

Simon Becker

Phänomenologie und Transzendenzbezug bei Kant, Schleiermacher und Heidegger



ARBEITEN ZUR SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

Phänomenologie und Transzendenzbezug bei Kant, Schleiermacher und Heidegger

ARBEITEN ZUR SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Ulrich H. J. Körtner, Rochus Leonhardt,
Notger Slenczka und Günter Thomas

Band 19

Simon Becker

Phänomenologie und Transzendenzbezug bei Kant, Schleiermacher und Heidegger



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Simon Becker, Jahrgang 1977, Studium der Evangelischen Theologie von 1997 bis 2004 in Münster, Tübingen und Bonn; Promotion 2004 bis 2014 (Einreichung 2011) bei Prof. Dr. Eilert Herms an der Ev.-theol. Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. Seit April 2016 Pfarrer in der Ev. Kirchgemeinde Haldenstein/Chur, Schweiz.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: 3w+p, Rimpar
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-07247-7 // eISBN (PDF) 978-3-374-07248-4
www.eva-leipzig.de

Meiner Frau
Ya-Ping Wang
王雅萍

Vorwort

*Meine Zeit steht in deinen Händen.
(Psalm 31,16)*

Erwachsen ist d. v. U. aus einem Seminar, das Prof. Dr. Eilert Herms im Wintersemester 2000/01 in Tübingen zu Heideggers *Sein und Zeit* gehalten hat. Auf Vorschlag von Prof. Herms habe ich nach meinem ersten theologischen Examen zum Sommersemester 2004 zu untersuchen begonnen, (1) inwiefern die Darstellung des Transzendenzbezugs in Schleiermachers Werk *Phänomenologie* ist, (2) inwiefern Heideggers *Phänomenologie* Transzendenzbezug darstellt, um (3) sowohl das Verständnis von Heidegger und von Schleiermacher als auch das Selbstverständnis christlichen Glaubens befördern zu können. Meine Beschäftigung mit Schleiermachers Phänomenbegriff ließ eine vorausgehende Sichtung und Darstellung von Kants Phänomenbegriff geboten erscheinen, um die Einsichten Heideggers und insbesondere die phänomenologischen Leistungen Schleiermachers besser einordnen zu können.

Als Dissertation eingereicht bei der Ev.-theol. Fakultät der Universität Tübingen wurde d. v. U. im Jahr 2011 ohne den seinerzeit noch nicht möglichen Blick in Heideggers *Schwarze Hefte*. Die mündliche Prüfung wurde im Jahr 2014 abgenommen – nach dem Ende meines Vikariats bei der EKiR.

Einen Verlag für den Druck zu finden, war nicht zuletzt aufgrund des Umfangs d. v. U. anspruchsvoll.

Umso mehr gilt mein Dank (1) meinem Doktorvater, Prof. Dr. Eilert Herms, dafür, am Vorhaben des Drucks festgehalten zu haben; auch dafür, d. v. U. angeregt und mit steter Behaftung auf das phänomenale Gegebene begleitet zu haben; (2) dem Zweitgutachter Prof. Dr. Christoph Schwöbel dafür, die lange Lektüre auf sich genommen zu haben; (3) meiner großzügigen Ehefrau für die Finanzierung und das Aushalten des Schreibprozesses; (4) meinem Vater Peter Becker für seine Unterstützung in zahlreichen EDV-Angelegenheiten; (5) Pfr. Heinz-Ulrich Richwinn aus Zizers dafür, mit mir zusammen d. v. U. auf ihre Gedankenführung wie sprachliche Konsumierbarkeit hin durchgegangen zu sein; (6) Pfr. und Kirchenratsaktuar Peter Wydler aus Chur für die aufmerksame Korrekturarbeit; (7) der Ev.-ref. Landeskirche Graubünden für meine Aufnahme in den Pfarrdienst sowie für einen namhaften Druckkostenzuschuss; (8) Prof. Dr. Notger Slenczka für die Publikation d. v. U. in der von ihm betreuten Reihe; (9) der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig für ihr Wohlwollen.

Haldenstein/Chur am Sonntag Misericordias Domini 2022
Pfr. Dr. Simon Becker

Inhalt

1	Einleitung	15
2	Der Phänomenbegriff Kants	31
	2.1 Zu Kants Vorgeschichte	32
	2.1.1 Leibniz	32
	2.1.2 Wolff	35
	2.1.3 Newton	38
	2.2 Zu Kants Situation	40
	2.3 Der Lösungsversuch der Kritik der reinen Vernunft	41
	2.4 Kants Transzendentalphilosophie als Metaphysik	57
	2.5 Kants metaphysische Verfahrensweise	63
	2.6 Die transzendentalphilosophische Denkbewegung Kants und das Gemüt	72
	2.6.1 Die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft oder: Gemüt und Denken	72
	2.6.2 Die Kritik der (reinen) praktischen Vernunft oder: Gemüt und Wollen	86
	2.6.3 Die Kritik der Urteilskraft oder: Gefühl und Gemüt	103
	2.6.3.1 Die Kritik	103
	2.6.3.2 Die Urteilskraft	114
	2.6.3.3 Die ästhetische Urteilskraft	129
	2.7 Die Vorwegnahme des Scheiterns der Kritik der Urteilskraft innerhalb der Kritik der reinen Vernunft	143
	2.8 Die positiven Fortschritte und Defizite von Kants Phänomenbegriff	154
	2.9 Kants Bedeutung für Schleiermacher	163
3	Die Phänomenologie Schleiermachers	167
	3.1 Schleiermachers Anweg über die Rezeption von Jacobis Theorie des Gemüts	168
	3.2 Vorbemerkung zur Verfahrensweise Schleiermachers im Allgemeinen und der Reden über die Religion im Besonderen ..	176
	3.3 Das »Gefühl«, in dem Wollen und Denken unmittelbar aufeinander bezogen sind	178
	3.3.1 Über die Religion – Schleiermachers Reden als Schau der gesamten psycho-physischen Werbebedingungen der Menschheit	178
	3.3.1.1 Darstellungsform, Stil und Gegenstand der Reden	178
	3.3.1.2 Gegenstandsbezug und Menschsein im Werden ..	189

3.3.1.3	Gemüt, Gefühl und Religion oder: Das Fundiertwordensein der Menschheit	199
3.3.1.4	Phänomenbezogenheit und Jesus Christus	211
3.3.2	Glaubenslehre und Psychologie als vornehmlich psychologische Theorie der Werdebedingungen der Menschheit	214
3.3.2.1	»Leben« und »Ich«	216
3.3.2.2	Ich-Struktur und Aussagen über Gott	232
3.4	Wollen als Möglichkeitsraum für freiheitlich-individuale Selbstbestimmungsakte menschlicher Selbste	254
3.4.1	Die Monologen als kunstvolle Schau der Idee des freiheitlich-individualen Selbstvollzugs menschlicher Selbste	255
3.4.1.1	Wollen und Selbstanschauung	255
3.4.1.2	Freiheitstat und Gewissen	270
3.4.2	Das Brouillon zur Ethik und der Ethikentwurf von 1816/17 als Theorie des freiheitlich-individualen Selbstvollzugs menschlicher Selbste	284
3.4.2.1	Das Brouillon zur Ethik	284
3.4.2.2	Der Ethikentwurf von 1816/17	327
3.5	Denken als mehr rezeptiv-objektiver Selbstbestimmungsakt und die entsprechende Kunstlehre der Dialektik	352
3.5.1	Zur Überlieferungsgestalt der Dialektik und ihrer Ableitung aus der Ethik	353
3.5.2	Gegenstand, Ziel und Verfahrensweise der Dialektik gemäß ihrer Einleitung	363
3.5.3	Gliederung und transzendente Perspektive der Dialektik	369
3.5.3.1	Systematisch betrachtet	370
3.5.3.2	Historisch betrachtet	379
3.5.4	Zur Gegebenheitsweise von Denken und Wissen im unmittelbaren Selbstbewusstsein	381
3.5.4.1	Denken und Wissen und der Gegensatz ideal – real	381
3.5.4.2	Denken, Wissen, Wollen und das Gefühl der unmittelbaren Selbsthabe	391
3.5.5	Philosophie und Theologie angesichts von Gottes Personsein	402
3.6	Sekundäre Gefühle, Kunst und »Zeit«	413
3.6.1	Das religiöse Gefühl und die übrigen sekundären Gefühle	415
3.6.2	Ästhetisches Gefühl und ästhetisches Bewusstsein	425
3.6.3	Gefühl und Bewusstsein für das Schöne	435
3.6.4	Religiöser Kult, christliches Abendmahl und »Zeit«	447

3.7	Schleiermachers Phänomenologie und die Notwendigkeit, von ihr aus die traditionelle Ontologie zu vertiefen	456
3.8	Schleiermachers Einfluss auf Heidegger durch Dilthey	475
4	Der Transzendenzbezug Heideggers	477
4.1	Zu Heideggers Herkunft, Bildung und Ausgangssituation	477
4.1.1	Die Herkunft aus dem römisch-katholischen Christentum	478
4.1.2	Die Bildung durch die philosophisch-theologische Tradition	479
4.1.2.1	Die Einführung in die Seinsfrage und das mangelhafte Verständnis von Kult und Zeit – Studium und Doktorarbeit als Anweg über das Denken	479
4.1.2.2	Der Einzug der Lebensphilosophie und Heideggers religiöse Quellsuche – die Habilitation als Übergang zum Wollen	485
4.1.2.3	Die Anknüpfung an Husserls Phänomenologie der Intentionalität und ihre Überwindung	495
4.1.3	Die Ausgangs- und Ursituation von 1918/19 als Suche nach Gott	515
4.1.3.1	Heideggers Gottessuche und Schleiermachers Bedeutung für Heidegger	517
4.1.3.2	»Phänomenologie« und Gottbezogenheit, äußere und innere Ausgangssituation: Ein Zwischenfazit und die Frage nach der Verfahrensweise	549
4.2	Heideggers hermeneutischer Anweg zu Sein und Zeit: Phänomenologische Verfahrensweise und Fundamentalontologie in der Ausbildung	558
4.2.1	Vom Phänomen zur Verfahrensweise	559
4.2.1.1	Von der »Generalherrschaft des Theoretischen« zur »Selbstwelt«: Die Vorbereitung der formalen und inhaltlichen Neuausrichtung	559
4.2.1.2	Der Gegenstand der religiösen Selbstwelterfahrung des Paulus als Fundiertheit der Phänomenologie in der christlichen Parusie- und Zeiterfahrung	564
4.2.1.3	»Phänomenologische Formalisierung« und die Gegebenheitsweise des Phänomenbezugs	578
4.2.1.4	Jesus Christus und die urchristliche Zeiterfahrung in ihrer fundamentalen Bedeutung für Heidegger und das menschliche Denken	593

4.2.1.5	Die vollzugsorientierte Bezugslosigkeit des Verfahrens der Formalisierung und Heideggers Misstrauen gegenüber der christlichen Tradition	603
4.2.2	Verfahrensweise und Phänomen oder: Die Hermeneutik der Faktizität und die Grundstruktur des Daseins	620
4.2.2.1	Die Destruktion der Tradition und die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität . .	622
4.2.2.2	Die Destruktion von Aristoteles und Plato vom Gegenstand der »φρόνησις« aus als Durchbruch vom »Vorhanden-Sein« zu »Da-Sein« und »Zeit« im Verhältnis zu Möglichsein, Rezeptivität und Gefühl	634
4.2.3	Resümierendes Zwischenfazit und Vortrieb der Problemstellung von »Sein« und »Zeit«	679
4.2.3.1	Zwischenfazit	679
4.2.3.2	»Sein« und »Zeit«	687
4.3	Das »Gefühl« des Transzendenten in Sein und Zeit	696
4.3.1	Formale Werdegestalt, Verfahrensweise und implizites »Wissen« von Sein und Zeit	697
4.3.1.1	Die Fundamentalanalyse und das formale Scheitern von Sein und Zeit	697
4.3.1.2	Verfahrenstechnik, Methode und das implizite »Wissen« um die Gegebenheitsweise des Gegenstandsbezugs	731
4.3.2	Zur inhaltlichen Bestimmtheit von Sein und Zeit	745
4.3.2.1	Da-sein als »Dasein-in-der-Welt«: Formale und inhaltliche Aspekte der Daseinsanalytik von Sein und Zeit	745
4.3.2.2	Die volle Gegebenheitsweise des Daseins	770
4.4	Transzendenzbezug und Zeit	806
4.4.1	Das »Gott«-Gerede Heideggers	807
4.4.2	»Dasein« und Gesamtwerk – »Stimmung/Befindlichkeit«, »Zeit« und »Gott«	816
4.4.2.1	Auf dem Boden der »Stimmung/Befindlichkeit« . .	820
4.4.2.2	Die Erfahrung von »Zeit« und »Gott«	829
4.5	Heideggers Transzendenzbezug und die Chancen und Risiken, von ihm aus die traditionelle Ontologie zu vertiefen	851
5	Beschluss und Ausblick auf eine Phänomenologie der Zeit Gottes . .	867
	Literaturverzeichnis	873
1	Quellschriften	873
1.1	Ausgehend von: Immanuel Kant	873
1.2	Ausgehend von: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher . .	874

1.3	Ausgehend von: Martin Heidegger	876
1.4	Sonstige	878
2	Sekundärliteratur	883
2.1	Lexikonartikel	883
2.2	Monographien, Aufsätze, Zeitschriften	884
	Verzeichnis von Abkürzungen und Siglen	893

1 Einleitung

»Das Wissen um das eigene Gewordensein ist der Ansatz und Ursprung der Theologie« (Martin Heidegger, GA 60, 95).

Kein Diskurs ist so direkt und so wesentlich fundamentaltheologisch von Bedeutung wie die Auseinandersetzung über die Möglichkeitsbedingungen der Wahrheitsfähigkeit menschlichen Erkennens und Redens.

Zu diesen Möglichkeitsbedingungen gehört das (alle wahrheitsfähigen Akte von uns Menschen nicht nur ermöglichende, sondern sie zugleich auch fordernde) Bezogensein aller menschlichen Personen auf das Reale. Dieses Reale ist für uns und unseresgleichen zu verstehen vorgegeben *als* in sich selbst (vor-)bestimmtes und durch uns angemessen, nämlich wahrheitsgemäß fortzubestimmendes Reales.

Eben dieses Reale, einschließlich unseres *Bezogenseins* auf es, also das uns einschließende *Gegebensein* von Realem für uns ist in den erkenntnistheoretisch-ontologischen Debatten des ausgehenden 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, auf dem Höhepunkt der sogenannten Phänomenologie, als die eigene Phänomenalität, als das eigene *Phänomensein von Realem* thematisiert, diskutiert und beschrieben worden.

Vor allem Martin Heidegger hat, zugespitzt auf die Rede vom Phänomen, das so besagte Reale zu beschreiben versucht. Freilich in Bezug auf Sachverhalte, die in erkenntnistheoretisch-ontologischer Diskurstradition von Philosophie und Theologie schon lange vor ihm zentral waren: eben die *Fragen der Konstitution und Erkennbarkeit unserer Wirklichkeit*. Heideggers Rede vom Phänomen stellt keinen völligen Neuanfang dar. Vielmehr steht er in einer *Diskurstradition*. Zum großen Teil ist jene durch Immanuel Kants Beschreibung der von ihm so genannten »Phänomene«, d.h. durch seine Beschreibung der *Beschaffenheit* des durch unsereinen angemessen bestimmbaren Realen, geprägt worden. Zahlreiche Diskursbeiträge *nach* Kant setzen die kantische Rede von dem »Phänomen« des angemessen erkenn- und beschreibbaren Realen explizit fort.

Im Raum dieses Diskurses hat *auch* die Philosophie und Theologie Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers einen bedeutsamen Beitrag geleistet, die unter dem Ausdruck Phänomen thematisierte Grundlage unserer Wahrheitsfähigkeit zu beschreiben. Die vorliegende Untersuchung sichtet verschiedene *Sachbezüge*

zwischen den Werken der drei genannten Denker. So sollen interne und externe *Entwicklungen des Phänomenverständnisses* von Kant, Schleiermacher und Heidegger im Raum dieses Diskurses aufgezeigt werden. Dabei steht eine *kritische Fortschreibung* der kantischen Position durch Schleiermacher zu erwarten. Es wird zu klären sein, inwiefern Schleiermacher tatsächlich *über* das kantische Phänomenverständnis hinauskommt. Zu untersuchen ist, inwieweit die Phänomenologie Schleiermachers, womöglich in Übereinstimmung mit hervorragenden Phänomenbeschreibungen Heideggers, dessen Einsichten unter Umständen *vorwegnimmt*. Herauszuarbeiten ist ebenso, inwieweit *durch* das Werk Heideggers die Phänomenologie Schleiermachers sachlich entfaltet und vertieft, also ihrerseits *fortentwickelt* wird.

Theologisch bedeutsam ist diese Sichtung der Einbettung von Schleiermachers Grundanschauungen in besagtes Diskursgeschehen vor dem Hintergrund, dass dieser Autor spätestens mit dem ausgehenden 20. Jahrhundert in der deutschsprachigen evangelischen Theologie in den Rang eines Klassikers gerückt ist. Von ihm gehen wichtige Anregungen aus. Schleiermacher wirkt orientierend.

Fundamentaltheologisch wesentlich und von direkter Bedeutung ist die *sachliche Zuspitzung des Phänomenverständnisses* der drei gewählten Autoren auf folgende Frage: Inwieweit *geben* ihre Beschreibungen des Phänomencharakters des für uns erkenn- und beschreibbaren Realen die Sicht darauf *frei* und *halten fest*, dass in der Konstitution und so auch im Wesen des Phänomencharakters dessen Bezogensein auf Transzendenz, nämlich seine Herkunft von »jenseits der Welt«, greifbar wird?

Der Titel der vorliegenden Untersuchung deutet daher zwei *Leitfragen* an:

(1) *Wie* bzw. *inwieweit* überhaupt ist die von Kant, Schleiermacher und Heidegger in ihren Werken dokumentierte Phänomenologie bereits *in sich selbst* eine Beschreibung des Wesens und der Konstitution von Phänomenalität als einer *solchen* Weise, deren *transzendente* Herkunft greifbar ist?

(2) Führt Phänomenologie als Beschreibung des Phänomencharakters durch Sichtung von dessen in seinem Wesen sowie in seiner Konstitution greifbarer *Herkunft aus Transzendenz* nicht von selbst zum sogenannten *Transzendenzbezug*, so dass der Phänomenologie in sich selbst ein (fundamental-)theologischer Charakter zukommt?

In diesem Sinn wird danach gefragt, wie die Phänomene bzw. wie das Erscheinende gegenüber einem verengten Phänomenbegriff so weit zu fassen und zu erfassen ist, dass sämtliche Arten von Gegenständen *umfasst* werden – *einschließlich* der zur Gegenstandserkenntnis bestimmten, endlichen personalen Instanzen (= Menschen) *samt* derjenigen Art und Weise, in der wir Menschen uns selbst zusammen mit allen übrigen unseren Erkenntnisgegenständen *gegeben* sind. In diesem Sinn wird danach gefragt, wie die *Gegebenheitsweise* bzw. Konstitution besagter endlicher Erkenntnisinstanzen so zu fassen ist, dass weder

(1) die Differenz des Erscheinenden dessen einheitliches Gegebensein *zerreißt* noch (2) dieses Gegebensein (für die Erkenntnisinstanzen) die Verfasstheit der Erkenntnisinstanzen *unverständlich erscheinen* lässt. Sodann wird zu fragen sein, inwiefern die Herkunft des so beschriebenen Bezugszusammenhangs der Phänomene als Transzendenz zu fassen ist, wenn die Gesamtheit des phänomenal Gegebenen einschließlich des menschlichen Personseins weder als grundsätzliches Produkt unserer eigenen Erkenntnistätigkeit *ausgemacht* werden kann noch als *Resultat* der Tätigkeit einer solchen anderen Instanz, deren Erscheinen selbst wiederum nach dem Grund und der Bedingung ihres Erscheinens *fragen* ließe, weil sie selbst nicht transzendent wäre. Ein Bündel an Fragen.

Vor diesem *Fragehintergrund* wählt die Untersuchung als *zentralen Untersuchungsgegenstand* das Werk des Theologen und Philosophen Schleiermacher, weil dessen Diskursbeiträge quasi als *vermittelndes Bindeglied* zwischen Kant und Heidegger verstanden werden können. Zudem ist in der Absicht, einen weiten Phänomenbegriff anzustreben, Schleiermacher besonders hilfreich. Denn Schleiermachers phänomenale Einsichten sind so auf Transzendenz bezogen, dass die *Möglichkeit wahrer Aussagen*, also das »Dass« der *Phänomene*, das »Was« ihrer *Gegenständlichkeit*, das »Wie« ihres *Präsentwerdens* und auch das »Woraufhin« der Aussagen über sie nur im Medium des unmittelbaren *Selbstbewusstseins* (der Selbsterschlossenheit) von Personen als für unsereinen zugänglich erscheint bzw. erscheinen. Gleichzeitig erscheinen die Phänomene bei ihm in allen ihren grundlegenden Aspekten als *für uns* und nicht etwa als *von* oder *durch* uns konstituiert.

Die Behandlung von Kant, Schleiermacher und Heidegger wird sich methodisch so gestalten: Erstens soll in der *Auseinandersetzung mit Kant* ein weites Phänomenverständnis *erarbeitet* werden, das *Denken*, *Wollen* und *Gefühl* in ihrem Aufeinanderbezogenensein erfasst. Zweitens wird *in Anlehnung an Schleiermacher* die radikal rezeptive (passive) Konstitution dieser im unmittelbaren Selbstbewusstsein (auch: Selbsthabe) von Personen erschlossenen Phänomenalität *entfaltet*. Drittens wird, indem *Ansätze Heideggers weitergedacht* werden, die *zeitliche* Konstitution von Phänomenalität als deren *Schlüsseldimension* in den Blick genommen.

Philosophisch betrachtet, soll so gezeigt werden, dass die historisch gewordene Disziplin der Phänomenologie *der Sache nach* schon den eigentlichen Sinn der *kopernikanischen Wende* Kants darstellt. Dieser Sinn wird in *kritischer Anknüpfung* an Kant erst von Schleiermacher erfasst und ausgearbeitet. Heideggers fundamentalontologische Analytik des Daseins *bereichert* und *vertieft* sodann die Phänomenologie durch die von Kant und Schleiermacher wiederum nicht geleistete *Fokussierung auf die Zeit* als den prozessual zu deutenden *Konstitutionsraum von Phänomenalität*; *verstellt* freilich aber zugleich auch die Einsicht in den Transzendenzbezug von Phänomenalität. Eine Problematik.

Theologisch betrachtet, geht es erstens darum, die *Weite und Tiefe des Schöpferglaubens* so einzuholen, dass Gott sehr wohl als Schöpfer aller in phänomenaler Wirklichkeit gegebenen Phänomene, der sichtbaren wie der unsichtbaren, vernünftigerweise *geglaubt* wird. Zweitens geht es darum, die *christliche Pointe von Offenbarung* darin als vernünftigerweise nachvollziehbar zu befinden, dass die Erschließung des Schöpferlogos in phänomenaler Wirklichkeit die Schöpfung auf ihren Schöpfer *hin* transparent macht – und so die Verblendung menschlicher Geschöpfe aufhebt und sie in die von Anbeginn intendierte Gemeinschaft mit dem Schöpfer führt. Es geht drittens darum, dieses *Geschehen von Offenbarung* von jenseits unserer Welt und innerhalb des menschlichen Personseins als einen solchen nicht widervernünftigen Vollzug zu *sichten*, der sich als das gleichzeitige Gegebensein radikal rezeptiver, menschlicher Selbsterschlossenheit einerseits und selbsteigener Selbsterschließung des transzendenten Grundes, des Sinns und des Ziels unserer gesamten Wirklichkeit andererseits *erschließt*.

Die *Notwendigkeit* einer derartigen Untersuchung ergibt sich aus der immer noch herrschenden Unklarheit der deutschsprachigen evangelischen Theologie darüber, was für unsereinen »Phänomen« sein kann und was »Phänomensein« *überhaupt* bedeutet. Die Bedeutung des Transzendenten, also Gottes, und was Transzendenzbezug für uns heißt, sind ebenfalls *strittig*. Deswegen: Phänomenologie und Transzendenzbezug bei Kant, Schleiermacher und Heidegger.

Besagte Strittigkeit zwingt zu eigener Sichtung, Einordnung und diesbezüglicher Kommunikation. Im Grunde hebt der so aufkommende Streit mit den ersten *Schöpfungsmythen der Menschheit*, mit den ersten *Deutungsversuchen* an, die die Herkunft und Stellung des Menschen im Kosmos beschreiben. Dazu zählen auch zahlreiche Aussagen des Alten Testaments (vgl. die sogenannten Schöpfungsberichte der Genesis, ebenso die Psalmen 8; 19; 96; 104; 136; 139; 148; aber auch Texte wie Ex 3,14 ff.).

Mit Platos *Ringem* um das »Sein« und das »Seiende« geht auch die (antike) griechische Philosophie der Frage nach der Wirklichkeit des Menschen nach. Mit Plato gesprochen, ist ein Aspekt dieses Ringens der »Riesenkampf zwischen denen, die das Sein in die Ideen setzen, und denen, die allein das Körperliche als seiend annehmen«¹.

Für Christen wird dasjenige Zeugnis von größerer Bedeutung sein, das konstitutiv bezogen auf das Alte Testament, das Neue Testament vom Handeln Gottes an der von ihm für den Menschen geschaffenen Wirklichkeit durch Jesus Christus ablegt². Für die Christenheit wie für die Menschheit ist von mindestens ebenso großer Bedeutung der wirklichkeitsmächtige Mahlkult der christlichen

¹ Aus einer Zwischenüberschrift von Platos *Sophistes* in Schleiermachers Übersetzung: vgl. Soph.Schl, 300. Vgl. mit soph.Plat, 246a 3–13.

² Vgl. 2Kor 4,6.

Gedächtnisfeiern. Als »Licht für die Welt«³ vergegenwärtigt er zuhächst und zutiefst auf aller realste Weise Gottes Gegenwart einschließlich der Wirklichkeit des Menschen, also einschließlich all dessen, was unsereinem überhaupt erscheinen kann.

Eben diese Sichtung des Zusammenhangs von phänomenaler Gegebenheitsweise und Phänomenbereich sowie der damit gegebene *Zusammenhang* mit dem Transzendenten, traditionell »Gott« genannt, wird in der jüngeren evangelischen Theologie teilweise bestritten. Bestritten wird der genuin christlich-theologische Charakter der geschilderten Einsicht. *Bestritten* oder zumindest *verunklart* wird, (1) im Phänomenbezug auf den »Schöpfer von Himmel und Erde« bezogen zu *sein*, (2) im Phänomenbezug auf die zum Phänomenbezug gehörige (uns von Gott gegebene) Gegebenheitsweise für uns bezogen sein zu *können*, und (3) im Bezug auf Phänomene das bloß empirisch Fassbare deutlich *überschreiten* zu können. Die Folgen für das damit verbundene Gottesbild sind absehbar.

Ein Beispiel dieser phänomenvergessenen Haltung gibt K. Schwarzwäller. In seiner 1966 erschienenen Monographie *Theologie oder Phänomenologie*⁴ beschränkt er Letztere auf die »Philosophie Martin Heideggers«⁵. Ihr gesteht er zu, »gymnastische Vorarbeit«⁶ für die evangelische Theologie leisten zu können, »insofern hier eben intensives und rückhaltloses Hören eingeübt wird, indem gelehrt wird, die Dinge an ihnen selbst zur Sprache kommen zu lassen und ernst zu nehmen«⁷. Ebenso begrüßt Schwarzwäller zunächst Heideggers »Ablehnung der Metaphysik« und die seiner Meinung nach damit verbundene »Immanenz« von Heideggers philosophischem System, denn dadurch werde vermieden, Gott zu »depotenzieren und in Harmlosigkeit zu verrechnen«, damit Gott nicht »zu einem manipulierbaren Seienden«⁸ werde. Insgesamt jedoch fällt Schwarzwällers Urteil äußerst zwiespältig aus. Zwar bemerkt er zu Recht, worin ihm auch die vorliegende Untersuchung zustimmt, schwerwiegende Mängel der Philosophie Heideggers insofern, als Heidegger (1) den Transzendenzbezug der vom Menschen erfahrbaren Wirklichkeit ausschließt, (2) das Geschehen der vom Menschen erfahrbaren Wirklichkeit zirkelhaft rein auf den Menschen selbst oder etwa »die Sprache« zu gründen droht und schließlich (3) das Walten eines blinden, die Geschichtlichkeit des Menschen geradezu ausschließenden Schicksals beschwört.⁹ Schwarzwäller kritisiert zu Recht, dass

³ In Anlehnung an 2Kor 4,6.

⁴ SCHWARZWÄLLER, *Theologie*.

⁵ A. a. O., 7.

⁶ A. a. O., 19.

⁷ A. a. O., 17.

⁸ A. a. O., 18 f.

⁹ SCHWARZWÄLLER, a. a. O., 256 f. spricht in diesem Kontext davon, dass für die Philosophie Heideggers »die exklusive Immanenz, die Figur des Zirkels, die ›Geschichtlichkeit‹ und mit

Heideggers Phänomenologie Schwierigkeiten damit hat, das *Mitsein* mit anderen Menschen sachlich befriedigend zu beschreiben.¹⁰ Äußerst fraglich jedoch ist Schwarzwällers Ansicht, dass die »Modellintuition« der Philosophie Heideggers der »in sich geschlossene industrielle Produktionsprozeß«¹¹ sei. Schwarzwäller drängt den Versuch einer grundsätzlich-theologischen Modifikation der phänomenologischen Einsichten Heideggers ins theologische Abseits, weil ein »Denkweg durch Denken« von einem Denkweg »im gehorsamen Hören, das von Gott aufgegeben ward«¹², grundlegend unterschieden sei. Schwarzwäller hinterfragt im Gefolge der barthschen Offenbarungstheologie¹³ gerade nicht die von ihr selbst geübte, durch Karl Barth vermittelte¹⁴ und von Kants Phänomenbegriff aufgebraachte Denk- und Redeweise von einer Wirklichkeit »hinter«¹⁵ den Phänomenen der guten Schöpfung Gottes auf die Herkunft, den Sachbezug und die Gegebenheitsweise dieses Philosophoumenons.

Folglich lässt die so geartete Mischung von Theologie und Philosophie Gottes Wirklichkeit »in seinem Reden und Handeln in unsere Welt« »hereinragen«¹⁶, ja »hereinbrechen«¹⁷, und führt gedanklich wider alle Absicht zur »Auslöschung«, »Entwertung« und »Zerstörung«¹⁸ der guten Schöpfung Gottes. Schwerer wiegt aber, dass diese vermeintlich am Wort Gottes orientierte Weise von Theologie durch die Ausblendung ihrer eigenen Gegebenheitsweise ihren *phänomenalen Standpunkt* vergessen macht und unvermeidlich einer wachsenden Gegenstandslosigkeit in der Theologie Vorschub leistet.

Theologie- bzw. philosophiegeschichtlich betrachtet, wurde mit der *theologischen Selbstausslieferung* an den kantschen Phänomenbegriff sowie durch dessen *scheinbar kritische Fortentwicklung in der Philosophie Hegels* dem Einbruch der philosophisch-dialektischen Dynamisierung von Vernunft und Gott sowie dem Einfluss des überphänomenologischen Denkens Hegels »von oben« und »mit Notwendigkeit« in der evangelischen Theologie Tür und Tor geöffnet. Auf diese Weise wurde es möglich, »Offenbarung« bzw. »das Wort Gottes« fast aus-

ihr der Verlust der Geschichte« charakteristisch sei; ausführlicher dazu a.a.O., 13–44, bes. 22 f., 24, 25 f., 29, 31 f., 38 f. und 41.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 36.

¹¹ A.a.O., 38.

¹² A.a.O., 43.

¹³ Schwarzwäller bezieht sich zustimmend ausdrücklich auf das, »was Karl Barth in seinen hermeneutischen Erwägungen fordert: – eben jenes wirkliche Hören« (a.a.O., 17); vgl. dazu auch a.a.O., 265.

¹⁴ Vgl. LOHMANN, Neukantianismus.

¹⁵ Vgl. SCHWARZWÄLLER, Theologie, 265; a.a.O., 20, 23, 27 u. ö.

¹⁶ Vgl. a.a.O., 269.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 264.

¹⁸ Vgl. a.a.O., 264, 149 f.

schließlich nach der Maßgabe des verbalsprachlichen Verstehens als die Schrift und das im Glaubensleben der örtlichen Christengemeinde sich vollziehende Geschehen von Schriftauslegung zu verstehen.¹⁹ Weil die *Bindung an die Phänomenwirklichkeit* der endlichen Menschengester aufgegeben worden war, konnte eine scheinbar »von oben her« gewirkte, biblizistisch-dogmatische Konstruktion von Wirklichkeit und Theologie Platz greifen.²⁰ Das begünstigte eine damit einhergehende »gewisse Sorglosigkeit in der Begrifflichkeit«²¹. Bedingt durch die entsprechend *unterbestimmte* Ineinssetzung von verbalsprachlichem Verkündigungsgeschehen und dem Geschehen der göttlichen Wort-Offenbarung *in* und *mit* Gott wurde schließlich auch Gott selbst zum angeblich trinitarischen, sozusagen ereignishermeneutischen Sprach- bzw. Wortgeschehen erklärt²². »Gott« gilt daher dem einen oder anderen als »das unergründliche und

¹⁹ Vgl. a.a.O., 259–264. Karl Barth selbst gibt zu Protokoll: »dass das Bessere, das die Reformation genau an die Stelle der abgeschafften Messe gestellt wissen wollte – unsere Wortverkündigung sein müsste. Denn *verbum visibile*, gegenständlich verdeutlichte Wortverkündigung ist auch das, was bei uns als Sakrament übrig geblieben ist. Alles hat uns die Reformation genommen und grausam allein die Bibel gelassen«, so BARTH, Not, 77.

²⁰ »Geht man [...] wie Barth positiv vom sich selbst erschließenden Offenbarungshandeln Gottes aus und entfaltet dieses in seinem göttlichen Anderssein inhaltlich, setzt man sich dem Vorwurf der dogmatischen Konstruktion aus. Die phänomenologische Intention scheint in diesem Fall nur gewahrt werden zu können, indem man das phänomenologische Korrekturmoment der Beschreibung selbst als Konstruktion präsentiert. Gott ist Phänomen allein dort, wo er sich als solches manifestiert: in Jesus Christus. Dass er das dort tut, ist aber selbst nicht phänomenal evident, sondern nur evident, weil und insofern Gott es in seinem Wirken als Geist Menschen evident werden lässt: Dass Christus der phänomenale Gott ist, ist erst im Horizont dessen evident, was in der Pneumatologie dargelegt wird« (DALFERTH, Theologie, 228). »Die [barthsche] Dogmatik konstruiert das Phänomen (die ›Sache‹), an dem sich alle Dogmatik zu orientieren hat, und auch wenn sie es als Rekonstruktion dessen ausgibt, was die Schrift bezeugt, bleibt es doch eine dogmatische Konstruktion. Wie Bultmanns Theologie im Horizont des Selbstverstehens verbleibt, so Barths im Horizont des Schriftverstehens« (a.a.O., 226).

²¹ »Man kann [...] geradezu eine gewisse Sorglosigkeit in der Begrifflichkeit fordern und herausstellen: Insofern die Königsherrschaft Jesu Christi den Hörenden sich so [und so] unterstellt, [...] vollzieht sich eine Säuberung der Begrifflichkeit von innen heraus. Man mag zu allem Überfluß noch auf Karl Barth verweisen, dessen nicht praedeterminierte Begrifflichkeit, mit einer gewissen Großzügigkeit gehandhabt, ihren Wert und Gehalt stets gleichsam von hinten, durch das Auszusagende, das ›Gemeinte‹, erhält, wie umgekehrt Barth in der Lage ist, auf Grund der nicht ausdrücklich reflektierten Begrifflichkeit jenen ersten Pol [verstehe: das Offenbarungszeugnis der Schrift] wirklich zu hören und [...] prägend sein zu lassen« (SCHWARZWÄLLER, Theologie, 261 Anm. 148).

²² »Wie unsere Sprache in Wortgeschehnissen gründet, so gründen diese im Geschehen des Wortes Gottes in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung und dieses Geschehen in Gott selbst,

unausschöpfliche Sich-selbst-durch-anderes-als-er-selbst-verständlich-Machen, das anderen ermöglicht, sich selbst zu verstehen«²³. Gegenüber einer solchen theologischen Position hat die folgende Untersuchung ihren *Zielpunkt* darin, eine *phänomenologische und transzendenzbezogene Theologie* zu befördern.

In diesem Bestreben setzt sich die vorliegende Untersuchung von der neusten Ausbildung des ereignisorientierten Traditionsstranges evangelischer Theologie ab. Deren Problematik erörtere ich hier beispielhaft kurz an I. U. Dalferths *Radikaler Theologie*²⁴. Dadurch wird sich umso dringlicher zeigen, wie notwendig es ist, die Gottesfrage *phänomenologisch* zu erörtern und gleichzeitig deren *Transzendenzbezug* zu wahren.

Denn Dalferth kommt zu dem radikalen Denkergebnis, dass Gott die »phänomenale[] Lücke«, der »blind spot des Glaubens«²⁵ sei. Gott sei der »in allem Zeichengebrauch« »abwesend Anwesende (Verborgtheit seiner Gegenwart)« sowie der »anwesend Abwesende (Gegenwart seiner Verborgtheit)«, sei zugleich »radikal präsent« wie auch »radikal anders«²⁶. Besonders problematisch ist an diesen Aussagen, dass sie – gewollt oder ungewollt – systematisch den Anspruch auf die sachliche Ausweisbarkeit von Theologie überhaupt sowie ihrer selbst fraglich werden lassen. Denn Dalferth spricht sich, wie angezeigt, klar für Gottes *Nichtphänomenalität* aus.²⁷ Und selbst »Gottes Gegenwart« sei kein Phänomen²⁸. Freilich bezeichnet Dalferth andererseits »Gott« als das »Ereignis, in dem Gott anhand bestimmter Phänomene unserer Welt- oder Selbsterfahrung durch Gott als Gott für jemanden verständlich«²⁹ werde – wobei das Verständ-

der das ursprüngliche Wortgeschehen ist, dessen Struktur die Trinitätslehre theologisch auf den Begriff bringt. [...] Genau diesen Punkt verstehen Ebeling und Jüngel in deutlich verschiedener Weise. [...] So ist Gott für Jüngel das trinitarisch zu entfaltende Grundgeschehen, das sich anderen von sich aus als Gott verständlich macht und ebendadurch anderes überhaupt erst werden läßt. [...] Welterfahrung und Selbsterfahrung sind ermöglicht durch eine sich selbst kommunizierende Gotteserfahrung, die ihre Rezipienten überhaupt erst konstituiert, indem sie sie nicht nur zur Erfahrung (Schöpfung), sondern zu einer »Erfahrung mit der Erfahrung« (neue Schöpfung) in stand setzt, in deren Perspektive sich erst in theologisch relevanter Weise zwischen Selbst (homo iustificandus) und Welt (Schöpfung) unterscheiden läßt« (DALFERTH, *Theologie*, 165 ff.).

²³ So referiert DALFERTH, *Theologie*, 167 die Ansicht E. Jüngels. Vgl. dazu JÜNGEL, *Werden, JÜNGEL, Geheimnis und JÜNGEL, Erfahrungen*.

²⁴ DALFERTH, *Theologie*.

²⁵ Vgl. a. a. O., 234 sowie 232.

²⁶ A. a. O., 268.

²⁷ Vgl. a. a. O., 211–217.

²⁸ Vgl. a. a. O., 268.

²⁹ A. a. O., 271.

lichwerden von Gottes Gegenwart ebenfalls am Ort der Phänomene geschehe. Was aber kann das bedeuten?

Auffällig an Dalferths Rede ist zunächst, dass er – im Gefolge der ereignis-hermeneutischen Theologie – Gott sowohl als Ereignis als auch als Person auffasst. Sofern dieser Eindruck der Aussageabsicht Dalferths entspricht, muss auf die Problemhaftigkeit dieser Auffassung hingewiesen werden. Denn »Personsein«, verstanden als ein *personaler Prozess*³⁰, also als der Inbegriff derjenigen Prozesse, die von der Art der Selbsterschlossenheit sind, unterscheidet sich wesentlich und wohl auch konstitutiv von der *apersonalen Prozessart des Ereignisses*. Während bei personalen Prozessen die Art des Gegenwärtigseins des Möglichen für den auf es wirkenden Selektor dem Selektor erschlossen ist, ist das bei apersonalen Prozessen gerade nicht der Fall.³¹ Deshalb ist vielmehr plausibel, dass das personale Sein und letztendlich auch die Schöpfung durch personales Sein konstituiert worden sind.³² Aus genau demselben Grund erscheint der Begriff eines apersonalen Absoluten unsinnig.³³ Währenddessen überzeugt der Begriff eines personalen Schöpfergottes, der wirklich alles geschaffen hat, als Grundeinsicht des biblisch-christlichen Zeugnisses.

Problematisch also wäre und ist von Anfang an jeder Versuch, Gottes Sein als ursprüngliches Ereignis oder Werden zu denken.³⁴ Das gilt auch für die Scheinmöglichkeit, Gottes Sein als Personsein an den Anfang eines alles Sein umfassenden Ereignisprozesses zu stellen, und von dort aus alle Phänomene als Momente des einen Gottesprozesses denken zu wollen. Dieses durch G. W. F. Hegel zu historischer Wirksamkeit gebrachte Missverständnis kulminiert un-

³⁰ Prozesse sind: »in allen ihren möglichen Variationen selektive Realisierungen von Möglichem (auswählende Umsetzungen eines Möglichen in Wirkliches), selektive Übertritte von Möglichem aus dem Bereich der bloßen Möglichkeit in den der Wirklichkeit«, aus: HERMS, Prozeß, 262–285, bes. 268; vgl. auch HERMS, Gesetzesbegriff.

³¹ Vgl. HERMS, Prozeß, 269.

³² Nicht etwa durch ein Getriebe apersonaler Prozesse; mit HERMS, a. a. O., 281–285.

³³ Darauf macht zu Recht aufmerksam HERMS, a. a. O., 271. Ein apersonales Absolutes nämlich könnte sich nicht intentional auf die von ihm – formal betrachtet – qua Definition ursprünglich zu setzenden Möglichkeitsbedingungen seines Selegierens richten, und zwar von Anfang an. Wenn dieses ursprüngliche Setzen aber durch das apersonale Absolute nicht intendiert werden kann, müsste entweder ein ihm äußerlicher Selektor zum Zug kommen, was der Vorstellung vom Absoluten widerspricht, oder das Absolute müsste erst noch das werden, was es noch nicht gewesen sei. Doch gemäß welcher Regel! Der Gedanke eines apersonalen Absoluten bleibt sinnlos auch im infiniten Regress.

³⁴ Dieser Einsicht steht keineswegs die Möglichkeit entgegen, dass das von Gott durch seine Wahl Verwirklichte immerzu in die unerschöpfliche Sphäre von Gottes Wahlmöglichkeiten einfließt, und zwar in durch Gottes Wahl neu bestimmter Weise. Dennoch ist Gott nie und nicht »im Werden«.

weigerlich in dem gedanklichen Scheinüberschritt des so Interpretierenden von der Sphäre der faktischen Kontingenz unserer Phänomene hinüber in die Sphäre der göttlichen Notwendigkeit alles Prozedierens.³⁵

Vor diesem Problemhorizont wird der mögliche Sinn von Dalferths ereignishermeneutisch grundierter Rede vom Verständlichwerden Gottes und seiner Gegenwart für uns *durch die Phänomene* und *an ihrem Ort* umso fraglicher. Es steht anzunehmen, dass der angezeigten Problematik im ereignistheologischen Strang von Dalferths Denken eine ebenso problematische Auffassungsweise der Phänomenwirklichkeit *korrespondiert*. Diese Erwartung bestätigt sich an der oben zitierten Aussage Dalferths, Gott mache sich zwar *anhand* der Phänomene und an ihrem Ort, doch andererseits »durch Gott«, also durch sich selbst »verständlich«. Denn fraglich ist, inwiefern nach Dalferth die Phänomene und mithin die Schöpfung noch von ihrer ursprünglichen Konstitution her als eine Weise der Gegenwart Gottes verstanden werden können! Tatsächlich behauptet Dalferth ja, dass Gottes Gegenwart kein Phänomen sei. Die Gegenwart Gottes sei »das in der Phänomenalität von Phänomenen unthematisch Mitgesetzte: Anzeige der abwesenden Anwesenheit Gottes«³⁶. Wenn dem so wäre, hätte sowohl das Ereignis der Offenbarung Gottes durch Jesus von Nazareth für die Welt als auch das Offenbarsein Gottes für Jesus schlechthin unverständlich bleiben müssen.

Ohne Anhalt an dem phänomenalen Sein der Schöpfung muss die Vorstellung von Gottes Offenbarungshandeln die Einheit all unserer Erfahrung zerschneiden und zur Konstruktion erlebnisferner Teilwirklichkeiten führen – weil die phänomenale Schöpfung so verstanden das »ganz Andere« gegenüber Gott ist und ihre ursprüngliche Sinnhaftigkeit dem Erleben der *Menschege-schöpfe* nachträglich aufgesetzt wird.

So zeigt Dalferths Rede von der Schöpfung als dem »unthematisch Mitgesetzten« *entweder* ein »Setzen« allein durch Gott an. Im günstigsten Fall wäre damit ein solches Von-Anfang-an-allein-durch-Gott-Gesetztsein gemeint, das für die Schöpfung als solche konstitutiv ist. Dann wäre allerdings der dafür gewählte Ausdruck irreführend, da er vom ursprünglichen Sein der Schöpfung in Gott und

³⁵ »Die formale Struktur, [...] die allen erscheinenden Einzelsachverhalten kraft ihres Erscheinens ursprünglich und dauernd eignet, besteht darin, daß es stets, ursprünglich und dauernd ist: Erscheinendes-für-irgendwelche-möglichen-Instanzen-unseresgleichen-als-durch-derartige-Instanzen-zu-erkennendes-und-zu-bestimmendes. Dies schließt nun zwar seinerseits notwendig den Fall, daß es »Erscheinendes-für-irgendwelche-realen-Instanzen-unseresgleichen-als-durch-sie-erkenn-und-bestimmbar« ist, als den stets (ursprünglich und dauernd) möglichen Fall ein, aber es schließt ihn keineswegs schon ipso facto als den ursprünglichen und dauernden, als den stets und unvermeidbar, also als den kraft solchen Erscheinens notwendig wirklichen Fall ein« (HERMS, Schöpfung, 79). Kurz gesagt, erliegt Hegel der Verwechslung von Gottes Zeit mit der Zeit des Menschen.

³⁶ DALFERTH, Theologie, 268.

seiner Gegenwart ablenkt. Im schlechteren Fall besagt der von Dalferth gewählte Begriff des »Mitgesetzten« ein »Setzen«, das zwar ebenfalls allein durch Gott geschieht, dessen Gesetztes aber nur *bei* oder *an* der mit- oder gar *vorausgesetzten* Schöpfung, sozusagen ihr nur äußerlich ist. So beschwört das von Dalferth besagte Setzen ein sachlich nachträgliches Hineinkommen des Göttlichen in die Welt zusammen mit der dabei unvermeidlichen Zerschneidung und Auflösung unserer Erfahrungseinheit von Selbst-, Welt- und Gottesbewusstsein herauf. Oder aber das »Setzen«, durch das das »unthematisch Mitgesetzte« entsteht, schließt unmittelbar menschliche Selbsttätigkeit ein. Dann ist die Nachrangigkeit des besagten Setzens und seiner Produkte im Verhältnis zum Handeln und Wirken Gottes ebenso problematisch für ein *ursprüngliches* Bei- und Aneinandersein menschlicher Erfahrung und göttlicher Offenbarung – besser gesagt: für das Sein der menschlichen Phänomenerfahrung in *Gottes* Gegenwart.

Für Dalferth ergibt sich daraus: Phänomene fallen laut ihm, dem zufolge Theologie »weder ontische noch ontologische Wissenschaft, sondern – wenn überhaupt – Möglichkeitswissenschaft«³⁷ sei, in den Bereich des *wissenschaftlich Erfassbaren* und sind damit auf das beschränkt, »was sich anhand von Differenzen im empirisch oder historisch Erfassbaren fassen läßt«³⁸. So unklar diese Aussage sein mag, sofern die Bestimmung des bloß Historischen oder des bloß Empirischen strittig sein dürfte, führt ihre Auffassung Dalferth zu der Annahme, Phänomene seien nichts anderes als »vierstellige Zeichenereignisse«³⁹. Deren Wirklichkeit liege in den Dimensionen von »Gesellschaft« (Zeicheninterpret), »Kultur« (Zeichencodes) und »Natur« (Zeichenmedien) beschlossen⁴⁰. »Welt« dagegen zum Beispiel sei kein Phänomen, weil sie kein theoretisch thematisierbares und wissenschaftlich erforschbares Objekt sei, sondern man lebe in ihr.⁴¹ »Welt« bzw. »Schöpfung« sind laut Dalferth als »Grenzbegriff« und »Orientierungspunkt« anzusehen.⁴²

So kommt Dalferth dazu, ebendiese Anschauung von der Möglichkeit unserer Lebenswirklichkeit (auch) im Kontext der Theologie zu *verorten*, wobei dieser Anschauung Dalferth zufolge der wissenschaftliche Ausweis an den Phänomenen versagt bleiben muss. Denn die Theologie soll sich nach Dalferth zwar auf alle Phänomene beziehen, die auch in den Wissenschaften erforscht würden, doch

³⁷ A. a. O., 239.

³⁸ A. a. O., 243. Und weiter heißt es ebendort: »Entsprechend kann im Blick auf die so erschlossene Welt nur das als Möglichkeitshorizont des Wirklichen philosophisch erkundet werden, was sich im Prinzip anhand solcher Differenzen im Erfassbaren phänomenal konkretisieren läßt«.

³⁹ A. a. O., 246.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 248.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 240.

⁴² Vgl. a. a. O., 187; 240 sowie 242 f.

das geschehe radikal anders als in den Wissenschaften: nämlich vom Standpunkt und im Horizont des Glaubens⁴³. Andererseits jedoch könne auch ein Ungläubiger »dem Denkgeschäft der Theologie nachgehen«, wenn er nur den »radikalen Orientierungswechsel des Glaubens im Gedankenexperiment«⁴⁴ mitvollziehe. Genau das wird bei Dalferth aber zum Problem, wie an dem Medium und Gegenstand »Selbstbewusstsein« erhellt.

Zum Gegenstand »Selbstbewusstsein« ist zu bemerken, dass dieser Gegenstand, nämlich die unbeweisbare aber auch unabweisbare Gewissheit, in der prinzipiell jeder Mensch für sich selbst als er selbst präsent ist – auch der durch die von Dalferth beschriebene Neuorientierung im Glauben hindurchgegangene Mensch –, dass dieser Gegenstand nach Dalferth gerade kein Phänomen ist, sondern ein Grenz- oder Orientierungsbegriff. Historisch betrachtet, lässt sich die im Werden befindliche, menschliche Selbstgewissheit tatsächlich nicht durch den *Weltprozess begründen*, während zugleich dennoch alles Erleben in und von Welt für uns immer nur durch das Medium unseres Selbst verläuft. Als dieser Gegenstand ist das Selbstbewusstsein oder die Selbstpräsenz oder auch die Selbsterschlossenheit für Dalferth *kein Konkurrenzfeld* in Auseinandersetzung mit der Philosophie, da ja Theologie ganz anders verwurzelt sei. Dennoch sollen laut Dalferth theologische Aussagen für den Ungläubigen »im Gedankenexperiment« »nachvollziehbar« sein. Scheinbar ist das möglich, wenn ein Denken vollkommen abgetrennt vom übrigen *Lebensvollzug* verlaufen und also rein abstrakt vollzogen werden könnte. Im Fall der Selbsterschlossenheit würde der Ungläubige so aber diejenige Weise verlieren, in der und als die all seine Phänomene und ebenso alle seine Orientierungs- und Grenzbegriffe für ihn präsent sind. Der Ungläubige verlöre mithin auch den Bezug auf das Denken des Gläubigen. Auch die Scheinmöglichkeit, den Bezug aus dem Vollzug heraus konstituieren zu wollen, scheidet aus. Vorzüglich am Geschehen von Selbsterschlossenheit erhellt, dass diese immer schon vor-gegeben sein muss, sofern sie für sich selbst »da« ist.⁴⁵ Keinesfalls ist sie eine leere, unbestimmte und nach außen

⁴³ A. a. O., 254.

⁴⁴ A. a. O., 266 f.

⁴⁵ Das zeigt HENRICH, Einsicht. – DALFERTH, Die Kunst des Verstehens, 67 missversteht den Begriff der Selbsterschlossenheit, als besage diese »ein leeres und unbestimmtes Selbst, als das wir uns präsent und verständlich sein könnten«, was freilich weder gemeint noch möglich ist. Dalferth fürchtet (a. a. O., Anm. 59), das Selbst werde »ohne Bezug auf anderes als eine bestimmte Struktur vor jeder Bestimmung dieser Struktur gesetzt«. Dessen radikale Rezeptivität fasst er nicht in den Blick. Stattdessen fokussiert Dalferth ausschließlich die rein oder zumindest überwiegend spontane Dimension des menschlichen Lebens, namentlich das von ihm so genannte *Verstehen*. Auch im Blick auf das »Glaubensleben konkret« scheint für ihn vor allem »das [...] Verstehen des Glaubens« (a. a. O., 426) von Bedeutung zu sein. Das wäre eine künstliche Phänomenverengung, eine dogmatische Reduktion dessen, was

rein bezugslose Struktur, wie besonders der Schleiermacher-Teil d. v. U. zeigen wird. Selbsterschlossenheit schließt die in sich reflexive Einheit von Selbst- und Weltbezogenheit – zum Beispiel in der Form gedanklicher bzw. sprachlicher Verstehensleistungen – konstitutiv gleichursprünglich mit ein. Selbst und Welt, auch ihr besagter Bezogenheitszusammenhang können sich aber keinesfalls selbst konstituieren, wie mit Schleiermacher u.a. ebenfalls denkerisch nachvollzogen werden kann. Vielmehr finden sie sich ihrerseits als ermöglicht und zu ihrer laufenden Fortbestimmung bestimmt vor. Und zwar in einer mit ihnen ebenfalls *konstitutiv gleichursprünglichen* und dennoch sie fundierenden Weise von (Selbst-)Erschlossenheit. Eine Weise *radikaler, nämlich schlechthinniger Rezeptivität* (sozusagen ein »Gefühl«), die vom transzendenten Gott her, zur bestimmteren Bestimmtheit dieses Möglichkeitsraums von Erschlossenheit samt dem konstitutiv in ihr Mit-Ein-und-Erschlossenen, also inklusive des einzelnen, von Gott her bestimmten Selbst, prozediert. Das als Ausblick!

Wenn nun das Geschehen von Selbsterschlossenheit so, wie eben beschrieben, konstituiert ist, können auch alle übrigen Gegenstände, auf die Menschen sich wie auch immer beziehen, für uns nicht ohne ein uns *durch Gott* radikal rezeptiv *vorgegebenes* Bezugsfundament sein. Nur unter dieser Voraussetzung ist möglich, dass auch ein Ungläubiger eine genuin theologische Einsicht ein Stück weit nachvollzieht. Aber, dieser *Nachvollzug* kann aus eben demselben Grund – genauso wenig wie das Denken des Theologen – niemals ganz allein auf dem Boden des Denkens stattfinden. Die Seinsweise der Selbsterschlossenheit *greift tiefer*. Demgegenüber würde die angeblich sprachlich verfasste ontologische Auslegestruktur unserer Phänomene⁴⁶ oder gar überhaupt all unserer Gegenstände angesichts unserer diesbezüglichen Selbsttätigkeit zu flach greifen.

Wenn also die Einheit des Zusammenhangs von Selbst-, Welt- und Gotteserfahrung nicht aufgelöst werden und nicht gegenstandsloser Bezugslosigkeit das Wort geredet werden soll, dann kann der (denkerische) Nachvollzug des Ungläubigen nur auf der Basis eines radikal rezeptiv der Menschheit von Gott aus zugeeigneten Grundsachbezugs statthaben.

Das ist deswegen so wichtig, da für den kommunikatiblen Sachbezug des Christusgläubigen dieselben durch Gott ganz konkret gegebenen, also schöpfungsmäßigen Grundbedingungen in Kraft stehen. So ist denn auch bei aller Fortbestimmung im Realisiertwerden seiner Potentiale der »Grenzbegriff« Welt und diese Welt, in der und in deren Begriff wir leben, prinzipiell allen Menschen auf dieselbe Weise bzw. seine Sache als dieselbe durch Gott vorgegeben.

Auch wird die Seinsweise des Sachbezugs des Gläubigen zusammen mit einem immer schon allein durch Gott gewirkten Grundgestimmtsein dieser Weise

(Selbst-)Erschlossenheit heißt. Zur Frage der Zirkularität vgl. den Schluss von 4.1.2.3.1, die Anfangsseiten von 4.2.1.3 sowie im Haupttext ab Anm. 3523 d. v. U.

⁴⁶ Vgl. DALFERTH, Theologie, 84.

am Ort der Menschheit bestimmte, allein durch Gott gewirkte, je besondere Bestimmungen des besagten Grundgestimmtseins am Ort jedes einzelnen Menschen einschließen. Dieser Sachverhalt impliziert übrigens das Auftreten von Religion nur in ihren vielen verschiedenen positiven Erscheinungsformen bzw. historischen Gestalten.

Diese Möglichkeit des konkreten Geschaffenwordenseins alles geschöpflichen Seins durch Gott, welches Geschaffensein dem geschöpflichen Sein sowohl *in* der Weise als auch *als* die Weise radikaler, nämlich *unmittelbarer Rezeptivität* des von Gott und auf ihn hin geschaffenen Seins erscheint, wird von Dalferth wie auch anderen Vertretern evangelischer Theologie gegenwärtig nur unzureichend bedacht.

Um so dringlicher stellt sich in dieser Einleitung die Frage, wie Theologie als *Phänomenologie des christlichen Glaubens* verstanden werden kann.⁴⁷ Indem die vorliegende Untersuchung sich mit Kant, Schleiermacher und Heidegger beschäftigt, wird sie Einsichten zu besagter Fragestellung beisteuern.

Angesichts dieser Überlegungen mit ihren Annahmen, Arbeitsaufgaben, Fragestellungen und ersten Erörterungen ist vorliegende Untersuchung wesentlich von *Schleiermachers Einsicht in die Herkunft und das Wesen menschlicher Selbstgewissheit* inspiriert. Ich gehe *mit* Schleiermacher von der Erstreckung der Phänomensphäre weit über das bloß empirisch und historisch Fassbare aus. Ich gehe von der konkreten Gegebenheit der Phänomenalität des Zusammen-mit-uns-Gegebenen aus. Ebenso ist m. E. anzunehmen, dass unsere Phänomenbezüge *kommunikativ* vermittelbar sind.

Aufgrund dieser Inspiration *strebt* die vorliegende Untersuchung methodisch zusammen mit der *Konkretisierung* und *Vertiefung* des skizzierten Phänomenverständnisses zugleich eine *tiefergehende Klärung des Verhältnisses zwischen der Phänomensphäre und der Sphäre des Transzendenten an*.

Ich verfolge das Ziel, eine *besser ausgewiesene Rede* sowohl von den Phänomenen als auch von Transzendenz und vom Transzendenten in der evangelischen Theologie *voranzutreiben*.

In dieser Hinsicht wird jeder der drei zu untersuchenden Autoren *für sich*, jedoch in *geschichtlicher Reihung* betrachtet werden. Dabei soll die faktische *Kontinuität* sowie zugleich die *sukzessive Vertiefung* und *Konkretisierung* der betrachteten Sichtweisen erkennbar gemacht werden – auf ein theologisches Verständnis von »Zeit« *hin*. So wird die Bezugnahme *auf* Kant zusammen mit der Behaftung auf die Phänomensphäre die *Bedeutung der Selbstgewissheit für den untersuchten Gegenstandsbereich* lehren und so die *angemessene Weite von Schleiermachers Phänomenbegriff* verstehen helfen. Die Ausführungen Schleiermachers werden vor allem in Hinsicht auf die *radikal rezeptive Weise des Gegebenseins unserer Phänomene* untersucht werden. Die Untersuchung des Werkes

⁴⁷ Beispielhaft dafür HERMS, Phänomenologie.

Heideggers wird entscheidende Einblicke in die »zeitliche« *Konstitution unserer Phänomenalität* eröffnen. Dazu muss bei *dreimaligem Neuansatz* durch *Nachzeichnung von Ansatz und Grundbewegung des Gesamtwerkes* jedes der drei Autoren erwiesen werden, dass tatsächlich eine jeweils *bestimmte Zentralanschauung* vom Phänomencharakter des für uns wissbaren Realen das Œuvre des jeweiligen Autors fundiert. In der *Zusammenschau* wird der Zusammenhang von Phänomenologie und Transzendenzbezug der drei Denker *beleuchtet* werden.

Fern einer schlichten Wiederholung der Autorenintentionen besteht der mögliche *Gewinn* dieser Untersuchung in der an den Werken der drei Autoren zu entfaltenden systematisch-theologischen Auseinandersetzung über den *Sachzusammenhang von Phänomenologie und Transzendenzbezug*. Die Spanne der möglichen systematisch-theologischen Folgeinsichten *korrespondiert* direkt mit dem Umfang des thematisierten Gegenstandsfeldes. Beispielhaft für einen Ertrag, wie er im Ausgang von der vorliegenden Untersuchung erzielt werden kann, sei die *Einsicht in Sinn und Bedeutung der Rede von der Würde des Menschen* genannt.⁴⁸ Die wahrscheinlich am weitesten führende Sichtung des Zusammenhangs von Phänomenologie und Transzendenzbezug wird der vorliegenden Untersuchung zufolge dazu auffordern, christliche *Theologie als Phänomenologie der Zeit Gottes* zu treiben.

⁴⁸ Vgl. in diesem Sinn HERMS, Menschenwürde.

2 Der Phänomenbegriff Kants

»So verschwindet denn [mit dem Wissen um die Seele] ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntnis, so weit es der speculativen Philosophie verdankt werden kann«
(Immanuel Kant, KrV [B], 275).

Der Phänomenbegriff Kants wird dargestellt in *Vorbereitung* der Untersuchung von Schleiermacher und Heidegger. Der Phänomenbegriff Kants ist für die Werke Schleiermachers und Heideggers von größter Bedeutung. Nur im Verhältnis zur Tradition, die vor allem durch Kant geprägt ist, haben Schleiermacher und Heidegger ihr *charakteristisches Profil* gewinnen können. Nur im Verhältnis zur Tradition werden sie verständlich. Die *Konzentration* auf Kant wird eine Vielzahl der von Schleiermacher und Heidegger aufgenommenen *Teilaspekte der Tradition* in den Hintergrund treten lassen. Das gilt zum Beispiel für Schleiermachers Kritik an der »neueren Zeit«, die sich wesentlich gegen die Wissensvorstellungen der Zeitgenossen Fichte und Hegel richtet.⁴⁹ Mit größerer Aufmerksamkeit soll dagegen diejenige Position bedacht werden, auf die Schleiermacher, um sein Fundament in der Wolff-Schule auszubessern, kritisch zurückgreift. Denn diese Position beschreibt den modernen Prototypen derjenigen »Metaphysik«, deren Vertiefung und Überwindung auch von Heidegger bei seiner Auseinandersetzung mit Husserl praktiziert und schon von Schleiermacher zum großen Teil richtig angedacht worden ist.⁵⁰ Dabei handelt es sich zugleich um dasjenige Unternehmen, dessen »Denkungsart« nicht nur die philosophischen Neuansätze von Fichte und Hegel vorbereitet hat, sondern bis in die jüngste Gegenwart hinein äußerst wirkmächtig ist.⁵¹ Wie gesagt, handelt es sich also um I. Kant und sein mit der Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft⁵² anhebendes Programm der Transzendentalphilosophie⁵³. So weit methodisch die *Herangehensweise*.

⁴⁹ Vgl. Dial.₁₄, §§ 38; 5; sowie 16f.; 9; 291.

⁵⁰ Vgl. auch Heideggers Vorlesung *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3).

⁵¹ Vgl. etwa MOHR/WILLASCHEK, Einleitung, 5–8. – Zur lebensgeschichtlichen Einordnung des besagten Unternehmens vgl. KÜHN, Biographie.

⁵² Die vorliegende Untersuchung geht von der Annahme aus, dass die zweite Auflage der KrV von 1787 »[i]n den Sätzen selbst und in ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans« (KrV [B], 22), also wesentlich, mit der ersten Auflage von 1781 übereinstimmt.

2.1 Zu Kants Vorgeschichte

Auch Kants Programm erwächst aus einer bestimmten Vorgeschichte. Sie fällt weitgehend mit einer von Schleiermacher als *Tiefpunkt* ausgemachten Phase der Philosophiegeschichte zusammen. Das gilt insbesondere für die Jahrzehnte vor Kant, in denen in Europa die Wissenschaft von der Natur eine geistige Vormachtstellung erringt – wobei hier »Natur« nicht allein die äußere, durch sinnliche Wahrnehmung erfahrbare Welt, sondern den Inbegriff der inneren Bestimmungen eines Seienden überhaupt meint. Seit der ausgehenden Scholastik war in der Wissenschaft immer mehr das Verfahren der Naturwissenschaft tonangebend geworden. Die Philosophie *folgte*. Speziell die Metaphysik verlor zunehmend an Ansehen.⁵⁴ Unter diesen Bedingungen entstand die rationale Kosmologie. Sie gipfelte in den Schulen von Descartes und Leibniz. In dem Werk Newtons erfuhr sie eine heftige Gegenreaktion.

2.1.1 Leibniz

Leibniz war mindestens für den deutschsprachigen Raum die prägende geistige Gestalt des 18. Jahrhunderts. Mit Ausnahme seiner Schrift über die Theodizee haben die meisten seiner Gedanken nur indirekt, nämlich vermittelt über Christian Wolff, gewirkt. Leibniz wollte – in Erneuerung der antiken Philosophie – neben der Vorstellung von der Güte und Macht Gottes trotz aller Übel⁵⁵ die Vorstellung der metaphysischen Notwendigkeit des Weltgeschehens mit der Tatsache der menschlichen Handlungsfreiheit *vereinbar* wissen.⁵⁶ Der scholastische Riss doppelter Wahrheit sollte *gekittet*, Vernunft und Offenbarungsglaube sollten *vereint* werden.⁵⁷

⁵³ Dass die Kritik (der reinen Vernunft) nicht unter die Transzendentalphilosophie gerechnet werden könne, »beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständig System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten müßte« (KrV [B], 44). Dass wie die Kritik der »reinen Vernunft« auch die Kritiken der beiden anderen Erkenntnisvermögen (der praktischen Vernunft und der Urteilskraft), ja selbst die »Weltweisheit« der (drei) Gemütsvermögen überhaupt, sofern nur ihre Weltweisheit unter einem spekulativen Aspekt betrachtet wird, in Wirklichkeit dennoch zur Transzendentalphilosophie gezählt werden müssen, das wird im Fortgang der Auseinandersetzung mit Kants Phänomenbegriff besonders im Abschnitt 2.6.3 d. v. U. zu erkennen sein.

⁵⁴ Vgl. MOHR/WILLASCHEK, Einleitung, 6.

⁵⁵ Vgl. LEIBNIZ' Préface, Théo.Leib, 25–48, 37 f.

⁵⁶ Das ist der eigentliche Gegenstand von LEIBNIZ' Théodicée, vgl. Théo.Leib, 29.

⁵⁷ A. a. O., 49–101, bes. 49: »Je suppose que deux verités ne sauroient se contredire; que l'object de la Foy est la Verité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la

Zwar unterscheidet Leibniz zwischen den ewigen, unbedingt notwendigen Vernunftwahrheiten einerseits und den tatsächlichen andererseits. Hermeneutisch ist zu bedenken: Das Prinzip der notwendigen Wahrheiten ist der Satz vom Widerspruch bzw. der Satz der Identität⁵⁸, während das Prinzip der Tatsachenwahrheiten im Satz vom (zureichenden) Grunde⁵⁹ liegt.⁶⁰ Zu den Tatsachenwahrheiten zählen diejenigen Gesetze, die Gott der Natur nicht ohne Grund, aber nach der freien Wahl seines Willens verordnet hat.⁶¹ Diese tatsächlichen Wahrheiten gründen auf dem Willen Gottes,⁶² während die notwendigen Wahrheiten in Gottes Intellekt ihren Ursprung haben, der wie Gottes Wesen seinem Willen gegenüber souverän ist.⁶³ Die Tatsachenwahrheiten können nun aber, wenn sie nicht a posteriori durch die Erfahrung erkannt werden, auch a priori durch die Vernunft, nämlich durch den *Satz vom Grunde*, erkannt werden.⁶⁴ Durch die Erfahrung erkennen wir sie mit den Sinnen; durch die Vernunft erkennen wir sie, wenn wir die Angemessenheit ihrer Wahl erwägen, d. h. auf einen Grund zurückführen. Die Sinneswahrnehmung bietet immer nur dunkle und verworrene Vorstellungen. Klare und vor allem »deutliche« Erkenntnis der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen bzw. tatsächliche Tatsachen-Erklärung kann, gestützt auf den Satz vom Grund, nur durch Erwägungen der Vernunft erfolgen.

Andererseits hängen am Satz vom Grunde qua Vernunft, wie die Tatsachenwahrheiten, aber schließlich auch die notwendigen Wahrheiten.⁶⁵ Der Satz

Raison est l'enchainement des Verités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la Foy) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la Foy«.

⁵⁸ Er besagt: Notwendig wahr ist ein Satz, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt.

⁵⁹ Er besagt: Nichts geschieht ohne Grund. – Somit geschieht auch nichts ohne Vernunft.

⁶⁰ Zunächst einmal sind die tatsächlichen Wahrheiten auf Gottes Willen (vgl. den oben vorausgehenden Haupttext) und davon ausgehend auf das Prinzip des Besten gegründet, vgl. *Disc.Leib.*, 438. Gerade aber das Prinzip des Besten – auch zu verstehen als das Prinzip der »convenance« (*Théo.Leib.*, 50) – ist nichts anderes als das »principe de la contingence ou de l'existence des choses, c'est à dire [le principe] sur ce qui ou qui paroist le meilleur parmi plusieurs choses également possibles« (*Disc.Leib.*, 438). Unter mehreren, gleichermaßen möglichen Sachverhalten entscheidet aber für die Existenz des besten Möglichen nicht Vernünftig-Notwendiges, sondern ein in Gottes Willen begründeter, kontingenter, »zufälliger« Grund. Dieser muss vorbehaltlich der menschlichen Beschränktheit (s. Anm. 69 d. v. U.) nach dem Satz vom Grund eingesehen werden können.

⁶¹ Vgl. *Théo.Leib.*, 50.

⁶² Vgl. *Disc.Leib.*, 436 ff.

⁶³ Vgl. a. a. O., 428.

⁶⁴ Die Begrifflichkeit des »aposteriori« sowie »apriori« begegnet bei LEIBNIZ, *Med.Leib.*, 425.

⁶⁵ So sagt LEIBNIZ über den Satz vom Grund, er sei das Prinzip »omnis veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem, hoc est, notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse, idque non minus in denominationibus

vom (zureichenden) Grund gilt am Ende für beide Gattungen der Wahrheit. Seine Gültigkeit für die notwendigen Wahrheiten schien besonders die Mathematik zu erweisen. Er stiftet den Zusammenhang. Er ist das große, die beiden Gattungen vermittelnde Prinzip. Als dieses erfordert er, dass – bei allen Aussagen – der Begriff des Prädikates in demjenigen des Subjekts immer schon enthalten ist; wenn nicht ausdrücklich, so doch mindestens virtuell^{66, 67}. Denn vom Standpunkt der leibnizschen Monadologie aus stellen die auf der sinnlichen Ebene scheinbar zufällig verknüpften Tatsachen, metaphysisch gedeutet, nur die Entwicklung des in der Monade angelegten Gehalts dar. In diesem Sinne kann Leibniz den Satz vom Grund auf den Satz der Identität zurückführen,⁶⁸ sozusagen als dessen *Extrem*.⁶⁹

Alle Erkenntnis ist dann aber letztlich begrifflicher Natur. Die Monade, dieses *individuelle Bewusstsein*, das für Leibniz die Grundeinheit im Dasein darstellt, die stets mit einem Organismus verbunden und dessen Seele ist, hat ihr ganzes Erleben quasi von innen heraus als pure *Selbstentwicklung*. Erkennen heißt demnach »nur«: zu Bewusstsein bringen.⁷⁰ Objektive Wahrheit, in Übereinstimmung mit Vorgängen außerhalb der Monade, heißt demnach: Widerspiegelung des universellen Geschehens kraft der von Gott geschaffenen »prästabilierten Harmonie«. Im Rahmen dieser Vermittlung sind es die Vernunftwahrheiten, durch welche die Tatsachenwahrheiten *bewahrheitet*, d. h. zur Wahrheit gemacht werden⁷¹. Das Zufällige hat seinen Grund im Notwendigen. Die

extrinsecis quam intrinsecis, non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere« (ScientiaLeib, 83b).

⁶⁶ Vgl. a. a. O., 83b und Disc. Leib., 433.

⁶⁷ Der »Kernsatz vom Grund« besagt: »Jedes Praedikat ist grundhaft in seinem Subjekt enthalten; alles hat einen Grund und ist insofern begründet«; in dem Satz »praedicatum inest subjecto« werden der Satz vom Widerspruch wie auch der vom Grunde selber begründet (SAAME, Satz, 20 f.). Insofern hängt selbst der Satz vom Grund, obwohl er doch »universales [...] Prinzip« ist, an einer bloß »begriffsanalytischen Wahrheitsdefinition« (LISKE, Leibniz, 52–55). Diese aber, das Prinzip des In-esse, ist problematisch, da »nicht durch den Zusammenhang mit anderen Sätzen erklär[bar]« (BLANK, Aufbau, 120; MATES, Leibniz, 162 spricht von einer Konfusion von »reasons and causes«). Tatsächlich offenbart sich an dieser Stelle das von Leibniz ungelöste Problem, die ursprüngliche Bezogenheit von »apriori« und »aposteriori« widerspruchsfrei zu erklären (vgl. HOLZE, Grund, 62–65).

⁶⁸ »[P]raedicatum inest subjecto« ist ja der »Kernsatz« des Satzes vom Grunde, vgl. die obige Anm. d. v. U.

⁶⁹ Nur die menschliche Beschränktheit verhindert vollkommene Erkenntnis, die vollkommene Herleitung der Tatsachenerkenntnis aus der Monade selbst. Vgl. WUNDT, Metaphysiker, 25.

⁷⁰ Vgl. EVERS, Welten, 85–90.

⁷¹ Vgl. Nouv. Ess., Livre IV, Chap. 2, 355.

Wirklichkeit des Zufälligen hat ihren Grund in einem notwendigen, durch sich selbst existierenden Wesen, d. i. Gott.⁷²

2.1.2 Wolff

Wolff hielt an den entscheidenden methodischen Grundentscheidungen Leibniz' fest und baute so die Gedanken seines Vorgängers zum System aus. Die methodischen Grundvoraussetzungen der leibniz-wolffschen⁷³ Schulphilosophie, mit der Kant sich auseinandersetzte, treten dabei noch deutlicher in Erscheinung. Sie sind Leibniz' wesentliches Erbe.⁷⁴ So ist auch für Wolff der Satz vom Grund das Medium, um von den Tatsachenwahrheiten zu den Vernunftwahrheiten aufzusteigen.⁷⁵ Für Wolff ist klar, »daß ohne den Satz des zureichenden Grundes keine Wahrheit seyn kann«⁷⁶. Diesen Grund unterscheidet Wolff von der dinglich verstandenen Ursache, »welche[] den Grund von einem andern [Ding] in sich enthält«⁷⁷ und von den Erklärungsversuchen des gemeinen Tatsachenwissens erfasst wird. Wer dagegen kraft Vernunft die Wirklichkeit eines Dinges aus dessen *Möglichkeitszusammenhang* begriffen hat, der wisse im Gleichen um das Wesen des entsprechenden Dinges.⁷⁸ »Wer [...] aber das Wesen eines Dinges erkennt, der kan den Grund anzeigen von allem, was ihm zukommet«⁷⁹. Somit begründet der jeweilige Grund sowohl den entsprechenden Gegenstand wie auch

⁷² Vgl. LEIBNIZ, *Principes*, 602; *Mon.Leib*, 613; *Théo.Leib*, 102–161, bes. 106. Vgl. auch HOLZE, *Grund*, 84.

⁷³ Die relative Eigenständigkeit von Wolffs Philosophie möchte stärker betont wissen: EULER, *Transformation*, 11.

⁷⁴ Nach LENDERS, *Urteilstheorie*, 158 f. hat Wolff nicht die leibnizsche Enthaltenheit des Prädikatsbegriffs im Subjektbegriff angenommen, sondern den Grund für die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat (auch im identischen Urteil) in einem Seinszusammenhang zwischen der Bestimmung eines Dings und einer oder mehrerer dieser Bestimmungen gesehen. Aber: Diese Differenz hat keinesfalls zur Auflösung oder skeptischen Infragestellung des angenommenen Bezogenseins von Denken und Sein geführt, sondern bei stärkerer Betonung der Empirie zur Wiederholung der leibnizschen Methode. Wolff hat in dieser Frage, wie aus Lenders' Arbeit (a. a. O.) hervorgeht, sich gar nicht bewusst und ausdrücklich von Leibniz distanziert. Vielmehr hat er methodologisch unreflektiert ein unmittelbares Bewusstsein des besagten Seinszusammenhanges angenommen.

⁷⁵ Der sachgebundene Ursachenbegriff der Scholastik wird bei Wolff durch eine Erkenntnisregel, nämlich den leibnizschen Satz vom Grunde ersetzt, vgl. WUNDT, *Schulphilosophie*, 155; 161 f.; 164.

⁷⁶ *Deut.Meta.*, § 144.

⁷⁷ *A. a. O.*, § 29.

⁷⁸ In Kombination: *Deut.Logik*, 1. Capitel, §§ 35; 48 und: *Deut.Meta.*, § 35.

⁷⁹ *Deut.Meta.*, § 32 f. (vgl. WUNDT, *Schulphilosophie*, 162; 164).

das Wissen um ihn. Der Satz vom Grund konstituiert folglich sowohl die Wirklichkeit wie auch die Wahrheit der »Erscheinungen«.

Hingegen ist Erfahrungserkenntnis bloß unmittelbar. Sie geht bloß auf Sinneswahrnehmungen von äußeren oder inneren Erscheinungen der Seele zurück. Das geschieht, »indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben«⁸⁰. Gewiss ist diese Erfahrung aber nur, sofern sie Mögliches zeigt. Ihre Erkenntnis gilt eben nicht allgemein und notwendig, sondern nur, sofern die bestimmten Tatsachen auch tatsächlich eintreten.⁸¹ Daher kann die Erfahrungserkenntnis höchstens »klar« sein. Erst der *sondernde* Verstand verhilft ihr zur »Deutlichkeit«. Das geschieht mittels der Analyse. Das ist das Geschäft der Induktion mittels Abstraktion. So sondert der Verstand einzelne Merkmale der Erscheinungen aus. Er macht die Bedingungen einzelner Erscheinungen einsichtig.⁸²

Auf dieser Grundlage nimmt die Vernunft ihre *Verknüpfungen* vor. Die Vernunft, die ratio, ist »die Einsicht, so wir den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen«⁸³. Hergestellt wird der Zusammenhang der Wahrheiten durch Schlüsse⁸⁴. In der logischen Form des Schlusses allein werden aus bekannten Sätzen unbekanntes abgeleitet und somit die wahren in ihrem Zusammenhang entwickelt.⁸⁵ Wenn aber die Vernunft einmal die durch den Verstand analysierten Erfahrungsgegenstände miteinander zur Erkenntnis zusammengeschlossen, also synthetisiert hat, dann deduziert sie von dort aus schlussweise weiter und soll die Ergebnisse wiederum an der Erfahrung prüfen.⁸⁶ In diesem Zusammenhang gilt die Vernunftwahrheit gegenüber der Erfahrungserkenntnis als überlegen⁸⁷, und zwar sogar doppelt. Zum einen könne der Mensch mit ihr viel freier und selbständiger umgehen als mit der Erfahrungserkenntnis, sei er doch deren Sinnesdaten gegenüber rezeptiv; zum anderen sei sie gewisser, da sie im Zusammenhang der Wahrheit selber gegründet sei.

Allerdings basiert andererseits und *insgeheim* die Sicherheit der Vernunft-erkenntnis auf der Gewissheit der Erfahrung. Der Mensch habe ein unmittelbares Bewusstsein der inneren Erfahrung seiner selbst (sowie der äußeren Erfahrung),

⁸⁰ A. a. O., § 325 (vgl. WUNDT, Schulphilosophie, 166).

⁸¹ Vgl. a. a. O., § 330 (vgl. WUNDT, Schulphilosophie, 162 f.).

⁸² Vgl. in Phil.rat. den Discursus praeliminaris de philosophia in genere, § 41, und Deut.Logik, 5. Capitel, § 15. Vgl. auch LENDERS, Urteilstheorie, 97–102; 107.

⁸³ Deut.Meta., § 368 (vgl. WUNDT, Schulphilosophie, 164).

⁸⁴ Vgl. a. a. O., § 340 f.; Deut.Logik, 4. Capitel, § 24 (vgl. WUNDT, Schulphilosophie, 166).

⁸⁵ Vgl. a. a. O., § 340–347. Nur die Form des Schlusses ermöglicht daher Beweise.

⁸⁶ Vgl. WUNDT, Metaphysiker, 45 f.

⁸⁷ Vgl. Deut.Meta., § 346 f.

das keines Beweises bedürftig sei, da von ihm jedermann wisse.⁸⁸ So kann Wolff gleich am Anfang seiner (deutschen) Metaphysik herausstellen, dass die Gewissheit des unmittelbaren Bewusstseins, in dem alle Erfahrung gegeben sei, den Maßstab aller übrigen Erkenntnisgewissheit darstelle.⁸⁹ Von daher geht bei Wolff auch in den Gebieten der Philosophie die empirische Disziplin jeweils der rationalen *voraus*: »Solchergestalt siehet man, dass dasjenige, was oben von der Seele aus der Erfahrung angeführet worden, der Probir-Stein desjenigen ist, was hier von ihrer Natur und Wesen und denen darinnen gegründeten Würckungen gelehret wird.«⁹⁰

Dennoch trägt die Seele gleichzeitig zur angeblich größeren Gewissheit der rationalen Erkenntnis durch Schlüsse bei. Die Gründung der Vernunftkenntnis im vernünftig synthetisierten, also geschlossenen Zusammenhang der Wahrheit, heißt nämlich nichts anderes, als dass von Schluss zu Schluss das Besondere der Sinnlichkeit immer mehr ins Allgemeine abstrahiert wird.⁹¹ Dieses Allgemeine aber sitze ursprünglich im Bewusstsein der Seele als die Ideen. Wie bei Leibniz erhält der Intellekt seine Begriffe nicht von außerhalb seiner, sondern hält der Intellekt die (gewissermaßen nachrangige) Erfahrung an sie an, ordnet er die Erfahrung dem Begriff unter.⁹² Aus der Erfahrung induktiv emporsteigend, macht die Seele sich deutlich und bringt sie sich zu Bewusstsein, was ursprünglich schon in ihr ist: die Allgemeinbegriffe und das Wesen der Dinge selbst. Auch der Satz vom Widerspruch wird – neben anderen Grundsätzen – von Wolff in den ersten Paragraphen der deutschen Metaphysik mit besagter induktiv-deduktiver Methode entwickelt, ausgehend von der unmittelbaren Gewissheit des Selbstbewusstseins. Auf diese Weise entwickelt Wolff die großen Hauptgebiete der Philosophie: Kosmologie, Psychologie und Theologie.⁹³ Die eigentlichen Gegenstände der Philosophie wie auch das Gegenstandsmaterial wissenschaftlicher Erkenntnis erweisen sich im Kern also als das Übersinnliche.

Dieses Konzept, der leibniz-wolffsche Rationalismus, war im Vergleich zu den Naturerklärungen der Scholastik deutlich überzeugungskräftiger. Denn die Scholastik konstruierte bei ihrer Erklärung der Erscheinungen unbekannte Eigenschaften der Körper, um dann zu versuchen, die Eigenschaften aus einer ebenso unbekanntem Natur der Körper zu deduzieren. Sie hatte keine rechte

⁸⁸ Vgl. a. a. O., §§ 1 f. (vgl. WUNDT, Schulphilosophie, 192 f.).

⁸⁹ Vgl. a. a. O., § 4.

⁹⁰ Vgl. a. a. O., § 727 (vgl. WUNDT, Schulphilosophie, 160 f.).

⁹¹ Vgl. a. a. O., § 853 ff.

⁹² Vgl. a. a. O., §§ 744; 753 f.; 818; 832 (vgl. WUNDT, Schulphilosophie, 169).

⁹³ Diese drei Disziplinen werden in der Deutschen Metaphysik behandelt, bes. in den Kapiteln 4–6.

Begründung gegeben, stattdessen philosophisches Gerede⁹⁴. Im Gegensatz dazu erklärte die mechanische Naturwissenschaft des Rationalismus die Erscheinungen aus strengen Gesetzen auf Basis einfacher Voraussetzungen.

Dennoch war die mechanische Naturwissenschaft der rationalen Kosmologie problematisch. Der Rationalismus *plausibilisierte* nicht die Verbindung der sachlogisch unüberbrückbar gegensätzlichen Prozesse der Induktion und Deduktion. Ihr Bindeglied sollte zwar der Satz vom Grund darstellen, doch der war in dieser Funktion gar nicht methodologisch bedacht worden. Während einerseits die Tatsachenwahrheiten erst durch ihn ihre Bewahrheitung, ihre Sachbezogenheit erhalten sollten, hing er andererseits vom empirischen Tatsachenbewusstsein ab, das ihm seine Sachhaltigkeit garantieren sollte. Trotzdem sollte das empirisch Wirkliche, das Ontische, aus dem rational Möglichen, dem (Onto-)Logischen deduziert werden. Offensichtlich reflektierte der leibniz-wolffsche Rationalismus nicht auf seine eigene Voraussetzung: dass in der Selbstempfindung der Seele Denken und Sein unmittelbar identisch sind. Ein Sachgrund für die Möglichkeit, von der Erfahrung des Besonderen, des Sinnlichen, mittels Abstraktion zur wissenschaftsmäßigen Erfassung der Ideen zu gelangen, fehlte. Die Dichotomie von Sinnlichkeit und Verstand blieb grundlos, wie auch die Annahme einer gewissen Vorzüglichkeit der seelischen Erfahrung gegenüber der räumlichen. Nur die Aufklärung über das in der Seelenempfindung bestehende (unmittelbare) *Aneinander* und *Füreinander* von Wirklichkeit und begriffener Möglichkeit hätte stattdessen das Wirklichsein der Möglichkeit der Wirklichkeit einsichtig machen können.⁹⁵ In diesem Sinne behauptet die rationalistische Naturwissenschaft ihre Prinzipien nur. Sie hat sie niemals »bewiesen«. Stattdessen geht es ihr darum, den Zusammenhang der Welt auf Basis möglichst schlichter Voraussetzungen sowie streng gesetzmäßig zu erklären; dabei bleibt die Wirklichkeitsgemäßheit der Voraussetzungen selbst offen.

2.1.3 Newton

Newton unternahm nach der Scholastik und nach der rationalen Kosmologie in Sachen der Naturerklärung *vor* Kant den nächsten bemerkenswerten Schritt.

⁹⁴ »Cumque toti sunt in rerum nominibus, non in ipsis rebus, sermonem quendam Philosophicum censendi sunt adinvenisse, Philosophiam tradisse non sunt censendi«, so CORES in der Vorrede zur 2. Auflage von Newtons *Philosophiae naturalis principia mathematica*, in *Phil.nat.New*, 4.

⁹⁵ Über diesen Grundsachverhalt vermitteln ebenfalls keine Aufklärung die Ausführungen von EULER, *Transformation*, 20 sowie die in demselben Band versammelten Anmerkungen von GOUBE, *Psychologie*, 56, 58 f., sowie ARNAUD, *Métaphysique*, 67 f., 73, PACCIONI, *Wolff*, 96 f., und REY, *Ontologie*, 117.

Er stellte der rationalen Kosmologie seine eigene Naturwissenschaft als Erfahrungsphilosophie (*philosophia experimentalis*)⁹⁶ entgegen. Ihr ging es um die Ableitung der Naturgesetze aus den Erscheinungen selbst.⁹⁷ Beobachtung und Versuch sind ihre Methode.⁹⁸ Aus den Erscheinungen selbst leitet sie Sätze ab und verallgemeinert diese durch Induktion.⁹⁹ Was dagegen nicht aus den Erscheinungen abgeleitet wird, ist bloß Hypothese.¹⁰⁰ Die auf ihre Wahrheit zu prüfenden Hypothesen dürfen lediglich als heuristische Prinzipien verwendet werden.¹⁰¹ Auf die Analyse folgt anschließend die Synthesis, die unter Kombination der durch Analyse gefundenen Gesetze das Wissen um die Konstitution der »übrigen« Phänomene befördert.¹⁰²

Analytisches und synthetisches Verfahren wurden unter faktisch viel größerer Berücksichtigung der analytischen Erfahrungsseite miteinander verbunden, als es in der Naturwissenschaft des Rationalismus der Fall gewesen war. Der analytische Prozess benötigte zu seiner Voraussetzung nur wenige Definitionen, die die Bedeutung der Zentralbegriffe von vornherein festlegten. Freilich werden dadurch bestimmte inhaltliche Bestimmungen *vorweggenommen*. Aber sofern es sich dabei stets um noch zu rechtfertigende Hypothesen handelt, erscheint dieser Verfahrensschritt legitim. Die Synthese dagegen muss voraussetzen, dass das Denken, das die Erscheinungen zu einem Ganzen zusammenbinden soll, seinerseits eine vernünftige Einheit darstellt. Hatte zuvor eine solchermaßen einheitliche Erklärung der Natur allein der Rationalismus beanspruchen können, so bewies Newton, dass die Erklärungskraft seiner Erfahrungsphilosophie mindestens ebenso groß war. Das ist der *eigentliche Impuls*, den er der Philosophie seiner Zeit gegeben hat.

Dabei setzte Newton seiner Aufgabe und sich klare Grenzen, um seine Hilfsmittel, Erfahrung und mathematischen Begriff, nicht zu missbrauchen. So folgt er der Tendenz der neueren Naturwissenschaft, nur eine mechanische Naturwissenschaft zu entwickeln. Eine vollständige Wissenschaft von der Natur

⁹⁶ So COTES in der Vorrede, vgl. *Phil.nat.New*, 5.

⁹⁷ »Quicquid enim ex Phaenomenis non deducitur, Hypothesis vocanda est; et Hypotheses seu Metaphysicae, seu Physicae, seu Qualitatum occultarum, seu Mechanicae, in Philosophia Experimentalis locum non habent. In hac Philosophia Propositiones deducuntur ex Phaenomenis, et redduntur generales per Inductionem«, vgl. das Scholium generale am Ende der *Principia*, a. a. O., 511.

⁹⁸ Vgl. COTES, Vorrede, a. a. O., 18.

⁹⁹ Vgl. Anm. 97 d. v. U.

¹⁰⁰ Vgl. a. a. O.

¹⁰¹ COTES, Vorrede, *Phil.nat.New*, 5.

¹⁰² Vgl. a. a. O.: »Duplici itaque methodo incedunt, analytica et synthetica. Naturae vires legesque virium simpliciores ex selectis quibusdam Phaenomenis per Analysin deducunt, ex quibus deinde per Synthesin reliquorum constitutionem tradunt.«

hätte auch die geistigen Prozesse oder besser: den geistigen Aspekt der Prozesse, betrachten müssen. Dazu hätte eine Wissenschaft vom Geistigen in Anwendung gebracht werden müssen. Eine Wissenschaft vom Geist allerdings hat Newton keinesfalls entwickelt, sondern er ging zusammen mit der durch Descartes vermittelten Tradition davon aus, dass Körper und Seele feinstofflicher Natur sind und Gott ihre Ursache ist. Die Frage nach den Ursachen der empirisch erfahrbaren Erscheinungen führte demgemäß auf »Erscheinungen«, die für die newtonsche Erfahrungsphilosophie bar jeder Ursache und in diesem Sinne unverständlich bleiben mussten.¹⁰³ Für den Umgang mit ihnen sei die *Religion* zuständig, sie sei zuständig für die *letzte Ursache* von allem. Der Garant für die wohlgeordnete Einrichtung der Welt sei nämlich der ewige und unendliche Gott.¹⁰⁴

2.2 Zu Kants Situation

Leibniz und Wolff hatten das (unmittelbare) An- und Füreinander von Wirklichkeit und begriffener Möglichkeit nicht ausreichend reflektiert. Ganz im Zuge der platonisch-aristotelischen Metaphysik versuchten sie, das »Wesen« der Dinge zu erfassen, worunter sie ebenso gut den Begriff wie das Sein verstehen.¹⁰⁵ Logisches und Ontisches werden miteinander »verschmolzen«¹⁰⁶, jedoch ohne die notwendige erkenntnistheoretische Reflexion. Vorschnell unternimmt der Rationalismus den Versuch, die Welt der Erscheinungen durch das Übersinnliche zu begründen. Von daher erhält die Sinnlichkeit bei der Erklärung der Naturphänomene¹⁰⁷ eine untergeordnete Rolle. Die Möglichkeit und Anwendung sachhaltiger Allgemeinbegriffe, speziell der Ideen, ist methodologisch ungesichert und problematisch.

Newtons Naturphilosophie hielt sich mit vorschnellen metaphysischen Begründungsversuchen der Erscheinungswelt zurück, weshalb sie wohlweislich auf eine Erklärung geistiger Phänomene verzichtete. Dennoch wirkte sie *grundstürzend*. Die gesamte Tradition der Naturerklärung von Plato bis Wolff wurde durch ihre Erklärungskraft nämlich überboten. Newton musste weniger voraussetzen, konnte aber viel mehr und vor allem genauer erklären. Umgekehrt

¹⁰³ Vgl. Scholium generale, a. a. O., 508.

¹⁰⁴ Vgl. a. a. O., 509 f.

¹⁰⁵ Vgl. KRONER, Kant I, 53.

¹⁰⁶ A. a. O.

¹⁰⁷ Beachte den weiten Begriff von »Natur«, der nicht die äußere, durch sinnliche Wahrnehmung erfahrbare Welt allein, sondern den Inbegriff der inneren Bestimmungen eines Seienden überhaupt meint.

waren der Metaphysik immer mehr naturwissenschaftliche Erklärungsforderungen *aufgeladen* worden, die sie nicht erfüllen konnte.

Die naturwissenschaftliche Überlastung der Metaphysik reicht in ihren Anfängen bis zu Plato zurück. Denn »[i]n gewissem Sinne ist zwischen Naturwissenschaft und Ideenerkenntnis auch bei Plato kein deutlicher Unterschied: auch bei ihm sind die Ideen die wahren Ursachen des Naturgeschehens«¹⁰⁸. Wie das Beispiel der Monadenlehre Leibniz' zeigt, wird in diesem Sinne die Epoche unmittelbar vor Kant durch das Interesse der Naturwissenschaft dominiert. Das heißt: Da die methodische Differenz zwischen der Erkenntnis der Ideen einerseits und der Erkenntnis der Erscheinungswelt andererseits unklar war, wurden die Wissensgegenstände beider Seinsbereiche nach der Weise der Welterkenntnis behandelt. Genau auf diese Weise hat sich die Tradition die Kernfrage der Erkenntnistheorie, wie denn das Seiende erkannt werden könne, *verunklart*. Die Verunklärung betraf die für die besondere Erkenntnis der Ideen (bzw. des Ideenartigen) bestimmte Instanz, weil diese in der Erkenntnisart mit ihren Erkenntnisobjekten übereinstimme. Besonders schwer wurde das Erkenntnissubjekt getroffen, weil ausgerechnet in dem Akt des Erkennens besagter Objekte das Spezifikum seiner eigenen Seinsweise beschlossen liegt. Mit der Verdunklung der wesentlich reflexiven Struktur des Erkenntnissubjektes, des Ichs, musste die Rückkehr zu einem angemessenen Umgang mit den Phänomenen des Geistigen umso schwerer fallen. In diesem Sinne kann man die gesamte Philosophie vor Kant als verunklart »abgrenzen und unter einheitlichem Gesichtspunkt zusammenfassen [...] als Ich-lose Philosophie«¹⁰⁹ bzw. als »Weltphilosophie«¹¹⁰. Beides, Ideenartiges sowie Erscheinungswelt, gehören im Rahmen der Weltphilosophie keinesfalls dem Phänomen Ich, sondern der Welt an. Die Tradition verdunkelte sich. Zudem verstärkte sich diese Entwicklung selbst. Das *denkerische Konfliktpotential* vor Kant, das durch die Selbstverdunklung der Tradition entstanden war, hatte sich zuletzt¹¹¹ durch Newtons mathematische Naturwissenschaft erheblich erhöht, zumal ihr Erfolg die Sinnhaftigkeit der Metaphysik überhaupt in Frage stellte.

2.3 Der Lösungsversuch der Kritik der reinen Vernunft

Kants *Kritik der reinen Vernunft* stellt in dieser Situation den Versuch dar, kraft einer neuen Weise der Begründung ein solches philosophisches System zu be-

¹⁰⁸ KRONER, Kant I, 46.

¹⁰⁹ A. a. O., I 45.

¹¹⁰ Vgl. a. a. O., I 42–45.

¹¹¹ Nach KRONER, Kant I, 47f. hat besonders Galileo Galilei die skizzierte Entwicklung beschleunigt.

gründen, das sowohl den erfolgreich laufenden Erkenntnisbetrieb der Naturwissenschaften *erklären* und *rechtfertigen* als auch wahrhaftige Einsichten in die höchsten Zwecke des Menschen *vermitteln* kann. Diese Zwecke sind die metaphysischen Einsichten betreffend Welt (und ihren Anfangsgrund), Freiheit (des Willens), Seele (in ihrer Unsterblichkeit) und Gott (als Urheber und Garant des ordentlichen Zusammenhangs der höchsten Zwecke).¹¹² Insofern unterstützt Kant eine bestimmte Praxis von Religion und Moral.¹¹³ Weil aber Kant von dem Faktum ausgeht, dass Mathematik und Naturwissenschaft bereits in den Stand von Wissenschaften gekommen sind,¹¹⁴ d. h. in Bezug auf den Erkenntnisgegenstand erklärungskräftig¹¹⁵ und gerechtfertigt¹¹⁶ seien, will er bei seiner Bestimmung der Metaphysik auf die methodische Grundeinsicht von Mathematik und Naturwissenschaft zurückgreifen.¹¹⁷ Inwiefern er sich somit in die Gefahr begibt, die Fehler seiner Vorgänger zu wiederholen, kann hier zunächst offenbleiben. Fakt jedoch ist, dass Kant versuchsweise »nach dem Beispiel der Geometer und Naturforscher«¹¹⁸ dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet«¹¹⁹. Mit dieser Unterscheidung *differenziert* Kant zugleich die menschliche Erkenntnis in der Form von Erfahrung einerseits und »Begriffen apriori« andererseits. Dabei beschränkt er die Möglichkeit allgemeiner und

¹¹² Vgl. KrV (B), 31; 39; 322–323; 518–522, bes. 518–519; 522–538, bes. 528–531 u. 536–538. Die höchsten Zwecke der Vernunft gelten praktisch zugleich als die höchsten Zwecke der Menschheit wie jedes Einzelnen.

¹¹³ »In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, [...] besteht nun das [verstehe: ganze] Geschäfte dieser Kritik« (a. a. O., 15). »Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik [...] und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft [...] und heißt Metaphysik. [...] Die Metaphysik theilt sich in [...] Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten« (a. a. O., 543–544). Der erste bzw. höchste Zweck der menschlichen Vernunft ist für Kant aber die »ganze« Bestimmung des Menschen, und die Philosophie darüber heißt für Kant: Moral (a. a. O., 543). In diesem Sinne »beschenke« die KrV jedermann »in der Welt« mit dem »Vorteil [...], allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion [...] ein Ende zu machen«, und zwar »einmal für allemal« (a. a. O., 19). Vgl. auch a. a. O., 522–538.

¹¹⁴ Vgl. a. a. O., 10–12, sowie rund die ganze erste Hälfte der Vorrede zur zweiten Auflage.

¹¹⁵ Für Kant erkennbar an dem Erfolg, mit dem sie faktisch betrieben werden. Auf ihn zielt die Frage: Quid facti? (a. a. O., 99).

¹¹⁶ Für Kant thematisch unter der Frage: Quid iuris? (a. a. O., 99).

¹¹⁷ Vgl. a. a. O., 8–13, besonders 13 Anm.: »Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode [...]«.

¹¹⁸ A. a. O., 15.

¹¹⁹ A. a. O., 13 Anm.

notwendiger Urteile allein auf die »Verstandesbegriffe apriori«. Nur sie, nur diese »veränderte Methode der Denkungsart«¹²⁰, nur die auf diese Weise gebrauchte und so »Verstand« genannte Vernunft gestatte den sicheren Gang einer Wissenschaft, weil nur sie berücksichtige, »daß wir [...] von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen«¹²¹. Nur diese Methode garantiere die Sicherheit einer Wissenschaft, da allein sie das Erkennen nicht an den Gegenständen ausrichte, sondern die Ausrichtung der Gegenstände nach den ur-eigenen Erkenntnisregeln unserer Vernunft bzw. des Verstands vornehme¹²² – und weil die Vernunft laut Kant uns jedenfalls nicht »durch Vorspiegelungen inhält« und »am Ende betrügt«¹²³. Diese und nur diese für die Metaphysik scheinbar rein negative Grundeinsicht verspreche auch ein »besseres Fortkommen in den Aufgaben der Metaphysik«¹²⁴. Denn weil wir wahre Erkenntnis nur mithilfe unseres »Vermögens apriori« erlangen könnten und dieses nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskomme, eben weil das Feld der Erfahrung den Erfahrungswissenschaften vorbehalten sei, während der Metaphysik allein um das Übersinnliche und Unbedingte zu tun sei, gerade *deswegen* bleibe für die so verortete Metaphysik ein Plätzchen frei: »Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der speculativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse a priori zu gelangen. Und bei einem solchen Verfahren hat uns die speculative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen mußte«¹²⁵. *Freiräumen* für die ruinierte, weil überlastete und in Verruf geratene Metaphysik soll die KrV den Platz, dessen Grundlegung (in theoretischer Hinsicht) bloß in der praktischen Absicht der (transzendental gebrauchten) Vernunft liegen könne. Das ist der Umstand, unter dem Kant vorschlägt, einmal anzunehmen, dass die »Erfahrung« bzw.¹²⁶ die »Gegenstände« oder die »Phänome-

¹²⁰ A. a. O., 13.

¹²¹ A. a. O.

¹²² Vgl. a. a. O., 11–13.

¹²³ A. a. O., 11.

¹²⁴ Vgl. a. a. O., 12.

¹²⁵ A. a. O., 14.

¹²⁶ »[D]ie Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden« (a. a. O., 12).

ne«¹²⁷ sich nach den apriorischen Anschauungsformen und Begriffen des Verstandes zu richten haben.

Als Phänomene gelten Kant aber »Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden.«¹²⁸ »Erscheinung« sei der »unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung«^{129, 130} Unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns »gegeben werden«, richtet sich gemäß diesem Vorschlag also gar nicht nach den Dingen als nach »Dingen an sich selbst«¹³¹. Wenn sich dann zeige, dass aufgrund dieses Vorschlags das Unbedingte sich widerspruchsfrei denken lasse, dann könne das Experiment der KrV als *geglückt* und der angewandte Phänomenbegriff als *statthaft* gelten. Insofern prüft die KrV den von Kant versuchsweise vorausgesetzten Phänomenbegriff auf seine Stichhaltigkeit. Auf diese Weise stellt er zusammen mit der Verfahrensweise der Naturwissenschaft und Mathematik auch die Verfahrensweise der Metaphysik sicher. Kulminationspunkt dieser Aufgabenstellung ist die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Urteile. Genauer gesagt, fragt die KrV, da nur synthetische Urteile einen wirklichen Erkenntniszuwachs erbrächten: »Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?«¹³² Mit dieser Frage steht im Zentrum des kantschen Lösungsvorschlags Kants Phänomenbegriff.

Kants Phänomenbegriff wendet sich gegen die leibniz-wolffsche Lehre, dass die Verstandeserkenntnis der »Dinge selbst« deutlicher sei als die verworrenen Vorstellungen des Verstandes von der sinnlichen Welt.¹³³ Denn die Unterscheidung nach dem Grade der Deutlichkeit sei bloß logischer Natur und rechtfertige nicht die Aufteilung nach den Inhalten der Erkenntnis. Zudem behindere die Vorstellung, dass deutliches Erkennen auf die intelligible Ideen- und Begriffswelt beschränkt sei, die Adaption von Newtons erfolgreich betriebener Naturwissenschaft. Denn diese behauptete und bewies ja, exakte Erkenntnisse der Erfahrungswelt liefern zu können. So unterscheidet Kant zunächst alle Erkenntnis

¹²⁷ Zu der mit dem Gebrauch dieses Begriffes bei Kant verbundenen Zwiespältigkeit vgl. auch Anm. 130 d. v. U.

¹²⁸ KrV (A), 162.

¹²⁹ KrV (B), 50.

¹³⁰ Während die A-Fassung (162 f.) Phänomene als kategorisierte Erscheinungen versteht und von Erscheinungen bloß als von Vorstellungen spricht, scheint die B-Fassung (209) den Phänomenbegriff abzuschwächen, so, dass »Phänomen« lediglich eine Art von Gegenstand bezeichnet, zu dessen Begriff es gehört, sinnlich vorstellbar zu sein. Dieser Befund zeugt keinesfalls von einem Wandel der Auffassungen bei Kant hinsichtlich einer bedeutungsvollen Teilfrage, sondern ist Vorbote des den gesamten Ansatz belastenden Dilemmas der Eigenständigkeit des Intellekts, vgl. Seite 133 ff. d. v. U.

¹³¹ KrV (B), 14.

¹³² A. a. O., 39; 73.

¹³³ Vgl. KrV (A), 43 ff.; 290.

nach Stoff (»Materie«) und Form.¹³⁴ Diese beiden Modi seien bei jeder Erkenntnis unlöslich miteinander zu einer Einheit verbunden, wobei der Stoff durch die naturgemäß zufällige Empfindung vermittelt werde, die Form aber dem Bewusstsein entspringe. Alle Erkenntnis ist dabei rein und a priori, sofern sie sich nur auf die Form gründet. Zusätzlich dazu führt Kant die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand ein¹³⁵. Demgemäß *unterscheidet* er zwischen den Formen der (reinen) sinnlichen Anschauung, das sind Raum und Zeit, sowie den Formen des Verstandes, den später sogenannten Kategorien. Diese zusätzliche Differenzierung ermöglicht zum einen, den apriorischen Charakter der Mathematik zu begründen, sofern diese ihre Erkenntnisse aus den Formen der reinen sinnlichen Anschauung herleitet. Zum anderen findet auch die Naturwissenschaft die Begründung ihres apriorischen Charakters, nämlich in den Verstandeskategorien. Wirkliche Erkenntnis beschränke sich dabei auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft. Phänomene dagegen könne neben den Gegenständen, die in Raum und Zeit *zugleich* sind, auch jeder Gegenstand der reinen Mathematik sowie überhaupt alles, was lediglich in der Zeit erscheint, sein. Das wenigstens *beansprucht* Kants Phänomenbegriff.

Die Ergebnisse der Naturwissenschaft kommen allerdings neben der Bedingung, dass die Verstandesformen auf die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit bezogen sind, nur unter der Bedingung zustande, dass die Verstandesformen, also die Kategorien,¹³⁶ auch auf die empirisch sinnliche Anschauung des durch die Empfindung gelieferten Stoffes bezogen sind – wobei die Anschauung für die Empfindung Voraussetzung ist. Beide Bezüge vermitteln der sogenannte transzendente Schematismus. Bei dem Bezug der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) auf die reinen (sinnlichen) Anschauungsformen (Raum und Zeit) »realisiert«¹³⁷ der Schematismus bzw. realisieren die Schemata die Kategorien, die für sich genommen unanschauliche, intellektuelle Verknüpfungsformen sind, zu begrifflichen Bestimmungen von Zeitinhalten. Das Schema ist dabei die versinnlichte, nämlich auf die Zeit angewandte Kategorie.¹³⁸ Es

¹³⁴ Vgl. KrV (B), 49 f.

¹³⁵ Vgl. a. a. O., 49 ff.

¹³⁶ Sie sind »Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird.« (A. a. O., 106)

¹³⁷ Vgl. a. a. O., 139.

¹³⁸ »Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen« (a. a. O., 135).

besitzt die Funktion eines »Mittelbegriffs«¹³⁹, da es erstens wie jede Kategorie der Begriff eines Zusammengesetzten ist, und zweitens sein Zusammengesetztes Vorstellungen des inneren Sinns, also der Zeit, sind, deren Zusammensetzung den »Zeitbedingungen«¹⁴⁰ gemäß, a priori nach einer allgemeinen Regel stattgefunden hat.¹⁴¹ Die Zeit erscheint als ein Mittelglied, weil sie einerseits wie auch der Raum keine reine Verstandesform, andererseits aber nichts Empirisches, nämlich keine sinnliche Anschauungsform sei. Zudem *forme* und *ordne* sie, *anders* als der Raum, nicht nur das äußerlich, sondern auch das bloß innerlich Anschaubare, das reine Sinnliche (im Gegensatz zum empirisch Sinnlichen). Die Zeit ist also die eine sinnliche Form für alles Erscheinende. Die Zeit kann sogar noch die Formen der reinen (sinnlichen) Anschauung selbst, z.B. den Raum, miteinfassen. Andererseits liefert sie als reine Anschauungsform Anschauungen a priori. Dadurch ist sie den Kategorien verwandt.¹⁴² Bloß empirisches Anschauungsmaterial würde nicht in der Lage sein, die reinen Verstandesformen zu »schematisieren«. »Schematisieren« heißt, die Kategorien als anschaulich, mit dem Material reiner (!) Anschauung a priori erfüllt vorzustellen. Das Vermögen dazu nennt Kant produktive oder transzendente Einbildungskraft.¹⁴³ Sie bewirke, dass wir nicht bloß die Kategorien, diese Regeln a priori zur Verknüpfung des sinnlich Mannigfaltigen (der reinen Anschauung) hervorbrächten, sondern uns ebendieses Mannigfaltige (der reinen Anschauung) als Reales, und zwar als etwas allgemeines Seiendes einbilden könnten – aber eben nur, sofern es den besagten kategorischen Regeln unterliegt, also sofern wir uns eine Kategorie in

¹³⁹ KANT, An Tieftrunk (Brief vom 11.12.1797), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. XII, Berlin 1922, 222–225, 223.

¹⁴⁰ A. a. O.

¹⁴¹ A. a. O.

¹⁴² Vgl. KrV (B), 57 ff. (KrV [A], 36 ff.). Freilich kommt »Zeit« hier und bei Kant überhaupt nur als Inhalt von Vorstellungen a priori in Betracht, nicht als Vorstellung, die für das apriorische Vorstellen den Horizont bietet.

¹⁴³ Die Einbildungskraft als Vermögen, »einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen«, hat – scheinbar ihrer vermittelnden Aufgabe vollkommen gemäß – zwei Gesichter. Einerseits gehöre die Einbildungskraft der subjektiven Bedingung wegen, unter der allein sie den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben könne, also weil alle unsere Anschauung sinnlich sei, zur Sinnlichkeit. Andererseits sei ihre Synthesishandlung eine »Ausübung der Spontaneität« und als solche »bestimmend, [...] nicht wie der Sinn bloß bestimmbar«; sie könne a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen, also kurz: Sie ist ein »Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen«. Dementsprechend sei ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, die »transscendentale Synthesis« der Einbildungskraft. Kant sieht in ihrer Tätigkeit eine »Wirkung des Verstandes« auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben auf die Gegenstände der uns möglichen Anschauungen sowie zugleich den »Grund aller übrigen« derartigen Anschauungen, vgl. KrV (B), 120.

ihrer Verbindung mit dem Material reiner Anschauung vorstellen. Z. B. werde so die Kategorie der Substantialität als ein »Substrat der empirischen Zeitbestimmung überhaupt« als »Substanz überhaupt« vorstellig.

Dieses Reale, Seiende, eben das hervorgebrachte Schema, welches ein durch die transzendente Einbildungskraft verknüpftes Mannigfaltiges (der reinen Anschauung) ist, verknüpfen nun die sogenannten »Grundsätze des reinen Verstandes«, das sind bestimmte verstandesmäßige Urteile a priori, sowohl mit der jeweiligen (bei der Verknüpfung durch die transzendente Einbildungskraft akut werdenden) transzendentalen Kategorie, als auch diese Verbindungen untereinander zum *System*. Diese gewissermaßen zweite Verknüpfung, die von Seiten des Verstandes leistet, was die Einbildungskraft von Seiten der reinen Anschauung aus zu leisten hatte, kann man als das Werk des qua transzendentaler Urteilskraft in der Einbildungskraft tätigen Verstandes bezeichnen.

Die Urteilskraft soll nun den Bezug der Kategorien auf die empirisch (!) sinnliche Anschauung zustande bringen. Die sogenannten Grundsätze, die ja von der transzendentalen Urteilskraft hervorgebracht werden, sollen dabei die Schemata und Kategorien erst wirklich anwendbar machen. Sie stellen nämlich die durch die Schemata und Kategorien formulierten Bedingungen nicht schlicht als Erkenntnisgesetze, sondern zugleich als Gesetze der Natur selbst hin. So enthalte jede einzelne Kategorie ein Erkenntnisurteil, das zugleich ein Gesetz a priori für das Denken über die Natur sowie auch ein Grundgesetz der Natur selber ausdrücke.¹⁴⁴ Die Vermittlungsleistung der zum System synthetisierten Schemata besteht nun also darin, dass sämtliche empirische Begriffe bzw. sämtliche empirische Urteile, die ja allesamt Produkte empirischer Urteilskraft sind, unter die reinen Naturgesetze (der transzendentalen Urteilskraft), die mittels sogenannter Grundsätze zustande kommen, *untergeordnet* werden. Diese »transzendente«¹⁴⁵ Subsumtion soll eben deswegen möglich sein, weil die durch reine Anschauungsformen versinnlichte Kategorie als Schema aufgefasst und das verstofflichte Schema als der empirische Begriff verstanden wird.

Auch hier spielt die Zeit ihre Rolle als Mittelglied, weil sie nicht nur das äußerlich, sondern auch das innerlich Anschaubare ordnet und formt. Während die Raum-Form nicht alles erfasst, was auch in der Zeit gegeben ist, erscheine umgekehrt selbst das nur in der Geometrie Erfasste auch in der Form der Zeit, die eben alles Erscheinende erfasse. Mit der sinnlichen Anschauung teile sie, dass durch sie dem Bewusstsein etwas Sinnliches, fremder mannigfaltiger Stoff,

¹⁴⁴ Während die Naturwissenschaft allgemeine Urteile über die Gegenstände der Erfahrung fällt und die Gesetze erkennt, denen das Naturgeschehen unterliegt, lassen sich die (ebenfalls allgemeinen) Urteile der Grundsätze keinesfalls durch den Rückgang auf Erfahrung gewinnen. Vielmehr sind die Gesetze über die Natur in den Gesetzen der Grundsätze als den allgemeineren begründet bzw. durch sie ermöglicht.

¹⁴⁵ KANT, An Tieftrunk, 223; vgl. Anm. 139 d. v. U.

(raum-)zeitliches Anschauungsmaterial zuteil wird. Mit den reinen Verstandesbegriffen sei ihr, der reinen Anschauungsform, dieser Anschauungsform a priori, gemein, dass das von ihr vermittelte Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori ist.¹⁴⁶

Unter Voraussetzung dieser Mittelstellung der Zeit könnten die empirischen Gesetze als das Besondere unter die reinen Gesetze a priori als das in diesem Verhältnis Allgemeine (transzendental) subsumiert werden. Die sogenannte empirische Urteilskraft erhält also ihren »Rechtstitel« durch Subsumtion der empirischen Urteile unter die synthetischen Urteile a priori bzw. durch Subsumtion unter die sogenannten Grundsätze,¹⁴⁷ also durch Subsumtion unter die transzendente Urteilskraft. In diesem Sinne ist die von Kant so genannte »Analytik der Grundsätze« ein »Kanon für die [transzendente] Urteilskraft [...], der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden.«¹⁴⁸ Die sogenannten Grundsätze üben also eine Verbindungsfunktion aus, *synthetisieren* Anschauung und Verstand, sind synthetische Urteile, und zwar a priori. Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass die in der Einleitung zur KrV gestellte Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori für Kant als die »eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft«¹⁴⁹ erscheinen muss.

Im Rahmen dieser Aufgabe sind freilich ebenfalls zu klären: Herkunft, objektive Gültigkeit sowie die Möglichkeitsbedingung der sogenannten Kategorien überhaupt, da ansonsten die für die Anwendung der Kategorien auf die empirisch sinnliche Anschauung reklamierte Vermittlungsleistung der Grundsätze bodenlos wäre. Die KrV antwortet auf diese Anfrage erstens mit einem »Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe«¹⁵⁰, der jedoch nur Kants »subjektive Deduction«¹⁵¹ der Kategorien enthält, die zweifellos an die traditionelle Einteilung der Urteilsarten *angelehnt* ist. Zweitens bietet die KrV unter dem Titel »Deduction der reinen Verstandesbegriffe«¹⁵² eine »objective«¹⁵³ Betrachtung der

¹⁴⁶ Insofern versteht sich, dass Kants KrV einerseits transzendente Ästhetik und transzendente Logik voneinander unterscheidet, sie andererseits aber als die beiden zusammengehörigen Flügel seiner Elementarlehre versteht.

¹⁴⁷ Vgl. PATON, *Metaphysic II*, 81–83.

¹⁴⁸ KrV (B), 131.

¹⁴⁹ A. a. O., 39.

¹⁵⁰ Vgl. a. a. O., 84–99 (§§ 9–12 [nicht in A]), d. i. das erste Hauptstück der »Transscendentalen Logik«.

¹⁵¹ KrV (A), 12.

¹⁵² D. i. das zweite Hauptstück der »Transscendentalen Logik« und gewissermaßen der Kern der KrV.

¹⁵³ KrV (A), 12.

Gültigkeit der Kategorien, um welche Betrachtung es Kant hier »vornehmlich«¹⁵⁴ zu tun ist. Ihr Grundgedanke¹⁵⁵ besagt, dass neben den reinen sinnlichen Formen der Anschauung auch Begriffe a priori als »Bedingungen, unter denen allein etwas [...] als Gegenstand überhaupt gedacht wird«, für unsere Erfahrungserkenntnis notwendig vorausgesetzt werden müssen. Die objektive Gültigkeit der Begriffe a priori beruhe folglich allein darauf, »daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdenn beziehen sie sich notwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelt ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.« Kurz: Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung darstellen, seien eben darum notwendig, und: notwendig gültig und folglich wirklich.

Drittens bedürfen die Kategorien, obwohl sie notwendig gültig seien, ihrerseits eines Bodens, auf den sie sich gründen. Das ist nach Kant das Wirken der logischen Funktionen in Urteilen. Mit jedem Urteil sei nämlich immer schon eine Verbindung, »mithin Einheit gegebener Begriffe« gedacht. Diese Einheit kann keinesfalls die Kategorie der Einheit selber sein, da auch diese Kategorie eine Einheit im Sinne der grundsätzlichen Verbindung von Begriffen überhaupt voraussetzt. Sondern diese Einheit müsse (als qualitative) in demjenigen gesucht werden, »was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält.«¹⁵⁶ Und das ist nach Kant das sogenannte »Ich denke«¹⁵⁷, diejenige Vorstellung, die alle anderen Vorstellungen, also sämtliche Anschauungen sowie sämtliches Denken »muß [...] begleiten können«¹⁵⁸, da sonst jegliche Vorstellung überhaupt »entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts«¹⁵⁹ sein würde. Sie ist ein Akt der *Spontaneität* und gehöre also nicht zur Sinnlichkeit. Kant nennt sie reine bzw. ursprüngliche Apperzeption. Letztere Bezeichnung drücke die Tatsache aus, dass sie selber dasjenige Selbstbewusstsein sei, das zusätzlich zur besagten Begleitungsfunktion des »Ich denke« diese Vorstellung selber »hervorbringt« und »in allem Bewußtsein ein und dasselbe«¹⁶⁰ ist. Um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori, die aus der Einheit dieses Selbstbewusstseins resultiert, zu bezeichnen, nennt Kant diese Einheit auch »transzendente Einheit des Selbstbewußtseins«¹⁶¹. Das empirische Selbstbewusstsein dagegen sei an sich

¹⁵⁴ A. a. O.

¹⁵⁵ Kurz und bündig in § 14 der B-Ausgabe; vgl. KrV (B), 104.

¹⁵⁶ KrV (B), 108.

¹⁵⁷ A. a. O.

¹⁵⁸ A. a. O.

¹⁵⁹ A. a. O.

¹⁶⁰ A. a. O., 108 f.

¹⁶¹ A. a. O., 109.

zerstreut und ohne *Beziehung* auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung nämlich verlange, dass zusätzlich zum Zusammensetzen von einer Vorstellung mit der anderen im Gleichen ebendiese Synthesis zu Bewusstsein, und zwar zu demselben kommt, welches die einzelnen Vorstellungen synthetisiert.¹⁶² Erfüllt wird diese Forderung allein von der synthetischen Einheit der Apperzeption, die freilich der Analyse ihrer selbst vorausgeht, weil ohne diese Synthese jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden könne.¹⁶³ »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transszendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.«¹⁶⁴ In ihm *fallen* demgemäß sämtliche Teilvermögen, wie das anschauende Bewusstsein a priori, d. i. das Vermögen der reinen sinnlichen Anschauungsformen, oder die transzendente Einbildungskraft oder der transzendente Verstand, d. i. das Vermögen, die Kategorien zu bilden, *zusammen*. Der ganze menschliche Verstand offenbare sich demnach als nichts anderes als »ein Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.«¹⁶⁵ So ist der Verstand als *Bildner* der Begriffe zugleich auch der »Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden«¹⁶⁶.

Das ist die eine Seite von Kants Konzept der Erfahrung: die Hinsicht auf die Möglichkeit, über die Erscheinungen bzw.¹⁶⁷ Phänomene synthetische Urteile a priori zu treffen. Dabei ergab sich die Urteilsmöglichkeit daraus, dass die reinen Verstandesformen in die Erfahrung einfließen und für die Erfahrung konstitutiv sind, so dass sie vor aller Erfahrung gelten müssen. Die objektive Wirklichkeit der Gegenstände der Erfahrung ergibt sich ebenfalls aus ihrer Abhängigkeit von unseren Verstandesformen. Darüber hinaus gelte sogar, dass, weil die Verstandesformen es sind, die den Gegenständen der Erfahrung ihre Gestalt verleihen, eben sie die Gegenstände überhaupt erst wirklich machen. Von daher komme objektive Realität in der Welt eigentlich nur den Erfahrungsgegenständen, also der qua Verstand wirklichgemachten Phänomenwelt zu. Diese Vorstellung meint Kants Rede von der empirischen Realität der Erscheinungswelt.

Dieser Vorstellung gegenüber steht der Gedanke der transzendentalen Idealität der Erscheinungswelt. Er zielt auf den Grund für die Erscheinungswelt überhaupt. Obwohl die Erscheinungswelt einerseits objektiv real ist, erhält sie

¹⁶² Vgl. a. a. O.

¹⁶³ Vgl. a. a. O., 110 f.

¹⁶⁴ A. a. O., 109 Anmerkung.

¹⁶⁵ A. a. O., 110.

¹⁶⁶ A. a. O., 105.

¹⁶⁷ Vgl. Anm. 130 d. v. U.

nämlich andererseits diese Eigenschaft lediglich kraft der Bewusstseinsformen des auffassenden Subjekts. Denn soweit die Phänomene auf die Sinnlichkeit zurückgehen, sind sie zufällig. Die Erscheinungswelt ist niemals ihr eigener Grund. Die Phänomenwelt ist an sich selbst gar nichts. Demgegenüber bilden die bedingenden Bewusstseinsformen eine erfahrungsfreie Welt möglicher Dinge an sich bzw. möglicher Ding-Formen.¹⁶⁸ Allerdings geht Kant nicht so weit zu sagen, dass auch der empfangene Stoff unserer empirischen Anschauungen vom Verstand produziert wird. Doch auch die menschliche Sinnlichkeit gibt sich ihren Stoff nicht selbst. Sie ist rein empfänglich, rein *rezeptiv*. Die Fähigkeit der Selbstversorgung mit Stoff komme allein dem intellektualen Verstand zu. Der produziere seine Anschauungen selbst, nicht aber der unsrige, der menschliche Verstand.

So rekurriert Kant auf einen vom ihm so genannten »transzendentalen Gegenstand«, welcher Ausdruck in diesem Zusammenhang freilich mehr besagt als die ebenfalls bei Kant gebräuchliche Verwendung dieses Ausdrucks im Sinne der begrifflichen Struktur von Gegenständen überhaupt.¹⁶⁹ Transzendentaler Gegenstand im engeren Sinne ist nämlich auch der für uns »unbekannte[] Grund der Erscheinungen«¹⁷⁰, deren transzendente »Ursache«¹⁷¹, der »wahre (transzendente) Gegenstand«¹⁷² der Sinne. Als solcher ist er nicht für alle Erscheinungen »einerlei«, sondern lediglich uns »unbekannt« in seiner Eigenschaft und Funktion, für eine bestimmte Erscheinung spezifisch und deren transzendentaler »Grund« oder ihre Ursache zu sein.¹⁷³ Einen transzendentalen Gegenstand in diesem Sinne bezeichnet Kant als Noumenon in »positiver Bedeutung«¹⁷⁴. Dieses Grund-Ding könne auch verstanden werden als das Objekt einer »nichtsinnlichen Anschauung«¹⁷⁵. Als zu ihr befähigt gilt allein der intellektuale Verstand, der über den menschlichen *hinausgeht*, insofern er sich seine Anschauung selbst produziert. So müsse angenommen werden, dass die Bezeichnung der Noumena in positiver Bedeutung auch auf Dinge zutreffe, die keine Erfahrungsgegenstände sind. Das Grund-Ding muss zur Erscheinung als deren Grund aber zwingend

¹⁶⁸ Die Vorstellung vom Ding an sich in der KrV hat durch die zweite Auflage keine wesentliche Änderung erfahren. Die Vorrede besagt ausdrücklich, dass die KrV im Wesentlichen gleichgeblieben ist, vgl. KrV (B), 22 f.

¹⁶⁹ Vgl. KrV (A), 165 sowie a. a. O., 285 f. und KrV (B), 231 f.; übereinstimmend mit WILLASCHEK, Phaenomena, bes. 334.

¹⁷⁰ KrV (A), 238.

¹⁷¹ Vgl. a. a. O., 245.

¹⁷² A. a. O., 244.

¹⁷³ Vgl. a. a. O., 129 und KrV (B), 168 f. sowie KrV (A), 225 f., a. a. O., 179 und KrV (B), 330 f.; so auch WILLASCHEK, Phaenomena, 334.

¹⁷⁴ KrV (B), 210.

¹⁷⁵ A. a. O., 209.

hinzugedacht werden, weil noch vor aller Sinnlichkeit irgendetwas, das nicht selbst zum Intellekt des Menschen gehört, dessen Sinnlichkeit überhaupt erst einmal »affizieren«¹⁷⁶ muss.¹⁷⁷ Des Weiteren kann vom Noumenon in positiver Bedeutung gewisserweise unterschieden, aber dennoch als ein transzendentaler Gegenstand betrachtet werden: das für alle Erscheinungen identische »Etwas = x«, auf das der Verstand unsere Vorstellungen bzw. die Erscheinungen beziehe.¹⁷⁸ Von diesem Etwas könnten wir gar nichts wissen, wiewohl es »als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann«¹⁷⁹. Dieses Etwas stellt also gleichsam den (transzendentalen) Gegenstand der Erfahrung im Allgemeinen dar, der »für alle Erscheinungen einerlei«¹⁸⁰ ist. Deswegen, und weil Kant vom Noumenon »im negativen Verstande«¹⁸¹ auch im Plural spricht,¹⁸² ist eine genaue Abbildung dieses allgemeinen Etwas auf das Noumenon »im negativen Verstande«¹⁸³ nicht möglich¹⁸⁴ – wobei auch das Noumenon in negativer Bedeutung ein Gegenstand sei, bei dem man »von unserer Anschauungsart desselben abstrahier[t]« habe, so dass er »nicht [mehr als] Objekt unserer sinnlichen Anschauung«¹⁸⁵ betrachtet werden könne.¹⁸⁶ Sofern Kant nun negative und positive Noumena als »Dinge an sich« bezeichnet, kann der Begriff des Dings an sich in dieser Hinsicht als Oberbegriff angesehen werden.¹⁸⁷ Demnach scheint die Alternative »Zwei-Welten/Zwei-Aspekte« bei der Deutung des Verhältnisses von »Ding an sich« und »Erscheinung« bzw. »Phänomen« Kants Unternehmung wenigstens nicht in ih-

¹⁷⁶ Vgl. a. a. O., 211.

¹⁷⁷ »Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst, und außer unserer Vorstellungsart sein kann« (KrV [A], 164).

¹⁷⁸ Vgl. a. a. O., 163.

¹⁷⁹ A. a. O.

¹⁸⁰ A. a. O., A 165.

¹⁸¹ KrV (B), 209 f.

¹⁸² Vgl. a. a. O., 210.

¹⁸³ A. a. O., 209 f.

¹⁸⁴ Mit WILLASCHEK, Phaenomena, 338.

¹⁸⁵ KrV (B), 209.

¹⁸⁶ NATTERER, Kommentar, 424 unterscheidet beim Gegenstandsbegriff Kants über die in der vorliegenden Untersuchung gebotenen vier hinausgehend sogar fünf bis sechs verschiedene Konnotationen, ohne jedoch in der Sache etwas anderes als die vorliegende Untersuchung vorzutragen.

¹⁸⁷ Mit WILLASCHEK, Phaenomena, 337.

rem Literalsinn wiederzugeben.¹⁸⁸ Das heißt jedoch nicht, dass der Widerstreit der Interpreten nicht auf eine im Werk selbst gründlich verankerte Unstimmigkeit zurückgehen könnte. Das Schwanken der Kantauslegung, die ihren Vordenker gelegentlich für einen bloßen Erkenntnistheoretiker (der transzendentalen Wissensbedingungen) hält und andererseits als Metaphysiker erkannt hat, rührt von einem *fragwürdigen Doppelsinn in Kants Phänomenbegriff* selbst her: Einmal muss die Sinnenwelt im Gegensatz zur kategorial bedingten Welt, das andre Mal im Gegensatz zu einer übersinnlichen, nicht mehr, auch nicht mithilfe der Kategorien, erfahrbaren, nicht mehr durch den transzendentalen Verstand konstituierten (Vernunft-)Welt gedacht werden.¹⁸⁹

Auf jeden Fall aber ist für Kant »Denken« nicht nur als Beziehen einer gegebenen Anschauung auf einen Gegenstand möglich.¹⁹⁰ Vielmehr ist »Denken« für Kant auch ohne die Anwendung der Kategorien auf die Anschauung möglich und sogar notwendig. Aber ein solches Denken produziert keine Erkenntnis. Sein Zweck liegt vielmehr in Gedankenformen, die nur zur Begrenzung der Erkenntnis dienen. Bei dieser Grenzziehung erweist sich das Noumenon selber als Grenzbegriff, nämlich in seinem negativen, bloß problematischen Gebrauch.¹⁹¹ Ein positiver Gebrauch kann von den Noumena innerhalb unserer Erkenntnis nicht gemacht werden. Allerdings muss beachtet werden, dass Kants Erkenntnisbegriff sehr eng gesteckt ist sowie dass Kants philosophisches Verfahren in der KrV keinesfalls einen Fall von Wissen innerhalb von Erkenntnis im strengen Sinne Kants darstellen kann. Denn Kants Begriff von (Erfahrungs-)Gegenständen ist, wie gesagt, eng gefasst.¹⁹² In diesem engen Sinne sind auch die

¹⁸⁸ WILLASCHEK, a. a. O., 350 spricht davon, dass die in der Auslegung gängige Alternative »Zwei-Welten/Zwei-Aspekte« zu kurz greife. Möglicherweise greift die Forschung aber lediglich auf ein in sich selbst zwiespältiges, weil nicht ganz ausgegorenes Werk zurück, dessen voreilige Harmonisierung letzten Endes entweder mit seiner Abschiebung in die Belanglosigkeit oder dessen Missverständnis gleichkäme. Immerhin stellt Willaschek selbst die Konsistenz eines auf die kantsche Differenz zwischen »Ding an sich« und »Erscheinung« gestützten transzendentalen Idealismus grundsätzlich in Frage, vgl. ders., *Mehrdeutigkeit*, 689.

¹⁸⁹ Vgl. KRONER, Kant I, 182 f., der ebendort feststellt, dass die nicht mehr durch den Verstand konstituierte Welt »nunmehr den Namen der intelligiblen erst rechtmäßig trüge, wofern das Wort nicht mehr einseitig nur einen mundus intelligibilis, sondern die durch intellektuelle Anschauung oder intuitiven Verstand erzeugte Welt meinte. Freilich dürfte diese Welt als Welt in keinem Gegensatz mehr zu unserer Erscheinungswelt treten, da es vielmehr nur die unterschiedene Erkenntnisweise wäre, die beide Welten zur Entstehung brächte«.

¹⁹⁰ Vgl. KrV (B), 207 f.

¹⁹¹ Vgl. a. a. O., 208–212.

¹⁹² Vgl. a. a. O., 213: »Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können«.

Gegenstände der KrV keine Gegenstände mehr. Dennoch sind sie für Kant nicht belanglos. Denn schon innerhalb des negativen Gebrauchs der Noumena tritt der positive hervor, indem er die Selbsttäuschung der Vernunft auflöst und sie so zur Übereinstimmung mit sich selbst bringt.¹⁹³ Deswegen ist in der KrV dem Abschnitt Phaenomena/Noumena¹⁹⁴ zunächst wesentlich daran gelegen, die Unterscheidungen zwischen Phänomena und Noumena, und folglich auch die zwischen mundus sensibilis und mundus intelligibilis, auf einen negativen Gebrauch einzuschränken. Besagter Abschnitt bildet den »Angelpunkt«¹⁹⁵ der KrV, indem er von der Erfahrungserkenntnis zur (positiven) metaphysischen Erkenntnis überleitet. Der Begriff der positiven Noumena dient nämlich als Platzhalter für Gegenstände, auf die unsere Art der Anschauung nicht zugreifen kann, die aber möglich¹⁹⁶ und möglicherweise wichtig sind. Den Noumena in positiver Bedeutung kommt auf diese Weise zusammen mit der Begründungsfunktion für die Erscheinungen letztlich eine selbstzweckhafte positive Funktion zu. Denn die Metaphysik handle laut Kant von nichts anderem als dem Noumenalen im positiven Sinne, als von den »höchsten Zwecken«¹⁹⁷ des Menschen: Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens und Dasein Gottes.¹⁹⁸ »Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit«¹⁹⁹.

Entsprechend sind »Seele«, »Welt«, »Gott« für Kant die drei großen, die sogenannten transzendentalen »Ideen« der (reinen theoretischen) Vernunft. Sie, bzw. die Ideen überhaupt, bestimmen den Gebrauch des Verstandes »im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Principien«; und (nur) die transzendentalen Ideen stellen für unsere Erkenntnis die Prinzipien einer höchsten uns möglichen Einheit dar; zustande kommen die Ideen durch das der Vernunft von Natur aus eigentümliche Schließen als das Aufsuchen der Bedingungen für ein Bedingtes.²⁰⁰ Anders als die dichotomisch aufteilende Wolff-Schule, die nur zwischen Verstand und Sinnlichkeit schied, teilt Kant in diesem Zusammenhang das

¹⁹³ Vgl. ProI., 292.

¹⁹⁴ »Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena«.

¹⁹⁵ WUNDT, Metaphysiker, 200.

¹⁹⁶ Vgl. KrV (A), 184.

¹⁹⁷ Vgl. KrV (B), 322–323 sowie die Anmerkungen 112f. d. v. U.

¹⁹⁸ Vgl. KrV (B), 518f. sowie die Anmerkungen 112f. d. v. U. Genau genommen müsste »Freiheit« in Bezug auf alle der drei Ideen Welt, Seele, Gott thematisiert werden. Kant denkt Freiheit jedoch wesentlich als Freiheit in der Welt.

¹⁹⁹ A. a. O., 260 Anmerkung.

²⁰⁰ A. a. O., 250; vgl. a. a. O., 242f.; 250; 257.

Vorstellungsvermögen in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft auf.²⁰¹ Der Verstand (im engeren Sinne), als das »Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln [der von ihm selbst a priori hervorgebrachten Kategorien]«²⁰², nimmt dabei eine Vermittlerrolle ein. Die Sinnlichkeit liefert (bloß) unmittelbar auf den Gegenstand bezogene, vereinzelte Anschauungen; diese werden durch den Verstand einerseits qua Gegenstandsbezug mittels Merkmalen zu empirischen Begriffen geformt, und andererseits als diese empirischen Begriffe unter die Kategorien vereint; während die rein apriorische Verstandesaktivität, der die empirischen Begriffe subsumiert werden sollen, ihrerseits durch reine (spontane) Begriffe der Vernunft, die aus sogenannten Notionen, frei von jeglicher (rezeptiver) Sinnlichkeit entstanden sind, angeleitet wird, d.h. auf zielsetzende (problematische) Einheitspunkte, eben die transzendentalen Ideen der Vernunft, ausgerichtet wird. Innerhalb dieser Vorstellungs-Trias stuft Kant das erste Vermögen als rezeptiv, die beiden letzteren als zur intellektuellen Spontaneität gehörig ein. Demnach kann, wie der Verstand seine Kategorien, so auch die Vernunft an sich ihre eigenen Begriffe und Urteile hervorbringen.²⁰³ Die aus der Vernunft allein entstammenden sogenannten transzendentalen Vernunftideen werden von Kant zweifellos mit unter die Gattung »Vorstellung« gerechnet, indem er sie an deren oberstes Ende ordnet, als wären sie deren abstrakteste, absolut sinnlichkeitsfreie Gestalt²⁰⁴. Ihnen den Status von Begriffen oder Vorstellungen abzusprechen, dürfte gemäß Kants Phänomenbegriff der schnellste Weg sein, über sie schweigen zu müssen. Aber sie besitzen keinen kongruierenden Gegenstand in den Sinnen – wenn sie auch zur Regelung des Verstandesgebrauchs notwendig seien.²⁰⁵ Die (transzendentalen) Ideen seien »nur« hypothetische und von unsereinem niemals auszuschöpfende, angenommene Bedingungen; sie seien »nur« *heuristische Regeln*, »bloß« anzunehmende problematische Einheitspunkte für in der Totalität der Bedingungen noch nicht aufgefundene Einheiten.²⁰⁶ Dieser Aufteilung des Vorstellungsvermögens in

²⁰¹ Vgl. zu »Vorstellungen« vermöge Sinnlichkeit und Verstand: KrV (B), 49 ff.; 74; 107 f.; 248 ff.; zu »Vorstellungen« vermöge Vernunft: 236 f.; 241 f.; 243 ff.; 248 ff.; 252–262. – Der Verstand ist auf die Zulieferung der Sinnlichkeit angewiesen und dürfte insofern zugleich rezeptiv sein!

²⁰² Vgl. a. a. O., 239.

²⁰³ Vgl. a. a. O., 241 f.; 243 ff.; 250 f.

²⁰⁴ Vgl. a. a. O., 248 ff.

²⁰⁵ Vgl. a. a. O., 253. Weil aber der Verstand der Sinnlichkeit bedarf, bleibt fraglich, ob die menschliche »reine« Vernunft ohne den von der Sinnlichkeit gelieferten Stoff die von Kant beschriebene Leistung in Wirklichkeit erbringen kann bzw. mit welchem Recht gesagt werden darf, dass ihre Produkte »etwas vorstellen« und also unter die Gattung der Vorstellung zu rechnen sind.

²⁰⁶ Vgl. a. a. O., 244; 250 f.; 253 f.; 362 ff.; 442 f.; 503.

Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft entspricht diejenige der »oberen Erkenntnisvermögen« (= reine Vernunft)²⁰⁷ in Verstand, Urteilskraft und (theoretische) Vernunft halbwegs.²⁰⁸ Die Aufteilung der oberen Erkenntnisvermögen in Verstand, Urteilskraft und Vernunft korrespondiert aber der von Kant angenommenen Dreiteilung des Gemüts in die drei autochthonen Gemütsvermögen (1) Erkenntnisvermögen, (2) Gefühl der Lust oder Unlust und (3) Begehrungsvermögen – scheinbar.²⁰⁹

Ergebnis: Kants in der KrV unternommener Lösungsversuch scheint trotz gewisser, seiner Theorie Unheil verkündender, bisher lediglich ansatzweise aufgedeckter Selbstwidersprüche sein Ziel erreicht zu haben. Erstens zeigt die transzendente Ästhetik zusammen mit der ersten Abteilung der transzendentalen Logik, d. i. die transzendente Analytik, auf, wie und dass synthetische Urteile a priori und im Gleichen die newtonsche Naturwissenschaft möglich und gerechtfertigt sind; zweitens bestätigt die zweite Abteilung der transzendentalen Logik, d. i. die transzendente Dialektik, die in dem Abschnitt über Phänomene und Noumena zwischensummierten Ergebnisse. Denn sie weist die Widersprüche auf, die beim vorkantschen Denken notwendig bei dessen Bezug auf das Übersinnliche, nämlich durch Verwechslung von Noumen und Phänomen, durch falschen Ideengebrauch, entstünden. Diese Widersprüche werden prima facie durch den dem menschlichen Gemüt scheinbar entsprechenden Phänomenbegriff Kants vermieden. Auf diese Weise wird der Platz für die wichtigen Gegenstände der Metaphysik freigehalten.

Gemäß seiner eigenen Motivation drängte Kants Lösungsvorschlag der KrV auf Vervollständigung.²¹⁰ Denn die KrV zielte auf »völlige[] Befriedigung«²¹¹ in

²⁰⁷ Vgl. a. a. O., 540. Anders fasst Kant die drei oberen Erkenntnisvermögen a. a. O., 130 zu einem sehr weiten Begriff von Verstand zusammen (vgl. dazu auch S. 40 f. und 78 f. d. v. U.).

²⁰⁸ Vgl. a. a. O., 130. – Halbwegs nur, weil der zuvor als Vermittler zwischen Sinnlichkeit und Vernunft ausgemachte Verstand nun seinerseits der Vermittlung mit der Vernunft durch ein Drittes, die Urteilskraft bedarf. Oder sollte der Verstand in Form der Urteilskraft sich selbst an die Vernunft vermitteln können oder gar als die Vernunft selbst – einschließlich Urteilskraft? Dazu mehr später.

²⁰⁹ Scheinbar nur, weil auf jeder der beiden Seiten die Dreiteilung fragwürdig ist. Das erhellt an der Ausweglosigkeit, in die der Versuch führt, ein einheitsstiftendes Mittlervermögen anzunehmen. An dieser Ausweglosigkeit wird zusammen mit dem geschichtlichen Werdepfad der Philosophie Kants zu beobachten sein, dass das Einheits- sowie Gegenstandsbezug stiftende Vermögen für das Erkenntnisvermögen zuerst im Verstand sowie der theoretischen Vernunft, dann in der praktischen (!) Vernunft, letztlich aber in der Urteilskraft gesucht, doch nicht gefunden wurde. – Zur Aufteilung des Gemüts vgl. EEKU, 205–208; 241–247; KU, 198; KrV (B), 44 f.; 69; 429 f.; 503.

²¹⁰ Kant wünscht, dass das, »was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was

den Angelegenheiten der Metaphysik, wie Kant selber ja auch jahrelang metaphysische Vorlesungen gestützt auf traditionelle Lehrbücher gehalten hat. Das kritische Ergebnis der KrV konnte für den Fortgang des genuin metaphysischen Geschäfts nur einen Ausgangspunkt²¹² darstellen. Erst wenn der eigentlich metaphysische Betrieb tatsächlich lief,²¹³ konnte Kant von der Berechtigung seines Vorschlags, für die dessen Praktikabilität von entscheidender Bedeutung war, wirklich überzeugt sein. Nur dann konnte das eigentlich metaphysische Geschäft, die philosophische Reflexion die höchsten Menschenzwecke betreffend, die gewünschte Befriedigung erreichen. Erst dann konnte Kant zufrieden von der Arbeit ruhen. Deswegen mussten die Kritiken der (reinen) praktischen Vernunft sowie der Urteilskraft folgen und den Menschen als Freiheitswesen zu verstehen suchen. Und so tritt Kant immer mehr als der Metaphysiker in Erscheinung, der er von Anfang an ist.

2.4 Kants Transzendentalphilosophie als Metaphysik

Kant wollte keinesfalls die Metaphysik überhaupt zerstören. Zutreffend wird in einschlägiger Sekundärliteratur geurteilt, dass, »[w]er mit Mendelssohn in Kant nur den ›Alleszermalmer der Metaphysik‹ sieht, [...] einseitig«²¹⁴ ist. Im gleichen Atemzug wird allerdings gelegentlich der Eindruck vermittelt, Kants Metaphysik sei als »Theorie der apriorischen Tiefenstruktur von Erfahrung« nur ein rein kritisches »Zurückfragen nach den Bedingungen, die allem empirischen Wissen vorausliegen«, und als solches »nicht mehr dogmatische, [sondern eben] vielmehr kritische Metaphysik«²¹⁵. Die Überzeugung vom metaphysischen Verfahren sowie den metaphysischen Gehalten der transzendentalen Vernunftkritik Kants erfreut sich nur geringer Verbreitung, wiewohl sie mindestens so treffend wie alt ist.²¹⁶

Dabei ist eigentlich selbstverständlich, dass die von Kant begründete kritische Verfahrensweise und die dieses Verfahren *begründende* Verfahrensweise nicht ein und dasselbe sein können. Denn nach dem Dafürhalten der KrV kommt wirkliche Erkenntnis nur durch Beziehung der Verstandesbegriffe auf die An-

ihre Wissbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, [das sind die Fragen der Metaphysik!] zur völligen Befriedigung zu bringen« (aus dem Schlusssatz der Kritik der reinen Vernunft [B-Fassung, 552]).

²¹¹ Vgl. die vorige Anm. d. v. U.

²¹² Kant spricht von einem »Fußsteig« (Schlusssatz der KrV [B], 552).

²¹³ Wenn der »Fußsteig« zur »Heeresstraße« geworden war (Schlusssatz der KrV [B], 552).

²¹⁴ HÖFFE, Kant, 7.

²¹⁵ A. a. O., 18.

²¹⁶ Vertreten wird sie außer in d. v. U. vorzüglich von WUNDT, Metaphysiker, bes. 375–400.

schauung zustande. Zugleich aber werden in der KrV die reinen Stammbegriffe der Erkenntnis, die Kategorien, ausführlich behandelt, obwohl wir von ihnen keinerlei Anschauung haben, so dass von ihnen Erkenntnis im Sinne der KrV unmöglich gewonnen werden kann. Bei Kant kommt die von ihm selber geübte Verfahrensweise allerdings nicht klar zu Bewusstsein. Und speziell die späteren Äußerungen Kants zeigen auf, dass er eigentlich von Grund auf Metaphysiker gewesen ist.

Das erhellt an Kants »Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre« aus dem Jahr 1799, in der Kant heftigst gegen den Vorwurf Fichtes protestiert, »bloß eine Propädeutik zur Transscendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst« geliefert haben zu wollen. Diesen Mangel ihm »unterzuschieben«, sei »Anmaßung« und ihm »unbegreiflich«, »da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Crit. d. r. V. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe«²¹⁷. Tatsächlich aber hatte Kant im harten Gegensatz zu seiner Reaktion auf Fichte, in der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV, von einer noch ausstehenden, »zukünftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik«²¹⁸ gesprochen. Und: In der Methodenlehre der KrV hatte Kant unmissverständlich auf eine klare Entscheidung für nur genau eine der beiden Alternativen Propädeutik (bzw. Kritik) einerseits und Metaphysik (bzw. System der reinen Vernunft) andererseits gedrungen.²¹⁹

Noch aussagekräftiger ist die *Selbstverortung* Kants in seinen Äußerungen in der posthum veröffentlichten, unvollendet gebliebenen Schrift in Antwort auf die von der Berliner Akademie im Jahre 1788 für das Jahr 1791 gestellte Preisfrage: »Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?«²²⁰ Hier zeigt sich der Bedeutungswandel, den Kants System erfahren hat, dem Leser ganz unverstellt. Denn Kant greift in der Preisschrift zwar auf das aus der KrV bekannte Ordnungsschema »Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus«²²¹ zurück. Aber in der Preis-

²¹⁷ KANT, Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre (vom 7.8. 1799), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. XII, Berlin 1922, 370 f.

²¹⁸ KrV (B), 25; vgl. auch 43.

²¹⁹ Vgl. a. a. O., 543.

²²⁰ Die Schrift geht auf drei Handschriften entsprechend drei unterschiedlichen Bearbeitungsstufen zurück, von denen die erste besonders zur Darstellung eines ersten inhaltlichen Abschnitts (FM, 259–286), die zweite besonders für den zweiten und den letzten Inhaltsabschnitt (FM, 286–310) und die letzte nur im Rahmen der Beilagen (FM, 314–332) aufgeboten (FM, 329–332) wird. Ab FM, 333 finden sich zur Schrift gehörige lose Blätter. Rein inhaltlich betrachtet gliedert sich die Schrift in Vorrede (FM, 259–264), Grundbegriffe (FM, 265–280; parr. 315–326), Historisches (FM, 281–301; parr. 326–332), Kritisches (FM, 301–310), Abschluss (FM, 310–311).

²²¹ Vgl. z. B. KrV (A), 8 f.

schrift ändert Kant die inhaltlichen Bestimmungen langsam um. Er befreit den Skeptizismus von der problematischen Skepsis an der Erfahrungswelt und beschränkt seine Leistung auf die Verneinung einer voreilig-dogmatischen Metaphysik.²²²

Genau genommen beschreibt Kant unter »Skeptizismus« nun seine eigene Kritik am falschen Dogmatismus, wie er sie in der transzendentalen Dialektik in der KrV vorgetragen hatte.²²³ Das Verfahren des neu verstandenen Skeptizismus besteht darin, dass »in unsrer Vernunft Principien liegen, welche jedem erweiternden Satz über diese Gegenstände einen, dem Ansehen nach, eben so gründlichen Gegensatz entgegen stellen, und die Vernunft ihre Versuche selbst zernichtet«²²⁴. Diese veranstaltete Kritik entspricht genau der Leistung der Antinomien in der KrV bei ihrem entscheidenden Schlag gegen den (falschen) Dogmatismus. So fällt die in Absehung von der Metaphysik wichtigste Leistung der KrV, also Kants eigener Kritizismus, auf die Stufe des Skeptizismus zurück.

Demgemäß ändern sich die inhaltlichen Bestimmungen der anderen sowie die Bezeichnungen aller drei Stufen. Der abgeschwächte, modifizierte Skeptizismus heißt in der Preisschrift: »sceptische Disciplin«²²⁵. Und die dritte Stufe, der vormalige Kritizismus, wird als praktisch-dogmatische Doktrin der theoretisch-dogmatischen Doktrin der ersten Stufe (vormals: Dogmatismus) gegenübergestellt.²²⁶ Jedoch: Eine Doktrin ist eine positive Lehre, und damit dogmatisch! Kant stellt somit die Stufen eins und drei als dogmatische hin. Während die theoretisch-dogmatische Doktrin ihren Dogmatismus auf theoretische Weise begründen soll, geht die praktisch-dogmatische Doktrin den Weg der Praxis. Der führe zur Vollendung, während die erste Stufe die des Fortgangs und die mittlere die des Stillstands ist.²²⁷ »Stillstand« nennt Kant also seinen vormaligen Kritizismus, »eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit«, die dem vollendet vollendenden Dogmatismus vorausgeht, damit dessen Überschritt ins Übersinnliche nicht zu einem »gefährlichen Sprung« wird.²²⁸ Ziel ist die dogmatische Metaphysik.

Mit der Verhältnisbestimmung, Vorbereitung und »Vollendung« versucht Kant aber zugleich, die drei Stufen in Entsprechung mit den Disziplinen der alten Schulmetaphysik, Ontologie (hier samt Psychologie), Kosmologie und Theologie,

²²² FM, 263.

²²³ Vgl. WUNDT, *Metaphysiker*, 386.

²²⁴ FM, 263.

²²⁵ A. a. O., 273.

²²⁶ Vgl. a. a. O. – Das Wort »Doctrin« fehlt an der bezeichneten Stelle hinter »praktisch-dogmatische«, jedoch nur aus Versehen; Grammatik und Sinnzusammenhang erzwingen, »Doctrin« einzufügen.

²²⁷ Vgl. a. a. O., 281.

²²⁸ Vgl. a. a. O., 273.

zu bringen.²²⁹ Wichtig daran ist vor allem, dass die drei Stufen demnach nicht mehr bloß geschichtliche Abschnitte darstellen, sondern drei sachlich notwendige, dauerhaft gleichzeitig präsente Stadien einer und derselben Metaphysik.²³⁰

Im ersten Stadium des Verfahrens dieser Metaphysik kommt naturgemäß vorzüglich Kants Beurteilung der Tradition zum Ausdruck, obwohl dieses keinesfalls darauf beschränkt werden darf. In der Preisschrift²³¹ beurteilt Kant bei der Bestimmung des theoretisch-dogmatischen Stadiums die leibniz-wolffsche Philosophie noch als unzureichend, wie in der KrV²³². Seine Entdeckung der »Anschauung« ist für Kant der entscheidende Fortschritt seiner Transzendentalphilosophie gegenüber dem Rationalismus. Andererseits aber weiß Kant sehr wohl zwischen Wolff und Leibniz zu unterscheiden. Im Streit mit Eberhard urteilt er über Leibniz sehr positiv: (1) Der Satz vom Grund bei Leibniz zeige, dass synthetische Sätze a priori ein besonderes Prinzipium fordern, nämlich das von Kant: die Anschauung.²³³ (2) Der Monadenbegriff könne im Sinne einer Vernunftidee im Sinne Kants verstanden werden.²³⁴ (3) Die Lehre von der prästabilierten Harmonie sei sinnvoll, wenn sie das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand im Sinne von KrV und KU lehre, also (a) dass Sinnlichkeit und Verstand in jeder Erkenntnis miteinander verbunden sind, und (b) die zufällige Übereinstimmung des besonderen Inhalts der Erscheinungen mit den Verstandesgesetzen. Klar tritt heraus, dass der theoretische Dogmatismus laut Kant dem Gehalt nach Recht hat und dem Denken Kants vorbildlich vorausgeht.²³⁵ Problematisch sei lediglich, dass er vom Bedingten²³⁶ ohne Zwischenschritt, also ohne den rechten Zwischenschritt, zum Unendlichen springe.

²²⁹ Vgl. a. a. O., 281. Dabei ordnet er der Kosmologie die Stufe der skeptischen Disziplin zu, wodurch diese Stufe zusätzlich zur Leistung der transzendentalen Dialektik nunmehr auch die der transzendentalen Analytik für sich beanspruchen kann. Die dritte Stufe, der die Theologie zugeordnet wird, konzentriert sich daher vollkommen auf den Überschritt ins Übersinnliche. »Der Gottesgedanke und seine Auswirkung in der Welterkenntnis wird so das letzte Ziel wie der Metaphysik überhaupt, so der kantischen Philosophie« (WUNDT, *Metaphysiker*, 389).

²³⁰ Freilich begegnen in der bemühten Preisschrift ebenfalls immer wieder Anschauungen, die nach alter Überzeugung jede aufbauende Leistung vor dem Kritizismus abstreiten, bes. FM, 317 f.

²³¹ Vgl. a. a. O., 281–286.

²³² Vgl. KrV (A), 174 f. / KrV (B), 220 f.; mit WILLASCHEK, *Phaenomona*, 344–349.

²³³ Vgl. ÜE, 247 f.

²³⁴ Vgl. a. a. O., 247 ff.

²³⁵ Vgl. a. a. O., 247; 250.

²³⁶ Vom Bedingten überhaupt, nicht allein von bedingten Erfahrungsgegenständen.

Das zweite Stadium, der bedenkliche Zwischenschritt der skeptischen Disziplin, fällt zum Großteil mit dem kritischen Unternehmen der KrV zusammen.²³⁷ Sein Wesen besteht darin, die Lehre von der Erfahrung (bedingter Gegenstände) als Erscheinung zu bestätigen.²³⁸ Diese, als Lehre von der Idealität von Raum und Zeit, verhindert einen vorschnellen Übersprung und befördert den rechten Fortschritt.²³⁹ Wie der Begriff der Lehre allerdings anzeigt, erweist sich auch die skeptische Disziplin als wenigstens ansatzweise dogmatisch. Und: Auch dieses Stadium ist, wie seine Vorstufe, eins der Theorie. Doch während im ersten Stadium das Denken sich noch ins empirisch Bedingte verwickelt, hängt es im zweiten Stadium »nur noch« an den Bedingungen der sinnlichen Anschauung. Der skeptisch-kritische Blick des zweiten Stadiums deckt dabei lediglich die Unerreichbarkeit des Unendlichen »vor« dem praktisch-dogmatischen Stadium auf. Jenes Stadium, das »System der Kritik der reinen Vernunft«, ist aber bereits selbst eine Abteilung der Metaphysik.

Der rechte Überschnitt erfolgt praktisch-dogmatisch, in Stadium 3. Diesen Überschnitt will Kant nur der theoretischen Seite nach betrachten, weil die Preisfrage auch nur darauf gezielt habe.²⁴⁰ Die theoretische Seite des wohlge-merkt praktischen Überschnitts sichtet Kant in den Ausführungen der KU, doch nicht in deren doktrinalen Teil, sondern in der dortigen Kritik. Dort soll der Zweckbegriff den Überschnitt ermöglichen.²⁴¹ Dieser wandelt sich in der Preis-schrift – im Vergleich zur KU – zur eigentlich metaphysischen Betrachtung der Natur²⁴². Aber da der Mensch einen apriorischen Begriff der Teleologie der Natur nur deswegen in sich habe, weil er in sich selbst ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken vorfinde,²⁴³ müsse notwendig der rein praktische Begriff der Freiheit dazugenommen werden.²⁴⁴ Dieser erst mache den Schritt zum Unend-

²³⁷ Kants Ausführungen in FM, 286–292 und 326–329 bekräftigen nur noch einmal die in der hier vorliegenden Untersuchung oben vorgenommene Charakterisierung des zweiten Stadiums.

²³⁸ A. a. O., 290–292.

²³⁹ A. a. O.

²⁴⁰ Vgl. a. a. O., 293.

²⁴¹ Vgl. a. a. O., 293 f. Immerhin ist die Urteilskraft in der KU selber zu verstehen als dasjenige dritte Vermögen zwischen Erkenntnis- und Begehungsvermögen, das durch das ihm entsprechende Gefühl der Lust bzw. Unlust und den Begriff der Zweckmäßigkeit zwischen den Naturbegriffen (als Gesetzgebung des Verstandes) und dem Freiheitsbegriff (als Gesetzgebung der Vernunft) vermittelt, vgl. KU, 167; 176–179; 179–198.

²⁴² »Natur« ist bei Kant der »Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung«, wobei die »Gegenstände« als »Erscheinungen« verstanden werden, vgl. KrV (B), 12–14.

²⁴³ Vgl. FM, 294.

²⁴⁴ Die ursprüngliche Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft hat Kant auch in der KrV vorausgesetzt (B 254 f.; 543; vgl. auch 276), »weil es doch am Ende nur eine und

lichen praktisch-dogmatisch gewiss: durch Verweis auf den Begriff eines Endzwecks in einem höchsten Gut. Denn dieser Begriff werde nur in praktischer Absicht entwickelt und sei auch nur in praktischer Absicht real.²⁴⁵

Die kantsche Einteilung der Metaphysik in drei unterschiedliche Stadien führt allerdings keineswegs zu einer Verfahrensweise eines Dreischritts, sondern zum zweischriftigen Verfahren von Analyse und Synthese. Vorzüglich Kants Rede von den zwei Türangeln der Metaphysik deutet neben der metaphysischen Grundausrichtung seines Werkes auf die Zweischriftigkeit seines metaphysischen Verfahrens hin: »Erstlich, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Principien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare bloß hinweist, indessen daß sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntnis a priori der Gegenstände der Sinne zu thun hat, theoretisch-dogmatisch ist; zweytens, die Lehre von der Realität des Freyheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist«.

Weiterhin führt Kant über das mit der Fundierung der beiden Angeln gegebene Fundament und Ziel seiner Metaphysik aus: »Beide Angeln aber sind gleichsam in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingesenkt, wo der Schein weggeschafft werden soll, der eine Antinomie der reinen Vernunft, durch Verwechselung der Erscheinungen mit den Dingen an sich selbst bewirkt, und in dieser Dialektik selbst Anleitung zum Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen enthält«²⁴⁶.

Obwohl hiermit die Tatsache der Metaphysik bei Kant zwar erkennbar geworden ist, muss dennoch ein genauerer Blick auf Kants metaphysische Verfahrensweise geworfen werden. Auf diese Weise werden die Verwurzelung von Kants Phänomenbegriff in seinem metaphysischen Gesamtprogramm und umgekehrt die daraus resultierenden Folgen noch deutlicher hervortreten.

dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß« (GMS, 391), doch jedenfalls nicht aufgezeigt. – Zu diesem Gesamtzusammenhang vgl. die Seiten 88–103 d. v. U.

²⁴⁵ Vgl. FM, 294 f. Von den übersinnlichen Gegenständen will der praktisch-dogmatische Schritt jedoch gar nichts an sich erkennen, sondern wie sie zu denken seien, und über ihre Beschaffenheit Annahmen machen. Diese eigentümliche Art des Fürwahrhaltens, von Kant auch als »Glauben« bezeichnet (a. a. O., 296–298), betrifft wesentlich die aus der Vorstellung des Endzwecks abgeleiteten Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit (der Seele), vgl. a. a. O., 295.

²⁴⁶ A. a. O., 311. Kants Beschreibung der Metaphysik im dritten Stadium greift zum Großteil auf Gedanken zurück, die aus den kritischen Werken bekannt sind.

2.5 Kants metaphysische Verfahrensweise

Kants metaphysische Verfahrensweise ist untrennbar mit seinem Phänomenbegriff verbunden. Sie tritt in Form der Methode von Analyse und Synthese in Erscheinung,²⁴⁷ wobei die Analyse dem oben genannten zweiten Stadium, die Synthese dem oben genannten dritten Stadium entspricht. Das oben genannte erste Stadium stellt gewissermaßen einen *Modus* der beiden anderen dar. Gemäß dieser Methode schreitet die Analyse vom Bedingten zu dessen Prinzipien, dagegen die Synthese von den Prinzipien zu dem durch sie Bedingten fort.²⁴⁸ Zum Rückgriff auf diese bereits von Leibniz intendierte Verfahrensweise hatte Kant der augenscheinliche Erfolg der neueren Naturwissenschaft bewogen,²⁴⁹ das gilt besonders für die Lehre Newtons²⁵⁰.

Die Analyse geht der Synthese voran²⁵¹ und kommt ganz und gar überein mit dem in der KrV geforderten regulativen Gebrauch der Ideen²⁵². Dieses Verfahren bezeichnet Kant gelegentlich auch als »transcendentale Überlegung«²⁵³. Sie geht vom Besonderen zum Allgemeinen, sucht das Gesetz zur Erscheinung und verschafft der Metaphysik die Grundlagenbegriffe. Aufseiten der Synthesis korrespondiert ihr der Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft in der KU.

Innerhalb der Analyse geht (erstens) die Frage nach dem zu analysierenden Tatbestand voraus.²⁵⁴ Dieser ist zum einen die Tatsache der Sittlichkeit, zum anderen die Tatsache der Wissenschaft, also der synthetischen Urteile a priori. Im Fall der KrV stimmen ihre Stammbegriffe (des Verstandes) mit den von Kant in den 60ern analytisch gefundenen Grundbegriffen überein. So hat die sogenannte transzendente »Analytik« ihre aufschlussreiche wie irreführende Bezeichnung

²⁴⁷ Vgl. WUNDT, *Metaphysiker*, 403, 408; entsprechend den beiden »Angeln«.

²⁴⁸ Diese Methode wird von Kant besonders in seiner Logik vertreten, vgl. *Log.*, § 117, 149.

²⁴⁹ Kant selbst weist auf die Übereinstimmung seiner Verfahrensweise mit derjenigen der Naturwissenschaft hin, z. B.: KrV (B), 11 f.; KpV, 163.

²⁵⁰ Vgl. COTES, *Vorrede*, *Phil.nat.New*, 5; vgl. Anm. 102 d. v. U.

²⁵¹ Analyse und Synthese kommen häufig in einer und derselben Schrift nebeneinander vor, da sie systematisch eng aufeinander bezogen sind. So hält WUNDT, *Metaphysiker*, 410 die Darstellungsweise der Kritiken für synthetisch, konstatiert aber andererseits das Vorhandensein »genügend analytische[r] Teile, welche beweisen, daß die Untersuchung den umgekehrten Weg nehmen mußte, als uns jetzt die fertige Darstellung führt«.

²⁵² Vgl. KrV (A), 213: »Auf solche Weise dienen die transscendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber giebt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transscendentalen«.

²⁵³ Vgl. KrV (B), 235.

²⁵⁴ Vgl. WUNDT, *Metaphysiker*, 409.

erhalten. Analytisch zergliedert sie unsere gesamten, bedingten Erkenntnisse a priori in die bedingenden Elemente der reinen Verstandeserkenntnis, die Kategorien.²⁵⁵ Anleitung dazu leistet für Kant der Leitfaden der empirisch vorgegebenen Formen der Urteile. Dieser vorausgesetzte Tatbestand unserer Erkenntnisse a priori gilt für die gesamte KrV. Das eigentliche Vorgehen der transzendentalen Analytik ist aber »synthetisch«, in einem ersten Sinne dieser Bezeichnung, indem die Analytik von der Bedingung des transzendentalen »Ich denke« ausgehend die Möglichkeit sowie das Zusammenstimmen der unter diese Einheit zusammengestellten übrigen Vorstellungen – der Kategorien – aufzeigt.²⁵⁶

Zweitens benötigt die Analyse eine analytische Regel. Sie steht dem Ziel des Gesamtverfahrens näher, tendiert in Richtung Synthese. Somit führt die Frage nach der vorauszusetzenden Regel zum Zirkelschluss. Denn das Verfahren bezieht seine Regel nur aus Begriffen, die durch das Verfahren selbst produziert worden sind. Aber gemäß dem Verfahren Newtons, dem das kantsche anhing, entfällt dieses Problem. Denn die »problematische« Regel wird als Hypothese eingeführt. Deren Berechtigung bewährt das Verfahren durch seine eigene Praktikabilität. Auf diese Weise verfährt Kant sowohl mit dem Gesamtprojekt²⁵⁷ der KrV als auch bei der Bestimmung des hypothetischen Gebrauchs der Vernunft²⁵⁸ in der KrV.

Dennoch hütet sich Kant wie Newton²⁵⁹, sein Vorbild, davor, auch die letzten Grundkräfte und Gesetze der Natur auf diese Weise erklären zu wollen. Die letzten Voraussetzungen, sei es das »Ich denke« oder die Kategorien, die für das Analyseverfahren selber als Regel fungieren, besitzen in diesem Sinne eine *dunkle Herkunft*.²⁶⁰ So erhalten z. B. die Kategorien zu ihrer Entdeckung bloß den

²⁵⁵ Vgl. KrV (B), 83.

²⁵⁶ »Deduktion« der Kategorien heißt in diesem Zusammenhang keinesfalls, dass die Kategorien Ausfluss aus dem »Ich denke« wären. Abgeleitet wird die Gültigkeit der Kategorien für die Erfahrung, indem gezeigt wird, dass die Kategorien die Erfahrung bestimmen, die Erfahrung überhaupt erst durch sie zustande kommt.

²⁵⁷ Vgl. KrV (B), 14: »[...] so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei«; 13 (Anmerkung); 12 f.; 11 f.; sowie 37 ff. d. v. U.

²⁵⁸ »[...] das Allgemeine wird nur problematisch angenommen und ist eine bloße Idee; das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem: so werden mehrere besondere Fälle, die insgesamt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen; und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle anzugebende besondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen« (KrV [B], 429).

²⁵⁹ Vgl. S. 39 f. d. v. U.

²⁶⁰ Vgl. Prol., 318.

»Leitfaden« der empirisch induzierten Urteilstafel.²⁶¹ Und so sind die letzten Voraussetzungen nichts anderes als »glückliche Einfälle«²⁶². Das mit ihnen Vorausgesetzte konnte niemals aus einem höheren oder höchsten Principium abgeleitet, deduziert werden.

Zur Ur-Voraussetzung haben alle diese Einfälle bzw. das mit ihnen Vorausgesetzte nur noch die Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst. Diese stellt mitnichten ein höchstes Prinzip zur Ableitung dar; sondern: das »Vertrauen in unsere Vernunft«²⁶³, dass sie uns nicht »durch Vorspiegelungen hinhält« und »am Ende betrügt«²⁶⁴, stellt den *Hintergrund* dar, vor dem alle »Einfälle« samt Letztannahmen überhaupt erscheinen können. Nur weil die Vernunft mit sich selbst übereinstimmt, kann die transzendente Dialektik die Analytik ergänzen und bestätigen²⁶⁵. Nur weil die Vernunft mit sich selbst übereinstimmt, können die Antinomien gelöst werden; nur unter Rekurs auf denselben Grund kann gedacht werden, dass theoretische und praktische Vernunft miteinander übereinstimmen²⁶⁶.

Demnach zielt der »hypothetische« Vernunftgebrauch »auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, dieser aber ist der Probirstein der Wahrheit der Regeln«²⁶⁷. Der eigentliche Zweck des ganzen Kritizismus liege darin, »die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen«²⁶⁸. In diesem Sinne nimmt der Kritizismus seinen Ausgang von der »Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis, aufs neue zu übernehmen«²⁶⁹. Das Worumwillen der Analyse muss folglich in der Selbsterkenntnis der Vernunft verortet werden: »[d]ie reine Vernunft ist in der That mit nichts als mit sich selbst beschäftigt«²⁷⁰. Diese Reflexion ist das transzendente »Ich denke« der KrV. Dieses versteht Kant in seiner Preisschrift als das »Ich bin mir meiner selbst bewußt«, dass »als der Grund der

²⁶¹ Vgl. KrV (B), 84.

²⁶² Vgl. a. a. O., 9 f.; ebenso COTES, Vorrede, Phil.nat.New, 5: »Hujus [sc. rationis] igitur illustrissimum dedit Exemplum, Mundani nempe Systematis explicationem e Theoria Gravitatis felicissime deductam«.

²⁶³ A. a. O., 11.

²⁶⁴ A. a. O.

²⁶⁵ Denn was Letztere erwiesen hat, »wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt« (FM, 290).

²⁶⁶ Andernfalls läge die Vernunft mit sich selber im Streit, vgl. KpV, 121.

²⁶⁷ KrV (B), 429.

²⁶⁸ A. a. O., 552.

²⁶⁹ KrV (A), 9.

²⁷⁰ KrV (B), 448.

Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beyzulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinauszieht«²⁷¹. Damit meint Kant keine »doppelte Persönlichkeit«, sondern er differenziert zwischen dem »Ich, der ich denke und anschau«²⁷², und dem »Ich [...] des Objectes, was von mir angeschauet wird«²⁷³. Der Mensch also sei sich nur »eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand«²⁷⁴ bei dem Versuch, sich selbst zu erkennen.

Die Synthese nun soll zunächst die Analyse bewähren; ihre Form ist das System. Das System rührt von der vertrauenerweckenden Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst her und fordert eben deswegen die Selbstbestätigung²⁷⁵. Ob richtig analysiert worden ist, erweist sich daran, ob die Analyseelemente wieder synthetisch zur alten Einheit zusammengefügt werden können. Diese Form der Bestätigung ergänzt mitnichten allein die Analyse, sondern zugleich auch die Synthese.²⁷⁶ Kant fordert ausdrücklich die Verbindung von Analyse und Synthese.²⁷⁷

Aber das eigentliche Ziel der Vernunft, die wahre Selbsterkenntnis, kann keinesfalls bloß durch die analytisch-synthetische Bewährung erreicht werden. Die naturgemäß systematische Selbsterkenntnis verlangt nach *qualitativem Fortschritt*. Eigentlich metaphysische Urteile müssen den Fortschritt synthetischer Urteile bieten.²⁷⁸ Metaphysische Erkenntnis wird bei Kant aber nicht im äußeren Wortsinn durch synthetische Urteile innerhalb bestimmter Erfahrung, sondern der Sache nach und im Sinne von »Reflexion« möglich und erstrebenswert. Reflexion bzw. Überlegung, so verstanden, »hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, [...] sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein

²⁷¹ FM, 270.

²⁷² Vgl. a. a. O.

²⁷³ Vgl. a. a. O.

²⁷⁴ KrV (B), 370.

²⁷⁵ A. a. O., 22 f.

²⁷⁶ Vgl. a. a. O., § 15.

²⁷⁷ Vgl. GMS, 392. Wie in der KrV Elemente der beiden Schritte nebeneinander erscheinen, so treten neben die im Ganzen eher synthetisch gehaltene KrV (vgl. Prol., 276 Anm.) die mehr analytisch verfahrenen Prolegomena (vgl. Prol., 263; 274 f.).

²⁷⁸ Vgl. Prol., 273. Ein Konflikt mit der Sache der transzendentalen Dialektik ergibt sich daraus deswegen nicht, weil diese nicht die Möglichkeit synthetischer Urteile überhaupt bestreitet (vgl. KrV [B], 20f.; ÜE, 232 f.).

des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen [...]. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehören [...], nenne ich die transcendente Überlegung«²⁷⁹. Demselben Prinzip folgt die sogenannte reflektierende Urteilskraft. Sie betreibt den Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen, ordnet, anders als die bestimmende,²⁸⁰ das Besondere in den durch den Vernunftbegriff, also durch die Ideen, bestimmten Zusammenhang ein. Somit ist sie das eigentlich *philosophische Vermögen*. Denn sie erbringt diejenige Vorleistung, aufgrund derer die wahrhaft synthetischen Urteile das Bedingte aus der Bedingung ableiten können. Leitend dabei ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit. Garantiert wird die Vernunftidee als das bedingende Prinzip für die Zweckhaftigkeit des Sinnlichen allein durch den in praktischer Absicht entwickelten Freiheitsbegriff, wie er in der KrV auf das Sittliche begrenzt,²⁸¹ in der Preisschrift aber auf die Gesamtwirklichkeit ausgeweitet wird. Demgemäß findet die sinnliche Welt ihr Telos in der intelligiblen. Wahrhaft metaphysische Betrachtungen sind also teleologisch, wie schon bei Leibniz; nur dass der Ausweis der Wirklichkeit der Metaphysik auf *das Praktische verschoben* wird – auf solche synthetische Urteile, die praktisch sind.²⁸²

Konkret erstellt die Verbindung zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt der Satz vom Grund. Ihn hat Kant dafür zwar nicht anerkannt,²⁸³ und gemeint ist keinesfalls eine kausale Verknüpfung, wie sie unter den Erscheinungen vorkommt. Aber die logische und transzendente Bedeutung dieses

²⁷⁹ KrV (B), 214 f.

²⁸⁰ Die bestimmende Urteilskraft unterwirft die Anschauung dem Verstandesbegriff, nicht dem Vernunftbegriff, den Ideen.

²⁸¹ In der KrV kommt der theoretischen Vernunft kein »congruierender Gegenstand in den Sinnen« zu (KrV [B], 254; 261; 246), kann sie also weder Erfahrung bestimmen, noch wirklich machen, während die Idee der praktischen Vernunft »jederzeit wirklich, obzwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden [kann], ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft [...], da unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit [...], so dass in ihr] die reine Vernunft sogar Kausalität [hat], das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält [...]. Also] eben darum, weil sie [die Idee der praktischen Vernunft] die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende, Bedingung zur Regel dienen« (KrV [B], 254; vgl. 292). Demnach ist die Idee der praktischen Vernunft, der Freiheitsbegriff, die Möglichkeitsbedingung der Erfahrung des Sittlichen selbst, während die Ideen der theoretischen Vernunft der praktischen zuarbeiten, indem sie Regeln ideal ausweiten bzw. begrenzen und die Naturerfahrung intern systematisieren.

²⁸² Vgl. WUNDT, *Metaphysiker*, 421.

²⁸³ Vgl. a. a. O., 174 f.; ÜE, 193–198; Log., 52 f.

Satzes reicht bei Kant faktisch überallhin, wo ein Begründungszusammenhang auftaucht.²⁸⁴ Allerdings hatte schon Wolff den Satz vom Grund für die Verbindung von sinnlicher und intelligibler Welt genutzt und so die Wirklichkeit in die Ideenwelt erhoben. Neu bei Kants Verwendung des Satzes vom Grund ist der »Dreitakt der Dialektik«. Auf ihn weist die Dreigliedrigkeit der Kategorientafel hin, wo sonst doch die Einteilungen a priori dichotomisch sind.²⁸⁵ Kant selber erklärt, die Dreigliedrigkeit liege in der Natur der Sache: »Soll eine Eintheilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweitheilig [...]. Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (nicht wie in der Mathematik aus der a priori dem Begriffe correspondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie sein«²⁸⁶. Dichotomisch dagegen ist die Analyse, und sie operiert mit dem Satz vom Widerspruch. Er macht die Antinomien ausfindig. Die sind aufgrund des Bestrebens der Vernunft, das Sinnliche ideal zu betrachten, bei einem vorschnellen Überschritt zum Unendlichen unvermeidlich sowie natürlich.²⁸⁷ Daher wird es immer »irgend eine Metaphysik [...] in der Welt [... geben sowie] auch eine Dialektik der reinen Vernunft«, deren Geschäft, die Widersprüche aufzulösen, als die »erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie« betrachtet werden kann.²⁸⁸ Der frühere Widerspruch resultiert daraus, dass die bedingten Erscheinungen, die Phänomene, für wirklich genommen werden. Satz

²⁸⁴ So weist Kants Logik speziell den Satz vom Grund als das Prinzip der Schlüsse der Urteilskraft aus, wobei diese es sind, die die Verbindung zwischen bedingtem Besonderem und bedingendem Allgemeinem herstellen: »Das Princip, welches den Schlüssen der Urteilskraft zum Grunde liegt, ist dieses: daß Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammenstimmen, sondern daß das, was Vielen auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde nothwendig sein werde« (Log., 132).

²⁸⁵ »[W]elches [...] zum Nachdenken auffordert, da sonst Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt. [...] Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Kategorie ein bloß abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird« (KrV [B], 96).

²⁸⁶ Vgl. KU, 197 Anm.

²⁸⁷ Vgl. KrV (B), 237: »Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der Vernunft [...]«; vgl. auch a. a. O., 281 f.

²⁸⁸ Vgl. a. a. O., 19. – A. a. O. führt Kant die Rede, als ob er die »Quellen der Irrthümer« einmal für allemal verstopfen könnte.

und Gegensatz entstehen in ihrer Widersprüchlichkeit, weil noch nicht die Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit als Erscheinung sich durchgesetzt hat.

Die Lösung der Antinomien muss diese Differenz zwischen der intelligiblen und der Phänomenwelt, die Differenz zwischen Anschauung und Idee anerkennen. Die transzendente Auflösung der Antinomien verlangt daher einen Blick auf die Bedingungen, unter denen der Widerspruch entstanden ist. Genau diese Weise der Auflösung scheint der Satz vom Grund besorgen zu können. Mit ihm scheint Kant Satz und Gegensatz synthetisieren zu können, indem er zu deren Bedingungen hinleitet. In der Synthese würden Bedingungen und Bedingtes als sowohl Bedingung wie auch als Bedingtes für(!)einander erkannt und aufeinander bezogen, und dadurch zum höheren, sie beide umfassenden Begriff vereint. Demgegenüber erscheine im zweiten Stadium, bei der Analyse, der theoretische Dogmatismus noch gegen die skeptische Disziplin gerichtet, bzw. diese gegen jenen, so dass die Analyse noch zwischen Bedingungen und Bedingtem differenziere. In der Synthese werden Phänomen und Idee zugleich voneinander getrennt und aufeinander bezogen.²⁸⁹ Der Begriff ihrer Beziehung vereinigt sie. Die Idee wird begriffen als der das Phänomen bedingende Zweck und das Phänomen in seiner Zweckmäßigkeit als die bedingte Darstellung für den Zweck. In seinem Für-Sein scheint das Bedingte dann seinerseits zur Erkenntnisbedingung für die Idee synthetisiert werden zu können.²⁹⁰

In diesem Sinne ist die Synthese nichts anderes als die drei oben genannten Stadien als Einheit. Jedoch verbleibt diese Einheit in einer ständigen und als eine ständige *Werde- und Wechselbewegung*. Denn mit dem sogenannten ersten Stadium ist beständig ein unhaltbarer, weil unangemessener Zustand zu überwinden, der niemals ganz überwunden wird. Bei ihrem Drang zur Synthese muss auch die Analyse immer schon solche synthetische Letztvoraussetzungen machen, die aufgrund der Beschränkungen unserer rezeptiven Sinnlichkeit beständig der Gefahr vorschnell-falscher Erkenntnis unterliegen. So geschieht faktisch notwendig ein falscher Übergang zum Unendlichen. Zugleich mit der Mangelhaftigkeit der theoretisch-praktischen Selbsterkenntnisakte des irdischen Menschen stellt das erste Stadium also den unaufheblichen, ständig begleitenden Modus des zweiten Stadiums dar, und auch im dritten Stadium scheint der Möglichkeitsraum des Modus des ersten Stadiums nicht ganz und gar verlassen worden zu sein. Sonst müsste ein beschränkter Verstand im Ausgang von einer mangelhaften Basis und ganz aus sich selbst heraus zur vollkommenen Selbst- und Welterkenntnis gelangt sein. Sofern dies nicht geschehen kann, wird der Erkenntnisprozess stets zu einem neuen Umlauf, einem erneuten Zwischschritt angetrieben, in Schwung gehalten. Um dieses bei Kant nur angelegte, nicht aber

²⁸⁹ Vgl. WUNDT, *Metaphysiker*, 426.

²⁹⁰ Die scheinbare Möglichkeit sowie die Art solchen Begreifens legt die KU verführerisch nahe.

geübte Verfahren bemühen sich seine Nachfolger, zumal Hegel. Bei ihm wird das immer wieder neu herzustellende Verhältnis von Bedingung und Bedingtem kraft der positiven Verwendung der Verneinung vor dem Horizont eines wesensmäßig fortschreitenden Vernunftbegriffes gedacht,²⁹¹ so dass bei ihm, ganz auf dem Boden der KU,²⁹² der Idee der Freiheit auch objektive Gültigkeit zugesprochen, und so die Idee mit der Wirklichkeit versöhnt werden soll²⁹³.

Inwiefern diese bei Kant faktisch vorfindliche Sichtweise der Vernunft überzeugen kann, wird noch thematisiert werden. Fest steht jedenfalls, dass die Einsicht in die Ideenhaftigkeit der Phänomene keine Erkenntnis dem Wortgebrauch nach ist, sondern Reflexion und Überlegung. Sie sei für uns aber dennoch notwendig, da sie aus dem Wesen der Vernunft hervorgeht, die sich ihrer selbst bewusst werden will. Insofern ist sie doch wieder Erkenntnis: Selbsterkenntnis. Eine Erkenntnis dagegen, die bei jeder Ideenhaftigkeit der Phänomene auch die Notwendigkeit dieses Verhältnisses miteinsieht, hält Kant im Blick auf den Menschen für unmöglich. Denn für den Menschen ist die jeweilige Anschauung der Phänomene zufällig, da unser Anschauungsvermögen rezeptiv ist. Nur das von der Vernunft selbst Hervorgebrachte vermag sie zu verstehen.²⁹⁴ Eine Erkenntnis der Phänomene einschließlich ihrer Notwendigkeit gemäß den Ideen reserviert Kant für den sogenannten *intellectus archetypus*, der die Mannigfaltigkeit der Anschauungsobjekte kraft seiner eigenen Bewusstseinsheit hervorbringt.²⁹⁵ Dieser anschauende Verstand ist der Verstand Gottes. Dem von ihm hervorgebrachten Weltzusammenhang nachzusinnen, sei die Aufgabe des Menschen, sei die wahrhafte Aufgabe der Metaphysik. So soll der Mensch kraft seines sittlichen Willens und ausgerichtet auf den obersten Zweck, d. i. das höchste Gut, fortschreitend das geistige Leben als den Zweck der Natur sowie den wahren Sinn und Gehalt des Daseins verwirklichen.²⁹⁶

²⁹¹ »Erst Hegel gewinnt die wahre dialektische Methode zurück, welche die logische Form als das einwohnende Wesen der Sache selber und die bewegende Kraft derselben erfaßt. Aber diese Methode baut sich völlig auf Kants transzendentaler Methode auf« (WUNDT, *Metaphysiker*, 532).

²⁹² Vgl. KU, 292; dort will Kant sogar dem »Gefühl« von der übersinnlichen Bestimmung des Menschen eine moralische Grundlage vorordnen – mehr dazu auf Seite 135 d. v. U.; vgl. auch WUNDT, *Metaphysiker*, 530.

²⁹³ Dass dies geschehen könne, behauptet Hegel flehentlich in der Vorrede seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*. Neue kritische Ausgabe, hg. v. J. Hoffmeister, Bd. XII, Hamburg ⁴1955, 14–16.

²⁹⁴ »[D]ass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt« (KrV [B], 10).

²⁹⁵ Vgl. a. a. O., 70; 72; 112 sowie 229–231.

²⁹⁶ Vgl. WUNDT, *Metaphysiker*, 433; vgl. auch FM, 298 f.; 300 f.

Kants Metaphysik atmet also den »alte[n] beseelende[n] Glaube[n]« an die Verwirklichung des Guten in der Welt.²⁹⁷ Dagegen nur eingeschränkt erschließt den Charakter des kantischen Gesamtwerks die Ansicht, die positiv-»konstruktive« Leistung von Kants Kritik der reinen Vernunft bestehe wesentlich »[i]m Nachweis und in der Formulierung nicht-empirischer Bedingungen der Erkenntnis«. ²⁹⁸ Denn offensichtlich dient Kant der in der KrV dargebotene Phänomenbegriff doch dazu, ein bestimmtes metaphysisches Verfahren und somit sein metaphysisches System zu etablieren. In diesem System behandelt Kant vorzüglich die Schwerpunktthemen der traditionellen (westlichen) Metaphysik von Plato bis Wolff: Welt, Seele, Gott als den *Begründungszusammenhang der Phänomenwelt durch das Intelligible*.²⁹⁹ Die durch den kantischen Phänomenbegriff beförderte metaphysische Verfahrensweise hat aber, in Nachahmung naturwissenschaftlicher Verfahrensweisen und zusammen mit der Vorstellung vom »Ich denke«, sich selbst und das gesamte metaphysische System fortschreitend zum Anhalt an das Bewusstsein der Differenz von »Welt« und »Ich« gebracht und dabei die Leistung der theoretischen Begründung des Systems selbst in Richtung auf die (Freiheits-)Praxis des Menschen verschoben. Kants Phänomenbegriff, der eine schieflich-friedliche Aufteilung der Betriebe von Naturwissenschaft samt Mathematik auf der einen Seite und Metaphysik auf der anderen Seite ermöglichen sollte, hat auf diese Weise einer bestimmten *Dynamisierung des Vernunftbegriffes* vorausgearbeitet, die nicht nur die Einsicht in den Sinn der Frage nach der Wahrheit theoretisch erschweren wird, sondern die Annahme der vermeintlichen Selbstmächtigkeit der dynamisierten Menschenvernunft im Lauf der Geschichte verfestigen wird.

Diese *Tragweite* des Phänomenbegriffs Kants kann vollends nur dann erfasst werden, wenn zusätzlich zu der bisherigen Markierung von Anfang und Ende der kantischen Denkbemühungen die verbindende Gesamtentwicklung der kantischen Denkbewegung verständlich gemacht wird. Im Ausgang von Kants Phänomenbegriff muss der oben angedeutete Fortschritt, die Verschiebung der Begründungsleistung von Kants System in Richtung auf die (Freiheits-)Praxis des Menschen verständlich gemacht werden.

²⁹⁷ WUNDT, Metaphysiker, 433.

²⁹⁸ Vgl. MOHR/WILLASCHEK, Einleitung, 7; sollte oder könnte etwa dasjenige »Verständnis von Freiheit und Autonomie menschlicher Personen qua vernünftiger Wesen, das für das moralische und rechtliche Selbstverständnis moderner liberaler Gesellschaften bis heute grundlegend ist« (a. a. O., 6), auf Kants Kritizismus allein gestützt werden?

²⁹⁹ Wie sonst konnte Kant jahrelang über Metaphysik nach den Lehrbüchern Baumgartens vorlesen!

2.6 Die transzendentalphilosophische Denkbewegung Kants und das Gemüt

Der Phänomenbegriff Kants muss weiter aufgeklärt werden. In diesem Sinne komplettiert die folgende Darstellung die bisher geleistete Beschreibung. Sie ergänzt den Blick auf Ausgangs- und Zielpunkt von Kants Philosophie um deren Verbindung als einen heimlichen Wandel auf der Spur des Gemüts. Dazu muss die besagte Verschiebung der Begründungsleistung von der einen »Kritik« zur nächsten »Kritik« fokussiert werden. Diese Verschiebung betrifft zusammen mit dem Phänomenbegriff den Gegenstandsbezug der kantschen Philosophie überhaupt.

2.6.1 Die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft oder: Gemüt und Denken

Kant zielte maßgeblich auf den Betrieb der Metaphysik, das spekulative Wissen um die drei großen Themen Seele, Welt, Gott. Unter ihnen sah er die höchsten Zwecke der Menschen verhandelt. Diesen Betrieb sollten Mathematik und Erfahrungswissenschaft keinesfalls stören. Doch auch Mathematik und Erfahrungswelt sollten frei von jeglicher Metaphysik funktionieren. Demgemäß konzipierte er seinen Phänomenbegriff. Das Phänomenale steht gegenüber der Kategorienwelt und zugleich auch dem Noumenalen – Letztere stehen sich ebenfalls gegenüber. Des Weiteren steht die Empfindung gegenüber der (reinen) Anschauung, der Begriff steht gegenüber der Anschauung und die Idee gegenüber dem Begriff, und so weiter.³⁰⁰ Die grundlegenden Gegensätze wie Form und Stoff, Intellekt und Sinnlichkeit, Spontaneität und Rezeptivität, Allgemeines und Besonderes, sind deswegen hart, d.h. nicht aneinander, so, dass die Gegensatzseiten in Wirklichkeit ineinander vermittelt wären.³⁰¹ Angewendet auf die Seele, laut Kant das erste der drei großen Themen der Metaphysik, führt Kants Phänomenbegriff (im ersten Hauptstück des zweiten Buchs der transzendentalen Dialektik der KrV) zu dem Schluss, dass die (von der Wolff-Schule herstammende) schulmäßige Vorstellung der Seele für die Metaphysik gegenstandslos sei. »So verschwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges, so weit

³⁰⁰ Jede Zuordnung dieser und aller anderen Gegensätze durch Kant krankt, wie sich zeigen wird, an der Unmöglichkeit, harte Gegensätze – dazu oben im Folgenden – nachträglich zusammenbringen zu wollen.

³⁰¹ Z.B. ist bei Kant an der Spontaneität gar nichts Rezeptives; sie besitzt niemals im Gleichen ein Mindestmaß an Rezeptivität – und umgekehrt.

es der speculativen Philosophie verdankt werden kann³⁰². Aber laut Kant bleibt der Psychologie, soweit sie spekulativ und also Metaphysik ist (und dann rational heißt), ein, wenn auch nur einziger, Gegenstand über. Das ist das »Ich denke«, dieser »alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln«³⁰³ soll. Demnach wäre im Anschluss an die KrV ebendiese Entfaltung einer kantschen Seelenlehre, motiviert durch ein inhaltliches Interesse, zu erwarten gewesen. Diese Erwartung hat sich leider nicht erfüllt. Das wirkt formal-methodisch bis auf die Begründung für Kants Kritikschrift zurück, weil er nur dann, wenn er mit dem Lösungsvorschlag der KrV einen besseren Fortgang der Metaphysik erreichen würde, den Ansatz der KrV bewährt wissen wollte.³⁰⁴

Allerdings erscheint das Ausfallen der rationalen³⁰⁵ Psychologie unter bestimmten Bedingungen plausibel. Der Ausfall erhellt zum einen aus Kants Reflexion über das »Ich denke« der rationalen Psychologie im Zusammenhang mit den transzendentalen Vernunftideen. Dort ist das besagte Ich-denke identisch mit dem »erste[n] Object einer solchen Idee [: das] bin ich selbst, bloß als denkende Natur ([als] Seele) betrachtet«³⁰⁶. Um nun die Eigenschaften, mit denen solch »ein denkend Wesen an sich« existiert, aufzufinden, nehme »die Vernunft« den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens, und produziere aus demselben »einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die, an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch), mit andern wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinschaft stehe [...]. Hierbei aber hat sie nichts anders vor Augen, als Principien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich alle Bestimmungen, als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen«³⁰⁷. Man sieht: Seelenmetaphysik ist bei Kant durchaus möglich. Das Interesse, seine (rationale) Psychologie zu entfalten, konnten die im obigen Zitat verhandelten Sachverhalte dennoch nicht wecken. An ihrer Darstellung fällt auf, dass Kant im Verhältnis zur von Leibniz und Wolff geprägten

³⁰² KrV (B), 275.

³⁰³ A. a. O., 264.

³⁰⁴ Die Praktikabilität des metaphysischen Betriebs sollte die Berechtigung von Kants Lösungsansatz erweisen. Der in diesem Gedankengang enthaltene Zirkelschluss kann hier außer Acht bleiben.

³⁰⁵ Die schulmäßige Psychologie (im Anschluss an Leibniz und Wolff) war für Kant hinfällig; die empirische untauglich in transzendentalen Zusammenhängen, erst recht in metaphysischen.

³⁰⁶ A. a. O., 449.

³⁰⁷ A. a. O., 449; vgl. zur Bestätigung die Topik der rationalen Seelenlehre, a. a. O., 264.

Schule inhaltlich gar nichts Neues, keine Weiterentwicklung, sondern höchstens Beschränkung zu lehren weiß. Entscheidend jedoch für Kant ist, dass die obigen Aussagen auch einer formalen Beschränkung unterliegen. Dass die Dinge der Sinnenwelt in diesem Vernunftwesen Seele »ihren Grund hätten«, steht unter dem Vorbehalt eines »als ob«³⁰⁸. Allein, auf dieser Basis Metaphysik zu betreiben, war für Kant nicht befriedigend. Denn »[s]o würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, [...] ein Problem ohne alle Auflösung«³⁰⁹. Das gilt für die (transzendentalen) Ideen der (reinen) Vernunft, mindestens falls sie theoretische sind. Dagegen könne die Idee der praktischen Vernunft »jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben«³¹⁰ werden. In ihr habe die reine Vernunft sogar »Causalität, das wirklich hervor-zubringen, was ihr Begriff enthält«³¹¹. Dass angesichts dieser Sachlage die Verbindung von theoretischer und praktischer Vernunft reizvoll erscheint, um der theoretischen Vernunft Gegenstandsbezug³¹² zu verschaffen, was in Absicht auf das Begründete wie auch das Begründende sinnvoll ist, liegt auf der Hand. Kant selbst deutet eine solche Möglichkeit an.³¹³ So konnte er sich gedrängt sehen, anstelle der Entfaltung einer rationalen Psychologie das Wesen der praktischen Vernunft zu erörtern. Denn der Erfolg ihrer Aufklärung würde unter Umständen einerseits – neben den beiden anderen Ideen der theoretischen Vernunft – auch die transzendente Idee der Seele fundieren und somit seine Metaphysik im Ganzen begünstigen; und andererseits die ideengeleitete Reglung des gesamten Verstandesgebrauchs, mithin die gesamte bisherige Transzendentalphilosophie der KrV in ihrer notwendigen Zieldimension, dem Noumenalen, verankern. Negativ formuliert, bedeutet dies, dass die Begründungsleistung für die Trans-

³⁰⁸ Vgl. a. a. O., 449.

³⁰⁹ A. a. O., 254.

³¹⁰ A. a. O.

³¹¹ A. a. O.

³¹² Das heißt für Kant in diesem Zusammenhang keineswegs unmittelbares Grundsein der drei großen Ideen für das empirisch Gegenständliche; sondern für unsereins musste, sofern wir die Tätigkeit reiner theoretischer Vernunft ausüben, als diesen Üben, der ganze Verstandesgebrauch – samt den von ihm erfassten Erscheinungen (Phänomenen) – irgendwie anders präsent sein.

³¹³ An der zuletzt zitierten Stelle freilich mit dem Ziel, »Haltung und Zusammenhang« (KrV [B], 255) an die praktische Vernunft zu vermitteln. Spätestens jedoch um der Übereinstimmung der einen Vernunft mit sich selbst willen muss deren praktische Ausrichtung für den Begründungszusammenhang der theoretischen von Bedeutung sein. Angesichts von Kants Sorge, dass das »absolute Ganze aller Erscheinungen« nur eine Idee sei, spricht die Aussage über die Kausalitätskraft der praktischen Vernunft im Gegensatz zur theoretischen, vielmehr für die Notwendigkeit: die theoretische Vernunft durch die praktische zu begründen, in ihrer Begründung zu festigen, zu fundieren.

zendentalphilosophie der KrV, und somit auch ihre Begründungsleistung für Kants Phänomenbegriff, also dessen Gegenstandsbezug, das meint, die Weise, in der uns die Phänomene bewusst werden, für sich genommen nicht ausreichend war. – Aus inhaltlicher Perspektive betrachtet, führte dieser Sachverhalt dazu, dass selbst unter der Annahme, Kants KrV habe ihre Frage nach der Möglichkeit von Erfahrung und Wissenschaft erfolgreich beantwortet, die KrV dennoch nur die abstrakte Möglichkeit möglicher Erfahrung geschildert hat, wogegen die Wirklichkeit der realen, konkreten Wissenschaft unbedacht bleibt. Die Untersuchung der konkreten Erfahrung durfte Kant aber um keinen Preis auslassen. Die Motivation zu einem Anschlussprojekt an die KrV, die Verfertigung der *Kritik der praktischen Vernunft* wird auch unter diesem Aspekt höchst verständlich. Als die Frage nach der Möglichkeit einer vernünftigen Handlung überhaupt, und zwar unter dem Aspekt der Sittlichkeit einer Handlung, wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* diese Untersuchung weitergeführt werden.

Betrachten wir nun den Gegenstand von Kants Transzendentalphilosophie selbst und zudem die Weise, in der uns dieser laut KrV präsent oder gegeben ist, so erklärt sich der Ausfall der rationalen Psychologie aus einem weiteren von zwei miteinander verwobenen Motiven. Zur Sichtung steht aber an: das Ich-denke. Zusammen mit dem Sachverhalt des Ich-denke ist uns neben diesem einzigen Gegenstand der rationalen Psychologie bemerkenswerterweise zugleich auch das höchste Principium von Kants Transzendentalphilosophie gegeben. An und in ihm sollen sämtliche Teilvermögen und Kräfte sowie sämtliche Gegensatzpaare der Transzendentalphilosophie wieder zusammenfinden.³¹⁴ Von seiner Gegebenheitsweise *dependieren* sowohl Kants Konzept der rationalen Psychologie als auch sein Phänomenbegriff samt der kompletten Transzendentalphilosophie überhaupt. Der erste Beweggrund, die rationale Psychologie praktisch ausfallen zu lassen, besteht demnach darin, dass Gegenstand und Gegebenheitsweise der Psychologie mit Gegenstand und Gegebenheitsweise der rationalen Transzendentalphilosophie *übereinstimmen*. Dem Anschein nach ist die rationale Psychologie überflüssig. Einerseits verliert sie ihren Gegenstand an die Transzendentalphilosophie der KrV und deren Folgeunternehmen. Andererseits antwortet Kant, gerichtet auf diejenigen Teilaspekte, auf die eine Seelenlehre im engeren Sinne Bezug nehmen kann, wie oben gezeigt, mit der formalen Beschränkung von altbekannten Ansichten auf den Status »als ob«. Faktisch al-

³¹⁴ Der »Existentialsatz« (a. a. O., 275 Anm.) Ich-denke, hier aus dem Zusammenhang mit der rationalen Psychologie aus der transzendentalen Dialektik entnommen, ist ein und derselbe mit dem Ich-denke als höchstem Prinzip der Transzendentalphilosophie, das in der transzendentalen Deduktion der transzendentalen Analytik als der durchgängige identische Akt reiner Spontaneität die eine Vorstellung »Ich denke« produziert, um in ihr die gesamte Mannigfaltigkeit aller anderen Vorstellungen zur transzendentalen Einheit eines Selbstbewusstseins zu synthetisieren, vgl. z. B. a. a. O., 108f. mit 262f.; 275 Anm.; 279.

lerdings wird die gegenstandstreue Psychologie, wenn sie rational ist, mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* sogar in den Widerspruch treten. Das zeigt die genaue Betrachtung der Gegebenheitsweise ihres Gegenstands. Sie offenbart uns den zweiten Grund dafür, dass Kant die rationale Psychologie auslässt, und erhellt uns das wahre Motiv für Kants Wandel auf der Spur des Gemüts von Kritik zu Kritik.

Der Gegenstand »Ich-denke« muss gemäß KrV (in der rationalen Psychologie wie in der Transzendentalphilosophie) rein analytisch verstanden werden, als die bloß logische Form des Denkens überhaupt.³¹⁵ Bestimmt werde diese bloß logische Form des Denkens durch eine »mögliche Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz«³¹⁶. Dieser Abstraktion liegt der eine fundamentale Existentialsatz³¹⁷ Ich-denke, genauer: »ich existire denkend«³¹⁸ zugrunde. Ebendiesen Existentialsatz stellt Kant wiederholtermaßen als einen empirischen dar³¹⁹. Dass dies befremden kann, ist ihm bewusst.³²⁰ Denn nicht nur gesteht er somit einer bloß für ihn als für ein bestimmtes Subjekt gültigen Bedingung die Gültigkeit für alles zu, was denkt, sondern schwerer wiegt, »daß wir [also: Kant; ...] ein apodiktisches und allgemeines Urtheil« »auf einen empirisch scheinenden Satz [...] zu gründen uns anmaßen«.³²¹ Daran ist anstößig, »daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre [und so auch die gesamte Transzendentalphilosophie], welche darauf erbaut wird, niemals rein, sondern zum Theil auf ein empirisches Principium gegründet«³²² ist. Auf die Spitze treibt Kant dieses Schwanken, diese Unstimmigkeit, indem er direkt im Anschluss an diese Problemanzeige zu erklären sucht, die innere Wahrnehmung bzw. die von ihr ermöglichte innere Erfahrung sei als »Ich denke« die bloße Apperzeption und natürlich gar nicht empirisch, sondern transzendental.³²³ Den Eindruck, sein Bau gründe auf schwankendem Boden, verfestigt Kants zweite und letzte Anmerkung zur »Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele gegen Ende der Paralogismen der reinen Vernunft. Diese Anmerkung beschreibt einzig den Actus Ich-denke und zeugt von großer Unschlüssigkeit, ob sein Wesen

³¹⁵ Vgl. a. a. O., 279.

³¹⁶ A. a. O., 278.

³¹⁷ Vgl. a. a. O., 275 Anm.

³¹⁸ A. a. O., 279.

³¹⁹ Vgl. a. a. O., 265 f.; 275 Anm.; 279 f.

³²⁰ Vgl. a. a. O., 265.

³²¹ Vgl. a. a. O., 265 f.

³²² A. a. O., 263.

³²³ Vgl. a. a. O. Diese reine Apperzeption als innere Erfahrung muss laut Kant »als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist.« (A. a. O.)

transzendental oder empirisch sei.³²⁴ Letztlich entscheidet sich Kant, wie gehabt, für den transzendentalen Aspekt. Der Widerspruch zur vermeintlichen Reinheit der Transzendentalphilosophie wäre ansonsten zu deutlich. Jedoch beachtet Kant nicht, dass die reine bzw. ursprüngliche Apperzeption, das ist der eine durchgängige identische Akt reiner Spontaneität, der die eine Vorstellung »Ich denke« produziert, um in ihr die gesamte Mannigfaltigkeit aller anderen Vorstellungen zur transzendentalen Einheit eines Selbstbewusstseins zu synthetisieren,³²⁵ stets immer nur als dieser Akt, also alleine *in actu* ist, wirklich ist. In actu aber *ist* er niemals in Reinform, nicht transzendental bloß, kein nacktes »Dass«, sondern: In actu denkt ein empirisch bestimmtes Ich ein empirisch bestimmtes »Was«.³²⁶ Erst nachträgliche Abstraktion, zunächst von den empirischen Bedingungen des Daseins, mit dem Ergebnis des Existentialsatzes »Ich existiere denkend«, sodann die Abstraktion von aller Form des Daseins überhaupt,³²⁷ führt zur bloß logischen Form des Denkens überhaupt, zum »reinen« Ich-denke, der reinen Apperzeption. Die Reinheit der Apperzeption entstammt bloß einer Leistung der Abstraktion vermöge transzendentaler Reflexion, die ein ihr vorgegebenes, immer schon daseinsmäßig bestimmtes Selbstbewusstsein als ebendieses gefunden hat und bei notwendiger Voraussetzung dieser Gegebenheit, aber bei Kant leider ihr nicht gänzlich gemäß, dieses analysiert. In Wirklichkeit nämlich *ist* die reine Apperzeption nur unter Rückgriff auf »etwas Reales, das gegeben worden«³²⁸ ist, und »ohne inneren Sinn nicht stattfinden«³²⁹ kann. In diesem Sinn drückt für Kant der Existentialsatz »Ich existiere denkend«, und mit ihm die reine Apperzeption, »eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung«, aus, »mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde«³³⁰ liegt. In Wirklichkeit ist demnach in der reinen Apperzeption und an der gar nicht mehr absolut reinen Spontaneität als auch für die Spontaneität immer schon die »Receptivität der Anschauung«³³¹ – und umgekehrt.³³² Deswegen, also weil in der ursprünglichen Apperzeption die

³²⁴ Vgl. a. a. O., 275 Anm.; die entscheidenden Passagen gleich in Anm. 333 d. v. U!

³²⁵ Vgl. z. B. a. a. O., 107 f.

³²⁶ Vgl. a. a. O., 272 f.

³²⁷ HUXEL, *Ontologie*, 84–144, bes. 106, weist darauf hin, dass für Kants Transzendentalphilosophie »jede Aussage der Existenz bereits unter die Anwendung der – stets zum empirischen Gebrauch bestimmten – Kategorien der Modalität fallen« muss.

³²⁸ KrV (B), 275 Anm.

³²⁹ A. a. O., 279.

³³⁰ A. a. O., 275 Anm.

³³¹ A. a. O., 279.

³³² Zugrunde liegen zwei miteinander zu kombinierende Gegensatzpaare: Receptivität – Spontaneität; Sinnlichkeit – Denken (besser: Intellekt). Deren Aneinander ist zugleich deren relatives Ineinander: Sinnlich receptives Auffinden von Vorgegebenem beschert dem

denkerische Spontaneität und sinnliche Rezeptivität an- und füreinander sind, wählte Kant die obige Ausdrucksweise einer »unbestimmten empirischen Anschauung« bzw. »Wahrnehmung«, und fiel ihm die Beurteilung schwer, was die Apperzeption wirklich und wesentlich sei.³³³

In Wirklichkeit und wesentlich ist die Apperzeption also ein *An- und Ineinandersein von sowohl Rezeptivität und Spontaneität als auch von Denken und Sinnlichkeit*. Ursprünglich, das meint hier: an sich, sind die inhaltlich-rezeptive Seite und die formal-spontane möglicherweise gleich.³³⁴ Kant kombiniert die Gegensätze in einfacher Zweiteilung strengstens in rezeptive Sinnlichkeit und spontane Denktätigkeit (der Apperzeption);³³⁵ obwohl eigentlich sein Konzept der Apperzeption vielmehr für eine Kreuzung von Gegensatzpaaren spricht, die relativ, weil an- und ineinander vermittelt, sind. Genau besehen nimmt die Apperzeption eine »nur ihr eigentümliche Zwischenstellung«³³⁶ ein, zwischen den Phänomenen einerseits und dem reinen Verstand sowie der reinen Vernunft andererseits, welche letztere Gemütskraft zwangsläufig hinzugesetzt werden muss, wenn nicht anders ihre Tätigkeit dem Ich-denke der Apperzeption verschlossen sein soll.³³⁷ Dass diese Zwischenstellung keine vollkommene Leistungsgleichheit des möglicherweise Gleichursprünglichen heißen muss, bleibe hier zunächst unbedacht.³³⁸ Bedeutsam für das Verständnis von Kants philoso-

spontanen Denkkakt den Inhalt; denkerisch spontanes Herausstellen vermittelt dem inhaltlich Vorgegebenen die Form.

³³³ »Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz, und hält den Satz: Ich existire, in sich. [...] Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege) geht aber vor der Erfahrung vorher [...] Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst, [sic!] (Noumenon) sondern als Etwas, was in der That existirt und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens« (a. a. O., 275 Anm.).

³³⁴ Trotz gleicher Ursprünglichkeit dürfte die Inhaltsseite eine fundamentalere Leistung erbringen. Diese Vorstellung berücksichtigt zugleich den Umstand des Vorgegebenen.

³³⁵ Vgl. a. a. O., 49 ff.; 74 ff.; 85.

³³⁶ HUXEL, *Ontologie*, 107.

³³⁷ Hier blitzt wieder einmal die Zwiespältigkeit des kantschen Phänomenbegriffs auf, vgl. S. 50f. d. v. U.

³³⁸ Vgl. dazu Anm. 334 in d. v. U.

phischem Weg ist, dass Kant die Gegebenheitsweise und somit den Gegenstand der Apperzeption, des höchsten Punkts seiner Transzendentalphilosophie, nicht konsequent im Anhalt an diejenigen Einsichten, zu denen ihn die Wirklichkeit drängte, beschrieben hat.

Dieses Versäumnis durchwirkt das Verfahren und die Gliederung der KrV. Die Verfahrensweise der KrV, freilich identisch mit derjenigen der transzendentalen Psychologie, besteht in einer von der transzendentalen Apperzeption (samt ihrem empirischen Gehalt) ausgehenden, zweigliedrigen Analyse, aus Analytik und Dialektik. Während die transzendente Analytik den rechtmäßigen Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens aufzeigt, deckt die transzendente Dialektik den unrechtmäßigen auf.³³⁹ Diese Analyse³⁴⁰ ist analog der transzendentalen wie der allgemeinen Logik³⁴¹ und verläuft in einem Dreischritt:³⁴² *Absondern* (des empirischen Gehalts), *Zergliedern* (des transzendentalen Gehalts in logische Elemente) und *Schließen* (der Elemente in den einen und zu demselben Zusammenhang).³⁴³ Diese transzendente Reflexion soll in Ansehung des bestimmten Sitzes unsrer Erkenntnisquellen im Gemüt, aus denen unsre Vorstellungen geflossen sind, vor allem den Quellort unsrer Vorstellungen im Gemüte bestimmen.³⁴⁴ Also steht fest: Kant braucht eine Theorie des Gemüts, in deren Rahmen die verschiedenen Quellorte der Erkenntnis verständlich werden! Eine

³³⁹ Das kritische Instrument dazu ist das Prinzip (und Vermögen) der reinen Vernunft, zwischen analytischen und synthetischen Urteilen a priori genau unterscheiden zu können (vgl. KrV [B], IV.–V. der Einleitung). Denn während analytische Urteile bloß zuvor begrifflich Vorausgesetztes explizierten, sei wahre Erkenntnis, erkenntnismäßiger Fortschritt, allein durch synthetisches Urteilen a priori bzw. die Grundsätze des reinen Verstandes erreichbar, und seien ebendiese Grundsätze allein auf die Gegenstände der Erfahrung anzuwenden, vgl. KrV (B), 145.

³⁴⁰ Die Analyse der Analytik – und auch die Dialektik – ist keinesfalls rein analytisch, wie der Ausgang vom Ich-denke der Apperzeption zeigt, sondern immer auch schon synthetisch. Vgl. dazu S. 60 ff. d. v. U.

³⁴¹ Anders als die allgemeine Logik abstrahiert die transzendente nicht von allem Inhalt der Erkenntnis, sondern bestimmt Ursprung, Umfang und die objektive Gültigkeit allein bezogen auf die Erkenntnis von Gegenständen a priori, vgl. KrV (B), 77 f.

³⁴² Es scheint nahezuliegen, die ersten beiden Schritte der Analytik, den letzten aber der Dialektik zuzuordnen (vgl. a. a. O., 130), nämlich in Rücksicht auf die oberen Erkenntnisvermögen (als Gemütskräfte / Gemütsvermögen) im Verhältnis zur Besonderheit der transzendentalen Logik, vgl. S. 78 d. v. U. Wie nun aber Kants Analyse in Wirklichkeit immer auch schon synthetisch ist, so erscheint zweifelhaft, ob die einzelnen Schritte überhaupt auf einzelne Gemütsvermögen oder -kräfte aufgeteilt werden dürfen, ob der Dreischritt überhaupt aufgeteilt werden darf, bzw. ob es sich eigentlich überhaupt um einen solchen handelt.

³⁴³ Vgl. KrV (B), 273.

³⁴⁴ Vgl. a. a. O., 214 ff.; 219 f. sowie 74 f.; auf diese Weise bestimmt die transzendente Reflexion freilich ebenfalls die Verhältnisse der bestimmten Vorstellungen untereinander.

solche Theorie wäre selbstverständlich dieselbe wie diejenige über das An- und Ineinandersein von sowohl Rezeptivität und Spontaneität als auch von Denken und Sinnlichkeit im Akt der Apperzeption. Denn Kants Erkenntnisbestimmung nach Quellort ist gar nichts anderes als seine Aussagen über die Herkunft einer Erkenntnis in Rücksicht auf das Verhältnis von rezeptiver Sinnlichkeit (bzw. sinnlicher Rezeptivität) und spontaner Denktätigkeit (bzw. denkerischer Spontaneität).³⁴⁵ Das bestätigt der Blick auf die inhaltliche Bedeutung der von Kant zur Beschreibung von Erkenntnissen verwendeten Begrifflichkeit: a posteriori = durch Erfahrung, d. h. empirisch, d. i. durch (rezeptive) Empfindung der Sinne; a priori = von aller Erfahrung, d. h. vom Empirischen, also vom Rezeptiv-Sinnlichen des konkreten Falles unabhängig; rein bzw. transzendental = nicht nur von aller Erfahrung unabhängig und ohne irgendeine empirische Beimischung,³⁴⁶ sondern zugleich unter dem Aspekt, dass und wie gewisse Vorstellungen lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind.³⁴⁷

Eine Theorie des Gemüts erforderte also eigentlich schon der von Kant bemühte Fixpunkt der sogenannten reinen Apperzeption, nämlich als Auskunft darüber, wie das Zusammensein der besagten Gegensatzpaare zu verstehen sei. Jedoch, bereits die Gliederung der KrV lässt erahnen, dass eine solche Erklärung in Kants *Kritik der reinen Vernunft* ausbleibt. Die Gliederung teilt nämlich die »Elementarlehre« in eine Theorie der (sinnlichen) Rezeptivität des Erkenntnisvermögens, Ästhetik, und andererseits eine Theorie der (denkerischen / intellektuellen) Spontaneität des Erkenntnisvermögens, Logik – die um ein Vielfaches länger ist. Bemühungen, diese beiden Teiltheorien zu einer einzigen, umfassenden Fundamentaltheorie zusammenzubinden, zeugen Kants Erachten nach von »Unkunde« der »eigenthümlichen« Natur der Logik.³⁴⁸

Die »Logik« macht aber bei Kant den Großteil der »Elementarlehre« wie der gesamten KrV aus; sie nimmt den Großteil seiner Gedanken in Anspruch. Eine wichtige Eigentümlichkeit der Logik (in der KrV und als gelehrtes Verfahren der KrV) besteht darin, dass ihre »Gegenstände« sich im Prinzip auf die sogenannten Erscheinungen (im Sinne Kants) beschränken. Erscheinungen bloß in der Zeit, das Seelische, »Gemüt« und Gefühl fallen unter den Tisch. Die Notwendigkeit einer umfassenden Gemütslehre wird so verdeckt. Kant konzentriert sich allein auf den Teilaspekt der denkerisch-spontanen unter den verschiedenen Funktionen des Gemüts. Nur die Seite des Intellektuell-Spontanen konnte gemäß Kants Phänomenbegriff die Objektivität der Erfahrungswissenschaft garantieren.

³⁴⁵ Vgl. a. a. O., 49 ff.; 74 f.; 85.

³⁴⁶ Diese Vorstellung Kants impliziert freilich, dass die apriorischen Erkenntnisse einen Rest von Sinnlichem an sich haben, z. B. reine sinnliche Anschauungsformen.

³⁴⁷ Vgl. a. a. O., 27 f.; 77 ff.; 43.

³⁴⁸ Vgl. a. a. O., 8.

Allein auf ihrem Boden würde seine Metaphysik erwachsen können³⁴⁹. Deswegen fällt nicht nur die Theorie der Rezeptivität (des Erkenntnisvermögens) bei Kant äußerst knapp aus. Hier betrachtet er bloß die reinen Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, also die Weise, wie die Gegenstände der Sinne das Gemüt »affizieren«,³⁵⁰ nicht ihren Stoff, d. i. die Wirkung auf die Vorstellungsfähigkeit – weil dieser empirisch-zufällig³⁵¹ ist.³⁵² Das Zusammensein der (rezeptiven) Sinnlichkeit mit der intellektuellen Spontaneität in seiner Stufenleiter der Vorstellungsarten³⁵³ nimmt Kant ebenfalls nicht zum Anlass einer umfassenden Gemütslehre. Gleiches gilt für die Tatsache, dass seine Theorie der Spontaneität (des Erkenntnisvermögens) indirekt auf einem (ergänzungsbedürftigen) Gemütsgrundriss fußt und auf Elemente rezeptiver Sinnlichkeit zurückgreift. Kants transzendente Logik³⁵⁴ steht nämlich in modifizierter Analogie zur allgemeinen Logik³⁵⁵ und ist offensichtlich auch analog zum Gefüge der drei »oberen Erkenntnisvermögen«³⁵⁶ aufgebaut und rekuriert somit auf einen (ergänzungsbedürftigen) Grundriss des Gemüts.³⁵⁷ Diesen drei (reinen) Erkenntnisvermögen – erfasst unter dem Begriff des Verstands in einem weiten Sinne – kommt die gemeinsame Funktion zu, »verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen«³⁵⁸, bzw. das ihnen gemeinsame »Vermögen

³⁴⁹ Empirisch könnte kantsche Metaphysik keinesfalls sein; dass die transzendentalen Kategorien allein zum empirischen Gebrauch vorgesehen sind, muss für den Metaphysiker Kant zum Problem werden. Vgl. S. 145 ff. d. v. U.

³⁵⁰ Vgl. KrV (B), 49 f.

³⁵¹ Vgl. a. a. O., 56 f.

³⁵² Kant urteilt, dass Gefühl (das der Lust und Unlust) und Wille »gar nicht Erkenntnisse« (a. a. O., 69) sind; der gesamte Bereich von Affektionen, Empfindungen, Gefühlen und Willensbewegungen verliert für seine Theorie der Erkenntnis die Bedeutung, die ihm eigentlich zukommt.

³⁵³ Vgl. a. a. O., 249 f.

³⁵⁴ 1. Analytik der Begriffe; 2. Analytik der Grundsätze; 3. Transzendente Dialektik.

³⁵⁵ 1. Begriffsbildung; 2. Urteilen; 3. Schließen, vgl. a. a. O., 130 f.

³⁵⁶ 1. Verstand (hier freilich im engeren Sinn), als Vermögen der Begriffe, bzw. das Manifoldige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen; 2. Urteilskraft, als Vermögen, Anschauungen unter Begriffen zu subsumieren; 3. Vernunft (theoretische), als Vermögen, die Verstandesregeln unter Prinzipien zur Einheit zusammenzuschließen; vgl. zu 1: a. a. O., 146 f.; 109 f.; zu 2: a. a. O., 131 f.; zu 3: a. a. O., 240 f.; 255.

³⁵⁷ »Die allgemeine Logik ist über einem Grundriss erbaut, der ganz genau mit der Einteilung der oberen Erkenntnisvermögen zusammentrifft. Diese sind: Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, gerade den Funktionen und der Ordnung jener Gemütskräfte gemäß, die man unter der weitläufigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift« (a. a. O., 130 f.).

³⁵⁸ A. a. O., 85.

zu urteilen [im weiten Sinne des Wortes]³⁵⁹. Deshalb will Kant das System aller Begriffe des Verstands (im weiten Sinne des Wortes »Verstand«) – (1) Kategorien, (2) synthetische Grundsätze a priori, (3) transzendente Ideen³⁶⁰ – von der allgemeinen Form der Urteilsfunktionen ableiten³⁶¹. Zugleich aber beschreibt er die zur Erkenntnis im strengen Sinne führende spontane Gemütsleistung als das Geschehen einer dreistufigen Synthesis auf dem Boden von bzw.³⁶² als die Synthesisleistungen von: Apprehension³⁶³, Einbildungskraft³⁶⁴ und Apperzeption³⁶⁵. Dabei dürften die beiden oberen Synthesisstufen den Erkenntnisvermögen Urteilskraft und Verstand (im engeren Sinne) entsprechen bzw. mit ihnen sogar identisch sein.³⁶⁶ Die Vernunft (besonders im engeren Sinne, und zwar als theoretische) findet bei dieser Entgegensetzung keine Entsprechung, wie auch der Apprehension kein besonderes der reinen (»oberen«) Erkenntnisvermögen korrespondiert – weil oder obwohl die Apprehension ganz nah bei der sinnlichen Wahrnehmung liegt³⁶⁷. Doch wie in der Apprehension andererseits immer auch schon eine transzendente (!) Einheit am Werk ist,³⁶⁸ so haben umgekehrt auch die Einbildungskraft und die Apperzeption eindeutig empirische (!) Komplemente an sich³⁶⁹.³⁷⁰ Die Forderung nach einer Theorie des Gemüts für Kants Phänomenbegriff wird immer dringlicher. Vor ihrem Hintergrund hätte Kant unter anderem erklären müssen, wie er – im Widerspruch zu seiner Beschränkung der rationalen Seelenlehre in der transzendentalen Dialektik auf das reine

³⁵⁹ A. a. O., 86. Das Vermögen zu urteilen im engeren Sinn als Spezifikum der Urteilskraft begegnet a. a. O., 131 f.

³⁶⁰ Der Vernunft (im engeren Sinn).

³⁶¹ Vgl. a. a. O., 92 ff. (zu 1.); 147 f. (zu 2.); 257–260 (zu 3.).

³⁶² Zwischen Vermögen und deren Leistungen differenziert Kant häufig nicht klar oder gar nicht.

³⁶³ Setzt das Mannigfaltige einer empirischen Anschauung zusammen, vgl. a. a. O., 124 f.

³⁶⁴ Bezeichnet auch als figurliche Synthesis und *synthesis speciosa*, ist sie die Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit im Sinne der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Anschauung, vgl. a. a. O., § 24; dort bes. 119 f.; und S. 45 f. d. v. U.

³⁶⁵ Vgl. KrV (B), § 16 ff.

³⁶⁶ Im Fall des Verstands scheint Identität problemlos möglich zu sein, vgl. Anm. 356 d. v. U. Im Falle der Einbildungskraft können wenigstens Entsprechung und Nähe zur Urteilskraft angenommen werden, vgl. a. a. O., § 24; dort bes. 119 f.; vgl. auch S. 45 ff.; 111 ff.; 125 ff. d. v. U.; und KU, 179.

³⁶⁷ Vgl. KrV (B), 124 ff.; bes. 126 Anm.

³⁶⁸ Vgl. a. a. O.

³⁶⁹ Vgl. zur Einbildungskraft a. a. O., 119 ff., bes. 120; zur Apperzeption a. a. O., § 18.

³⁷⁰ Auch PATON, *Metaphysic I*, 354 f.; 366; 431; 537; 573, stellt fest, dass alle drei Synthesen neben der Voraussetzung einer transzendentalen Einheit immer auch Empirisches an sich haben, und: letztlich alle drei ein und dieselbe sind. Gleichzeitig fächert Paton die drei Teilsynthesen in sich auf.

Ich-denke – in seiner transzendentalen Methodenlehre, in deren Architektonik aller Wissenschaften, im Rahmen einer rationalen Physiologie eine derartige rationale Psychologie anlegen will, deren Gegenstand nicht bloß die »Seele [... als] die denkende Natur«, sondern als ebendiese die Gegenstände »des inneren Sinnes« sind.³⁷¹

Kants Rede vom »Gemüt« bezeichnet nämlich eigentlich das von ihm mit dem Ausdruck »Seele« Gemeinte – und umgekehrt.³⁷² Das Gemüt ist der geistige Ort unseres Erlebens überhaupt. Das Gemüt markiert den Ort, an dem sämtliche Erscheinungen, die des äußeren wie des inneren Sinnes, versammelt sind.³⁷³ Zu den Erscheinungen des inneren Sinnes gehört auch das Gemüt selbst. Kant selbst sagt, dass das Gemüt sich selbst anschauet, und über diese Selbstanschauung, dass sie zwar keine Anschauung »von der Seele selbst als einem Object« anbiete, allein, es handle sich dabei jedenfalls um eine »Anschauung ihres [der Seele] inneren Zustandes«³⁷⁴. Was jedoch zu den inneren Bestimmungen des inneren Zustands gehöre, werde in Verhältnissen der Zeit vorgestellt³⁷⁵. Umgekehrt ist ebenso die Zeit »eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen«³⁷⁶.

Das Paradoxe an der von Kant in diesem Zusammenhang vorgebrachten Darstellung des inneren Sinnes ist, »was jedermann [...] auffallen mußte«, nämlich wie der Sinn uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewusstsein darstellt; da wir uns angeblich nur anschauen könnten, wie wir innerlich affiziert werden, »welches widersprechend zu sein

³⁷¹ KrV (B), 547.

³⁷² »Gemüt« (mind) is a colourless word which Kant uses to avoid the metaphysical implications of »Seele« (soul)« (PATON, *Metaphysic I*, 95 Anm. 4). PATON setzt (a. a. O.) die Seele bzw. das Gemüt sodann mit »Vorstellungsfähigkeit« gleich, vgl. KrV (B), 49 f. Das ist eindeutig zu wenig, wie Kants Ausführungen über die Seele als transzendente Idee bestätigen: »Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt, um nach dieser Idee eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einsehen kann, zum Prinzip unserer Beurtheilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen« (KrV [B], 503).

³⁷³ Vgl. KrV (B), 51 f. Im obigen Sinne, also im Zusammenhang mit der Seele, spricht Kant a. a. O., 507 von unseren »Geisteskräften«. Kants dortige Rede vom Körper als »Fundamentalerscheinung« widerspricht der Auffassung Patons, dass die Seele nur Erscheinung des Körpers sei (PATON, *Metaphysic II*, 331).

³⁷⁴ KrV (B), 52; zur Vorstellung des sich selbst anschauenden und so denn auch sich selbst »affizierenden« Gemüts vgl. auch a. a. O., 69 f.

³⁷⁵ Vgl. a. a. O., 51 f.; so auch a. a. O., 69 f.

³⁷⁶ A. a. O., 60; zur Zeit als Form des inneren Sinnes vgl. auch a. a. O., 122 sowie 122 Anm.

scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten³⁷⁷. Zu erklären versucht Kant das so, dass der innere Sinn durch den Verstand bzw. die Apperzeption bestimmt, das meint »affiziert« werde,³⁷⁸ und diese bzw. ihre synthetische Einheit mit dem inneren Sinn »so gar nicht einerlei³⁷⁹ sei. Genauer sagt Kant, dass der Verstand bzw. die Apperzeption als Quelle aller Verbindungen überhaupt durch die transzendente Einbildungskraft das Mannigfaltige der Anschauungen des inneren Sinns für diesen inneren Sinn zu etwas Bestimmtem kombiniere.³⁸⁰ Demnach wäre der Stoff der Affektion bereits vorhanden und würde durch den Verstand unter der Form der Zeit kombiniert.³⁸¹ Woher dieser Stoff stammt, ist allerdings unklar, und merkwürdig ebenso, dass Kant die Art, wie das Gemüt durch seine eigene Tätigkeit affiziert wird, auch als »dieses Setzen« – nicht bloß als Kombinieren – der einen Vorstellung – nicht zahlreicher Vorstellungen – der (Form der) Anschauung seiner selbst bezeichnet.³⁸² Denn »Setzen« weist eindeutig auf eine Vergabe von »Stoff« hin. Der reine Verstand aber kann keine Stoffe vergeben. Durch die bloße Form (der inneren Anschauung), durch den inneren Sinn, die Zeit, das Sinnlich-Rezeptive, kann ebenfalls Stoff nicht hervorgebracht und gegeben werden.

Kant dagegen, der dieses Problem für »jeder Theorie gemein«³⁸³ hält, wähnt es durch ihn selbst überwunden und sieht nicht, »wie man so viel Schwierigkeit darin finden könne«, dass der innere Sinn von uns selbst »affiziert«³⁸⁴ wird. Seine Scheinlösung, um derentwillen er den *Erlebnisprimat von der Zeit auf den Raum überträgt*,³⁸⁵ lautet schlicht, dass wir, was die innere Anschauung betrifft, unser Selbst »nur als Erscheinung [...] erkennen«³⁸⁶. Diese Folgerung kommt bekannter Abstraktheit seiner rationalen Seelenlehre³⁸⁷ gleich. So kommt es, dass nach Kants Theorie die Seele ganz und gar, »selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt« wird, und auf solche Weise »unser Bewußtsein selbst, als bloßer Schein,

³⁷⁷ A. a. O., 120.

³⁷⁸ Vgl. a. a. O. Auch PATON, *Metaphysic II*, 387 ff., bes. 388 f., folgt diesem Erklärungsversuch Kants.

³⁷⁹ KrV (B), 121.

³⁸⁰ Vgl. a. a. O., 121; vgl. auch PATON, *Metaphysic II*, 390 ff., bes. 392 f.

³⁸¹ Dafür scheint KrV (B), 122 Anm. zu sprechen.

³⁸² Vgl. a. a. O., 70. »I am not even certain what he means by ›positing‹, unless he means ›taking up‹ and ›combining‹ (PATON, *Metaphysic II*, 415).

³⁸³ KrV (B), 70.

³⁸⁴ A. a. O., 122 Anm.

³⁸⁵ Vgl. a. a. O., 121 f.

³⁸⁶ A. a. O., 122.

³⁸⁷ Vgl. a. a. O., 263: »Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes und heiße Seele«.

in der That auf nichts³⁸⁸ geht. Weder nämlich davon, wie er sei, noch davon, wie er erscheine, mache Kant sich von sich selbst eine Vorstellung.³⁸⁹ Bloß als von einer transzendentalen Idee vermag Kant von der Seele zu sprechen.³⁹⁰ Dann aber vollmundig als von der systematischen Einheit des inneren Sinns, als von einer einigen Grundkraft des Menschen,³⁹¹ in der getragen sogar die Idee der Menschheit liegt³⁹². – Während die Menschheitsidee in den Himmel entschwebt, versinkt so für Kant im Sog der Versenkung der von Leibniz und Wolff geprägten Schule und beschränkt auf ein leeres Ich-denke die Seele und verliert sich zusammen mit ihr unsre Einbildungskraft – die notwendig ist für Erkenntnis –, diese »blinde [...] Funktion [... unsrer] Seele«³⁹³, in deren grundloser Unwissenbarkeit.

Was also ist der oben erwähnte, zweite Grund dafür, dass Kant keine hinreichende Gemüts- und Seelentheorie vorgelegt hat und die rationale Psychologie praktisch ausfallen lässt? Denn unter diesem Umstand wird doch das Ziel seiner Metaphysik unerreichbar! Die Gesamtanlage seiner eigenen Philosophie wie auch deren Detailausführung³⁹⁴, ja bloße Selbstbeobachtung hätte ihn zu einer ratio-empirischen Theorie der Seele treiben müssen.³⁹⁵ Die Antwort lautet, dass für Kant die Ausführung einer hinreichend umfangreichen und sachgenauen (rationalen) Psychologie das Ende des Gesamtprojekts seiner Transzendentalphilosophie, das Ende des gesamten Lösungsansatzes seiner *Kritik der reinen Vernunft* bedeutet hätte. Jeder Versuch, die rationale Psychologie so weit auszuführen, dass Kant gemäß dem Ziel seines eigenen Lösungsansatzes Metaphysik mit Befriedigung hätte treiben können, hätte, je sachbezogener diese Psychologie gewesen wäre, desto klarer die Mangelhaftigkeit des ursprünglichen Lösungsansatzes herausgestellt. Eine sachgerechte Psychologie hätte das ursprüngliche kantsche Bestreben, wissenschaftliche Sicherheit für störungsfrei laufende Teilbetriebe von Erfahrungswissenschaft und Metaphysik zu garantieren, für Kants Lösungsansatz unmöglich gemacht. Als unmöglich, weil ohne

³⁸⁸ A. a. O., 279.

³⁸⁹ Vgl. a. a. O.

³⁹⁰ Vgl. a. a. O., 259 f.; 444 f.

³⁹¹ Vgl. a. a. O., 450; 503.

³⁹² Vgl. a. a. O., 248.

³⁹³ A. a. O., 91.

³⁹⁴ Zusätzlich zu den oben angezeigten Teilproblemen begegnen bereits auf der untersten Synthesisstufe, der Stufe der Apprehension, solche Problemauswüchse – vgl. Anm. 644 d. v. U. –, für die auch die neuere Forschung keine Auflösung anbieten kann; vgl. zur Empfindung (und Apprehension): KLEMMER, Axiome, 260; und zur Apprehension (und Zeit): THÖLE, Analogien, 290 f.

³⁹⁵ Ausführlicher rekonstruiert die für die KrV von Kant implizit vorausgesetzte und von ihm zugleich unterdrückte Theorie des Gemüts als Psychologie: HUXEL, Ontologie, 109–114.

hinreichenden Anhalt an die verhandelten Sachverhalte, hätte sich der Versuch erwiesen, seine Transzendentalphilosophie, ja überhaupt irgendeine Philosophie oder Wissenschaft allein auf harte Gegensätze, allein auf die Spontaneität des Intellekts zu gründen – ohne eine Theorie des Gemüts, die auch das Wollen und die Rezeptivität des Seelengeschehens, also auch Gefühl und Empfindungen berücksichtigt, zugrunde zu legen. Dennoch baute Kant seine Philosophie wesentlich auf die Spontaneität des Intellekts, von Verstand und Vernunft, auf das angeblich reine Denken. Die rigorose Zerteilung der Lebensprozesse qua Abstraktion ist dabei sowohl der Ausgangs- und Zielpunkt als auch die Methode, deren Fortschritt auf logische Subsumtion zielt und durch Schlüsse den letzten Grund sich erschließen will. Also, weil die rationale Psychologie, ja überhaupt jede sachgemäße Psychologie in der Gefahr stand, die weitgehende Haltlosigkeit der Scheinlösung Kants zu offenbaren, deswegen musste sie unterbleiben. Deswegen kann Kant in der KrV keine Gemütstheorie explizieren und belässt seine implizite mit großen Begründungslöchern.

Von dort aus hebt Kants philosophischer Wandelgang an, und von daher versteht sich sein Fortschritt zur Kritik der praktischen Vernunft. Weil Kant offensichtlich die Fehler der KrV ungetilgt lässt, indem er gerade nicht seinen Lösungsansatz von Grund auf neugestaltet und mithilfe einer gegenstandsorientierten Gemütstheorie korrigiert, so verfällt er der Hoffnung, den Gegenstandsbezug seiner theoretischen Transzendentalphilosophie könnte die (transzendente) Idee der (reinen) praktischen Vernunft sicherstellen, wenn auch nur zum sogenannten praktischen Gebrauch.

2.6.2 Die Kritik der (reinen)³⁹⁶ praktischen Vernunft oder: Gemüt und Wollen

Den begründungstheoretischen Mangel³⁹⁷ seiner *Kritik der reinen [theoretischen] Vernunft* sucht Kant durch Betrachtung der von ihm so genannten praktischen

³⁹⁶ Kant nennt seine zweite »Kritik« nur eine *Kritik der praktischen Vernunft*, weil allein die reine Vernunft, und nicht auch die »empirisch-beschränkte« »unbedingterweise« »praktisch« sei (vgl. KpV, 15). »Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik« (a. a. O., 16); so auch der Anfang der Vorrede, a. a. O., 3 f. Im Gegensatz dazu gilt bei Kant die reine theoretische Vernunft als ganz natürliche Produzentin von kritikwürdigem Schein.

³⁹⁷ Kant selbst urteilt in der *Kritik der praktischen Vernunft*: »Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muß auch das Maß ihrer Erkenntnisvermögen, vornehmlich ihr Verhältnis unter einander, als zu diesem Zwecke schicklich, angenommen werden. Nun beweiset aber die Kritik der reinen speculativen Vernunft die größte Unzu-

Vernunft zu *beheben*. Vorausweisend darauf deuten einige Aussagen der KrV hin. So versichert Kant, kurz nachdem er mit der Psychologie ein »über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntnis, so weit es der speculativen [!] Philosophie verdankt werden kann«³⁹⁸, ausgestoßen hat, wie zur Rechtfertigung, dass »nach Grundsätzen des mit dem speculativen verbundenen praktischen [!] Vernunftgebrauchs, hierbei [dennoch] nicht das mindeste verloren«³⁹⁹ gehe. Die höchsten Zwecke der Menschen seien keinesfalls an die Metaphysik der rationalistischen Schule gebunden. Voraussetzung dafür ist, dass die Idee der praktischen Vernunft, d. i. die Idee der Freiheit des (reinen) Willens⁴⁰⁰, »jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben«⁴⁰¹ werden kann. In der Idee der praktischen Vernunft habe die reine Vernunft nämlich die Kausalität, »das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält«⁴⁰². Über die Verbindung mit der praktischen Vernunft schien den theoretischen transzendentalen Ideen der notwendige Gegenstandsbezug vermittelbar;⁴⁰³ damit man nicht sagen könnte: »[D]as absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, [...] ein Problem ohne alle Auflösung«⁴⁰⁴. Zudem musste Kant erklären, inwiefern die höchsten Menschenzwecke der Metaphysik uns gewiss sind – trotz der Verabschiedung der rationalistischen Psychologie und Metaphysik der Wolff-Schule. Die Begründung der Sinnenwelt in dem Vernunftwesen Seele, wie auch die Gewissheit metaphysischer Höchstzwecke stehen für Kant dabei nur in der theoretischen (!) Vernunftperspektive unter dem Vorbehalt eines »als ob«⁴⁰⁵. Im Wechsel zur praktischen Perspektive, im Wechsel zum »praktischen Gebrauch« der (reinen) Vernunft, und nur so, sei das »als ob« jedoch überwindbar. Während die spe-

länglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen« (a. a. O., 146).

³⁹⁸ KrV (B), 275.

³⁹⁹ A. a. O., 276.

⁴⁰⁰ Der (reine) Wille ist nichts anderes als (reine) praktische Vernunft, vgl. GMS, 412; 441; KpV, 55; 109.

⁴⁰¹ KrV (B), 254.

⁴⁰² A. a. O.

⁴⁰³ An der zuletzt zitierten Stelle scheint die Vermittlungsrichtung umgekehrt zu sein. Das ist verständlich, weil in Übereinstimmung der einen Vernunft mit sich selbst die Konformität der praktischen mit der theoretischen Vernunft auch eine Stärkung der praktischen bedeutet. Aber angesichts von Kants Sorge, dass das »absolute Ganze aller Erscheinungen« nur eine Idee sei, spricht die Aussage über die Kausalitätskraft der praktischen Vernunft im Gegensatz zur theoretischen, vielmehr für die Notwendigkeit, die theoretische Vernunft durch die praktische zu begründen.

⁴⁰⁴ A. a. O., 254.

⁴⁰⁵ A. a. O., 449.

kulative Vernunft den metaphysischen Begriffen, das sind die transzendentalen Ideen, die »objektive Realität« nicht hätte sichern können, und daher selbst in ihrem Wesen von Anfechtung und Skeptizismus bedroht worden sei, werde durch den Begriff der Freiheit, sobald dessen Realität aus unabweisbaren Vernunftgründen »bewiesen« sei, der »Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft« und somit der objektive Möglichkeitsgrund überhaupt aller transzendentalen Ideen *gesetzt*.⁴⁰⁶ Auf diese Weise werden die oben beschriebenen Widersprüche rund um das Ich-denke der Apperzeption sowie die Notwendigkeit einer Gemüthslehre freilich unberücksichtigt sowie ungelöst bleiben; das lässt Kant dabei ebenso außer Acht wie das Verhältnis von kritisiertem Verstand und Vernunft zu derjenigen Vernunft, durch die die Kritik ausgeübt wird. Zu reizvoll lockte das Ziel den Philosophen. Für Kant schien der bloße Rückzug auf den praktischen Vernunftgebrauch die Metaphysik und zugleich seine Philosophie im Ganzen praktikabel zu machen und rechtfertigen zu können.

Daher verfährt Kant im Anschluss an die KrV so, dass er zunächst die Quelle der Gewissheit der (höchsten) Menschenzwecke aufsucht, im Rahmen seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.⁴⁰⁷ Von der »gemeinen Vernunftkenntnis« ausgehend, die treffsicher sei,⁴⁰⁸ will er das oberste Prinzip der Moralität⁴⁰⁹ analytisch⁴¹⁰ erheben, um von dort aus im Durchlauf durch »die natürlichen Stufen«⁴¹¹ die reinen von den empirischen Beweggründen bis zum reinen »Substrat«⁴¹² abstrahierend⁴¹³, in einem ersten Schritt zur populär-philosophischen Vernunftkenntnis,⁴¹⁴ dann zur Metaphysik der Sitten⁴¹⁵ und schließlich bis zu deren Grundlegung,⁴¹⁶ einer *Kritik der praktischen Vernunft*,⁴¹⁷ fortzuschreiten. Diese soll das vorfindliche oberste Prinzip der Moralität, den kategorischen Imperativ,⁴¹⁸ und dessen Quelle »zur gemeinen Erkenntnis, darin sein

⁴⁰⁶ So Kant zu Beginn der Vorrede der KpV.

⁴⁰⁷ Kant setzt eine zweifache Metaphysik an, der Sitten und der Natur, vgl. GMS, 388 sowie KrV (B), 26.

⁴⁰⁸ Vgl. GMS, 391 f.; 394; 397; 402 ff.; 411 f.; 426 Anm.; 450 ff.; 454.

⁴⁰⁹ Vgl. a. a. O., 392; 403 f.

⁴¹⁰ Vgl. a. a. O., 391 f.

⁴¹¹ A. a. O., 412.

⁴¹² A. a. O., 410.

⁴¹³ Vgl. a. a. O., 391 f.; 411; 426 Anm.

⁴¹⁴ Vgl. den ersten Abschnitt der GMS, bes. a. a. O., 392; 403 und 406.

⁴¹⁵ Vgl. den zweiten Abschnitt der GMS.

⁴¹⁶ Vgl. a. a. O., 391.

⁴¹⁷ Vgl. den dritten Abschnitt der GMS mit der Überschrift: »Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft«.

⁴¹⁸ Vgl. a. a. O., 402 f.; 413–416; 419–421; 429; 441; 444; 447; 454 f.; 461; 463.

[und ihr praktischer] Gebrauch angetroffen wird, synthetisch⁴¹⁹ zurückführen, um Prinzip und Quelle an der gemeinen Vernunftkenntnis zu überprüfen⁴²⁰. Diese Verfahrensweise ähnelt derjenigen der KrV. Kant selbst weist in der Einleitung der KpV auf eine gewisse Entsprechung zum Aufbau der KrV hin.⁴²¹ Wichtiger als die von Kant selbst bemerkte Übereinstimmung ist jedoch, dass wie schon bei der KrV auch Kants Betrachtung der praktischen Vernunft zunächst von der Analyse von etwas empirisch Vorgegebenem und sodann von dem davon abstrahierten »Substrat« zu dessen synthetischer Darlegung voranschreitet.⁴²² Als Ästhetik der KpV können dabei Kants Ausführungen der KrV begriffen werden. Das Gebiet der reinen praktischen Vernunft hat das der theoretischen zur Voraussetzung. Kants Erachten nach hat die KrV nämlich immerhin aufgezeigt, dass bestimmte Noumena der Metaphysik zwar nur als »problematisch«, keineswegs aber als »unmöglich zu denken«, sondern durchaus als »denkbar« zu gelten haben⁴²³. Sodann folgt als eigentlich zweiter Teil der KpV deren Analytik, zu der auch die GMS gerechnet werden kann, und als der dritte Teil die Dialektik, die die Synthese der beiden Gebiete von Natur und Freiheit anstrebt, wobei das Reich des Glaubens entsteht. Entgegen dem Anschein ist somit »Synthesis« das Grundthema aller Transzendentalphilosophie⁴²⁴ Kants.⁴²⁵ Wie die Synthesis der Erfahrung möglich ist, war die Frage der KrV. Und die KpV erhält diesen ihren gewissermaßen analytischen Vorlauf hauptsächlich, um auf einer »zweiten Stufe« »die Idee des Ganzen [...] in einem reinen Vernunftvermögen« durch »synthetische Wiederkehr zu demjenigen [...], was vorher analytisch gegeben worden«, »ins Auge zu fassen«.⁴²⁶ Wie im Falle der KrV wird somit immer fraglicher, was

⁴¹⁹ A. a. O., 392.

⁴²⁰ Vgl. a. a. O.

⁴²¹ Wie auch auf Unterschiede; »[i]ndessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntnis hier dem praktischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Einteilung einer Kritik der praktischen Vernunft dem allgemeinen Abrisse nach der der speculativen gemäß angeordnet werden müssen. Wir werden also eine Elementarlehre und Methodenlehre derselben, in jener als dem ersten Theile eine Analytik als Regel der Wahrheit und eine Dialektik als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urtheilen der praktischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen speculativen Vernunft sein« (vgl. KpV, 16).

⁴²² Vgl. S. 60 f. sowie 76 f. d. v. U.

⁴²³ Vgl. KpV, 3.

⁴²⁴ Die Rechtfertigung dafür, die KpV mit unter die Transzendentalphilosophie zu rechnen, erhellt – eingedenk KrV (B), 44 f. (vgl. Anm. 53 d. v. U.) – zum einen aus dem im Haupttext d. v. U. nachfolgend dargestellten Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft, zum anderen aus dem nachfolgenden Abschnitt 2.6.3 d. v. U.

⁴²⁵ Vgl. KRONER, Kant I, 227.

⁴²⁶ Vgl. KpV, 10.

genau vorher »analytisch«, für die Analyse, ihr vor-»gegeben« worden ist, und auf welche Weise das Vorgegebene dem Menschen präsent ist. Zu vermuten steht, dass hier die alten, ungelösten Probleme der KrV wieder aufbrechen. So setzt Kant nämlich »zum Behuf der Kritik« der praktischen Vernunft nicht nur voraus, Lust sei »die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects«; sondern auch, das »Begehungsvermögen« sei das Vermögen eines Wesens, durch seine Vorstellungen »Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen« zu sein.⁴²⁷ Letztere Definition trägt die Idee (!) der Willensfreiheit zumindest der Möglichkeit nach in sich. Deren Realität soll in der KpV aber erst noch bewiesen⁴²⁸ werden. Dazu meint Kant eine rein verstandesmäßige Definition voraussetzen zu dürfen, die allein aus Kategorien zusammengesetzt sei und nichts Empirisches an sich habe.⁴²⁹ Dass aber eine rein verstandesmäßige Definition überhaupt auf etwas zugreifen kann, überhaupt Gegenstandsbezug hat, ist wenigstens durch die KrV gerade nicht überzeugend »bewiesen« worden. Insofern ist unwahrscheinlich, dass Kants rein verstandesmäßige Grundvoraussetzung ihn zu einem Ergebnis führt, durch das etwas anderes als reine Verstandes- oder Vernunftaktivität verkündet wird. Kant fürchtet aber, dass die Definition bzw. das oberste Prinzip der praktischen Philosophie andernfalls notwendig empirisch ausfallen müsste, welches doch allererst auszumachen sei, »und in dieser Kritik gänzlich widerlegt«⁴³⁰ würde. Des Weiteren kann die gegebene Definition gar nicht auf reinen Verstand allein gebaut sein, weil Kants Definition »aus der Psychologie entlehnt« worden ist, und selbst die von Kant in diesem Zusammenhang wahrscheinlich als rationale verstandene⁴³¹ Psychologie immer schon Empirisches an sich hat. Weil aber Kant keine Psychologie im Sinne einer umfassenden Theorie des Gemüts zugrunde legt, kann er nicht das ratioempirische Fundament auch des Begehungsvermögens erblicken. Das und somit zugleich die obige Vermutung wird durch Kants Betrachtungen der praktischen Vernunft durchaus bestätigt.

⁴²⁷ Vgl. a. a. O., 9 Anm. Im weiteren Verlauf (a. a. O., 22 und 22 Anm.) wird Kant die traditionelle Differenz zwischen »oberem« und »unterem« Begehungsvermögen aufnehmen, um so, beschränkt auf die Gestalt des oberen Begehungsvermögens, dessen Identität (vgl. a. a. O., 24 f. sowie Anm. 497 d. v. U.) mit der (reinen) praktischen Vernunft – also dem (reinen) Willen – erklären zu können. Ansonsten besteht für Kant das Problem, wie das Begehungsvermögen in Konkurrenz zur Vernunftaktivität gedacht werden kann (vgl. a. a. O., 24 f.).

⁴²⁸ Vgl. den Beginn der Vorrede der KpV.

⁴²⁹ Vgl. a. a. O., 9 Anm.

⁴³⁰ A. a. O.

⁴³¹ Das erfordert der Zusammenhang, eine Definition »aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Kategorien, zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten« (a. a. O.).