de Gruyter Studienbuch

Warum Kant heute?

Warum Kant heute?

Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart

Herausgegeben von
Dietmar H. Heidemann und Kristina Engelhard

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2004

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

ISBN 3-11-017477-4

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2003 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 Vervielfältgungen, Übersetzungen, Mikorverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Hansbernd Lindemann, Berlin
Satz: Fabian Schwade, Berlin
Druck und buchbinderische Verarbeitung: WB-Druck, Rieden/Allgäu

Inhaltsverzeichnis

Einleitung
KRISTINA ENGELHARD/DIETMAR H. HEIDEMANN:
Kant und die Gegenwartsphilosophie 1

1. Erkenntnistheorie
DIETMAR H. HEIDEMANN:
Vom Empfinden zum Begreifen. Kant im Kontext der gegenwärtigen Erkenntnistheorie 14

2. Transzendentalphilosophie
THOMAS GRUNDMANN:
Was ist eigentlich ein transzendentales Argument? 44

3. Philosophie der Subjektivität
KARL AMERIKS
Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute 76

4. Phänomenologie
DANIEL O. DAHLSTROM:
Kant und die gegenwärtige Phänomenologie 100

5. Philosophie des Geistes
GERHARD SCHÖNRICH:
Externalisierung des Geistes? Kants usualistische Repräsentationstheorie 126

6. Sprachphilosophie
WILHELM LÜTTERFELDS:
Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie 150

7. Naturphilosophie und Wissenschaftstheorie
BRIGITTE FALKENBURG:
Kants Naturalismus-Kritik 177

8. Moderne Naturwissenschaft
PETER MITTELSTAEDT:
Der Objektbegriff bei Kant und in der gegenwärtigen Physik 207

9. Ethik
KLAUS DÜSING:
Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart 231

10. Anthropologie
DIETER STURMA:
Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person . . 264

11. Politische Philosophie
IRING FETSCHER:
Grenzen der Aktualität der politischen Philosophie Kants 286

12. Rechtsphilosophie
HEINZ-GERD SCHMITZ:
Kantisches Vernunftrecht und seine gegenwärtige rechtsphilosophische Reinterpretation 306

13. Geschichtsphilosophie
EMIL ANGEHRN:
Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie 328

14. Ästhetik
KRISTINA ENGELHARD:
Kant in der Gegenwartsästhetik 352

15. Teleologie
PAUL GUYER:
Zweck in der Natur. Was ist lebendig und was ist tot in Kants Teleologie? 383

Personenregister 414
Sachregister 419
Zu den Autoren 426

Einleitung: Kant und die Gegenwartsphilosophie

KRISTINA ENGELHARD/DIETMAR H. HEIDEMANN

Große Philosophen ereilt nicht selten das Schicksal, nur noch zum Zwecke der Denkmalpflege und der gemahnenden Erinnerung an vollbrachte Leistungen in das Gedächtnis der Gegenwart gerufen zu werden, um nach kürzerer oder längerer Zeit aus demselben wieder zu verschwinden. Kant hat dieses Schicksal auch zweihundert Jahre nach seinem Tod nicht erlitten, wie die aktuelle Rezeption seiner Philosophie eindrucksvoll unter Beweis stellt. Daß Kant in der Gegenwartsphilosophie durchaus präsent ist, muß aber eigentlich erstaunen, sieht sich doch die Beschäftigung mit älteren philosophischen Positionen heute einem erhöhten Rechtfertigungsdruck ausgesetzt. Im Rückgriff auf das Vergangene gehe das vielversprechende Neue verloren, so wird allenthalben befürchtet. Im Falle Kants ist diese Befürchtung aber offensichtlich unbegründet. Denn wie kaum eine andere bietet die Kantische Philosophie sowohl hinsichtlich ihrer disziplinarischen Breite als auch hinsichtlich ihrer konkreten inhaltlichen Themenstellungen in der Gegenwart die Möglichkeit zu systematischer Anknüpfung. Dieses systematische Aktualisierungspotential der Kantischen Philosophie dürfte nicht zuletzt auf Kants eigene philosophische Motivationslage zurückzuführen sein. Akademisch im Geiste der Schulphilosophie sozialisiert, entwickelte Kant ein vorrangig systematisches, ahistorisches Interesse an der Philosophie, das sich der buchstabengetreuen Auslegung der an den Universitäten seiner Zeit herrschenden Lehren Leibniz' und Wolffs widersetzte und überhaupt der Geschichte der Philosophie eher wenig Platz einzuräumen bereit war. Insofern verwundert es nicht, wenn Kant in *Über eine Entdeckung* gegen die Kritik des Leibnizianers Eberhard an seiner Philosophie mit spitzer Feder anmerkt: „es gibt keinen klassischen Autor der Philosophie" (AA VIII, 219 Anm.). Diese Äußerung ist nicht Ausdruck eines Bescheidenheitsgestus, den man nicht selten sowohl dem Denken als auch der Person Kants nachsagt. In ihr bekundet sich vielmehr Kants aufklärerische Grundüberzeugung, daß das

Selberdenken stets mehr zu gelten habe als der getreue Glaube an philosophische Autoritäten. Kant hält es sogar für möglich,

> „sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte." (*KrV*, B 370).

Man darf Kant hier beim Wort nehmen und dies auf sein eigenes Denken anwenden. So würde ihm der Versuch, seine Philosophie aus der Perspektive unserer Gegenwart in den Blick zu nehmen und zu fragen, was sie uns heute noch zu sagen hat und ob sie gegenwärtig anschlußfähig ist, sicher nicht widerstreben. Im Grunde wurde diese Frage schon von den unmittelbaren ‚Nachfolgern' Kants gestellt und im Laufe der mehr als zweihundertjährigen Rezeptionsgeschichte seines Denkens unter den jeweilig herrschenden Zeitbedingungen immer wieder neu formuliert. Es versteht sich von selbst, daß die Antworten entsprechend divers ausgefallen sind. Ein kurzer Rückblick auf diese Geschichte kann verdeutlichen, daß Kants Philosophie in unterschiedlich starker Ausprägung und Konturierung eigentlich immer den Nimbus systematischer Aktualität besaß oder zumindest als profilierter Abgrenzungspunkt angesehen wurde.

Eine kurze Geschichte der Kant-Rezeption

Eine *kurze* Geschichte der Kant-Rezeption kann selbstverständlich nur eine grobe Umrißskizze sein, die der allgemeinen Orientierung dient. Als historischer „Abriß" (vgl. *Logik Jäsche*, AA IX, 27) hätte Kant selbst sie im übrigen noch gutgeheißen, als extensive philosophische Retrospektive allerdings abgelehnt, da sich „Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist", in seinen Augen der Denkfaulheit verdächtig machen:

> „denn da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte." (*Prolegomena*, AA IV, 255).

Eine entsprechend knappe Rückschau auf die entscheidenden Stationen der Kant-Rezeption kann aber im Hinblick auf ein geschärftes philosophisches Gegenwartsbewußtsein nicht nur informativ, sondern auch inhaltlich fruchtbar sein. Die systematische Rezeption der Kantischen Philosophie setzt spürbar erst mit den kritischen Schriften, genauer, mit der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) ein. Wenn man einmal von der seit dem Erscheinen des kritischen Hauptwerks zu fast aller Zeit bis heute gepflegten Aneignung, Auslegung und Kommentierung Kantischer Texte absieht, kann man die Geschichte der systematischen Kant-Rezeption in fünf Hauptphasen einteilen, in eine idealistische, nach-idealistische, neukantianische, phänomenologisch-existenzphilosophische sowie analytische Phase, an die sich die Kant-Rezeption der Gegenwartsphilosophie anschließt.

Mit der in sich äußerst heterogenen *idealistischen* Kant-Rezeption verbinden sich neben Reinhold, Jacobi, Hölderlin, Schiller und zahlreichen anderen in erster Linie die Namen von Fichte, Schelling und Hegel. Die idealistische Rezeption der Kantischen Philosophie ist im Prinzip schon von Anfang an systematischer Natur. Abgesehen von Reinholds und Fichtes ursprünglichen Bestrebungen, das Kantische System auf eine sichere Grundlage zu stellen und zu vollenden, begegnen die Idealisten dem zentralen Theorem der Kantischen Philosophie, der erkenntniskritischen Selbstauslegung der endlichen, menschlichen Vernunft, eher mit ablehnender Distanz. Vor allem sollen die von Kant eingeführten Bestimmungen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit durch alternative, zumeist subjekttheoretische Konzepte überwunden und insbesondere die Metaphysik neu restituiert werden. Überraschend ist, daß die Idealisten Kants praktischer Philosophie zunächst größere Beachtung schenken als der theoretischen Philosophie. Im August/September 1790 schreibt Fichte an Weißhuhn die berühmten Sätze:

> „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die „Kritik der praktischen Vernunft" gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht usw., sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt!" (Fichte, 1962ff, III, 1, S. 167).

Bei dieser begeisterten, positiven Aufnahme der Kantischen Philosophie ist es nicht geblieben. Neun Jahre später meint Fichte sich mit Schelling darin einig zu sein, „daß die Kantische Philosophie, wenn sie nicht genommen werden soll, wie wir sie nehmen, totaler Unsinn ist." (Brief vom 20.9.1799; Fichte, 1962ff, III, 4, S. 85f). Und in einem Brief an Reinhold aus demselben Monat bezeichnet er Kant wenig schmeichelhaft als „Dreiviertelskopf" (28.9.1799; ebd., S. 90ff). Auch wenn persönliche Ressentiments den Hintergrund dieser Ausfälle bilden, namentlich Kants öffentliche Zurückweisung der Fichteschen Wissenschaftslehre und Fichtes Enttäuschung darüber, so ist die idealistische Kant-Rezeption doch letztlich geprägt von einer über den Kantischen Buchstaben und Gedanken hinausgehenden systematischen Weiterführung und Abgrenzung gegenüber der kritischen Philosophie. Gerade der spätere Idealismus macht dies deutlich. Zwar ist Kant auch für Hegel in mancherlei Hinsicht zunächst systematischer Ausgangspunkt – Hegel hat 1798 einen nicht mehr erhaltenen Kommentar zur *Metaphysik der Sitten* verfaßt; doch zielt Hegels wie Fichtes und Schellings Rezeption der Kantischen Philosophie zugleich auf eine Überwindung derselben, indem vor allem gezeigt werden soll, daß Kant sich sowohl in der theoretischen als auch praktischen Philosophie am endlichen Vernunftdenken orientiert und somit Einseitigkeiten des Erkennens unterliegt, die ihm Einsicht in das wahre Ganze versperren. Aus idealistischer Sicht ist diese Kritik nachvollziehbar, erheben die Idealisten, allen voran Schelling und Hegel, doch einen Totalanspruch der Erkenntnis, der das ganzheitliche Begreifen von Natur- und Geschichtsprozessen einschließt. Bis heute ist allerdings mehr als strittig, ob es den Idealisten gelungen ist, die Kantische Philosophie argumentativ zu überwinden; unstrittig aber ist, daß ihre systematische Kant-Rezeption philosophische Maßstäbe gesetzt hat. Mit Hegels Tod 1831 findet die idealistische Phase der Kant-Rezeption, in welcher der ‚originäre' Kant zuletzt kaum noch Gehör fand, ihr jähes Ende.[1]

Der Tod Hegels besiegelt den historischen Abschluß der trotz aller inhaltlichen Heterogenität in sich vergleichsweise abgeschlossenen idealistischen Bewegung, so daß in der Mitte des 19. Jahrhunderts,

[1] Zu den Einzelheiten der Kant-Rezeption v. a. durch Fichte, Schelling und Hegel siehe die Einzelbeiträge in dem Sammelband Sedgwick, 2000; vgl. auch Kroner, [2]1961; speziell zum Verhältnis von Fichte und Kant: Hanewald, 2001.

auch im Zeitkontext neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse, eine stärkere thematische Differenzierung in der Philosophie einsetzt. Noch zu Lebzeiten Hegels beginnt mit Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) bereits die *nach-idealistische* Phase der Kant-Rezeption. Offensiv gegen die Philosophie des seiner Meinung nach „plumpen und geistlosen Hegel" gerichtet, bezeichnet Schopenhauer es als „Kants größtes Verdienst", mit der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich erwiesen zu haben, „daß zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht" (Schopenhauer, 1977, S. 514f). Erscheinung sei wie bei Kant zwar die ‚Welt als Vorstellung', anders als bei diesem aber sei das Ding an sich nichts als reiner Wille. Parallel dazu verläuft die Kant-Rezeption Herbarts und vor allem Fries', mit dessen psychologisierenden Kantianismus eine später einflußreiche Schule entsteht. Bis zum Aufkommen des Neukantianismus findet im verbleibenden 19. Jahrhundert aber eine eher geringe systematische Kant-Rezeption statt; dies gilt auch für die Philosophie außerhalb Deutschlands, wenngleich es hier Ausnahmen gibt wie die Kantstudien Peirces, deren Einfluß auf die Entwicklung von Pragmatismus und Semiotik wirksam werden sollte.[2]

Von besonderer Bedeutung ist sicherlich die *neukantianische* Phase der Kant-Rezeption. ‚Neukantianismus' ist die Sammelbezeichnung für die in Deutschland dominierende philosophische Strömung etwa zwischen 1870 und 1920, die im zeitgenössischen Klima positivistischen Denkens entsteht und das Ziel verfolgt, die Philosophie als strenge Wissenschaft durch die Grundsätze der Kantischen Erkenntnistheorie neu zu fundieren. Zu unterscheiden ist der Badische Neukantianismus mit seinen Schulhäuptern Windelband, Rickert und Lask vom Marburger Neukantianismus mit seinen Hauptvertretern Cohen, Natorp und Cassirer. Des weiteren sind zu nennen Helmholtz, Lange, Riehl oder auch Hönigswald, die sich im näheren oder weiteren Umkreis des Neukantianismus aufhalten. Allerdings beschränkt sich der Neukantianismus nicht auf Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, wie oft behauptet wird; seine philosophischen Intentionen erstrecken sich ebenfalls auf die Ethik sowie die Begründung der Kultur- bzw. Geisteswissenschaften, was auf wirkungsmächtige Weise auch Dilthey

[2] Einen tieferen Einblick in die weniger erforschte philosophische Landschaft im Deutschland des 19. Jahrhunderts (seit 1831) bietet Schnädelbach, 1983.

versucht, der im eigentlichen Sinne aber nicht zum Neukantianismus zu zählen ist.[3]

Für das Ende des Neukantianismus mitverantwortlich sind zwei Publikationen aus dem Jahre 1924, in denen die Möglichkeit einer nicht rein wissenschaftstheoretisch orientierten, metaphysischen Kant-Deutung stark gemacht wird: M. Wundts Buch *Kant als Metaphysiker* sowie Heimsoeths Abhandlungen *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* und *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich bei Kant.* Bereits einige Jahre zuvor setzt die Phase der *phänomenologisch-existenzphilosophischen* Kant-Rezeption durch Husserl und später durch Heidegger ein. Husserl, Begründer der Phänomenologie, knüpft explizit an das transzendentale Programm der Kantischen Erkenntnistheorie an, um ihm jedoch eine deskriptive, auf das bewußte Erleben und seine empirisch-psychischen Konstitutionsbedingungen gerichtete Wendung zu geben. Der Phänomenologe Scheler formuliert – wenngleich nicht als erster – den berühmten Formalismuseinwand gegen die Kantische Ethik. Heidegger, Schüler Husserls, deutet Kant existenzphilosophisch, insbesondere indem er die transzendentale Apperzeption gemäß seiner Fundamentalontologie aus den reinen Bedingungsstrukturen theoretischen Erkennens herauslöst und dem Subjektbegriff durch eine zugleich eigenwillige wie innovative Interpretation des Schematismus der Einbildungskraft eine neue Bedeutung als zeitliches *Dasein* in der Welt gibt.[4] Die phänomenologischen und existenzphilosophischen Auseinandersetzungen mit Kant machen wohl die letzte programmatisch geschlossene Phase systematischer Kant-Rezeption aus.

Obwohl Kant zu Beginn des 20. Jahrhunderts im logischen Positivismus bzw. Empirismus durchaus Beachtung fand, hat er doch ob seines methodologischen Apriorismus in dieser Strömung keine eingehende Rezeption, zum Teil sogar massive Ablehnung erfahren. Neurath zum Beispiel mokiert sich über den kategorischen Imperativ als Satz, dessen

---

[3] Geschichte und Motive des Neukantianismus sind in den vergangenen Jahren verstärkt erforscht worden, nicht ohne dabei ältere Bewertungen dieser Strömung zu präzisieren oder auch zu revidieren. Vgl. umfassend Köhnke, 1993; siehe auch Krijnen, 2001, und Falkenburg, 2000, S. 307-352; zum Kantianismus Diltheys vgl. Schnädelbach, 1983, S. 74ff, 153ff.

[4] Zur phänomenologisch-existenzphilosophischen Kant-Rezeption siehe die Literaturhinweise im Beitrag von Dahlstrom (in diesem Band). Vgl. auch Schnädelbach, 1983, S. 168ff, 225ff und 235ff.

Sinnlosigkeit durch eine – allerdings mehr als sinnentstellende – Umformulierung geradezu in die Augen springe: „Es gibt einen Befehl, den hat niemand gegeben und dennoch hat ihn jemand empfangen." (Neurath, 1992, S. 32).[5] Abgesehen von den Fortwirkungen der phänomenologischen und existenzphilosophischen Philosophie nach 1945, die insbesondere in Frankreich Fuß faßte und nicht unwesentlich zur Entstehung der Postmoderne beitrug, wird Kant nach dem zweiten Weltkrieg erst wieder von der analytischen Philosophie systematisch innovativ rezipiert. Die *analytische* Phase der Kant-Rezeption wird initiiert durch Strawsons Werk *Individuals* (1959), das als Ursprungsort der später von Stroud weiter angefachten analytischen Diskussion transzendentaler Argumente gilt, sowie durch sein Buch *The Bounds of Sense* (1966), das als analytischer Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* klassisch geworden ist. Hanna hat in einer detaillierten Studie zudem gezeigt, daß schon die Grundlagen der analytischen Philosophie, wie sie durch Frege, Moore, Russell, Wittgenstein, Carnap und Quine gelegt wurden, nicht unwesentlich von einer kritischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants abhängen.[6] Wie die neueren Werke McDowells, Brandoms oder auch Cassams zeigen, setzt sich die Kant-Rezeption in verschiedenen Strömungen der analytischen Philosophie aktuell weiter fort.[7] Damit ist die Philosophie unserer Gegenwart erreicht, in der sich erneut die Frage nach der Möglichkeit und vielleicht sogar nach der Notwendigkeit systematischer Kant-Rezeption stellt.

Warum Kant heute?

Auf die Frage „Warum Kant heute?", die anders formuliert lauten könnte „Warum gerade Kant heute?", gibt es keine definitive, uniforme Antwort, da die Kantische Philosophie in den verschiedenen, in sich zum Teil stark differenzierten Richtungen und Strömungen der Gegenwartsphilosophie auf sehr unterschiedliche Resonanz stößt. Dennoch lassen

---

5 Das Verhältnis Kants zum Wiener Kreis untersucht umfassend und aufschlußreich Coffa, 1991.

6 Vgl. Hanna, 2001; Hanna vertritt die systematische These, daß die *Kritik der reinen Vernunft* eine Theorie objektiver mentaler Repräsentation entfaltet.

7 Vgl. Brandom, 2000, v. a. S. 41ff, 72ff, 851ff; Cassam, 1997; McDowell, 1994; siehe auch Parrini, 1999; zu Brandom vgl. Habermas, 1999.

sich in den Disziplinen und Bereichen der theoretischen und praktischen Philosophie aktuell durchaus bestimmte Tendenzen oder auch Schwerpunkte der Kant-Rezeption ausmachen. Traditionell stark ist die Kant-Rezeption in der theoretischen Philosophie. Die *Erkenntnistheorie* der Gegenwart, die wie auch andere Bereiche der theoretischen Philosophie stark durch die analytische Philosophie geprägt ist, bezieht sich dabei vor allem auf die *Transzendentale Analytik* der *Kritik der reinen Vernunft*, insbesondere auf den epistemologischen Zusammenhang von Anschauung und Begriff. Im Zentrum der zum Teil direkt an Kant anschließenden Debatten steht hier das Problem der Begrifflichkeit der Wahrnehmung (Sellars) bzw. der Rationalität und Rechtfertigungskraft der Erfahrung (McDowell) (vgl. den Beitrag von D. H. Heidemann).

Das spezifisch Kantische Konzept der *Transzendentalphilosophie*, das die klassische Ontologie durch die Erkenntniskritik ersetzen soll, hat aktuell unter dem Stichwort „transzendentale Argumente" erneut die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Es zeigt sich, daß transzendentale Argumente durch die Untersuchung Kantischer Beweisverfahren präzisiert werden können, um sie gegen den empiristischen Skeptizismus als Rechtfertigung unseres Wissens über die Außenwelt einzusetzen (vgl. den Beitrag von T. Grundmann).

Kants Fundierung von Erkenntnis in der transzendentalen Apperzeption, die ihn zum Begründer der *Subjektivitätsphilosophie* im engeren Sinne gemacht hat, galt längere Zeit als überholt, da sie eine Lehre von einem nichtphänomenalen Selbst mitentwirft. Doch die Beschäftigung mit seiner Kritik an der rationalen Psychologie in den Paralogismen der *Kritik der reinen Vernunft* hat den Blick wieder geweitet für ein differenzierteres Verständnis seiner Subjektivitätsphilosophie. Kants Agnostizismus bezüglich der Seele an sich als Resultat der Paralogismen zeigt, daß seine lediglich Ansatz gebliebene Subjektivitätstheorie nicht als ein Wissen im Sinne objektiver Erkenntnis verstanden werden kann. Auch seine Loslösung des Leib-Seele-Dualismus von der Substanzmetaphysik stellt eine starke, noch ungenutzte Alternative in der Diskussion dieses Problems bereit (vgl. den Beitrag von K. Ameriks).

Kants Lehre von der Subjektivität ist auch Gegenstand des Interesses der gegenwärtigen *Phänomenologie*, die die Differenziertheit der Kantischen Konzeption in Erinnerung ruft. Insbesondere Kants Bestimmung des Verhältnisses der reinen, transzendentalen Apperzeption zum empirischen, phänomenalen Selbst und verbunden damit seine Verknüpfung

des transzendentalen Subjekts mit der Zeit als reiner Form des inneren Sinnes findet Beachtung auch im Anschluß an Husserls Überlegungen zum inneren Zeitbewußtsein (vgl. den Beitrag von D. O. Dahlstrom).

Der Begriff der Vorstellung galt lange Zeit als problematisch, da er zumeist empiristisch oder internalistisch im Sinne einer Abbildtheorie gedeutet wurde. In der gegenwärtigen *Philosophie des Geistes* läßt sich im Kontext der Internalismus-Externalismus-Debatte mit Kant zeigen, wie der Repräsentationalismus durch einen Usualismus, dem gemäß Begriffe normativ durch die Regeln ihres Gebrauchs bestimmt sind, systematisch erweitert werden kann (vgl. den Beitrag von G. Schönrich).

Kant hat zwar im eigentlichen Sinne keine eigene Philosophie der Sprache entworfen, doch lassen sich in der gegenwärtigen *Sprachphilosophie* deutliche Anklänge an Kantische Lehren aufweisen, etwa in der Diskussion um die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen bei Quine und Kripke, oder bereits zuvor bei Frege und Ayer. In diesem Kontext erweist sich Kants transzendentaler Idealismus, verbunden mit einem empirischen Realismus, als anschlußfähige Lösungsmöglichkeit des Realismusproblems in der gegenwärtigen Sprachphilosophie (vgl. den Beitrag von W. Lütterfelds).

Das Idealismus-Realismus-Problem stellt sich in der *Naturphilosophie* und *Wissenschaftstheorie* als Naturalismus-Problem. Den Naturalismus hat Kant in seiner Kritik der rationalen Kosmologie in der *Transzendentalen Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft* widerlegt; sein Instrument sind hierbei Antinomien, in die er die rationale Kosmologie, die unter anderem eine dem Naturalismus vergleichbare Position des transzendentalen Realismus vertritt, notwendig verstrickt sah. Aus heutiger Sicht lassen sich zwar die Antinomien der Kosmologie vermeiden, gleichwohl kommt Kants Analyse von Paradoxien in dem Bestreben der Vernunft, unsere Naturerkenntnis zu einer Totalität zu vereinheitlichen, nach wie vor Bedeutung zu, da die heutige Wissenschaftstheorie mit dem Problem beschäftigt ist, der Vereinheitlichung der beiden großen physikalischen Grundlagentheorien – der Quantentheorie einerseits mit der allgemeinen Relativitätstheorie andererseits – ein erkenntnistheoretisches Fundament zu geben. In der *modernen Naturwissenschaft* zeichnen sich zudem Tendenzen ab, den Objektbegriff zu rehabilitieren, nachdem er im Zuge der Loslösung von der Substanzmetaphysik verworfen wurde. Es zeigt sich, daß physikalische Theorien letztlich nicht ohne einen Begriff vom ‚Objekt' auskommen.

Kants kritischer Objektbegriff kann hier mit einigen Abstrichen bezüglich der Objektkriterien, die Kant u. a. in der *Transzendentalen Dialektik* näher bestimmt, innovativ aufgegriffen werden (vgl. die Beiträge von B. Falkenburg und P. Mittelstaedt).

Ebenso wirkungsmächtig wie die theoretische ist in der Gegenwart Kants praktische Philosophie. Hier gilt Kants *Ethik* weiterhin als das Paradigma der Deontologie. Rezipiert wird v. a. Kants Begriff der Person. Auf dieser Grundlage gibt es nun konstruktivistische, wie diejenige J. Rawls', oder auch abstrakte Interpretationen der Morallehre Kants, wie diejenige O. O'Neills. Auch der Verzicht auf eine metaphysische Ethikbegründung macht Kants Philosophie für die Gegenwart zu einem Ansatzpunkt, wie für Tugendhat, Habermas und Apel, für den insbesondere Kants transzendentale Argumentation in seiner Ethikbegründung ausschlaggebend ist. Aber auch eine subjektivitätstheoretisch begründete Ethik läßt sich mit Kants Moralphilosophie konzipieren (vgl. den Beitrag von K. Düsing).

Daß die Kantische Philosophie dazu in der Lage ist, die Neuausrichtung von Disziplinen zu prägen, die sich aufgrund bestimmter philosophischer Strömungen überlebt zu haben scheinen, zeigt die *Anthropologie.* Die essentialistisch ausgerichtete Anthropologie zu Beginn des vorigen Jahrhunderts wird aktuell v. a. im Gefolge der Metaphysikkritik der analytischen Philosophie durch die Philosophie der Person ersetzt, und dies im expliziten Anschluß an Kants Beantwortung der Frage: „Was ist der Mensch?" Zentral für den Kantischen Personen-Begriff ist dabei auch der Nachweis der theoretischen Denkmöglichkeit von Freiheit durch die Auflösung der dritten Antinomie. Damit legt Kant die theoretischen Fundamente für eine moderne Anthropologie (vgl. den Beitrag von D. Sturma).

Daß der *politischen Philosophie* Kants auch heute noch große systematische Bedeutung zukommt, und zwar sowohl hinsichtlich der theoretischen Grundlagen der Demokratiebegründung und des Staatsbürgerrechts als auch der Idee eines internationalen Rechtssystem souveräner Staaten, dürfte außer Frage stehen – das gilt gerade für die politische Philosophie der internationalen Beziehungen, deren (Mit)Begründer Kant ist. Unter den Bedingungen gegenwärtiger politischer und sozialer Realitäten werden dennoch konkrete „Grenzen der Aktualität" seines Denkens sichtbar, insbesondere weil Kant bestimmte historische Entwicklungen nicht voraussehen konnte oder aber die Möglichkeit solcher

Entwicklungen in seiner Theorie nicht ausreichend berücksichtigte. Doch bleibt seine Utopie eines „ewigen Friedens" im gegenwärtigen globalen Zeitalter weiter zukunftsweisend (vgl. den Beitrag von I. Fetscher).

In der *Rechtsphilosophie* ist es Kants Grundansatz der Rechtsbegründung, dem in der Gegenwart nach wie vor große Beachtung geschenkt wird. Die Kantische Begründung des Rechts in der reinen Vernunft bringt Kant zu rechtspositivistischen Ansätzen wie demjenigen H. Kelsens in Opposition. Die Kritik Habermas' und Rawls' an Kants Begründung des Rechts in demjenigen, was sie als metaphysische Komponente seiner Philosophie betrachten, die reine Vernunft, führt zu einem Ersatz dieser Instanz durch bestimmte Verfahrensweisen der Rechtsfindung, die allerdings eigene Probleme mit sich bringen. Der systematische Vorteil der Kantischen Vernunftrechtslehre liegt demgegenüber darin, den notwendigen Zusammenhang von Rechtssetzung und Rechtsanerkennung bzw. Rechtslegitimität herstellen zu können (vgl. den Beitrag von H.-G. Schmitz).

Der *Geschichtsphilosophie* Kants hat man vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dies erweist sich als ein Versäumnis, denn das Kantische Denken ist weit weniger geschichtsvergessen als landläufig angenommen wird. Kants Orientierung der Ethik an einen Endzweck impliziert eine teleologische Konzeption politischen Handelns, wobei er das Ziel der Menschheit darin erblickt, eine weltbürgerliche Ordnung einzurichten. Damit verbunden ist ein hermeneutisches Moment, daß nämlich das Selbstverständnis des Menschen in historische Horizonte eingeschlossen ist. Hier bestehen systematische Anknüpfungspunkte zwischen Kant und dem gegenwärtigen geschichtsphilosophischen Denken (vgl. den Beitrag von E. Angehrn).

Für Kant bilden Ästhetik und Teleologie die ‚Brückendisziplin' zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Ihr gemeinsames Prinzip ist die Zweckmäßigkeit, das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft. Die *Kritik der Urteilskraft* bildet daher wohl den systematischen Schlußstein der Kantischen Philosophie. In der *Ästhetik* hat die Kantische Lehre in der Aufmerksamkeit lange hinter der klassischen Leitästhetik Hegels zurückstehen müssen. Auch ist die Rezeptionsweise in der heutigen Ästhetik teils weniger auf die Auseinandersetzung mit Argumenten ausgerichtet als auf eine Analyse gegenwärtiger Phänomene der Kunst oder der ästhetischen Reflexion, so daß historische Positionen häufig weniger Beachtung finden und als innovative Kraft genutzt wer-

den. Doch zeigen sich ausgehend vom Irrealismus N. Goodmans einige Neuansätze zu einer Kantischen Ästhetik, die insbesondere epistemologisch ausgerichtet sind. Die Kantische *Teleologie* findet als philosophische Grundlegung der Biologie dagegen wenig Resonanz, obwohl die Lebenswissenschaften durch ihre enormen Erkenntnisfortschritte derzeit in eine Phase der theoretischen Neubestimmung eingetreten sind. Doch ist Kants Teleologie nicht nur auf eine Theorie der objektiven Zweckmäßigkeit von Naturwesen beschränkt, sie beinhaltet auch wesentlich eine Lehre von der Verortung des Menschen als moralisches Wesen in der Natur. Als solche ist die Kantische Teleologie noch viel zu wenig beachtet, aber in hohem Maße aufschlußreich und systematisch anschlußfähig (vgl. die Beiträge von K. Engelhard und P. Guyer).

Der vorliegende Band gibt einen Aufriß der systemantischen Bedeutung und Rezeption der Kantischen Philosophie in der Gegenwart. Ziel der Autoren ist es, die heutige Anschlußfähigkeit des Kantischen Denkens herauszustellen, aber auch auf ihre Grenzen hinzuweisen. Es geht darum, aufzuzeigen, in welchen philosophischen Debatten Kant heute wahrgenommen wird oder wahrgenommen werden sollte. Ausgewählt wurden diejenigen philosophischen Disziplinen, Bereiche und Strömungen, in denen sich Kants Philosophie gegenwärtig besonders profiliert und ihr systematisches Problemlösungspotential unter Beweis zu stellen vermag. Die Gliederung des Bandes ist der Tatsache geschuldet, daß sich auf die Frage: „Warum Kant heute?" keine einheitliche Antwort geben läßt. Eine Antwort auf die Frage nach der aktuellen Relevanz des Kantischen Denkens muß jeweils in den unterschiedlichen, einschlägigen Debatten der Gegenwartsphilosophie gesucht werden. Die Gesamtschau der Beiträge dürfte allerdings deutlich machen, daß die systematische Anschlußfähigkeit der Kantischen Philosophie in zahlreichen Gebieten heutiger philosophischer Bemühungen sachlich begründet und keine dem Kantischen Werk zwanghaft abgerungene philosophiegeschichtliche Platitüde ist.

Literatur

Brandom, R. B., 2000, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Cassam, Q., 1997, *Self and World*, Oxford: Clarendon Press.

Coffa, J. A., 1991, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*, Cambridge: Cambridge UP.

Falkenburg, B., 2000, *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution in der Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/M.: Klostermann.

Fichte, J. G., 1962ff, *Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

Habermas, J., 1999, *Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik*, in: J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 138-185.

Hanewald, C., 2001, *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, Berlin/New York: De Gruyter.

Hanna, R., 2001, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

Krijnen, C., 2001, *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Köhnke, K. C., 1993, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kroner, R., ^{2}1961, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Tübingen: Mohr.

McDowell, J., 1996, *Mind and World*, Cambridge/London: Harvard UP.

Neurath, O., 1992, *Einheitswissenschaft und Psychologie* (zuerst 1933), in: J. Schulte/B. McGuinness (Hrsg.), *Einheitswissenschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 24-56.

Parrini, P. (Hrsg.), 1994, *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht: Kluwer.

Sedgwick, S. (Hrsg.), 2000, *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and, Hegel*, Cambridge: Cambridge UP.

Schnädelbach, H., 1983, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Schopenhauer, A., 1977, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2 (Zürcher Ausgabe), Zürich: Diogenes.

Zur Zitierweise:

Kants Werke werden mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* zitiert nach der Akademie-Ausgabe: I. Kant, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der königlich preußischen (später deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter 1900ff (abgek.: AA), mit Angabe des Bandes in römischen und der Seitenzahlen in arabischen Ziffern. Die Schreibweise wurde teilweise modernisiert. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird zitiert nach der von J. Timmermann besorgten Neufassung der Ausgabe von R. Schmid, Hamburg: Meiner 1998. Es werden die gängigen Siglen verwendet, für die *Kritik der reinen Vernunft*: *KrV*, für die *Kritik der praktischen Vernunft*: *KpV*, für die *Kritik der Urteilskraft*: *KU*, usw.

1. Erkenntnistheorie

Vom Empfinden zum Begreifen. Kant im Kontext der gegenwärtigen Erkenntnistheorie

DIETMAR H. HEIDEMANN

1. Einleitung: Neuere Entwicklungen in der Erkenntnistheorie

In der Gegenwartsphilosophie ist seit einigen Jahren ein neu erwachtes Interesse an der Erkenntnistheorie zu beobachten. Obwohl die Erkenntnistheorie nie völlig in Vergessenheit geraten ist, wurde sie im Zuge des ‚linguistic turn' sowie des Fortschritts der positiven Wissenschaften und der sich an ihnen orientierenden philosophischen Disziplinen in der jüngeren Vergangenheit vielfach vernachlässigt oder stand zumindest nicht im Zentrum der Debatten. Dies hat sich nun geändert. Denn nachdem die traditionellen Themen- und Betätigungsfelder der Erkenntnistheorie zuletzt insbesondere von der Sprachphilosophie, aber auch von der Wissenschaftstheorie, der Philosophie des Geistes, der Neurophilosophie sowie den Kognitionswissenschaften besetzt wurden, weisen neuere Entwicklungen auf ihr Wiedererstarken gegenüber diesen Disziplinen hin. Zweierlei fällt an diesen neueren Entwicklungen auf: Zum einen beschreitet die Erkenntnistheorie bei der Wiederaneignung ihrer klassischen Domäne alte Pfade, sie wagt sich aber auch auf systematisch und methodisch neues Terrain. So beschäftigt sie sich weiterhin mit traditionellen epistemologischen Themen wie Möglichkeit, Objektivität und Wahrheit von Wissen sowie dem Skeptizismus-Problem und der Idealismus-Realismus-Frage; sie entwickelt aber auch neue Ansätze, z. B. spezifische Konzeptionen der Begründung von Wissen auf naturalisierter, evolutionärer oder sozialer Grundlage.[1] Zum anderen ist

[1] Siehe z. B. die neueren Sammelbände Grundmann, 2001; Sosa/Kim, 2000; Greco/Sosa, 1999; ebenso Lütterfelds, 1987.

es Kant, auf den man in bestimmten Richtungen der gegenwärtigen Erkenntnistheorie bewußt zurückgeht, um auf alte epistemologische Fragestellungen neue systematische Antworten zu finden. Angesichts einer in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts oft anzutreffenden kritischen Einstellung gegenüber der Transzendentalphilosophie konnte man diese Rückbesinnung auf Kant nicht unbedingt erwarten. Denn nachdem die Debatte um transzendentale Argumente in der sowohl analytischen als auch nicht-analytischen Erkenntnistheorie in den 1980er Jahren langsam verebbte und damit auch die ‚letzte Bastion' transzendentaler Erkenntnistheorie aus dem Bewußtsein der systematischen Philosophie weitgehend zu verschwinden schien, hat Kant in den erkenntnistheoretischen Diskussionen neuerdings wieder große Bedeutung erlangt, so daß man in einigen Forschungsbereichen der gegenwärtigen Erkenntnistheorie sogar von einem Neokantianismus sprechen kann.

Diese Rückbesinnung auf die Erkenntnistheorie und auf Kant muß eigentlich mehr als überraschen. Denn gerade einmal 25 Jahre sind es her, daß Richard Rorty in seinem einflußreichen Werk *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) der Erkenntnistheorie und Kant den Vorwurf machte, für grundlegende Fehlentwicklungen der neueren Philosophie verantwortlich zu sein. Kant sei es letztlich gewesen, der die Erkenntnistheorie zur philosophischen „Fundamentalwissenschaft" erhoben habe, die fortan das „Tribunal" der Philosophie bildete und sich die Entscheidung darüber anmaßte, was Anspruch auf „Wissenschaftlichkeit" erheben durfte und was nicht. Den Lockeschen und Cartesischen Mentalismus im Gepäck habe sie sich zur einzigen Kontrollinstanz „kulturelle[r] Ansprüche" aufgeschwungen, um der Kultur selbst die einzig möglichen Fundamente zu legen. Zwar habe sich gegen diese einseitigen „Prätentionen der Erkenntnistheorie" auch Widerstand geregt, doch seien Proteste etwa Nietzsches oder James' weitgehend ignoriert worden, wie Rorty meint. So konnte sich der Führungsanspruch der (Kantischen) Erkenntnistheorie im Neukantianismus sowie bei Husserl, Frege und Russell sogar noch verfestigen. Selbst die analytische Philosophie ist in Rortys Augen nichts anderes als eine „neue Variante des Kantianismus"; sie habe den Mentalismus Kants zwar durch das neue Paradigma der Sprache ersetzt, damit aber zugleich den Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben, d. h. lediglich das

eine Übel, die Erkenntnistheorie, durch ein anderes Übel, die Sprachphilosophie, ausgetauscht.[2]

Wenn man vom Skeptizismus als ubiquitäres Hintergrundproblem absieht, kann man drei Bereiche abstecken, auf die sich die Diskussionen in der Erkenntnistheorie gegenwärtig besonders konzentrieren. Koordiniert werden können diesen Gebieten drei spezifische Fragestellungen, die einen inneren systematischen Zusammenhang bilden:

1. *Wahrnehmung*: Was wird in der sinnlichen Wahrnehmung erkannt und wie ist ihr empirischer Gehalt (repräsentational) möglich?
2. *Idealismus und Realismus*: Existiert das Wahrgenommene unabhängig von den Erkenntniskapazitäten des Subjekts und haben wir epistemischen Zugang zu ihm?
3. *Rechtfertigung von Wissen*: Wie läßt sich unser Wissen von dem, was wir wahrnehmen, begründen und kommt diesem Wissen – objektive – Gültigkeit zu?

Zu allen drei Problembereichen hat Kant entscheidende Beiträge geliefert, die heute auf ganz unterschiedliche Weise rezipiert werden. Besonders deutlich ist die Kant-Rezeption in denjenigen erkenntnistheoretischen Richtungen, die noch in der Tradition der Kritik des logischen Empirismus und Positivismus stehen. Dies mag damit zusammenhängen, daß sich das Wissenschaftsideal des logischen Empirismus und Positivismus insbesondere auch gegen das Kantische Programm einer transzendentalen Erkenntnistheorie wendet. In aller Radikalität dokumentiert sich dies z. B. in der dezidiert gegen Kant gerichteten Forderung O. Neuraths, im Sinne der „Einheitswissenschaft" des logischen Empirismus jegliche Wissensansprüche auf Protokollsätze zurückzuführen und erkenntnistheoretische Grundbegriffe wie „immanent", „Wirklichkeit", „Erscheinung" oder eben auch „transzendental" auf einen „*Index verborum prohibitorum*" zu setzen.[3] Diese zensorische Forderung

[2] Inhaltlich richtet sich Rortys Kritik vor allem gegen die Kantische ‚Illusion', „zeitlose Bedingungen" freizulegen, die die apriorischen Strukturen der „>Wechselwirkung< zwischen >erkennendem Subjekt< und >Wirklichkeit<" konstituieren. Als therapeutische Maßnahme, mit der die Philosophie von dieser falschen Hypothese zu kurieren sei, schlägt er vor, die Kantische Idee schlicht aufzugeben, „daß der Philosoph etwas über das Erkennen erkennen kann", um so der Erkenntnistheorie ihre selbstherrlich angeeigneten philosophischen Herrschaftsansprüche zu nehmen und der Hermeneutik als nichtmethodische und nichtfundamentalistische Philosophie den Weg zu bereiten. Vgl. Rorty, 1981, S. 14ff, 149ff, 283ff, 414-427.

steht ganz im Bann der fundamentalistischen Ausrichtung empiristischer Erkenntnistheorien und positivistischen Denkens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, denen gemäß Wissen auf einfache sinnliche Gegebenheiten wie Sinnesdaten als seine rechtfertigende Grundlage zurückgeführt werden müsse. Es ist diese Idee einer empiristisch-sensualistischen Fundierung von Wissen, gegen die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Einspruch erhoben wurde, was dann die Kant-Rezeption in der Erkenntnistheorie wenn auch nicht ausschließlich, so doch aber wesentlich motiviert hat und heute noch bestimmt.

Die Kritik am Fundamentalismus des traditionellen Empirismus haben zwei Autoren auf besonders einflußreiche Weise geprägt: Quine und Sellars. In seinem berühmten Aufsatz *Two Dogmas of Empiricism* von 1951 greift Quine zwei, wie er sie nennt, Dogmen des Empirismus an: die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Aussagen sowie die Reduktion empirischer Aussagen auf logische Konstrukte aus Begriffen, die sich unmittelbar auf Erfahrung beziehen. Direkt betroffen von dieser Kritik ist Kants Erkenntnistheorie insofern, als sie in entscheidendem Maße von der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile abhängt.[4] Anders als von Quine, der im weiteren zudem die Naturalisierung der Erkenntnistheorie propagierte, um sie damit als originär philosophische Disziplin mit eigenen Zielen zugleich abzuschaffen, sind von Sellars' Kritik des traditionellen Empirismus für die Kant-Rezeption in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie entscheidende Impulse ausgegangen. Zu nennen ist zunächst das epochemachende Werk *Empiricism and the Philosophy of Mind* von

---

[3] Vgl. Neurath, 1992, S. 36. Nicht alle Vertreter des logischen Empirismus bzw. Positivismus waren derart rigoros gegen Kant eingestellt. Gerade die führenden Köpfe des „Wiener Kreises" begannen, wie Coffa, 1991, S. 171, sie nennt, als „neo-Kantians"; so auch der frühe Schlick, der die Kantische Erkenntnistheorie in Teilen für durchaus anschlußfähig hielt, auch wenn er Kants Beweisanspruch synthetischer Urteile a priori ablehnte (vgl. Schlick, 1979; dazu Coffa, 1991, S. 171ff).

[4] Vgl. Quine, 1980. Zu den Einzelheiten der Quineschen Kritik siehe Hanna, 2001, S. 120ff, 171ff, der eine Verteidigung des Kantischen Begriffs der Analytizität vorlegt, sowie van Cleve, 1999, S. 15-33, für den entgegen der heute weitverbreiteten Einwände auch synthetische Urteile a priori möglich sind. Siehe auch Rorty, 1981, S. 215ff. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß der erkenntnistheoretische Apriorismus à la Kant heute durchaus wieder seine Befürworter findet, vgl. u. a. Bonjour, 1998, zu Kant S. 20ff; Bonjour, 1993, v. a. S. 58ff; Parrini, 1994.

1956, in dem Sellars die Auffassung des traditionellen Empirismus, die rechtfertigende Grundlage des Wissens bestehe in einfachen sinnlichen Gegebenheiten, zum ‚Mythos des Gegebenen' erklärt, einer von der empiristischen Tradition überlieferten Hypothese, die gar nicht das leisten könne, was man ihr zumutet: die *Rechtfertigung* von Wissen. In der Folge hat Sellars diese Kritik in zahlreichen Abhandlungen zu Kant ausgearbeitet und in Aufnahme der Kantischen Theorie zu einem eigenen Ansatz weiterentwickelt. Ähnlich wie Strawsons *The Bounds of Sense* (1966) war und ist Sellars' produktive Auseinandersetzung mit Kant außerordentlich wirkungsmächtig; sie wird heute weitergeführt von McDowell, in dessen vielbeachtetem Buch *Mind and World* (1994) die Linien der Empirismus-Kritik und Kant-Rezeption unter den philosophischen Vorzeichen und Bedingungen der Gegenwart zusammenlaufen. In der Kantischen Lehre, dergemäß Erkenntnis in der Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand besteht, erblickt McDowell die entscheidende Einsicht, mit der sich gegen die empiristisch-naturalistischen Fehl- und Kurzschlüsse der Gegenwartsphilosophie zeigen läßt, daß die Anschauung selbst mit Begrifflichkeit durchsetzt ist und der Erfahrung mithin ursprünglich rationale Struktur eignet, was insbesondere den ‚Mythos des Gegebenen' überwinde.

Fragt man nach der aktuellen systematischen Relevanz und Bedeutung Kants im Bereich der Erkenntnistheorie, so wird man vor allem auf die Konzeptionen von Sellars und McDowell verweisen müssen. Selbstverständlich gibt es auch andere Autoren, die sich heute produktiv mit der Kantischen Erkenntnistheorie auseinandersetzen; aus der aktuellen Kant-Forschung ließen sich hier zahlreiche neuere Interpretationen nennen, wobei allerdings nicht immer klar zu sehen ist, ob jeweils ein historisches oder ein über den bloßen Textkommentar hinausgehendes systematisches Interesse an Kant im Vordergrund steht.[5] Die systematische Aneignung der Kantischen Erkenntnistheorie aber wird in der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart auf den zentralen Problemfeldern in entscheidendem Maße bestimmt durch Sellars und insbesondere McDowell, die mehr als nur Exegese Kantischer Texte betreiben. Im Folgenden werden daher zunächst die einflußreichen Studien Sellars' zum Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand bei Kant untersucht; Sellars

[5] Eine Zusammenstellung neuerer Titel bietet das umfassende Literaturverzeichnis bei Natterer, 2003.

greift grundlegende Kantische Argumente auf, mit denen seiner Ansicht nach demonstriert werden kann, wieso die sinnliche Wahrnehmung kein nicht-inferentielles empirisches Wissen ist (2.1.). Im Anschluß daran soll McDowells kritische Erneuerung der Intuitionen Sellars' dargelegt und geprüft werden, ob es ihm mit Kant gelingt, den von ihm attackierten „bald naturalism" sowie den Schema-Inhalt-Dualismus durch einen alternativen, an Kant orientierten *Begriff* der Erfahrung zu überwinden (2.2.). Im letzten Abschnitt wird für die These argumentiert, daß sich durch die Aufnahme der Argumentationslinie von Sellars zu McDowell zeigen läßt, wie sich mit Kant der kognitive Zusammenhang von Empfinden und Begreifen erkenntnistheoretisch explizieren läßt; dabei treten aber auch die Differenzen zwischen diesen Autoren und Kant zutage (3.).[6]

2. Vom Empfinden zum Begreifen

2.1. Sinnlichkeit und Verstand

Gemäß Rortys kritischer Diagnose der neueren Philosophie ist von den Theoremen der Kantischen Erkenntnistheorie in der jüngeren Vergangenheit vor allem eines in Verruf geraten: der Dualismus von durch Sinnlichkeit gegebenen Anschauungen und im Verstand bereitstehenden Begriffen, die auf das in der Anschauung sinnlich Gegebene rational einwirken (vgl. Rorty, 1981, S. 189ff). Obwohl nicht zu bestreiten ist, daß von der gegenwärtigen Erkenntnistheorie – ähnlich wie seinerzeit schon von Hegel – gerade gegen diesen Dualismus grundsätzliche Einwände erhoben werden, trifft Rortys Diagnose dennoch nur zum Teil zu. Neben Strawson hat insbesondere Sellars den Kantischen Stämme-Dualismus ausdrücklich in Schutz genommen, um ihn anhand eigener Um- und Weiterdeutungen in sein eigenes philosophisches Konzept produktiv

[6] Auf die Bedeutung Kants in der neueren Idealismus-Realismus-Debatte, etwa durch die Rezeption Putnams (vgl. z. B. Putnam, 1993), kann in diesem Beitrag nicht gesondert eingegangen werden; siehe dazu Heidemann, 2004. Da in dieser Debatte vor allem sprachphilosophische Probleme diskutiert werden, widmet sich im vorliegenden Band der Artikel von W. Lütterfelds diesem Thema. Vgl. auch Engelhard, 2004; Abela, 2002; Heidemann, 1998; zur Rolle Kants in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie vgl. ebenso die Beiträge von T. Grundmann, K. Ameriks, D. O. Dahlstrom und G. Schönrich in diesem Band.

einzubinden. Zwar kritisiert Sellars in seiner wirkungsmächtigen Abhandlung *Empiricism and the Philosophy of Mind* die Annahme eines sinnlich Gegebenen, das als ein vom Begrifflichen abgetrenntes Fundament empirischen Wissens postuliert werde, doch nimmt er Kant von dieser Kritik explizit aus, denn er sei der „idea of givenness" nicht verfallen (Sellars, 1997, S. 14). Hinter der Idee des Gegeben, die Sellars als „myth of the given" entlarvt, verbirgt sich eine Grundsatzkritik am traditionellen Empirismus. Sellars' Kritik am Gegebenen geht aus von der Beobachtung, daß empiristische Erkenntnistheorien, genauer Sinnesdatentheorien in der Regel zwischen dem Akt des Gewahrseins („act of awareness") eines Objekts und dem Objekt selbst als Gegenstand des Empfindens („*sensing*", Sellars, 1997, S. 14) unterscheiden. Empirisches Wissen werde von diesen Theorien erklärt durch seine Fundierung in einem nicht-inferentiellen, d. h. nicht durch begriffliche Leistungen vermittelten Tatsachenwissen. Diese Rückführung von empirischem Wissen auf ein unmittelbares Tatsachenwissen ist, so lautet nun Sellars' Kritik, nicht einzusehen, da der Sinnesdatentheoretiker einerseits behaupte, Einzeldinge zu empfinden, andererseits Tatsachenwissen aber die Form habe: „*something's being thus-and-so* or *something's standing in a certain relation to something else*" (Sellars, 1997, S. 16). In Sinnesdatentheorien tritt also eine Inkongruenz zutage zwischen dem nicht-epistemischen *Empfinden* sinnlicher Gegebenheiten wie Erscheinungen oder Empfindungen, die zur Grundlage von Wissen gemacht werden, und der reichhaltigen *Wissens*struktur, daß etwas der Fall ist.

Damit wird der Sinnesdatentheoretiker vor die Wahl gestellt: Entweder er behauptet, daß Einzeldinge empfunden werden, daß solches Empfinden aber kein Wissen ist und von empfundenen Sinnesdaten logisch nicht auf die Existenz von Wissen geschlossen werden darf; oder er vertritt die Auffassung, daß Empfinden selbst eine Form von Wissen *ist*, wobei Tatsachen, aber keine Einzeldinge empfunden werden. Wählt er die erste Option, kann er Empfinden nicht als Wissen ausgeben, wählt er die zweite, geht ihm das sinnlich Gegebene als intendiertes Wissensfundament verloren. Nach Sellars' Analysen entscheidet sich der Sinnesdatentheoretiker fatalerweise für beide Alternativen zugleich, was ihn in letzter Konsequenz zu einer Art „naturalistic fallacy" zwingt. In der Erkenntnistheorie beruht der ‚naturalistische Fehlschluß' auf der falschen Voraussetzung, „that epistemic facts can be analyzed without remainder – even ‚in principle' – into non-epistemic facts" (Sellars,

1997, S. 19). Ein logisches Schlußfolgern aber von epistemischen auf nicht-epistemische Tatsachen, d. h. von Wissen auf ein es rechtfertigendes Empfinden und umgekehrt, ist nicht möglich, denn, um mit Kant zu reden, der „Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken" (*KrV*, B 75).

Ferner speist sich der naturalistische Fehlschluß des Sinnesdatentheoretikers aus der Überzeugung, so Sellars weiter, daß die Gegebenheit von Sinnesdaten, die als Fundament empirischen Wissens fungieren, ein Faktum ist, das keinerlei Lernen voraussetzt. Damit aber sehen sich Sinnesdatentheorien der Schwierigkeit gegenüber, das Empfinden von Sinnesdaten als ein nicht-inferentielles Wissen analysieren zu müssen, das seinerseits wie das Empfinden von Sinnesdaten nicht durch Anwendung von Begriffen erworben wurde. Dies scheint wenig plausibel zu sein, zumal Sinnesdatentheoretiker normalerweise nicht in Abrede stellen, daß die epistemische Klassifikation von Einzeldingen zuvor erworbene begriffliche Leistungen involviert. Die für seine Erfahrungskonzeption konstitutiven Annahmen: *1. Das Empfinden von Sinnesdaten ist ein nicht-inferentielles Wissen, 2. die Fähigkeit des Empfindens von Sinnesdaten wird nicht erworben* sowie *3. die epistemische Fähigkeit, etwas als etwas zu klassifizieren, wird erworben*, kann der Sinnesdatentheoretiker folglich nicht miteinander in Übereinstimmung bringen. Aus dieser Inkonsistenz folgt nach Sellars, daß wir das Empfinden von Sinnesdaten nicht zum Fundament empirischen Wissens machen können.[7]

Im Gegenzug zu dieser Kritik des sinnlich Gegebenen formuliert Sellars in *Empiricism and the Philosophy of Mind* eine positive erkenntnistheoretische Alternative, die von dem Gedanken getragen wird, daß wir empirisches Wissen nicht durch die bloße Beschreibung eines Empfindens zu rechtfertigen in der Lage sind, sondern nur indem wir es in den ‚logischen Raum der Gründe' stellen, in den „logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says." (Sellars, 1997, S. 76). Empirisches Wissen ist nicht intrinsisch gerechtfertigt durch seinen reinen Vollzug, z. B. durch eine Beobachtung, die sich in regelkonformen Aussagen über das Wahrgenommene dokumentiert. Denn um Wissen zum Ausdruck bringen zu können, müssen solche Aussagen Autorität besitzen, was aber bereits weiteres Wissen voraussetzt, etwa daß ein bestimmter Sachverhalt beobachtet wird

[7] Vgl. Sellars, 1997, S. 20ff.

oder daß bestimmte Bewußtseinsepisoden verläßliche Symptome für die Gegenwart bestimmter Gegenstände sind. Ohne die Existenz von Sinnesdaten in Zweifel zu ziehen, erweist Sellars die von Sinnesdatentheoretikern vertretene These, wonach sich empirisches Wissen durch das Fundament des sinnlich Gegebenen unmittelbar selbst beglaubigt, durch den Aufweis des begrifflichen Strukturreichtums dieses Wissens mithin als unhaltbar.[8]

Schon die Argumentationslinie von *Empiricism and the Philosophy of Mind* läßt Kants berühmtes Diktum „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (*KrV*, B 75) deutlich anklingen. In der Folgezeit hat Sellars seine Kritik am Fundamentalismus des traditionellen Empirismus dann anhand eingehender Auseinandersetzungen mit der Kantischen Lehre weiter ausgearbeitet, in denen er grundsätzliche Anknüpfungspunkte für seine eigene Erkenntniskonzeption erblickt.[9] In besonderem Maße gilt dies für die Grundunterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als den beiden Stämmen der Erkenntnis in der *Kritik der reinen Vernunft*: Sinnlichkeit als Fähigkeit, durch Gegenstände affiziert zu werden, liefert uns Anschauungen; von ihr zu unterscheiden ist der Verstand, der Anschauungen vermittels der in ihm entspringenden Begriffe denkt (*KrV*, B 33). Ist die Dichotomie von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff als solche erkenntnistheoretisch bereits problembeladen, so bürdet sich Kant mit dem aus ihr entwickelten Erkenntnisbegriff ungleich höhere Beweislast auf:

> „[Es ist] ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauung sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). [...] Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen." (*KrV*, B 75f).

Rechtfertigungsgrundlage der (empirischen) Erkenntnis ist nach Kant also nicht das in der (empirischen) Anschauung sinnlich Gegebene als solches, sondern die spezifische Kooperation von Sinnlichkeit und Ver-

---

[8] Ebd., S. 68-79. Im Ausgang von seiner Mythos-Kritik entwickelt Sellars dann einen eigenen wissenschaftlichen Realismus, der dem ‚manifesten Weltbild' der alltäglichen Erfahrung gegenübersteht; vgl. dazu Schantz, 1990, S. 219ff.

[9] Vgl. etwa das Bekenntnis zu Kant in Sellars, 1974, S. 58f; Sellars, 1976, S. 171.

stand, deren Selbständigkeit durch dieses Zusammenwirken jedoch nicht aufgehoben wird; dabei gesteht Kant auch dem „Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet" (*KrV*, A 100), Eigenständigkeit gegenüber dem Verstand zu. Im Hinblick auf Sellars' Mythos-Kritik stellt sich allerdings die Frage, wie weit diese Eigenständigkeit letztlich geht.

In der Studie *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes* greift Sellars exakt diese Frage auf, um anhand kritischer Interpretationen zu zeigen, daß Kants Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand sowie seine spezifische Bestimmung des Mannigfaltigen der Sinne in der Erkenntnistheorie prinzipiell sinnvoll und letztlich unverzichtbar ist. Das in dieser Abhandlung im Vordergrund stehende Sachproblem betrifft die Rolle, die das sinnlich Gegebene in der Wahrnehmung spielt: Ist es begrifflich oder rein rezeptiv bestimmt? Obgleich die Anschauung „Janus-faced" (Sellars, 1992, S. 2) sei, und zwar weil sie sowohl durch Sinnlichkeit als auch Spontaneität bestimmt werde, ist sie nach Sellars wesentlich Vorstellung eines *Diesen*. Als eine solche Vorstellung trete ihre Begrifflichkeit dadurch hervor, daß sie etwas als *dies*, als ein konkretes Etwas vorstellt. Wie wir gesehen haben, verbindet Kant mit der Anschauung die Bestimmung der Rezeptivität (der Sinnlichkeit). Allerdings sind nicht alle Anschauungen bloß sinnlich-rezeptiv, denn einige involvieren, wie Sellars zutreffend beobachtet, auch Synthesis; diese aber geht auf Leistungen der produktiven Einbildungskraft zurück, so daß in einigen Anschauungen neben Rezeptivität Spontaneität ins Spiel kommt (vgl. *KrV*, B 151ff). Solche Anschauungen, die durch die figürliche Synthesis der Einbildungskraft hergestellt werden, haben die Form einfacher demonstrativer Vorstellungen wie „this-cube". Vorstellungen dieser Art seien dabei unterhalb der Struktur des Urteils anzusiedeln, das in diesem Fall lauten würde „This is a cube." (Sellars, 1992, S. 4f). D. h. der sinnliche Gehalt einer Anschauung geht seiner prädikativen Verwendung durch eine Allgemeinvorstellung, einen Begriff, in einem Urteil voraus.

Empfindungen, die als „*this-suches*" („proper sensibles") in der Wahrnehmung vorkommen, gesteht Kant damit nach Sellars' Interpretation Eigenständigkeit zu. Die Annahme eines Mannigfaltigen des äußeren Sinnes sei erkenntnistheoretisch wohlbegründet (Sellars, 1992, S. 9ff). Als Beleg für die Unabhängigkeit des sinnlichen Mannigfaltigen führt Sellars insbesondere die Kategoriendeduktion in der ersten Auflage der

Kritik der reinen Vernunft an. Dort schreibt Kant der Einbildungskraft die Funktion zu, unter dem gegebenen Mannigfaltigen der Wahrnehmungen, die „im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden", eine regelhafte Verbindung herzustellen (*KrV*, A 120). Gemäß Sellars operiert die Einbildungskraft in ihrer Synthesis mit einem nicht-begrifflichen sinnlichen Mannigfaltigen, aus dem sie begriffliche Anschauungen hervorbringt, so daß unterschieden werden müsse zwischen a) nicht-begrifflichen Vorstellungen des äußeren *Sinnes*, nämlich Sinneseindrücken, und b) begrifflichen *Anschauungen* als Vorstellungen von Räumlichem (Sellars, 1992, S. 28).

Fällt Sellars mit dieser Unterscheidung zwischen rein *sinnlichen* und *anschaulichen* Vorstellungen aber nicht in den ‚Mythos des Gegebenen' zurück? Neben der Abhandlung *Science and Metaphysics* machen insbesondere die Studien *The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience* sowie *Kant's Transcendental Idealism* deutlich, daß dies nicht der Fall ist. Die Lösung des Problems der Begrifflichkeit der Wahrnehmung erblickt Sellars in der schemabildenden Funktion der Einbildungskraft. Während Kant der Einbildungskraft in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* noch explizit die Rolle einer neben Sinnlichkeit und Verstand selbständigen dritten Erkenntnisquelle zugesteht, die nicht nur zwischen diesen vermittelt, sondern darüber hinaus ihren genetischen Ursprung zu repräsentieren scheint (*KrV*, A 15, 115, 124), nimmt sie in der zweiten Auflage seines Hauptwerks keine eigenständige Stellung mehr ein. Zugeschlagen wird sie nun, insbesondere was ihre produktive, synthesisstiftende Funktion in der Wahrnehmung angeht, dem Verstand (*KrV*, B 159ff). Ihre grundlegende erkenntnistheoretische Leistung besteht zum einen in der Apprehension des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, d. h. der Aufnahme des sinnlich Gegebenen in das Bewußtsein und seiner Verbindung „zur Wahrnehmung" (*KrV*, B 162); zum anderen ist sie Produzent der zwischen Anschauungen und Kategorien vermittelnden Schemata; d. h. die Einbildungskraft realisiert die Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand, indem sie in mathematischen, empirischen und transzendentalen Schemata diejenigen Anwendungsbedingungen angibt, unter denen die Kategorien des Verstandes auf Anschauungen angewandt werden können, um objektive Erkenntnis zu ermöglichen (*KrV*, B 176ff).

Sellars interpretiert das empirische Schema, um dieses allein geht es ihm, als Regel, dergemäß die Einbildungskraft ein Bildmodell

(„image-model"; Sellars, 1978, S. 236ff) von Gegenständen konstruiert, die unsere Sinnlichkeit affizieren. Ohne näher auf die Kantische Differenzierung zwischen mathematischen, empirischen und transzendentalen Schemata einzugehen, versteht er die Erzeugung von Bildmodellen als Ergebnis des Zusammenwirkens von komplexen Erkenntnisfähigkeiten, die Kant unter der Bezeichnung „produktive Einbildungskraft" zusammengefaßt habe. Die besondere Leistung der Kantischen Konzeption der produktiven Einbildungskraft besteht nach Sellars in der Explikation des Zusammenwirkens von Sinnlichkeit und Verstand in der Erfahrung. Die von der Einbildungskraft produzierten Bildmodelle, die wir als solche nur in der theoretischen Reflexion erfassen, sind nun nichts anderes als die phänomenalen Objekte wie sie unmittelbar in unserem Wahrnehmungsbewußtsein vorkommen. Wesentliche Eigenschaft eines Bildmodells ist – vor allem was die visuelle Wahrnehmung angeht – sein „perspectival character", der Grund für die transzendentale Idealität der Objekte in der „image-model world" sei. In Anlehnung an Berkeleys Diktum *esse est percipi* heißt es diesbezüglich bei Sellars: „Their esse is to be representatives or proxies. Their being is that of being complex patterns of sensory states constructed by the productive imagination." (Sellars, 1978, S. 237). Perspektivität von Bildmodellen bedeutet also nicht, daß die Dinge der Außenwelt selbst perspektivisch sind; sie werden lediglich *als* perspektivisch wahrgenommen. Zu unterscheiden ist demnach zwischen den Gegenständen der Wahrnehmung als solchen und den Bildmodellen, die die Einbildungskraft von ihnen erzeugt.

Diese Differenzierungen lassen sich auf Kants Schematismus der Einbildungskraft übertragen: Die produktive Einbildungskraft erzeugt gemäß leitenden Regeln Anschauungsbilder, und stellt zugleich Gegenstände gemäß diesen Regeln vor. Kants Beispiel in der *Kritik der reinen Vernunft* für ein empirisches Schema, das Sellars in *The Role of the Imagination* aufgreift, ist der Begriff des Hundes: Der Begriff „Hund" stellt nichts anderes als die Regel vor, „nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine besondere Gestalt [...] eingeschränkt zu sein." (*KrV*, B 180). D. h. der Begriff „Hund" ruft in mir nicht das Anschauungsbild eines konkreten Hundes hervor, sondern bedeutet die Regel, nach der die Einbildungskraft in der aktualen Wahrnehmung ein Anschauungsbild produziert, wobei diese

Regel in ihrer Anwendbarkeit auf konkrete Anschauungen zugleich offen und spezifisch genug ist, um das durch den Begriff intendierte Objekt zu treffen. Folgt die Einbildungskraft der Regel auf korrekte Weise, kann z. B. der Begriff „Hund" vermittels seines Schemas auf jeden beliebigen wirklichen Hund angewendet werden. Im Grunde setzt sich das Schema, so Sellars, nicht aus nur einem, sondern aus zahlreichen Begriffen zusammen, die die perspektivische Variabilität eines Bildmodells betreffen. So folgt etwa das Schema einer Pyramide nicht dem Begriff der Pyramide allein, sondern darüber hinaus einer ganzen Komplexion von Begriffen, die die verschiedenen Wahrnehmungsperspektiven des Subjekts mitberücksichtigt. Dies ist sicherlich zutreffend, muß doch das Schema der Pyramide in seiner Variabilität so groß sein, daß es allen möglichen Wahrnehmungsperspektiven, die ein Subjekt bei der visuellen Betrachtung einer Pyramide jemals einnehmen kann, Genüge tut. Die produktive Einbildungskraft generiert dabei zweierlei: einen Anschauungsgehalt als komplexe demonstrative Konzeptualisierung wie, um bei dem Beispiel zu bleiben, „This red pyramid facing me edgewise" (Sellars, 1978, S. 239) sowie simultan damit das Bildmodell einer Pyramide. Damit expliziert Sellars die konkrete Anwendbarkeit des Kantischen Schematismus im Bereich der Wahrnehmung.

Worin besteht nun aber die Begrifflichkeit der Wahrnehmung? Die (visuelle) Wahrnehmung hat zwei Seiten, antwortet Sellars: einerseits nehmen wir nur sinnliche Eigenschaften von Gegenständen, genauer von Bildmodellen wahr; andererseits nehmen wir Gegenstände aber auch als etwas wahr, und hierin besteht ihre begriffliche Bestimmtheit. Wir können uns dies klarmachen anhand der Sellarsschen Unterscheidung zwischen „what we perceive of the object" und „what we perceive the object as" (Sellars, 1978, S. 240). Was wir an einem Gegenstand wahrnehmen, sind demnach bloße sinnliche Gehalte des Bildmodells, z. B. sinnliche Qualitäten; logisch-kategoriale, also begriffliche Bestimmungen wie kausale Eigenschaften werden durch diese Gehalte nicht vermittelt, da das Bildmodell als solches lediglich eine empirische Struktur besitzt, die sich allenfalls mit einem Vokabular für sinnliche Qualitäten und Eigenschaften beschreiben läßt. Eine logisch-kategoriale Struktur kommt erst dem Urteil zu, wobei Sellars – mit Kant – davon ausgeht, daß eine Anschauung wie „This cube facing me edgewise" zwar ein bloßer demonstrativer, aber bereits

begrifflich bestimmter Gedanke ist, der das Urteil „This is a cube" enthält – denn Anschauungen sind, wie sich ergab, demonstrative Vorstellungen eines *Diesen* und insofern begrifflich.[10]

Sellars hat diese Überlegungen zum erkenntniskonstitutiven Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand im Hinblick auf einen von ihm favorisierten wissenschaftlichen Realismus in zahlreichen Arbeiten zum Wahrnehmungsproblem und zu Kant ausgeführt, vielleicht ohne dabei immer für die nötige Klarheit, gerade hinsichtlich seiner Rezeption Kantischer Ideen, zu sorgen. Seine Grundüberzeugung, die er aus Kants Erkenntnistheorie interpretierend aufnimmt und die für seinen Wissensbegriff leitend ist, lautet, daß Sinnlichkeit und Verstand eigenständige Erkenntnisquellen sind, die erst in ihrer Zusammenführung durch die produktive Einbildungskraft Wahrnehmung möglich machen bzw. Erkenntnis begründen. Empirisches Wissen ist folglich nicht fundiert im unbegrifflichen sinnlich Gegebenen, wie schon Kant richtig sieht; erst durch die begrifflich geregelten Synthesen der produktiven Einbildungskraft kommen in der Wahrnehmung Anschauungen zustande, denen Begrifflichkeit und damit auf einer über das bloße sinnliche Empfinden hinausgehenden epistemischen Ebene Rechtfertigungsfähigkeit für empirisches Wissen eignet. Mit dieser Konzeption setzt sich Sellars wie Kant jedoch der Gefahr des internalistisch-idealistischen Mißverständnisses aus, Gegenstände der Wahrnehmung existierten nur in unseren Vorstellungen, weil sie in der Anschauung durch Schemata bzw. Bildmodelle allererst konstituiert werden. Diesen Einwand hält Sellars für unbegründet, da die Kantische Theorie gerade zeige, wie die Wirklichkeit der Gegenstände der Wahrnehmung mit dem Erwerb von Wahrnehmungen koinzidiert.[11] Dieser Gedanke führt uns unmittelbar hinüber zur Konzeption McDowells, der Sellarssche Ideen weiterentwickelt und in Aufnahme Kantischer Theoreme einen im starken Sinne *rationalen* Begriff der Erfahrung entwirft.

---

[10] Vgl. Sellars 1978, S. 242ff; Sellars, 1992, S. 3; Sellars, 1976, S. 168ff, sowie Sellars, 1974, S. 48-55, wo es heißt: „In receptivity we do the same sort of thing we do in „spontaneity" of imagination, but we do it as receptive to guidance by the objects we come to represent." (S. 49).

[11] Vgl. Sellars, 1976, S. 175ff, 181; Sellars, 1992, S. 46ff.

2.2. Der Begriff der Erfahrung

Von herausragender systematischer Bedeutung für die Kant-Rezeption in den gegenwärtigen Debatten der Erkenntnistheorie ist J. McDowells vielbeachtetes Werk *Mind and World* (zuerst 1994). Obwohl McDowell sein Buch als „prolegomenon" zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* bezeichnet, sieht er sich „on the shoulders of the giant, Kant" (McDowell, 1996, S. IX und 111), mit dem er einen neuen Weg zur Lösung des zentralen philosophischen Problems der Moderne beschreiten möchte, des Problems der Beziehung zwischen Geist und Welt. Für McDowell ist nach wie vor nicht geklärt, wie sich unser Denken normativ auf die Welt beziehen kann, ohne dem von Sellars kritisierten ‚Mythos des Gegebenen' zu verfallen oder dem sich von der Welt abkoppelnden Kohärentismus D. Davidsons das Wort zu reden. Die Philosophie befinde sich weiterhin auf der Suche nach einem theoretisch zufriedenstellenden Verständnis der Frage, wie wir gegenüber der Welt epistemisch verantwortlich sind und in unserer rationalen Leistungsfähigkeit durch die Welt zugleich Einschränkungen erfahren. Ein unverblümter Naturalismus („bald naturalism", McDowell, 1996, S. XVIII, 88ff), wie er heute vielfach befürwortet wird, helfe nicht weiter, denn er *erkläre* nur, wo es zu *begründen* gelte, indem er versuche, Sellars' ‚logischen Raum der Gründe' aus dem ‚logischen Raum der Natur' zu rekonstruieren. Nach McDowell kommt es darauf an, unter Wahrung eines „minimal empiricism" die Möglichkeit des empirischen Inhalts unserer Urteile über die Welt zu explizieren, ohne dabei das in der Erfahrung sinnlich Gegebene als Lieferant von „exculptions", von Entschuldigungen für das Vorliegen bestimmter mentaler Zustände ansehen zu müssen, sondern als Rechtfertigungsgrund unserer Überzeugungen (McDowell, 1996, S. XI und 8). Den einzig gangbaren Weg, der Erfahrung diese Legitimationsfunktion zuzuweisen, erblickt McDowell im Kantischen Konzept einer ursprünglich von Begrifflichkeit durchsetzten Rezeptivität; denn die Rationalität der Sinnlichkeit, wie sie Kant in seiner Erkenntnistheorie bereits entwerfe, sei es, durch die die Rechtfertigungsfähigkeit der Erfahrung immer schon gewährleistet sei.

Im Folgenden soll dieser – im engeren Wortsinne – *Begriff* der Erfahrung näher analysiert werden. In einem ersten Schritt wird untersucht, ob es McDowell durch die Übernahme und Weiterentwicklung wesent-

licher Bestandteile der Kantischen Erkenntnistheorie gelingt, seine Idee der Begrifflichkeit und damit der Rechtfertigungskraft der Erfahrung plausibel zu machen. In einem zweiten Schritt ist sodann zu überlegen, ob er dabei der Kantischen Theorie noch gerecht wird. Meine These lautet, daß McDowell trotz mancher konzeptioneller Unwägbarkeit über starke, wegweisende Argumente für die Idee einer rationalen Rezeptivität verfügt. Während er diese Argumente in *Mind and World* eher großzügig an die Kantische Theorie anpaßt, sucht er sie – meiner Meinung nach aus konsequenten theorieimmanenten Gründen – in *Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality* („Woodbridge Lectures" von 1997) in einer sehr viel detaillierteren Auseinandersetzung mit Kantischen Lehrstücken zu untermauern; hier revidiert McDowell seine in *Mind and World* noch anzutreffende Reserviertheit gegenüber dem Projekt der Transzendentalphilosophie.

Wie Sellars in *Science and Metaphysics* entwickelt McDowell seine Konzeption in *Mind and World* im Ausgang vom Kantischen Diktum „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." (*KrV*, B 75). Dieses berühmte Theorem der *Kritik der reinen Vernunft* eröffnet ihm den Mittelweg, der einzuschlagen sei, um das „dilemma, the apparently forced choice between the Myth of the Given and a coherentism that renounces external constraints on thinking" (McDowell, 1996, S. 96), zu vermeiden. Die von Sellars kritisierte Annahme eines reinen sinnlichen Gegebenen als Fundament empirischen Wissens und der Kohärentismus, mit dem Davidson die Gefahr des Mythos zu bannen glaubt, gelten McDowell gleichermaßen als philosophische Irrwege. Das sinnlich Gegebene führe erkenntnistheoretisch in die Irre, weil Rechtfertigung durch ein bloß sinnlich Gegenwärtiges letztlich demjenigen gleichkomme, was Wittgenstein eine private, ostensive Definition nennt (vgl. *Philosophische Untersuchungen*, §§ 243ff). Private, ostensive Definitionen lassen es bekanntlich nicht zu, auf der Grundlage eines subjektiv-privaten Präsenzbewußtseins z. B. von Empfindungen in eine objektiv-öffentliche Rechtfertigungsbeziehung einzutreten, in der das nichtbegriffliche, sinnlich Gegebene als Legitimationsinstanz unserer Urteile über die Welt in Anspruch genommen werden kann – das Gegebene ist eben in der Sphäre der Sinnlichkeit angesiedelt (vgl. McDowell, 1996, S. 18ff).

Auch der Kohärentismus, mit dem Davidson auf Sellars' Mythos-Kritik reagiert, leistet nach McDowell nicht das, was er vorgibt. Davidson ist

der Auffassung, daß Quine in *Two Dogmas of Empiricism* dem verfehlten empiristischen Dualismus von Begriffsschema und Inhalt, dem sogenannten dritten Dogma des Empirismus, zum Opfer falle, wonach in der Erfahrung ein nichtbegrifflicher Inhalt gegeben ist, der durch Begriffsschemata interpretiert werde. Davidson hält diese Erfahrungskonzeption für falsch, weil Erfahrung durch die Affektion der Sinne nicht begründet, sondern allenfalls kausal hervorgebracht werde, denn – so seine kohärentistische Auffassung – „nothing can count as a reason for holding a belief except another belief."[12] Diese Gegenreaktion sei völlig überzogen, wie McDowell meint, und bedeute letztlich einen Rückfall in den Mythos. Denn indem Davidson die Rolle der Erfahrung auf „nothing but an extra-conceptual impact on sensibility" reduziere, bleibe unser Denken ohne äußere Kontrolle und realisiere nie den Bezug zur Realität, wie es der empirische Inhalt unserer Urteile doch verlange (vgl. McDowell, 1996, S. 14, 68ff).

Zwischen der Skylla des sinnlich Gegebenen und der Charybdis des Kohärentismus hindurchsegelnd, erarbeitet McDowell nun einen durch Kants Idee der Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand motivierten Erfahrungs*begriff*, der zum einen dem Realitätsbezug, zum anderen der rationalen Rechtfertigungskraft unserer Erfahrungen gerecht werden soll. Kants Fundamentalunterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist für McDowell deshalb so attraktiv, weil er „Anschauung" bei Kant nicht als bloße Einwirkung eines nichtbegrifflichen Gegebenen, sondern als Vorkommnis versteht, „that already has conceptual content", und zwar indem die begrifflichen Fähigkeiten der Spontaneität des Verstandes bereits in der Rezeptivität der Sinnlichkeit am Werk sind. Auf diese Weise werden begrifflicher Inhalt und Einwirkungen der Außenwelt auf die Sinnlichkeit derart miteinander verschwistert, daß das von uns rezeptiv Aufgefaßte bereits begrifflich imprägniert ist – mithin repräsentationalen Gehalt hat – und ihm im Hinblick auf unsere Urteile über die Welt Rechtfertigungskraft eignet. Damit hat der Begriff des Gegebenen ausgedient. Im Verständnis des traditionellen Empirismus tritt er bei McDowell nicht mehr in Erscheinung, denn seiner Konzeption gemäß wenden wir Begriffe nicht auf Erfahrungen an, sondern wenn wir in unserer Rezeptivität auf sinnliche Einwirkungen treffen,

[12] Davidson, 1983, S. 426; vgl. hierzu Schantz, 2001, bes. S. 252f; zu McDowells Kritik an Davidson siehe zustimmend Abela, 2002, S. 53-58.

haben wir immer schon begriffliche Operationen vollzogen, die unsere Rationalität unmittelbar an die Welt binden. Dies hat zur Folge, daß dem Gegebenen als solchen nicht einmal mehr auf einer Schwundstufe der Sinnlichkeit epistemische Relevanz zugesprochen werden kann und so als „brute force" ganz aus dem Begriffsrepertoire unserer Theorien verschwindet (McDowell, 1996, S. 8).[13]

Die Kurzformel dieses Erfahrungsbegriffs lautet: „Experiences are indeed receptivity in operation" (McDowell, 1996, S. 24). ‚Tätige Rezeptivität' ist für McDowell kein Oxymoron, sondern Ausdruck der normativen äußeren Kontrolle, die die Erfahrung über unsere begrifflichen, spontanen Fähigkeiten auszuüben vermag. Begriffliche Fähigkeiten werden nämlich nicht erst auf der Urteilsebene zur Anwendung gebracht, schon auf der Erfahrungsebene selbst seien sie aktiv. Denn Rechtfertigung von empirischen Urteilen bedeute, auf Beschaffenheiten der Welt zu verweisen; andernfalls drohe die Ausübung unserer Spontaneität reibungslos („without friction", „frictionless spinning in a void", McDowell, 1996, S. 39, 50), d. h. ohne Kontakt zur Welt in sich zu kreisen. Man kann diese verschachtelte und daher nicht immer leicht nachvollziehbare Argumentation verdeutlichen, indem man sich die Rolle klar macht, die die äußere Realität in McDowells Erfahrungsbegriff einnimmt. Für McDowell gibt es nichts, das jenseits der Sphäre des Begrifflichen liegt. Damit aber schließt er sich nicht einer idealistischen Position an, denn: „How things are is independent of one's thinking" (McDowell, 1996, S. 25). Die Realität bleibe unabhängig, weil wir in der Erfahrung erfassen, daß die Dinge so und so sind; und *daß die Dinge so und so sind*, darin besteht der begriffliche, empirische Inhalt unserer Urteile über die Welt. Verbinden wir diesen Gedanken nun mit dem Gedanken der begrifflich strukturierten Operationen der Rezeptivität, so ergibt sich das Bild einer gegenüber der Realität offenen Erfahrung, in der wir immer schon dem rationalen Einfluß sinnlicher Einwirkungen ausgesetzt sind: „Experience enables the layout of reality itself to exert a rational influence on what a subject thinks." (McDowell, 1996, S. 26). Die äußere Kontrolle, die die Realität über unser Denken ausübt,

[13] In Kap. III von *Mind and World* macht McDowell Evans, 1982, zum idealtypischen Repräsentanten des ‚Mythos', der – anders als Kant – der Rezeptivität eine gegenüber der Spontaneität abtrennbare Sphäre zubillige und so einer äußeren Kontrolle unserer Urteile jegliche Anerkennung versage. Vgl. Abela, 2002, S. 102-106.

sichert also zugleich ihre Unabhängigkeit, und zwar letztlich weil Erfahrung *passiv*, obgleich nicht unbegrifflich sei.[14]

Was aber folgt daraus für unser Realitäts- bzw. Naturverständnis? Auf diese Frage antwortet McDowell mit der Unterscheidung dreier Alternativen: *Erstens* dem unverblümten Naturalismus, der alle begrifflichen Fähigkeiten des Rechtfertigens und Begründens dem Reich der Naturgesetze inkorporiert; *zweitens* der Konzeption, wonach begriffliche Fähigkeiten in unserer Sinnlichkeit, d. h. „in actualizations of our animal nature" am Werk sind, so daß Natürlichkeit nicht mehr dem Bereich der Naturgesetze entspricht; *drittens* dem Ideal der Rationalität, das – wie Davidsons Kohärentismus – dem unverblümten Naturalismus durch die Etablierung des Begrifflichen im Raum der Gründe sui generis zu entkommen versucht (McDowell, 1996, S. 72ff). Selbstverständlich votiert McDowell für die zweite Alternative, die es erlaube, unsere Spontaneität zum Bereich des Natürlichen zu zählen, ohne sie zugleich naturalisieren zu müssen. Nur so bleibe unsere Rationalität der äußeren Realität verpflichtet und reduziere sich dennoch nicht auf die Natur selbst. Dieser Zug, Geist und Welt von seiten der Natur her auf rationaler Grundlage aneinander zu binden, erfordert nun aber eine Erklärung dafür, wie sich begriffliche Fähigkeiten in der Welt konkret manifestieren können; denn Natur wird hier ja nicht verstanden als ein vorgegebenes Material, das als solches von unserer Rationalität allererst bearbeitet wird.

McDowell kommt diesem Erfordernis durch die Einführung des Begriffs der *zweiten Natur* nach, den er der aristotelischen Ethik entnimmt. In der *Nikomachischen Ethik* (Buch II) legt Aristoteles dar, wie der ethische Charakter eines Menschen geformt wird, indem sich die praktische Vernunft durch gewohnheitsmäßige Einübung in Denken und Handeln sowie in Abhängigkeit von physischen Dispositionen zu einer zweiten Natur (*hexis* oder feste Grundhaltung) ausbildet. Diese „Bildung" (McDowell, 1996, S. 84, dt. i. Orig.; vgl. S. 78ff) des ethischen Charakters interpretiert McDowell über den Bereich der Ethik hinaus als Aneignung rationaler Fähigkeiten, mit denen sich ein her-

[14] McDowell argumentiert hier zwar vornehmlich mit Wittgenstein, das Argument aber, daß „unsere innere [...] Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung" und der Passivität des Erfahrungsbewußtseins zustande kommt, wobei die „Dinge außer mir" unabhängig sind (*KrV*, B 275; vgl. die Reflexionen in AA XVIII, 307ff), ist schon zentrales Beweismotiv der verschiedenen Kantischen Idealismus-Kritiken. Vgl. McDowell, 1996, S. 29ff, 49f; Heidemann, 1998, S. 111ff, 188ff.

anwachsender Mensch vertraut mache. So sei Rationalität integraler Bestandteil der animalischen Natur des Menschen, seiner zweiten Natur, die zum einen die spontan-begriffliche Autonomie bewahrt, zum anderen aber zugleich Rationalität durch das ihr eigentümliche Aktualisierungspotential an seine natürliche Rezeptivität gegenüber der Welt bindet (vgl. McDowell, 1996, S. 87ff). Obwohl McDowell sich im klaren darüber ist, daß Kant selbst einen solchen „naturalism of second nature" (McDowell, 1996, S. 110f; vgl. S. 95ff) nicht vertritt, ruft er dazu auf, den transzendentalen Erfahrungsbegriff mit der zweiten Natur auszustatten. So erweise sich die Kantische Grundeinsicht als zutreffend, daß der Erwerb von Erfahrungen nichts anderes bedeutet als die Verwirklichung unserer rezeptiven Natur, in die immer schon begriffliche Fähigkeiten verwoben sind.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als bediene sich McDowell freizügig aus dem Begriffsarsenal der Transzendentalphilosophie, um mit einzelnen terminologischen und vagen konzeptionellen Anleihen ein eigenes epistemologisches Programm durchzuführen, das mit der Kantischen Erkenntnistheorie aber letztlich nicht einmal mehr wahlverwandt ist.[15] Ein Blick auf die Vermögenslehre der *Kritik der reinen Vernunft* scheint diesen Eindruck vollkommen zu bestätigen. Sinnlichkeit und Verstand als die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis" (*KrV*, B 29) werden von Kant dargelegt als zwei heterogene Vorstellungsarten, für die es wesentlich ist, daß sie ihrer kognitiven Funktionsweise nach nicht aufeinander reduzierbar sind. Sinnlichkeit ist im wesentlichen Rezeptivität; sie liefert aufgrund von Affektion Anschauungen, Vorstellungen von Einzelnem, durch die wir uns unmittelbar auf Gegenstände beziehen; der „unbestimmte Gegenstand" einer empirischen Anschauung, deren sinnlicher Gehalt die Empfindung ist, wird „Erscheinung" genannt (*KrV*, B 34). Demgegenüber ist der Verstand das Spontanvermögen der Begriffe, durch die wir Gegenstände nicht anschauen, son-

[15] Bird, 1996, z. B. wirft McDowell vor, Kant vollkommen mißzuverstehen, vor allem weil er sich an die seines Erachtens verfehlte Kant-Interpretation Strawsons halte. Seine Kritik hängt Bird meiner Meinung nach aber einseitig an McDowells zugegebenermaßen problematischer Beurteilung des „transcendental framework" auf, zu dessen Verzicht er in *Mind and World* auffordert. In *Having the World in View* nimmt er diese negative Einschätzung allerdings explizit zurück, wie noch näher zu erläutern sein wird! Vgl. McDowell, 1996, S. 41ff; 1998, S. 469; Allison, 1983, S. 237ff; vgl. auch die Kritik bei Klotz, 2001.

dern denken; da Begriffe nicht Einzelnes, sondern Allgemeines vorstellen, beziehen wir uns durch das Denken auch nur mittelbar, nämlich „vermittelst gewisser Merkmale" auf die Sinnlichkeit. Kants vermögenstheoretische Fundamentaldifferenzierung zwischen Sinnlichkeit und Verstand als den „zwei Grundquellen des Gemüts" (*KrV*, B 74) gründet sich mithin auf die Unterscheidung von „Rezeptivität der Eindrücke" und „Spontaneität der Begriffe", wobei sinnliche Anschauungen auf „Affektionen" und Begriffe auf „Funktionen" als die „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (*KrV*, B 93, B 74ff), beruhen. Durch die Methode der Isolation lassen sich diese spezifischen Funktionsweisen von Sinnlichkeit und Verstand jeweils aufweisen.[16]

Kant wird nun nicht müde, zu betonen, daß es sich bei Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff um zwei distinkte Vorstellungs- oder Erkenntnisweisen handelt, die „ihre Funktionen nicht vertauschen können", denn der „Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken"; und daher „darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzutrennen, und zu unterscheiden." (*KrV*, B 75f). McDowells Konzeption einer faktisch tätigen Rezeptivität, dergemäß in unserer Sinnlichkeit bereits begriffliche Fähigkeiten am Werk sind, steht diesen zentralen Äußerungen Kants, die eine solche ‚Assimilation' von Anschauung und Begriff bzw. Rezeptivität und Spontaneität geradezu verbieten, scheinbar diametral entgegen. Und tatsächlich macht McDowell in *Mind and World* keine Anstrengungen, die Kompatibilität seiner Konzeption mit der Kantischen Theorie zu hinterfragen. Ein unverstellter Blick auf Kants nähere Ausführungen zum epistemologischen Zusammenhang von Anschauung und Begriff hätte ihm allerdings durchaus Argumente für seinen Erfahrungsbegriff an die Hand geben können. Denn bei der strikten vermögenstheoretischen Trennung von Sinnlichkeit und Verstand bleibt Kant ja nicht stehen. Die in der *Kritik der reinen Vernunft* erwiesene theoretische Selbständigkeit von Anschauung und Begriff wird bekanntlich insofern wieder zurückge-

[16] Vgl. *KrV*, B 36 und B 87; *Prolegomena*, AA IV 326, 328; zur Kantischen Bestimmung von Anschauung und Begriff allgemein *KrV*, B 33ff, B 74ff, B 92ff sowie insbesondere die „Stufenleiter" der Vorstellungsarten in B 376f; siehe auch die *Logik Jäsche*, AA IX 35ff; zu Anschauung und Begriff vgl. Heidemann, 2002, S. 78ff.

nommen, wenn auch nicht rückgängig gemacht, als sie kooperative Vermögen sind, denn „[n]ur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen." (*KrV*, B 75f). Zudem spricht Kant mehrfach von der unbekannten „Wurzel unserer Erkenntniskraft" (*KrV*, B 863), in der Anschauung und Begriff ihren ursprünglichen Einheitsgrund fänden, bevor sie zur Ausübung gelangen.[17]

In *Having the World in View* sucht McDowell diese Spezifika der Kantischen Lehre von Anschauung und Begriff mitzuberücksichtigen. Während in *Mind and World* die Frage noch weitgehend offenblieb, durch welche kognitiven Operationen das vorgegebene Rahmenkonzept der begrifflich imprägnierten Sinnlichkeit nun eigentlich ausgefüllt wird, beantwortet er diese Frage in *Having the World in View* konkret anhand der Rezeption des von Kant geschilderten Zusammenhanges von Urteilsfunktion und Kategorie. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet hier eine ausführliche Rekapitulation der Kant-Deutung Sellars' in *Science and Metaphysics*. In einem stimmt McDowell Sellars unumwunden zu: „no one has come closer than Kant to showing us how to find intentionality unproblematic"; und daher laute die Devise: „rethinking his thought for ourselves" – jedoch nicht ohne gegebenenfalls notwendige Abänderungen seiner Theorie vorzunehmen (McDowell, 1998, S. 431). Für McDowell ist Sellars' Gedanke des „logical space of reasons" und die damit verbundene Unterscheidung zwischen epistemischen und natürlichen Tatsachen im Hinblick auf den Kantischen Erkenntnisbegriff und die Rechtfertigungsfähigkeit empirischen Wissens weiterhin von entscheidender Bedeutung. In seiner Kritik des empiristischen Fundamentalismus komme Sellars im wesentlichen mit der Kantischen Idee überein, daß in der Erfahrung konzeptuelle Aktivitäten („conceptual episodes") im Spiel sind, z. B. indem wir in der (visuellen) Wahrnehmung unter dem Eindruck stehen, „that such-and-such is the case." (McDowell, 1998, S. 442). Daß (visuelle) Erfahrungen auch einen nichtbegrifflichen Inhalt einschließen, wie Sellars mit Berufung auf Kant behaupte, stößt allerdings auf McDowells Kritik.[18]

[17] Vgl. *KrV*, A 115, 124; B 103, 180f, 334.

[18] An diesem Punkt tritt ein wesentlicher Unterschied zwischen den Konzeptionen Sellars' und McDowells deutlich zutage: Während Sellars – McDowell zufolge aufgrund einer partiell verfehlten Kant-Deutung – in der Erfahrung einen Restbestand nichtbegrifflichen Empfindungsgehalts zuläßt, gibt es einen solchen Inhalt für McDowell nicht, da die Sinnlichkeit schon begrifflich bestimmt sei. Vgl. McDowell, 1998, S. 444ff, 451ff.

Auf dem von Sellars bereiteten Weg schreitet McDowell nun mit Kant fort, sein eigenes Konzept einer mit Begrifflichkeit durchsetzten Rezeptivität zu explizieren. Zunächst wird mit einer berühmten Anmerkung in der transzendentalen Deduktion (*KrV*, B 160f) Sellars' Forderung zurückgewiesen, wonach Kant eigentlich die von Anschauung und Begriff unabhängige Formbestimmtheit des Sinnlichen bzw. der Materie hätte untersuchen müssen. Kant unterscheidet in dieser Anmerkung „Form der Anschauung" und „formale Anschauung", um darauf hinzuweisen, daß Raum und Zeit als Formen unserer sinnlichen Anschauungen selbst zum „Gegenstand" einer Untersuchung gemacht werden können; denn sie sind nicht nur Formen, die ein sinnliches Mannigfaltiges enthalten, sondern formale Bestimmtheiten, denen bereits „Einheit der Vorstellung" eignet, etwa in der Vorstellung der geometrischen Figur eines Dreiecks. Gegen Sellars' Forderung versteht McDowell diese wichtige Differenzierung Kants zurecht als Beleg dafür, daß Anschauung „presupposes an operation of the understanding." (McDowell, 1998, S. 456). D. h. sinnliche Anschauungen, seien sie empirisch oder rein, enthalten schon synthetische Einheit, die „mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben" und kategorial, mithin begrifflich bestimmt ist (*KrV*, B 161). Insofern kann man sagen, daß ‚synthetische' Anschauungen etwas als etwas *repräsentieren* und nicht nur phänomenale Bedeutung haben.

Diese Verbindung von begrifflicher Einheit und Einheit der Anschauung steht mit entscheidenden Argumentationen des „Leitfaden"-Kapitels der *Kritik der reinen Vernunft* (B 104f) in Zusammenhang, in denen McDowell den eigentlichen Lösungsansatz für das Intentionalitätsproblem ausmacht. Kurz gefaßt argumentiert Kant dort wie folgt: Denken bedeutet Urteilen und Urteilen besteht in der Verknüpfung von Begriffen gemäß logischen Formen a priori, den Urteilsfunktionen. Auch die Synthesis des sinnlichen Mannigfaltigen der Anschauung ist begrifflich geregelt, durch Kategorien. Nun ist es ein und derselbe Verstand, der in Urteilen wie in der Anschauung die Funktion der Synthesis ausübt, so daß sich sagen läßt: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit" (*KrV*, B 104f). Kategorien oder reine Verstandesbegriffe sind daher nichts anderes als logische Urteilsfunktionen, die als Anschauungsbestimmungen verstanden

werden, „als Begriffe von Anschauungen überhaupt, sofern diese in Ansehung eines oder des andern dieser Momente zu Urteilen an sich selbst, mithin notwendig und allgemeingültig bestimmt sind"; d. h. die Funktion der Verstandesbegriffe besteht darin, „einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann." (*Prolegomena*, AA IV, 302, 300; vgl. ebd., 474 Anm.).

Insofern sinnliche Vorstellungen epistemisch relevant sind, haben wir nach Kant also nie bloße phänomenale Anschauungen, in die keinerlei begriffliche Bestimmungen eingehen, denn diese wären nie mehr als ein ungeregeltes „Gewühle von Erscheinungen" und sogar „weniger, als ein Traum" (*KrV*, A 111f). Anschauen und Urteilen gehen Hand in Hand, so daß Wahrnehmung nie ohne begriffliche Zutat stattfindet.[19] Diesen von Kant hergestellten Zusammenhang zwischen Urteilsfunktion und Anschauung versteht McDowell so, daß in einem Urteil wie „There is a red cube in front of me." kognitive Fähigkeiten ausgeführt werden, die die ‚logische' Zusammengehörigkeit anschaulicher Gehalte wie „red" und „cube" auf sprachlicher bzw. Urteilsebene widerspiegeln. Denn ein solches Urteil enthalte „a partial specification of the function that gives unity to the various representations in a judgment with that content, to put things in Kant's way." Wahrnehmen bzw. Anschauen und Urteilen stellen McDowell zufolge damit unterschiedliche Aktualisierungsgrade begrifflicher Fähigkeiten dar. Während es in einem Urteil zu einer „free responsible exercise of the conceptual capacities" komme, seien diese Fähigkeiten in der Wahrnehmung bereits unwillkürlich am Werk und würden von Gegenständen der Anschauung notwendig eingefordert – dabei blieben

[19] Die Existenz von Empfindungen leugnet Kant damit jedoch nicht ab. Die (empirische) Anschauung beziehe sich nämlich allererst „auf den Gegenstand durch Empfindung", und zwar indem er uns affiziert (*KrV*, B 34). Insofern macht die Empfindung den sinnlichen Gehalt einer (empirischen) Anschauung als deren materiale Basis aus. So heißt es in den „Antizipationen der Wahrnehmung", Erscheinungen „enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgendeinem Objekte überhaupt [...], d. i. das Reale der Empfindung", die zwar nicht in Raum und Zeit ist, der aber „intensive Größe" zukommt, indem die Gegenstände der Wahrnehmung durch Empfindung einen „Grad des Einflusses auf den Sinn" haben (*KrV*, B 207f). Auf den epistemischen Status von Empfindungen wird im dritten Abschnitt noch zurückzukommen sein.

sie jedoch stets *dieselben* begrifflichen Fähigkeiten (vgl. McDowell, 1998, S. 457ff).[20]

Damit ist nach McDowell Kants Begriff der Repräsentation erreicht, die unmittelbare sinnliche Vorstellung eines Objekts (*KrV*, B 33), allerdings ohne ‚unmittelbar' gleichsetzen zu dürfen mit ‚unabhängig vom Verstand'. Denn Anschauungen sind, wie schon Sellars feststellt, Vorstellungen von „this-suches", die sich zwar *unmittelbar* auf Objekte beziehen, die aber dennoch nicht ohne Verstandestätigkeit auskommen. Eine Anschauung ist eben nicht die Vorstellung eines diffusen sinnlichen Etwas, sondern *repraesentatio singularis*, Vorstellung von Einzelnem, das als solches schon rudimentär begrifflich, wenn auch nicht ohne sinnlichen Gehalt ist. Die von Kant aufgewiesene Abhängigkeit der Anschauungs- von der Urteilssynthesis liefert folglich die Erklärung dafür, „how we can conceive of intuitions in this sense as actualizations of conceptual capacities with a suitable ‚logical' togetherness." (McDowell, 1998, S. 460).[21]

Es dürfte mithin klar sein, wie McDowell für das in *Mind and World* entworfene Konzept einer tätigen Rezeptivität und normativen Weltgerichtetheit des Geistes nun in *Having the World in View* konkret argumentiert: Die Welt spricht zu uns nicht in ihrer eigenen Sprache, so daß wir uns einem transzendentalen oder metaphysischen Realismus unterwerfen müßten, für den die Welt in einem starken Sinne geistunabhängig ist. *Begreifbar* wird sie für uns erst durch die Aktualisierung von begrifflichen Aktivitäten im sinnlichen Bewußtsein, deren paradigmatischer Fall das Urteilen ist. Zu einem idealistischen Konstrukt wird die Welt dadurch jedoch nicht. Denn Subjekte sind, wie Kant lehrt, hinsichtlich der Welt rezeptiv veranlagt, die daher auch unabhängig von uns existiert. Die Erfahrung übt „external constraint on conceptual goings-on" aus, weil – anders als Sellars' Idee einer „sheer receptivity" – die Rezeptivität in der Anschauung bereits mit Begriffen

[20] McDowell fügt in diesen Gedankengang – wohl in Aufnahme von Überlegungen bei Sellars – den Beispielfall des „ostensible seeing" ein, von dem ich hier absehe.

[21] Problematisch in diesem Zusammenhang ist die Bemerkung: „Mere synthesis just happens" (McDowell, 1998, S. 462). Denn nach Kant wird Synthesis immer vom Verstand bzw. von der Einbildungskraft ausgeübt und kann insofern kein anonymes Ereignis sein, wie insbesondere aus der Apperzeptionslehre hervorgeht (vgl. *KrV*, B 131ff, 150ff). Siehe auch die m. E. zutreffende Kritik an dieser Bemerkung bei Klotz, 2001, S. 365ff.