critique of Practical Reason* (Book 2, Chapter 2, § IV), human beings are excepted from the order of nature – and, in particular, from the natural condition of mortality – precisely in so far as *practical* reason unconditionally commands us to seek the highest good, something that can never fully be achieved at any finite stage of factual life. Immortality therefore emerges as a postulate of pure practical reason, in virtue of which we can then have a well-grounded hope (but no well-grounded knowledge) that the end unconditionally commanded by morality can be continually approximated without limit.

It is no wonder, then, that the Preface to the *Metaphysical Foundations*, in the course of sharply distinguishing, as we have seen, between general metaphysics or transcendental philosophy and the special metaphysics of corporeal nature (the doctrine of body), presents, as an "important reason for detaching its [viz., the doctrine of body's] detailed treatment from the general system of metaphysics, and presenting it systematically as a special whole", the contention that "[general] metaphysics has busied so many heads until now, and will continue to do so, not in order thereby to extend natural knowledge (which takes place much more easily and surely through observation, experiment, and the application of mathematics to outer appearances), but rather so as to attain cognition of that which lies wholly beyond all boundaries of experience, of God, Freedom, and Immortality" (4, 477).[8] The general metaphysics or transcendental philosophy advanced in the first *Critique* (and then further articulated in the second and third) does indeed portray nature in general and human experience as a whole as necessarily framed by essentially non-mathematical a priori principles extending far beyond the boundaries of all theoretical science of the natural world. This world is thereby seen to be much more than a theater for objective human experience and knowledge (which, as such, is necessarily constrained, from the point of view of the understanding, by the a priori concepts and principles of the mathematical exact sciences); it is also, and primarily, a vehicle for the realization of the moral law.

[8] This passage is closely followed by the passage (to which note 6 above is appended) concerning the need general metaphysics has for the "examples (intuitions)" provided by the doctrine of body "in order to provide meaning for its pure concepts of the understanding."

Raison kantienne et rationalité des Lumières

Jean Ferrari, Dijon

Je vous remercie vivement d'être venus si tôt ce matin entendre une communication en français dont le titre a dû vous paraître, avec quelque raison, passablement ambitieux. Je voudrais pour commencer en préciser le propos, qui en montrera en même temps les limites, et indiquer le cheminement que je me propose de suivre avec vous en ce symposium. On pourrait entendre par raison kantienne au sens large les formes, les fonctions et les fins que Kant a données, dans la suite de ses ouvrages, à cette faculté qui, pour lui comme pour la tradition occidentale, définit l'humanité de l'homme, et par rationalité des Lumières l'ensemble des attitudes intellectuelles et des effets d'écriture qu'elles induisent chez un certain nombre d'écrivains, de philosophes, de savants qui ont fait de la raison le principe de leur pensée et de leur action.

Mais traiter de la raison kantienne et de la rationalité des Lumières, comme je me suis engagé à le faire peut-être à la légère, en consonance avec le thème de ce 9ème congrès, ce n'est traiter ni des Lumières en général, ni de la raison kantienne dans toutes ses figures, l'une et l'autre entreprises exigeant des recherches autrement importantes et déjà admirablement menées ailleurs, mais c'est essayer de repérer quelques moments significatifs dans le développement de la philosophie de Kant où il y a écho, reflet, peut-être influence, en tous accord ou critique de la pensée dominante de son époque qu'on croit commode de désigner par le terme des Lumières. Mais, on le sait, rien n'est plus divers que les Lumières qui doivent faire l'objet d'analyses différentielles et il est juste d'utiliser le terme qui les traduit en chacune des langues européennes pour les mieux caractériser, même si ceux qui s'en réclament ont en commun quelques grands principes comme celui d'un recours permanent à l'expérience dans l'élaboration des sciences et à la raison dans les questions morales et religieuses. Le ton des Lumières ne se donne pas partout de la même manière et en particulier l'*Aufklärung* ne saurait se confondre avec les Lumières françaises.

Or, non seulement Kant ne paraît pas toujours sensible à cette diversité, mais, à un certain moment, il récupère à son profit le terme même d'*Aufklärung* pour désigner l'entreprise critique dans son intention la plus générale. Je me propose donc de relever, sans aucun souci d'exhaustivité, quelques endroits où s'opère une rencontre, où s'énonce un jugement, où se décrit un mouvement de l'esprit que Kant appelle à son tour *Aufklärung*. De cette histoire, à peine esquissée ici, j'ai retenu trois thèmes, en amont, les contradictions d'une raison qui se refuse à être une raison contradictoire, puis la question de la popularité d'une philosophie qui, en raison de son caractère systématique, ne

saurait être populaire, enfin la définition de l'*Aufklärung*, en particulier par rapport aux religions instituées, qui distingue Kant des Lumières allemandes et le rapproche des Lumières françaises. Il resterait pour finir à indiquer, mais à indiquer seulement, que la raison kantienne ne s'épuise pas dans ce débat historique avec la rationalité des Lumières, mais qu'avec la découverte du champ transcendantal, elle est au point de départ de notre modernité philosophique.

Kant est né à la réflexion philosophique dans la tradition leibnizio-wolfienne en laquelle la raison est souveraine et, dès son premier ouvrage, à l'âge de 23 ans, dont le dessein explicite est de mettre fin, par l'énoncé d'une nouvelle formule de la mesure des forces vives, à la querelle née entre leibniziens et cartésiens à la suite de la réfutation faite par Leibniz de „l'erreur mémorable de Monsieur Descartes", coupable à ses yeux d'avoir confondu quantité de force et quantité de mouvement, Kant ressent comme insupportable le scandale d'une contradiction de la raison avec elle-même. La raison, à ses yeux, est une, universelle dans ses effets, lieu de la vérité. Il est donc inconcevable qu'elle puisse se contredire chez des philosophes de l'envergure de Descartes et de Leibniz. Ce ne peut être qu'un malentendu, une apparente contradiction, et, plein d'audace, le jeune Kant se sent contraint par un devoir urgent qu'il exprime avec quelque solennité, de défendre l'honneur de la raison humaine: *„die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen"*.[1]

Toutefois, si cette raison est souveraine dans son ordre, Kant va bientôt s'apercevoir qu'elle se heurte à la réalité des choses. Wolff a pu édifier une science de l'être sans se poser la question préalable de l'existence de cet être, car, pour lui, l'essence d'une chose contient toujours la raison pour laquelle cette chose existe. L'ordre des existences n'est pas fondamentalement différent de l'ordre des essences puisque l'existence n'est qu'un attribut de l'essence et qu'il est possible de la déduire de celle-ci. Telle est la démarche de l'argument ontologique. Or, dès 1755, dans la *Nova Dilucidatio*, distinguant entre une raison qui détermine son objet par les antécédents de celle qui la détermine par ses conséquences, la première nous donnant les raisons d'être de la chose (*ratio essendi*) et la seconde les raisons de la connaître (*ratio cognoscendi*), Kant affirme que l'on ne saurait, comme le font Wolff et ses disciples, confondre le point de vue de la connaissance et le point de vue de l'existence. Il en résulte l'impossibilité de déduire l'existence de Dieu de son concept.[2] Cette première réfutation de l'argument qu'il attribue à Descartes, sera constamment reprise, approfondie dans son œuvre jusque dans l'*Opus postumum* alors qu'on sait que, malgré les critiques de Kant, Mendelssohn le défendra encore dans les *Morgenstunden*. Quelques années plus tard, l'opuscule sur *L'unique fondement*

---

[1] Les références des citations de Kant, données d'après l'Edition de l'Académie, (*Kants gesammelten Schriften)*, comportent, après les lettres *AK*, trois nombres en chiffres arabes désignant successivement le tome, la page et la ligne de cette édition. Les références des traductions renvoient aux *Œuvres philosophiques* de Kant en trois volumes. Editions de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1980-1986, en abrégé, Pléiade, suivi du numéro du tome et de la page.

[2] *AK* 01 394 17.

possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763) commence par des pages extrêmement vigoureuses sur l'existence en général définie comme „la position absolue d'une chose"[3] irréductible à la possibilité et jamais attribut de quelque essence que ce soit. Dans cette irréductibilité de l'être au connaître, la raison trouve ici une première et importante limite à son pouvoir, que va examiner plus sévèrement encore les *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique* de 1766. La raison est-elle capable, en constituant une métaphysique dogmatique, de véritablement connaître les réalités spirituelles? Ne s'agit-il pas là de rêves comparables à ceux du visionnaire Swedenborg qui prétendait avoir des rapports directs avec les esprits? N'y a-t-il pas des rêveurs de la raison, comme il y a des rêveurs de l'imagination? Ce questionnement inaugure une première démarche critique qui porte sur le pouvoir même de la raison et Kant, qui conseille de s'en tenir à l'expérience, donne pour tâche ici à la métaphysique d'être „une science des limites de la raison humaine" [*Eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft*].[4] A ce doute sur la possibilité pour la raison d'avoir accès par le savoir au monde intelligible, Kant, les années suivantes, va trouver un appui décisif dans la découverte de ce qu'on peut appeler déjà les antinomies de la raison pure, qui constituent proprement, à ses dire mêmes,l'origine du criticisme. A Garve qui s'était mépris sur cette origine, Kant écrit dans une lettre du 21 septembre 1798: „Ce n'est pas l'étude de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, etc ... qui fut mon point de départ, mais l'antinomie de la raison pure; le monde a un commencement, il n'a pas de commencement, etc ... jusqu'à la quatrième. C'est cela qui me tira d'abord de mon sommeil dogmatique et me conduisit à la critique de la raison, pour faire disparaître le scandale du conflit apparent de la raison avec elle-même".[5] Et une réflexion plus ancienne sur la métaphysique vient corroborer ce propos: „Je vis d'abord le système comme un crépuscule. Je recherchais de la façon la plus sérieuse à démontrer certaines propositions et leurs contraires; non point pour établir une doctrine sceptique, mais, puisque je soupçonnais une contradiction de la raison, pour découvrir en quoi elle consistait. L'année 1769 me donna une grande lumière".[6] J'ai essayé naguère de montrer que cette découverte des antinomies n'était pas sans rapport, parmi d'autres influences possibles, avec la lecture du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle que Kant connaissait bien, qu'il cite souvent, et où se trouve exposé un certain nombre de contradictions dans lesquelles tombe la raison humaine lorsqu'elle veut répondre à des questions sur le commencement ou l'éternité du monde, la divisibilité ou la non divisibilité de la matière à l'infini.[7] Une première forme

---

3 *AK* 02 073 20.
4 *AK* 02 368 01.
5 *AK* 12 257 03.
6 *Réfl.* n° 5037 (1776-1778), *AK* 18 069 18.
7 J. Ferrari, „*Le dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle et les deux premières antinomies kantiennes de la Raison pure". Les Etudes philosophiques et littéraires, n° 1, Rabat, 1967.

des antinomies mathématiques, telles qu'elles seront présentées dans la *Dialectique transcendantale,* figure déjà dans l'article *Zabarella* du *Dictionnaire.* De même, dans la *Décision critique du conflit cosmologique de la raison avec elle-même*, Kant fait l'éloge de Zénon „subtil dialecticien"[8] auquel Bayle a consacré un long article où sont rapportés les conflits qui sont à l'origine de la deuxième antinomie mathématique. En ce qui concerne la critique de la raison spéculative, la description des combats dont elle est le théâtre, et que rappelle la première *Préface* de la *Critique de la raison pure,* le caractère insoluble des questions qu'elle se pose à elle-même, l'échec de toute métaphysique dogmatique, les rapprochements sont si saisissants que la probabilité d'une influence directe de Bayle, en particulier de son *Dictionnaire*, sur la pensée de Kant est d'une très grande probabilité. Il n'est pas indifférent que celui que Frédéric II de Prusse appelait „le prince des dialecticiens de l'Europe", dont les œuvres ont constitué une mine presqu'inépuisable pour les théoriciens des Lumières, qu'il s'agisse, comme ici de la critique de tous les dogmatismes, mais aussi des droits de la conscience errante, de la séparation entre la morale et la religion, de la tolérance, que Bayle donc ait pu jouer un rôle dans l'élaboration du criticisme.

Mais, on le voit bien, jusqu'ici c'est le débat spéculatif qui a surtout retenu Kant. C'est lui qui fait naître ses interrogations principales. Même si un certain nombre d'opuscules de la période précritique traitent des questions scientifiques, anthropologiques ou morales, ce sont les problématiques relatives à la possibilité et au fondement de la connaissance, à la nature de l'espace, au pouvoir de la raison, qui motivent ses recherches. Après 1770, la correspondance avec Marcus Hertz en témoigne d'une manière décisive.

Après dix années d'un quasi-silence d'auteur, une réponse ou plutôt la réponse à ses interrogations est donnée dans la *Critique de la raison pure.* Nous n'y entrerons ici que pour nous poser, avec Kant, le problème de la popularité d'une philosophie. Cette réponse est si originale, elle est exprimée en un langage si nouveau, Kant lui donne une telle importance que, peut-être pour la première fois, il se pose vraiment la question de la réception de sa pensée. Certes dans les *Rêves d'un visionnaire* ou dans quelque autre opuscule, il s'était inquiété du jugement que le public cultivé pourrait porter sur lui. Maintenant c'est de la compréhension même de sa propre démarche qu'il s'agit et il prend conscience qu'elle se heurte à la pensée dominante de son époque, caractérisée en quelques traits dans la *Préface* à la première édition de la *Critique de la raison pure.* Ce rapport du philosophe à son temps, pour reprendre une expression de Michel Foucault, est précédé d'un rappel du caractère tragique de la raison humaine, condamnée à se poser des questions essentielles auxquelles elle n'a pas le pouvoir de répondre et à reconnaître la faillite de la métaphysique, passée d'un despotisme initial à une anarchie qui fait naître tous les scepticismes. Le contraste est immense entre l'essor des sciences physiques et mathématiques et cet effondrement de la métaphysique

[8] *AK* 03 345 12.

qui a jusqu'ici essayé en vain toutes les voies d'un redressement. L'époque se caractérise alors par son ambiguïté: d'une part, apparaît un indifférentisme à l'égard des questions de la métaphysique, telles qu'elles sont débattues par les écoles dans l'obscurité d'un langage qui contribue à les discréditer, mais, d'autre part, par une sorte d'inconséquence, quelques-uns, qui ont commencé par l'indifférence, à vrai dire intenable pour satisfaire le sens commun, sont revenus au „vieux dogmatisme vermoulu",[9] mais exprimé autrement, dans une philosophie populaire qui veut donner le change. Mais ce à quoi Kant est d'abord attentif, c'est à l'expression de cette indifférence qui est le jugement d'un siècle qui ne s'en laisse pas conter. Et, s'il fallait caractériser ce siècle, précise-t-il dans une note, il faudrait l'appeler „siècle de la critique", d'une critique universelle à laquelle rien ne doit échapper, pas même la religion qui, sous peine de se discréditer, doit se soumettre „au libre et public examen de la raison".[10] Dès lors cette affectation d'indifférence à l'égard de questions qui ne peuvent nous laisser indifférents parce qu'elles concernent la nature humaine, oblige à tout reprendre par le commencement.

Cette indifférence, écrit-il, dans la première *Préface,* en des formules saisissantes auxquelles il faut toujours revenir, est „comme une mise en demeure adressée à la raison de reprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même et d'instituer *un tribunal* qui l'assure en ses justes prétentions, mais qui, en revanche, mette fin à ses présomptions non fondées, non par des décisions abstraites, mais par des lois éternelles et immuables. Ce tribunal est la *Critique de la raison pure* elle-même".[11] Mais une telle entreprise est-elle compréhensible dans sa radicalité? En cette première préface, Kant fait appel de nombreuses fois au lecteur auquel il prête des réactions le plus souvent négatives. „En parlant ainsi – il vient d'affirmer qu'il n'y a pas un seul problème métaphysique qui ne soit ici résolu ou qui du moins n'ait trouvé sa clé – je crois apercevoir, écrit-il, sur le visage du lecteur une irritation mêlée de mépris devant des prétentions en apparence si pleines de vantardise et si peu modestes".[12] Jugeant certes qu'il a atteint, en ce genre de recherche qui ne repose que sur la raison et son activité a priori, le plus haut degré de certitude, excluant toute opinion ou hypothèse, il soumet toutefois les résultats au lecteur „car, écrit-il, l'auteur a seulement à présenter ses raisons, et non à juger de leurs effets sur ses juges".[13]

Enfin, distinguant entre une clarté [*Deutlichkeit*] „discursive" qui relève de l'usage des seuls concepts et qu'il croit avoir obtenue et une clarté „intuitive ou esthétique" destinée à mieux faire comprendre une démarche ou une pensée, Kant fait part au lecteur de ses hésitations et de son embarras: „Presque constamment, écrit-il, dans le cours de mon travail, j'ai été indécis sur ce que je devais faire à cet égard"[14]. Ce point, dans la perspective d'un débat avec une

---

[9] *AK* 04 008 20.
[10] *AK* 04 009 37.
[11] Pléiade I, pp. 727-728.
[12] *Op. cit.*, p. 729.
[13] *Op. cit.*, p. 730.
[14] *Op. cit.*, p. 731

philosophie populaire, est important. Fallait-il grossir l'ouvrage, déjà fort long, pour le rendre plus accessible à un plus vaste public par des exemples et des éclaircissements ou au contraire l'alléger pour en rendre la lecture plus aisée? Renonçant à cette forme de popularité que recherchait une partie des philosophes éclairés de son temps, il espère avoir des lecteurs qui feront l'effort de le lire, dans la joie de la découverte d'une nouvelle et forte pensée. La suite est connue. Le premier compte rendu Garve-Feder de la *Critique de la raison pure* relève l'obscurité du propos et l'extrême difficulté d'un texte qui épuise le lecteur. Garve écrit à Kant le 13 juillet 1783: „Je vous avoue que je ne connais point de livre au monde dont la lecture m'ait demandé autant d'efforts".[15] Herder, dans une lettre à Hamann, prévoit qu'il lui faudra deux ou trois ans pour venir à bout du livre.[16] Quant au grand Mendelssohn, le rival heureux de Kant au concours de l'Académie de Berlin en 1763, il a, au moins provisoirement, négligé l'ouvrage et Kant en éprouve le plus vif désagrément comme il l'écrit dans une lettre à Marcus Hertz.[17] Le problème de la communicabilité est donc posé à Kant d'une manière cruelle. L'immense effort que représente la *Critique* pour ouvrir une nouvelle voie à la philosophie, la seule à ses yeux possible, par la question de la possibilité même de la métaphysique, demeure incomprise et il doit s'expliquer les raisons de cette incompréhension s'il veut assurer l'audience nécessaire à la révolution que sa pensée apporte dans l'histoire de la métaphysique. Les *Prolégomènes à toute métaphysique future* en 1783 répondent en partie à ce dessein. Revenant sur l'échec de la réception de la *Critique*, Kant, dans la *Préface*, fait le procès de ceux qui, d'emblée, proposent des plans: „Faire des plans est le plus souvent, écrit-il, une occupation d'esprit ostentatoire et fanfaronne par laquelle on se donne l'air d'un génie créateur en exigeant ce qu'on ne peut soi-même exécuter ..."[18] et il justifie le point de vue synthétique qu'il a adopté dans l'ouvrage de 1781, le seul qui convienne à une critique de la raison qui doit être saisie dans toutes ses articulations, comme dans „la structure d'un corps organisé".[19] Une telle critique ne peut vraiment exister qu'une fois l'entreprise „totalement achevée".[20] Les *Prolégomènes* peuvent alors être considérés, eux, comme „un sommaire général" ou un „plan" fait d'après la *Critique*, mais selon un procédé analytique plus directement accessible au public. Toutefois, certains peuvent trouver l'œuvre encore trop difficile. C'est que, remarque Kant, ils ne sont pas faits pour la métaphysique et ce qu'ils appellent obscurité de l'auteur n'est sans doute que „lenteur et faiblesse de leur esprit".[21]

L'*Appendice* aux *Prolégomènes*, après être revenu, pour les réfuter, sur les accusations d'idéalisme sceptique portées contre la *Critique*, contient une

---

15 *AK* 10 329 33.
16 Cf. J. Ferrari, „Herder et Jacobi correspondants de Kant". *Les Etudes philosophiques*, P.U.F., n° 2, 1968.
17 *AK* 10 270 07.
18 Pléiade II, p. 26.
19 *Ibid.*
20 *Ibid.*
21 *Op. cit.* p. 27.

sorte d'appel aux Allemands auxquels on attribue généralement une capacité particulière „à aller plus loin que les autres peuples dans les matières qui réclament persévérance et application soutenue".[22] Kant ouvre ainsi un espace de discussion, voire même de mise en cause de son propre point de vue „à condition, dit-il, que la question soit examinée à fond".[23] L'espérance est forte de voir naître enfin une nouvelle métaphysique: d'une part, en effet, la métaphysique commune dont on aurait attendu une utilité „pour une culture de la raison" s'est discréditée en tenant un double langage pour imposer, „ses vues aventureuses"[24]: tantôt elle parle le langage de l'érudition et de la scolastique, tantôt celui d'une philosophie populaire, „étant de cette façon, tout pour tous, mais en fait rien du tout".[25] D'autre part, la critique de la raison proposée par Kant permet de distinguer entre une science véritable et un savoir illusoire et elle s'introduit même en théologie qui imagine à tort que la métaphysique commune peut lui apporter son appui alors qu'elle ne fait qu'armer ses ennemis contre elle. Le moment est donc favorable, c'est le *kairos* grec d'une raison progressant vers les lumières, *„immer mehr aufklärenden Vernunft"*.[26] Seule la critique peut inspirer le véritable esprit philosophique *„in unserem denkenden Zeitalter*,[27] écrit Kant, *in einem aufgeklärten Zeitalter"*,[28] en un temps à la fois pensant et éclairé, double caractère qui lui servira à définir ce qu'il appellera l'*Aufklärung*.

Mais jusqu'ici, on le voit, si Kant se réfère souvent à son époque et à son temps, s'il en relève quelques traits qui peuvent s'appliquer, sans qu'il les nomme, aux philosophes des Lumières allemandes, le plus souvent en des termes peu favorables à celles-ci, il est remarquable que, jusqu'en 1784, le terme *Aufklärung* ne désigne, dans ses œuvres publiées, que l'éclaircissement d'une question ou d'un problème et qu'il conserve ce sens dans bien des cas par la suite. Seuls trois textes, certes importants, s'attachent à définir l'*Aufklärung* comme une époque caractérisée par l'avènement de la raison critique: la *Réponse à la question: qu'est-ce que l'Aufklärung?*, la fin de l'opuscule sur *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* enfin, le *paragraphe 40* de la *Critique de la faculté de juger*. Quelques allusions, il est vrai, figurent, avec l'emploi du terme *Aufklärung* dans l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, mais sans beaucoup de précision. Elles ont pourtant l'intérêt d'annoncer que la question des Lumières pour Kant s'inscrit dans la perspective d'une philosophie de l'histoire, d'un progrès de l'humanité auquel elles contribuent d'une manière décisive.

Par un hasard heureux pour l'historien de la philosophie, l'année 1784 met en présence l'une en face de l'autre la raison kantienne et la rationalité des Lumières allemandes par les réponses qu'apportent Kant et Mendelssohn à la

---

22 *Op. cit.* p. 170.
23 *Op. cit.* p. 171.
24 *Op. cit.* p. 172.
25 *Ibid.*
26 *AK* 04 380 34.
27 *AK* 04 380 32.
28 *AK* 04 383 19.

question posée par le pasteur berlinois Johann Friedrich Zöllner dans un article où il s'effrayait de dérives possibles des Lumières. Il écrivait dans une note: „Qu'est-ce que l'*Aufklärung*? Cette question est presqu'aussi importante que: qu'est-ce que la vérité? avant qu'on ne commence à éclairer (*aufklären*), elle devrait bien recevoir une réponse. Or cette réponse je ne l'ai trouvée nulle part".[29] La réponse de Mendelssohn parut en septembre, trois mois avant celle de Kant qui n'en avait pas pris connaissance, mais à laquelle il fit allusion dans une note finale, exprimant le vœu d'un accord dont il savait pourtant qu'il était bien peu probable. Rien en effet n'est plus différent que ces deux réponses, mais dans des sens qui peuvent étonner – Kant s'exprime sur le ton d'un philosophe populaire et donne à son texte l'allure d'un manifeste en faveur des Lumières, Mendelssohn, l'*Aufklärer* patenté, procède comme un professeur, multipliant les analyses et les distinctions. Il pose des définitions, enchaîne des arguments et vise moins l'éclat de style que la rigueur et la cohérence de la pensée. Pour répondre à la question: qu'est-ce qu'éclairer? (*aufklären*),[30] Mendelssohn commence par une analyse du langage qui constitue pour lui la voie royale de la connaissance des choses, et propose de prendre en considération deux termes sans lesquels l'*Aufklärung* ne peut se comprendre: *Kultur* et *Bildung*, le premier désignant ce qu'on pourrait appeler en français la civilisation, le second la synthèse réussie entre la *Kultur* et l'*Aufklärung*, entre la pratique et la théorie, la réconciliation de la philosophie et de vie sociale. Ainsi l'*Aufklärung* n'est pas valeur dernière, mais une composante, certes indispensable, de la *Bildung*.

Après l'analyse du langage, Mendelssohn entreprend de montrer comment *Kultur*, *Aufklärung*, *Bildung* sont des aspects de la vie sociale, correspondant à des progrès que les hommes réalisent pour améliorer leur condition. Ainsi, l'*Aufklärung* ne répond pas seulement à un souci spéculatif, elle est liée à l'enracinement de l'homme dans la société. Les tâches se répartissent alors ainsi: reviennent à l'*Aufklärung* la théorie, la connaissance, la critique, à la civilisation, la pratique, les mœurs, l'activité technique. Mais la réussite de ces deux composantes de la *Bildung* est souvent inégale. Le développement des sciences favorise l'*Aufklärung*, les échanges sociaux la civilisation. „Les Berlinois ont plus d'*Aufklärung*, écrit Mendelssohn, ... les Français plus de civilisation".[31] Les Grecs, eux, possédaient également l'une et l'autre, mais ce qui permet de mesurer ces améliorations et ces réussites, c'est ce que Mendelssohn appelle „*die Bestimmung des Menschen*", la destination de l'homme: „Je pose toujours, écrit Mendelssohn, la destination de l'homme comme mesure et comme but de nos efforts et de nos soins, comme un point sur lequel nous devons diriger notre regard si nous ne voulons pas nous perdre".[32] Or cette destination est double, celle de l'homme en tant que citoyen et celle de l'homme en tant que qu'homme. Cette distinction correspond à celle instituée entre

---

[29] In „*Was ist Aufklärung?*" *Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, p. 115.

[30] *Über die Frage: was heißt aufklären, op. cit.*, pp. 444-451.

[31] *Op. cit.*, p. 444.

[32] *Op. cit.*, pp. 445-446.

Kultur et *Aufklärung*; à certains égards, l'*Aufklärung* transcende les civilisations et vise l'homme universel. Mais cet homme-là existe-t-il? L'*Aufklärung* posée comme pure théorie est-elle concevable? L'homme, en fait, est toujours en condition, attaché par nature à une civilisation. C'est pourquoi à cette *Aufklärung* abstraite il faut préférer celle qui prend en considération la condition sociale, le métier. Si l'*Aufklärung* d'une nation se mesure d'abord au savoir, il faut aussi prendre en compte l'insertion sociale et historique de l'homme et tâcher de saisir sa double destination en tant qu'homme et en tant que citoyen.[33] On retrouve ici le souci de globalité présent dans la notion de *Bildung*. Il reste – et c'est l'origine de la question sur l'*Aufklärung* – qu'il peut y avoir conflit, que „certaines vérités qui sont utiles à l'homme en tant qu'homme peuvent lui nuire en tant qu'il est citoyen". C'est admettre qu'il puisse y avoir un mauvais usage de l'*Aufklärung* et c'est ici que le concept de destination de l'homme prend son importance. Par toutes une série de distinctions entre les destinations essentielles et non essentielles de l'homme, puis du citoyen, Mendelssohn établit six cas de figures où peuvent s'opposer par exemple les destinations essentielles de l'homme en tant qu'homme avec des destinations inessentielles de l'homme en tant que citoyen. Il en résulte une sorte de casuistique qui permet, non de résoudre tous les conflits, mais d'indiquer la voie d'une solution. Ce qui est remarquable, c'est que seul le respect de toutes les déterminations essentielles et inessentielles de l'homme et du citoyen permet l'accès à cette *Bildung* posée comme un idéal auquel l'*Aufklärung* apporte son concours. Par exemple, Mendelssohn déplore certes la tyrannie des Etats et les limitations imposées par le pouvoir politique au développement de l'*Aufklärung* puisque par là la destination de l'homme en tant qu'homme est méprisée. Mais, la responsabilité du philosophe est particulièrement engagée: „Quand il n'est pas permis de propager certaines vérités utiles à l'homme sans déchirer les principes de la religion et de la morale qui se trouvent en lui, dans ce cas l'*Aufklärer*, ami des vertus, devra agir avec attention et précaution et plutôt supporter les préjugés que d'en rejeter la part de vérité qui s'y trouve si étroitement liée".[34] Tout en reconnaissant que cette maxime a pu justifier des siècles d'obscurantisme, Mendelssohn, cependant, en prône l'usage comme un moindre mal, utilisant à cet effet un proverbe hébraïque qui dit que „plus une chose est noble, plus abjecte est sa perversion".[35] La tolérance à l'égard des préjugés est préférable aux excès de l'*Aufklärung* qui „conduisent à l'affaiblissement du sentiment moral, à l'irréligion et à l'anarchie",[36] et il appartient à *l'Aufklärer* de déterminer la frontière qui sépare l'usage de l'abus, car la *Bildung* ne se réalise que lorsque *Kultur* et *Aufklärung* avancent ensemble et ont su renoncer, l'une aux excès de la raison, l'autre à la tyrannie des pouvoirs politiques et religieux. Il est donc des circonstances où la philosophie doit se taire pour ne pas faire naître

---

[33] *Op. cit.*, p. 448.
[34] *Op. cit.*, pp. 449-450.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*

le chaos. Déjà Fontenelle disait que, s'il avait la main pleine de vérités, il se garderait bien de l'ouvrir. Tel est le prix peut-être pour trouver l'équilibre entre théorie et pratique caractéristique de la *Bildung*. Le seul danger qui guette alors la civilisation arrivée à ce point, c'est que vienne ensuite la décadence. La métaphore du corps humain utilisée par Mendelssohn montre assez bien que l'idée d'un progrès indéfini de l'humanité lui est étrangère. A la question sur la nature de l'*Aufklärung*, il répond comme un médecin qu'on interroge sur la santé d'un malade dont la guérison n'est jamais qu'un sursis. L'équilibre trouvé est précieux, mais précaire et la figure de l'*Aufklärer* est celle d'une pensée provisoire et fragile qui tente de d'accorder les exigences de la raison en marche vers les Lumières et le poids de l'histoire, l'enracinement social, les traditions religieuses que l'on ne peut bousculer sans péril. Tel est l'esprit des Lumières allemandes, représentées par Mendelssohn, si différent de celui des Lumières françaises que Yvon Belaval a pu écrire naguère un article suggestif sur „l'*Aufklärung* à contre Lumières".[37] Mais la réponse de Kant a pour ainsi dire effacé celle de Mendelssohn et a été longtemps considérée, du moins en France, comme la charte des Lumières allemandes.

Le texte de Kant est trop connu et a déjà fait l'objet ici même de trop de communications pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter longuement. Ce qui frappe d'emblée, c'est le ton, celui d'un militant des Lumières qui inscrit sa parole vive dans une société encore sous tutelle. Tout l'appareil conceptuel de la philosophie transcendantale est mis entre parenthèses pour donner plus de force à un propos, qui, excluant toute langue de bois, fait violence à une pensée endormie qu'il s'agit d'éveiller, en lui faisant prendre conscience de ses pouvoirs et de sa liberté. „Qu'est-ce que les Lumières? écrit Kant, au début de son opuscule, *La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité,* c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui ... *Sapere aude!* aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières".[38] Après cette flamboyante ouverture, le propos de Kant se développe ensuite à travers une série d'oppositions, d'abord entre ceux qu'il appelle les tuteurs et le peuple qui s'y soumet par faiblesse, puis entre l'*individu* pour lequel il est très difficile de sortir du commode asservissement aux institutions et le *public* capable de s'éclairer peu à peu de lui-même lorsque ses tuteurs sont eux-mêmes éclairés, enfin entre l'usage public et l'usage privé de la raison.

Lorsqu'il pose en effet la liberté comme seule condition du passage de la minorité à la majorité, Kant n'entend pas autre chose que cette liberté, la plus inoffensive qui soit, déclare-t-il, dont jouit le savant devant l'ensemble du public qui lit, la seule qui soit véritablement nécessaire aux Lumières, mais qui doit être sans limite, c'est ce qu'il appelle *l'usage public de la raison*. Telle n'est pas la liberté qui, elle, peut-être sévèrement contrôlée, dont dispose le citoyen dans la fonction sociale qui lui est confiée. Là, il doit se soumettre sans discuter, *c'est l'usage privé de la raison*. Mais, si ce citoyen est aussi un savant,

---

[37] Y. Belaval, „L'*Aufklärung* à contre-Lumières", *Archives de philosophie* 42 (4).
[38] Traduction S. Piobetta, *Philosophie de l'histoire,* Paris, Ed. Gonthier, 1947, p. 46.

il peut s'exprimer librement dans des écrits qui critiquent l'institution dans laquelle il sert. L'exemple privilégié de Kant, longuement développé, est ici celui de la religion. La distinction entre ce que j'appellerais la parole de conscience, celle de la religion intérieure, et la parole de convenance, celle d'un symbole imposé par une église, ne peut se comprendre que dans un contexte où la fonction ecclésiale est fortement fonctionnarisée et tout à fait comparable à celle du magistrat ou de l'officier auxquels Kant accorde les mêmes droits. Nul devoir de réserve n'est envisagé ici par Kant. Car „renoncer au progrès du savoir, écrit-il, – et la religion elle-même ne peut se soustraire au progrès des Lumières – serait violer les droits sacrés de l'humanité et les fouler aux pieds".[39]

Or cette apologie du libre examen, cette défense de la libre pensée s'accordent assez bien avec l'ordre établi, pourvu qu'il garantisse au savant la libre diffusion de ses pensées. C'est pourquoi l'opuscule de Kant s'achève par un éloge du règne de Frédéric II, le seul maître au monde qui a osé dire: „Raisonnez autant que vous voudrez, et sur tout ce que vous voudrez, mais obéissez".[40] Et si à la question „vivons-nous actuellement dans une époque éclairée?" Kant répond en définitive „non, mais nous vivons dans une époque de propagation des lumières",[41] ce n'est pas qu'il juge que, pour qu'un siècle soit éclairé, il faille que la liberté de penser s'accompagne des autres libertés, mais parce que, dans les choses de la religion, „les hommes sont encore loin de se servir de leur propre entendement". L'extension des Lumières n'est donc pas nécessairement liée pour Kant à la conquête des libertés civiles, même si celles-ci impliquent, à plus ou moins long terme, leur établissement.

L'intérêt de la position kantienne n'est certes pas dans cette sorte de complaisance à l'égard du despotisme éclairé de Frédéric II auquel Kant, pourtant, fait appel contre ceux qu'il appelle les tyrans cléricaux, c'est-à-dire contre la seule tyrannie qui l'ait jamais menacé, celle qui l'aurait empêché de dire ou d'écrire ce qu'il considérait comme vrai, celle qui menaçait la liberté académique, à ses yeux le plus sûr garant du progrès des Lumières. Ce qui donne une force singulière à son propos et en fait l'originalité, c'est que ce progrès lui paraît possible et en notre pouvoir, c'est qu'il ouvre l'avenir d'une humanité qui est en marche, et il voit pour elle dans l'histoire l'émergence d'une finalité dont les échecs ne doivent être considérés que comme des obstacles provisoires sur un chemin qui doit conduire vers ce qu'il appelle le règne des fins, c'est-à-dire vers un état de l'humanité caractérisé par l'accord du Droit qui régit les peuples et de l'exigence morale qui révèle la transcendance de l'homme. A cette marche en avant les Lumières apportent un secours décisif. C'est la totale liberté d'expression pour le savant qui conduira peu à peu à la conquête des autres libertés. Pour transformer la société, il faut d'abord transformer les esprits. Telle est l'une des tâches à laquelle répond l'entreprise critique.

---

[39] Pléiade II, p. 214.
[40] *Op. cit.*, p. 217.
[41] *Op. cit.*, p. 215.

Ainsi, comme l'a montré Michel Foucault dans l'un de ses derniers cours au Collège de France,[42] en répondant à la question sur la nature de l'*Aufklärung*, Kant définit le rapport qu'à ses yeux le philosophe doit établir avec son époque. „Qu'est-ce qui, dans le présent a un sens pour la réflexion philosophique". Cette même question, il se la posera à propos de la Révolution française. Qu'est-ce qui, dans le présent, définit la tâche du philosophe, engage sa responsabilité propre? Le philosophe n'est pas seulement le spectateur ou l'analyste de cette marche vers les Lumières. Parce qu'il repère l'apparition d'un sens dans ce segment de l'histoire qui fait événement, et qu'il le dit, le philosophe à la fois reconnaît son appartenance à une époque donnée et définit son rôle dans la cité. En cette possibilité pour les philosophes et les savants d'exprimer librement leurs pensées, Kant voit la condition de l'émancipation de l'homme à la conquête de sa majorité.

La réponse de Kant, à l'évidence, a une autre ampleur que celle de Mendelssohn et méritait effectivement le sort que lui a réservé la postérité. Les Lumières kantiennes s'inscrivent dans le sens d'une histoire dont leur auteur prévoit le progrès indéfini grâce au libre exercice de la pensée et lorsque, dans l'opuscule *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* il propose à nouveau une définition de l'*Aufklärung*, il retrouve les perspectives de 1784. Cet opuscule que Kant a écrit sous la contrainte de donner son avis dans la fameuse querelle du *Pantheismusstreit* entre Mendelssohn et Jacobi sur le spinozisme prétendu de Lessing, sauf à être lui-même accusé de spinozisme, cet opuscule apporte de vives lumières sur ce que Kant appelle, par opposition à l'intellection rationnelle de Mendelssohn et l'inspiration de Jacobi, la foi rationnelle *Vernunftglaube*. Celle-ci répond au besoin subjectif de la raison de s'orienter dans son usage théorique et pratique. S'il reconnaît à Mendelssohn le mérite d'avoir mis la raison, que ce dernier appelait commune, au principe de toute conduite et d'avoir exercé son habileté dans des raisonnements subtils, il lui reproche son dogmatisme qui l'amenait à penser que la raison pouvait tout connaître par la seule voie de la démonstration. Mendelssohn n'a pas compris, sans doute à cause de son âge avancé, la nécessité du pas critique et a tourné le dos à la véritable *Aufklärung*, celle que Kant définit ainsi dans une note finale: „Penser par soi-même signifie chercher en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison) la suprême pierre de touche de la vérité; et la maxime de penser par soi-même en toute circonstance est l'*Aufklärung*".[43] Et Kant précise que l'*Aufklärung* n'a rien à voir avec la quantité de connaissances qui peut être au contraire un obstacle au bon usage de la raison. „Se servir de sa propre raison ne signifie rien de plus que de se demander à propos de tout ce que l'on doit admettre: est-il possible [praticable] [*thunlich*] d'ériger en principe général de l'usage personnel de la raison le fondement en vertu duquel on admet quelques chose ou aussi la règle découlant de ce que l'on admet".[44] La règle de l'universalité de la maxime joue ici un rôle analogue à celui énoncé en morale.

---

[42] *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp. 34-39.
[43] Pléiade II, p. 545.
[44] *Ibid.*

Ainsi l'*Aufklärung* se confond avec la démarche critique, réduite ici à la simple expression d'une interrogation sur le fondement universel de toute connaissance possible. C'est pourquoi Kant parle d'un principe seulement négatif comme il dira, l'année suivante, dans la *Préface* de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, que l'utilité de la critique est d'abord négative en empêchant la raison spéculative de se hasarder au delà de l'expérience.[45] Il note enfin la facilité à introduire ce principe dans la pédagogie et, à l'inverse, l'extrême difficulté à le faire adopter par une époque entière. Tel est le moment de l'*Aufklärung* non encore éclairé, mais en marche vers les Lumières.

La même idée est reprise dans une note du *paragraphe 40* de la *Critique de la faculté de juger*. L'*Aufklärung* est définie comme „une simple négativité dans la manière de penser".[46] Mais, dans le corps du texte consacré au sens commun dont il déplore la dénomination qui en rabaisse l'intérêt, Kant énonce les maximes de cette faculté de juger qui, „dans sa réflexion, tient compte, lorsqu'elle pense a priori, du mode de représentation de tous les autres êtres humains afin d'étayer son jugement *pour ainsi dire* de la raison humaine dans son entier ...".[47] Or, la première maxime, qui est celle de penser par soi-même, est celle d'une raison qui n'est jamais passive. Le penchant à la passivité et donc à l'hétéronomie de la raison est le plus grand des préjugés. Il consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise aux règles que l'entendement, par sa propre loi essentielle, met au principe de la nature – c'est la superstition. „L'*Aufklärung*, c'est se libérer de la superstition".[48] On pense ici à la question du miracle et à la solution leibnizienne dans la distinction entre maxime générale et maxime particulière de la nature. Kant n'admet pas les maximes particulières. Ainsi, la libre pensée est une pensée qui s'exerce dans tous les domaines et en particulier dans le domaine religieux. C'est là que sévit le plus, selon Kant – et c'est une affirmation constante dans ses écrits qui le rapproche des Lumières françaises et en particulier de Bayle et de Voltaire – l'avilissement le plus coupable de la raison humaine. Dans une note de la *Religion dans les limites de la simple raison*, il voit le triomphe des véritables lumières qu'il définit ici comme „la légalité issue de la liberté morale" dans le renoncement aux pratiques superstitieuses des religions établies, fondées sur la contrainte, pour une forme d'église, „conforme à la dignité d'une religion morale, je veux dire d'une libre foi".[49] Et il précise un peu plus loin que les vraies Lumières, *die wahre Aufklärung*, c'est savoir distinguer entre le joug des lois statutaires et le culte libre, c'est-à-dire moral, de Dieu. Les premières consistent soit dans l'obligation de croire en quelque chose qui se saurait être convaincant pour tous, soit dans la soumission „au bazar des pieuses observances et au culte fétichiste qu'impose le cléricalisme".[50] Aussi tout refus d'une réforme en matière religieuse, qui aurait pour but de dégager

---

[45] Pléiade I, p. 744.
[46] Pléiade II, p. 1074.
[47] *Op. cit.*, p. 1072.
[48] *Op. cit.*, pp. 1073-1074.
[49] Pléiade III, p. 150.
[50] *Op. cit.*, p. 215.

l'esprit de la gangue des pratiques ecclésiales, est-il pour Kant une atteinte à la dignité de l'homme. Des affirmations comparables, qui montrent l'importance de ce thème dans les lumières kantiennes, se retrouveraient dans la *Doctrine du Droit*[51] et jusque dans l'*Anthropologie* où participer aux Lumières c'est „échanger les idoles pour l'idéal de la raison pratique".[52] Ainsi les Lumières marquent la fin du règne des tuteurs et des clercs, de leurs pratiques absurdes, c'est l'avènement d'une raison enfin libérée de ses entraves et, selon la troisième maxime du sens commun, „d'une raison conséquente qui s'accorde avec elle-même" selon ses propres lois",[53] ces lois que la première *Préface* nous disait être immuables et éternelles, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique.

Aucune considération sociale ou religieuse ne saurait mettre une limite à cet exercice de la pensée libre. On est loin ici de la prudence de Mendelssohn qui pour cela, dans la Préface des *Morgenstunden*, traitait Kant „d'écrase tout". Mais il faut reconnaître ici que, dans sa défense des véritables Lumières qui consiste dans le libre usage de sa raison, en particulier dans les questions religieuses, Kant a su trouver un ton qui conduirait à se poser à nouveau la question de la popularité de sa pensée. A comparer déjà les deux réponses à la question du pasteur Zölner, on voit bien qu'il y aurait injustice à traiter Mendelssohn de philosophe populaire au sens péjoratif du terme, tel que l'entend souvent Kant, et erreur à considérer Kant en ces textes comme un philosophe scolastique, pour reprendre une distinction du paragraphe 115 de la *Logique*. „La méthode scientifique ou scolastique, écrit Kant, se distingue de la méthode populaire en ce que celle-là part de propositions fondamentales et élémentaires, celle-ci au contraire de propositions familières et intéressantes".[54] Mais il n'en résulte pas un discrédit de la méthode populaire. Kant y voit même dans la *Logique* „une réflexion éminente et rare qui témoigne d'une pleine possession d'un savoir ... Il est donc important de soumettre une connaissance à l'examen de gens dont l'intelligence ne dépend d'aucune école".[55] Il n'est pas nécessaire d'être kantien pour saisir l'intérêt de la réponse kantienne à la question sur les Lumières.

A bien des égard, Kant a trouvé dans ses opuscules sur l'histoire le ton de la vraie popularité, en dissimulant comme il le dit encore dans la *Logique*, „l'échafaudage scolastique"[56] nullement indispensable à la pensée présentée. Ici la raison trouve sa propre éloquence qui n'obéit pas nécessairement aux règles de l'éloquence mais traduit la rigueur et la force d'une raison éclairée qui dit sa propre liberté, c'est-à-dire son essence. Il n'en résulte pas une confusion des genres à laquelle Kant répugnait, mais il y a une idée de la raison au sens large qui, dans des sujets qu'il importe grandement d'éclairer par elle, renonce au langage scolastique, inévitable ailleurs, pour rejoindre cette faculté

---

[51] *Op. cit.*, p. 396.
[52] *Op. cit.*, p. 1009.
[53] *Critique de la faculté de juger*, Pléiade II, pp. 1073-1074.
[54] *Logique*, Paris, Vrin, 1966, p. 159.
[55] *Op. cit.*, p. 52.
[56] *Ibid.*

de juger commune à tous. C'est une des grandeurs de Kant, me semble-t-il, d'avoir pour une partie de son œuvre, pris la voix d'une raison universellement compréhensible, en particulier, lorsqu'il s'est agi des Lumières. C'est l'expression de cette raison qui a pesé sur l'histoire, exalté la liberté de penser et la dignité de la personne, salué les droits de l'homme énoncés par la Révolution française et appelé de ses vœux la paix perpétuelle. Elle a récapitulé, en leur donnant rigueur et cohérence, les aspirations confuses et parfois contradictoires d'un siècle où l'idée d'une humanité en mouvement s'est imposée le plus souvent. On connaît la définition que Kant donne, à la fin de l'*Anthropologie*, du caractère de l'espèce humaine: „l'homme possède un caractère dont il se dote dans son pouvoir de se perfectionner selon les fins qu'il s'est lui-même choisies: par là animal doué de la capacité de raison, *animal rationabile*, il peut faire de lui-même un animal raisonnable, *animal rationale*".[57] La raison kantienne au sens large s'éclaire par cette idée de tension entre ce pouvoir initial et cette fin que l'homme se donne à lui-même: devenir un être de raison dont le but final est la réalisation morale de soi selon les exigences de la raison pratique.

C'est dire que cette raison universelle qui jette sur l'expérience des hommes le filet de ses finalités et de ses normes ne peut se comprendre, en ses fondements, que rattachée au système de la raison pure et de la raison pratique. Tel n'a pas été mon propos, ce matin; j'ai voulu placer la raison kantienne, non pas sur le surplomb que lui aurait donné la perspective transcendantale, mais dans le champ pour ainsi dire commun d'une époque qui finit par s'appeler, et Kant n'y a pas peu contribué, celle des Lumières et de la philosophie.

[57] Pléiade III, p. 1133.

Kant et le droit réel: possession et propriété

Simone Goyard-Fabre, Caen

En abordant le problème de la possession et de la propriété dans la *Doctrine du droit,* il convient de rappeler la terminologie dont use Kant.

Dans „la doctrine universelle du droit" qu'il élabore, le philosophe suit la *summa divisio* des juristes: il distingue le droit privé (*Privatrecht*) qui traite „du mien et du tien en général" et le droit public (*öffentliches Gesetz)* qui comporte le droit de l'Etat et le droit des gens.

Le droit privé est le droit qu'a l'homme à l'état de nature (*Naturzustand*), c'est-à-dire en deçà de l'état civil (*bürgerlicher Zustand*). Dans la systématicité de la doctrine, il peut, dit Kant, être envisagé de trois points de vue[1]: quant à sa *matière* (il porte sur une chose, sur une personne ou sur une prestation); quant à sa *forme* (il est un droit réel, un droit personnel ou, dans la catégorisation kantienne, un droit réel-personnel); quant à son *titre* (il peut être l'acte individuel d'un arbitre, l'acte de deux arbitres ou l'acte de tous).

Etudier, comme nous nous proposons de le faire, le **droit réel** – c'est-à-dire le droit sur une chose: ce que les Romains appelaient *jus reale* et *jus in re* – c'est s'interroger sur le rapport entre le sujet de droit en tant qu'il est doté d'arbitre (*Willkür)* et un objet extérieur, c'est-à-dire une chose corporelle.

Le problème peut paraître simple. Philosophiquement considéré, il ne l'est pas car, comme nous allons le montrer en suivant le texte de Kant, cette figure du droit privé qu'est le droit réel renvoie, en amont, à la rationalité pure *a priori* du *Naturrecht* et, en aval, à la garantie légale (*öffentliches Recht*) qui transforme un droit par provision (*provisorisches Recht*) en un droit authentiquement juridique. Aussi, lorsque Kant distingue *formaliter* la **possession** et la **propriété** d'une chose, ne se borne-t-il pas à faire, à l'instar des juristes comme Achenwall et Hufeland, une différence technique entre les deux concepts, la possession désignant un simple droit d'usage de la chose, et la propriété impliquant, de cette chose, l'*usus* et l'*abusus*. Selon Kant, qui parle en philosophe, les deux concepts de possession et de propriété n'appartiennent pas, dans l'architectonique de la doctrine du droit, au même ordre.

C'est cette différence de statut philosophique que nous voulons examiner ici car, loin d'avoir une dimension ponctuelle, elle a au contraire une signification générale profonde en quoi se concentre la portée de la doctrine kantienne du droit tout entière.

---

[1] Sauf mention expresse, nous nous référons à la traduction française de la *Rechtslehre* donnée dans l'édition de la Pléiade, *Oeuvres de Kant,* tome III; nous donnons également la référence à l'édition académique de Berlin, *AK.*
Doctrine du droit, § 10 in fine, p. 513; AK, VI, 260.

Interrogeons donc le texte de la *Rechtslehre* pour saisir, par-delà l'analyse qui rend compte de la connotation spécifique que prennent dans le droit réel les deux concepts de possession et de propriété (première partie), la manière dont, rapportés synthétiquement au registre philosophique de la raison juridique, ils constituent les pierres d'angle de la théorie du droit, première figure de la métaphysique des moeurs (seconde partie).

I. La possession d'un objet extérieur

La figure première du droit privé est, dit Kant, „ce qui, de droit, est mien", c'est-à-dire „ce à quoi je suis lié de telle façon que l'usage qu'un autre en ferait sans mon consentement me léserait".[2] Le *meum juris* est ainsi assimilé au concept juridique de la possession (*Besitz*), celle-ci se définissant comme „la condition subjective de la possibilité de l'usage en général" de l'objet qui est mien.

Dans cette définition, deux notions sont à retenir: la possession comme condition subjective; et la possession comme droit d'usage de l'objet. Mais ces deux notions demandent d'entrée de jeu un préalable épistémologique destiné à écarter toute illusion subjectiviste.

a) Préalable épistémologique: écarter l'illusion subjectiviste

Marqués par les habitudes contemporaines qui sont les nôtres pour penser l'univers juridique, beaucoup de commentateurs de la doctrine du droit kantienne ont vu dans ce droit privé originel qu'est la possession ce qu'ils appellent un „droit subjectif", c'est-à-dire un droit naturel inhérent au sujet. Si tentante qu'elle soit, cette interprétation subjectiviste est un malentendu qui relève d'une mauvaise lecture.

L'illusion subjectiviste – je passe sur l'anachronisme que constitue, appliqué à Kant, le concept de „droit subjectif" – tient à ce que Kant, dans sa „métaphysique des moeurs", n'accorde pas de place à la postulation individualiste. Certes, les prolégomènes de la *Doctrine du droit* ont rappelé l'importance que prennent, en *tout* homme, donc en chacun, la fonction pratique de la raison et de l'arbitre, l'appel à la conscience, l'impératif du devoir, l'autonomie de la volonté, l'exigence de liberté ... qui n'ont sens et consistance que pour le sujet, puisque, à l'évidence, nul ne peut vouloir ou décider à la place d'un autre. Mais l'erreur est de confondre le sujet kantien avec la singularité de l'individu. En effet, dès ses premières oeuvres – les leçons d'anthropologie de 1772, les divers écrits sur les races humaines, les considérations sur l'histoire –, Kant a toujours reconnu le sujet comme étant essentiellement le support de valeurs universelles qui le dépassent infiniment.

---

[2] *Doctrine du droit,* § 1, Pléiade, p. 494; AK, VI, 245.

Il ne nie pas l'individualité qui fait l'originalité de chaque homme, mais il se refuse à faire d'elle, dans la sphère éthique et dans le champ juridique, un principe absolu. Par voie de conséquence, le destin de l'homme n'est, sous le regard de Kant, ni construit par les individus, ni dirigé contre eux, mais, comme cela apparaît dès qu'il est question du progrès, de la guerre ou de la paix, du fédéralisme ou du cosmopolitisme, il puise sa signification et sa valeur au-delà des individus considérés *ut singuli.* C'est pourquoi le mien, dans le droit privé, ne renvoie pas à un moi dans sa solitude individuelle: c'est en l'humanité, considérée aussi bien en tous les autres qu'en moi-même, qu'il en faut universellement rapporter le concept.

En d'autres termes, dans le corpus kantien, rien n'est moins subjectif que le sujet: il y est la *forme* de la pensée pratique et, s'il est exact de dire qu'il peut, à lui-même, se donner ses propres normes, il faut impérativement que celles-ci puissent être érigées en „lois universelles". Kant souligne avec autant de vigueur que de constance que, en tant que concept pratique, le concept de possession renvoie à la coexistence des libertés; la condition normative qu'il connote – à savoir que le droit d'usage de ce qui est mien implique que tous les autres s'en abstiennent – dépasse d'emblée le sujet en son individualité.[3] La possession ne concerne donc pas l'*homo phaenomenon* en sa singularité empirique encore engluée dans l'animalité, donc, non véritablement humaine. A raison de l'inter-subjectivité que, dès son principe, exige la possession, le concept de celle-ci ne prend sens que sous le signe de la communicabilité; le concept de la possession se rapporte, comme tel, à l'*homo noumenon*, c'est-à-dire à la dimension intelligible de l'humanité en son universalité.[4]

On mesure ainsi le niveau auquel doit atteindre la pensée lorsqu'il est question du droit privé de possession. Comme Kant l'a montré dans la *Critique de la faculté de juger*, la dimension intelligible de l'humanité en son universalité est le critère même de la philosophie transcendantale; elle est ce qu'il appelle dans la doctrine du droit „le postulat juridique de la raison pratique".[5] Entendons que, à la différence de la philosophie dogmatique – c'est „le célèbre Wolff"[6] qui est visé dans la mesure où il cherche „la source de tout droit dans la nature de l'homme"[7] et se réfère pour cela à une subjectivité empirique et plate –, la philosophie critique requiert, comme l'a écrit Kant dès la *Critique de la raison pure*,[8] des „principes objectifs et rationnels" à valeur universelle

---

3 Soutenir que le droit privé est „subjectif" dans la mesure où il est propre, naturellement, à l'individu, – ce qui signifie que Kant aurait présupposé que „le droit débute par la personne" – ne va pas sans arrière-pensée idéologique (cf. Bernard Edelman, „La transition dans la *Doctrine du droit* de Kant", *La pensée*, février 1973, p. 39-60; „Le sujet de droit chez Hegel", *La pensée*, août 1973, p. 70 sqq). En inscrivant le droit, dès sa première expression, dans le cadre de l'individualisme, il devient possible de l'opposer à la contrainte des règles étatiques et d'en revendiquer, contre les puissances de l'Etat, la sauvegarde et la protection.

4 *Doctrine du droit,* § 35, p. 558; AK, VI, 295.

5 Ibid., § 2, p. 495; AK, VI, 246.

6 Wolff est, déclare Kant, „le plus grand parmi tous les philosophes dogmatiques", *Critique de la raison pure*, in Pléiade, tome I, p. 752; AK, III, 22.

7 Cf. Christian Wolff, *Jus naturae*, Préface et livre I.

8 *Critique de la raison pure,* p. 752; AK, III, 22.

et pure *a priori*. La compréhension de la possession n'est donc possible que si la subjectivité et l'empiricité sont dépassées; elle implique la *liaison* du subjectif et de l'objectif ou, mieux, elle est la condition subjective de la possibilité de l'usage d'un objet extérieur, le sujet et l'objet étant, en l'occurrence, indissociables l'un de l'autre.

Cette condition épistémologique préjudicielle étant mise en lumière, demandons-nous *ce qu'est la possession* dans le système kantien du droit. Pour ce faire, examinons l'„exposition", quasiment phénoménologique, du concept de possession.

b) L'exposition du concept de possession

L'étude phénoménologique de la possession doit être conduite de deux points de vue complémentaires: celui du juriste qui, pour Kant, est un point de départ nécessaire; et celui du philosophe, auquel, délibérément, il entend se placer.

Du point de vue juridique, la définition que donne Kant de la possession en l'empruntant au *Digeste* est sans originalité, d'autant qu'elle a été conservée par les juristes des temps modernes tels Achenwall, Hufeland et Schmalz qu'il connaît bien. Elle permet cependant d'écarter des confusions. D'une part, dans l'acception générale de son concept, la possession (*possessio)* ne se réduit pas à la simple *détention* physico-sensible d'une chose,[9] laquelle consiste, selon l'expression de Schmalz que Kant reprend à son compte, à „la tenir en sa main"; la détention n'est qu'une forme primitive et encore inauthentique de la possession. Mais, d'autre part, la possession se distingue aussi, selon les juristes, de la *propriété* d'une chose (*dominium)*, qui en signifie la maîtrise absolue (*plena in re potestas*) et, à tout le moins, l'*usus* et l'*abusus*. Entre détention et propriété, la possession se caractérise en sa figure véridique par la possibilité de l'*usage* d'une chose: ainsi, d'une part, le possesseur d'un livre ou d'un outil est celui qui peut éventuellement en faire usage, même si, à l'instant, il n'en a pas la détention physique; et, d'autre part, le voleur qui se sert du livre ou de l'outil qu'il a volé doit être reconnu comme possesseur, mais en aucune façon comme propriétaire de cet objet.[10]

Du point de vue philosophique qui est celui adopté par Kant dans la *Doctrine du droit*, l'important, dans l'exposition phénoménologique de la possession est que, envisagée dans son rapport à un objet extérieur, elle soit, dit Kant, „susceptible de deux sens différents".[11] Kant distingue, pour un même objet, sa *possession sensible (sinnlich)* et sa *possession intelligible (intelligibel)*. Or, précise-t-il, seule, cette dernière – la possession intelligible qui se différencie de la possession sensible en ce qu'elle n'implique pas la détention physique de la chose – est „purement juridique", c'est-à-dire juridique au sens „pur" du terme. Proche en apparence des juristes modernes

---

[9] *Digeste*, XIII, 7. 37.
[10] *Digeste*, XLIII, 17. 12.
[11] *Doctrine du droit*, § 1, p. 494; AK, VI, 245.

qui ont adopté les catégories du droit romain, Kant, en distinguant les deux figures, sensible et intelligible, de la possession – ce que ne fait, remarque-t-il, aucun traité de droit – s'écarte d'eux. La distinction qu'il établit est d'ailleurs philosophiquement délicate. Certes, en ses deux figures, la possession se définit bien comme „la condition subjective de la possibilité de l'usage d'un objet extérieur"; en outre, elle s'inscrit bien dans la catégorie du droit privé, c'est-à-dire qu'elle est indépendante de la contrainte (*Zwang*) qu'exerce la législation civile. Mais la différence philosophique des deux concepts auxquels elle donne lieu est immense et entraîne d'importantes conséquences.

La *possession sensible* d'un objet, explique Kant, est empirique et phénoménale; elle se situe dans le cadre spatio-temporel: elle consiste à „tenir maintenant un objet dans sa main"[12] et se ramène en somme à sa simple détention physique, ce qui est le niveau le plus bas et encore inauthentique de la possession juridiquement entendue. Aussi Kant – dont il ne faut pas oublier en ce point qu'il raisonne en philosophe et non en juriste ou en historien du droit – oppose-t-il à la figure sensible de la possession le concept, d'un tout autre niveau de compréhension, de la *possession intelligible*. Celle-ci est, dit-il, une „possession rationnelle", qui n'implique en rien la détention empirique, physico-sensible, d'un objet. Sur ce point, le philosophe est parfaitement clair: la possession intelligible est une „possession sans détention" (*Inhabung*), donc, hors des cadres de la sensibilité. Bien que Kant se veuille prudent en écrivant „Si tant est qu' ‹ une telle possession › soit possible",[13] il affirme néanmoins qu'elle ne s'attache pas à un objet situé empiriquement *hic et nunc*: elle „dépasse", selon lui, les „conditions restrictives" et, en conséquence inauthentiques, sinon fallacieuses, de la possession empirique dans l'espace et le temps.[14] Il s'ensuit que, dans la description phénoménologique de la possession, cette figure intelligible ou nouménale de la possession d'un objet n'est pas plus objective que la subjectivité du sujet n'est subjective. Kant la présente comme *ein blossrechtlicher Besitz*, c'est-à-dire comme une „possession juridique pure". Il faut comprendre, dans le contexte criticiste où est située l'analyse kantienne, que la possession intelligible est „pure" et, donc, correspond à l'Idée *a priori* du droit. Sans rien demander à l'intuition, elle est la détermination apriorique de la pensée qui concerne la forme pure de la possession. Une telle détermination de la possession permet de la considérer comme *possible* (mais non comme effective) dans l'exacte mesure où elle „s'accorde avec les conditions de la pensée en général".[15] L'„exposition" qu'en donne Kant met ainsi en lumière le „postulat juridique de la raison pratique", à savoir l'impossibilité de la *res nullius*[16] ou, si l'on énonce cette

---

[12] Le juriste peut s'étonner du sens très particulier que donne Kant au terme *détention* qui n'apparaît comme tel ni dans le droit romain où le fermier d'un fonds, le locataire à court terme, le dépositaire d'un objet, l'usufruitier ... sont des détenteurs (*Institutes* de Justinien, IV, 25.8).

[13] *Doctrine du droit*, § 1, p. 494; AK, VI, 245.

[14] Ibid., § 6, p. 500; AK, VI, 250.

[15] *Reflexionen*, n° 4801; AK, XIX.

[16] *Doctrine du droit*, § 2, p. 495; AK, VI, 246.

idée toute négative en termes positifs, la nécessité „de considérer et de traiter tout objet de mon arbitre comme un mien ou un tien objectivement possible".[17]

Le postulat de la raison juridique ainsi mis en évidence ne s'entend point psychologiquement, mais transcendantalement. Il est, explique Kant, „une présupposition de la raison pratique qui permet de *penser (denken)* quelque chose simplement comme objet de mon arbitre". En cela réside ce qu'il appelle la „loi permissive" (*lex permissiva, Erlaubnisgesetz*) de la raison pratique, c'est-à-dire l'*a priori* de la pensée pure pratique qui rend possibles formellement les concepts d'un ordre de droit et, les caractérisant comme devoir-être (*Sollen*), impose leur obligatoriété (*Verbindlichkeit*): la possession est ainsi „l'obligation ‹ entendons: l'impératif rationnel pur *a priori* › de s'abstenir d'user de certains objets de notre arbitre au motif que nous avons été les premiers à les prendre en notre possession ‹ ce qui n'est qu'une condition empirique et phénoménale et, par conséquent, hors de propos ›".[18]

Faisons le point.

L'„exposition" phénoménologique de la possession comme mien ou tien extérieur met en lumière, dès son fondement dans la loi permissive de la raison juridique qui exclut toute idée de *res nullius*, la liaison transcendantale du sujet possédant et de l'objet possédé – condition à portée très générale dans tout le droit privé puisqu'elle est valable, par-delà le „droit réel" qui porte sur une chose corporelle, pour le „droit personnel" dans lequel l'arbitre d'un autre est redevable à mon égard d'une prestation, et pour le „droit personnel à modalité réelle" définissant la condition d'un autre par rapport à moi.[19] En l'occurrence, l'important est que la possession matérielle-empirique d'une chose ne soit que tout à fait accessoire: je ne suis pas possesseur d'un lopin de terre *parce que* j'y marche ou y suis étendu, mais „seulement si je puis affirmer qu'il continue à être en ma possession *bien que* j'aie quitté cette place".[20] Il s'ensuit que la possession échappe aux motivations de la subjectivité et aux intuitions de la sensibilité. Elle n'a de sens juridique *pur* (donc au sens du droit non encore statutaire et positif) qu'au-delà de toute phénoménalité empirico-psychologique, c'est-à-dire qu'au niveau transcendantal où elle se définit comme „un pur concept rationnel pratique de l'arbitre, lequel est soumis aux lois de la liberté".[21] Expression de la relation intelligible (ou purement rationnelle) entre le possédant et ce qu'il possède, le concept de possession est la traduction juridique – au sens qu'implique le droit naturel comme *Naturrecht* et non comme *natürliches Recht* – de la liaison intelligible du sujet et de l'objet.

---

[17] Ibid., § 2, p. 496; AK, VI, 246.

[18] Ibid., § 4, p. 497; AK, VI, 247.

[19] Selon Kant, les objets extérieurs de mon arbitre ne peuvent revêtir que ces trois formes, déterminant respectivement les „droits réels" (§ 11), les „droits personnels" (§ 18) ou les „droits personnels selon une modalité réelle" (§ 22), lesquels correspondent, dans l'économie générale de la philosophie kantienne, aux catégories de substance, de causalité et de communauté.

[20] *Doctrine du droit*, § 4, Remarque p. 497; AK, VI, 247.

[21] Ibid., § 5, p. 499; AK, VI, 249.

Quelle que soit la clarté lexicologique de l'„exposition" que donne ainsi Kant de la possession, il faut l'interpréter en la situant dans l'architectonique de la doctrine du droit. Kant, toujours méthodique parce que, pour lui, la méthode est, par soi, philosophie, consacre à cette question herméneutique les paragraphes qui concernent ce qu'il appelle, dans le cadre de sa pensée criticiste, la „déduction transcendantale" du concept de possession.

c) La déduction transcendantale du concept de possession

Le refus de la notion de *res nullius* comme contraire à l'idée même du droit a mis en évidence le caractère „simplement juridique" (mieux vaudrait dire „juridique pur") de la possession d'un objet extérieur: elle ne peut être qu'une possession „intelligible" ou „nouménale". Par conséquent, à la différence d'une notion empirique dont l'expérience suffit à montrer la réalité objective, le concept de possession ne révèle la réalité objective qu'il connote qu'à la faveur de sa déduction transcendantale. En d'autres termes, il faut expliquer comment son concept se rapporte *a priori* à un objet.

Toutes les propositions juridiques, dit Kant, obéissent aux lois de la raison: en tant que telles, elles sont des propositions *a priori*. Mais la spécificité de la proposition juridique relative à la possession – précisons: uniquement à la possession intelligible puisqu'elle désigne la condition de possibilité (ou, mieux, de pensabilité) de la possession d'un objet extérieur – est une proposition synthétique *a priori*. Comprenons: le possesseur est lié à la chose possédée non pas parce que, comme dans une synthèse empirique, il est uni à elle physiquement (je tiens mon livre dans ma main, je suis assis sur ce lopin de terre ...), mais *bien que* cette liaison physique n'ait pas lieu en ce moment (je suis possesseur de tel livre même si je ne l'ai pas actuellement à portée de ma main; je suis possesseur de ce terrain même si je ne marche pas dessus à cet instant ...). La liaison du possesseur et de ce qu'il possède n'est pas figurative; elle s'accomplit dans la pure pensée; elle est donc transcendantale et, procédant comme telle d'un pur *dictamen rationis* à portée universelle, elle ne peut pas dériver de l'acte autoritaire d'un arbitre privé (comme, par exemple, décider d'établir mon domicile sur cette portion de terrain). Pour comprendre ce qu'est la possession privée d'un fonds de terre particulier, il faut remonter à la notion innée (ou naturelle) de „propriété commune" du sol (*communio fundi originaria*).

Cela établi, Kant repense ce thème de la *communio fundi originaria* que Grotius, Pufendorf, Thomasius et Achenwall avaient amplement étudié et qui était une notion courante de la doctrine juridique des XVIIe et XVIIIe siècles. Tandis que, avec des nuances non négligeables d'ailleurs,[22] les jurisconsultes

[22] Nombreux sont les jurisconsultes qui cherchent alors l'idée d'une société communautaire (*communio originaria*) dans un état de nature originaire, évidemment encore an-institutionnel: ainsi Grotius (*De jure belli ac pacis*, II, II, § 2) considère que toutes choses, originairement, étaient à tous; Pufendorf (*De jure naturae et gentium*, IV, IV, § 5) estime – nuance importante

de l'Ecole du droit naturel voyaient dans la communauté originaire de la terre un droit naturel du sujet antérieur à toute réglementation de droit public, Kant voit en elle le sol (*Grund*) ou, mieux la fondation (*Grundlegung*) de toute possession, c'est-à-dire une „présupposition" transcendantale ou une Idée de la raison, donc, une exigence pure et universelle de la pensée.[23] Elle signifie par conséquent, comme le répète Kant avec insistance,[24] non pas seulement que la possession implique la liaison synthétique irréfragable du sujet possédant et de l'objet possédé, mais que – perspective neuve et profonde sur l'architectonique du système du droit –, la possession lie le sujet possédant à „*tous* les hommes" en vertu du requisit rationnel d'universalité qui, *a parte rei* comme *a parte hominis*, est inclus en son concept.

L'objectivité pratique de la possession étant transcendantalement fondée, elle en situe le concept, de manière principielle, dans l'orbe de la législation pure *a priori* universelle. Ainsi s'explique que, dès l'état de nature, le droit privé dont elle est la figure primordiale et idéale-typique fasse naître *erga omnes* l'obligation (*Verpflichtung*)[25] de ne point faire usage de ce dont on n'est pas possesseur.[26] Il y a en effet un lien naturel-rationnel qui fait que, dans le *meum juris*, la volonté de tous est engagée puisque nul ne peut faire usage du bien que je possède sans me léser et, de la sorte, porter atteinte à ma liberté.

Seulement, pour le philosophe du droit, se pose, par-delà l'exposition phénoménologique et la déduction transcendantale du concept de possession, le problème de savoir comment il est possible d'*acquérir* une chose sans porter atteinte, dans la grande communauté des hommes, à la liberté de quiconque. Autrement dit, la question est de savoir et de comprendre comment s'opère, dans le droit privé, le passage de la possession à la propriété.

II. De la possession à la propriété

Dans la possession „simplement juridique" qui, nous l'avons vu, est „sans détention" physique de l'objet,[27] s'exprime la législation universelle de la

---

par rapport à Grotius – que, originairement, aucune chose n'appartient à l'un plutôt qu'à l'autre; il nomme cet état primitif *communio primaeva negativa*; Thomasius (*Institutiones juris divini*, II, IX, § 58 sq) et Achenwall (*Jus naturae*, I, § 106 sq) adoptent le même point de vue. Pour l'étude détaillée de cette question, nous renvoyons à notre livre *La philosophie du droit de Kant*, Vrin, 1996, p. 98-104.

[23] Voir dans la page que consacre Kant à la possession commune originaire de la terre un thème idéologique faisant du „communisme" l'antithèse qu'opposerait le philosophe à l'individualisme est une erreur lourde. Une telle perspective idéologique est étrangère à la „métaphysique des moeurs". D'ailleurs, pour Kant, la *communio fundi originaria* ne représente ni un état faste ni un état néfaste; il n'en vante pas les mérites; il n'en condamne pas les méfaits. Dans sa philosophie transcendantale, cette idée constitue le point d'ancrage (*Grundlegung*) qu'exige rationnellement la pensée du droit: elle est la condition *sine qua non* de l'intelligibilité de tout le droit privé.

[24] *Doctrine du droit*, § 6, Remarque; § 10; § 13.

[25] *Reflexionen zum Recht*, n° 7730, AK, XIX.

[26] *Doctrine du droit*, § 8, p. 507; AK, VI, 255.

[27] Ibid., § 1, p. 495; AK, VI, 245; et § 4, Remarque, p. 497; AK, VI, 247.

raison qui, dans la systématicité de la doctrine kantienne du droit, est, comme l'a établi la déduction transcendantale du concept de la possession, le point d'enracinement nécessaire du droit privé en ses trois figures (droit réel, droit personnel ou, selon la trilogie de Kant, droit personnel d'espèce-réelle).[28] A raison de cet ancrage transcendantal pur et *a priori*, l'obligation de ne pas faire usage de ce qui n'est pas mien est également à rapporter à l'objectivité pratique de la raison et elle n'exige, pour s'imposer, aucune caution spécifique. Parce que, dans la communauté des hommes, la réciprocité de l'obligation dérive de l'universalité de la règle,[29] elle a, comme la possession, un caractère trans-phénoménal (ou nouménal) et porte en elle-même, sans aucune médiation ou intervention extérieure, sa propre garantie.

Mais Kant sait bien qu'au monde des hommes, empirique et marqué de finitude, l'obligation pure ne se rencontre pas davantage qu'une action accomplie véritablement et uniquement „par devoir". Il y a là une difficulté: en effet, dans ces conditions, rien ne garantit que ma possession sera respectée; et si, pour tout autre que moi, l'obligation corrélative de s'abstenir de faire usage, sans mon consentement, de ce dont je suis possesseur s'altère ou s'efface, la notion même de droit réel et, plus largement, celle de droit privé, se trouve dénaturée, voire annihilée. Le problème, par conséquent, est d'apporter une garantie au droit de possession qui, naturel-rationnel, est, par soi, privé de sûreté et d'efficience. Aussi bien s'agit-il de comprendre comment s'effectue le passage de ce que Kant dénomme le „droit provisoire" de la possession (*ein provisorisch-rechtlicher Besitz*) au „droit péremptoire" (*peremptorishes Recht*) qu'est la propriété.

Ce passage s'effectue en deux moments: celui de l'acquisition d'un bien à partir de la communauté originaire de la terre; puis celui de sa garantie contractuelle au sein d'un système de droit statutaire.

Ces deux moments sont complexes. Mais l'analyse qu'en propose Kant éclaire, non seulement la figure spécifique du droit réel, mais le système tout entier du droit.

a) L'acquisition d'un bien

Après avoir écarté l'idée, qu'il qualifie d'„absurde", selon laquelle un rapport *immédiat* de l'arbitre du sujet à une chose matérielle s'établirait dans la possession (ce serait, écrit-il d'une plume railleuse, comme s'il y avait „un *génie* accompagnant la chose et la préservant de toute agression étrangère"[30]), Kant recherche, plutôt qu'une définition nominale de la possession comme „droit sur une chose" (*Recht in einer Sache*), sa définition réelle (*Real-definition*). Or, parce que, comme nous l'avons vu, ce n'est pas mon arbitre unilatéral (*einseitige Willkür*) qui décide de mon droit sur une chose et,

---

[28] Cf. Ibid., § 11 et § 42.
[29] Ibid., § 8, p. 508; AK, VI, 255-256.
[30] Ibid., § 11, p. 514; AK,VI, 260.

conséquemment, de l'usage que j'en peux faire, c'est à „la réunion des arbitres de *tous*" en une „possession collective" originaire que renvoie la *Realdefinition* comme à sa présupposition principielle.

L'acquisition d'un bien ne se peut ainsi comprendre qu'à partir de la *communio fundi originaria* qu'il lui faut rompre. La „première acquisition" (*die erste Erwerbung)* a ici une telle importance qu'elle est l'index du droit réel en son entier. Elle ne peut être, précise Kant, que l'acquisition du sol (*Boden*)[31] considéré comme terre habitable, c'est-à-dire comme la substance par rapport à laquelle se situent les choses meubles ou immeubles. Le philosophe explique donc que tous les hommes ayant „le droit d'être là où les a placés la nature ou le hasard",[32] ils ont originairement en commun, sur la terre, la possession légitime de tout le sol. Ce droit naturel de possession de la terre ou *communio possessionis originaria* est lié, selon Kant, à la rationalité et, partant, est indépendant de toute manifestation de volonté. Dès lors, la première prise de possession d'un lieu déterminé sur la terre (*Besitznehmung, apprehensio)* est l'acte juridique de l'*occupation* (*Bemächtigung, occupatio*).[33] Il consiste en une possession physique et se présente comme *l'acte du premier occupant.* Mais il faut ici écarter tout malentendu: d'une part, il ne peut absolument pas s'agir d'une possession empirique phénoménale puisqu'elle a pour condition nécessaire le droit naturel originaire (*Naturrecht)* qui est une Idée pure de la raison; d'autre part, si l'acte de l'occupation *ressemble* à la volonté unilatérale et contingente de faire sien un arpent de terre, il implique à son principe „la volonté unifiée *a priori* de *tous*", autrement dit une volonté omnilatérale qui, seule, est légiférante en sa vocation pratique rationnelle et pure.

Donc, le titre rationnel de l'acquisition, irréductible au titre empirique de l'appréhension physique, fait que le droit du premier occupant découle uniquement des exigences pures formelles de l'Idée d'une volonté unifiée *a priori.* Kant explique à ce sujet que, contrairement à ce qu'ont pensé Grotius, Locke et Rousseau, ce n'est pas le travail du sol (la *specificatio* selon les *Institutes* de Justinien[34]) qui valide juridiquement l'acquisition: le travail qui donne forme (*Formgebung*) à un simple lieu (*Platz)* en faisant de lui un champ ou un jardin n'est qu'un „accident" (ou un „signe extérieur") qui ne saurait servir de fondement à la „substance" d'un bien. Le droit du premier occupant, forme liminaire de l'acquisition, n'est droit que s'il obéit à la loi permissive de la raison pratique, placée *a priori* sous le double signe de l'universalité et de la liberté. Kant déchiffre en cette *conditio sine qua non* les prémisses contractualistes[35] que, dit-il, elle enveloppe „tacitement".

Jetant un regard globalisant sur les divers éléments dont il vient de montrer la nécessité pour qu'il y ait acquisition originaire du sol (celle-ci ne se confondant évidemment pas avec la *communio fundi originaria* qu' au contraire, elle doit briser), Kant déclare qu'elle résulte d'un acte synthétique

---

[31] Ibid., § 12, p. 516; AK, VI, 261.
[32] Ibid., § 13, p. 517; AK, VI, 262.
[33] Ibid., § 14, p. 517; AK, VI, 263.
[34] *Institutes* de Justinien, Livre II, titre II, § 25.
[35] *Doctrine du droit,* § 15, p. 519; AK, VI, 264.

a priori qui procède de la raison pratique. Loin que les trois moments qui la constituent – l'appréhension, la déclaration et l'appropriation – se succèdent empiriquement dans le temps, ils sont, souligne le philosophe, les attendus logiques (*attendenda*) qui correspondent respectivement à la *lex justi* (le droit naturel de chacun de faire usage de la communauté originaire du sol), à la *lex juridica* (qui fixe pour chacun une possession particulière sur un sol commun), et à la *lex justitiae distributivae* (qui permet au juge, devant une Cour de justice, de dire, lorsqu'un différend a éclaté entre deux parties, ce qui est de droit).[36] L'acquisition d'un bien résulte donc d'une synthèse *a priori* conforme à la pure législation de la raison.

Seulement, lors même que cette synthèse a lieu au niveau de l'universel – ce qui met en pleine lumière l'erreur de „l'individualisme possessif" –, le droit d'acquisition ainsi défini laisse incertain le rapport des libertés et, par conséquent, demeure privé de garantie. Il est bien un „droit" mais, encore enté dans le *Naturrecht*, ce „droit" n'est pas du droit au sens juridique du terme. Kant traduit cette idée en le disant „provisoirement juridique"– entendons plus exactement qu'il s'agit d'un droit provisionnel ou „par provision" – et non point „péremptoire",[37] c'est-à-dire, selon Kant, décisif et définitif. [38] Il reste donc à examiner comment peut s'effectuer le passage de l'un à l'autre,[39] c'est-à-dire comment l'acquisition d'un bien peut être transformée en la propriété de ce bien.

b) De l'acquisition d'un bien à sa propriété

Un droit n'est droit, déclare expressément Kant, que „dans sa conformité à l'Idée d'un état civil". Cela signifie, dans la doctrine kantienne, le refus catégorique des jusnaturalismes dogmatiques déduisant les règles du droit de l'idée transcendante du droit naturel. Pour autant, Kant n'entend pas, puisqu'il insiste sur les irrécusables exigences du *Naturrecht*, tracer avant l'heure les voies d'un positivisme juridique strict.[40] La démarche kantienne, de type

---

[36] Ibid., § 16, p. 523; AK, VI, 267.

[37] Ibid., § 9, p. 509-510; AK, VI, 257.

[38] Kant recourt ici aux termes techniques de la langue juridique: *provisorish*, par provision, et *peremptorish*, par péremption. Mais il faut signaler, à propos de ce dernier terme, le glissement sémantique qui entraîne Kant du sens technique (la péremption est, dans le droit romain, l'anéantissement des actes de procédure antérieurement accomplis lorsqu'un certain délai s'est écoulé sans qu'aucun acte ait été fait) au sens courant (l'adjectif péremptoire désignant alors ce qui est décisif, ce à quoi l'on ne peut rien objecter).

[39] Nous renvoyons à notre article „Le fondement du droit dans la doctrine kantienne: du „droit provisoire" au „droit péremptoire", in *Droit et vertu chez Kant*, Athènes, 1997.

[40] Bien que, sous la plume de Kant, un certain nombre de formules incisives, que condense la phrase de *Théorie et Pratique*: „Tout droit dépend des lois", puissent être considérées, arrachées au contexte philosophique de la *Doctrine du droit*, comme ouvrant la voie que suivra, au XIXe siècle, le positivisme étatiste et en constituer de lointaines prémisses (cf. notre *Kant et le problème du droit*, Vrin, 1975, p. 256), la philosophie du droit de Kant ne se rattache pas au courant positiviste pour la bonne et simple raison que cette doctrine, à la fin du XVIIIe siècle, n'existait pas et que, *a fortiori*, ni jurisconsultes ni philosophes n'en avaient

criticiste, dessine une troisième voie: le droit réel enraciné dans la législation universelle *a priori* de la raison est „la présomption juridique de rendre juridique" la possession d'une chose; ce droit „par provision" a besoin, pour avoir efficience et sûreté, de la caution et de la garantie de la réglementation civile qui, en régissant la coexistence des libertés, le rend, sous la contrainte de la loi civile, un droit „péremptoire".

La problématique ainsi énoncée prend, il faut l'avouer, quelque liberté avec le dispositif conceptuel et catégorial du droit des juristes. Mais il ne faut point s'en étonner: Kant, qui entend élaborer une doctrine philosophique de l'appareil juridique (*Rechtslehre*), en recherche, conformément à sa conception criticiste, les conditions de possibilité et de validité. Il reste que la problématique formulée peut, de prime abord, paraître assez insolite pour appeler quelque éclaircissement. Précisons donc en ce point la pensée de Kant. Dire que la possession se traduit par un concept „provisoirement juridique" signifie que le droit auquel elle correspond s'affirme, certes, comme la *possibilité* d'une juridicisation de la possession, mais qu'il demeure, dans le droit privé où il s'inscrit, une simple *promesse* de juridicité véritable (*wirkliches Recht*). En d'autres termes, il s'agit encore d'un droit défectif auquel manque la garantie qui, d'une part, fera du bien possédé une propriété „assurée" et, d'autre part, de l'obligation qu'a tout autre que le possesseur de n'en point faire usage sans mon consentement, un „devoir de droit" juridiquement sanctionné. Le concept de possession connote donc tout ensemble une *promesse* de juridicité et une *carence* de juridicité. La possession a beau „ressembler" à un droit véritable, elle n'a que „comparativement", dit Kant, une valeur juridique pleine et entière, caractérisée par la contrainte, l'obligatoriété et la sanction. La possession n'étant ainsi qu'une possibilité ou une potentialité juridique, ne possède qu'*analogiquement* la nature „véritable" du droit et demeurera du droit „par provision" tant que „la volonté unifiée de la communauté civile" qui correspond à l'Idée rationnelle du contrat social n'interviendra pas pour obvier à l'éventualité d'un vouloir possessif unilatéral.

Par voie de conséquence, il s'ensuit que les règles de l'état civil qui naît du contrat social ou *pactum unionis civilis* ont charge d'actualiser la possibilité juridique incluse dans le droit réel en conférant un titre légal à la possession. Ainsi s'avère nécessaire la médiation de la contrainte (*Zwang*) qui, en tant que critère du „droit strict", permet au potentiel de juridicité simplement provisionnelle inclus dans la possession de s'accomplir dans le droit de propriété. Autrement dit, le contrat, dont nous avons vu qu'il appartenait, selon le terme de Kant, „tacitement" à l'acte du premier occupant qui détermine l'acquisition originaire d'un bien, révèle sa finalité: celle-ci n'est pas de faire naître mais d'assurer le droit de tous à la propriété (*Eigentum*) et à

---

alors l'idée. Tandis que les positivismes à venir insisteront sur la puissance jurislatrice de l'Etat et sur la force de la loi au point de confondre la nature du droit avec la forme statutaire de la loi (cf. notre ouvrage *Les fondements de l'ordre juridique*, PUF, 1992, p. 97-133), Kant „présuppose", dit-il, que, dans l'état de nature, le droit de propriété (ou, aussi bien, le droit des parents et le droit du maître de maison) est possible en raison de son rapport avec l'Idée pure *a priori* du *Naturrecht*. Il refuse donc, par anticipation, d'être „positiviste".

la sécurité de celle-ci. Tout se passe donc comme si le passage de la possession à la propriété reposait sur un fondement contractualiste innomé: ainsi non seulement se trouve exclue, de manière évidente, conformément aux analyses de la *Critique de la faculté de juger*,[41] toute postulation individualiste; mais nous voyons aussi la propriété acquérir son statut juridique véritable grâce au dispositif de garantie statutaire qu'apporte, dans le droit public, la contrainte légale.

D'après l'analyse du droit réel dans la *Doctrine du droit*, il est clair que Kant rejette également les dogmatismes jusnaturalistes et les formes éventuelles du juspositivisme. Sous le regard critique du philosophe, le droit réel – et, plus généralement, le droit privé en ses différentes figures – est transcendantalement fondé dans une double exigence de la raison pure pratique. Ainsi la possession, qui en est la figure première et idéale-typique, procède-t-elle de l'Idée naturelle-rationnelle du *Naturrecht;* mais a-t-elle besoin, pour que les présomptions de juridicité qu'enveloppe son concept s'accomplissent en un droit véritable de propriété (c'est-à-dire en droit au sens juridique du terme) de la garantie que lui confère, dans l'état civil, la contrainte légale.

***

Que conclure des analyses complexes du droit réel dans l'architectonique de la *Doctrine du droit*?

L'étude du droit réel, figure prototypique du droit privé dans la systématique kantienne, porte témoignage de la volonté fondamentale de rationalisation qui anime la logique juridique de Kant. A cet égard, elle prend, pour la sphère entière du droit, une signification exemplaire. En effet, l'analyse de tous les concepts juridiques en découvre la fondation, à l'instar de ce que Kant a montré à propos du droit réel, dans les principes rationnels purs et universels *a priori* qui en déterminent le statut et en régissent la vocation régulatrice. C'est donc, par-delà la compréhension de la possession et de la propriété, celle du droit en son extension la plus ample qui peut être dégagée.

La force de la démarche suivie par Kant dans son étude du droit réel se concentre en deux couples conceptuels philosophiquement prégnants dans l'économie générale de la philosophie transcendantale à laquelle se hausse la doctrine kantienne du droit: le premier couple est celui de la „possession sensible" et de la „possession intelligible"; le second couple est celui du „droit provisoire" et du „droit péremptoire". Mais l'important est que, par la force de leur résonance conceptuelle, ces deux couples prennent une valeur *catégoriale* dans l'architectonique d'ensemble d'un système juridique. Ils montrent de manière incisive que, considéré dans son objectivité transcendantale, le droit, en toutes ses figures, trouve d'une part sa *fondation* dans la pureté a priorique du droit naturel-rationnel (*Naturrecht*) sans laquelle il ne serait ni possible ni même „pensable" et, d'autre part sa *garantie* dans la

---

[41] *Critique de la faculté de juger*, § 83.

contrainte légale des règles statutaires (*öffentliches Recht*) de l'Etat. De cette révolution qu'inaugure Kant par sa manière de penser, au-delà du droit réel, un système de droit en général, mesurons la portée philosophique.

D'une part, le concept de droit naturel a pris, dans la doctrine kantienne, une connotation originale, conforme aux résultats de l'analyse critique: il définit la possibilité ou la pensabilité du droit. D'autre part, le droit positif ou statutaire a, dans l'état civil, vocation et charge de légitimer les présomptions de juridicité du droit privé. Or, ce schéma général est hautement significatif. Il enseigne que ni le droit privé naturel ni le droit public statutaire n'ont d'auto-suffisance. En conséquence, il est vain, pour une philosophie critique du droit, de s'interroger sur la supériorité, donc, sur la capacité fondatrice, du droit naturel par rapport au droit positif. Tout système de droit fait nécessairement appel *à la fois*, – ainsi que l'a montré de manière exemplaire l'étude de la possession et de la propriété dans le droit réel – à la législation universelle de la raison pratique qui le rend possible *et* à la législation publique qui le valide en lui conférant le sceau d'un droit „véritable". Un système de droit possède ainsi une unité synthétique qui, établie d'après les Idées de la raison, lui assigne une objectivité universelle et, tout ensemble, rend possible l'accord de la liberté et de l'ordre. Le noyau de vérité du droit réside donc dans l'Idée rationnelle *a priori* qui, comme un guide ou un compas, oriente la normativité juridique de telle sorte que, la contrainte des lois publiques servant à garantir et à accomplir les potentialités juridiques du droit privé, la capacité organisationnelle et architectonique de la raison pure pratique donne au droit sa cohérence et son unité.

Kategorische Rechtsimperative nach Ulpian

Otfried Höffe, Tübingen

Große Texte der Philosophie setzen auch in kleinen Passagen neue Maßstäbe. Dass es Kants *Rechtslehre* in der „Allgemeine(n) Einteilung der Rechtspflichten" gelingt, pflegt aber selbst Kant-Kennern zu entgehen. Die Passage findet selten größere Aufmerksamkeit, obwohl sie in drei Hinsichten neue rechtsphilosophische Maßstäbe setzt: Erstens enthält sie die äußerst gedrängte Fassung einer gesamten Rechtsethik und kürzt damit Gustav Radbruchs spätere *Fünf Minuten Rechtsphilosophie* (1945/1999) auf die halbe Länge, auf eine knappe Seite.

Wichtiger ist – zweitens – die Neuinterpretation der bekanntesten Grundsätze des abendländischen Rechtsdenkens. Folgt man dem üblichen Verständnis, so besagen die drei Formeln von (Pseudo-)Ulpian im Wesentlichen dasselbe: Das Gebot „Lebe ehrenhaft" (honeste vive) fordert zu einer Rechtschaffenheit auf, die nach ihrer negativen Bestimmung „niemandem Unrecht" tut (neminem laede) und, dieses positiv gewendet, jedem das ihm rechtlich Zustehende, „das Seine", gibt (suum cuique tribue). Vielleicht schon wegen dieser Bedeutungsgleichheit, auf jeden Fall aber weil bei der dritten Formel „eine Ungereimtheit" auftaucht (VI 237, 4 f.),* widersetzt sich Kant dem üblichen Verständnis, sucht für jede Formel eine eigene Bedeutung und kritisiert dabei wie häufig seine eigene, aber vorkritische Position. In der Vorlesung vom Sommersemester 1777 „Praktische Philosophie" (Nachschrift Powalski) hatte er nämlich Ulpians zweite und dritte Formel als „fast einerlei" bezeichnet (XXVII/1, 144). In der Neuinterpretation entspricht jede Formel einer eigenen Rechtspflicht, die ihrerseits den Rang eines kategorischen Rechtsimperativs einnimmt. Denn für Kant ist die Pflicht „die Materie der Verbindlichkeit" (VI 222, 31 f.), Verbindlichkeit aber „die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft" (Z. 3 f.).

Inhaltlich führt Kant bei der ersten Formel eine neuartige, ursprüngliche Ehrbarkeit ein; sie hat das Gewicht einer kategorisch gebotenen Vor-Leistung (Abschn. 1). Die beiden anderen Formeln belaufen sich anscheinend auf den kategorischen Imperativ des Privatrechts und den des öffentlichen Rechts (Abschn. 2). Kants Ausführungen sind thetisch, zum Teil sogar kryptisch. Dass sie bestenfalls ein Argumentationsmuster andeuten, ist aber nicht ganz unberechtigt, denn die Themen werden andernorts ausführlicher erörtert. Nur die erste Formel enthält einen sonst nicht behandelten, überdies irritie-

---

* Kant wird nach der Akademieausgabe, aber in modernisierter Schreibweise zitiert; die *Rechtslehre* steht in Bd. VI 203-372.

renden Gedanken. Und mit ihm setzt Kant einen dritten neuen Maßstab. Er zeigt der Rechtsmoral, dass sie auf einem dem Recht fremden, geradezu „systemwidrigen" Element aufbaut: auf einer Anomalie. Während nämlich die üblichen Rechtspflichten äußerlich sind und sich auf andere richten, beinhaltet die erste Formel eine innerliche Pflicht gegen sich (Abschn. 3).

1. *Eine kategorische Vor-Leistung*

Um den moralischen Rechtsbegriff, die allgemeinverträgliche Freiheit, „anwenden" zu können, muss Kant vorab wissen, wessen Freiheit zählt: Wer ist das Subjekt und zugleich Objekt der Koexistenz? Offensichtlich darf die Antwort nicht willkürlich ausfallen, muss sich vielmehr dem Anspruch ihres Gegenstandes, der (Rechts-)Moral, beugen. Denn was hilft das Pathos einer universal gültigen Moral, wenn ihr Anwendungsbereich nicht ebenfalls universal gültig zu bestimmen ist?

Nichtwillkürlich fällt die Antwort nur dann aus, wenn sie beim moralischen Rechtsbegriff selbst ansetzt, näherhin bei der ersten Anwendungsbedingung, ohne die das Recht arbeitslos bleibt: dem „praktische(n) Verhältnis einer Person gegen eine andere" (VI 230, 9 f.). Die Person wiederum ist über die Bedingung von Rechtsfähigkeit zu definieren, über die Fähigkeit, der Urheber rechtserheblicher Handlungen zu sein: über die Zurechnungsfähigkeit (VI 223, 20 ff.). Diesem Kriterium zufolge gebührt jedem rechtsfähigen Subjekt das Recht zweiter Stufe, in seiner Rechtsfähigkeit ernst genommen und in die Gemeinschaft der rechtsförmig Zusammenlebenden eingegliedert zu werden. Jeder Rechtsfähige hat das (moralische) Recht auf eine Rechtsgemeinschaft mit allen anderen Rechtsfähigen. Dieses basale „Recht auf Recht" lässt sich auch *e contrario* begründen. Bei der gegenteiligen Annahme, einer nur selektiven Berücksichtigung, stellt sich nämlich die Frage, wie man sich zu den aus der Rechtsgemeinschaft Ausgeschlossenen verhalten soll. Die moralisch allein zulässige Antwort „rechtsförmig" hebt aber die Selektion auf und gliedert die zunächst Ausgeschlossenen doch ein.

Kants Erläuterung von Ulpians erstem Grundsatz scheint nun diesem Ergebnis, dem universalen Recht auf Recht, zu widersprechen. Denn sie stellt keinen subjektiven Anspruch, sondern eine Pflicht vor: die nur durch Eigenleistung zu erwerbende rechtliche Ehrbarkeit (honestas iuridica). Gewöhnlich versteht man unter ihr die Rechtschaffenheit im Sinne einer doppelten Unbescholtenheit: dass man weder gegen Rechtsverbote („neminem laede") noch gegen Rechtsgebote („suum cuique tribue") verstoßen hat. Rechtlich ehrbar ist, wer sich rechtlich nichts hat zuschulden kommen lassen. Demgegenüber macht Kant auf eine neue und zugleich tiefere Dimension aufmerksam: auf eine ursprüngliche bzw. originäre rechtliche Ehrbarkeit. Nicht zufrieden mit dem Unterlassen von Rechtsverstößen, verlangt sie mehr als bloße Rechtskonformität. Als Mehrleistung kennt Kants Moralphilosophie die Steigerung der Legalität zur Moralität. Um diese Steigerung geht es hier aber nicht, vielmehr um etwas Drittes. Und dieses pflegt sich deshalb der Aufmerksam-

keit der Interpreten zu entziehen, weil sie es weder sonst von Kant noch von anderen Moralphilosophien her kennen. (Auch bei Kersting [2]1993, Kap. A, V und bei Pippin 1999 finden sich nur Ansätze.)

Bemerkenswert provokativ erklärt Kant nur den im ursprünglichen Sinn als rechtlich ehrbar, der sich selbst als Rechtsgenosse behauptet. Das Prinzip der Selbstbehauptung spielt bekanntlich in der frühen Neuzeit eine überragende Rolle. In der Regel wird es dort empirisch-pragmatisch bestimmt: inhaltlich als die Behauptung seiner selbst als Leib- und Lebewesen, als physische Selbsterhaltung, und modaliter, hinsichtlich der Anspruchsart, als ein vormoralisches Recht (z. B. Hobbes, *Leviathan,* Kap. 14; Pufendorf, *Naturrecht,* § 7). In beiden Hinsichten nimmt Kant eine Veränderung vor. Inhaltlich geht es bei ihm nicht um eine physische, sondern eine rechtsmoralische Selbstbehauptung, die modaliter nicht in einer vormoralischen Befugnis, sondern einer rechtsmoralischen Pflicht besteht. Sie verlangt, „im Verhältnis zu Anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten", was sich auf die Pflicht beläuft: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck" (VI 236, 25-28). Nur derjenige ist im fundamentalen, das Recht konstituierenden Sinn ehrbar, der sich der rechtlichen Entwürdigung verweigert.

In unserer Passage erscheint sie als rechtliche Verdinglichung: Man darf sich nicht zum bloßen Mittel degradieren lassen, zu einer Sache, mit der andere beliebig schalten und walten dürfen. Die „Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt" spricht noch von „Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben" (VI 241, 20 f.) und versteht darunter „Menschen ohne Persönlichkeit", nämlich „Leibeigene, Sklaven" (Z. 24 f.). Man könnte sie unter den Begriff der Sache subsumieren wollen. Da sie aber Pflichten haben, wenn auch „lauter Pflichten", ist es treffender, sie gegen bloße Sachen abzusetzen und sie „Personen in Anführungszeichen" zu nennen. Und die darin liegende rechtliche Entwürdigung ist als „Entrechtung" von der anderen Form rechtlicher Entwürdigung, der rechtlichen „Verdinglichung", zu unterscheiden.

Die von Kant neu eingeführte Pflicht zur rechtsmoralischen Selbstbehauptung verlangt nun gegen beide Formen, gegen die Verdinglichung und gegen die Entrechtung, einen nicht bloß verbalen, sondern gelebten Einspruch. Indem auf diese Weise das basale Recht auf Recht nicht von einer basalen Fremdleistung, sondern einer basalen Eigenleistung abhängt, tritt Kant einem fundamentalen Rechtspaternalismus entgegen. Im Opus postumum spricht er treffend von einer „angeborenen Pflicht", freilich ohne sie als Rechtspflicht anzusprechen (XXIII 462). Erst durch diese Pflicht – so Kants mitlaufende Behauptung – wird aus der vorher nur möglichen eine wirkliche Rechtsfähigkeit: Man etabliert sich oder behauptet sich als aktuales Rechtssubjekt.

Diese Einsicht in eine fundamentale rechtliche Ehrbarkeit hat Kant erst spät gewonnen. Noch in den „Vorarbeiten zur Tugendlehre" (XXIII 386), sogar in den „Vorlesungen zur Metaphysik der Sitten" vom Wintersemester 1793/94, der Nachschrift Vigilantius, also fast ein Jahrzehnt nach der *Grundlegung* und nur drei Jahre vor Erscheinen der *Rechtslehre,* ordnet er die Maxime „honeste vive" dem Gegenstück des Rechts zu. Er erklärt sie zum

„Prinzip der Ethik", das „den ganzen Complexum der ethischen Pflichten" enthält und sich „dadurch von den rechtlichen Pflichten abschneidet" (XXVII/2, 527). Infolgedessen bleiben für das Recht nur die beiden anderen Pflichten übrig: für das Privatrecht mit dem Naturzustand „neminem laede" und für das öffentliche Recht mit dem bürgerlichen Zustand „suum cuique tribue" (XXIII 386). Die *Rechtslehre* korrigiert diese Zuordnung, jedoch nicht durch eine volle Kehrtwendung, sondern durch eine Unterscheidung. Kant trennt die „honestas interna": eine Ehrliebe im Gegensatz zur Ehrbegierde (ambitio: VI 420), von der „honestas iuridica" ab und ordnet nur die erste der Tugend-, die zweite aber der Rechtslehre zu (VI 236). Nach der *ethischen* Ehrbarkeit – einer „Pflicht der Selbstschätzung" (VI 462, 27) – darf man gegen die Menschheit in seiner Person generell nicht verstoßen; man darf sich nie bloß zum Mittel machen (IV 429). Nach der *rechtlichen* Ehrbarkeit ist diese Selbstentwürdigung lediglich in Bezug auf andere verboten und kann nur wegen dieser eingeschränkten Bedeutung in die Rechtsethik integriert werden.

Ein Beispiel für die rechtserhebliche Selbstentwürdigung nennt unsere Passage nicht – der Interpret ist auf begründete Mutmaßungen angewiesen: Zweifelsohne verstößt gegen die systematisch erste Rechtspflicht, wer mit sich machen lässt, was nur „in Ansehung der Tiere" erlaubt ist, nämlich zum Eigentum eines Menschen zu werden (vgl. § 55: VI 345, 31 f.). Ein denkbares Pro-Argument, man sei doch ‚Eigentümer von sich selbst', wird übrigens in Paragraph 17 mit dem Hinweis abgelehnt, man sei zwar sein eigener Herr (sui iuris), aber nicht Eigentümer von sich selbst, da man „der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich" sei (VI 270). Die erste Rechtspflicht wird außerdem, wie gesagt, von dem verletzt, der sich einem Zustand der Sklaverei oder Leibeigenschaft fügt, vielleicht auch dem, der sich einer vollständig entrechtenden Kolonialisierung unterwirft.

Gegen die Versklavung spricht nicht etwa ein Interesse, nicht Sklave oder Leibeigener zu sein, sondern eine Pflicht: man darf sich dazu nicht machen lassen. (Ein Dieb muß sich allerdings den „Sklavenstand" gefallen lassen: VI 329, 36 ff., obwohl Kant sonst die Sklaverei, einschließlich der freiwilligen Versklavung, vehement ablehnt: VI 283; 348.) Ebenso dürfte gegen die Pflicht zur rechtlichen Ehrbarkeit verstoßen, wer sich vom Souverän „in den Krieg wie auf eine Jagd und zu einer Feldschlacht wie auf eine Lustpartie" führen lässt. Stattdessen müsste er das Recht einfordern, zu „jeder besonderen Kriegserklärung vermittelst seiner Repräsentation seine freie Beistimmung" zu geben (VI 345, 37 f.).

Die rechtliche Ehrbarkeit dürfte also für beide Hauptteile des Rechts von Bedeutung sein: sowohl für das Privatrecht des äußeren Mein und Dein (Verweigern von Sklaverei und Leibeigenschaft) als auch für das öffentliche Recht (freie Beistimmung zu jeder Kriegserklärung). Damit bekräftigt der in Ulpians erster Formel enthaltene kategorische Rechtsimperativ seinen systematischen Vorrang; denn er steht auf der Ebene des angeborenen Rechts, also des (Privatrechts des) inneren Mein und Dein. Kant bezieht selber die rechtliche Ehrbarkeit auf das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person (VI 236, 23 f.): auf das angeborene, „jedem Menschen kraft seiner Menschheit zuste-

hende Recht" (VI 237, 31 f.). Und die in Klammern gesetzte *Lex iusti* (VI 236, 24) wird im ‚angeborenen Recht' wieder aufgenommen (*iusti*: VI 238, 2) .

Die rechtliche Ehrbarkeit kann sogar in zweierlei Bedeutung, grundsätzlich und in concreto, gemeint sein. Nach dem grundsätzlichen Verständnis weigert man sich, den Status „lauter Pflichten" anzunehmen; man läßt sich nicht versklaven, sondern behauptet sich als gleichberechtigter Rechtsgenosse. Nach dem zweiten, konkreten Verständnis weigert man sich, in konkreten Fällen bewußt und freiwillig betrogen oder bestohlen zu werden (Freilich darf man großzügig sein und jemandem etwas schenken.)

2. *Kategorische Imperative des Privatrechts und des öffentlichen Rechts?*

Die Pflicht, sich selbst als Rechtsgenossen anzuerkennen, bildet zwar den systematischen Anfang; sie allein kann die Rechtsethik aber nicht begründen. Die kategorisch gebotene Rechtssubjektivität bedarf der Ergänzung durch eine ebenso kategorisch verbindliche Rechts*inter*subjektivität; die originäre Selbstanerkennung ist durch jene ebenso originäre Fremdanerkennung zu ergänzen, die jedes rechtsfähige Wesen als ein Wesen mit Rechten behandelt. Weil Kant die rechtliche Ehrbarkeit auf das angeborene Recht bezieht und weil dessen Gehalt, die allgemeinverträgliche Freiheit, die Fremdanerkennung einschließt, könnte man von der rechtlichen Ehrbarkeit beides erwarten: eine originäre Selbst- und eine ebenso originäre Fremdanerkennung. Einen entsprechenden Hinweis gibt Kant aber nicht. Vielleicht um den Gehalt der ersten Formel nicht zu überlasten und stattdessen den der zweiten Formel zu erweitern oder eher um die ‚innere' Pflicht gegen sich deutlich von der ‚äußeren' Pflicht gegen andere abzusetzen (vgl. VI 237, 10), überlässt Kant die Fremdanerkennung der zweiten Formel. Nach einer erneut originellen Interpretation ist das Verbot, Unrecht zu tun („neminem laede"), so rigoros, so ausnahmslos und kompromisslos gültig, dass man eher „aus aller Verbindung mit anderen herausgehen und alle Gesellschaft meiden" müsse (VI 236, 31-33). Durch das Verbot des Unrechts wird der andere *e contrario* zu einer Person mit Rechten und durch den kategorischen Charakter des Verbots zu einer Person mit unverlierbaren Rechten, was ihn, positiv gesehen, zum gleichberechtigten Rechtsgenossen macht. Das kategorische Unrechtsverbot beläuft sich daher auf eine originäre Fremdanerkennung.

Bei der dritten Formel schließlich – „suum cuique tribue" – weist Kant die verbreitete Übersetzung „Gib jedem das *Seine*" als „Ungereimtheit" zurück. Sein Argument – „man kann niemandem etwas geben, was er schon hat" (VI 237, 5 f.) – setzt freilich voraus, dass das rechtlich Zustehende schon vorher, über den zweiten Grundsatz, bestimmt ist, weshalb nur noch dessen Sicherung aussteht. Zu Recht verlangt Kant, in den dafür verantwortlichen Zustand, also den öffentlichen Rechtszustand, einzutreten. Zur Erläuterung eignet sich die Unterscheidung von Gewähren und Gewährleisten: Nach der zweiten Formel gewährt man, indem man wechselseitig kein Unrecht begeht, sich gegenseitig Rechte, nach der dritten Formel werden sie öffentlich gewährleistet.

Worauf also beziehen sich die in der zweiten und der dritten Formel enthaltenen Rechtsimperative? Oberflächlich gesehen gliedert sich die *Rechtslehre* in zwei Teile, in das Privatrecht und das öffentliche Recht. Der erste Teil heißt aber genauer „Privatrecht vom äußeren Mein und Dein ..." (VI 245, 4 f.), dem ein „Privatrecht vom inneren Mein und Dein" vorausgeht, weshalb das Werk in Wahrheit aus drei Teilen besteht. Nur weil es für das innere Mein und Dein ein einziges Recht gibt, also wegen extremer Kürze, wird der systematisch erste Teil „in die Prolegomenon geworfen" (VI 238, 21-24): in die „Einleitung in die Rechtslehre". Diese Dreiteilung ist übrigens als Hobbes-Kritik zu lesen. Gegen Ende von Kapitel 13 des *Leviathan* heißt es vom Naturzustand, dass es „kein bestimmtes *Mein* und *Dein* gibt, sondern dass jedem nur das gehört, was er erlangen kann, und nur so lange, wie er es zu behaupten vermag". Und im Kapitel 15 setzt Hobbes das „Mein" mit dem Eigentum gleich. Demgegenüber beinhaltet Kants Gedanke eines inneren Mein und Dein ein dem Menschen angeborenes, ihm stets und überall zukommendes Recht.

Weil sich die erste Formel auf das innere Mein und Dein, die dritte Formel aber auf den öffentlichen Rechtszustand bezieht, scheint die mittlere zum äußeren Mein und Dein zu gehören, und das Trio scheint insgesamt die eigentliche Gliederung der *Rechtslehre,* ihre Dreiteilung, widerzuspiegeln. Die erste Formel wäre der kategorische Rechtsimperativ des inneren Mein und Dein, die zweite Formel der kategorische Rechtsimperativ des erworbenen Rechts: des äußeren Mein und Dein, und die dritte Formel der des öffentlichen Rechts. Dieser Zuordnung widerspricht aber schon der Umstand, dass die erste Formel nur einen Teil des angeborenen Rechts, die Selbstanerkennung, nicht auch die Fremdanerkennung thematisiert. Folgerichtig schließt die zweite Formel das angeborene Recht ein und verbietet das Unrecht schlechthin, womit sie sich auf das gesamte, sowohl innere als auch äußere Privatrecht bezieht:

Kants Neuinterpretation der Ulpianischen Grundsätze führt die Rechtsethik von der „inneren" Selbstanerkennung im ersten Grundsatz über die umfassende „äußere" Fremdanerkennung im zweiten Grundsatz schließlich zur wechselseitigen und zugleich öffentlich gesicherten Anerkennung im dritten. Aus der Pflicht, für die anderen „zugleich Zweck" zu sein, und der weiteren, dem Unrechtsverbot äquivalenten Pflicht, die anderen zugleich zum Zweck zu machen, ergibt sich die Pflicht, in einen gemeinsamen Rechtszustand einzutreten. (Man kann einem mündlichen Vorschlag von R. Brandt folgen, die Dreiteilung auf die Kategorientafel der *Kritik der reinen Vernunft* beziehen und die innere Selbstanerkennung als Substanz, die äußere Fremdanerkennung als Kausalität und die wechselseitige Anerkennung als Wechselwirkung verstehen. Eine diesbezügliche Andeutung macht Kant aber nicht.)

Der zweite Grundsatz endet mit einer zunächst befremdlichen Provokation: „und solltest du darüber ... alle Gesellschaft meiden müssen". Verständlich wird sie durch eine aus der Friedensschrift bekannte These: dass ich jemanden „nötigen" darf, „entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen"

(VIII 349, 20-22). Was dort als Befugnis erscheint („darf"), wird in der *Rechtslehre* hier (VI 236, 31-33) und ähnlich im Paragraphen 42 als die komplementäre Pflicht formuliert: Entweder lasse man sich auf eine Gesellschaft unter Bedingungen moralischen Rechts ein, oder man enthalte sich aller Gesellschaft. Insofern man im zweiten Fall zugrunde zu gehen pflegt, erklärt Kant indirekt die Rechtsmoral für vorrangig vor dem physischen Überleben:

Moralische Wesen haben nur die Alternative, entweder eine Rechtsbeziehung oder aber keinerlei Beziehung miteinander einzugehen. Nun entspricht die ihnen verbotene, rechtsfreie Beziehung einem Naturzustand, so dass die seit Hobbes bekannte Forderung „exeundum e statu naturali" anklingt. Zugleich erhält sie eine genuin rechtsmoralische, kategorische Bedeutung. Allerdings werden erst der Grund und die negative Seite des Ziels genannt: „Tue niemandem Unrecht." Und über die negative Seite spreizt sich die Forderung, den Naturzustand zu verlassen, in zwei Optionen auf. Was Hobbes nicht in Erwägung zieht und bei seiner letztlich pragmatischen Theorie auch nicht zu berücksichtigen braucht, fördert Kants genuin moralische Theorie zutage: Den Naturzustand kann man auch dadurch verlassen, dass man sich aus aller Gesellschaft zurückzieht. (Der Aristoteles-Kenner erinnert sich hier an eine Option aus der *Politik*. Wer in seiner Autarkie der Gemeinschaft nicht bedarf, ist wie ein Gott: I 2, 1253a 28 f.)

An den zweiten, negativen Grundsatz schließt sich der dritte, positive an: Wer nicht alle Gesellschaft vermeiden kann, muss in den öffentlichen Rechtszustand eintreten. Diese Pflicht beläuft sich allerdings nicht, wie Kersting ([2]1993, 222) annimmt, auf eine „Selbstpositivierung des Vernunftrechts", die da sagt: „unterwirf dich den Gesetzen des Staates, in denen du lebst, du bist es jedermann schuldig, und jedermann hat ein Recht es von dir zu verlangen". Kants dritte Pflicht verbleibt voll und ganz im Vernunftrecht. Sie verlangt zwar den Übergang vom Privatrecht zum öffentlichen Recht, nennt damit aber lediglich den Ort, an dem der positive Gesetzgeber und das positive Gericht tätig werden. Wie dieser Ort, das öffentliche Recht, zu gestalten ist und welche Loyalitätspflichten bestehen, bleibt bei der dritten Formel offen.

Wie also sind die zweite und die dritte Rechtspflicht genau voneinander abzugrenzen? In der Anmerkung zum Paragraphen 42 unterscheidet Kant zwischen einem formalen und einem materialen Begriff von Unrecht. Unter dem materialen Unrecht dürfte er Rechtsverletzungen wie Diebstahl oder Totschlag verstehen, unter dem formalen Unrecht dagegen, dass man im Zustand „wilder Gewalt" bleibt (vgl. VI 308, 5).

Wenn Kant die Inhalte der zweiten und der dritten Pflicht deutlich gegeneinander absetzen und mit der zweiten Pflicht das gesamte Privatrecht, mit der dritten aber das gesamte öffentliche Recht abdecken wollte, müsste die zweite Pflicht genauer lauten: „Tue niemandem materialiter Unrecht". Und die dritte Pflicht würde die Anschlussforderung „Tue niemandem formaliter Unrecht" mit dem dafür unverzichtbaren Weg verbinden: Vorausgesetzt man kann die Gesellschaft nicht vermeiden, gilt: „Tritt in einen öffentlichen Rechtszustand ein." Da bei der zweiten Pflicht aber jede einschränkende Qualifizierung fehlt, ist das dort verbotene Unrecht umfassend zu verstehen; es schließt sowohl das

materiale als auch das formale Unrecht ein. Die dritte Formel spricht explizit und positiv aus, was die zweite Formel schon implizit und negativ besagt: Weil „niemand", solange die Rechtsbeziehung bloß privater Natur ist, „des Seinen wider Gewalttätigkeit sicher ist" (§ 42: VI 308), muss man in einen „Zustand" eintreten, „worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann" (VI 237, 7 f.). Diese Aufforderung ergeht ohne jede Einschränkung. Der entsprechende öffentliche Rechtszustand beinhaltet daher dessen Gesamtbereich: nicht bloß den Einzelstaat, sondern auch das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Diese universale Gültigkeit spricht übrigens eher für einen Zustand, den Kant selbst nicht ohne Kautelen vertritt: für eine Weltrepublik, nicht bloß für einen Völkerbund (vgl. zu dieser Frage Höffe ²2001).

Gemäß der Erläuterung der dritten Pflicht als „Lex iustitiae" (Z. 8) sieht Kant erst hier die für ihn entscheidende Gerechtigkeit verwirklicht. Wie es noch heute im Begriff der Justiz anklingt, wird die vernunftgebotene Ablösung privater Willkür und Gewalt erst im öffentlichen Rechtszustand vollendet, insbesondere in dessen unparteiischer Entscheidungsinstanz, dem Gericht: „Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof" (VI 237, 6 f.).

Kant schließt mit einem Hinweis zum logischen Verhältnis der drei Rechtspflichten zueinander. Er behauptet nämlich, die dritte Gruppe der Rechtspflichten enthalte „die Ableitung" der äußeren Rechtspflichten „vom Prinzip" der inneren Rechtspflichten „durch Subsumtion" (Z. 11 f.). Um diese schwierige Behauptung zu verstehen, ist an Kants Theorie der Vernunftschlüsse zu erinnern, die sich auf die über ein vermittelndes Urteil erfolgenden Schlüsse bezieht (*Logik*, § 42: IX 114). Zu derartigen Schlüssen gehören „drei Stücke": der allgemeine Obersatz, der darunter subsumierte Untersatz und der aus beiden folgende Schlusssatz (*Logik*, § 58: IX 120f.). Kant behauptet also, dass die drei Rechtspflichten einen Schluss bilden, mit der inneren Rechtspflicht als Obersatz, der äußeren Rechtspflicht als darunter subsumiertem Untersatz und dem aus beiden Prämissen folgenden Schlusssatz: Weil man anderen eine Rechtsperson sein soll und weil man niemandem Unrecht tun darf, muss man – vorausgesetzt, man kann nicht alle Gesellschaft meiden – mit jeder Rechtsperson einen Rechtszustand eingehen.

Dieser logische Zusammenhang entspricht dem bisherigen Ergebnis: Weil sich der erste Grundsatz auf das angeborene, der mittlere Grundsatz aber auf das gesamte Mein und Dein richtet, entsprechen die drei Rechtspflichten nicht dem dreiteiligen System der Rechtslehre, wohl aber einem System, das ansonsten im Text nicht hervortritt, dem der Rechtspflichten: Die originäre Ehrbarkeit steht für die inneren Rechtspflichten; denn die rechtliche Selbstbehauptung lässt sich schwerlich erzwingen. Die anderen Gesichtspunkte des angeborenen Rechts sind dagegen erzwingbar, weshalb Kant zu Recht den ersten Grundsatz nicht mit dem gesamten angeborenen Recht gleichsetzt, sondern dessen erzwingbaren Teil unter das umfassende Unrechtsverbot äußeren Rechtspflichten zuordnet. Und in der dritten Gruppe der Rechtspflichten verbindet sich die rechtliche Pflicht mit dem Unrechtsverbot; denn im öffentlichen Rechtszustand wird beides zugleich gesichert.

3. Eine rechtswidrige Rechtspflicht?

Offensichtlich wirft Kants Bestimmung der ersten Rechtspflicht als „innere" für eine Ethik der nur äußeren Gesetzgebung, die Rechtsethik, Schwierigkeiten auf. Noch nicht schwierig ist der Gedanke eines inneren Mein und Dein, da er nichts schlechthin Inneres, sondern nur etwas relativ Inneres meint: innerhalb der äußeren Beziehungen den nicht erworbenen, sondern aller Erwerbung vorangehenden, angeborenen Anteil (VI 237, 20 ff.). Allen erworbenen, insofern in einem vollen Sinn äußeren Rechtstiteln geht das Recht auf den nichterworbenen, deshalb nicht bloß äußeren Freiheitsspielraum der allgemeinverträglichen Freiheit voraus. Schwierig ist erst der Gedanke einer inneren Rechtspflicht, denn er scheint dem allgemeinen Rechtsprinzip zu widersprechen: „dass nicht verlangt werden kann, dass dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei" (VI 231, 3 f.). Ein entsprechender Widerspruch wäre keine Kleinigkeit, sondern höchst folgenreich. Er höbe Kants Einteilungsprinzip der *Metaphysik der Sitten,* das *gleich*berechtigte Nebeneinander von zwei Teilen, auf und ordnete stattdessen den einen, sogar ersten Teil, die *Rechtslehre,* dem zweiten Teil, der *Tugendlehre,* unter. Zugleich droht eine Moralisierung des Rechts; denn die Rechtspflichten wären nicht länger bloß indirekt-ethische Pflichten, hätten vielmehr eine direkte ethische Grundlage.

Diese formale Schwierigkeit einer inneren Rechtspflicht wird noch durch ihren Gehalt verstärkt. Die üblichen Rechtspflichten sind sowohl äußere Pflichten als auch Pflichten gegen andere. Die rechtliche Selbstbehauptung ist dagegen nicht nur eine innerliche Pflicht, sondern auch eine Pflicht gegen sich, so dass sie aus zwei Gründen eher zur Tugendlehre gehört. In der Tat ist die Selbstbehauptung eine Pflicht gegen sich. Trotzdem zählt sie zum Recht, aber nicht als sein Teil, sondern als eine das Recht konstituierende Vor-Leistung. Und nur deshalb kann sie, „systemwidrig" zu den gewöhnlichen Rechtspflichten, das singuläre Phänomen einer rechtlichen Pflicht gegen sich sein, ohne eine rechtsethische Anomalie darzustellen.

Der innere Charakter bleibt trotzdem noch problematisch: Wenn das Innere besagt, dass man sich die Rechtspflicht zur Maxime seiner Handlung machen müsse, widerspricht das nicht erst dem moralischen Begriff und Prinzip des Rechts, sondern schon dem Gedanken einer nur äußeren Gesetzgebung. Der erste Grundsatz unterscheidet sich vom zweiten und dritten Grundsatz aber nicht durch diese formale Art des Inneren, durch eine (juridische) Moralität. Diese ist vielmehr bei allen drei Grundsätzen denkbar – und ebenso: bei allen drei nicht erforderlich. Kant versteht Ulpians Formeln als drei Gesichtspunkte einer kategorisch gebotenen Rechtschaffenheit, die die Frage noch offen lassen, warum man der Rechtschaffenheit folgt. Zweifellos kann es aus Neigung, pars pro toto: aus Selbstinteresse, geschehen: (1) dass man sich als Rechtsperson behauptet, etwa aus Stolz; (2) dass man Unrecht vermeidet, etwa aus Angst vor Strafen; und (3) dass man den Rechtszustand will, etwa weil die private Rechtsdurchsetzung zu mühselig, überdies riskant ist. Die Alternative „juridische Legalität oder juridische Moralität" trifft deshalb

auf alle drei kategorischen Rechtsprinzipien zu: Für keines der Prinzipien ist die juridische Moralität ausgeschlossen, für keines ist sie aber auch geboten.

Selbst dort, wo man die drei Rechtspflichten habituell erfüllt, sie also zu einem Charaktermerkmal, zur Tugend der Rechtschaffenheit, macht, lassen sie eine Übereinstimmung lediglich aus Neigung, also bloße Rechtskonformität (juridische Legalität), zu. Insofern verwendet Kant bei der Abgrenzung des ersten, „inneren" gegen den zweiten und dritten, „äußeren" Grundsatz einen anderen, nicht formalen, sondern materialen Begriff des Inneren: In der rechtlichen Selbstbehauptung geschieht etwas, das sich zwar im Handeln äußert, seinem Gehalt nach aber primär im Inneren geschieht. Das Subjekt thematisiert zwar sein Verhältnis zu anderen: es lässt sich weder verdinglichen noch entrechten, die Thematisierung erfolgt jedoch in der Beziehung auf sich selbst. Wer sich weder entrechten noch gar verdinglichen lässt, präsentiert sich als Person, die Rechte in Anspruch nimmt.

Darin liegt nun eine rechtsethische Einsicht, deren Gewicht so gut wie keine Rechtstheorie weder vor Kant noch nach Kant gesehen hat: dass das Recht nicht naturhaft vorhanden ist, sondern gestiftet werden muss und die Stiftung sich einer dreifachen Leistung des Rechtssubjekts verdankt. In ihrem Rahmen, den drei kategorischen Rechtsimperativen, ist in systematischer Hinsicht – das besagt Kants Begriff der originären Ehrbarkeit – mit einer „inneren" Leistung zu beginnen: mit der gegebenenfalls auch gegen soziale Widerstände zu vollziehenden Behauptung seiner selbst als Träger von Rechten. Diese Selbstbehauptung fängt beim angeborenen Recht, der allgemeinverträglichen Freiheit, an. Die innere Rechtspflicht macht also nicht etwa auf die Innenseite des Rechts im Gegensatz zu seiner Außenseite aufmerksam, sondern auf einen Selbstbezug, ohne die sich kein Rechtssubjekt, keine zurechnungsfähige Person, konstituiert. Erst dann gibt es überhaupt das Wesen, an das man den Vorwurf und zugleich das Verbot von Unrecht richten (zweite Pflicht) und von dem man den Zustand des gesicherten Unrechtsverbotes einfordern kann. Als Rechtspflichten betreffen übrigens alle drei Formeln die subjektive Seite des Rechts im Gegensatz zu seiner objektiven und institutionellen Seite. Kant wendet sich mit ihnen nicht an einen Verfassungsgeber, sondern unterwirft natürliche Menschen dem kategorischen Rechtsimperativ, sowohl sich selbst als auch seinesgleichen als Rechtsgenossen anzuerkennen.

Da der Gehalt der rechtlichen Selbstbehauptung im Einspruch gegen die Rechtlosigkeit besteht, deutet sich im Hintergrund der ersten Formel ein dem Individuum immanenter, innerer Konflikt an: Das dem Prinzip Überleben unterworfene Selbst kann in Konkurrenz zu dem auf seinen Zweckcharakter pochenden Selbst stehen; das (rechts-)moralische Selbst kann also dem naturalen Selbst widerstreiten. Weil man aber zum rechtsmoralischen Selbst nur durch einen Einspruch gegen die Macht des natürlichen Selbst gelangt, betritt man eine jenseits der naturalen Natur liegende, folglich im buchstäblichen Sinn meta-physische Dimension. Wie im Recht überhaupt, so kommt es freilich auch nicht auf die theoretische, sondern eine in doppeltem Sinn praktische Metaphysik an. Es geht um Bedingungen nicht von Erkenntnis, sondern von Praxis; und diese Bedingungen sind nicht schlicht vorhanden,

sondern treten erst durch eine praktische Leistung in die Welt: Wo jeder sich stets nur als Mittel behandeln lässt, gibt es kein Recht und mangels Rechts keine Rechtsmetaphysik.

Wer im emphatischen Sinn eine Person sein will, dieses freilich nur in bescheiden-emphatischen Sinn einer Rechtsperson, der hat die meta-physische Leistung zu vollbringen. Kants so befremdliche Behauptung, eine Metaphysik zu haben sei Pflicht (VI 216, 31 f., vgl. schon GMS IV 389 ff.), wird deshalb hier plausibel und erhält zugleich eine starke Provokation. Es kommt nämlich einerseits in erster Linie auf eine Selbst- und nicht auf eine Fremdanerkennung an. Und andererseits geht es primär nicht um eine – umstrittene – erkenntnistheoretische Position, sondern um eine rechtsmoralische Vor-Leistung. Erst sekundär und subsidiär behauptet Kant, diese Leistung habe den Charakter eines synthetischen Apriori. Ob auch diese Zusatzbehauptung zutrifft, ist eine andere Frage.*

Zitierte Literatur

Aristoteles: *Politik*, übers. v. O. Gigon, München ^{3}1975.

Hobbes, Th: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Frankfurt a.M. 1984.

Höffe, O. ^{2}2001: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München.

Kersting, W. ^{2}1993: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a.M.

Pippin, R. 1999: „Dividing and Deriving in Kant's Rechtslehre", in: O. Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (= Reihe: Klassiker Auslegen, Bd. 19), Berlin, 63-85.

Pufendorf, S. : „De iure naturae et gentium", London 1672, dt.: „Über das Naturrecht", in: *Über die Pflichten des Menschen und Bürgers nach dem Gesetz der Natur*, Frankfurt a.M. 1994.

Radbruch, G. 1945/1999: „Fünf Minuten Rechtsphilosophie", in: Rhein-Neckar-Zeitung vom 12.9.1945, Neudruck in: G. Radbruch: *Rechtsphilosophie*, Heidelberg, 209-210.

* Der Text erscheint auch in: Otfried Höffe, *„Königliche Völker". Zu Kants kosmopolitscher Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt a.M. 2001, c. 7.

The *Critique of Judgment* as a 'True Apology' for Leibniz

Henry E. Allison, Boston

At the end of his *Streitschrift* contra Eberhard, who had notoriously proclaimed that there is nothing true in the *Critique* that is not already to be found in Leibniz,[1] Kant remarks in a palpably ironic fashion that "the *Critique of Pure Reason* might well be the true apology for Leibniz."[2] But in spite of its ironic intent, Kant's "apology" is not without serious philosophical import; and neither is it limited to the first *Critique*. Its focus is on what Kant takes to be the three "peculiarities" of Leibnizian metaphysics: the principle of sufficient reason; the doctrine of monads; and the conception of a pre-established harmony.[3] In sharp contrast to his usual polemical procedure, however, Kant now suggests that Leibniz really understood these principles in an essentially critical manner; and it was his failure to express this clearly that gave rise to the misunderstandings of epigones such as Eberhard.

Although each of these principles involves topics taken up in the first *Critique*, one aspect of the last relates directly to the problematic of the third. This is the so-called "harmony" between sensibility and understanding, which, Kant insists, is not only necessary for the very possibility of experience and its conformity to *a priori* laws, but also, indeed, "especially (as the *Critique of Judgment* will intimate) for the possibility of an experience of nature under its manifold *particular* and merely empirical laws, of which the understanding teaches us nothing *a priori*, as if nature were deliberately ordered for our comprehension."[4]

Since harmony, so construed, is equivalent to the principle of the logical or formal purposiveness of nature for which Kant argued in both Introduc-

---

1 J. A. Eberhard *Philosophisches Magazin*, Erster Band, Halle: Johann Jacob Gebauer, 1789; reprinted in *Aetas Kantiana, Culture et Civilisation*: Bruxelles, 1968, p. 289.

2 UE 8: 250. Apart from the *Critique of Pure Reason*, all references to Kant are to the volume and page of Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen (formerly Königlichen Preußischen) Akademie der Wissenschaften, 29 vols. (Berlin: Walter de Gruyter, 1902ff). References to the *Critique of Pure Reason* are to the standard A and B pagination of the first and second editions and are given in the text. In addition, I shall use the following abbreviations for the titles of Kant's works referred to: "Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft" = EE; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten = *Gr*; Jäsche Logik = *JL*; *Kritik der Urteilskraft* = *KU*; "Über eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" = UE. Citations from the *Critique of Judgment* and the First Introduction are based on the translation by Werner Pluhar, *Critique of Judgment*, Indianapolis: Hackett, 1987. However, I have frequently modified Pluhar's translation of particular passages.

3 UE 8: 247

4 Ibid., 250.

tions to the third *Critique*, he is in effect crediting Leibniz with anticipating one of the central ideas of that work. And my main goal in this paper is to show that this suggestion is to be taken seriously. More specifically, I shall argue that Kant's exposition and deduction of this principle may be read as his attempt to reconcile the Leibnizian realism of universals with Locke's view that all concepts are products of the "workmanship of the understanding."[5]

To be sure, this is not the only way in which these texts may be read. In fact, I have argued elsewhere that they likewise contain the definitive Kantian response to Hume regarding the rational grounding of induction.[6] Nevertheless, I wish to claim that it is a viable reading in its own right, one which points both to the richness and complexity of Kant's analysis and to the close connection between these issues. In the effort to substantiate this, I shall begin with a brief consideration of the views of Locke and Leibniz and then turn to Kant's accounts in the two Introductions.

I

The portion of the imaginary debate with Locke, which Leibniz constructs in his *New Essays*, that concerns us here centers on Locke's claim that "*general* and *universal* belong not to the real existence of things; but are the inventions and creatures of the understanding, made for its own use, and concern only signs, whether words or ideas."[7] That this claim is equally applicable to words and ideas is an immediate consequence of Locke's underlying semantic theory, according to which "words, in their primary or immediate signification, stand for nothing but the ideas in the mind of him that uses them ... ."[8] Both our interest and for the most part Leibniz's, however, is limited to its application to ideas, particularly complex ideas of substances.[9]

Like all complex ideas for Locke, those of substances are due to the "workmanship of the understanding." Moreover, far from denigrating such "workmanship", he emphasizes its absolute indispensability for both language and cognition. As he puts it in a manner that reflects his semantic theory, it holds of both words and ideas that particulars by themselves would be useless, since knowledge, "though founded in particular things, enlarges itself by general views; to which things reduced into sorts, under general

---

5 John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Bk. III, Chap. III, Sects. 12 & 13, edited by A.C. Frazier, New York: Dover Publications, 1959, vol. 2, p. 23.

6 This is the topic of my "Reflective Judgment and the Application of Logic to Nature: Kant's Deduction of the Principle of Purposiveness as an Answer to Hume" (not yet published). There is considerable overlap between sections three and four of the present paper and sections one and two of the earlier one.

7 Locke, *Essay*, Bk. III, Chap. III, Sect. 11, vol. 2, p. 21.

8 Ibid., Bk. III, Chap. II, Sect. 2, p. 9.

9 In addition to those of substance, Locke also considers complex ideas of modes (both simple and mixed) and of relations. See *Essay*, Bk. II, Chap XII, Sect. 3, vol. 1, p. 215 for the classification.

names are properly subservient."[10] In other words, without "general views", the understanding would have nothing to work with except a set of ideas of distinct, isolated particulars, which it could neither connect into a cognitive whole nor even communicate linguistically.

Such general views require general terms, and these, Locke insists, "become general by being made the signs of general ideas."[11] Correlatively, the latter become themselves general "by separating from them the circumstances of time and place, and any other ideas that may determine them to this or that particular existence."[12]

Among the products of this abstractive procedure are the ideas of substance-types or sorts, which, using the traditional terminology that he usually disdains, Locke also terms "essences." The most distinctive feature of Locke's position, however, is the sharp contrast between the "real essence", or internal structure of things, and the "nominal essence" formed by the understanding.[13] Although he acknowledges that the latter are based on observed resemblances, Locke denies that they correspond (or at least can be taken to correspond) to the real essences of the particulars constituting a sort. In short, as a "modern", Locke rejects the notion of natural kinds and the whole allegedly disreputable Aristotelian-Scholastic scheme of explanation, classification, and definition by genus and species that goes with it. Instead, he appeals to Boyle's corpuscularian theory of matter as expressing the truth about the (to us unknowable) inner nature or micro-structure of things. Since this micro-structure is inaccessible to us, our classificatory and explanatory schemes must be based entirely on constructed nominal essences. But rather than drawing any skeptical conclusions from this, Locke maintains that these merely nominal essences suffice for the largely pragmatic ends of science.[14]

Although Locke's rejection of natural kinds was clearly inspired by the corpuscularian theory of matter, according to which all bodies, whatever their qualitative differences, are composed of particles of the same fundamental type, it is not entailed by that theory.[15] For one might conceivably hold that the kinds or species formed by the understanding on the basis of observed qualitative similarities correspond to real distinctions between the number, size, shape and arrangement of the particles at the micro-level. Such a move was ruled out for Locke, however, by his denial that the human understanding is capable of attaining the requisite knowledge of the micro-structure of things. Moreover, Locke advances at least three arguments against the existence of natural kinds that are largely independent of this theory. These are the arguments from the existence of monsters or borderline cases; from the man-

---

[10] Locke, *Essay*., Bk. III, Chap. III, Sect. 4, vol. 2, p. 15.
[11] Ibid., p. 16.
[12] Ibid., pp. 16-17.
[13] Ibid., Bk. III, Chap. III, Sects. 15-17, vol. 2, pp. 25-28.
[14] For an excellent recent account of Locke's views on these matters, see Nicholas Jolley, *Locke, His Philosophical Thought*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.
[15] See Jolley, *Locke*, pp. 144-6.

made nature of the abstract ideas identified with the essences of things; and from the sheer abundance of observable similarities with which nature provides the understanding.[16]

Of these, the last is by far the most important and interesting, since it not only acknowledges, but trades on, the very point on which defenders of natural kinds insist, namely, the existence of significant observable similarities. Locke's point here, however, is that the sheer abundance of these suggests that we construct our ideas of sorts on the basis of observable features that *we take* to be significant rather than according to any plan laid down by nature. Thus, the issue for Leibniz and later for Kant will concern largely the connection between these observable features and the inner nature of things, which can also be understood as the question of the grounds for distinguishing between merely accidental similarities or differences and those that are explanatorily and/or classificatorily significant.

II

Early on in his discussion of the topic Leibniz makes two noteworthy points. First, he supplements Locke's account of the indispensability of general terms by putting in the mouth of Philalethes (Locke's spokesman in the dialogue) the comment that particular words by themselves would be of no use "for judging the future by the past or one individual by another."[17] In introducing these functions for general terms (and their corresponding ideas), Leibniz anticipates both Hume's fundamental question concerning the possibility of empirical knowledge and Kant's own treatment of induction and analogy as two species of empirically based inference.[18] Second, Leibniz defends the notions of genera and species against Locke's dismissive treatment of them. "The art of ranking things in genera and species", he remarks, "is of no small importance and very much assists our judgment as well as our memory." And he adds that they help not merely in the retention of things (in the memory), "but also to find them."[19] Thus, in addition to serving as mnemonic aids, the supposedly disreputable ideas of genera and species have essential roles to play in both judgment and the logic of discovery.

Leibniz's central focus, however, is on the implications of Locke's distinction between real and nominal essences. To begin with, he rejects Locke's contention that the essence of each species is nothing but an abstract idea and, therefore, that "*general* and *universal*, belong not to the ... existence of things; but are the [workmanship] of the understanding."[20] Against this, Leibniz

---

[16] Ibid., pp. 144-50.

[17] Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, Bk. III, Chap. III, Sect. 4, translated and edited by Peter Remnant & Jonathan Bennett, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 288.

[18] See Kant, *JL* § 84, 9: 132-3.

[19] Leibniz, *New Essays*, Bk. III, Chap. III, Sect. 9, pp. 291-2.

[20] Ibid., p. 292.

counters that "generality consists in the resemblance of singular things to one another, and this resemblance is a reality."[21]

Insofar as these resemblances are part of the surface rather than the deep structure of things, Locke could easily acknowledge this without endangering his main point concerning the inaccessibility, and therefore irrelevance, of the latter for taxonomic and explanatory purposes. Moreover, since Locke himself insists on the great variety of resemblances from which one must choose in order to frame ideas of sorts, it does not threaten his thesis about the conventional nature of these ideas and the divisions based upon them either. Thus, Leibniz's opening salvo leaves the main lines of Locke's position, including his rejection of natural kinds, intact.

Leibniz's more telling arguments turn on the distinction between essential and accidental properties. These are contained in Chapter VI, which deals with the names of substances. In response to Locke's claim that essence pertains only to sorts, Leibniz retorts that there is also something essential to individuals, apart from which they would not be of a given nature. For example, it is essential for substances to act, minds to think, and bodies to have extension and motion. Moreover, in light of this, Leibniz distinguishes between two types of sort or species, one of which is natural in the sense that a member of it cannot cease (at least according to laws of nature) being a member, and the other is accidental to the individuals who constitute its membership. Human beings constitute a species of the first type and the healthy and handsome of the second.[22]

Leibniz further suggests that the whole dispute concerning natural kinds stems from an ambiguity in the term 'species,' which he notes may be understood either mathematically or physically.[23] Construed in the former way, a thing's species encompasses everything that pertains to it. Given this conception of species, it follows that the slightest difference suffices to assign things to different species and that any change that a thing undergoes would entail a change of its species. By contrast, physical (or real) species do not require any such a rigid criterion of species identification and thus allow for the preservation of specific identity throughout change.

With this the issue shifts to the question of the outer criteria for the determination of membership in a physical species; and it is here that the battle with Locke is fully joined. Leibniz's basic principle is that "every outer appearance is grounded in the inner constitution", or, alternatively, "that whatever we truthfully distinguish and compare is also distinguished or made alike by nature."[24] Nevertheless, agreeing with Locke concerning the huge variety of outer resemblances to choose from, Leibniz also acknowledges the difficulty of determining in a given case whether one is in fact comparing and distinguishing "truthfully" or merely on the basis of superficial and accidental features.

---

[21] Ibid.
[22] Ibid., p. 305.
[23] Ibid., p. 308.
[24] Ibid., p. 309.

Although he does not express himself in quite these terms, Leibniz's treatment of this problem amounts to construing the principle that outer resemblances and differences are grounded in the inner constitution of things as regulative in the Kantian sense. It is in this spirit that he refers to the "care and experience" required "to mark out genera and species in a manner which comes fairly close to nature."[25] Similarly, he refers to the natural order as something to which we can progressively come "nearer" through (in the case of organic beings) a deeper study of the reproductive processes of species.[26] And, appealing to the example of gold, he admits that definitions based on observable features are purely nominal, indeed, "only conjectural" and at times even "merely provisional", which entails both that they are subject to correction and that there is a norm with respect to which such corrections are made.[27] Finally, near the end of his discussion of the topic, he speaks of the necessity of a "presumption" of an "essential and unchangeable nature" and hence that "things that differ only through accidental changes, such as water and ice ... are of a single species."[28]

In all of these passages, Leibniz effectively treats the idea of an inner division of nature into natural kinds reflected in observable features both as a norm guiding the search for explanation and as a goal of classification that is to be approached asymptotically, but never fully attained. And although the epistemological orientation of the *New Essays* may have prevented him from dwelling on the point, it seems clear that he derived the warrant for such a "presumption" from the basic principles of his monadology. In other words, even though the principle functions merely regulatively with respect to the empirical investigation of nature, its justification remains ultimately metaphysical.

III

As Béatrice Longuenesse has recently reminded us, Kant agrees fully with Locke's thesis that our ideas of sorts are due to the "workmanship of the understanding", if not with the precise manner of this workmanship. [29] In fact, his anti-innatism, though quite different in spirit than Locke's, applies to all concepts, including the categories. For Kant's considered view is that *all* concepts with regard to their form, i. e., universality, are products of the "logical acts" of comparison, reflection, and abstraction.[30] At the same time, however, Kant rejects Locke's conventionalism and argues, within the framework of his conception of reflective judgment, for a position that is close to Leibniz's, albeit without the latter's metaphysical commitments.

---

[25] Ibid.
[26] Ibid., p. 310.
[27] Ibid.
[28] Ibid., p. 325.
[29] Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, translated by Charles T. Wolfe, Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 119.
[30] See Kant *JL* § 6, 9: 94-5.

Kant initially characterizes the basic problem as that of the "application of logic to nature."[31] By 'logic' Kant means our discursive, conceptual capacities rather than formal logic; and his claim is that such application requires the conformity of nature in its empirical manifoldness to the conditions of the successful exercise of these capacities. Kant terms such conformity nature's "logical" or "formal purposiveness", which may be expressed in Leibnizian language as the idea of a pre-established harmony between the order of nature and our cognitive capacities.

The situation is complicated, however, by the fact that Kant characterizes this principle of purposiveness in different ways in different places and appears to assign quite different functions to it, all of which are somehow related to the project of "applying logic to nature." Thus, he suggests that it is necessary for the formation of empirical concepts, the classification of "natural forms" into genera and species, the unification of empirical laws into a system, the formulation of empirical laws in the first place, and the attribution of necessity to such laws.[32]

Nevertheless, it is possible to find some coherence in this variety of formulations, if we keep in mind the essential function of reflective judgment, namely, to find universals for given particulars. First of all, this search for universals can take the form of seeking either empirical concepts under which particulars can be subsumed for the sake of classification or empirical laws in terms of which their behavior can be explained. Moreover, as Hannah Ginsborg has pointed out, these two types of universal are themselves closely connected, as are a taxonomic classification of "natural forms" in terms of genera of species and a systematic organization of empirical laws. For one thing, without assuming something like natural kinds we could not even begin to look for empirical laws or hope to distinguish such laws from contingent regularities, which is basically Leibniz's point. For another, determinate empirical concepts presuppose known causal laws, since the inner properties in terms of which we conceptualize and classify things must include causal properties. Finally, the necessity and therefore the nomological character of relatively specific laws, such as that of the solubility of gold in *aqua regia*, are a function of their derivability from higher level laws, such as those that hold at the molecular and atomic levels.[33]

Kant's most fundamental concern, however, is with empirical concepts, since they provide the foundations of empirical knowledge and even the application of the categories in determinative judgments. Thus, in what I take to be the most helpful of his many formulations of the principle of purposiveness, it states that "for all natural things concepts can be found that are

---

[31] EE 20: 211-12; 400.

[32] The diversity of formulations and functions is emphasized by Guyer, who claims that Kant affirms both a "taxonomic" and an "explanatory" version of logical purposiveness (or systematicity) and that they are unrelated. See Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979, pp. 44-5.

[33] Hannah Ginsborg, *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, New York and London: Garland Publishing Company, 1990, p. 190.

determined empirically."[34] The basic idea is that a systematic organization of nature (approaching the ideal of a "logical system") is necessary for the formation of empirical concepts because these concepts are formed by the "logical acts" of comparison and reflection, which, in turn, require that the data be comparable. And in light of this Kant concludes in a note that, as a condition of the possibility of its own logical activity, reflective judgment,

> must assume that nature, with its boundless diversity, has hit upon a division of this diversity into genera and species that enables our judgment to find accordance among the natural forms it compares, and to arrive at empirical concepts, as well as at coherence among these by ascending to concepts that are more general though still empirical, i. e. judgment presupposes a system of nature even in terms of empirical laws, and it does so *a priori* and hence by means of a transcendental principle.[35]

Apart from the attribution of transcendental status to the principle, the most noteworthy feature of this passage is the suggestion of the inseparability of the conditions of the formation of empirical concepts and of the coherence or systematic unification of such concepts into genera and species. Clearly, *some* degree of coherence is necessary if the concepts obtained through comparison and reflection are to be connectable with one another in judgment, that is, if they are to function as concepts at all; but it might very well be doubted that their unification into genera and species is likewise required.

Nevertheless, I take Kant's point to be that a hierarchical ordering in terms of genera and species is required by the very nature of a concept and is therefore a necessary condition of the concepts themselves. Consider, for example, the concept 'gold,' understood as a yellow metal, soluble in *aqua regia* etc. It is composed (in part) of these distinct concepts, which constitute its intension, and it stands to each of them in the relation of species to genus (or logical form to matter). Thus, 'gold' designates a species of yellow objects, of metal, of things soluble in *aqua regia*, etc.; while, at the same time the concept also functions as a genus under which different types of gold (or of things composed of gold) are to be distinguished as species. And this, of course, is not something unique to the concept of gold, but is a feature of every empirical concept. In short, every such concept (except for that of the highest genus[36]) is itself both a species of the concepts contained in it and a genus for the concepts falling under it, so that the very possibility of concepts as general representations presupposes a system of concepts subordinate to one another in terms of the relation of genera and species.

---

[34] EE 20: 211; 400.

[35] Ibid., 212n; 400.

[36] In his Logic Kant defines the *highest* genus as that which is not a species and the *lowest* or *infima* species as that which is not a genus. But whereas it is necessary to assume a highest genus, the possibility of a lowest species is denied on the grounds of the generality of every concept (*JL* § 11 9: 97). In the *Critique of Pure Reason* (A 290/B 346), Kant identifies the highest genus as the "concept of an object in general", which is sub-divided into the concepts of something and nothing. There, however, he is concerned with transcendental rather than empirical concepts.

If this is correct, it certainly provides a Kantian justification for Leibniz's defense of the usefulness of genera and species in the face of Locke's dismissive treatment of them as remnants of a discredited scholasticism. But since it appears to leave open the possibility that any number of such classificatory systems might be produced by the "workmanship of the understanding", it does not suffice to refute Locke's conventionalism and to establish the necessity for natural kinds affirmed by Leibniz. Accordingly, it is worth exploring a second note in the First Introduction in which Kant affirms precisely this. In this frequently discussed passage he writes:

> One may wonder whether Linnaeus could have hoped to design a system of nature if he had to worry that a stone which he found, and which he called granite, might differ in its inner character from any other stone even if it had looked the same, so that all he could ever hope to find would be single things-isolated, as it were, for the understanding-but never a class of them that could be brought under concepts of genus and species.[37]

This goes beyond the preceding note by making explicit the requirement that a classificatory system reflect an underlying order of nature. Thus, whereas any number of such systems might be possible, the assumption is that there is one (and only one) that, as it were, "carves nature at its joints." Consequently, the goal of a systematizer such as Linnaeus is to provide the system that reflects this order (or at least comes as close as possible to doing so). Moreover, since the classification of phenomena has to be based on observed uniformities and differences, the operative assumption must be that outer similarities and differences correspond to inner or intrinsic ones. But this is equivalent to Leibniz's principle that "every outer appearance is grounded in the inner constitution", or, equivalently, "that whatever we truthfully distinguish and compare [on the basis of outer appearances] is also distinguished or made alike by nature."[38]

Thus, within the confines of the First Introduction, Kant may be said to have provided a defense of the chief elements of Leibniz's critique of Locke on the basis of his principle of the logical purposiveness of nature. And the latter may itself be seen as the critical replacement for the Leibnizian doctrine of the pre-established harmony in one of its guises. But in order for this defense to amount to a "true apology", Kant must provide a transcendental

---

[37] EE 20: 215-16n; 403.

[38] Interestingly enough, an equivalent principle is cited by Hume, who points out that "we always presume, when we see like sensible qualities, that they have like secret powers, and expect that effects, similar to those which we have experienced, will follow from them." Of course, at this point Hume takes a skeptical turn, remarking that "this is a process of the mind or thought, of which I would willingly know the foundation." See *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section IV, Part II, edited by L.A. Selby-Bigge, Second Edition, Oxford: Clarendon Press, 1957, p. 33; and *A Treatise of Human Nature*, Bk. I, Part III, Sect. 6, Second Edition, revised and annotated by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 91. The gist of my view is that by providing a transcendental grounding for this principle in the nature of reflective judgment Kant is at once providing an apology for Leibniz and an answer to Hume.

grounding for this principle. This is the task of the transcendental deduction, to which I now turn.

IV

The "official" deduction of the principle of purposiveness is contained in Section V of the Second Introduction. As a prelude to this deduction, Kant tries to show that the principle is genuinely transcendental and that it is required because the task that it performs is not already accomplished by the transcendental principles of the understanding established in the first *Critique*.

The reason why Kant insists that the principle is transcendental is that it makes a normative claim about how we *ought to judge* rather than simply describing how we do, in fact, judge. And by insisting on this, Kant commits himself to providing it with some sort of deduction. Even granting this, however, one might still argue that a separate deduction would be redundant, since the basic task was already accomplished in the first *Critique*. In order to deflect any such possible objection and to underscore the unique nature of formal purposiveness as a principle of *judgment*, Kant takes great pains to argue that the need for such a deduction is not obviated by the results of the first *Critique*.

The basic point is that the transcendental laws laid down in the Analytic of the first *Critique* do not themselves guarantee the existence of a cognizable order at the empirical level. Since these laws concern merely the "formal" conditions under which objects can be cognized together in a single spatio-temporal framework (the unity of experience), they underdetermine the particulars falling under them, and are therefore compatible with any number of different empirical orderings. Thus, even though these laws ensure the existence of *some* order in nature, it need not be one discernible in appearances by the human mind.[39] As Kant puts it in a passage that constitutes part of the elaboration of the deduction:

> For it is quite conceivable that, regardless of all the uniformity of natural things in terms of the universal laws, without which the form of an empirical cognition in general would not occur at all, the specific differences in the empirical laws of nature, along with their effects, might still be so great that it would be impossible for our understanding to discover in nature an order it could grasp, i. e. impossible for it to divide nature's products into genera and species, so as to use the principles by which we explain and understand one product in order to explain and compre-

[39] Admittedly, there is a tension in Kant's thought at this point, since, as Guyer notes, he appears to waver between the view that there might be no laws at all and that there might be laws that are not discoverable by the human mind. See Guyer, "Reason and Reflective Judgment", *Noûs* 24 (1990), pp. 36-7, "Kant's Conception of Empirical Law", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. (1990), pp. 233-4. I am assuming, however, that the latter reflects Kant's considered opinion (or at least what he ought to have maintained) since the Second Analogy of itself entails that there must be causal laws of some sort (albeit not necessarily ones that can be recognized as such).

hend another as well, thereby making coherent experience out of material that to us is so full of confusion (though actually it is only infinitely diverse and beyond our ability to grasp).[40]

This passage raises a specter that is both reminiscent of, and significantly different from, the more famous specter raised in connection with the Transcendental Deduction in the first *Critique*. In introducing the problematic of that deduction, Kant suggested that (for all that had been shown so far), "Appearances might very well be so constituted that the understanding should not find them to be in accordance with the conditions of its unity" (A 90/ B 123). I like to term this "transcendental chaos" (disorder at the transcendental level). Clearly, one of the major concerns of the deduction in the first *Critique* is to exorcize this specter, which Kant attempts to do by showing that the possibility that appearances are "so constituted" is ruled out on the grounds of its incompatibility with the conditions of the unity of apperception. In short, if appearances were "so constituted", they would be "nothing to us", not even appearances.

By contrast, I call the present specter "empirical chaos" (disorder at the empirical level), and it can be characterized in a number of different ways, including as a scenario in which something like Hume's "uniformity principle" does not hold.[41] For present purposes, however, it is most usefully described as one in which there are either few (if any) observable similarities between things and events, or in which those that are found do not correspond to similarities in the inner nature of things. In such a scenario, as Leibniz clearly recognized, there would be no basis for "judging the future by the past or one individual by another."

Since the operative assumption is that this possibility is left open by the Transcendental Deduction of the first *Critique*, even though the latter succeeded in its appointed task of establishing the necessary conformity to law of appearances at the transcendental level, the specter obviously cannot be exorcized by appealing to the unity of apperception and the transcendental laws derived therefrom. Indeed, the problem arises precisely because the possibility of empirical chaos or lack of sufficient uniformity is not precluded by these laws, which ensure, for example, that nothing happens without a cause, but not that these causes are discoverable on the basis of empirical regularities. In both Introductions Kant expresses this point by noting that an empirically cognizable order of nature is contingent with respect to these transcendental conditions, which entails that it cannot be deduced as a consequence thereof.

---

[40] *KU* 5: 185; 25. See also EE 20: 209; 397-8.

[41] In the *Treatise* Bk. I, Part III, Sect. 6, p. 89 (with which, of course, Kant was not familiar), Hume formulates the principles as holding "that instances, of which we have had no experience, must resemble those, of which have had experience, and that the course of nature continues always uniformly the same." I have said "something like" this principle because, as formulated, it is hopelessly vague and I am not here concerned with the details of a correct formulation. For a discussion of some of the problems involved, see Barry Stroud, *Hume*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 54 ff.

It follows from this both that a distinct transcendental principle is required to deal with the latter specter and that it must take the form of a principle of purposiveness.[42] This principle cannot be used, however, to deny the very possibility of empirical chaos in anything like the manner in which the transcendental unity of apperception entails the denial of the possibility of the transcendental variety, that is, by somehow necessitating that nature, in its empirical diversity, conforms to our cognitive needs. For any such *objective* deduction, even one subject to the standard "critical" limitation to objects of possible experience or phenomena, is precluded by virtue of the ineliminable contingency of fit between the [empirically] universal and the particular.[43]

Nevertheless, this does not rule out the possibility of a *subjective* deduction, which would leave the results of the Analytic of the first *Critique* in place but go beyond them.[44] The goal of such a deduction would not be to remove the specter by showing it to be incompatible with the transcendental conditions of experience (since that is impossible), but merely to render it idle. Moreover, this is precisely what Kant's actual deduction attempts to accomplish by establishing the subjective necessity of presupposing the purposiveness of nature in the process of empirical inquiry. In other words, the claim is not that nature is purposive, i. e., that we have some sort of *a priori* guarantee that it is ordered in a manner commensurate with our cognitive capacities and needs; nor is it even that we must believe it to be purposive in this sense. It is rather that we are rationally constrained to approach nature *as if* it were so ordered. For only by doing so is it possible to subsume the data of experience under empirical concepts that are serviceable for the explanation and prediction of phenomena. Again in Leibnizian terms, what is necessary is the "presumption" of an "essential and unchangeable nature", one in which "things that differ only through accidental changes, such as water and ice ... are of a single species."

A model for such a subjective deduction, which takes the form of licensing a "presumption" by showing its rational necessity, is provided by Kant's well known discussion of freedom in the *Groundwork*, where he argues that freedom is a necessary presupposition of reason insofar as it takes itself to be practical. Here the point is not that we must believe ourselves to be free in order to believe that we are agents rather than automata; it is rather that we

---

42 The latter follows given Kant's definition of purposiveness as the "lawfulness of the contingent as such" (EE 20: 217; 405). See also *KU* 5: 404; 287.

43 For Kant's discussion of such contingency, see also *KU* 5: 404-8; 287-91.

44 The thesis that Kant's new transcendental principle does involve an abandonment of original "critical" principles has been explicitly affirmed by Burkhard Tuschling, "The System of Transcendental Idealism: Questions Raised and Left Open in the *Kritik der Urteilskraft*", *System and Teleology in Kant's Critique of Judgment*, (Spindel Conference 1991) Volume xxx, Supplement *The Southern Journal of Philosophy*, edited by Hoke Robinson, 1992, pp. 109-27, and "Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der *Kritik der Urteilskraft*", *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, pp. 174-88. I criticize Tuschling's analysis in "Is the *Critique of Judgment* 'Post-Critical'?" *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, & Hegel*, ed. Sally Sedgwick, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 78-92.

must act *as if* we were free, which is just what it means to act under the idea of freedom. In other words, the idea of freedom has an essentially normative force. To act under this idea is to place oneself in the "space of [practical] reasons", and therefore to take oneself as subject to rational norms (of both a moral and prudential sort) rather than merely to causal conditions. Thus, even though it remains alive as a metaphysical possibility, from the practical point of view (that of agency) the specter that we might be merely automata is perfectly idle.

The suggestion, then, is that the "presumption" of the logical or formal purposiveness of nature be understood in essentially the same way, that is, as having normative or prescriptive force. In investigating nature we *ought* to treat it as if it were purposive because this is just what is involved in "applying logic" to it. For reasons that should now be clear, there is simply no other procedure possible for judgment in its reflection on nature, at least not if the goal is to attain empirical knowledge. Accordingly, one might say that the principle of purposiveness characterizes the "space of judgment", since it defines the framework in which alone rational reflection on nature is possible. And this serves to explain Kant's emphasis on the *a priori* nature of the principle. Pace Locke, and in essential agreement with Leibniz, there is nothing optional about approaching nature in this way, just as there is nothing optional about presupposing freedom insofar as we take ourselves as rational agents.

V

Up to this point I have tried to show that through his exposition and deduction of the principle of the purposiveness of nature Kant arrived at results in the two Introductions to the third *Critique* that are in all essentials equivalent to those affirmed by Leibniz against Locke in Book III of the *New Essays*. But this raises a fresh and potentially troubling question regarding the distinctiveness of the Kantian position. Might Eberhard have been right after all in his contention that there is nothing true in the *Critique* that is not already to be found in Leibniz? What makes this question particularly pressing is the recognition that already for Leibniz the thesis that "every outer appearance is grounded in the inner constitution" is viewed effectively as a regulative principle on the basis of which we are rationally constrained to approach nature.

Nevertheless, I believe that in spite of their substantial agreement there remains a deep difference between Leibniz and Kant on this issue, indeed, one that justifies calling the former a "dogmatist" and the latter a "critical" thinker. This difference, however, does not lie in the nature and status of their respective principles but rather in the type of grounding they provide for them. As I have already indicated, even though Leibniz does not deal explicitly with this issue of grounding in his polemic with Locke, it is clear that he took it to be provided by the basic principles of his monadological metaphysics. Thus, in the last analysis, what justifies the presumption of the outer-inner

correlation or of natural kinds from the Leibnizian point of view is the doctrine of the pre-established harmony, metaphysically construed as holding between the sensible and intelligible worlds.

For Kant, by contrast, the grounding of the principle of purposiveness is purely immanent, as is befitting its connection with reflective judgment. Thus, Kant claims that through this principle "judgment prescribes not to nature (which would be autonomy) but *to itself* [my emphasis] (which is heautonomy), a law for the specification of nature."[45] The term 'heautonomy' is introduced in order to emphasize the reflexive, self-referential nature of this principle.[46] To claim that judgment is "heautonomous" in its reflection is just to say that it is both *source* and *referent* of its own normativity. Consequently, even though the principle concerns nature as the *object* of investigation, its prescriptive force is directed back to judgment itself. And this, I believe, both constitutes the main difference between the Kantian and Leibnizian positions on the issues discussed here and provides the warrant for viewing the *Critique of Judgment* as containing a "true apology" for Leibniz.[47]

---

[45] *KU* 5: 185-6; 25.

[46] The term '*heautonomy*' derives from attaching the Greek definite article '*he*' to the pronoun '*auto*,' which stands for either 'self' or 'itself.' For a useful discussion of this issue see Juliet Floyd, "Heautonomy: Kant on Reflective Judgment and Systematicity", *Kant's Ästhetik, Kant's Aesthetics, L'esthétique de Kant*, edited by Herman Parret, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1998, p. 205.

[47] Although I cannot discuss it here, I think it obvious that a similar claim can also be made regarding the issue of the necessary *Übergang* between nature and freedom and the Leibnizian pre-established harmony between nature and grace to which Kant also alludes at the end of his response to Eberhard. See UE 8: 250.

Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in Kants *Kritik der Urteilskraft*

Agnes Heller, Budapest

1. Das Thema

Zumindest während Kants kritischer Periode haben alle seine philosophischen Werke eine geheime politische Dimension. Unter anderem wurde die *Kritik der Urteilskraft*, insbesonders Paragraph 40 – zuletzt der Analyse Hannah Arendts folgend, ein Haupttext der politischen Philosophie. Wenn ich jetzt die *Kritik der Urteilskraft* auch aus einer politischen Perspektive betrachte, werde ich zunächst nicht auf Paragraph 40 Bezug nehmen, sondern auf die kantische Diskussion der reinen ästhetischen Urteilskraft. Meines Erachtens kann man die Betrachtung der ästhetischen Urteilskraft und besonders die transzendentale Anthropologie verstehen, indem man bedeutet, dass Kant die drei politischen Ideen der Französischen Revolution (Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit), dem ganzen Menschen als solchem, und nicht nur dem intelligiblen Menschen philosophisch zuordnet. Dass es das Vorrecht des Menschen sei, sich an der Schönheit zu entzücken, hat Kant schon im fünften Paragraph der *Kritik der Urteilskraft* scharf formuliert:

> Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen ... das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt.

Bloß vernünftige Wesen, seien es Engel oder Götter, können nicht sagen „diese Blume ist schön", weil sie nicht über die Fähigkeit des Wohlgefallens und Missfallens verfügen.

Diese kurze Bemerkung von Kant leitet eine philosophische Revolution im Bereich der Metaphern ein. Die Metapher der Brücke wird nun die Metapher der Leiter ersetzen. In dem hierarchischen (von Platon stammenden) Verständnis der Ordnung der Schönheit, nimmt die reine geistige Schönheit den höchsten Platz ein. Wenn wir bereit sind, die Leiter zu besteigen, müssen wir mit Leid und Mühe in langsamer Arbeit von einer Leitersprosse zu der nächst höheren steigen, alle Sinnlichkeit und Lust hinter uns lassend, um zum Genuss der bloß spirituellen, intellektuellen, über aller Sinnlichkeit stehenden Schönheit ankommen zu können. Mit Kant steigen wir aber nicht in die Höhe. Hier können wir einfach auf eine Blume zeigen und sagen, dass sie schön sei. Damit haben wir schon ein reines Geschmacksurteil gebildet und artikuliert. Dann üben wir schon das Vorrecht aller Menschen aus, das kein Vorrecht mehr ist. Wir wissen nicht, dass wir es tun, aber wir tun es. Wir wissen auch nicht, dass,

wenn wir einfach sagen oder nur fühlen, dass diese Rose schön sei, auf einer Brücke stehen, obwohl wir auf der Brücke stehen, die über die Kluft zwischen der Natur und der intelligiblen Welt aufgehängt ist. Kant hat uns schon in der Einleitung seines Buches mitgeteilt, dass die Urteilskraft überhaupt keine gesetzgebende Macht hat und dass sie – im Gegensatz zum Verstand oder Vernunft – kein eigenes Gebiet hat. Wie kann etwas zwei Gebiete, die voneinander durch eine weite Kluft abgesondert sind, wenn sie selbst kein Gebiet ist, überbrücken?

Vielleicht stimmt etwas nicht mit der Metapher, doch der Gedanke ist klar. Es ist die älteste philosophische (besonders platonische und christliche) Tradition, dass der Mensch aus Engel und Tier zusammengesetzt sei (*sive iustus et peccator*, sagt Luther) und die kantische Unterscheidung zwischen homo noumenon und homo phenomenon scheint in dieser Tradition zu stehen. Doch ist es noch niemandem bis Kant eingefallen, dass das Geschmacksurteil, das Wohlgefallen am Schönen, ein menschliches Vorrecht sei und das eben dieses menschliche Vorrecht als eine Art von Brücke zwischen dem sinnlichen und übersinnlichen Bereich, zwischen Erkenntnis und Moralität diene. Selbstverständlich muss diese Brücke eine Hängebrücke sein, die sich nicht auf den Boden stützt, sondern zwischen zwei Gebieten, dem der Moralität und dem der Erkenntnis, aufgehangen sein. Auf dieser Hängebrücke befiehlt niemand und niemand muss gehorchen, da alle frei und gleich frei sind: sie schweben gleich in der Freiheit. Keiner, der auf dieser Brücke weilt, jagt seinen Interessen nach, keiner will davon Nutzen eintragen, keiner will den anderen überholen, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Doch auf dieser Hängebrücke weilend, auf der alles in der Luft schwebend ist, kann jedermann, obwohl vielleicht nur für einen Augenblick, glücklich sein.

Im Gegensatz zu den politischen Mitspielern, zu den Handelnden – deren theoretische oder praktische Urteile normalerweise bestimmend sind – kann die reflektierende Urteilskraft weder erkennend noch praktisch sein und obendrein kann sie nur vom Standpunkt des Beobachters beziehungsweise des *Voyeurs* geformt werden. Doch muss man nicht unbedingt fragen, ob ein reflexives Urteil unparteiisch sei. In seiner kurzen Reflexion über Enthusiasmus (im Rahmen seiner Analyse des Erhabenen) weist Kant an den parteiischen Beobachter hin, der sich leidenschaftlich für eine Idee und besonders für die Idee der Freiheit einsetzt. Doch haben wir es hier nicht mehr mit Geschmacksurteilen zu tun und erst recht nicht mit reinen Geschmacksurteilen, worüber es in dieser Vorlesung vorrangig geht.

In der Betrachtung der Kategorien des reinen Geschmacksurteils arbeitet Kant seine Salamitaktik aus. Er schneidet vom reinen Geschmacksurteil alles ab, was dessen Reinheit, dessen a priori Charakter gefährden, könnte: Erst die Interessen und den Begriff, dann auch Reiz und Rührung, d. h. alles, was angeblich auf der einen Seite zum bloßen Vernunftwesen, auf der anderen Seite zu unserem bloß tierischen Wesen angehört. Was bleibt, ist die Hängebrücke selbst, die jetzt, so scheint es, über dem Nichts aufgehängt ist. Doch das Ergebnis könnte man auch dann nicht als Gleichgültigkeit beschreiben, falls man die Kategorien von *Relation* und *Modalität* nicht in Betracht ziehen wollte.

Heidegger hatte recht, wenn er Nietzsche den Vorwurf machte, Kant in diesem Punkt schlecht verstanden zu haben. Die Geschichte des reinen ästhetischen Urteils geht über das Wohlgefallen, über die Lust am bloßen Anblick eines Dinges (sei es eine Blume oder ein Werk), ohne diese Sache zu verstehen oder besitzen zu wollen, hinaus. Es übersteigt nicht nur die Intensität der Freude, sondern eher die Art dieser Freude; sie ist ein Ja-Gefühl, eine Freude an der bloßen Existenz, dem bloßen Dasein eines Dinges, die sich im Wohlgefallen an diesem Dinge manifestiert. Das ist sicher keine Gleichgültigkeit.

Ich wollte in diesem kurzen Abstecher nur andeuten, dass, obwohl das Gefühl des Enthusiasmus, das die Idee der Freiheit in uns erweckt, kein reines Geschmacksurteil ist, es doch (der Form nach) eine Ähnlichkeit zwischen den Zuschauern eines historischen Theaterspieles und einem Menschen gibt, der sich am Anblick einer Blume an deren Schönheit entzückt. Beide freuen sich an etwas als Zuschauer, ohne an diesem Etwas persönliche Interessen zu haben. Der eine freut sich, dass es diese schöne Blume *gibt*, der andere, dass es für die Freiheit sich aufopfernde Menschen *gibt*.

Schönheit als ein Heilmittel gegen Barbarismus ist in der Zeit der Aufklärung und des Klassizismus beinahe in allen philosophischen Apotheken zu finden. Doch bei Kant, wie auch bei Schiller, ist nicht von demselben Barbarismus die Rede, wie viel später bei Nietzsche so auch bei Freud oder Adorno. Die in uns wirkende Hölle oder Unterwelt wurde von den großen Rationalisten der Aufklärung und Spätaufklärung – ich denke selbstverständlich nicht an Sade oder Diderot, sondern an Kant, Hume und vielleicht auch an Rousseau – zumeist bagatellisiert. Kant war in anthropologischer Hinsicht ein Skeptiker, weil er, in sehr realistischer Weise unterstellte, dass die meisten Menschen von Ihren Interessen motiviert seien, und ihr teures Selbst über alles andere lieben. Gegen dieses Böse – denn Kant nannte eben dies das Böse – konnte nur der kategorische Imperativ auf das Kampffeld geführt werden, wenn auch in absehbarer Zeit nicht endgültig siegen. Barbarismus der Zivilisation gefährdet uns, insofern die technische Kultur und die Bedürfnisse, die aus dieser Kultur stammen, sich schneller entwickeln als die moralische Kultur. Die letztere muss man selbstverständlich nicht mit der Moralität verwechseln, weil das Sittengesetz, was ewig ist, sich per definitionem nicht entwickeln kann. Nur die Natur kann sich entwickeln. Die Frage ist nur, wie weit und in welche Richtung sie sich entwickelt. Die ganze politische Philosophie von Kant beschäftigt sich mit dieser Frage. Wie kann die Politik die Entwicklung der Natur in Richtung der Freiheit befördern? In der *Kritik der Urteilskraft* beschäftigen sich die Paragraphen 41 und 42 (Über das empirische Interesse am Schönen, Über das intellektuelle Interesse am Schönen) besonders mit dieser Frage. Was für mein heutiges Thema und seine Variationen wichtig zu sein scheint ist das Folgende: Sobald von der Kultur die Rede ist, sei es gesellschaftliche Kultur oder moralische Kultur, kommt es auch in Kant zu einer Spannung zwischen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. In der Welt der Kultur ist der Begriff der qualitativen Gleichheit uninterpretierbar. Kant kämpft hier mit dem Problem Tocquevilles. Doch, wie wir es noch sehen werden, bleibt das Problem für ihn marginal.

2. Die Variationen

Gibt es qualitative Gleichheit? Im Sinne der Aufklärung unbedingt. Wir sind alle gleich frei geboren und bei Geburt sind wir alle in gleicher Weise mit Verstand und Gewissen ausgestattet. Diese Gleichheit ist nicht die andere Seite der Ungleichheit. Es gibt hier keinen Wertmesser, um zu vergleichen, keine Waage, um zu messen. Alle Menschen sind verschieden, doch die erwähnten Qualitäten sind allgemein. Wir sind frei, mit Verstand und Gewissen ausgestattet, geboren. Zur Zeit unserer Geburt haben wir diese angeborenen Qualitäten noch nicht in Bewegung gebracht. Später wird man diese Abstraktion mit dem Ausdruck „gleiche Chancen" beschreiben. Doch in diesem Sinne kann man nur über eine potentielle qualitative Gleichheit sprechen. In diesem Sinne ist die qualitative Gleichheit eine Fiktion. Oder wie Rousseau es formuliert hat: alle Menschen sind frei geboren, aber alle sind in Ketten.

Kants reines Geschmacksurteil ist aber keine Fiktion – mindestens sieht es so aus, als ob es keine Fiktion wäre. Nicht die Neugeborenen zeigen auf eine Blume (sie ist so schön!), weil die Neugeborenen weder zeigen noch sprechen können. Nein, der Satz „diese wilde Blume ist schön" ist der Ausdruck des Wohlgefallens eines erwachsenen Menschen. Doch um dies fühlen und aussprechen zu können, braucht er keine Schulung und auch keine gute Erziehung. Mit der schon erwähnten Salamitaktik, der Reinigung des Geschmacksurteils von Interessen, Begriffen bloßer Sinneseindrücke und Emotionen, hat Kant Humes Dilemma nicht nur überprüft, sondern augenscheinlich auch gelöst. Humes Dilemma (in seinem brillianten Essay „The Standard of Taste" vorgetragen) sagt Folgendes: alle Menschen sind mit denselben Fähigkeiten, unter diesen auch mit der Fähigkeit des Geschmacksurteils, geboren, also sollen wir nicht zwischen gutem und schlechtem Geschmack unterscheiden. Doch wir tun es, denn wir müssen es tun. Man braucht einen Maßstab des Geschmacks. Am Ende muss Hume eingestehen, dass es einen solchen, sich immer verändernden Maßstab gibt, und dass er der Maßstab der kulturellen Elite sei. Nach Kants Verständnis des reinen Geschmacksurteils kann man aber zwischen gutem und schlechten Geschmack überhaupt und dem Prinzip nach nicht unterscheiden; überdies würde eine solche Unterscheidung ganz sinnlos sein. Wenn jemand sagt: „Wie schön ist diese Musik!", dann kann ein anderer ein Gesicht ziehen und bemerken, dass der Gentleman einen schlechten Geschmack habe. Doch wenn jemand entzückt aufschreit „Wie schön diese Blume ist!", würde es niemandem einfallen, die Lady wegen ihres schlechten Geschmacks zu kritisieren, obwohl sie nicht gesagt hat, dass die Blume für sie schön sei, d. h. sie hat nicht nur in ihrem eigenen Namen gesprochen, sondern auch in unser aller Namen, als sie die Blume schön nannte. Unsere qualitative Gleichheit manifestiert sich in unserem gleichen Recht, solche und ähnliche Dinge auszusagen, ob wir studiert haben oder nicht, ob wir klug sind oder dumm. In Sachen des reinen Geschmackes können wir urteilen, ohne unsere Urteile begründen zu müssen. Im Gegenteil: wir könnten (und sollten) sie nicht begründen, auch, falls wir es wollten.

Als Philosoph muss Kant selbstverständlicherweise unser Recht begründen. Das tut er (unter anderem) in seiner Theorie des *sensus communis*, die viel verfeinerter und spitzfindiger ist als ähnliche Theorien seiner Zeit. Gegenüber einigen Denkern (z. B. Hutchinson) setzt Kant im Menschen keinen so genannten ästhetischen Sinn oder ästhetisches Gefühl, mit dem wir angeblich geboren waren, voraus. Falls er dies getan hätte, so wäre er gezwungen, zu dem schon erwähnten fiktiven Anfangspunkt zurückkehren, dazu nämlich, dass alle Menschen mit einem ästhetischen Sinn geboren sind und später entweder einen guten oder einen schlechten Geschmack entwickeln. Der kantische nicht fiktive, doch qualitative Gleichheitsbegriff stützt sich auf einen großen und sehr einfachen Gedanken. Alle Menschen sind mit den Vermögen des Verstandes und der Einbildungskraft geboren. Das braucht man überhaupt nicht zu beweisen, denn ohne diese angeborenen Vermögen könnte kein Mensch leben (z. B. wäre er nicht fähig, die Dinge zu erkennen oder konstituieren). In der Erkenntnis ist die Einbildungskraft dem Begriffe unterworfen. Doch ist die freie Zusammenstimmung dieser zwei Erkenntnisvermögen möglich (warum nicht?). In diesem Falle ist keiner der beiden dem anderen über- oder untergeordnet. Sie ist als das freie Spiel des Verstandes und der Einbildungskraft beschrieben, als eine Harmonie ohne eine Dominante. Kant glaubt, dass im Falle des reinen Geschmacksurteils die Einbildungskraft die Rolle der ersten Violine spielt und der Verstand zum Zusammenklang eher provoziert ist. Es wird vielleicht auch vorausgesetzt, dass unser drittes Erkenntnisvermögen, nämlich die Vernunft, die zu gleicher Zeit unser höheres Begehrungsvermögen ist, auch in dem Spiel des freien Musikensembles teilnimmt.

Diese hier, mit einigen Vereinfachungen, beschriebene Lösung hat hinsichtlich meines Themas zwei brillante und elegante Aspekte. Erstens: obwohl die Vermögen, die im Falle des reinen Geschmacksurteils im freien Spiel miteinander-einstimmend tönen, uns angeboren sind, ist die Zusammenstimmung selbst nicht angeboren. In allen einzelnen Fällen, wo wir ein Ding der Natur als schön sehen, erleben, beurteilen, kommt es zu einem ganz neuen, einmaligen, unwiederholbaren Ereignis. Unser *sensus communis* ist im Prozess der Ausbildung also kein gemeinsamer Sinn. Er hat sich entweder ausgebildet oder er ist verkümmert – davon abhängig, ob wir mit Burke oder eher mit Rousseau sympathisieren. Dennoch ist er die Koinzidenz der Fähigkeiten, die als Möglichkeit immer da ist und bleibt und durch Zufall aktiviert werden kann.

In dieser Hinsicht stellt Derrida (in seinen Buch *Verite dans la peinture*) einige Fragen an Kant in Bezug der Radikalität der kantischen Salamitaktik. Ich erwähne nur eine davon. Wir müssen uns nicht sehr anstrengen, deutet Derrida an, um hinter dem Zusammenstimmen der kantischen Erkenntnisvermögen die graue Eminenz, Leibniz' göttliche „harmonia praestabilita", zu entdecken. Kant selbst würde vielleicht diese Assoziation nicht gutheißen, doch würde er sie erlauben. Mindestens schreibt er in einem seiner Briefe, der aus der Zeit, da er eben an der *Kritik der Urteilskraft* arbeitete, stammt, an einen Freund, dass Leibniz unter der Theorie der allgemeinen Harmonie

nichts Weiteres verstand als die Harmonie zwischen unseren Vermögen. Deswegen denkt Derrida dann, dass die „Kritik der teleologischen Urteilskraft" den Schlüssel zur „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" in die Hand gibt. Ich werde diese Frage offen lassen. Dies genügte Kant, um zu beweisen, dass ein Zusammenstimmen der zwei und vielleicht auch drei Erkenntnisvermögen möglich sei und er konnte die Frage nach der Quelle dieses Zusammenklanges ruhig in Klammern setzen. Mehr noch: er hat uns streng verboten, diese Klammer aufzulösen.

Wir erwähnten den anderen bewundernswerten Aspekt der einfachen kantischen Lösung der Geschmacksfrage, ohne ihn diskutieren zu können, derart, dass Kant die qualitative Gleichheit mit Freiheit zusammen denkt. Es ist von dem freien Spiel, von der freien Zusammenstimmung von Verstand und Einbildungskraft die Rede. Wir stehen wieder auf der Hängebrücke, auf der alle Herrschafts- und Machtverhältnisse suspendiert sind.

Auch im Bereich der Moralität setzen sich Freiheit und Gleichheit gegensätzlich voraus. Aber da gibt es keine Zusammenstimmung, keine Harmonie des freien Zustimmens. Im Reich der transzendentalen Freiheit gibt es überhaupt keine Verschiedenheit. Doch können verschiedene Töne miteinander zusammenstimmen. Im Bereich der transzendentalen Freiheit ist jedermann als Noumenon mit der Menschheit identisch. Menschen sind voneinander verschieden, insoweit sie Phänomene, d. h. Natur, sind. Die Gleichheit wird hier in der Unterordnung sichtbar. Wir alle sollen gleicherweise dem Sittengesetz gehorchen. Wir sind der Freiheit in gleicher Weise unterworfen. Doch im reinen Geschmacksurteil, wo Freiheit und Natur miteinander zusammenklingen, ist Freiheit nicht universal. Alle singulären Spiele zwischen Einbildungskraft und Verstand sind ein neuer Anfang, alle Ereignisse des Anblicks des Schönen sind einmalig. Natürlich sollen wir nicht vergessen, dass wir im Falle des reinen Geschmacksurteils über Beobachter sprechen, über *Voyeure* und dass ein Geschmacksurteil nicht verbindlich sei, dass wir für unsere Geschmacksurteile keine Verantwortung tragen. Zumindest schaut es bisher so aus.

Im Geschmacksurteil geht es dann um freies Wohlgefallen. „Daher konnte man vom Wohlgefallen sagen ... daß der Geschmack des Schönen einzig und allein ein uninteressiertes und freies Wohlgefallen sei." „Das Wohlgefallen" nämlich, setzt Kant fort, „beziehe sich in den drei Fällen (*wir sprechen hier über das Angenehme, Schöne und Gute – A. H.*) auf Neigung, oder Gunst, oder Achtung." Das Wort Gunst assoziiert man mit: jemanden begünstigen, favorisieren, jemanden oder etwas den anderen vorziehen. Wenn ich über eine Blume sage, dass sie schön sei, dann favorisiere ich diese Blume; ich übe eine Begünstigung aus; ich bevorzuge die Blume, doch ohne sie mit irgendeiner anderen Blume zu vergleichen. Der *actus* des reinen Geschmacksurteils ist dann ein *actus* der Willkür, weil man hier keiner Regel folgt; auch weil man keiner Regel folgt, ist sie die Geste der Ausübung von Gleichheit. Das Favorisieren, die Begünstigung ist auch eine Geste der Freiheit. Alle, die mit absoluter Autorität Befehle geben, können auch willkürlich begünstigen, sie stehen frei über allen Regeln. So z. B. kann ein König Vorrechte erteilen: er kann irgendeinen Menschen oder irgendeine Sache begünstigen. Im reinen Ge-

schmacksurteil sind wir alle Könige, wir können willkürlich eine Blume oder eine Zeichnung oder einen Vogel favorisieren, wie es uns eben gefällt. Man favorisiert etwas, das man gern hat, das man liebt. Im freien Geschmacksurteil geben wir unsere Liebe kund. Wir empfinden Freude an dem, was wir lieben. Man liebt, wenn man begünstigt. Es ist vielleicht nicht überflüssig zu erwähnen, dass das Wort *Gunst* auch an einem anderen Ort in der *Kritik der Urteilskraft* eine wichtige Rolle spielt. Wir lernen nämlich über das künstlerische Genie, dass es ein Günstling der Natur sei. Hier können wir ahnen (obwohl nicht wissen), dass die Gunst der Natur in der übersinnlichen Welt ihre wahre Quelle hat. Aber das reine Geschmacksurteil bringt (im Gegensatz zum Genie) nichts in die Welt außerhalb des Urteils selbst.

Ich habe den anderen Auftritt des Wortes *Gunst* in diesem Buch erwähnt, um mich und auch Sie an das menschliche Privileg, an das Vorrecht der Sterblichkeit, zu erinnern. Das Genie ist ein Mensch, und nur Menschen besitzen die Fähigkeit des reinen Geschmacksurteils. Beides, ein Genie zu sein und in Sachen des Geschmacks frei zu urteilen, sind nur für uns Sterbliche möglich. Sterblichkeit ist dann eine Gunst. In diesem Sinne sind wir alle Günstlinge der Natur.

Es ist keine Bagatelle, dass der Mensch, der Endliche, der Sterbliche, zu sagen imstande ist: „Diese Blume ist schön" und dass er damit ein königliches Privileg ausübt. Wir können hier noch einen Schritt weiter gehen. Die Brücke, welche die Freiheit und die Natur über den Abgrund metaphorisch verbindet, die Hängebrücke, wo Herrschaft und Macht suspendiert sind, ist das Schlaraffenland der Begünstigung. Hier kommen wir wieder zu einem schon erwähnten Gedanken zurück: das Geschmacksurteil ist die Versprechung, Verheißung der Glückseligkeit, eines Glückes, das nicht aus der Erreichung der Ziele unserer Interessen oder aus der Befriedigung unseres unteren Begehrungsvermögens folgt, das sich auf die Fakultät von Lust/Unlust bezieht. Diese Art des Glücks bedarf keiner Vergleichung und erlaubt sie auch nicht und sie hat auch kein Verhältnis zum Bösen. Der moralische Mensch, sagte Kant, ist der Glückseligkeit würdig, aber wird doch meistens nicht glücklich sein. Doch im Augenblick, wo er seine königliche Fakultät des willkürlichen Begünstigens ausübt, ist das Glück des guten Menschen vollständig; dann bekommt er, was er verdient. Doch ist es wahr, dass auch solche die gleichen Geschenke bekommen, die sie nicht verdient haben. Etwas ohne Verdienst zu bekommen, ist, was man ein Geschenk nennt.

In seiner vorkritischen Periode sprach Kant ausführlich über die Verschiedenheit der schönen und der erhabenen Charaktertypen. Er wiederholt seine Gedanken, wenn auch kürzer und mit geringerem Gewicht, in der *Kritik der Urteilskraft*. Der erhabene Mensch, den Kant als melancholischen Charakter beschreibt, subsumiert seine Natur in einer rigorosen Weise unter dem Befehl des Sittengesetzes. Ein schöner Charakter kann aber seinen Gefühlen folgend sittlich gut sein. Sie (denn sie ist eine Frau) kann glücklich und ethisch sein, obwohl sie im Gegensatz zum Melancholiker der Glückseligkeit nicht würdig ist. Wir sind aber hier scheinbar weit von der Frage des Geschmacksurteils abgekommen.

Als ich über die qualitative Gleichheit sagte, dass Kant von der Kultur (wie im Guten so auch im Schlechten) abstrahierte, dachte ich nur an das reine Geschmacksurteil. Wenn das Geschmacksurteil nicht mehr rein ist, muss auch Kant zwischen gutem und schlechtem Geschmack unterscheiden. Von hier aus gesehen ist es unwichtig, ob die Quelle der Heteronomie ein persönliches Gefühl oder ein allgemeiner Begriff ist. Im Falle der *pulchritudo adherens*, einer Art der Schönheit, bei der es erlaubt ist, schöne Dinge mit der Hilfe eines sogenannten objektiven Maßstabes miteinander zu vergleichen, kann man die Kultur des Geschmacks nicht außer Acht lassen. Je mehr schöne Dinge wir gesehen und schon verglichen haben, desto besser werden wir den Wertmesser der Schönheit anwenden.

Doch hat die Kultur nicht nur auf der Ebene der Fertigkeiten eine geschmacksformende und verbessernde Funktion, sondern auch auf der Ebene der seelisch/geistigen Bildung, in der Überwindung der spirituellen Barbarei. Aber auch im Falle der reinen Geschmacksurteile müssen wir uns üben, um von unseren persönlichen Erlebnissen abstrahieren zu können. Da stellt sich aber heraus, dass auch ein reines Geschmacksurteil einigermaßen mit Verantwortung verbunden ist. Kant leitet uns beinahe unaufmerksam aus der Welt der Freiheit und Gleichheit in die Welt der Brüderlichkeit weiter, ohne die Themen der Freiheit und Gleichheit hinter sich zu lassen. Wie kann man aber eine Begünstigung ausüben, vielleicht auch willkürlich ausüben, etwas favorisieren (und man kann nicht vergessen, dass Vorrechte nicht den Kriterien der Gerechtigkeit entsprechen!) und doch Verantwortung tragen?

Solange die Geschichte nur davon handelt, dass wir alle mit denselben Vermögen ausgestattet sind (wie unter anderem: Verstand, Vernunft, Einbildungskraft, Lust und Unlust), gehören wir zwar zu derselben Herde, doch können wir noch nicht über Brüderlichkeit sprechen. Denn Brüderlichkeit fängt dort an, wo wir uns zu unseren Brüdern und Schwestern wenden, wenn wir etwas für sie tun, oder sie überzeugen wollen, dass sie etwas für uns tun könnten. Die Art der Brüderlichkeit, die in der reflektierenden Urteilskraft, besonders im reinen Geschmacksurteil erscheint, ist nicht mit der griechischen *philia* identisch, obwohl sie auch ihr verwandt zu sein scheint. *Philia* als Freundschaft ist auch in Kant eine der Tugenden, denn sie bezieht sich auf die bedingte Pflicht der Beförderung ihrer Glückseligkeit, also gehört sie zur Ethik und zur politischen Philosophie. Diese Art der Brüderlichkeit, die ich jetzt im Bezug auf das Geschmacksurteils bringe, ist aber keine moralische Tugend, obwohl sie auch in einem moralischen Verhältnis steht. Sie ist keine moralische Tugend, weil sie sich nicht auf die Handlung bezieht (wir bleiben immer in der Position der Kontemplation, wir sind Zuschauer), doch sie ist eine Tugend auf eine Weise, weil sie eine Norm, wenn auch eine stillschweigende, unausgesprochene Norm für das Urteilen stellt, nämlich die Forderung, dass wir uns in unseren Urteilen mit unseren Geschwistern zusammenstimmen, harmonisieren; nicht in dem Sinne, dass wir uns den Urteilen unserer Brüder und Schwestern anpassen sollen, denn dann wäre die Zusammenstimmung nicht mehr frei und noch weniger in dem Sinne, dass wir alle denselben Gesetzen gehorchen sollen, denn das wäre keine Lust,

sondern in dem Sinne, dass wir miteinander in spontaner Weise „übereinstimmen".

Uns an der Schönheit zu ergötzen, ist kein Privatgefühl. Doch beruht die Allgemeingültigkeit und allgemeine Mitteilbarkeit des Geschmacksurteils nicht auf ihrer Soziabilität und Gemeinschaftlichkeit; sie ist keine, oder nicht nur eine empirische Tatsache, denn sie ist a priori begründet. Das Gefühl des Wohlgefallens bleibt ein Gefühl, und wie alle anderen Gefühle ist es auch empirisch, gänzlich singulär und in diesem Sinne auch privat, d. h. anderen nicht mitteilbar. Doch ist das Gefühl, das ich mit dem Satz „dies ist schön" ausspreche, mitteilbar. Dieses Gefühl ist, neben dem moralischen Gefühl, das einzig mitteilbare Gefühl. Und es ist das einzige Gefühl, das ganz und gar persönlich und zugleich mitteilbar ist (das moralische Gefühl ist nämlich unpersönlich), das uns zufälligerweise ergreift (als ich eben die reine Form einer Blume erblicke), und doch gefällt diese Blume mir notwendigerweise und ihre Schönheit ist glückbringend in ihrer Notwendigkeit. Die Freude, die ich am Anblick einer schönen Blume fühle, ist wahrlich Tochter des Elysium und in dieser Freude werden alle Menschen Brüder.

Doch mein Gefühl ist nicht deswegen mitteilbar, weil ich auf die Mitteilbarkeit meines Gefühls Anspruch erhebe. Dann wäre es nämlich ein universales Gefühl wie die Achtung für das moralische Gesetz, die wir nur durch negative Gefühle, sozusagen in einer vermittelten Weise zur Kenntnis nehmen. Das Gefühl ist hier mitteilbar durch meinen Anspruch und meine Überzeugung, dass dieses schöne Ding in jedermann ein gleiches Wohlgefallen erwecke oder erwecken könne. Es handelt sich um die freie und allgemeine Zusammenstimmung. Einer, der sagt, dass ein Ding schön sei „urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge ... und rechnet nicht etwa darum auf *anderer* Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er *sie* mehrmals mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen" (Paragraph 7). Zur selben Zeit postuliert nicht das Geschmacksurteil die Einstimmung aller (es kann dies nicht tun, weil es nicht auf einer Regel beruht, weil man nicht für und gegen es argumentieren kann und weil es sich nicht auf die Wahrheit bezieht), doch „sinnt nun jedermann diese Einstimmung an"; so setzt Kant fort: „Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee (...)" (Paragraph 8); „Man wirbt um jedes andern Beistimmung" (Paragraph 19).

Konzentrieren wir uns auf die Ausdrücke: Stimme, Einstimmung, Bestimmung, Mitbestimmung. Ob es um Einverständnis, um Konsensus, um Vereinbarung, oder Übereinkunft geht, Kant variiert immer das Wort *Stimme*. Die allgemeine Stimme, so sagt er, d. h. der *consensus omnium* ist im Geschmacksurteil nur eine Idee, was heißen mag, dass man sie nicht erreichen kann, dass sie eine regulative Rolle spielt, unsere Urteile reguliert, obwohl wir darüber nichts wissen. Kurz, wenn wir eine Blume oder auch ein Kunstwerk als schön beurteilen oder schön fühlen, sagen wir, dass sie schön sind. Das Gefühl ist hier eine Stimme. Selbstverständlich ist diese Stimme eine unhörbare Stimme, denn wir wissen ja, dass das Gefühl der Schönheit nichts anderes ist als die Zusammenstimmung, Einstimmung zweier unserer Erkenntnisvermögen, die

momentane Harmonie des Verstandes und der Einbildungskraft. Falls diese Harmonie in jedermann der Fall ist, dann fühlt jedermann dieselbe Stimme, dann stimmen alle zusammen. Das Gefühl bleibt persönlich, weil Verstand und Einbildungskraft nicht vereinigt werden, weil es nicht zu einer Synthese kommt. Selbstverständlicherweise können nur verschiedene Töne miteinander harmonieren, doch die Harmonie kommt in allen zustande, wenn alle urteilen/fühlen, dass „dies" schön sei. Falls alle Menschen Freunde aller anderen Menschen wären – so denkt Aristoteles – brauchte man keine Politik und es würde keine Gerechtigkeit geben. Die kantische Utopie ist etwas ähnliches, doch ist sie (mindestens scheint es so) vom praktischen Bereich durch die Kluft abgesondert, die sie doch zu überbrücken imstande ist. Wenn ich sage: „dies ist schön", dann erhebe ich den Anspruch auf das Einverständnis, auf die Mitbestimmung aller, doch, ich wiederhole, in einer kontemplativen Weise – alle Menschen sind Brüder in dem Augenblick, in dem uns das Gefühl der Schönheit ergreift, doch für diese Brüderlichkeit brauche ich nicht einen Finger zu bewegen.

Doch Kant will, dass wir uns auch für diese Brüderlichkeit/Schwesterlichkeit bemühen. Nicht mehr, sagt er, als wir normalerweise dies auch tun. Er spricht über die Arbeit, die ich vielleicht unbewusst, aber vielleicht auch bewusst, an meinem eigenen Geschmacksurteil unternehme, die Arbeit, die ich Salamitaktik nannte. Wer ein ästhetisches Urteil fällt, ist wie ein König; er kann seine Gunst an den verteilen, den er liebt. Doch im Bereich des ästhetischen Urteils sind alle Menschen Könige, alle können ihre Gunst an den verschenken, an den sie es wollen, willkürlicherweise. Doch falls ich erwarte, dass andere mit mir übereinstimmen (das will ich unbedingt, wenn ich über irgendetwas so urteile), muss ich punktum in Betracht ziehen, ja ich ziehe es in Betracht, dass ich in einer Welt von lauter Königen, d. h. in einer Republik, lebe. Niemand befiehlt mir, ich kann auch niemanden kommandieren, ich kann auch nicht argumentieren. Wenn ich wirklich will – und es ist dem Geschmacksurteil inhärent, dass ich es tue – dass andere zu derselben Musik tanzen, dann muss ich eine Musik spielen, die auch anderen gefällt, die das freie Spiel von Verstand und Einbildungskraft im anderen erweckt. Deswegen führe ich die Salamitaktik Schritt für Schritt aus. Instinktiv oder bewusst (das ist hier gleichgültig) abstrahiere ich von meinen Interessen, meinen persönlichen Gefühlen und sinnlichen Eindrücken und ich gebe auch meinen Anspruch, mein eigenes Geschmacksurteil zu erörtern, seine Korrektheit zu demonstrieren, auf. Wenn ich z. B. ahne, dass ich eine Melodie deshalb schön finde, weil sie mich an meine Geliebte erinnert, werde ich eher „wie schön ist diese Melodie für mich" als „diese Melodie ist schön" sagen.

Die Salamitaktik ist dann die Pflicht aller in der Ausübung ihrer ästhetischen Urteilskraft. Dies ist aber die einzige Pflicht, falls etwas überhaupt eine Pflicht ist, die man nicht nur gerne ausübt, sogar nicht ausüben kann ohne es gern zu tun. So sagt Kant über das Geschmacksurteil, dass es nicht egoistisch sei, „sondern seiner inneren Natur nach, d. h. um seiner selbst, nicht nur um der Beispiele willen ... notwendig als pluralistisch gelten muß, wenn man als ein solches würdigt, welches zugleich verlangen darf, daß jedermann ihm

beipflichten soll." Beobachten wir wieder Kants Wortwahl. Er wählt das Wort „beipflichten", das auf eine Pflicht hinweist, während er darüber redet, dass wir hier unserer eigenen Natur nach dem Pluralismus, und nicht dem Egoismus, verpflichtet sind. Hier stehen wir wieder einmal auf derselben Hängebrücke (suspendierte Brücke), die ich vorher die Brücke von *promesse du bonheur* nannte.

Der 40. Paragraph der *Kritik der Urteilskraft*, auf den Hannah Arendt ihre Diskussion über Kants politische Philosophie gründete, gliedert auch die Salamitaktik in die Maximen des gemeinen Menschenverstandes als die am meisten authentische, weil nicht nur im Verstand wurzelnde, Äußerung der zweiten Maxime ein („an der Stelle jedes anderen Denken"). Die eben erwähnte Maxime ist die Maxime der Urteilskraft im Allgemeinen, während die erste sich auf den Verstand und die dritte auf die Vernunft bezieht.

Hier sind wir immer noch im Bereich der qualitativen Dreiheit von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, obwohl die Reinigung des Urteils nicht nur Entschlossenheit, sondern auch Übung erfordert – alle folgen unserer allgemeinen Natur und setzen keine besondere Kultur voraus. Wir sprechen noch immer über Geschmack haben oder nicht haben, wir sprechen nicht über die Unterscheidung zwischen gutem und schlechten Geschmack. Doch wenn wir über Kunstwerke ästhetisch urteilen, muss es auch um Letzteres gehen.

Kant tut alles, was er kann, um das Kunsturteil näher an das reine Geschmacksurteil zu rücken. Das Werk sollte uns erscheinen als wäre es Natur, als folge es überhaupt keiner Regel, als wäre es ein Produkt der Natur. Die Freude, das Wohlgefallen an der Schönheit eines Kunstwerks, erhebt einen Anspruch auf allgemeine Zustimmung, der nicht auf einem Begriff beruhen kann (er kann weder erörtert noch bewiesen werden) und auch hier kann das Urteil nicht durch Interessen motiviert sein. Doch kann das Geschmacksurteil hier (wie auch im Falle des *pulchritudo adheners*) nicht ganz rein sein. Wir haben irgendeinen Begriff der Vollkommenheit (in der Kunst), wenn wir ein Werk beurteilen, oder mindestens um es zu fühlen, wenn ein Werk scheitert. Unsere natürlichen Eigenschaften genügen nicht, um einen guten Geschmack zu entwickeln, dazu braucht man auch eine Art von Bildung. Doch nicht alle werden sich diese Bildung aneignen. Warum nicht? Wir können vermuten, dass Kant dieser letzten Frage nicht folgt, weil er vielleicht keine Schulung hatte, weil er vielleicht die Übung seiner Fähigkeiten vernachlässigte, usw.

Am Anfang dieses Vortrages habe ich über Kants Tocqueville-Problem gesprochen. Weiter fügte ich hinzu, dass dies für Kant kein Problem zu sein scheint.

Falls ich ein reines Geschmacksurteil bilde, z. B. „diese Rose ist schön", ist meine Stimme gültig. Die Stimmen aller Menschen, die ähnlich fühlen und ähnliche Aussagen machen, sind gleichfalls und in gleicher Weise gültig. Niemand kann sagen, dass die Rose, die ich für schön halte, nicht schön sei. Es ist mein Recht, dass alle anderen meine Stimme als eine gültige Stimme anerkennen und in Betracht ziehen, dass ich auch zu Recht wünsche, dass andere mit meinem Urteil übereinstimmen, obwohl ich ihnen dies nicht vorschreiben

kann, obwohl ich nicht imstande bin, alle zu zwingen, meine schöne Rose als ihre schöne Rose zu betrachten. Dies ist auch das Modell des allgemeinen und gleichen Wahlrechts mit geheimer Abstimmung. Das Beurteilen des Kunstwerks setzt, wie erwähnt, eine Bildung, mitsamt Ausbildung der Gefühle, des Geschmacks voraus. Hier brauche ich mindestens ein vages Modell oder eine vage Idee über die Vollkommenheit, um gut urteilen zu können. Ich muss z. B. schon einige Gemälde gesehen haben, bevor ich über ein Gemälde allgemeine Gültigkeit beanspruchend sage, dass es schön oder hässlich sei. Es gibt keine Verschiedenheit im Wohlgefallen, ganz gleich, ob es um eine Rose oder um einen Roman geht. Doch kann man voraussetzen, dass wir im letzten Fall unsere Kapazitäten für Kunstbeurteilung entwickeln sollen, um mit Recht auf die Allgemeingültigkeit unseres Urteils Anspruch erheben zu können. Wer nicht dazu imstande ist, Kunstwerke mit Geschmack zu beurteilen, hat keine gleiche „Stimme" in der Beurteilung der Kunstwerke oder sollte mindestens kein Wahlrecht in der geheimen Abstimmung über den Wert der Kunstwerke haben. Natürlich kann er immer urteilen – das kann ihm niemand verbieten –, doch seine Urteile werden privat bleiben und er wird nicht gleichberechtigt an der Brüderlichkeit teil haben. Wenn ich sage, dass diese Symphonie wunderschön ist, dann erhebe ich Anspruch auf die Mitbestimmung, Einstimmung aller. Aber wenn jemand, aus welchem Grunde auch immer, seine Urteilsfähigkeit nicht entwickelt hat, hat er in diesem Punkt kein Wahlrecht, deswegen bleiben seine Urteile bloß privat.

Wir wissen wohl, dass Kant persönlich das qualifizierte Wahlrecht (gegen das allgemeine Wahlrecht) verteidigte. Heutzutage, nach einer langen geschichtlichen Entwicklung, haben wir eher das Modell des allgemeinen Wahlrechts akzeptiert. Einmal in allen vier, drei, fünf Jahren können alle Staatsbürger sagen, welche Blume oder welches Kraut sie schön finden; die Stimme aller ist gleichwertig. Gleichheit, Brüderlichkeit, Freiheit erscheinen in einem disharmonischen Konzert, und nur die Quantität entscheidet. Doch wie die Ästhetik – und was ich heute zeigen wollte: Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft inbegriffen – auch ein Modell der politischen Philosophie darstellt, so kann auch die politische Philosophie und die politische Praxis als Modell für die Ästhetik gelten. Heutzutage erweitert man die Praxis des allgemeinen Wahlrechts auch auf den Bereich der Beurteilung der Kunstwerke. Menschen stimmen ab auf dem Markt, vor dem Fernsehapparat, im Internet. Alle sagen „das ist schön", „das ist hässlich". Alle Stimmen sind gleichberechtigt, keine der Stimmen ist noch privat. Allgemeines Wahlrecht in der Kunstbeurteilung wird Massenkultur genannt.

Kunstschönheit, zumindest was ihre Beurteilung betrifft, ist heute in einer Notlage. Vielleicht ist die Schönheit im Allgemeinen bedrängt. Doch, warum ist es schlimm, wenn die Schönheit bedrängt ist? Ich glaube, weil wir mit der Verteidigung der Schönheit das menschliche Privileg, das Vorrecht der Sterblichen, Vergänglichen verteidigen.

***

Wenn wir wieder durchdenken, was Kant über Schönheit und Moralität schreibt, können wir zu dem Schluss kommen, dass der Wert des Lebens in der Sterblichkeit liegt.

Um zu den einleitenden Gedanken von Kant (und diesen Vortrag) zurückzukehren; das Tier verwest, doch ist nicht sterblich, weil es ohne Geist lebt. Der reine Geist ist für die Schönheit untauglich, weil er ohne Leib, ohne Sinnlichkeit und Gefühle lebt. Ohne Leib gibt es keinen Schönheitssinn. Ohne Eros und Thanatos gibt es keine produktive Einbildungskraft und kein menschengeschaffenes Werk. Also was tut am Ende der moralische Mensch? Wenn er soll, handelt er so, als wäre er unsterblich. Wenn Kant schreibt, dass der moralische Mensch in der Welt der noumena teilnimmt, meint er meines Erachtens einfach, dass, wenn ein Sterblicher handelt als wäre er unsterblich, hat er an der Welt der noumena teilhat; ein Sterblicher handelt als ein Unsterblicher. Er gehört auch zur Natur, er fühlt, er liebt und leidet – er ergötzt sich an den Privilegien der Endlichkeit. Das meint Kant – oder das ist es auch, was er meint –, wenn er sagt, dass die Schönheit das Symbol der Moralität sei.

Alles dies tröstet den melancholischen Moralisten nicht, der, um mit Kant zu sprechen, des Menschen überdrüssig wurde. Doch sagt uns Kant (in dem abschließenden, die Methode besprechenden Kapitel der Kritik der ästhetischen Urteilskraft) einige tröstende, ermutigende Worte. Diese beziehen sich auf die Möglichkeit, die Art der Ausübung der Urteilskraft zum Modell des allgemeinen Wahlrechts zu machen. Dieser Weg führt nicht durch die Verfeinerung unserer Kunstfertigkeit und Gewandtheit, sondern zum Fortschritt der sittlichen Ideen und der Kultur des moralischen Sinnes. Wir sehen hier die Dualität der kantischen Seele selbst: den anthropologischen Pessimismus auf der einen Seite, Hoffnung auf die zukünftige anthropologische Kehre auf der anderen. Beide sitzen auf der Hängebrücke, sie sind suspendiert. Das ist die kantische Utopie der Verheißung der Glückseligkeit.

Rigorism and the 'New Kant'

Robert B. Pippin, Chicago

I

According to Kant, pure reason can be practical, can determine unconditionally what persons ought to do or refrain from doing, and such persons can act solely upon acknowledgement of such a rational law, "solely from duty." Hegel argued against Kant that that the institution of morality cannot be understood as a product of the exercise of pure practical reason, a matter of rational law acknowledged as unconditionally binding by individuals conceived as distinct, self-determining rational beings. Instead, while the content of the claims of morality (the claims of universally binding obligations, of an equal entitlement to moral respect, and the claim of a necessary link between the worth of actions and the intentions of the agent) are quite real and unavoidable according to Hegel, that content is not the result of purely rational self-legislation, and so not to be understood as unconditionally binding. Instead, such normative considerations are aspects of a certain sort of social and historical institution, and have a limited role to play in assessing conduct and holding each other to account. Moral considerations are, but are only, components in a specific, historical form of a common "ethical life" (Sittlichkeit).

Said another way, while both Hegel and Kant agree that morality involves the right sort of respect for and realization of human freedom, and while both agree that such freedom involves the exercise of, and appeal to, reason, Hegel does not agree that this exercise of reason involves the application of a formal criterion, a "test" for, primarily, permissibility. Rather, practical rationality, or acting reasonably, involves a social practice of giving and asking for justifications in a certain way, a way that cannot be specified formally. Hegel also claimed that, viewed collectively, we were in effect getting "better" at such justifyings and appealings over historical time.

Hegel also objected to what he took to be Kant's picture of moral life as fundamentally a kind of battle between what pure practical reason legislates and what a radically evil sensible nature always inclines us to do. Hegel did not deny that there could be such conflicts, but he did object to giving this form of moral struggle a paradigmatic status. Doing so reveals flaws, Hegel argued, that are typical of all the basic and unresolveable dualisms that make up Kantian philosophy, especially that between reason and sensibility.

A good deal of the argument for these claims rests on two well known, more specific criticisms of the moral point of view: the formalism and the

rigorism objections. The first claims that Kant's supreme moral principle, the categorical imperative, cannot be effectively applied so as to rule in or rule out specific courses of action; it is so "formal" that it cannot be action guiding.[1] This sort of criticism has appeared throughout the history of Kant literature, and a recent version by MacIntyre prompted several spirited responses, especially by O'Neill.[2]

The second takes note of the fact that Kant in the *Groundwork* ties the evaluation of the moral worth of an action to the psychological motives of the agent, and that Kant appears to limit the bestowal of any moral approval to what he himself admits to be an extremely rare state: that wherein the agent "acted on duty *alone*." In his *Phänomenologie des Geistes*, Hegel disputed the very possibility of such motive, and tried to show that attempting to meet such a standard would have to insure what he called "dissembling" (*Verstellen*), a kind of artificial, ad hoc reformulation of maxims so that one could technically and narrowly claim moral worth. Hegel went on to claim that the most likely result of attempting to act from the motive of duty alone would be hypocrisy, not moral worth.

In a more well known version of the rigorism objection, due originally to Schiller, Kant is taken to mean that the presence of any motivating sensible interest, even if accompanying an additional commitment by an agent to do the right thing just because it is right, completely excludes moral worth. This would be quite counter-intuitive, as if a great sacrifice for another, performed out of sympathy and love, is of no moral value, but a grudging acknowledgement of a duty to aid, accompanied by no sympathy but even a great distaste at having to compromise my self-interest, is morally more worthy. (Bernard William's "one thought too many" objection has sparked much of the recent exchange about this issue, as has an interest in moral "particularism", and so a worry that moral rules ask us only to look to what is common and shared about cases, thus ignoring that our actual reasons to act seem always tied to particular persons and contexts of concern.[3])

Responses to these charges have taken a number of forms. In recent years an approach that concentrates on issues of Kant interpretation has become particularly influential, and it is that approach I propose to discuss here.[4] The

---

1 The most often cited (and philosophically, the weakest) expression of this criticism occurs in the *Philosophy of Right*, where Hegel claims that the principle only amounts to a practically useless insistence on avoiding contradiction. Since there can be many mutually inconsistent policies, each of which itself avoids contradiction (like a policy allowing private property and a policy banning private property) such a rule is of no practical use.

2 Alisdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: Notre Dame Press, 1981), and Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 145-62, "Kant After Virtue."

3 Cf. Bernard Williams, "Persons, Character, and Morality", in his *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 1-19, and Barbara Herman's discussion in "The Practice of Moral Judgment", in *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge: Harvard, 1993), p. 74 ff.

4 This is in itself quite interesting. What used to be qualified defenses of the purity and rigor

Kant charged with formalism and rigorism is not defended; we hear instead that the Kant charged with these failings is not the real Kant, but in case after case, a straw man. Critics who attack the rigoristic notion of "acting on duty alone" as the criterion of moral worth have not understood the function of that passage in the *Grundlegung*. Critics who wonder about the motivational source for an overriding allegiance to a formal principle need not have wondered since they have mis-described Kant's position. The claim in defense is that allegiance to such a principle is only an introductory aspect of Kant's position and that the full position involves a much better account of what is at stake for us when we try to conform to a universalizability requirement. (What is supposed really to be at stake, as we shall see, is a fundamental value, humanity as an end in itself.) Other critics who caricature Kant as an ascetic who formulates a moral theory with no attention to the emotional, anthropological and historical details of human life are also attacking that straw man. On the contrary, once again our basic allegiance in Kant's theory is not to "conformity to a rule,"(how could it be?) but to a substantive value and once we understand this properly we can see that Kant hardly ignored or dismissed the anthropological and historical issues raised by his critics. (These concerns turn out to be indispensable in a Kantian theory of moral judgment, in determining what commitment to such a value requires in some place at some time.) If it's sociality, character, virtue, emotions or historical change you are worried about and you believe Kant has neglected or misunderstood the issues, think again. They are quite central to Kant too, if his full position is understood.

It is this latter sort of "anything you can do, I can do better" defense, especially against Schiller and Hegel type rigorism objections that I want to discuss. I will concentrate on two main issues here as a way of suggesting that Kant's defenders have ceded too much to the objections, or too much for Kant to remain a consistent Kantian. The first concerns the duty and moral motivation/moral worth problem. My claim here will be that the clarifications offered by such commentators as Barbara Herman, Marcia Baron and Allen Wood do not escape the deeper point of the rigorism objection, especially as it bears on Kant's theory of freedom. The second concerns the role of practical reason in action and the Kantian doctrine of value. Construing Kant as a substantive value theorist (as Hill, Wood and Herman do) might help avoid many of the standard objections, and others against deontology made famous by Anscombe,[5] but there is no internal Kantian reason, I want to argue, for regarding our capacity to set and pursue material ends as a fundamental value that must always be respected in all our activity.

---

of Kantian morality against objections which sought to understand morality within and not above a variety of inescapable human concerns and historical and social limitations (objections that risked the specter of accommodationism and conformism to make its point) has become instead a "me too" strategy, an attempt to present Kant as having already and properly taken account of various facts about human nature, history and the nature of human sociality.

II

It is not difficult to understand why readers like Schiller worried about Kantian rigorism. Consider this passage from the *Second Critique*.

> What is essential in the moral worth of actions is that the moral law should directly determine the will. If the determination of the will occurs in accordance with the moral law but only by means of a feeling of any kind whatsoever, which must be presupposed in order that the law may become a determining ground of the will, and if the action does not occur for the sake of the law, it has legality but not morality. (*KpV*, 71; *CPrR*, 75)[6]

And, as a famous, nearly unbelievable passage in the *Groundwork* puts it,

> The inclinations themselves as sources of needs, however, are so lacking in absolute worth that the universal wish of every rational being must be indeed to free himself completely from them. (G, 428; F, 45)[7]

The fact that Kant seems to be saying that *only* actions done "from duty alone" deserve moral praise, or our "esteem" (*Hochschätzung*), and that he seems to claim that since all inclinations lack absolute worth, they lack all worth, has led some to conclude that Kant must therefore also be saying that acts not done from duty alone have no worth or moral significance at all, or that an act with any sort of nonmoral motive is immediately disqualified from having moral worth.[8] If this were true, it might indeed be subject lead to Schiller's criticism.

When the objection is understood this way, the literature has not lacked for Kantian rejoinders. Many of these (especially the best and most influential version, Barbara Herman's) take the form of showing through textual analysis that Kant's worry in the *Grundlegung* was not about the mere presence of sensible motives, but concerned actions that were otherwise appropriate morally (actions which happened to conform to duty) but which, in his very specific examples, were done *only* because of reliance on such sensible motives and would not have been done otherwise.[9] A person who acts benefi-

---

5 G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33 (1958).

6 *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*), Bd. 5, *Immanuel Kants Schriften*, Akademie Ausgabe (Berlin: de Gruyter, 1902 –); *Critique of Practical Reason* (*CprR*), transl. Lewis White Beck (Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 1993).

7 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*G*), Bd. 4. Akademie Ausgabe; *Foundations of the Metaphysics of Morals* (*F*), transl L.W. Beck (New York: Macmillan, 1990).

8 Indeed, given an extremely narrow interpretation of what Kant says in the Religion book about rigorism, he might be taken to mean that any action not based on doing one's duty is just thereby evil, contrary to duty Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Bd. 6, Akademie Ausgabe, pp. 29-30; *Religion within the Limits of Reason Alone*, transl. T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper, 1960), p. 25.

9 Barbara Herman, "On the Motive of Acting from Duty", and "Mutual Aid and respect for Persons", in *The Practice of Moral Judgment* (*PMJ* hereafter), (Cambridge: Harvard University Press, 1993), pp. 1-22 and pp. 45-72. This interpretation corresponds nicely with the passage from the *Second Critique* quoted above, since he does not there address a case of simply wanting to do what duty also requires and which I so acknowledge, but, much more carefully, a case where the sensible interest *must* be present for me to act).

cently *only* to satisfy feelings of sympathy, without any regard for what is morally right, simply cannot be counted on to do the right thing when such feelings are absent, and so deserves no moral praise. And when we imagine such a person suddenly without those inclinations and instead consumed by misanthropic aversions to aid, we will "see" more clearly in the example what motivation by duty alone is, and we can thus better see that it is possible and that it merits moral praise. So, there is nothing morally second-class in someone saving a loved one when motivated in that case only by love and sympathy. The point is that (a) when all we know is that that particular act was motivated by such a desire, there is no basis for any ascription of moral worth, even as an evaluation of character. (For all we know our supposed subject would also be just as inclined to render aid by buying drugs for or lying to protect the loved one). And (b) if we do know that the act would only have been performed if such a feeling of sympathy were present, then we know enough to know that the act is disqualified from moral worth. (Indeed it thereby qualifies as a kind of evil, according to Kant's classification.)

So Herman's solution leaves us without Schiller's problem, and is a valuable qualification, but it only clarifies a few aspects of the problem of a good will: i. e., what, for Kant, cannot be a case of moral worth, and that Kant did not believe we deserve moral worth only if we dislike doing what we ought to do. But since there are hardly any cases where we can definitively say a person "would not have acted" except to satisfy an inclination, or "would have acted" from duty no matter what contrary inclination or aversion, we are left with a virtually unusable positive criterion of moral worth. Surely the much more common, perhaps universal cases are those where there is always some sensible inclination to act (such as "to be thought well of"), or some aversion to acting (fear of being found out), along with some sort of accompanying moral motivation (and thus, unavoidably and necessarily, some uncertainty about what the "strength" of the moral resolve would be if unaccompanied).

There are basically three interesting interpretive solutions at this point, and none of them seems to me adequate.

(i) This restrictiveness would be loosened somewhat if we could show (as Marcia Baron tries to show) that the criterion of "acting from duty" could still be satisfied even if "what duty demands" is not our "primary" but only a "secondary" motive.[10] This would be the case for a very wide range of permissible actions if we could claim that, even though in particular cases, I acted to satisfy some need or inclination, some sort of check or constraint always functioned as a real "regulative" condition on all my action, if my conduct is always and everywhere "governed by a commitment to doing what is morally right"[11] and so if it is true that I *would* never have performed any

---

[10] Marcia Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology* (*KE* hereafter) (Ithaca: Cornell University press, 1995), especially Chapter 4, "Is Acting from Duty Morally Repugnant", pp. 117-126. This is a distinction borrowed and modified from Herman. See Baron, *KE*, p. 129.

[11] Baron, *KE*, p. 113.

of these actions if any *were* contrary to duty, and so I can know that I only perform them if they are permissible.

Kant does of course speak of "imperfect duties" like this, as duties of wide latitude, where no particular action is required, and beneficence would be a good example. I must have a policy of some beneficence, but how much and what sort of aid and with respect to whom is not thereby determined. I can save my wife first just because she is my wife, and still merit moral approval if it is also the case that I really do have a policy of beneficence and would have also saved someone if my wife were not a potential victim in this case.

But it also seems highly counter-intuitive to suggest that *in a particular case* an agent deserves what amounts to Kant's gold standard of approval, esteem, if she were primarily motivated only by a burning desire for respectability, just in case we can also claim something so speculative and hard to demonstrate as that "she would also have so acted if that desire had not been present." This seems quite an attenuated way to interpret acting "*from* duty." It is consistent with the issue of duty never consciously arising, and consistent with morally worthy actions done from the most venal and egoistic (but not immoral) motives imaginable, as long I can be said to have a general commitment to conforming to the moral law. Whatever such a commitment amounts to, it does not seem relevant to the appraisal of a particular action. (It might be relevant to an appraisal of character, as we shall see below.) Moreover, it seems a particularly indeterminate and so virtually inapplicable criterion. Its truth conditions are very hard to state clearly, and it is most unlikely that experience would ever provide us with a clear test case, since, even if it might be plausible to imagine that a person could acknowledge and act on a duty to aid without any of the previously motivating sensible interests, in any real life instance there would still most likely be *other* sensible interests at work, no matter the sincerity of the additional moral motive.

(ii) Other commentators (like Richard Henson) claim something very similar; that an individual action could satisfy our self-interest as much as possible and still deserve moral praise if it could also be claimed that, in the specific case of a so-called over-determined action, if the sensible motive were not present, I still would have performed *that deed* (or perhaps, somewhat more strongly if it could also be said that even if a sensible *aversion* to the required deed were present, I still would have acted). (His analogy of a "fitness report" is like this).[12]

This is close to a point that Herman also concedes, although it means both end up with the same problem, and in a related way, so does Baron. Herman wants to cleave closer to the *Groundwork* text and insist that Kant *really* did mean to restrict moral esteem (*Hochschätzung*), that particular sort of moral evaluation, to actions *actually* performed out of duty in the absence of any cooperating interest, but that he fully realized that such occurrences are very rare, and he did not simply ignore considerations of what the agent would do

---

[12] Cf. Richard Henson on the "fitness report" issue in "What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Over-Determination of Dutiful Actions", *Philosophical Review* 88 (1979).

in other circumstances. The counter-factual questions that we raise in order to disentangle why, primarily, I did what I did are, she claims, answer to different questions, questions of moral strength or Kantian virtue, and relevant only to assessments of *character*. That is, Herman admits that, if we are able to claim that the subject really would have acted rightly without such an inclination, we can praise as morally worthy the subject's *character*, even if not this particular action.

But again, it is hard to see though how we would ever successfully get out of this bewildering counter-factual jungle. Once we must start seriously worrying about what a person would do in order to specify whether she has a good will or not, we open the door to all sorts of counter-factual speculation, and what we hold constant and what we vary can seem arbitrary. If Kant is going to tie moral worth to a good will, he must be able to specify generally what having such a good will amounts to. The counter-factual speculation is supposed to help out in that task, but then we have no way to limit the scope of counter-factual speculation and it is therefore always possible to consider such a possession a result of moral luck. All we have to do is hold some aspects of the putative life history steady and imagine quite possible variations that make such an attainment much less plausible. If we think we have evidence that in other circumstances the subject would have acted without that interest, but he just avoided as a matter of luck another experience that *would* have certainly so disinclined him to act that he would not have, does the introduction of this uncertainty then disqualify his moral character from praise? If we can still claim that he would have acted anyway, even in the face of this weighty aversion, but we can show that his capacity to do so was the result of privileged training and education which, were it to be experienced by someone who had morally failed, would very likely have made *that* failure much more unlikely, can we then really congratulate our agent on his moral fortitude, etc.? (As with Baron's argument earlier, any speculation about what subject "really is committed to" – or would do in various situations – opens a door to an endless series of complex counter-factual claims about what someone would do, none of which could settle anything, since each of these could easily be imagined to obtain as a matter of mere "moral luck".[13])

---

[13] Baron also tries to deal with the putative "repugnance" of acting solely dutifully, especially in cases of beneficence where some agent fulfills a duty to visit a sick friend, but goes grudgingly and irritated. She notes that someone so motivated wholly by duty to visit is not objectionable because he is doing only his duty with no sympathy, but because he is *not* really doing his duty, which is to visit and *benefit* the sick and this requires right attitudes and affective states. These can be said to be aspects of his duty because the agent has (has had before this instance) a duty to cultivate the right attitudes. (See *KE*, p. 122) But that just pushes the problem back a step. We might easily imagine reacting with the same repugnance to attitudes and emotional responses to others that are the result of such careful and especially dutiful cultivation. One is reminded of Kant's own example of someone visiting to sick in order to develop in himself the right feelings of sympathy and sadness at the misery of others so as to be able to call on such emotions when he needs them. What could be more "alienating" than such a picture?

This problem reveals another, important one too large to discuss here. One might think this moral luck problem attends every theory of character, but there are important special

Shifting attention from actually, in some specific action "acting from duty" as our gold standard of moral worthiness to "being committed, as a general policy, to what duty requires" does not, I conclude, help matters much.[14]

(iii) Still others, like Allen Wood in his recent book[15] satisfied that Kant did not mean we must be unhappy in order to do what is required, and that it is clear why Kant insisted that anyone acting *only* out of sensible interest is morally unworthy, concludes that, beyond that, Kant himself never seemed to attach much importance to whether this merit badge of moral worth could actually ever be assigned, that he never describes it as a possible *desideratum* from the agent's point of view (especially because I can never know my own motives that thoroughly anyway).He therefore concludes that Kant himself is basically uninterested in these complex questions of "overdetermination" of motives, as if they are issues that would have to be disentangled if the evaluation were to be applied and the theory of good will to be defended.[16]

Of course, we can't go too far in this direction since Kant certainly wanted to tie the worth of actions to the motives of agents. But what Wood wants us to do is to look beyond the putatively minor issue of "acting from duty" (which Kant uses only to make a point in an epistemologically clear way) and concentrate more of the general issues involved in having a good will. That is, Wood wants to clear away all of these counter-factual puzzles by claiming that Kant did not mean to equate the "good will" he so values with, strictly, acting from duty. (The example of the holy will already shows this much.) After all, Kant's theory of virtue and education all aim at creating, not avoiding, cooperating sensible inclinations to do the right thing, and he is perfectly willing to offer praise for non-dutiful cases of patriotism and sympathy, even if not "esteem." Generous, sympathetic souls can still be said to have good wills in that their acts conform to, are according to, duty and do

---

problems in Kant's case. His theory of freedom requires such a strict notion of individual accountability (the central moral issue often is blame) that all these dialectical gymnastics are necessary in order to draw some sort of causal line between one agent and the deed performed. Aristotle and Hegel, for several reasons, do not require such a line. This is of course one reason people worry about their positions on individual moral accountability, but at least they do not face these Kantian problems.

[14] Although stated differently, Baron's and Henson's position amount to the same thing. If, in Baron's argument, I am acting from duty as a "secondary" motive, this means that although I am strongly inclined to perform an action, it is true to say that, given my regulative, overall commitment to duty, I would have done so even if there were no such motive. The issue of whether I get credit for moral worth with respect to the action or with respect to my character is not all that important. The common problem is what it means to say something about what I would do, and, especially how I got to be that "I" See the footnote following.

[15] Allen Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Pess, 1999) (*KET*, hereafter). I discuss at length Wood's interpretation of Kant in "Kant's Theory of Value: On Allen Wood's *Kant's Ethical Thought*", forthcoming in *Inquiry*, summer, 2000.

[16] A point made by Marcia Baron is important here. "Kant's pragmatic concern in discussing moral motivation is not primarily with evaluating acts retrospectively as morally worthy or lacking in moral worth, but with the cultivation of character, and, more specifically, the cultivation of a good will." (*KE*, p. 153)

not aim at base ends. The ideal that character formation aims at, being strong enough to do the right thing *just* because it's right, remains a general orienting ideal and need be nothing more.

However, Wood does not say why, in his cases of "good will, but not acting from duty", this sort of approval should be anywhere in the "moral" neighborhood.[17] He suggests that it is praiseworthy because at least what is "according to duty" was done.[18] But this "approval" could just amount to: since we find it so difficult to act from duty, it is *better* to rely on education to create inclinations that lead us to act according to duty. That is certainly better than acting against duty and is in that (extremely miserly) sense, praiseworthy; it is better than evil. But any stronger sort of approval will lead us towards the counterfactuals that Wood and others want to avoid, or too far away from the foundation of Kant's moral theory – the link between the worthiness of actions and the subject's intentions. If, in our socialization and education, we have come to anticipate with pleasure a good reputation and are therewith strongly inclined always to do the right so as to be thought well of, there is of course an attenuated sense in which we can call such actions "good." They are in accordance with duty. But in *that* sense, so are the same actions even when motivated by egoism, or a desire to seem righteous, and the minimal character of such approval ("not evil") is much clearer. If Kant is going to re-introduce some *morally* relevant sense of worthiness beyond just acting from duty alone, the only criterion would seem to be, again, something like, "would have also acted thus *without* such cooperating inclinations", returning us to the subjunctive world Wood wants to avoid. Again, there might be all sorts of pragmatic reasons to praise an instance of patriotism that happens not to be done out of duty, but it is, ironically, when the rewards of non-moral praise and approbation become *effective* that a Kantian must start to worry about whether the subject could perform the acts without *these* inclinations, just as Kant does in fretting about fanaticism in what he regards as Schiller's sentimentalism, if not "checked by duty."

So, on the one hand, these counter-factual speculations are unavoidable if Kant wants to maintain that overall moral worth must be linked to what an individual subject did or would elect to act on in various circumstances. Given that Kant has an "uncaused cause", or incompatibilist "spontaneity" theory of freedom, in order to avoid Schiller's parody, we have to be able in our assessments to imagine various circumstances, and to speculate about whether the subject has sufficient strength of resolve to act righteously. We are always looking to that subject and that subject's possession of an effective power to

---

[17] Cf. in the *Groundwork*, "For, in morals the proper and inestimable worth of an absolutely *good will* consists in the freedom from *all* influences from contingent grounds which only experience can furnish." (G, p. 426; F,p. 43 my emphasis) It is true that in this passage Kant is talking about what is "prejudicial" to the purity of moral practice, but it would take quite a stretch to read this passage as only about rhetorically effective ways of praising action. It appears to mean just what it says: that moral worth is *exhausted* by acting strictly ("freedom from *all* influences") according to duty.

[18] Cf. *KET*, p. 31, and 32 on "moral approval" again.

act. However, on the other hand, it is impossible to get any reliable results out of such speculation, subject as they always are to the vicissitudes of moral luck. The basic difficulty here is that Kant's theory of freedom requires him to hold a subject wholly "responsible" for her character, or that strength of resolve, as an individual agent. If this sort of individual, noumenal responsibility were not at the center of our theory of freedom, the situation would look very different.[19] Such a debate about the nature of freedom is at the heart of Hegel's criticism of Kant's attempt to tie normative assessment to what single maxim produced or was in some noumenally causal way responsible for the deed. But that is a vast, different story.

III

The following passages in the *Groundwork* has assumed a great deal of importance in the most influential attempts to answer the formalism objection.

> But suppose that there were something the existence of which in itself had absolute worth, something which, as an end in itself, could be a ground of definite laws ... Now I say man, and, in general, every rational being exists as an end in himself, and not merely as a means to be arbitrarily used by this or that will. The practical imperative, therefore, is the following: Act so that you treat humanity, whether in your own person or in that of another, always as an end and never as a means only. (G, pp. 428-9; F, p. 45)

If these and many similar passages mean that Kant is treating the capacity of human beings to set their own ends on the basis of reason as itself a fundamental, substantive value, the human good, and is claiming that moral righteousness consists not in bringing about ends or simply conforming to rules, but in always respecting or expressing the proper reverence for such a "self-subsistent end" (*selbständiger Zweck*), then the traditional characterization of Kant as a "deontologist" would be inaccurate, and the famous formalism objections would be irrelevant.

Such an approach would make somewhat clearer Kant's own view of the complete expression of his moral theory, and not one limited just to the first two formulations of the Categorical Imperative, the Formula of Universal Law, and the Formula of a Law of Nature. It would make it possible to follow more closely Kant's own exposition in the *Groundwork*, his claim that, up until the discussions of the Formula of Humanity and the Formula of Au-

---

[19] So, when Barbara Herman introduces here "rules of moral salience", or some prior-to-moral-judgment moral knowledge, we end up so relativizing moral assessment to a subject's dependent relation to that community's moral awareness, that we effectively shift attention to the quality of that community's self-knowledge, and away from the "strength" of will in the individual subject. That is a shift, I would agree, that should be made, but it is unclear to me how we can do so in a way consistent with Kant's theory of freedom. See "The Practice of Moral Judgment", in Herman, *PMJ*, p. 90 ff.

tonomy and the Ream of Ends, he had only meant to describe a necessary condition of the morally good, the form a maxim must be able to assume if it is to count objectively as morally appropriate. He had not yet, as he puts it himself, "connected" such a principle with a "rational will", and had not intended to claim a complete picture of what is involved in our adherence to a moral principle. The fact that the maxims must be able to take this form was only meant to be the preliminary to a wider argument about what "subjectively", for the agent, counts as a reason to adhere to such a restriction. What the agent must be presumed to be "positively" striving for, what value she is keeping faith with, requires a deeper and fuller account of "ends." What is important in such an extension is brought out clearly in the distinction Kant draws between "the ground of legislation" as lying "objectively [in] the form of universality" *and* "subjectively in the end" (i.e, the end in itself) (G, p. 431; F, p. 48). The full concept of an action always requires this introduction of an end in order to account for the subjective motivation of any agent acting in a morally permissible or obligatory way. In the case of moral motivation, this is not an end to be produced, or a material end which gives us a reason to act because of the desires that the attainment of that end would satisfy, but, as already noted, it is unique, a "self-subsistent end", respectful adherence to which "produces" desires and aversions in anyone so adhering to such a policy, just by virtue of the fact that the agent has committed herself to that principle. Thus, when we try to universalize the maxim of an action, what we are trying to do, what we are "after", is an answer to the question of whether rational nature would be respected under this maxim. We want to see if a principle could be "a principle of rational agency."[20]

Moreover, as Herman points out, such a notion allows us to explain something that Kant must be able to, but cannot on the old deontologist reading: how, if several courses of action are morally required, one might be said to be "more" morally required. We have to be able to count something as more or less morally valuable, and we can only see that by attention to Kant's *value theory*, his view about the human ability to conform to practical rationality as the fundamental value. (At least this is how Herman and Wood and several others put it. It might be more perspicacious to add that the exercise of practical rationality is constitutive of freedom for Kant, and a free life is, for him, the absolute value.)

It is true that Kant writes as if he wanted to identify human nature essentially with "the capacity to set ends." The ends we pursue, especially the comprehensive general ends that emerge as the result of pragmatic reflection, organization and hierarchical ordering, are not set for humans by nature, in a purely instinctual way, and in *that* sense we can say that "*we* set such ends." We have no naturally determined niche in the world and must set our own. In order to have general goals, we must deliberate and resolve on some to the exclusion of others. But we are also finite creatures and set any such end in a quite limited context, always – and this is the crucial point – in response to

[20] Herman, *PMJ*, p. 228

and in the service of, some sort material inclination, a concern not itself a possible product of practical reflection because already that without which there is nothing to reflect about.

That is, the claim about "rational end-setting as an "absolute value" might make some Kantian sense if it could be established not just that pragmatic and instrumental end-setting require, in general, *reasoning*, but that *reason itself* establishes or determines the final end to be pursued, and that holding to a policy set in this manner is a conformity to such practical reasons. (To use Herman's formulation: "Separateness – being a source of reasons *all the way down* – is a constitutive feature of rational agency.")[21] And if reason is to determine the end, then the object of such deliberation must be some sort of objective good, some criterion available to reason, by virtue of which rational distinctions between better and worse could be objectively made. But these conditions are impossible to meet in Kant's terms. Being the source of what turn out *for me* to be compelling reasons, and relying on reason itself to determine an objective good, are very different things.

The simplest way to make that point would be to note that the practical activity of reasoning goes on in a human condition so limited as to render any true self-determination (rational end-*setting*) by a pragmatic reason impossible. Our talents, capacities, needs, desires, weaknesses and so forth form the background without which I would have no pragmatic decisions to make. It would be far too unfair to Kant to take this point about finitude to imply (as his claims sometimes seem to) a simplistic, egoistic hedonism in such nonmoral deliberation and action, as if I am always acting directly "for the sake of my pleasure" in the formulation of any policy. Of course I do not care for my children in order to receive the pleasure and satisfaction such attention brings *me*. I care for them because I am concerned with *their* welfare as my end, not mine. But it is also misleading to infer that their well-being is thereby an "intrinsic" value or a good in itself that reason alone can "set." I do not reason out that their welfare is an objective good. I cannot help the needs and feelings I have in a family life, and I formulate my pragmatic plans about my children not because of any rational reflection on "why one ought to have children and do things for children" (there is no objective measure of possible material ends, according to Kant), but because of the needs, emotional ties and love that I experience as requiring a plan in the first place, and in the service of which I act. And I don't have to be *experiencing* an emotion like great sympathy for their suffering to be able to say that many of my actions are intended to alleviate their suffering, all because of my inextricable attachment to them. So, my holding through thick and thin, and through the temptations of egoism, to a plan for the well being for my children surely does not manifest an end "set" purely by reason, and "what holds me" to my plan is surely not how attached I am to my worth as a rational end-setter; all even though a lot of "reasoning" is going on as I determine what to do. And in the

[21] Herman, *PMJ*, p. 231 (my emphasis). My point could be put by saying: reason could not possibly be a "source" "all the way down."

same sense, when I fail to hold to this end that I have set for myself, that failure cannot be described as a "failure of practical rationality." It is my love for my children, pursued in as rationally reflected a way as possible, which must ultimately be counted as decisive in what I do, and my keeping faith with such ends has to do with their matter-of-fact importance to me, not any ultimate sense of my own self worth. And none of this need mean that a desire or inclination somehow pushes or causally determines what I do. Of course, I have to count such a need as worth acting on, but for Kant, reasoning "runs out" very quickly in any attempt to determine what is objectively better or worse to do.

Or at least, it "runs out" if we assume, as I think we should, that, if reason is truly to set an end, it can do so only be discriminating objectively better from objectively worse, or by determining the objective good. I take it that it is uncontroversial that Kant does not think reason alone can reach such absolute material results on its own. But the situation is not helped much if we qualify the goal and try to have reason determining something like the objectively good "for me." Reason is just not doing the lion's share of the work in such limited circumstances. What makes a career like police work, say, objectively "better" for me than philosophy must be completely relativized to what I regard as more important in life (fame, the truth, the will of God), and then, even my reflective determination of what should be the most important in *that* sense must again be relativized to considerations that I already count as weighty in this sense, and so on.

Moreover the role that such a claim about "objective value" can play has to be very different in Kant's theory. The idea that something's being an objective end-in-itself, our rational nature, gives us thereby reasons to act, suggests a familiar teleological structure. A certain state of being or of mind is better, and so gives us stronger reasons to pursue it, just it case it can be said to further or promote what it must be assumed we are all seeking to realize or fulfill: our essential natures. It take it as also uncontroversial that Kant cannot accept this sort of link between having a nature and thereby having a reason to act. The reason-giving character of such an end for him does not come from some overall objective benefit (i. e. happiness, contentment). His claim is that we are obligated to respect such an end unconditionally, apart from any reason connected to benefit. And (here we have reached both the deepest and most controversial aspect of Kant's theory) we are so obligated because we must be assumed to *have obligated ourselves*, that the law demanding such respect is "*self-legislated.*" The end gets its value because we give it to such an end. Whatever this means, its invocation at this point at least demonstrates how far we are from the kind of appeal made in teleological accounts of practical reasons. There is no way Kant could count "being rational end setters" as providing reasons to act without contradicting his most important claim in moral theory: that we are only bound to what we bind ourselves to.

And it is at least clear why it is so important to the "substantive value Kantians" nevertheless to try to claim that "it is reason that ultimately sets

all our ends on the basis of a determination of objective goodness of those ends." This is so important because it is the heart of the claim that reason is the absolute and sole *source* of all human value and that claim is the heart of an argument about why I "have a reason" (am bound) to respect unconditionally the rational capacity in all others to set ends. If, as maintained above, "reasoning" (about means or relations among ends) is just one of the factors involved in ends getting set, the consistency claim could just show that I cannot coherently attribute such a role to reasoning in my own case (whatever role it has, however great or small) that I then deny to others. If, on the other hand, reason is the absolute condition of all value, there is no such variance possible. Reason in all of us must have the status of an absolute value, in order for anything else to have a value. But, as I have tried to show, that argument is not available to Kant.

Anhang