universität wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Immanuel Kant als Vermittlungsdenker“

verfasst von / submitted by

Ing. MMag. phil. Thomas Barnabas Schmitzberger

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	A 092 296
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / field of study as it appears on the student record sheet:	Philosophie
Betreut von / Supervisor:	ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Gerhard Gotz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 4
Einleitung 11
Historischer Leitfaden 18
René Descartes 18
John Locke 26
David Hume 35
Gottfried Wilhelm Leibniz 40
Das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand in Kants theoretischer Philosophie 48
Die notwendig vorausgesetzte Sinnlichkeit 51
Die Voraussetzung der Dinge an sich 60
Die reine Form der Erfahrung 70
Die Rezeptivität des Bewusstseins 77
Die Spontaneität des Bewusstseins 91
Die metaphysische Deduktion der reinen Verstandesbegriffe 94
Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe 108
Zur Selbstaffektion 125
Zum transzendentalen Schema 128
Zum System aller Grundsätze des reinen Verstandes 131
Phaenomena und Noumena 135
Die Vernunftideen des Unbedingten 137
Das Ich an sich als gemeinsame Wurzel beider Erkenntnisstämme 142
Das Schema sinnlicher Begriffe 144
Die Leib-Seele-Problematik im Paralogismus-Kapitel 148
Zur Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele 151
Zur Anmerkung B 421 154
Zur „Allgemeine[n] Anmerkung, den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend“ (KrV, B 428 – B 432) 157
Ergebnis der Analyse der Transzendentalphilosophie 158
Differenz im Sein an sich: Dinge an sich und Iche an sich 160
Hereinnahme des Aposteriori im Anhang zur transzendentalen Dialektik 163
Die vorausgesetzte Vermittlung im „mundus intelligibilis“ als Ergebnis der Reflexion der relativen Gesetzmäßigkeit in der Erfahrung 171
Die Endabsicht der Ideen der reinen Vernunft 174

Zusammenfassung 176
Zur praktischen Philosophie Kants 180
Glückseligkeit und moralisches Gefühl 180
Die Vernunftidee des Guten 183
Die Spannung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit 185
Die freie Willkür als Entscheidungsinstanz 185
Das apriorische Handlungsprinzip der Sittlichkeit 187
Die sittliche Norm 192
1. Formulierung des Kategorischen Imperativs 193
GMS II 194
Der kategorische Imperativ als synthetisch-praktischer Satz a priori 196
Die besonderen Formulierungen des kategorischen Imperativs 200
Die Naturgesetz-Formel 201
Die Mittel-Zweck-Formel 204
Die Autonomie-Formel 206
Der fruchtbare Begriff des Reichs der Zwecke 208
GMS III 212
GMS III, Erste Sektion 214
GMS III, Zweite Sektion 222
GMS III, Dritte Sektion 225
GMS III, Vierte Sektion 235
GMS III, Fünfte Sektion 238
Zur Schlussanmerkung der *Grundlegung* 241
Zur Kritik der praktischen Vernunft 242
Dialektik der reinen praktischen Vernunft 248
Resümee 255
Skizze einer Kritik an Kants kritischer Systematik 268
Literaturverzeichnis 273
Abstract deutsch / englisch 280
Lebenslauf 283

Vorwort

Diese Dissertation entsprang meinem Wunsch nach einem adäquaten Verständnis der kritischen Philosophie Immanuel Kants und einer Darstellung ihrer durchgängigen systematischen Geschlossenheit anhand wesentlicher von Kant eingebrachter und zugleich wieder vermittelter Differenzen. Während meine Diplomarbeit[1] nur auf das in der *Kritik der reinen Vernunft* begründete apriorische Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand im „einheitlich rezeptiv-spontanen Selbstbewusstsein“[2] fokussiert, wurde mit der vorliegenden Arbeit der weitergehende Versuch unternommen, Kants systematische Grundlagen aus dem Gesamtzusammenhang seiner theoretischen und praktischen Philosophie herauszuarbeiten.

Kants Werk ist bis heute in vielen Punkten umstritten.[3] Es gibt den Vorwurf der inhaltsleeren Voraussetzung der Dinge an sich. Kant wird ein unvermittelter Dualismus zwischen Erscheinung und Ding an sich vorgeworfen bzw. grundsätzlich zwischen Verstandeswelt und Sinnenwelt. Ihm wird unterstellt, dass er aufgrund verschiedener Inkonsistenzen immer wieder Korrekturen vornehmen musste, sei es in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* im Vergleich zur ersten oder in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.[4] Es wird in

---

[1] Thomas Schmitzberger, Das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Quellen, Umfang und Grenzen menschlicher Erkenntnis. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der Human- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien (Wien 2003), 148 Seiten. Einzelne Passagen der Diplomarbeit wurden in dieser Arbeit sinnvollerweise und teils überarbeitet übernommen, ohne dies zum Vorteil der Lesbarkeit durch gesonderte Zitate auszuweisen.

[2] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“ (Würzburg 1997) 29.

[3] Eine übersichtliche Zusammenfassung von Problemstellungen bietet Hans Michael Baumgartner, Kants ‚Kritik der reinen Vernunft’ (Bamberg, 2006) 141-146.

[4] Der zweite Vorwurf wird später behandelt. Zum ersten Vorwurf vgl. z. B. die Kritik der Brüder Böhme an Kants „figürlicher Synthesis“ (KrV, B 151): „Die Produktion von Bildern soll dem Verstande gemäß sein. Deshalb ist es ganz konsequent, wenn Kant in der zweiten Auflage der ‚Kritik der reinen Vernunft’ die Einbildungskraft als besonderes Erkenntnisvermögen überhaupt streicht und dadurch dem Verstand allein, der nur noch in dieser Funktion den Namen der Einbildungskraft trägt, die bilderschaffende Tätigkeit in den Anschauungen zuschreibt.“ Diese Kritik trifft, wie später gezeigt wird, Kant ganz und gar nicht. In: Hartmut Böhme, Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (Frankfurt a. Main, 1983) 313.

der Kantforschung bis heute bestritten, dass Kant den Beweis der Gültigkeit des Sittengesetzes, d. h. dessen Deduktion im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tatsächlich erfolgreich geführt hat. Damit einher geht die Behauptung, er habe in der *Kritik der praktischen Vernunft* einen neuen Weg versucht.

Die dieser Arbeit zugrundeliegende Frage kann, in Anspielung auf die drei berühmt gewordenen Fragen Kants, auch wie folgt gestellt werden:

Wie bin ich Mensch mit Leib und Seele?

Die klassische Fragestellung nach dem Leib-Seele-Verhältnis betrifft Kants Philosophie nicht nur hinsichtlich der Möglichkeit von dessen theoretischer Erkenntnis, sondern sie erfolgt auch grundlegend in praktischer Absicht. Die nach Kant für alle Philosophie grundlegenden Fragen sind unter anderem in der Transzendentalen Methodenlehre am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* festgehalten (ebd. im Zweiten Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft):

„Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?“[5]

Kant hat festgestellt, dass er die erste bloß spekulative Frage zuvor in der *Kritik der reinen Vernunft* in ausreichendem Maße beantwortet hat. Ihr „erster Nutzen“ sei jedoch nur negativ, sich „nämlich mit

[5] KrV, B 833. Ich beziehe mich im Weiteren auf folgende Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft*: Hg. Ingeborg Heidemann, Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (Reclam 6461, Stuttgart 1995); die Seitenangaben folgen der üblichen Bezeichnung für die zweite Auflage der Vernunftkritik mit dem Buchstaben „B“ und der entsprechenden Seitenzahl. Die erste Auflage (1781) der *Kritik der reinen Vernunft* wird nach derselben Ausgabe zitiert und mit dem Buchstaben „A“ angegeben. Andere Schriften Kants werden hauptsächlich nach der „Akademie-Ausgabe“ lediglich unter Angabe des Kurztitels und des entsprechenden Bandes sowie der jeweiligen Seitenzahl zitiert.

der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen“[6]. Mit dieser vor allem auf Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie bezogenen Untersuchung der *Kritik der reinen Vernunft* ist der Gesamtbereich der Philosophie für Kant aber noch nicht abgedeckt.[7]

Die zweite, praktische Frage Kants nach den Gründen für eine moralische Handlung resultiert aus der Problematik der subjektiven Zwecksetzung. Im praktischen Lebensvollzug hat der Mensch nicht nur eine theoretisch neutrale Position, sondern sieht sich stets zugleich in einer praktisch wertenden Situation. Von sich selbst und seiner Umwelt in bestimmter Weise wissend, bemisst er in einer konkreten Situation gewissen Fakten mehr Bedeutung zu als anderen, d. h., er handelt nach vorausgehender Reflexion. Der Mensch ist, mit einem Wort Friedrich Nietzsches, nicht wie ein Tier einfach „an den Pflock des Augenblicks“ angebunden.[8] Inwiefern er, wie in der modernen Handlungstheorie diskutiert, für sein Handeln wirklich verantwortlich gemacht werden kann, wird hier beiseite gelassen. Er kann sich jedenfalls in der Praxis als reflexives Wesen einem riesigen Möglichkeitsraum dessen gegenübersehen, was alles handelnd implementiert werden kann. Alle seine unmittelbaren Antriebe, Bedürfnisse und Interessen werden ihm so zu Möglichkeiten, für die er sich erst zu entscheiden hat, um ihnen in Folge tatsächlich nachzugehen oder auch nicht. Welche Gründe oder Zwecke soll sich das Subjekt hier setzen? Wie soll ein gesetzter Zweck wiederum begründet werden? Irgendein subjektiv gesetzter, gleichsam oberster Zweck liegt jeder Handlung zugrunde. Alle Gründe einer Handlung können jedoch wieder in Frage gestellt und somit relativiert werden. Eine weitere Begründung wird notwendig und man befindet sich in einem infiniten Regress. Auf welche Art das in der Praxis auch bewältigt wird, dieser grundlegenden Problematik kann sich der dies reflektierende Mensch nicht entziehen. „Der Grund zeigt sich als Abgrund. Es gibt keinen derart festen Handlungsgrund, daß er von der Reflexion nicht in Frage gestellt werden könnte. „[Weil die] Frage nach dem Grund ihren Ursprung in der menschlichen Praxis hat, also in der spezifischen Situation

---

[6] KrV, B XXIV.

[7] Das Gegenteil wird im logischen Empirismus behauptet.

[8] Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, 2. Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874) (Frankfurt a. Main, 2015) 97.

eines reflektierenden Lebewesens“ liegt, geht die zweite Frage Kants der ersten Frage genaugenommen noch voraus.[9]

Werden in der Hierarchie der Zwecke alle empirisch bedingten subjektiven Gründe der Handlung relativiert und als oberster Handlungsgrund distanziert, wie in Kants praktischer Philosophie die Glückseligkeit, die als die erfolgte „Befriedigung aller unserer Neigungen“[10] das Prinzip der Selbstliebe[11] darstellt, so liegt an der Basis dieser Kritik aller Handlungsgründe mit der Vernunftidee des Guten ein unbedingter Anspruch zugrunde.[12] Einerseits wird die Relativität aller empirischen Handlungsgründe erkannt, andererseits wird dadurch im Denken ein absolutes Maß vorausgesetzt, das nicht alleine aus der Erfahrung stammen kann. Das „Sollen“ der zweiten Frage ist somit zugleich der Antrieb zur Philosophie. Solcherart ist die Philosophie durch den unbedingten Anspruch des Denkens dauerhaft angetrieben.

Die in der ersten Frage auf mögliche Erfahrung beschränkte spekulative Vernunft hat zwar bei Kant nicht mehr geleistet, als vor Irrtümern zu bewahren, aber sie schuf zumindest Platz für den Versuch

---

[9] Gerhard Gotz, Die Frage nach dem Grund. In: Hg. Stephan Haltmayer, Franz M. Wuketits, Gerhard Budin, Homo pragmatico-theoreticus. Philosophie – Interdisziplinarität und Evolution – Information (Frankfurt a. M. 2000) 215.

[10] KrV, B 834.

[11] KpV, A 40.

[12] Vgl. GMS, BA 46: „Allein es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: dass alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, dass gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jenem zukünftigen Zustande erforderlich ist.“ Die Glückseligkeit ist als „Befriedigung aller unserer Neigungen“ (KrV, B 834), d. h. als subjektives Maß für die rationale Handlungsentscheidung nur ein gedachter Idealzustand, ein Zielbegriff. Der Mensch strebt zwar nach Glückseligkeit, dieses „Maximum des Wohlbefindens“ ist empirisch aber nicht einzuholen. Die Erfahrung liefert dafür keine verlässlichen Handlungsanweisungen, d. h., um wissen zu können, ob eine Handlung auch wirklich zur Glückseligkeit führt, müsste der empirische Gesamtzusammenhang vorweggenommen werden können, was niemals möglich ist. Die stets empirisch bedingte Glückseligkeit kann derart als oberster Handlungsgrund relativiert werden. Von dieser bedingten Form soll bei Kant der unbedingte Modus des Guten abgrenzen, der bereits „der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze“ (GMS, IV 389) zugrunde liegt. Hier wird sich in der praktischen Philosophie Kants auch der unbedingte Grund der guten Handlung erst aufzeigen und in besonderer Weise bestimmen lassen müssen, der gleichermaßen auch den Grundlagen der theoretischen Philosophie Kants nicht widersprechen dürfte.

in praktischer Absicht, „jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten [den über mögliche Erfahrung hinausgehenden unbedingten Anspruch der Vernunft] zu bestimmen [d. h. ihn auch einzulösen], 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“[13]. Nach Kant ist „in praktischer Hinsicht“ etwas über die Erfahrung hinausgehendes a priori Unbedingtes „zu bestimmen“, von dem ausgehend die dritte Frage, „Was darf ich hoffen?“, zu beantworten ist. Theoretische Erkenntnis kann dies nicht leisten, Kant „musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“[14]. Dieser Glaube Kants ist jedoch ein vernünftig im Rahmen seines philosophischen Systems, durch seine Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, lückenlos eingepasster und schlüssig begründeter Glaube.

In der von Gottlob Benjamin Jäsche, Privatdozent der Philosophie an der Universität in Königsberg, 1800 herausgegebenen Logik werden diese drei Fragen noch auf eine vierte Frage Kants bezogen: „Was ist der Mensch?“, worauf folgt: „Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“[15]

Der Mensch wird in dieser vierten Frage nicht einfach als empirisches Objekt einer Anthropologie verstanden, sondern in seiner wesentlichen Bestimmung. Den ersten drei Fragen ist die Ich-Form gemeinsam. Auch die vierte Frage wäre nach Peter Baumanns vielleicht weniger missverständlich, wenn sie lautete: „Wie bin ich Mensch?“ Oder: „Was muss ich sein, um ein Mensch zu sein?“[16] Ausgangspunkt der Beantwortung dieser Fragen ist ja der Mensch selbst. Das Wissen des Menschen über sich selbst ist zu bestimmen und die Grenzen dieses Wissens müssen untersucht werden. Das Bedürfnis der menschlichen Vernunft nach unbedingter Letztbegründung ist unabweisbar, denn es wurzelt im Denken selbst. Für Kant kann dies nur in einer geschlossenen Systematik erfolgreich bewältigt werden. Das betrifft demzufolge auch die Leib-Seele-Problematik, die heute nach

---

[13] KrV, B XXI.

[14] KrV, B XXX.

[15] Logik, IX 25.

[16] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“ (Würzburg 1997) 25.

„Psychologismus“, „Soziologismus“, kognitiver Wissenschaft sowie der „Skepsis im 20. Jahrhundert“[17] entweder als nicht mehr relevant abgetan wird oder zumeist in einem materiellen Monismus oder einem nicht entsprechend problematisierten Dualismus aufgehoben wird.[18] Wie bin ich ein Mensch mit Leib und Seele? Wie hat Kant in seiner kritischen Philosophie hier die Grenzen gezogen? Wo wurzeln Leib und Seele, wie kommen sie zusammen? Wie hängen Kants theoretische und praktische Philosophie zusammen? Was ist über seine Transzendentalphilosophie hinausgehend für den Zusammenhang von Leib und Seele bei Kant Grundlegendes zu sagen, ohne etwas hinzuzuerfinden? Welche Standpunkte vertritt Kant in seinem philosophischen System, die Aufschluss geben über den Leib-Seele-Zusammenhang? Wie kann der Mensch in Kants Philosophie als zur Sinnenwelt und Verstandeswelt gehörig aufgefasst werden? Gibt es diesbezüglich Brüche in Kants System, unvermittelte Dualismen? Wie ist Kant korrekt zu kritisieren? Wie kann man über ihn hinausgehen, ohne wieder hinter ihn zurückzufallen? Wenn heute beispielsweise die Interaktion zwischen Körper und Geist durch Quanteneffekte erklärt wird,[19] ist Kants Philosophie für ein heutiges Denken dann überhaupt noch relevant?

Diese Arbeit geht prinzipiell von einer systematischen Geschlossenheit der theoretischen und praktischen Philosophie Kants aus und reflektiert diese im Verlauf immer wieder an ausgewählten Stellen. Idee und Anleitung zu dieser Arbeit vor dem Hintergrund der Systematik Kants habe ich ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Gerhard Gotz zu verdanken. Ich durfte vor einiger Zeit als Tutor eine seiner Lehrveranstaltungen[20] am Institut für Philosophie in Wien begleiten und wurde nach dem Tutorium von einem erfahrenen Institutsangehörigen gefragt, welches Thema das Tutorium denn behandle. Ich verwies einfach auf den entsprechend kurzen Lehrveranstaltungstitel: „Die Systematik Kants“. Es

---

[17] Vgl. Klaus Düsing, Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität (München 1997) 9 f.

[18] Vgl. Gerhard Gotz, Der „intelligible Charakter“ des Menschen. In: Hg. Stephan Haltmayer, Franz M. Wuketits und Gerhard Gotz, Homo universalis. Evolution, Information, Rekonstruktion, Philosophie, Erhard Oeser zur Feier seines 70. Geburtstages (Frankfurt a. Main 2011) 93 f.

[19] Roger Penrose, Schatten des Geistes. Wege zu einer neuen Physik des Bewusstseins; aus dem Englischen übersetzt von Anita Ehlers (Heidelberg etc., Spektrum Akademischer Verlag, cop. 1995). Vgl. insbesondere Kapitel 7 „Quantentheorie und Gehirn“.

[20] Tutorium zu einer Lehrveranstaltung von ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Gerhard Gotz zur Systematik Kants, an der Universität Wien im Wintersemester 2005/06.

wurde freundlich, aber spitzfindig nachgefragt, ob die theoretische oder die praktische Philosophie gemeint sei. Ich antwortete, weil soeben mit dem Schematismuskapitel beschäftigt, es werde zunächst die eine und dann die andere Systematik durchgenommen. Eine spitzfindigere Antwort wäre gewesen, dass Kants Systematik prinzipiell beide Seiten umfasst. Denn es dürfte hier nach Kant kein Auseinanderfallen geben. Kant zufolge sollte die Bemühung dahingehen, es „bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) [zu] bringen, und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet."[21] Deshalb basiert diese Arbeit auf diesem Nachvollzug seiner „*Idee des Ganzen*"[22]. Es war darüber hinaus die Maxime zu berücksichtigen, „Inkonsequenzen" im „eigenen unzusammenhängenden Gedankengange"[23] nicht Kant zu unterstellen.

Die vorliegende Arbeit stützt sich auf meine bei ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Gerhard Gotz am Institut für Philosophie an der Universität Wien von 1994 bis 2010/2011 genossene philosophische Ausbildung. Die Philosophie Kants wurde mir hier in einer Geschlossenheit und Klarheit vor Augen geführt, wie ich es in der Sekundärliteratur sonst oft vermissen musste. Für all dies, die Betreuung dieser Arbeit sowie die vielen im Laufe der Zeit geführten Gespräche, bedanke ich mich bei ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Gerhard Gotz von ganzem Herzen.

Wien, 2017

[21] KpV, A 162.

[22] KpV, A 18.

[23] KpV, A 19.

Einleitung

Immanuel Kant (1724-1804) war zweifellos einer der bedeutendsten und einflussreichsten Denker und sein Werk Ausgangspunkt unzähliger Kontroversen. An ihm kommt keine Philosophin, kein Philosoph vorbei. Er nimmt in der philosophischen Tradition eine zentrale Position ein. In seinem Denken laufen verschiedene „Denkstile“[24] zusammen. Zu nennen ist vor allem ein platonischer und aristotelischer Einfluss, die scholastische bzw. die christliche Tradition, die neuzeitlichen Strömungen des Empirismus und des Rationalismus sowie die neuzeitliche Naturwissenschaft, verkörpert insbesondere in der Person Sir Isaac Newtons (1643-1727). Kant hat in seiner Auseinandersetzung mit diesen vielfältigen Denkansätzen im Laufe seines Lebens mit dem zuletzt eingenommenen „kritischen Standpunkt“ im Rahmen von nicht weniger als sieben Systementwürfen „Jahrhunderte des Denkens in eine neue Form gegossen“[25].

Abgesehen von der Schwierigkeit, die kritische Philosophie Kants aus heutiger Sicht zu begreifen, besteht nach wie vor die Problematik, wie Kant richtig zu kritisieren und über die kantische Philosophie hinauszugehen wäre. Viele, die behaupteten darüber hinausgegangen zu sein, sind oft wieder hinter Kant zurückgefallen. Verschiedentlich geäußerte Kritik an Kant hat oftmals nur Unzulänglichkeiten der Kant-Interpreten bewiesen. Es ist fraglich, ob und wie weit die Mühen in der Kantforschung bislang überhaupt von Erfolg gekrönt waren. Vorwürfe, Kants Denken sei sprunghaft und inkonsequent, werden vorschnell erhoben und erweisen sich später als haltlos. Gerold Prauss behauptet z. B. in seinem Buch über die Dinge an sich, dass „Kant seine Transzendentalphilosophie, die er als Theorie der Erfahrung zu begründen versucht, in seinen Schriften nur in Ansätzen entwickelt, aber nicht mehr systematisch durchführt“[26]. Darüber hinaus wird behauptet, sein Denken wäre bereits veraltet und entspräche nicht mehr den „Bedingungen heutiger philosophischer

[24] Begriff nach: Arnold Keyserling, Geschichte der Denkstile (Wien 1968).

[25] Vgl. Gerhard Gotz, Letztbegründung und systematische Einheit. Kants Denken bis 1772 (Wien 1993) 16; in diesem Werk werden sieben verschiedene Systementwürfe Kants in vier Phasen seines Denkens beschrieben.

[26] Vgl. Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich (Bonn, 1974), 9.

Standards“[27]. Henry E. Allison beschwert sich hingegen über „Kant’s notoriously loose use of technical terminology“[28].

Schon zu Lebzeiten Kants wurde von ernstzunehmenden Kritikern der fundamentale Einwand eines grundlegenden Dualismus in seiner Transzendental-Philosophie vorgebracht. Der Begriff „Dualismus“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass nicht zu entscheiden ist, welches von zwei entgegengesetzten Prinzipien letztlich die fundierende Grundlage sein soll. Diesbezüglich würden zwei wesentliche Momente unvermittelt auseinanderfallen und nicht miteinander zu vereinbaren sein. Daraus schließen manche, dass die Systematik Kants brüchig, inkonsequent und nicht geschlossen wäre.[29] Diesen Vorwurf hat Kant insofern mitverursacht, als er offensichtlich größere Mühe darauf verwendet hat, wesentliche Differenzen festzulegen, als dann wieder ihre Vermittlung zu verdeutlichen. Wie zum Beispiel die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand oder jene von a priori und a posteriori oder die Unterscheidung zwischen der apriorischen Erkenntnisstruktur des

---

[27] Diese Haltung gegenüber Kants Denken kritisiert Peter Baumanns zu Beginn seines ausführlichen Kommentars zur *Kritik der reinen Vernunft*, vgl.: Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“ (Würzburg 1997) 5 f.

[28] Henry E. Allison, Kant’s Concept of the Transcendental Object. In: Kant-Studien 59 (Bonn 1968) 166.

[29] Diese Kritik wurde schon von Kants Freund Johann Georg Hamann (1730-1788) in Königsberg und Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) eingebracht; weiters vom deutsch-jüdischen Philosophen Salomon Maimon (1753-1800), der mit Kant in Briefwechsel stand, und schließlich auf einem hohen Niveau im Deutschen Idealismus bei Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), der auf einen Dualismus von Subjekt und Objekt bei Kant hingewiesen hat. Diese Kritik an Kant zieht sich über den Neukantianismus durch bis zur analytischen Philosophie. Auch gibt es nach Peter Baumanns (vgl. Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 8) in diesem Zusammenhang kein größeres Fehlurteil als jenes von Martin Heidegger (1889-1976), Kant hätte das Transzendenzproblem verkannt. Peter Baumanns zitiert diese Kritik Heideggers an Kant wie folgt: „Nichtsehen der Transzendenz als einer ursprünglichen Wesensbestimmung der Seinsverfassung des Daseins.“ (vgl. Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, GA, Bd. 25, 1977, 315). Einen „ethischen Dualismus“ sehen Gronke und Rähme: Horst Gronke, Boris Rähme, Dualismus. In: Hg. Peter Prechtl und Franz-Peter Burkard, Metzler Philosophie Lexikon (Stuttgart 1996) 112: „Kant hat einen ethischen D. begründet. Er unterscheidet Pflicht und Neigung ebenso wie Autonomie als vernünftige Selbstbestimmung des Menschen im intelligiblen Reich der Zwecke und Heteronomie als kausale Determiniertheit des Erfahrungssubjekts.“ Diese Arbeit zeigt in den Ausführungen zur Deduktion des Sittengesetzes in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* im dritten Abschnitt jedoch die Auflösung dieses Gegensatzes bei Kant. Die frühen Rezensionen, Aufsätze und Bücher der Kant-Literatur nach Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 finden sich bei Adickes, German Kantian Bibliography (Boston/London 1896) verzeichnet.

Subjekts (sinnliche Anschauungsformen und reine Denkform) auf der einen Seite und vom empirisch Inhaltlichen, Zufälligen auf der anderen Seite. Grundlegend ist vor allem Kants Unterscheidung zwischen „Ding an sich“[30] und Erscheinung, bzw. zwischen intelligibler und empirischer Welt.[31] „Das Ding an sich provozierte schon zu Kants Lebzeiten viel Kritik. Wie können wir die Existenz von etwas annehmen, von dem wir nicht die leiseste Vorstellung haben sollen?“[32] All diese, wie sich zeigen wird, aus gutem Grunde eingebrachten Abgrenzungen, die Kant im Rahmen seiner kritischen Philosophie aufgeworfen hat, wurden dabei alle wieder im Rahmen seiner kritischen Philosophie vermittelt. Kant hat stets erneut die Verbindung zweier entgegengesetzter Grundlagen vorgenommen. Andernfalls ist die einheitliche philosophische Systematik prinzipiell nicht möglich. Das ganze System ist sonst brüchig.

Es wird in dieser Arbeit dahingehend argumentiert, dass in Kants kritischer Philosophie sämtliche Differenzen tatsächlich vermittelt sind. Das betrifft nicht nur die grundlegende Vermittlung von Sinnlichkeit und Verstand, Ding an sich und Erscheinung bzw. die Vermittlung der apriorischen Erkenntnisstruktur des Menschen mit dem vielfältigen sinnlich-empirischen Inhalt. Weiters gibt es bei Kant trotz aller grundlegenden Unterscheidungen kein Auseinanderfallen von Sinneswelt und Verstandeswelt. Die „methodische Trennung“ dieser beiden Bereiche war nach dem Jahr 1769, das Kant „großes Licht“ gab, bereits Thema seiner vorkritischen Inauguraldissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (1770).[33] Es ist davon auszugehen, dass in Kants kritischer Philosophie ebenso diese beiden Seiten vermittelt sind. Das ist eine grundlegende Voraussetzung für Kants kritisches System. Kant ist ein Vermittlungsdenker. Sämtliche Dualismusvorwürfe gehen fehl. Bei der Vermittlung geht es insgesamt um wesentlich zu berücksichtigende metaphysische Grundlagen der theoretischen und praktischen Philosophie Kants.

---

[30] Ich werde diesen Begriff im Folgenden ohne Anführungszeichen verwenden; auf seine Problematik und die Gründe, warum Kant die Dinge an sich in seinem philosophischen System ganz wesentlich vorausgesetzt hat, komme ich später zu sprechen.

[31] Vgl. Gerhard Gotz, Der „intelligible Charakter“ des Menschen. In: Hg. Stephan Haltmayer, Franz M. Wuketits und Gerhard Gotz, Homo universalis. Evolution, Information, Rekonstruktion, Philosophie, Erhard Oeser zur Feier seines 70. Geburtstages (Frankfurt a. Main 2011) 93 f.

[32] Vgl. Hanno Depner, Kant für die Hand. Die „Kritik der reinen Vernunft“ zum Basteln & Begreifen (München 2011) 23.

[33] Vgl. Gerhard Gotz, Letztbegründung und systematische Einheit. Kants Denken bis 1772 (Wien 1993) 197 f.

Diese sind grundlegend für ein Verständnis, das berechtigterweise davon ausgeht, dass Kant die Deduktion des Sittengesetzes in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* tatsächlich gelungen ist, dass Kant darauf aufbauend die Postulate von Gott und der Unsterblichkeit der Seele in der *Kritik der praktischen Vernunft* begründet (das Postulat der Freiheit ist bereits in der Grundlegung begründet) und dass in der *Kritik der Urteilskraft* die Wirksamkeit der Zweckmäßigkeit der Natur für den Menschen ihre Grundlage bekommt. Wie theoretische und praktische Philosophie bei Kant zusammenspielen und welche Konsequenzen sich aus der Reflexion all dieser Voraussetzungen darüber hinaus für den Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand bei Kant ergeben, wird in dieser Arbeit dargestellt. Es wird gezeigt, dass die systematische Geschlossenheit der kantischen Fundamentalreflexion viel weiter geht, als vielfach angenommen.

Kants Transzendental-Philosophie hat das Problem des Zusammenspiels von Sinnlichkeit und Verstand im apriorischen Bereich des transzendentalen Subjekts offensichtlich gelöst.[34] Das Aposteriorische wird in der Analyse der reinen Form der Erfahrung von Kant methodisch ausgeklammert, insofern auch der empirische Leib als ein Objekt der Erkenntnis. Der Körper ist selbst schon eine Erscheinung im Rahmen einer Erfahrung und bereits geistig bewusster Inhalt. Trotzdem spielt die dem Leib eignende Sinnlichkeit in apriorischer Form bei Kant eine wichtige Rolle. Ohne sinnliche Wahrnehmung ist Erfahrungserkenntnis nicht möglich. Ein Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Denken wird prinzipiell vorausgesetzt. Alleine durch das Denken ist Erfahrungserkenntnis für Kant nicht erklärbar. Das ergibt sich aus Kants Kritik am Idealismus. Kant weiß um die völlige Unbestimmtheit des cartesianischen „sum cogitans". Das reine Denken kann seine bestimmten Inhalte nicht aus sich selbst gewinnen. Somit ist die Affektion des Bewusstseins von außen die einzige Möglichkeit, Inhalte für das Denkvermögen zu gewinnen. Die körperhafte empirische Sinnlichkeit wurde von Kant jedoch methodisch ausgeblendet. Durch Kants methodische Ausblendung des Aposteriori sowie der die Sinnlichkeit affizierenden Dinge an sich bleibt von der Sinnlichkeit des Körpers in transzendentaler Hinsicht nur mehr die reine Form der Sinnlichkeit, nämlich Raum und Zeit als vorausgesetzte Anschauungsformen. Die Seele, im empirischen Sinn als inhaltliches Bewusstsein, andererseits im überempirischen Sinn als Vernunftidee einer das Leben überdauernden substanziellen Entität, wird in der Transzendental-Philosophie Kants ebenfalls durch methodischen Ausschluss des sinnlich inhaltlichen Aposteriori, wiederum nur in das unbestimmte

[34] Spontaneität und Rezeptivität unter der Einheit des „Ich denke".

„Ich denke“ im apriorischen Voraussetzungsverhältnis von Rezeptivität und Spontaneität zurückgenommen. Offensichtlich spielen Leib und Seele (als inhaltliches Bewusstsein oder unsterbliche Seelensubstanz) im herkömmlichen Sinne durch Ausschluss des Aposteriori in Kants Transzendentalphilosophie keine Rolle mehr.

Das Leib-Seele-Problem beginnt mit der Frage nach dem Zusammenhang von Körper und Geist des Menschen. Mit René Descartes erreicht diese Problematik in der europäisch neuzeitlichen Philosophiegeschichte eine ganz neue, besondere Dimension. Es stellt sich die Frage, wie immateriell Geistiges den ausgedehnten Körper der physischen Welt beeinflussen kann. „Wie können geistige Vorgänge eine kausale Rolle in körperlichen Vorgängen spielen“?[35] Descartes geriet in einen „interaktionistischen Dualismus“[36].

Grundsätzlich ist ein Dualismus einfach zu vermeiden. Die Alltagspraxis führt nicht ohne weiteres dazu, zwei voneinander unabhängige, nicht mehr miteinander vereinbare Prinzipien anzunehmen. Alles ist vergleichbar und miteinander in Beziehung zu bringen. Das Wissen von den Gegenständen folgt stets bestimmten Interessen und ist nie bloß theoretisch. Die Frage, ob das Wissen mit dem Gegenstand übereinstimmt, muss in der Erfahrung nicht zwangsläufig zu einem dualistischen Gegensatz führen. Einerseits wird das Wissen empirisch ohnehin immer weiter verbessert; andererseits entspricht es der Gewohnheit des handelnden Menschen, die Relativität des stets modifizierbaren, mehr oder weniger wahren Wissens einfach hinzunehmen. Er gerät erst in die Gefahr eines Dualismus, wenn er wie Descartes die Erfahrungswelt distanziert und das stets bezweifelbare Wissen von den Gegenständen in der empirischen Welt auf nichtempirische Weise auf das Unbedingte hin befragt. Dann wird die menschliche Erkenntnis philosophisch, mit absolutem Anspruch daraufhin untersucht, wie weit sie überhaupt reichen und den Gegenständen entsprechen kann.

Dieses Streben nach absoluter Erkenntnis ist zunächst problematisch und damit ist inhaltlich noch nichts ausgesagt. Es ergibt sich lediglich ein Anspruch des Denkens. Ob dieser einzulösen ist, ist damit noch nicht geklärt! Grundsätzlich ist die von der Erfahrung unabhängige Voraussetzung einer

---

[35] Markus Willaschek, Leib-Seele-Problem. In: Hg. Peter Prechtl und Franz-Peter Burkard, Metzler Philosophie Lexikon (Stuttgart 1996) 291-292.

[36] Ebd., 291.

ontischen Wirklichkeit problematisch. Wie soll denn die erlebte Wirklichkeit oder das Wissen davon mit einer Wirklichkeit außerhalb der Erlebniswelt verglichen werden können, um die Übereinstimmung zu überprüfen? „Die tiefe Überzeugung, daß Wissen nur dann Wissen ist, wenn es mit einer an sich vom Erlebenden unabhängigen Welt „wahrheitsgetreu" übereinstimmt, diese Überzeugung wäre ausgeschlossen, wenn da nicht auch die ebenso tiefe, stillschweigende Voraussetzung gemacht würde, daß eine dauerhafte, mehr oder weniger fest strukturierte Welt bereits an sich und für sich „existiert", eine Welt, die unsere Erlebnisse bestimmt und darum der eigentliche Gegenstand unserer Erkenntnis sein muß. [...] So verstrickt man sich immer wieder in das gleiche, alte Problem der Westlichen Epistemologie: erkennen zu wollen, was außerhalb der Erlebniswelt liegt. Das Problem ist unlösbar, aber es ist nicht unvermeidlich."[37] Ernst von Glasersfeld kommt im „radikalen Konstruktivismus" als „Theorie des Wissens" im Gegensatz zu einer „Theorie des Seins" ohne eine vorausgesetzte ontische Wirklichkeit aus. Das Wissensproblem mit dem „konstruktiven Vorschlag" und dem „Begriff der Viabilität" dann „zu umgehen" entspricht aber der empirischen Bewältigung der Frage nach sicherem Wissen. Trotz Suspension einer vorausgesetzten ontischen Welt bleibt mit einer „Beziehung des Passens" zwischen einer „Handlungs- oder Denkweise" zur „Erlebenswelt" die Differenz zwischen den beiden Seiten des gewussten Inhalts, d. h. der „Innenwelt" und der „Außenwelt", denn ein Solipsismus wird auch hier distanziert. Es wurde auf diese Art ein neuer Name für die empirische Herangehensweise gefunden, die sich davor zu schützen weiß, „daß die „empirische" (d. h. erlebensmäßige) Bestätigung einer Hypothese oder der Erfolg einer Handlungsweise Erkenntnis einer objektiven Welt [d. h. einer von der Erfahrung unabhängigen ontischen Wirklichkeit] bedeuten."[38]

Die Reflexion auf das eigene fragwürdige Wissen und eine davon unabhängig gedachte ontische Wirklichkeit steht im direkten Zusammenhang mit der Sicht auf das Zusammenspiel von Leib und Seele, menschlicher Wahrnehmung und empirischer Erkenntnis und wie dabei mit dem

[37] Ernst von Glasersfeld, Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität. In: Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Peter M. Hejl, Siegfried J. Schmidt, Paul Watzlawick, Einführung in den Konstruktivismus (München 2000) 28.

[38] Ebd., 30.

Absolutheitsanspruch des Denkens umgegangen wird.[39] Es macht einen Unterschied, ob das Thema hauptsächlich erfahrungswissenschaftlich behandelt wird, was gewiss zu immer neuen interessanten und auch nützlichen Ergebnissen führt, oder darüber hinaus grundsätzliche philosophische Voraussetzungsreflexionen angestellt werden, die sich auch selbst ständig kritisch hinterfragen. Letzteres kann zumindest helfen, das Thema auch im naturwissenschaftlichen Kontext den Möglichkeiten entsprechend abzuhandeln, was im Rahmen einer wissenschaftstheoretischen Selbstreflexion stets gefordert ist. Außerdem würde der Allgemeingültigkeitsanspruch so mancher empirisch ermittelter Erkenntnis[40] vielleicht klarer gefasst und auch unterschieden werden können, welcher der beiden Lösungsansätze in welcher Weise verfolgt wurde, und weiterhin zu verfolgen ist.

Vergleichbar sind diese beiden Problemlösungsansätze einerseits mit dem Versuch des englischen Philosophen Francis Bacon (1561-1626), durch Naturerkenntnis eine möglichst vollständige Naturbeherrschung zu erreichen[41]; andererseits mit jener Vorgehensweise des französischen Philosophen und Mathematikers René Descartes (1596-1650), der nicht nur an diese Problematik anknüpft und versucht, eine universale Wissenschaft zu begründen, sondern auch das Leib-Seele-Problem auf neue Weise zuspitzt.

Unter dem Blickwinkel einer wesentlichen Systematisierung in der kritischen Philosophie Kants wird in dieser Arbeit nun zunächst ein historischer Leitfaden anhand einiger für Kant bedeutsamer Philosophen an die erste im Rahmen der theoretischen Philosophie Kants zu behandelnde

---

[39] Ernst von Glasersfeld verweist auf die Problematik „des herkömmlichen Begriffs des Wissens“ und wie er auf die Vorstellung der sinnlichen Wahrnehmung zurückgeht: „[...] Doch gleichgültig, was da vermittelt werden soll, mit dieser Vermittlerrolle der Sinnesorgane ist auch schon das ganze, unlösbare Problem der Wahrhaftigkeit in das Wahrnehmungsschema eingebaut, denn niemand wird je imstande sein, die Wahrnehmung eines Gegenstandes mit dem postulierten Gegenstand selbst, der die Wahrnehmung verursacht haben soll, zu vergleichen.“ Ernst von Glasersfeld, Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität. In: Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Peter M. Hejl, Siegfried J. Schmidt, Paul Watzlawick, Einführung in den Konstruktivismus (München 2000) 12.

[40] Vgl. KpV, 24: „Aus einem Erfahrungssatze Notwendigkeit (ex pumice aquam [„aus Bimsstein Wasser“]) auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftschluß, mithin auch nicht der Schluß der Analogie, welche eine wenigstens präsumierte Allgemeinheit und objektive Notwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt) einem Urteile verschaffen zu wollen, ist gerader Widerspruch.“

[41] Bacons Ansatz wird beispielhaft angeführt, im Folgenden jedoch nicht ausgeführt.

grundlegende Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich heranführen. Erst wenn das Problem für diese Voraussetzung klar gefasst wurde, ist es möglich zu verstehen, wofür Kant eine neue Lösung finden musste und inwiefern ihm dies mit dieser ersten Differenzierung tatsächlich gelungen ist. Dabei soll zunächst die Notwendigkeit für Kants Annahme von Dingen an sich deutlich werden, d. h., inwiefern man in Kants System nicht ohne Dinge an sich hineinkommt, und dann ist auch zu zeigen, wie man in weiterer Folge damit auch darin bleiben kann.[42]

Danach werden mit Kant „alle jene Teile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen" richtig „durch die innigste Bekanntschaft mit dem System" erfasst.[43] Die dargestellte Geschlossenheit der kritischen Systematik Kants, in theoretischer und praktischer Hinsicht, sichert das stabile Interpretationsschema dieser Arbeit zur Herausarbeitung des Zusammenhanges von Sinnlichkeit und Verstand in Kants kritischer Philosophie.

Historischer Leitfaden

René Descartes

René Descartes findet am Anfang seiner *Meditationes de prima philosophia* (1641)[44] in der Erfahrung kein Kriterium dafür, ob das Wissen im Bewusstsein nur eingebildet ist oder ob es sich auf etwas außerhalb der Vorstellungen bezieht. Ist es Traum oder Wirklichkeit? Werden die Vorstellungen von Außen hervorgerufen oder handelt es sich nur um Einbildungen? Gewiss ist nur, dass sie überhaupt im Bewusstsein liegen. Welche Beziehung dieses Gewusste auf Gegenstände außerhalb des

---

[42] Eine Anspielung auf Jacobis paradox formulierte Kritik: „Ich muß gestehen, dass dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so dass ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen musste, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, dass ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte." Aus: Friedrich Heinrich Jacobi, David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787). In: Friedrich Heinrich Jacobi, Werke. Zweyter Band (Leipzig 1815) 304.

[43] KpV, A 18 f.

[44] Ich beziehe mich im Weiteren auf folgende Ausgabe: René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen (Berlin 1954). Die Seitenangabe erfolgt gemäß der lateinischen Original-Ausgabe.

Bewusstseins hat, was sie außerhalb des Wissens noch sein mögen, ob sie überhaupt vorhanden sind oder ob sie geträumt werden, das alles bleibt bezweifelbar. Daher fallen zunächst alle Erfahrungsinhalte dem methodischen Zweifel Descartes' zum Opfer.

Auf diese Art entsteht eine Kluft zwischen dem Wissen und dem äußeren Sein. Das deutet bereits auf den Dualismus, in den Descartes mit seiner Unterscheidung von res cogitans und res extensa gerät. Er unterscheidet durchgängig diese beiden Arten von Substanzen, die denkenden Wesen und die Dinge im Raum als ausgedehnte Wesen. Er sieht sich auf der Suche nach unbezweifelbarer Gewissheit zu einem Rückzug ins bloße Denken gezwungen, denn die Relation zu einem durch die Sinne gegebenen Außen ist ihm völlig ungewiss.

Es besteht bei Descartes auch eine Differenz zwischen empirischem und nichtempirischem Wissen. Denn unabhängig von den bezweifelbaren Erfahrungsinhalten finden sich im Denken mit den Grundsätzen der Logik und Mathematik auch formale, nicht empirische Zusammenhänge mit scheinbar unmittelbarer Gewissheit: „Denn ich mag wachen oder schlafen, so ist doch stets 2+3=5, das Quadrat hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, dass so augenscheinliche Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten können."[45] Doch auch gegen diese unbezweifelbaren Inhalte bringt Descartes mit dem „genius malignus" einen Zweifelsgrund heran, nämlich die Hypothese eines böswilligen Schöpfers. Als zweifelndes Wesen ist sich Descartes der Beschränktheit des Subjekts selbst bzw. seiner Erkenntnis bewusst und es bedarf einer weiteren Begründung. Ein deshalb angenommener Schöpfergott könnte nach Descartes auch täuschen, und zwar gerade dann, wenn vollkommene Überzeugung vorhanden ist.[46]

Unabhängig von Descartes könnte dessen Zweifelsgrund des genius malignus an den formalen Wahrheiten erweitert werden. Bestimmte Relationen des Bewusstseins werden anscheinend unmittelbar eingesehen, jedoch ohne Angabe eines vorausgesetzten Grundes, warum sie überhaupt in

---

[45] Descartes, Meditationen, 12.

[46] Theologen behaupteten zu Zeiten Descartes', dass Gott die Menschen gelegentlich täusche, um seine Heilsordnung auszuführen (Emerich Coreth, Harald Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, Köln 1990, 24.). Die Vorstellung eines derartig bösartigen Schöpfers war damals jedoch ein ketzerischer Gedanke.

bestimmter Weise gültig sind.[47] Anhand der logischen Grundsätze kann gezeigt werden, dass sie in gewisser Weise gegen ihre eigene Aussage bzw. ihr eigenes Gebot verstoßen. Werden die drei folgenden Grundsätze der Logik herangezogen, nämlich der Satz der Identität („principium identitatis"), der Satz vom Widerspruch („principium contradictionis") und der Satz des ausgeschlossenen Dritten („Tertium non datur")[48], so zeigt sich eine seltsame Spannung zwischen dem, *was* ausgesagt wird und dem, *wie* es ausgesagt wird. Der Satz der Identität, „a = a"[49], lässt sich nur durch eine zweiwertige Relation formulieren, sodass dieses „a" in zwei Seiten aufgeteilt wird, obwohl eigentlich die Identität als solche ausgesagt wird. Das heißt, die Identität ist nur mit Hilfe einer Differenz auszudrücken. Hier tritt ein ungeklärtes Spannungsverhältnis auf. Auch beim zweiten Grundsatz, nämlich jenem vom ausgeschlossenen Widerspruch, „a ≠ ¬ a"[50], wird die Abtrennung des „¬ a" vom „a" nur dadurch möglich, dass ein Bezug zum „a" wiederhergestellt wird. Das „¬ a" ist nicht unabhängig von dem „a", obwohl es dem Anspruch nach so sein sollte, sondern das „¬ a" muss sich in der Aussage durch Verwendung des a wieder direkt auf das „a" beziehen. „a" und „¬ a" werden aufeinander bezogen, sonst lässt sich die Trennung nicht formulieren. Um den Widerspruch ausschließen zu können, muss er vorher gedacht werden. Der dritte Grundsatz schließlich, jener vom ausgeschlossenen Dritten, „a v ¬ a", mit dem Zusatz, dass ein Drittes ausgeschlossen ist bzw. in der Formulierung „a" ist entweder „b" oder „¬ b"[51], zeigt, in der formallogischen Anschreibung zwar nicht so deutlich, dass ein Drittes für die Formulierung notwendig wird. Dass eine der beiden kontradiktorischen Aussagen, „b" oder „¬ b", wahr sein muss und die andere falsch und es eine dritte Möglichkeit nicht gibt, ergibt sich aber nur wenn beide in einem Dritten vereint gedacht werden.[52] Der Widerspruch ist nur dann da wenn beides zusammen („b" oder „¬ b") in einem (a) genannt wird,

---

[47] Der metaphysische Zweifel von Descartes an den formalen Inhalten beruht darauf, dass er den wirklichen Grund nicht kennt, von dem her sie zu rechtfertigen wären. Ihm ging es nicht darum, diese Wahrheiten selbst zu bezweifeln.

[48] Vgl. Alexander Ulfig, Lexikon der philosophischen Begriffe (Wiesbaden 1997).

[49] „In der modernen Logik ist Identität eine zweistellige Äquivalenzrelation (symbolisch dargestellt: ‚a⇔b')", vgl. Ulfig, Lexikon, 192 f.

[50] „In der modernen Junktorenlogik spricht man vom Satz vom Widerspruch im Falle der Konjunktion von zwei Aussagen/Sätzen der Form: A ∧ ¬ A. Diese Konjunktion (als Aussageschema) ist immer falsch beziehungsweise logisch falsch." Ulfig, Lexikon, 479 f.

[51] In dieser Formulierung ist das ausgeschlossene Dritte, nämlich „a", bereits miteinbezogen. „a" ist entweder „b" oder „¬ b", aber es kann als das Dritte, in dem dieser Widerspruch gedacht werden muss, nicht beides zugleich sein.

[52] Ulfig, Lexikon, 363.

was aber verboten ist. Also darf das ausgeschlossene Dritte nicht weggelassen werden, weil es konstitutiv für die Aussage ist.

Auch bei den Grundsätzen der Mathematik steht zum Beispiel „Einheit" als solche ebenfalls in einem Spannungsverhältnis. Sie ist einerseits ein Abgeschlossensein oder In-Sich-Abgegrenztsein. Andererseits steht sie dadurch in unendlicher Relation über sich hinaus auf anderes und zugleich zu sich selbst. Alles außerhalb ihrer ist auch wieder Einheit. Sie ist selbst Vielheit und jede Vielheit ist wiederum Einheit. Unklar ist, wie die beiden zueinander stehen; wie sich „Einheit" exakt festlegen lassen soll. Der Begriff der Einheit kann nicht eindeutig gefasst werden, weil er mit dem Begriff der Vielheit zusammenfließt und keine eindeutige Unterscheidung zwischen Einheit und Vielheit gemacht werden kann. Diese Grundlage der Arithmetik ist auf diese Art und Weise problematisierbar. Die Geometrie betreffend könnte gefragt werden, wie willkürlich gesetzte Einheiten im Raum notwendige Relationen des Raumes darstellen können.

Diese so selbstverständlich scheinenden Relationen der drei logischen Grundsätze sind somit problematisch. Welchen Ursprung haben sie? Was ist hier noch vorausgesetzt und woraus sind sie ableitbar? Die logischen Grundsätze können problematisiert werden, wenn nach ihrem vorausgesetzten Grund gefragt wird. Der vorausgesetzte Grund der Relation in den formalen Wahrheiten ist aber das Denken selbst. Das Denken selbst setzt diese Verbindung.[53] Vom Denken her sind alle Inhalte bezweifelbar. Der Unterschied von empirischer und nichtempirischer Erkenntnis wird an diesem Punkt insofern relativiert, als sowohl die empirischen als auch die formalen Inhalte bezweifelbar sind. Wir können auf der Suche nach „unerschütterlicher Gewissheit"[54] bei keiner Inhaltlichkeit stehen bleiben.

---

[53] Man könnte die drei logischen Grundsätze vor allem mit Fichte, Schelling und Hegel auf die Denkstruktur des Denkens selbst beziehen bzw. zu den „ersten Seins- und Denkprinzipien" (Ulfig, Lexikon, 192 f.) zählen (Ansätze dazu finden sich schon bei Parmenides, Heraklit, Platon, Aristoteles und vor allem bei Kant). In allen Grundsätzen findet sich stets Identität auf einer Metaebene gegenüber einer Differenz. Derart ist die Dreiheit prinzipiell die Struktur des Denkens, durch welches eine Differenz stets wieder seine Vermittlung im Denken selbst findet. Auf die unmittelbare Differenz zwischen dem unbestimmten sum cogitans und dem bestimmten Inhalt und ihrer Vermittlung im vorausgesetzten Problembewusstsein komme ich später zu sprechen.

[54] Descartes, Meditationen, 17.

Descartes lässt in seinem methodischen Zweifel auf der Suche nach einem sicheren Fundament wahren Wissens alle bezweifelbaren Bewusstseinsinhalte weg. Das dennoch zugrunde liegende „sum cogitans" ist jedoch unbezweifelbar. Das einzige Unbezweifelbare ist seit Descartes das Denken als solches. Denn bezweifeln wir es, wird es durch diesen Zweifel als Denktätigkeit nur wiederum vorausgesetzt und somit seine Unbezweifelbarkeit bestätigt. Hier ist für Descartes zugleich auch eine Verbindung von Denken und Sein, ausgedrückt im „cogito ergo sum".[55] Dieses Denken ist schlechthin gewiss vorausgesetzt.[56] Solange wir irgendetwas denken oder bezweifeln, ist damit das Selbstbewusstsein des „sum cogitans" verbunden. Jeder Akt des Denkens, und das heißt des Bewusstseins, schließt die Gewissheit der eigenen Existenz mit ein.[57] Nach Descartes ist hiermit das unerschütterliche Fundament unserer Erkenntnis gefunden.

Mit diesem Zusammenfallen von Sein und Erkennen bzw. Sein und Denken scheint der eingangs aufgeworfene Dualismus, als das Wissen und das Sein auseinanderfielen, überwunden. Das „sum cogitans" ist als Lösung jedoch nicht haltbar. Vielmehr liegt hier die Wurzel des Dualismus selbst. Das Denken ist nur deshalb unbezweifelbar, weil es sich von allem Inhalt zurückgezogen hat und selbst kein Inhalt ist. Einerseits ist also alle Inhaltlichkeit bezweifelbar, selbst die formale Inhaltlichkeit ist davon nicht ausgenommen, andererseits ist das unbezweifelbare Denken inhaltslos und steht im Gegensatz zu jedem Inhalt. Das Bewusstsein als Voraussetzung des Erkennens und jeglicher Inhalt fallen auseinander. Hier besteht eine scharfe Differenz. Das Denken ist, abgegrenzt von allem Inhalt, an der Differenziertheit und Bestimmtheit des Inhalts selbst nur negativ bestimmt. Als nichtinhaltlich ist es zugleich eine unbestimmte Voraussetzung. Die Nichtinhaltlichkeit des „sum

---

[55] Das „sum" ist keine Ableitung aus dem „cogitare", sondern fällt mit ihm unmittelbar zusammen. Denken und Sein sind in diesem Grundprinzip dasselbe; vgl. Rudolf Eisler, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe und Ausdrücke (Berlin 1899) 129 f; zu „*Cogito* und *Sum*" vgl. Bernard Williams, Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung (Weinheim 1996) 51-76. Vgl. auch Hartmut Brands, „Cogito ergo sum". Interpretationen von Kant bis Nietzsche (Freiburg i. Br., München, Alber, 1982).

[56] Könnte das „Ich denke" weggestrichen werden, fielen auch alle Denkprobleme weg. Es würde weder die Frage geben, ob die Vorstellungen wahr oder falsch sind, noch die Suche nach einer absoluten Wahrheit. Die Folge wäre ein gänzlich problemloser Zustand. Gerade vom reflexiven Standpunkt aus kann aber nicht gesagt werden, wie ein solcher Zustand wäre. Es gäbe keine Selbstreflexion, kein Wissen vom Wissen. Das Denken kann jedoch nicht denkend außer Kraft gesetzt werden.

[57] Coreth, Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, 24.

cogitans“ ist mit dessen Unbestimmtheit gleichzusetzen. Das Unbezweifelbare ist zugleich unbestimmt und alles Bestimmte ist bezweifelbar. Dieses völlige Getrenntsein von Denken und Inhalt ohne Gemeinsames[58], dieses Unvermitteltsein könnte man als andere Bezeichnung für den Dualismus auch eine „*unmittelbare Differenz*“[59] nennen.

Damit ist die Problematik noch nicht ausgeschöpft. Das nichtinhaltliche Bewusstsein ist von jedem Inhalt getrennt kein Bewusstsein mehr. Wird die Trennung der beiden Seiten vollzogen, verschwinden beide Seiten. Das Bewusstsein ist stets nur dann Bewusstsein, wenn es Bewusstsein von etwas ist. Wenn es nichts mehr weiß und keinen Inhalt mehr hat, dann geht es auch als Bewusstsein verloren, dann ist es nicht mehr vorhanden. Umgekehrt ist ein Inhalt, der nicht bewusst ist, kein Bewusstseinsinhalt. Wird die Trennung ernst genommen, geht überhaupt alles verloren. Es kann beides getrennt voneinander nicht geben. Das Erkennen ist immer schon ein Faktum und widerlegt die unmittelbare Differenz. Weil dennoch der scharfe Gegensatz besteht, ist unklar, wie Bewusstsein und Inhalt in einer positiv bestimmten Verbindung zusammenkommen. Wenn philosophisch danach gefragt wird, was der Grund des Erkennens ist, kommt man mit Descartes nicht zu einer Lösung, sondern zu einem scharfen Dualismus.

Von dieser Problematik ausgehend kann nicht gesagt werden, wie das Bewusstsein seine Inhalte begründen soll. Es ist in sich völlig aporetisch. Wir wissen nicht, was es wirklich ist und wie es selbst möglich ist. Deshalb disqualifiziert es sich als Grund.

Aus der Unbestimmtheit des „sum cogitans“ ist keine Begründung abzuleiten und kein Wahrheitskriterium zu gewinnen. Es ist leer und unbestimmt. Entweder ist es bewusster Inhalt und bezweifelbar, oder unbestimmtes Bewusstsein, somit zwar unbezweifelbar, aber nutzlos und nicht brauchbar als erkenntnistheoretischer „archimedischer Punkt“[60]. Davon ist keine Letztbegründung der

---

[58] Gemeinsam haben sie nur, dass sie nichts gemeinsam haben bzw. sich gegenseitig ausschließen.

[59] Ein von Gerhard Gotz übernommener Begriff. Vgl. Gerhard Gotz, Der „intelligible Charakter“ des Menschen. In: Hg. Stephan Haltmayer, Franz M. Wuketits und Gerhard Gotz, Homo universalis. Evolution, Information, Rekonstruktion, Philosophie, Erhard Oeser zur Feier seines 70. Geburtstages (Frankfurt a. Main 2011) 100.

[60] „Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich auch nur das Geringste finde, das von unerschütterlicher Gewissheit ist.“ Descartes, Meditationen, 17.

Erfahrungserkenntnis abzuleiten. Mit dieser Problematik ist deshalb das Erkennen nicht zu begründen. Es weiß nur um seine eigene Problematik und gerade aus diesem Wissen heraus wurde es zum „sum cogitans“ getrieben.

Offensichtlich war Descartes nicht bewusst, in welche Unbestimmtheit er sich durch das „sum cogitans“ hineinmanövriert hat. Unter Heranziehung seines Wahrheitskriteriums „clare et distincte“[61] hat er, rationalistisch am Vorbild der Mathematik orientiert, die formalen Inhalte rehabilitiert. Die Einsicht des „sum cogitans“, dass wir sein müssen, sei ebenso klar wie jene unmittelbare Einsicht der formalen Inhalte in uns selbst. Und so hat Descartes ausgehend vom „sum cogitans“ und seinen unbezweifelbaren Ideen auf eine denkende unendliche Substanz geschlossen. Gott sorgt für die Abstimmung von physischer und geistiger Welt und verschafft den Menschen durch die angeborenen Ideen die Möglichkeit, eine Erkenntnis von der Welt zu gewinnen. Der Gottesbegriff von Descartes ist jedoch ebenso unbestimmt wie das „sum cogitans“ selbst, denn er ist bloß negativ bestimmt. Der cartesische Gott ist „unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht“[62]; gekennzeichnet somit durch Totalitäten, die nicht mehr nachvollziehbar sind oder schon negativ formuliert sind. Dieser Gott kann vom „sum cogitans“ nicht mehr unterschieden werden. Er kann deshalb die Problematik der unmittelbaren Differenz nicht auflösen. Wir stehen nach Descartes auf der Suche nach einer Begründung für Erfahrungserkenntnis vor einer noch größeren Problematik als zuvor.

Ausgehend jedoch vom Faktum, dass wir Inhalte haben, stellt sich nun die Frage, wie das nichtinhaltliche Bewusstsein zu seinen Inhalten kommt. Wie kommen Denken und Bewusstseinsinhalte in einer positiven Verbindung zusammen? Es ist ja immer schon inhaltliches Denken. Was ist das Denken als unbestimmtes Denken? Sicher keine Entität für sich, weil es ja als solche unbestimmt ist. Woher stammen die Inhalte? Kommen sie von einem Leib, von außen über die sinnliche Wahrnehmung? Wie erfolgt der Übergang zwischen dem reinen Denken und der Leiblichkeit? Wie soll es diesen überhaupt geben können? Wie kommt der Inhalt in das Bewusstsein? Kann das Bewusstsein die Inhalte aus sich selbst erzeugen? Dass der Zusammenhang faktisch in der Erfahrung stets vorhanden ist, erklärt nicht seine Möglichkeit.

---

[61] Vgl. Rudolf Eisler, Wörterbuch, 127 f; und: Jörg Schmidt, Clare et distinkte. In: Hg. Peter Prechtl, Franz-Peter Burkhard, Metzler Philosophie Lexikon (Stuttgart 1996) 85.

[62] Descartes, Meditationen, 48.

Da unser Bewusstsein in sich selbst unbestimmt ist, können die Inhalte zumindest nicht aus demselben stammen. Sie müssen ihm von außen zukommen, denn das inhaltsleere Bewusstsein kann sich nicht selbst differenzieren.[63] Das weist zumindest über es hinaus, weil es selbst unbestimmt ist.[64] Aus dem unbestimmten Bewusstsein oder dem Denken als solchem, ist kein Inhalt abzuleiten. Es braucht ein die Inhalte lieferndes Außen, sonst hätte es gar keine Inhalte. Wie aber kann etwas von außen in das völlig Unbestimmte des Denkens kommen? Und woher sollte es kommen?

Daran knüpfen sich, wie bereits angedeutet, diese beiden Fragenbündel:

1.) Welche äußere Instanz ist dafür verantwortlich, dass wir Bewusstseinsinhalte haben? Von welcher äußeren Instanz bekommen wir die Inhalte? Wie kann man sich ein Außen von etwas Unbestimmtem überhaupt vorstellen?

2.) Wenn es etwas außerhalb des Bewusstseins gibt, wie soll dieser Übergang erfolgen und wie soll es ins Bewusstsein hineinkommen? Wie kann hier überhaupt etwas in ein unbestimmtes Denken kommen?

Descartes hat sich diese Fragen in dieser Form nicht gestellt. Bei Descartes ist die äußere Instanz Gott. Weil dieser allmächtig ist, erübrigt sich für Descartes die zweite Frage, denn Gottes Allmacht bewerkstelligt den Übergang gewiss auf irgendeine Art und Weise. Gott pflanzt dem Bewusstsein zumindest die formalen Wahrheiten ein. Diese sind zugleich das mathematische Wesen der äußeren, ausgedehnten Dinge. Weil uns Gott die angeborenen Ideen („ideae innatae“) verliehen hat, können wir in die äußeren Dinge einen wesentlichen Einblick nehmen. Die Substanz der Außenwelt ist bei Descartes mathematisch. Die Wahrnehmung ist zwar ein Anknüpfungspunkt für Descartes, wir können durch sie die formalen Wahrheiten auf die äußeren Dinge anwenden, aber die Wahrnehmung ist eigentlich nur ein überflüssiges Anhängsel. Sie stört beim Erkennen, bringt nur verworrene dunkle Erkenntnisse zustande, die eigentliche klare Erkenntnis ist die formale Erkenntnis. Gleichsam als

[63] Ansätze dazu im deutschen Idealismus, v. a. von Hegel, können deshalb als unhaltbar betrachtet werden, weil eine Selbstdifferenzierung des unbestimmten Denkens unmöglich erscheint.

[64] Und das ist bereits ein Hinweis auf die Dinge an sich bei Kant.

würden wir ohne Körper durch das reine Denken viel besser erkennen. Dadurch vernachlässigt Descartes, dass das reine Denken völlig unbestimmt ist. Und durch die Unbestimmtheit des cartesischen Gottes wird nicht klar, woher die angeborenen Ideen eigentlich stammen. Die Lösung von Descartes hat daher auch den Einspruch der Empiristen nach sich gezogen.

John Locke

Der englische Philosoph John Locke (1632-1704) wendet in *An Essay Concerning Human Understanding* (1690)[65] gegen die angeborenen Ideen ein, dass sie jedem Menschen jederzeit bewusst sein müssten, wenn sie wirklich von Geburt an da wären. Da dies nicht der Fall ist (Locke weist auf „alle Kinder und Idioten“[66] hin) sind diese angeborenen Ideen offensichtlich gar nicht vorhanden. Damit trifft er zwar nicht den Buchstaben des cartesischen Denkens, doch dessen Geist. Descartes behauptet nicht, dass die formalen Wahrheiten jederzeit bewusst sein müssen. Wir können sie nur mit Aufmerksamkeit und Übung jederzeit in uns finden. Trotzdem ist für Descartes die sinnliche Erkenntnis nur ein Hindernis beim Erkennen. Bei einem Rückzug ins reine unbestimmte Denken könnten wir jedoch überhaupt keine Inhalte in uns vorfinden, da es gerade deshalb unbezweifelbar ist, weil es nichtinhaltlich ist, und aus dem Nichtinhaltlichen kein Inhalt abzuleiten ist. Das trifft Locke mit seiner Polemik gegen den „Innatismus“ sehr wohl.

Nach Locke ist das leere Bewusstsein („ein unbeschriebenes Blatt“[67]) prinzipiell auf eine äußere Instanz angewiesen, durch welche es die Inhalte empfängt. Das weist auf die Unbestimmtheit des Bewusstseins hin. Zur Frage aber, woher die Inhalte der Erkenntnis kommen, meint Locke, dass sie allein aus der Erfahrung stammen: „Auf sie gründet sich unsere gesamte Erkenntnis, von ihr leitet sie sich schließlich her. Unsere Beobachtung, die entweder auf äußere sinnlich wahrnehmbare Objekte gerichtet ist oder auf innere Operationen des Geistes, die wir wahrnehmen und über die wir nachdenken, liefert unserm Verstand das gesamte Material des Denkens. Dies sind die beiden Quellen

---

[65] Ich beziehe mich im Weiteren auf folgende Ausgabe: John Locke, Über den menschlichen Verstand (Meiner Bd. 75, Berlin 1962).

[66] Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch I, Kapitel 1, §5.

[67] Ebd., Buch II, Kapitel 1, §2. Bei Locke kann gleichbedeutend mit „Bewusstsein“ (mind) auch „Geist“, „Seele“ oder „Verstand“ verwendet werden.

der Erkenntnis, aus denen alle Ideen entspringen, die wir haben oder naturgemäß haben können."[68] Es geht also prinzipiell um empirische und nicht um apriorische oder nur formale Zusammenhänge in Distanz zur Erfahrung wie bei Descartes. Die Erfahrung soll empirisch erklärt werden. Das leere Bewusstsein empfängt über die Sinnlichkeit von Geburt an Daten. Es wird mit Ideen[69] versorgt und diese Daten werden vom Verstand verarbeitet. Das Ergebnis soll wieder durch die innere Wahrnehmung erfasst werden. Die Ideen sind nicht angeboren, sondern sie wurden durch die Sinnlichkeit über körperliche Reizung (sensation) wahrgenommen. An diesem Punkt stellt sich die Frage, wie über die Sinnlichkeit, über eine körperliche Reizung, etwas in das nichtsinnliche, unbestimmte, geistige Bewusstsein hineinkommen soll. Sinnlichkeit ist bei Locke ein körperliches Geschehen. Der Körper ist jedoch vom reinen Bewusstsein völlig verschieden. Descartes hat den Körper in seinem methodischen Zweifel gleich ausgeblendet, während Locke sofort wieder daran anknüpft.

Wie ist es aber möglich, dass sich ein materieller Vorgang zwischen äußeren Gegenständen und dem Körper einfach im Bewusstsein fortsetzt? Zwischen diesen beiden Seiten liegt im Grunde genommen die unmittelbare Differenz. Nachdem sogar die formalen Inhalte distanziert worden sind, die dem Denken eigentlich viel näher stehen als die empirischen Inhalte, müsste gerade dem empirischen Ansatz von Locke besondere Skepsis entgegengebracht werden. Descartes hat die enge Verbindung der beiden Seiten des Menschen, der unausgedehnten Seele und des ausgedehnten Körpers, einer freien Entscheidung Gottes zugeschrieben, einer Setzung Gottes.[70] Auf diese Lösung gestützt konnte er sich der Erfahrung zuwenden, weil nunmehr durch Gott empirische Forschung, auch über den

---

[68] Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch II, Kapitel 1, §3.

[69] Das Wort „Idee" (idea) meint bei Locke weder eine platonische Idee als allgemeine Wesenheit, noch einen durch Abstraktion gewonnenen Begriff. Es bedeutet vielmehr jeglichen Bewusstseinsinhalt, jegliche Vorstellung (vgl. Coreth, Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, 60). Locke selbst darüber: „Alles, was der Geist *in sich selbst* wahrnimmt oder was unmittelbares Objekt der Wahrnehmung, des Denkens oder des Verstandes ist, das nenne ich *Idee*" (Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch II, Kapitel 8, §8). Zum Problem der einfachen und komplexen Ideen bei Locke vgl. Rainer Specht, Sind einfache Ideen einfach und gegeben? In: Hg. Lothar Kreimendahl, Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts (Stuttgart-Bad Cannstadt 1995) 238-254.

[70] Gott kann insofern ein „Problementsorgungsorgan" genannt werden, in das man Probleme einfach hineinverlagern kann, um nicht weiter darauf achten zu müssen; derart lassen sich die Differenzen im Unbestimmten „vermitteln".

Menschen, möglich ist. Als er dann in *Les Passions de l'Ame* (*Die Leidenschaften der Seele*, 1649) untersucht hat, wie der Zusammenhang von Leib und Seele vor sich gehen kann, hat er als Schaltstelle der Wechselwirkung das „einpaarige" Organ der Zirbeldrüse (Epiphyse) im Gehirn angesetzt.[71]

Locke hingegen greift zu einem Mittel, das auch heute weitgehend anerkannt, deshalb aber philosophisch nicht weniger problematisch ist als der Ansatz Descartes', nämlich zur „empiristischen Nivellierung" der unmittelbaren Differenz. Statt des Gegensatzes von Bewusstsein und Inhalt handelt es sich um zwei verschiedene materielle Gegenstände, die aufeinander wirken, d. h. um einen Austauschprozess im Rahmen der Erfahrung. Diese Nivellierung findet man heute auch in der Neurophysiologie und der Evolutionären Erkenntnistheorie. Dabei wird alles in den Bereich der Erfahrung hineingezogen. Selbst die Instanz, die alle diese Erfahrungen macht, wird empirisch bestimmt. Das Materielle wird in der Evolutionstheorie, als vom Bewusstsein unabhängig genommen, zur Begründung des Bewusstseins herangezogen. Aus der vorhandenen Materie hätte sich das Bewusstsein gebildet. Das ist jedoch ein „circulus virtuosus" der Evolutionären Erkenntnistheorie, weil „man die erkenntnistheoretische Frage nach den ermöglichenden Gründen für das *Erscheinen* von Gegenständen nicht mit einem Rückgriff auf erscheinende Gegenstände ‚beantworten' kann. Jeder Gegenstand, der als Ermöglichungsgrund ausgegeben wird, ist ja in Wahrheit bereits etwas (von den erfragten Gründen) *Ermöglichtes*. Die erkenntnistheoretische Frage nach dem Erscheinen-können beziehungsweise nach der Befragbarkeit dessen, was ist, umfasst *von vornherein alle* befragbaren Gegenstände und schließt damit einen Rückgriff auf Gegenständliches – und sei es in der verschleierten Form einer Rückkoppelung von empirischer Theorie und Erkenntnistheorie – *prinzipiell* aus."[72] Die philosophische erkenntnistheoretische Voraussetzungsreflexion steht gegenüber der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis auf einer Metaebene.[73]

Obwohl Locke die Unbestimmtheit des Bewusstseins durch seine Kritik an den angeborenen Ideen indirekt anerkennt, bringt er es als eigentliche Voraussetzung für Erfahrung in die Erfahrung hinein:

---

[71] Vgl. René Descartes, Die Leidenschaften der Seele (Meiner 345, Hamburg 1984) Teil 1, Artikel 30 f.

[72] Günther Pöltner, Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie (Stuttgart, Berlin, Köln 1993) 213.

[73] Vgl. auch Peter Baumanns Anmerkungen zur Evolutionstheorie der Erkenntnis: Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 147-161.

Das Bewusstsein ist wie eine leere Tafel oder ein leeres Kabinett oder ein weißes Blatt Papier, das von außen mit Inhalt gefüllt wird. Schriftzeichen kommen auf das weiße Blatt Papier. Locke beschreibt es auch wie folgt: „Zunächst lassen die Sinne *partikulare* Ideen ein und richten das noch leere Kabinett ein.“[74] Auf diese Art und Weise wird unser Bewusstsein mit Ideen versorgt. Das Bewusstsein ist einerseits negativ bestimmt, indem es leer ist, andererseits ist es selbst wieder ein empirischer Gegenstand. Und dieser empirische Gegenstand wird von anderen Gegenständen in gewisser Weise geprägt und bestimmt. Aus dieser Perspektive lässt Locke völlig problemlos als einzige Erkenntnisquelle die Wahrnehmung gelten. Jeder Bewusstseinsinhalt beruht auf Wahrnehmung. Alle Inhalte kommen durch Wahrnehmung ins Bewusstsein. Locke unterscheidet zwei Arten von Wahrnehmung: äußere Sinneswahrnehmung der Dinge außer uns („sensation“) und innere Selbstwahrnehmung („reflection“) eigener „Akte, Zustände und Erlebnisse“[75]. Die äußeren Sinne liefern das einzelne Datenmaterial, damit das Bewusstsein einen Inhalt hat. Die innere Wahrnehmung zeigt den Verstand selbst mit seinen Tätigkeiten, die er an dem Material ausübt. Er vergleicht, verbindet, abstrahiert es zu allgemeinen Begriffen. Die Tätigkeit des Verstandes und das Resultat werden mit einem inneren Sinn wahrgenommen, sind Gegenstände der inneren Wahrnehmung.[76] Daraus entsteht dann durch Verarbeitung dieser Daten erst Erfahrung. Es findet sich bei Locke somit ein komplexer Begriff von Erfahrung mit einer passiven und einer aktiven Seite des Bewusstseins. Bei Locke lassen sich immer wieder Parallelen zu Kant herstellen (zum Beispiel zwischen den Dingen an sich bei Kant und den äußeren materiellen Substanzen bei Locke oder hinsichtlich der Grenzen der Erfahrung sowie des inneren und des äußeren Sinnes). Kant hat an Locke zwar entscheidend angeknüpft, ihn jedoch in vielerlei Hinsicht weit hinter sich gelassen.

Lockes „Ziel ist, Ursprung, Gewissheit und Umfang der *menschlichen Erkenntnis* zu untersuchen“[77]. Er vermischt zwei Aspekte der Erfahrung. Einerseits das Faktum der Wirklichkeit unserer Erfahrung - unsere Erfahrung zeigt, dass inhaltliches Bewusstsein vorliegt, insofern ist die unmittelbare

---

[74] Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Buch I, Kapitel 1, §15.

[75] Coreth, Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, 60.

[76] Diese Tätigkeit des Verstandes wird bei Locke eigens wieder angeschaut, der Verstand ist selbst ein Gegenstand der (inneren) Wahrnehmung. Sie ist das oberste Vermögen, alles wird wahrgenommen, sie ist eine unmittelbare Erkenntnisweise.

[77] Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Einleitung §1.

Differenz widerlegt - andererseits zieht Locke, gerade darauf gestützt, die Erfahrung als Methode zur Erklärung ihrer Möglichkeit heran und begründet dadurch die Möglichkeit der Bestimmung des Bewusstseins durch einen Inhalt. Erfahrung ist bei Locke zugleich das Problem und die Methode der philosophischen Untersuchung. Die beiden Seiten müssten genau unterschieden werden, weil sich die philosophische Reflexion der Problematik gerade am Faktum der Erfahrung entzündet hat. Zwar widerlegt das Faktum der Erfahrung die Unmöglichkeit des Nichtzusammenkommens von Bewusstsein und Inhalt. Aber auf der Suche nach absoluter Gewissheit über Erfahrung hinausfragend, wie sie überhaupt möglich ist, gelangen wir zu dieser unmittelbaren Differenz von Bewusstsein und Inhalt. Erfahrung ist philosophisch gesehen das Problem und nicht die Lösung. Locke zieht jedoch unkritisch das Problem als Lösung heran. Deshalb wird selbst für Locke sein eigener Ansatz im Laufe seiner *Untersuchung* zunehmend rätselhaft und er entfernt sich mehr und mehr von seiner ursprünglichen Grundannahme: „Der ganze Fortschritt von Lockes Philosophie lässt sich in diesem eigentümlichen Prozess verfolgen: je näher die Methode den eigentlichen ‚Tatsachen' der Erkenntnis kommt, je mehr sie das ‚Faktum' des Wissens selbst durchdringt, umso weiter entfernt sie sich von ihrem ursprünglichen Ausgangspunkt."[78]

Locke kommt im Verlauf seiner *Untersuchung* zu Einsichten, die eine Einschränkung der Erfahrung verlangen. Er versucht die Frage, wie Erkenntnis zustande kommt, d. h., wie das Bewusstsein und die Inhalte zusammenkommen, ausgehend von der Wahrnehmung zu erklären. Diese sei das sachlich und zeitlich Erste. Dann dürfte man jedoch kein Wissen davon haben, was dem Wahrnehmungsprozess noch vorausgeht. Locke bestimmt trotzdem, was der ursprünglichen Bestimmung des Bewusstseins durch Wahrnehmung zugrunde liegt. Wahrnehmungsprozess und Erfahrung insgesamt beruhen prinzipiell auf dem Einfluss äußerer materieller Substanzen auf eine geistige Substanz. Dieser gegenseitige Einfluss der Substanzen ist Voraussetzung für die Wahrnehmung. Damit geht Locke aber über die Wahrnehmung hinaus. Erfahrung entsteht dann zwar durch weitere Verarbeitung dieser Inhalte, prinzipiell ist dadurch aber bereits der empirische Rahmen gesprengt. Deshalb gesteht Locke auch zu, dass die geistige und die materielle Substanz gar nicht zu erkennen sind. Sie entziehen sich unserer Sinnlichkeit und unserer Erfahrung, wie auch die Partikel, welche die äußeren Gegenstände auf unseren Sinnesapparat senden und woraus erst der Sinneseindruck und eine Vorstellung entstehen.

---

[78] Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 2 (Darmstadt 1974, erste Auflage 1907) 235.

Locke nimmt als Grundlage etwas an, was er mit seiner eigenen Methode der *Untersuchung* nicht belegen kann.

Lockes Ansatz liegt bereits ein Wissen von der Differenz zwischen Bewusstsein und Inhalt zugrunde. Er erkennt sie aber nicht in der Weise als Problematik. Locke versucht sie zu unterlaufen, indem er Erfahrung, den Zusammenhang der beiden Seiten, selbst empirisch konzipiert. In der Empirie steckt jedoch selbst diese Spannung, auf die man durch philosophische Reflexion stoßen muss. Sie kann nicht nur unmittelbare Sinnlichkeit sein, sondern es muss eine Reflexion zu immer größerer Allgemeinheit mitenthalten sein.[79] In der Erfahrung als reflexiver Erkenntnis ist über ihre Inhalte hinaus stets implizit schon ein Wissen vom Wissen mitenthalten. Das Subjekt weiß sich als Wissendes aller gewussten Objekte, kann darauf prinzipiell reflektieren, d. h. sich als allen Inhalten vorausgesetztes, wissendes Bewusstsein erkennen und diese auf der Suche nach letzter Gewissheit distanzieren und bezweifeln.[80] Die Differenz von erkennendem Bewusstsein und erkanntem Sein liegt

---

[79] Ein Hinweis auf die beiden Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit und Verstand bei Kant.

[80] Zunächst in der inhaltlich-bewussten Erfahrung weiß sich das Subjekt als Wissendes aller gewussten Objekte. Es hat reflexive Erkenntnis, ein Selbstbewusstsein, ein Ich. Es hat in der Praxis ein Wissen von Gegenständen, deren Sein dadurch bestimmt ist. Das Subjekt muss dieses Wissen aber immer wieder anpassen, denn in der Praxis ergeben sich Widersprüche. Das Wissen muss immer wieder korrigiert und an das wirkliche Sein der Gegenstände angepasst werden, wenn sich die Dinge nicht so verhalten, wie man es sich vorgestellt hat. Das Subjekt reflektiert dann in sich auf seine Vorstellungen, auf sein Wissen von den Gegenständen und darauf, wie die Dinge wirklich prinzipiell außerhalb davon vorliegen. Es gerät in seinem Zweifel in die Subjekt-Objekt-Differenz. Es kann dann weiter fragen, ob sich hier überhaupt etwas mit unbezweifelbarer Gewissheit sagen lässt. Alle in der Erfahrung wechselnden Vorstellungen von Gegenständen und überhaupt alles vermeintlich Gewusste wird dann zum bezweifelbaren Inhalt verallgemeinert. Alles kann bezweifelt werden, nur nicht das Subjekt selbst, das alle seine bewussten Inhalte denkt. Damit wird auch das Wissende dieser Inhalte verallgemeinert und in einer scharfen Differenz dem Inhalt gegenübergestellt. Es wird zum reinen „Ich denke“, dem sum cogitans, verallgemeinert, und beide Seiten werden rein a priori gegenübergestellt, d. h. das unbestimmte „sum cogitans“ („Ich denke, ich bin.“) allem Inhalt. Der Inhalt ist nie sicher, nur dass das Subjekt ihn denkt ist das Sichere am Inhalt. Bestimmtheit ist immer relativierbar. Daraus folgt der apriorische Dualismus von „sum cogitans“ und Inhalt. Es wird die Problematik des scharfen Dualismus erkannt, die Gewissheit beider Seiten. Das unbestimmte sum cogitans und der bestimmte Inhalt stehen so einander unvermittelt gegenüber. Auf einer weiteren Stufe ist das jedoch wieder im Denken aufgehoben, das diese Differenz weiß. Das sum cogitans ist dann nicht nur die eine Seite der Differenz und als solche völlig unbestimmt, sondern wiederum das Wissende der Differenz. Somit ist das sum cogitans in der unmittelbaren Differenz nicht mehr unbestimmt, sondern das Wissende wiederum des Gewussten bzw. das Bewusstsein, durch das etwas

in der Erfahrung selbst und kommt bei Lockes Versuch, Erfahrung auf empirische Weise zu erklären, stets wieder als Problematik zum Vorschein. Locke stellt sich nicht die Frage, wie das unbestimmte geistige „sum cogitans“ durch bestimmte Inhaltlichkeit differenziert werden kann.

Er versucht den Dualismus nicht zu überbrücken, sondern durch Erfahrung zu nivellieren und unterläuft die unmittelbare Differenz von Bewusstsein und Inhalt durch das empirische Faktum ihrer Vereinigung, indem er die Erfahrung als Methode zur Untersuchung von Erkenntnis heranzieht. Durch dieses problematische „Mittel“ geraten zwischen die beiden Pole von Bewusstsein und Inhalt immer weitere kleinere untergeordnete Dualismen.

Zunächst besteht eine unmittelbare Differenz zwischen den nichterkennbaren Substanzen und ihren erkennbaren Akzidenzien. Die geistige und die materielle Substanz stehen unbestimmt im Hintergrund. Bestimmt und inhaltlich differenziert sind deren Eigenschaften. Wir wissen mit Locke deshalb aber nicht, wie beides überhaupt zusammensein kann. Locke findet dafür wieder eine empirische Metapher, dass nämlich die Substanz „Träger“ ihrer Eigenschaften ist.

An der materiellen Substanz unterscheidet Locke zwischen primären und sekundären Sinnesqualitäten: „Nur die primären Qualitäten (primary qualities) sind reale Eigenschaften der Dinge, nämlich Ausdehnung und Gestalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung oder Ruhe und Zahl. Die sekundären Qualitäten (secundary qualities), nämlich Farbe, Ton, Geschmack, Geruch und Wärme, sind nicht Eigenschaften der Dinge selbst, sondern nur durch das Wirken der Dinge auf unsere Sinnesorgane hervorgerufen.“[81] Die primären Qualitäten sollen direkt der Substanz zugehören. Die Substanz selbst ist nicht eine derartige Qualität, sondern sie steht unbestimmt dahinter.[82] Die primären Qualitäten sollen in uns die sekundären Qualitäten als Empfindungen hervorrufen. Die Möglichkeit des Überganges von den primären zu den sekundären Qualitäten bleibt Locke selbst rätselhaft.

---

gewusst wird. Vorausgesetzt ist noch dieses Wissen von dieser Problematik der unmittelbaren Differenz, die weder empirisch noch rationalistisch gelöst werden kann (darauf wird später genauer eingegangen).

[81] Coreth, Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, 60 f.

[82] Wir können empirisch nie exakt bestimmen, wie die primären Qualitäten wirklich der Substanz angehören, denn das entzieht sich nach Locke unserer ungenauen empirischen Erkenntnis.

Ein weiterer Dualismus tritt innerhalb der Akzidenzien des Subjekts zwischen den einzelnen und den allgemeinen Ideen auf. Die durch die Wahrnehmung erfassten einzelnen Ideen stehen in Differenz zur allgemeinen Tätigkeit des Verstandes bzw. seinem Ergebnis der Allgemeinbegriffe. Hier tritt ein auch für Locke problematisches Spannungsverhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinem auf, indem das Allgemeine als Produkt des Verstandes wieder als Einzelnes durch die innere Selbstwahrnehmung erfasst werden soll. Diese Widersprüchlichkeit ist für Locke einfach ein Zeichen für die Unvollkommenheit des Denkens.

Die unter der Differenz von Subjekt und Objekt aufgetretenen Dualismen bei Locke können auch unter dem Aspekt von Erkennen und Sein betrachtet werden. Erstens: Seinsaspekt der Substanz ist, dass sie überhaupt außerhalb ist und dass sie unerkennbar ist. Der Erkenntnisaspekt daran ist, dass sie in bestimmter Weise in ihren Eigenschaften erscheint. Zweitens: Seinsaspekt der das Objekt betreffenden Eigenschaften sind die primären Qualitäten, die dem Objekt selbst zukommen. Erkenntnisaspekt jener Eigenschaften sind die sekundären Qualitäten als sinnliche Empfindungen im empirischen Bewusstsein selbst. Und drittens tritt im Rahmen des Subjekts der Seinsaspekt der einfachen Ideen, d. h. desjenigen, was direkt vom Objekt gegeben wird, dem Erkenntnisaspekt der allgemeinen Ideen, d. i. dessen, was das Subjekt selbst aus den einzelnen Ideen gemacht hat, gegenüber. Derart setzen sich die untergeordneten Dualismen fort; jeweils aus den beiden zugrunde liegenden Aspekten, dass einerseits etwas außerhalb sein soll, andererseits es für uns erkennbar sein soll. Wie beide Seiten zusammenkommen, bleibt unklar. Lockes System muss notwendig bei einer solchen Widersprüchlichkeit landen, da von Beginn an die Problematik der unmittelbaren Differenz von Denken und Inhalt zugrunde liegt.

Trotz allem wird der Aspekt der Selbstgewissheit bei Locke durch den Begriff der Intuition berücksichtigt, allerdings nicht in gleicher Weise wie bei Descartes. Zusammenfassend kann das wie folgt beschrieben werden: „Der höchste und sicherste Grad der Gewissheit ist durch *intuitives* Wissen gegeben, das aus dem Vergleich der Ideen deren Übereinstimmung oder Gegensatz unmittelbar einsieht. So erkennen wir, dass Weiß nicht Schwarz und der Kreis kein Dreieck ist, ebenso, dass wir selbst existieren, weil wir dies in intuitiver Unmittelbarkeit wahrnehmen.“[83] Intuition ist eine unmittelbar anschauliche Gewissheit im Bewusstsein, keine Erkenntnis jedoch der Dinge außerhalb.

[83] Coreth, Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, 64.

Diese Erkenntnis hat für das Sein selbst keine Aussagekraft. Sie reicht nach Locke nicht über das Subjekt hinaus. Der Geist bedarf nach Locke in diesem Zusammenhang keines Beweises bzw. keines übergeordneten Grundes mehr. Intuitiv soll diese Art der Erkenntnis unmittelbar anschaulich, d. h. sinnlich erfasst werden: „Hierbei braucht sich nämlich der Geist nicht die Mühe zu machen, einen Beweis zu führen oder eine Prüfung vorzunehmen; er nimmt die Wahrheit vielmehr auf wie das Auge das Licht, einfach, indem er sich ihr zuwendet.“[84]

Locke macht keinen wesentlichen Unterschied zwischen Denken und Wahrnehmen. So wird die Selbstgewissheit des „sum cogitans“ bei Locke zu einer sinnlichen Gewissheit. Damit tritt wieder ein Dualismus zwischen einem gewissen Wissen durch Intuition und einem zweifelhaften Wissen durch Erfahrung auf. Auf das Wissen, das diese beiden Seiten in sich noch unterschieden hat, reflektiert Locke nicht. Das Hinausgehen über Erfahrung kommt indessen vor allem in Lockes Skepsis, dass die Wahrheit der Dinge im Grunde nicht erkannt werden kann, zum Vorschein. Locke weiß von den vielen unerkennbaren Substanzen und Zusammenhängen, forscht hingegen nicht nach einem für dieses Wissen zuständigen Erkenntnisvermögen. Durch dieses inkonsequente Vorgehen sprengt sich die empiristische Methode selbst. Sie setzt etwas voraus, wovon sie nach ihrem eigenen Prinzip nicht wissen dürfte und macht es darüber hinaus fruchtbar für die Erklärung von Erkenntnis. Ernst Cassirer resümiert Lockes Versuch folgendermaßen:

„Bei Locke bildet, trotz aller psychologischen Kritik, das alte Subjekt-Objekt-Schema noch den selbstverständlichen, nirgends ernsthaft bezweifelten Ausgangspunkt. Dass alle Erkenntnis sich aus den Eindrücken der absoluten Objekte auf das Ich und aus der Rückwirkung der ‚Seele’ auf diese Reize, die sie von außen empfängt, zusammensetzt, dies ist bei ihm nicht das Ergebnis der psychologischen Analyse, sondern ein Faktum, das er ihr voransetzt.“[85]

Lockes Erkenntnistheorie zog vor allem die Kritik des irischen Philosophen George Berkeley (1685-1753) nach sich. Berkeley hat die unerkennbaren äußeren Substanzen sofort weggestrichen. Es gibt nach Berkeley keine Materie außerhalb des Geistes. Er ist schließlich ähnlich wie Descartes bei einem

[84] Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch IV, Kapitel 2, §1.

[85] Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem, Bd. 2, 661.

Dualismus des Geistes und seiner Ideen stehengeblieben und von dort aus zu Gott weitergegangen. Eine noch radikalere Position bezog allerdings der schottische Philosoph David Hume (1711-1776).

David Hume

David Hume streicht in *An Equiry Concerning Human Understanding* (1748)[86] nicht nur die äußeren Substanzen weg, sondern auch gleich die geistige Substanz des Bewusstseins, das denkende Subjekt; all jene Aspekte, die bei Locke über die Erfahrung hinausweisen. Hume versucht als der konsequenteste Empirist alles nur auf den faktischen Bewusstseinsinhalten aufzubauen. Die Bewusstseinsinhalte als solche brauchen keinen Träger, keine Substanz, kein denkendes Ich unter sich. Es gilt lediglich, was wirklich sinnlich fassbar ist, alles andere vermeint Hume weglassen zu können. Eindrücke (impressions), abgeleitet aus der Sinnesempfindung (outward or inward sentiment), sind für Hume die Grundlage unserer ganzen Erkenntnis.[87] Mehr bedarf es für ihn im Grunde nicht, denn daraus ergibt sich alles Weitere. An diesem Punkt kann bereits eingehakt werden. Wenn er behauptet, dass alle Erkenntnis mit den Sinneseindrücken beginnt, steckt damit bereits eine Art von Erkenntnistheorie dahinter. Genauer genommen schon ein Wissen, das sich mit dem eigenen Wissen beschäftigt und den Sinneseindrücken einen bestimmten systematischen Ort zuweist. Hume ist deshalb gezwungen, eine erste wesentliche Unterscheidung zwischen den Eindrücken (impressions) und den Vorstellungen (ideas) vorzunehmen. „Alle unsere Vorstellungen oder schwächeren Perzeptionen sind Abbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Perzeptionen.“[88] Die lebhafteren Eindrücke gelangen sinnlich in das Bewusstsein, ohne dass Hume angibt, wie sie dort hineinkommen. Die schwächeren Vorstellungen bleiben als Abbilder der Eindrücke im Bewusstsein erhalten und können „durch die Erinnerung oder die Einbildungskraft in uns wiederentdeckt werden“[89]. Sie sind lediglich Abbilder dieser ursprünglichen Eindrücke. Andererseits sind die Eindrücke zugleich das Wahrheitskriterium für die Vorstellungen: „Wenn wir darum den Verdacht

---

[86] Ich beziehe mich im Weiteren auf folgende Ausgabe: David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (Stuttgart 1982, Reclam 5489).

[87] Wie die Sinneswahrnehmung selbst zustande kommt, ist für Hume kein Thema, denn dies geht über jegliche Erfahrung hinaus.

[88] David Hume, Untersuchung, 34.

[89] Coreth, Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, 72.

haben, dass ein philosophischer Terminus ohne feste Bedeutung oder Vorstellung gebraucht wird (was nur zu häufig geschieht), brauchen wir nur zu fragen: Welchem Eindruck entstammt diese angebliche Vorstellung? Wenn es unmöglich ist, einen solchen anzugeben, so wird das zur Bestätigung unseres Verdachtes beitragen."[90]

Vorstellungen sind nach Hume dann wahr, wenn sie sich auf Eindrücke zurückführen lassen. Er bringt, um alles auf den unmittelbar gegebenen einzelnen Eindrücken aufbauen zu können, immer wieder Vermögen des Geistes ins Spiel, leugnet sie aber zugleich wieder. Er verwendet nichtempirische Begriffe und versucht dennoch alles empiristisch einzuschränken. Daher versucht er an den Inhalten selbst die Verbindung zwischen ihnen herzustellen. Die Bewusstseinsinhalte verbinden sich bei Hume gleichsam wie von selbst miteinander, gemäß den drei Prinzipien der Assoziation, nämlich Ähnlichkeit, raum-zeitliche Berührung sowie Ursache und Wirkung. Die beiden ersten Faktoren, Ähnlichkeit und raum-zeitliche Berührung, sind dabei nicht ohne ein Bewusstsein denkbar. Um zwei Eindrücke vergleichen zu können, wird ein vergleichendes Drittes vorausgesetzt. In Raum und Zeit hingegen wird jeder Inhalt über seine Grenze hinaus auf etwas anderes verwiesen. Hume reflektiert indes nicht auf das vorausgesetzte Bewusstsein als solches.

Humes Zweifel am Kausalitätsgesetz als streng logischem Begriff war nach Kant ein entscheidender Angriff auf die bestehende Metaphysik.[91] Für Kant selbst bedeutete das nach Vorländer „mindestens einen kräftigen Anstoß zu der endgültigen Abwendung von der alten Metaphysik"[92]. Kant hat sich bereits in den späten 1750er Jahren intensiv mit Humes philosophischen Untersuchungen beschäftigt.[93] Hume unterscheidet in seiner *Untersuchung über den menschlichen Verstand* zwei Arten der Erkenntnis: Einerseits „Vorstellungsbeziehungen" (relations of ideas) und andererseits „Tatsachen" (matters of fact).[94] Die erstere, formale Art der Erkenntnis betrifft „die Lehren der Geometrie, Algebra und Arithmetik, kurz, jede Behauptung von entweder intuitiver oder

[90] Hume, Untersuchung, 37.

[91] Prolegomena, IV 257 f.

[92] Karl Vorländer, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk (Hamburg 1977) 152.

[93] Ebd., 151.

[94] Hume, Untersuchung, 41.

demonstrativer Gewissheit“[95]. Deren Wahrheiten sind allgemein und notwendig, haben jedoch keinen realen Bezug zu den Gegenständen. Es sind lediglich Beziehungen von Vorstellungen innerhalb des Bewusstseins, dafür jedoch absolut gewiss. Die Tatsachenerkenntnis allerdings folgt nicht logischen Gesetzmäßigkeiten. „*Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird*, ist ein nicht minder einsichtiger Satz und enthält keinen größeren Widerspruch als die Behauptung, *dass sie aufgehen wird*.“[96] Durch die Logik kann die Evidenz einer Tatsachenbehauptung nicht verifiziert werden. Es ist stets auch das Gegenteil denkbar. Sie muss sich in der Erfahrung bewähren und ergibt sich nicht streng logisch beispielsweise aus dem Begriff der Sonne. Wie kann auf Ereignisse mit einer gewissen Notwendigkeit geschlossen werden, die nicht erfahren wurden bzw. noch in der Zukunft liegen? Nach Hume einzig durch das Assoziationsprinzip der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. „Alle Tatsachen betreffenden Vernunfterwägungen scheinen auf der Beziehung von *Ursache und Wirkung* zu beruhen.“[97] Was allerdings ist der Grund der Kausalität? Nach Hume kann diese Beziehung von Ursache und Wirkung „in keinem Falle durch Denkakte *a priori* gewonnen“ werden. Für Hume ist es ein auf Erfahrung (experience) beruhendes Verhältnis, „indem wir feststellen, daß gewisse Gegenstände immerdar miteinander verbunden sind“[98]. Das geht gegen den logischen Schulbetrieb der Rationalisten, nach welchem die empirische Welt in logische Zusammenhänge eingebunden ist. Das Kausalitätsverhältnis war den Rationalisten ein logisches Verhältnis von Grund und Folge. Nach Hume sind Ursache und Wirkung zwei voneinander verschiedene Ereignisse, die nicht logisch miteinander verknüpft sind. Man muss die Erfahrung machen, dass „Milch oder Brot geeignete Nahrungsmittel für den Menschen, nicht aber für den Löwen oder Tiger sind“[99]. Die Gesetzmäßigkeit muss stets empirisch begründet werden, sie ist logisch nicht ableitbar. Der induktive Schluss von einzelnen Beobachtungen auf ein allgemeines Gesetz, dass es sich stets so verhält, ist keine logische Konsequenz, ergibt sich nicht durch logische Schlussfolgerung aus der einzelnen Beobachtung. Möglich wird die kausale Beziehung für Hume durch das Prinzip der Gewohnheit (custom).[100] Durch oftmalige Wiederholung einer gewissen Abfolge von Ereignissen wird schließlich von einer Ursache

[95] Ebd., 41.

[96] Ebd., 42.

[97] Ebd., 42.

[98] Ebd., 43.

[99] Ebd., 45.

[100] Ebd., 62.

auf eine Wirkung geschlossen. Daraus resultiert ein Glaube (belief)[101], dass der bestimmte Zusammenhang auch in Zukunft so gegeben sein wird. Für Hume ist die Kausalitätsbeziehung somit Ergebnis eines natürlichen Prozesses, einer zeitlichen Abfolge von Wahrnehmungen. Die mit dem Gedanken der Kausalität verbundene objektive Notwendigkeit, dass mit einer bestimmten Ursache notwendig eine bestimmte Folge verbunden ist und umgekehrt, kann jedoch nicht einfach aus der Abfolge einzelner Wahrnehmungen allmählich erwachsen. Empirisch kann der Begriff der Kausalität nicht begründet werden. Das wäre wiederum ein Zirkelschluss. Nach Kant hat Hume aber bewiesen, „daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori, und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes notwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse“[102]. Kants Auseinandersetzung mit Hume wird bereits in seinem „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ von 1763 (NG) deutlich. Kant macht in einer „’Allgemeinen Anmerkung’ am Schluss der NG nachdrücklich“ darauf aufmerksam, dass das „Kausalverhältnis, auf dem das gesamte reale Geschehen im Commercium der Substanzen beruht, […] nicht den logischen Gesetzen [„unterliegt“]. […] Er sieht sich gezwungen, den ‚logischen Grund’, dessen Folge ‚nach der Regel der Identität’ gesetzt wird, vom ‚Realgrund’ scharf zu unterscheiden, ‚weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden’“[103]. Diese Problematik mündet später in die entscheidende Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori. Der in der Erfahrung auftretende synthetische Zusammenhang der Kausalität kann weder analytisch a priori durch Logik aus einem Begriff (der Ursache) abgeleitet, noch a posteriori durch Erfahrung begründet werden, sondern es muss sich dabei um ein in unserem Bewusstsein a priori angelegtes synthetisches Vermögen handeln, welches auf die einzelnen Bewusstseinsinhalte angewendet wird. Mit dem Begriff der „verborgenen“ oder „geheimen Kräfte“ fasst Hume eigentlich selbst schon faktisch einen synthetischen Begriff a priori, ohne es selbst zu merken.[104] In diesem Begriff steckt bereits Kants

---

[101] Hume, Untersuchung, 67.

[102] Prolegomena, IV 257 f.

[103] Gerhard Gotz, Letztbegründung, 104; Kant auch in oben angeführter Schrift: „[…] wie soll ich es verstehen, *daß, weil Etwas ist, etwas anders sei*’ […]“.

[104] Dieser Begriff findet sich an mehreren Stellen besonders im 4. Abschnitt. Wie zum Beispiel in folgenden Sätzen: „Man muß gewiß zugeben, daß uns die Natur in großer Ferne von allen ihren Geheimnissen gehalten und uns nur die Kenntnis einiger weniger oberflächlicher Eigenschaften der Dinge gestattet hat, während sie jene Kräfte und Prinzipien, von denen

Kausalitätsprinzip. Denn es wird damit eine notwendige Verbindung von Wirkung und Ursache gedacht. Der letzte Grund einer Tatsache kann weder sinnlich wahrgenommen, noch logisch erschlossen werden. Wie auch beispielsweise die Schwerkraft selbst nicht wahrgenommen werden kann. Sie ergibt sich lediglich aus dem Gedanken einer begründenden Voraussetzung dessen, was in der Erscheinung bereits ihre Auswirkung ist. Die Erscheinungen werden durch das Bewusstsein schon a priori kausal aufeinander bezogen. Sonst wäre die Vergangenheit ein chaotischer Zustand ohne jegliche Ordnung. Das Denken legt den Begründungszusammenhang der Tatsachenerkenntnis a priori zugrunde, sonst gäbe es keinerlei Orientierung, nur eine lose Aufeinanderfolge subjektiver, einzelner Wahrnehmung. Wir würden überhaupt keine Kausalität vorfinden.

Humes Wissen von der Selbstständigkeit der einzelnen Eindrücke und ihrer Funktion als Wahrheitskriterium für die Vorstellungen, kann selbst kein einzelner Eindruck mehr sein bzw. auf einen solchen zurückgeführt werden. Es betrifft alle verschiedenen und zukünftigen Eindrücke. Der damit verbundene erkenntnistheoretische Allgemeinheitsanspruch kann somit nicht mehr nach Humes eigenem Wahrheitskriterium überprüft werden. Das betrifft alle Assoziationsfaktoren, zudem die Gewohnheit und die geheimen Kräfte.

Hume versucht aus den einzelnen Eindrücken die Allgemeinheit abzuleiten. Es ist ihm offensichtlich bewusst, dass die Allgemeinheit irgendwie hineinspielen muss. Gleichartige Eindrücke werden assoziativ verbunden und durch oftmalige Wiederholung stellt sich in uns eine gewisse Gewohnheit her; ein gewisser Realitätsglaube, dass es so ist und sich auch in Zukunft so verhalten wird. Damit setzt Hume freilich ein vergleichendes Bewusstsein voraus, das die verschiedenen Eindrücke aus der Vergangenheit und aus der Gegenwart in sich sammelt und reflektiert. Indem Hume aus dem Einzelnen das Allgemeine ableiten will, setzt er die Allgemeinheit in einem Zirkelschluss dauernd voraus. Hume steht also, wie auch schon Locke, in der besonderen Art des Dualismus von Einzelnem und Allgemeinem. Grundlage sollen nur die Eindrücke sein, ihre Verbindung erweist sich jedoch als

---

die Wirksamkeit dieser Dinge ganz und gar abhängt, vor uns verbirgt." (Hume, Untersuchung, 50); „Doch ungeachtet dieser Unkenntnis der Naturkräfte und Prinzipien, setzen wir, wenn wir gleiche Sinnesqualitäten wahrnehmen, voraus, daß sie gleiche verborgene Kräfte haben, und wir erwarten aus ihnen Wirkungen, die den von uns erfahrenen gleichartig sind." (Hume, Untersuchung, 51); „Wenn jemand sagt: *Ich habe in allen früheren Fällen solche Sinnesqualitäten mit solchen geheimen Kräften verbunden gefunden* […]" (Hume, Untersuchung, 56).

problematisch, weil sie selbst nicht wieder als einzelner Eindruck gegeben werden kann. Wir stehen mit dieser Differenz noch immer vor der Problematik des Verhältnisses zwischen Bewusstsein und Inhalt.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Leibniz' (1646-1716) Versuch der Überwindung einer Beeinflussung des Bewusstseins von außen in der *Monadologie* (1714)[105] bzw. dessen Überwindung der cartesischen Problematik von res cogitans und res extensa setzt ebenfalls bei der Erfahrung an. Aber nicht um sie zum Prinzip zu erheben, sondern um sie zu übersteigen und vielmehr zu begründen. Es soll über die Erfahrung hinausgehend eine letztlich fundierende Dimension erreicht werden. Dies impliziert bereits einen Gegensatz von Empirischem und Nichtempirischem. Prinzipiell muss Philosophie über die Erfahrung hinausgehen, wenn sie nicht im empiristischen Reduktionismus stecken bleiben will. Die Erfahrung wird von Leibniz von der Möglichkeit der Materie her problematisiert. Es stellt sich die Frage, wie die äußeren materiellen Gegenstände existieren können, wo doch die Materie als solche unendlich teilbar ist. Sie kann in ihrer Ausgedehntheit keine festen atomaren Grundbestandteile haben, die als solche nicht mehr weiter teilbar wären.[106] Die Materie wird von Descartes her räumlich aufgefasst und der Raum ist unendlich teilbar, auch wenn die Teilung faktisch oft nicht durchgeführt werden kann. Es müssen also geistige Einheiten zugrunde liegen. Als Vorbild dient Leibniz das Ich, als Muster für alles, was der Materie bzw. allen Dingen zugrunde liegen soll (§16).

Damit orientiert sich Leibniz auch am cartesischen „sum cogitans". Leibniz nennt die geistigen Einheiten Monaden (griech. ἡ μονάς, Einheit). Es sollen unendlich viele und sie sollen jeweils ganz in sich geschlossen sein. Diese immateriellen Monaden sind total in sich abgeschlossen, sie sind fensterlose Substanzen (§7). Das bedeutet, es kann nichts in sie hinein- und auch nichts aus ihnen

---

[105] Der Titel *Monadologie* wurde aus der Textausgabe von Heinrich Köhler übernommen; er hat den französischen Text 1720 als erster ins Deutsche übertragen; ich beziehe mich im Weiteren unter Angabe der Paragraphen auf folgende Ausgabe: Joachim Christian Horn, G.W.Leibniz. Lehrsätze der Philosophie. Monadologie. Französisch-deutsche Textausgabe (Regensburg 1985).

[106] Leibniz behauptet u. a. deshalb gegenüber Clarke, dass es, entgegen Newtons Ansicht, keine letzten Bestandteile der Materie gäbe.

herauskommen. Das Geistige ist also eine Einheit in sich. Ein Hinein-und-hinaus gibt es nur im materiellen Bereich, hier könnte man diese äußerliche räumliche Relation ansetzen. Das Geistige darf nicht darunterfallen, denn sonst wäre es keine wirkliche geistige Einheit und somit die Materie nicht entsprechend fundiert.

Damit besteht das Problem, wie man sich verschiedene, individuell einzigartige, geistige Einheiten vorstellen kann, wo doch die geistige Einheit als solche in die völlige Unbestimmtheit fällt. Wie kann es hier einen Unterschied zwischen den einzelnen Monaden geben, zwischen „Geist“ und „Geist“? Denn „Geist“ erschien bislang als bloße Negation.

Leibniz meint, die qualitativen Unterschiede bestünden dadurch, dass diese geistigen Einheiten Inhalte haben, dass sie sich etwas vorstellen oder repräsentieren, und Leibniz nennt dies Perzeption[107] (§14). Die Monaden unterscheiden sich durch ihre verschiedenen Inhalte. Dazu kommt, dass jede einen individuellen Grad der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen hat. Die bestimmte Art, wie deutlich sie ihre Inhalte hervorbringt, bestimmt zugleich ihren Rang. Je deutlicher sie perzipiert, desto höher steht sie. Und je dunkler sie perzipiert, desto weiter unten ist sie angesiedelt. Mit ihrem Rang ist zugleich ihr Platz im All bestimmt, die Perspektive, von der aus sie vorstellt. Der Grad der Deutlichkeit ihrer Perzeptionen ist zugleich ein Grad ihrer Selbsttätigkeit. Die Tätigkeit des Perzipierens ist eine Aktivität der Monaden. Sie sind in sich selbst tätig und repräsentieren etwas, sie stellen etwas vor. Die ganze Welt besteht für Leibniz aus unendlich vielen solchen geistigen Einheiten, in welchen ihre Vorstellungen kontinuierlich nach dem Grad ihrer Deutlichkeit abgestuft sind und dadurch sind das auch die einzelnen Monaden kontinuierlich ihrem Rang nach zueinander.

Sie lassen sich in verschiedene Arten einteilen, ohne allerdings damit der Individualität jeder einzelnen gerecht zu werden. In die Gruppe der apperzipierenden Monaden mit Selbstbewusstsein, welches bei Leibniz zu reflexiver Begrifflichkeit führt, gehören Gott, die Engel und die Menschen. Zur Gruppe der nur perzipierenden zählen Tiere und Pflanzen und zur Gruppe mit nur ganz dunklen Vorstellungen die Grundbestandteile des Anorganischen. Die Materie selbst ist lediglich ein Aggregat von einzelnen Monaden und stellt nicht wie ein Tier in sich eine geschlossene Einheit eines

[107] Von lat. percipere, „empfangen“, „wahrnehmen“; bei Leibniz bedeutet es „das bloße Haben einer Vorstellung“, vgl. Ulfig, Lexikon, 308.

Organismus dar. Prinzipiell hat jede einzelne Monade bestimmte Perzeptionen, mögen sie auch ganz dunkel sein.

Wie kommen die in sich abgeschlossenen Monaden nun zu ihren Perzeptionen? Die Beantwortung Leibniz' ist zugleich sein Versuch, die Beeinflussung von außen zu vermeiden: „Aus dem Gesagten folgt, dass die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem INNEREN PRINZIP herkommen, da ein äußerer Grund keinen Einfluss auf ihr Inneres haben kann." (§11) Die Monade bringt ihre Perzeptionen aus sich selbst hervor. Mit dieser zunächst rätselhaften Position glaubt Leibniz, prinzipiell die Problematik der unmittelbaren Differenz zwischen dem Bewusstsein und einem äußerem Einfluss vermeiden zu können. Er zieht sich in das Bewusstsein selbst zurück. Die geistige Einheit produziert ihre Inhalte aus sich selbst. Sie hat in sich selbst unendlich viele Bestimmungen, die sie aus sich selbst hervorbringt. Diese Bestimmungen sind an sich begrifflich und nur durch unendlich viele Bestimmungen kann das individuelle Wesen der Monade bestimmt werden. Die unmittelbare Differenz von Bewusstsein und äußerlich gegebenem Inhalt soll in die Identität des Geistigen zurückgenommen werden. In der Monade soll eine solche Differenz von Bewusstsein und Inhalt nicht auftreten.

Die Monade perzipiert in wechselnder Folge aus einem inneren Prinzip ihre eigenen Bestimmungen, sie kann ihr eigenes Wesen jedoch nie vollständig und deutlich erfassen. Die einzelnen Perzeptionen erreichen nur ganz dunkel ihr Gesamtwesen, ihre unendliche Bestimmtheit. „Sie kann nicht auf einen Schlag alle ihre Falten auftun, denn sie gehen ins Unendliche." (§61) Apperzipierende Monaden können auch Begriffe vorfinden und ihre monadische Struktur sowie ihr eigenes substanzielles Sein in allgemeiner Weise einsehen. Der Mensch kann trotzdem nicht alles in begrifflicher Klarheit erfassen, er hat auch eingeschränkte dunkle Perzeptionen; ganz abgesehen von den weniger reflektierenden Wesen, die mit niedrigerem Rang zunehmend dunklere Perzeptionen haben. Prinzipiell sind alle Monaden nach dem Vorbild des Ich konzipiert, nach diesem Selbstbezug, in sich selbst die eigenen Bestimmungen hervorzubringen und vorzustellen. Zwar könnte man sie alle „Seelen" nennen, Leibniz möchte diesen Begriff jedoch jenen Monaden mit deutlicheren Perzeptionen vorbehalten. (§19) Durch den Trieb (Appetition, §15), ihren eigenen Inhalt mehr oder weniger deutlich vorzustellen, streben sie prinzipiell zu mehr Klarheit. Sie kommen jedoch nicht sukzessiv zu immer mehr Deutlichkeit, zu mehr Wahrheit, sondern sie können aufgrund ihrer eigenen Schwäche wieder zu weniger deutlichen Vorstellungen zurückfallen.

Nun geht es darum, wie die einzelnen fensterlosen Monaden zusammen das Ganze der Welt bilden sollen. Was der Mensch als apperzipierende Monade an äußeren Gegenständen erlebt, soll nicht bloße Einbildung sein, sondern durchaus eine äußere Entsprechung haben. Diese kann indessen nicht unmittelbar direkt vorliegen. Es gibt keinen „influxus physicus“[108], einen direkten Einfluss der Gegenstände aufeinander wie zum Beispiel bei Descartes. Die wechselseitige Beeinflussung der Gegenstände, die wir empirisch beobachten, ist nur für uns. In Wirklichkeit besteht hier nach Leibniz lediglich ein indirekter Zusammenhang, nur ein „idealer Einfluss von einer Monade auf die andere“. (§51) Um diesen Zusammenhang herzustellen, zieht Leibniz als gemeinsamen Grund aller Monaden einen Schöpfergott heran, der sie alle geschaffen und im Zuge der Schöpfung in seinem göttlichen Verstand vollkommen aufeinander abgestimmt hat. Alle geistigen Einheiten sind rückführbar auf diesen letzten zureichenden Grund. Welche Perzeptionen eine Monade auch hervorbringt, sie entsprechen zugleich den Perzeptionen der anderen Monaden. Die Monaden beeinflussen einander nicht direkt, sondern sind von Gott vorweg in „prästabilierter Harmonie (‚harmonie préétablie’)“[109] aufeinander abgestimmt. Diese Übereinstimmung besteht auch bei Leib und Seele: „Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen und der Körper ebenso den seinen; sie treffen sich kraft der Harmonie, welche zwischen allen Substanzen im voraus eingerichtet ist, da sie alle Repräsentationen des einen Universums sind.“ (§78) Es sieht für uns nur empirisch so aus, als bestünde hier ein direkter Einfluss. Die Fensterlosigkeit der Monaden lässt jedoch keine direkte Wechselwirkung zu.

„So ergibt sich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Veränderungsreihen, die sämtlich ohne direkte physische Einwirkung aufeinander verlaufen und deren beherrschende Regeln dennoch nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern nach einem allgemeinen *idealen Plane* zusammenhängen. Die verschiedenen ‚Subjekte’ entfalten völlig unabhängig voneinander den Inhalt ihrer Vorstellungen; aber alle diese subjektiven ‚Bilder’ machen dennoch nur ein einziges Universum der Erscheinungen aus, da zwischen ihnen allen eine konstante Ordnung und Entsprechung besteht.“[110]

Die prästabilierte Harmonie macht die Passivität der Monade aus, denn die Vorabstimmung hat sie nicht selbst vollbracht. Sie findet sich mit anderen abgestimmt vor und daher in sich auch ihre eigene

---

[108] Vgl. Rudolf Eisler, Wörterbuch, 380.

[109] Ebd., 325.

[110] Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem, Bd. 2, 184 f.

Passivität. Die Andersheit, Fremdheit und Unabhängigkeit der jeweils anderen ist zugleich die Einschränkung der eigenen Aktivität. Sofern sie mit anderen gleichartigen Monaden verbunden ist, muss sie eingeschränkt sein. Durch die Passivität werden die dunklen Vorstellungen hervorgerufen, durch die Aktivität die hellsten Vorstellungen, die Begriffe als solche. Zu den dunklen Vorstellungen gehören auch die empirisch anschaulichen Inhalte, wie etwa die Sinneswahrnehmungen. Hier grenzt sie an die Andersheit der umgebenden Monaden, hier tritt diese Andersheit in ihr selbst auf.

Unsere deutlichsten Vorstellungen sind philosophische Einsichten wie solche von Gott und der prästabilierten Harmonie. Gott ist die einzige Monade, die nicht beschränkt ist, sie hat keine andere um sich. Gott ist die Monade der Monaden, sie ist der Grund aller anderen. Sie ist daher nicht eingeschränkt, sie ist reine Selbsttätigkeit und erkennt in vollkommener intuitiver Klarheit. Mit einem Blick überschaut Gott das All in vollkommener Deutlichkeit. Die durchgängig begriffliche Bestimmung der gesamten Wirklichkeit sämtlicher Monaden ist für Gott auf einen Blick erkennbar. Die eine einzelne Monade ist an sich ein vollständiger Begriff, gleichsam vor Gott ein Subjekt von unendlich vielen Prädikaten bzw. ein unendlich langes kategorisches Urteil. Sie hat von sich allerdings nur eine undeutliche Vorstellung. Je nach Grad der Deutlichkeit ihrer Perzeptionen hat sie begriffliche Erkenntnis oder undeutliche Wahrnehmungen. Es gibt keinen wesentlichen Unterschied zwischen Begriff und Wahrnehmung, nur einen graduellen Unterschied. Diese beiden Seiten gehen kontinuierlich ineinander über.

Die Monaden selbst sind kontinuierlich voneinander unterschieden. Der Unterschied zwischen den Monaden ist unendlich klein. Der Begriff der Unendlichkeit überbrückt bei Leibniz den Unterschied zwischen Trennung und Verbindung, dazu weiter unten.

Trotz dieser totalen Pluralität liegt dem System von Leibniz ein Monismus des Geistes zugrunde. Leibniz reduziert im Gegensatz zu Humes Sensualismus alles auf die geistige Seite. Allein aus dem geistigen Prinzip der Monade soll alle Art von Erkenntnis und Sein abgeleitet werden, kein anderes Prinzip hat Gültigkeit. Das ist ein eindeutiger Idealismus. Es ist indes nach wie vor nicht klar, wie die reine Geistigkeit in sich zu solcher Differenzierung kommen kann, wo doch zuvor eingestanden werden musste, dass sich das Geistige von aller inhaltlichen Bestimmtheit abgrenzt. Die Monaden haben zwar ihr bestimmtes Sein und bringen aus sich ihre Perzeptionen hervor, dabei ist die unendliche Bestimmtheit der jeweiligen Einzelmonade freilich schon vorausgesetzt. Nur dadurch,

dass sie schon bestimmt sind, können sie durch Selbstbezug diese Bestimmungen auch perzipieren. Die Bestimmung ist also nicht abgeleitet, sondern in Gott vorausgesetzt.

Gott ist die unendliche geistige Substanz mit unendlicher Erkenntniskraft. Bevor die Wirklichkeit noch da ist, findet Gott in seinem Verstand unendlich viele einfache Begriffe vor. Die Begriffe im Verstand Gottes sind nicht nur das „Material" der wirklichen Welt, sondern vieler möglicher Welten. Die Begriffe kombinieren sich je nach Kompossibilität zu möglichen Welten im Verstand Gottes. Alle diese möglichen Welten streben zur Wirklichkeit, verwirklicht wird jedoch nur die Beste.[111]

Leibniz bietet keine Erklärung über die Herkunft der Inhalte im Verstand Gottes. Gott steht den inhaltlichen Begriffen im Grunde machtlos gegenüber, er findet sie in seinem Verstand einfach vor und setzt sie nicht selbst. Das ist nicht denkbar, weil die faktische Wirklichkeit nicht bloß auf begriffliche Allgemeinheit zurückzuführen ist. Begriffe brauchen etwas, wovon sie Begriffe sind. Es müssen qualitativ bestimmte Begriffe sein. Begriffe sind allgemein, d. h. Verallgemeinerung von etwas, das zuletzt nicht immer wieder nur allgemein sein kann, weil sonst nichts da ist, was verallgemeinert werden kann. Daraus folgt die Notwendigkeit von etwas Nicht-Begrifflichem, Nicht-Allgemeinem, Einzelnem, Unmittelbarem. Leibniz gibt somit an, dass im Verstand Gottes qualitative Begriffe vorhanden sind. Damit wäre Gott im Grunde endlich, begrenzt an etwas Vorgegebenem, was die Inhalte liefern müsste. Gott findet sie nach Leibniz aber lediglich in sich vor. Leibniz erschleicht sich somit die qualitative Bestimmung der Begriffe. Lässt man diese erschlichene Bestimmung der Inhalte nicht gelten, fallen sie gemeinsam mit dem göttlichen Verstand in leerer Unbestimmtheit zusammen. Daraus könnte keine Bestimmung für die Monaden erfolgen. Der Gottesbegriff Leibniz' führt deshalb entweder zu einem endlichen Geist oder zu dessen Unbestimmtheit. Es kommt in ihm zum Vorschein, was Leibniz bei den endlichen Monaden vermeiden wollte, nämlich die Gegenüberstellung von Bewusstsein und Inhalt. Leibniz hat diese Problematik im Gottesbegriff gleichsam abgelegt.

Auch die substanzielle Einheit der Monade bietet keine Lösung. Die Problematik, wie das unbestimmt Geistige Inhalte haben soll, löst Leibniz auf dieser Ebene, indem das Denken selbst unendlich

[111] Eine dafür vorausgesetzte Regelhaftigkeit ist im Verstand Gottes angelegt, Gott ist kein Willkürgott (gegen Descartes) und nicht völlig regellos, vgl. §46.

bestimmt ist und aus sich zu einem bestimmten Inhalt kommt. Die Totalität der Bestimmung ist indes selbst kein bestimmter Begriff, sondern völlige Unbestimmtheit, von der kein qualitativer Begriff abzuleiten ist. Leibniz hat in den unbestimmten Begriff der unendlichen Bestimmtheit der Monade eine deutliche Inhaltlichkeit hineininterpretiert. Aus einer unbestimmten Inhaltlichkeit ist für das unbestimmte Geistige jedoch kein Inhalt zu gewinnen. Genauso unhaltbar ist Leibniz' Interpretation der Sinnlichkeit als eine undeutliche Erfassung dieser Unendlichkeit.

„Auch in Leibniz ist, bei allem systematischen Fortschritt über Descartes hinaus, der endgültige Ausgleich dieses Grundkonflikts nicht erfolgt. […] Wiederum ist es somit, in dem abschließenden Weltbilde der *Monadologie*, die ursprüngliche göttliche Verfassung des *Universums*, die die Möglichkeit der *Erkenntnis* als einen Sonderfall in sich begreifen soll. Die verschiedenen empirischen Subjekte stimmen in ihrer Auffassung der phänomenalen Wirklichkeit überein, weil sie sämtlich Produkte und Teilausdrücke des göttlichen Intellekts sind, der ihre übergreifende systematische Einheit darstellt."[112]

Die Inhalte lassen sich nicht aus dem bloßen Denken entwickeln. Wir kommen mit dem Monismus des Geistes aus der unmittelbaren Differenz von Bewusstsein und Inhalt auch nicht heraus. Leibniz betreibt mit seinem System einen großen metaphysischen Aufwand, das Ergebnis ist aber prinzipiell dasselbe wie bei Descartes. Die fundierende Dimension fällt in bloßer Unbestimmtheit zusammen.

Die unmittelbare Differenz von Bewusstsein und Inhalt lässt sich nicht auflösen, sie ist ein wesentliches und zu akzeptierendes Merkmal unseres Bewusstseins. Wir können sie weder empiristisch unterlaufen noch rationalistisch verdrängen. Es ginge vielmehr darum, die notwendige Problematik dieser Differenz anzuerkennen und trotzdem über sie hinauszukommen.

Bislang wurden das Problem der unmittelbaren Differenz und das Scheitern sämtlicher Begründungsversuche thematisiert, nicht hingegen das dabei noch vorausgesetzte Problem-Bewusstsein. Es weiß sich selbst in seiner Problematik, die ihm nicht von Außen zufiel, sondern in welche es durch Selbstreflexion geraten musste. Es ist selbst das unbestimmte „sum cogitans" und hat das ganze Problem. Nicht nur das „sum cogitans" ist unbezweifelbar, auch seine Beziehung zum

[112] Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem, Bd. 2, 660.

Inhalt, d. h. die ganze unmittelbare Differenz ist vollkommen gewiss. Der Inhalt kann nicht weggelassen werden. Sonst könnte man über das „sum cogitans“ nichts aussagen und fiele zurück in die Unbestimmtheit Leibniz’. Beide Seiten schließen einander aus indem sie aufeinander bezogen werden müssen. Ohne Inhalt könnte das „sum cogitans“ nicht gedacht werden. Vorausgesetzt ist ein Bewusstsein auf einer Metaebene, es ist weder das unbestimmte „sum cogitans“ noch der Inhalt, sondern das beide Seiten umfassende Problem-Bewusstsein. Dieses kennt beide Seiten der unmittelbaren Differenz, auch wenn es nicht weiß, wie es die Möglichkeit ihrer Verbindung bestimmen soll. Ohne dieses Problem-Bewusstsein würden weder das „sum cogitans“, noch der Inhalt, noch deren unmittelbare Differenz bewusst werden.

Ohne ein vorausgesetztes Denken könnten weder sämtliche Inhalte zum apriorischen Begriff des Inhalts verallgemeinert, noch dieser dem Denken a priori gegenübergestellt werden. Die apriorische Problematik könnte ohne vorausgesetztes Bewusstsein nicht thematisiert werden. Descartes hat zwar die Unbezweifelbarkeit des „sum cogitans“ erkannt, nicht aber seine völlige Unbestimmtheit im Gegensatz zum bezweifelbaren Inhalt, nicht das Problem der unmittelbaren Differenz und nicht das noch vorausgesetzte Problem-Bewusstsein. Die Selbstgewissheit des Denkens kann gegenüber Descartes strukturell erweitert werden. Der gesamte triadische Zusammenhang des Wissens der Problematik der unmittelbaren Differenz ist ebenso unbezweifelbar gewiss. Der Dualismus ist stets durch das Bewusstsein vermittelt. Das Wissen hat diese Differenz in sich und stets eine Distanz zu seinen Inhalten. Das Problem-Bewusstsein ist eine Ganzheit und hat in sich selbst diesen Unterschied. Ihm kann wiederum unser von ihm wissendes Bewusstsein auf einer weiteren Metaebene vorausgesetzt werden. Es ist sich so selbst dauernd uneinholbar vorausgesetzt. Insofern bleibt trotz Vermittlung der Differenz im Bewusstsein seine Unbestimmtheit weiterhin aufrecht. Es läuft sich gleichsam selbst davon.

Im Grunde wurde damit lediglich die apriorische Art und Weise dargestellt, wie das Denken seine eigene Endlichkeit feststellt, indem es sich als auf ein Außen angewiesen erkennt, da es aus sich selbst nicht zum Inhalt kommt und die Vermittlung über sich selbst hinaus nicht herstellen kann. Wie es zu einer inhaltlichen Differenzierung kommt ist weiterhin nicht geklärt.

An diesem Punkt wenden wir uns der kantischen Systematik zu und Kants transzendentalem Ansatz des Zusammenhanges von Sinnlichkeit und Verstand in der *Kritik der reinen Vernunft*.

Das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand in Kants theoretischer Philosophie

Kant war sich der Unbestimmtheit des cartesischen „sum cogitans“ bewusst. Auch aus dem Monismus Leibniz’ ist die Inhaltlichkeit nicht zu erklären. Aus der reinen Geistigkeit kann keine Bestimmung gewonnen werden. Das Denken kann sich nicht selbst differenzieren. Im Gegenteil: Die Bewusstseinsinhalte sind bereits die Voraussetzung dafür, dass das Bewusstsein zur Selbstreflexion gelangen kann. Die Erfahrung war der Ausgangspunkt, der cartesische Zweifel führte bis zum unbezweifelbaren „sum cogitans“. Die besonderen Inhalte sind bezweifelbar. Das ist das Ergebnis der Selbstreflexion. Die Problematik jener unmittelbaren Differenz zwischen dem unbestimmten sum cogitans und dem bestimmten Inhalt ist die Problematik des Bewusstseins, das sie selbst hat. Das Denken hat zwei Seiten. Es ist nicht nur das die Inhalte stets begleitende Bewusstsein, steht nicht nur in unmittelbarer Differenz zum Inhalt, sondern es ist zugleich das Denken dieser problematischen Beziehung, indem es sich von aller Inhaltlichkeit stets als das reine Denken abgrenzt. Hierbei ist es prinzipiell auf die Inhalte angewiesen, denn ohne sie kann auf das „sum cogitans“ nicht reflektiert werden. Es braucht diese andere Seite des Inhalts, um auf sich selbst reflektieren zu können. Diese Dreiheit des Denkens, das sich in Differenz zu den Inhalten weiß, ist ebenso unbezweifelbar wie das „sum cogitans“ und die Inhalte, es ist die Struktur der Selbstreflexion. Die unmittelbare Differenz besteht zunächst zwischen unbestimmtem Bewusstsein und bestimmtem Inhalt. Das Wissen von dieser Differenz bezieht beide Seiten aufeinander, daher das unbestimmte Bewusstsein auf den jeweiligen Inhalt, und schafft so inhaltliches Bewusstsein und bewussten Inhalt in jedem Alltagsbewusstsein. Weil dies a priori gilt, hat es Gültigkeit für jedes reflexive Bewusstsein. In jeglichem Wissen ist diese Selbstreflexion implizit schon enthalten, etwa auch in Petrus Gassendis „ambulo, ergo sum“[113]; außer man befindet sich in einem selbstvergessenen und vollkommen unmittelbaren Zustand. Bereits im Personalpronomen „Ich“ kommt diese Struktur der Selbstreflexion

[113] Rudolf Eisler, Wörterbuch, 129.

zum Ausdruck.[114] Der geringste Zweifel ist schon Folge dieser Selbstreflexion, der Form des Denkens, wenn es sich selbst reflektiert. Es weiß stets, dass es das Wissen von bestimmten Inhalten ist.[115]

In seiner Selbstreflexion sieht sich das Bewusstsein derart auf Inhalte angewiesen, dass diese faktisch stets vorausgesetzt sind. Hier hat es eine Grenze. Die Endlichkeit des Bewusstseins ist somit schon vorausgesetzt. Es ist bereits darauf angewiesen, dass es schon Bewusstsein von Inhalten ursprünglich ist, weil es diese Inhalte nicht aus sich selbst schaffen kann. Diese seine Endlichkeit kann es sich durch Selbstreflexion wiederum zum Gegenstand machen und daher über sich hinaus nach weiteren Gründen, letztlich nach einem absoluten Grund fragen. Einerseits ist das menschliche Bewusstsein an seine Endlichkeit gebunden, andererseits strebt es darüber hinaus. Es kann sich nicht mit seiner Begrenztheit zufriedengeben:

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft."[116]

Kants „menschliche Vernunft" entspricht dieser Form der Selbstreflexion, sie ist das mit seiner Endlichkeit konfrontierte Denken, das zugleich seine Endlichkeit begründen, übersteigen will. Das kann sie jedoch nicht leisten, weil sie notwendig an die Endlichkeit gebunden ist. Dieses

---

[114] Diese Struktur muss jedoch erst explizit zum Ausdruck kommen. Das Bewusstsein davon ist als Viertes dieser Dreiheit wiederum vorausgesetzt, so läuft sich die Selbstreflexion selbst davon, offenbar ins Unendliche.

[115] Vgl. Karl Jaspers zur „Subjekt-Objekt-Spaltung": „Allen […] Anschauungen ist eines gemeinsam: sie erfassen das Sein als etwas, das mir als Gegenstand gegenübersteht, auf das ich als auf ein mir gegenüberstehendes Objekt, es meinend, gerichtet bin. Dieses Urphänomen unseres bewußten Daseins ist uns so selbstverständlich, daß wir sein Rätsel kaum spüren, weil wir es gar nicht befragen. Das, was wir denken, von dem wir sprechen, ist stets ein anderes als wir, ist das, worauf wir, die Subjekte, als auf ein gegenüberstehendes, die Objekte, gerichtet sind. Wenn wir uns selbst zum Gegenstand unseres Denkens machen, werden wir selbst gleichsam zum anderen und sind immer zugleich als ein denkendes Ich wieder da, das dieses Denken seiner selbst vollzieht, aber doch selbst nicht angemessen als Objekt gedacht werden kann, weil es immer wieder die Voraussetzung jedes Objektgewordenseins ist. Wir nennen diesen Grundbefund unseres denkenden Daseins die Subjekt-Objekt-Spaltung. Ständig sind wir in ihr, wenn wir wachen und bewußt sind." In: Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie (München 1953) 24 f.

[116] KrV, A VII. Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Spannungsverhältnis liegt in ihrer Natur. Sie hat einerseits einen absoluten Anspruch, andererseits ist sie notwendig endlich. Von dieser Endlichkeit geht sie aus. Sie kann sich davon nicht lösen. Versucht sie es trotzdem, „stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche“[117]. Wird die Grenze der Endlichkeit nicht genau festgelegt, führen die daraus resultierenden Irrtümer zu „endlosen Streitigkeiten“ auf dem „Kampfplatz“ der Metaphysik.[118] Das ist die Situation, die Kant vorfindet. Deshalb besteht „eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne und dieser ist kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst“[119].

Kant war sich der Endlichkeit der Vernunft bewusst: Sie ist eine notwendige Voraussetzung für die menschliche Erkenntnis. Ohne den vorausgesetzten Inhalt könnte die Vernunft weder etwas, noch sich selbst reflektieren. Das Bewusstsein ist notwendig auf seine eigene Inhaltlichkeit angewiesen und daran begrenzt, denn es kann unabhängig davon nicht denken. Nach dieser Selbstreflexion ihrer eigenen Endlichkeit muss sich die Vernunft, in ihrem Streben über ihre eigene Endlichkeit hinaus, selbst kritisieren, um herauszufinden, wie weit sie in ihrer Selbsterkenntnis trotz ihrer Endlichkeit kommen kann. Das wird bereits im Titel *Kritik der reinen Vernunft* deutlich. Im Rahmen ihrer Selbsterkenntnis muss die Vernunft zuerst ihre eigene Endlichkeit präzise bestimmen.

Sie besteht zunächst darin, dass das Denken auf etwas anderes als es selbst angewiesen ist. Das Bewusstsein braucht etwas anderes, um überhaupt denken zu können. Etwas, das in das Denken eingehen kann. Bewusstseinsinhalte sind schon vorausgesetzt, damit sich das Denken in seiner allgemeinen Form herausheben kann. Die einzelnen Inhalte müssen dem Denken von außen zukommen, erst dann kann es inhaltliches Denken und ein Wissen von sich selbst sein. Diese äußere Instanz kann nicht wiederum etwas rein Geistiges sein, wie das Denken selbst; auch nicht ein göttlicher Geist. Trotzdem muss es mit dem Denken eine Verbindung eingehen können.

---

[117] KrV, A VIII.

[118] KrV, A VIII.

[119] KrV, A XI f.

Die notwendig vorausgesetzte Sinnlichkeit

Kant geht in der *Kritik der reinen Vernunft* prinzipiell und berechtigterweise davon aus, dass das endliche Erkenntnisvermögen eine passive Komponente aufweisen muss. Kant stimmt mit den Empiristen insofern überein, als das Denken die Inhalte über die Sinnlichkeit erhalten muss. Eine inhaltliche Differenzierung wäre ohne diese passive Seite, wie sie die Sinnlichkeit bei Kant darstellt, nicht möglich. Die Möglichkeit der Verbindung konnte allerdings von den Empiristen nicht aufgezeigt werden. Sie konnten die Problematik nicht in ihrer Schärfe fassen.

Somit ist ein Körper unabdingbar vorauszusetzen, der dem Denken die Inhalte über die Sinnlichkeit liefert. Dadurch entsteht das Problem, wie etwas Körperliches etwas Geistiges werden kann. Denn der Körper muss die Inhalte so „wahrnehmen", dass sie vom Denken zu verarbeiten sind. Diese „Wahrnehmung" kann jedoch nicht im Sinne eines Denkens gefasst werden, sonst wären die vom Körper gelieferten Inhalte nicht vom Denken zu unterscheiden, somit kein Gegebenes von außen. Der Körper müsste vielmehr nicht-reflexiv, d. h. unmittelbar sinnlich die Inhalte aufnehmen, die vom Denken dann zu verarbeiten sind. Das Denken muss zusammen mit dem eigenen, unmittelbar sinnlich wahrnehmenden Organismus das Lebewesen darstellen. Es bekommt solcherart über die unmittelbare Sinnlichkeit die Inhalte, die über es hinausgehen, weil sie nicht aus ihm selbst stammen können. So ergibt sich in der Voraussetzungsreflexion auf das endliche Bewusstsein die notwendige Voraussetzung einer unmittelbaren Sinnlichkeit. Die Selbstreflexion der eigenen Endlichkeit des Denkens ist somit der „Erkenntnisgrund" der Verbindung von Leib und Seele als Voraussetzung für inhaltliches Bewusstsein.

Das Denken muss sich mit seinem eigenen sinnlichen Organismus als untrennbar miteinander verknüpfte Voraussetzung für die Erfahrung identifizieren. Diesen kann es als bestimmten empirischen Leib oder aposteriorische Sinnlichkeit zwar wiederum reflektieren, distanzieren und bezweifeln, nicht aber die damit verbundene apriorische Erfahrungsvoraussetzung der unmittelbaren leiblichen Sinnlichkeit. Die unmittelbare Sinnlichkeit ist nicht das Denken. Der Leib ist als bestimmter Inhalt a posteriori aber auch im Denken. Diese Differenz ist stets zu berücksichtigen, damit die Sinnlichkeit nicht wiederum nur ein bloßer Gedanke wird, völlig ins Denken zurückfällt und mit der wirklichen Sinnlichkeit als eines Außerhalb des Denkens nichts mehr zu tun hat. Die unmittelbare Sinnlichkeit des Leibes als apriorischer Begriff beruht auf der notwendig vorausgesetzten

Sinnesmateriallieferung des Leibes für das Denken, ohne die Selbstreflexion nicht möglich wäre. Die Unmittelbarkeit der Sinnesempfindung soll gerade das Andere für das Denken sein, sie ist aber nur als reiner Begriff gefasst wieder nicht das bestimmte vorausgesetzte sinnlich Gegebene. Sie ist durch das Denken nicht wirklich zu fassen. Nur in der wirklichen Erfahrung spielen aposteriorische, faktische und unmittelbare Sinnlichkeit des Leibes und Denken wirklich zusammen. In der begrifflichen Reflexion darauf ist die Unmittelbarkeit der Sinnlichkeit nicht mehr zu fassen. Sie ist nur unmittelbar subjektiv zu erleben. Die vorausgesetzte Sinnlichkeit ist zwar in der Reflexion auch etwas Gedachtes, aber notwendig vorausgesetzt. Das Denken ist nur der „Erkenntnisgrund" einer notwendigen Verbindung mit dem Leib. Es ist nicht der „Ermöglichungsgrund" dieser Verbindung. Es kann diese Verbindung bzw. die Sinnlichkeit oder den Leib aufgrund seiner Unbestimmtheit weder wirklich begründen noch selbst erschaffen, sondern es reflektiert darauf als eine notwendige Voraussetzung. Vielmehr ist, schon mit Hinweis auf Kants Ausführungen in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 1), das erfolgte Zusammenspiel von aposteriorischer Sinnlichkeit und Denken in der wirklichen Erfahrung bereits Voraussetzung dafür, dass das Bewusstsein überhaupt zu Inhalten und Selbstreflexion gelangen konnte. Das Faktum der Verbindung geht jedem inhaltlichen Denken schon voraus. In der wirklichen Erfahrung ist die Verbindung von Leib und Seele ein gegebenes Faktum. Zum Problem wird sie erst durch die Selbstreflexion.

Die Unterscheidung von Denken und Sinnlichkeit ist für Kant also eine wesentliche Voraussetzung für die menschliche Erkenntnis. Der Inhalt wird über die Sinnlichkeit gegeben und durch den Verstand gedacht: „Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch den ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden."[120] Sinnlichkeit und Verstand sind bei Kant zwei völlig heterogene, aber voneinander gleichermaßen abhängige Erkenntnisvermögen.[121] Sie stehen deshalb

[120] KrV, B 29.

[121] Kant merkt in einem anderen Zusammenhang an, dass das apriorische Vermögen des Verstandes sogar weniger Bedeutung hätte „als jene reine sinnliche Formen, durch die doch wenigstens ein Objekt gegeben wird, anstatt daß eine unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet". Vgl. KrV, B 305 f.

ständig in einer Spannung. Durch das Denken kann nichts gegeben werden und durch die Sinnlichkeit kann nichts gedacht werden. Sie sind notwendig miteinander im Subjekt verbunden.[122]

Die Verbindung der beiden „Stämme der menschlichen Erkenntnis", die gemeinsame Wurzel, kann allerdings nicht mehr erkannt werden, denn sie liegt der empirischen Erkenntnis bereits zugrunde. Es wird sich zeigen, dass dieser Hinweis auf die „gemeinsame Wurzel" der beiden Erkenntnisstämme in der Kantforschung nicht entsprechend berücksichtigt wird. Die Erfahrung ist schon die Verbindung dieser beiden Seiten im Subjekt selbst. Es muss eine gemeinsame „Wurzel" im Subjekt vor aller Erfahrung geben, sonst würden Verstand und Sinnlichkeit auseinanderfallen.[123] Dieses ist selbst nicht mehr erkennbar. „Wurzel" und „Stämme" sind indes die Voraussetzung für das Zustandekommen von Erkenntnis. Der gesamte Wissensprozess und Erkenntnisprozess ist darauf begründet. Das inhaltliche Bewusstsein ist somit immer schon eine Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand. *Dass* ein *Außen* in das *Innen* kommt, muss faktisch hingenommen werden. *Wie* allerdings der Übergang erfolgen soll, bleibt nach Kant im Subjekt verborgen. In der Erfahrung ist die Synthesis beider Erkenntnisvermögen bereits ihre apriorische Ermöglichungsbedingung.

Auf diese Voraussetzung spielt Kant in der Einleitung (beider Auflagen) der *Kritik der reinen Vernunft* an: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an."[124]

---

[122] Warum Kant diese beiden Vermögen zugrunde gelegt hat und warum somit auch Dinge an sich vorausgesetzt werden, kann durch die vorangegangene Voraussetzungsreflexion nachvollzogen werden. Die kantische Bestimmung dieser beiden Vermögen von Sinnlichkeit und Verstand in ihrer völligen Heterogenität mitsamt der Voraussetzung der Dinge an sich ist bei Kant jedoch problematisch. Denn damit steht und fällt das ganze in sich geschlossene System Kants.

[123] Es wird sich zeigen, inwiefern sie in der „unbekannten Wurzel" des Subjekts zusammenkommen und wie dies in Kants Systematik zu verstehen ist.

[124] KrV, B 1. Das kommt in ähnlicher Weise auch in der Vorrede zur Ersten Auflage von 1781, KrV, A 1, zum Ausdruck: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher

Für Kant besteht also „kein Zweifel“, dass alle Erkenntnis mit der Erfahrung beginnen muss. Das ist eine Anspielung auf Descartes. „Trotz erheblicher Umformulierung in der zweiten Auflage der KrV bleibt die Erfahrung als Ausgangspunkt *unbezweifelbar* gewiss, in deutlicher Anspielung auf das sum cogitans von Descartes und in ebenso deutlicher Gegenposition dazu. Diese Eingangssätze der ersten Kritik sind daher sicherlich das Resultat einer intensiven Auseinandersetzung mit Descartes' ‚fundamentum inconcussum'.“[125] Das „sum cogitans“ ist zwar eine unbezweifelbare Erkenntnis, dieser und jeder anderen Erkenntnis geht jedoch Erfahrung als Verbindung von Denken und Sinnlichkeit zeitlich noch voraus. Sie ist unbezweifelbar das Erste, weil es ohne sie weder inhaltliches Bewusstsein, noch die Selbstgewissheit des „sum cogitans“ gäbe. Das ergibt sich für Kant notwendig aus der Unbestimmtheit des reinen Denkens.[126] Eine Verbindung von Denken und Sinnlichkeit ist bereits vorausgesetzt.

Bestünde nicht notwendiger Bedarf an einem sinnlichen Erkenntnisvermögen, müsste sich alles Gedachte aus dem reinen Bewusstsein selbst ableiten lassen. Sie können aber „nicht aus dem Ich selbst

---

Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung, und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird.“

[125] Vgl. Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants. In: Hg. Hans-Dieter Klein, Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVI/2004 (Wien, Vlg. Braumüller, 2005) 7.

[126] Vgl. im Paralogismuskapitel „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“, KrV, B 404: „[…] die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen […]“. Nach Gerhard Gotz will Kant an dieser Selbstgewissheit des sum cogitans zwar „nicht rütteln“, er erhebt aber Einspruch, dass „sie zugleich ein Beweis der Substantialität, Immaterialität und Immortalität des denkenden Ich“ ist. „Das Denken rein für sich selbst, unabhängig und abgetrennt von allem Gedachten, ist derart unbestimmt, dass wir es gar nicht denken können. Leere Selbstreflexion ist unmöglich. Wenn wir das Denken selbst denken, dann nur als Voraussetzung seiner Inhalte, somit in Bezug auf sie [es folgt der Verweis auf das in dieser Fußnote angeführte Zitat B 404].“ Vgl. Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants (Wien, 2005) 7 f.

als der nicht-inhaltlichen Voraussetzung der Inhalte stammen. ‚Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben' (ebd. KrV, B 135) (gegen Leibniz)."[127]

Wäre die Selbstdifferenzierung des Denkens möglich, wäre auch dementsprechend der Idealismus, gegen den sich Kant entschieden verwehrt, gerechtfertigt. Der sinnliche rohe „Stoff" muss jedoch über den äußeren Sinn Eingang ins Bewusstsein finden. Erst auf dieser Basis kann sich das Bewusstsein über die Selbstaffektion erfassen.[128] Für Kant ist in dessen „Widerlegung des Idealismus"[129] der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* klar, „daß selbst unsere *innere*, dem *Cartesius* unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung *äußerer* Erfahrung möglich sei."[130] Auch wenn im „dogmatischen Idealismus" des Berkeley „die Dinge im Raum für bloße Einbildungen" erklärt werden, d. h. es bei Berkeley keine Materie außerhalb des Geistes gibt, oder bei Descartes, im „problematischen Idealismus", „das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns [...] bloß für zweifelhaft und *unerweislich"* gehalten wird, eines ist für Kant klar: Aus dem nichtinhaltlichen reinen Denken als solchem kann keine inhaltliche empirische Bestimmtheit folgen und somit muss eine sinnliche Affektion von außen stattfinden (die Zeit bietet hierfür nichts Beharrliches, nur Folge). Darüber hinaus hält es Kant für einen „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben,) bloß *auf Glauben* annehmen zu müssen [...]".[131] Kant führt in seiner „Widerlegung des Idealismus" dann „einen strengen [...] Beweis von der objektiven Realität der äußeren Anschauung".[132] Der Beweis muss für Kant zeigen, „daß wir von äußeren Dingen auch *Erfahrung* und nicht bloß *Einbildung* haben [...]", und es ist zu beweisen, „daß selbst unsere *innere*, dem *Cartesius* unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung *äußerer* Erfahrung möglich sei."[133] Das Subjekt wird sich im Wechsel seiner Bewusstseinsinhalte seiner selbst bewusst. Inhaltliches Bewusstsein braucht etwas Beharrliches: „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir

---

[127] Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants (Wien, 2005) 8.

[128] Die Selbstaffektion wird später behandelt.

[129] „Die Widerlegung des Idealismus", KrV, B 274-279, setzt Kants transzendentale Ästhetik und transzendentale Logik bis KrV, B 274 schon voraus, welches in dieser Arbeit erst behandelt wird.

[130] KrV, B 275.

[131] KrV, B XXXIX.

[132] KrV, B XXXIX.

[133] KrV, B 275.

sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne."[134] Das „Beharrliche" als Voraussetzung aller empirischen Bewusstseinsinhalte kann nicht einfach „in mir" oder „eine Anschauung in mir" sein. Denn „alle Bestimmungsgründe meines Daseins", d. h. die einzelnen empirisch-bestimmten vielfältigen Bewusstseinsinhalte oder „Vorstellungen" sind „mehr, als bloß mir meiner Vorstellung bewußt zu sein"[135], und brauchen etwas „von ihnen unterschiedenes Beharrliches", nämlich die „Dinge außer mir" und deshalb kann Kant sagen: „das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir."[136] Somit ist der Beweis für den folgenden „Lehrsatz" geführt: „*Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir*."[137]

Für Kant ist ein göttlicher Verstand als unmittelbare Ursache der inhaltlichen Differenzierung ebenso ausgeschlossen wie eine Selbstdifferenzierung des Denkens. Aus dem unbestimmten „Ich" ist keinerlei Inhalt und auch kein Gottesbegriff abzuleiten. Das Problem, wie das Bewusstsein zu seinen Inhalten kommt, gehört prinzipiell zum eigenen endlichen Bewusstsein, das die Inhalte nicht aus sich heraus entwickeln kann: „Wirkliche Erfahrung enthält immer auch etwas, das dem Bewußtsein von außen gegeben ist und das aus dem Denken selbst weder entwickelt noch abgeleitet werden kann."[138]

---

[134] KrV, B XXXIX. Das Zitat ist ein in der Vorrede geäußerter Änderungswunsch zur „Widerlegung des Idealismus" (KrV, B 274 f.). Ursprünglich hieß es dort (KrV, B 275): „Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein; weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann." Zur Problematik der „Widerlegung des Idealismus" vgl. Luis Eduardo Hoyos Jaramillo, Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus (Mainz 1995).

[135] KrV, B XLII.

[136] KrV, B 275 f.

[137] KrV, B 275.

[138] Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants (Wien, 2005) 10. Vgl. auch B 277: „Freilich ist die Vorstellung: *ich bin*, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine Erkenntnis desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung;" die Vorstellung „*ich bin*" gibt noch keine Erfahrung. Erfahrung ist vielmehr die Voraussetzung für diese Reflexion auf das Selbstbewusstsein, das alle Bewusstseinsinhalte begleiten kann. Erfahrungserkenntnis braucht darüber hinaus noch die Voraussetzung des Mannigfaltigen, das nicht aus dem Denken stammen kann, sondern von außen kommen

Kant grenzt sich in seiner „Widerlegung des Idealismus“ klar gegen Berkeley und Descartes ab. Kant war sich aufgrund der Einsicht in die Unbestimmtheit des Denkens bewusst, dass die Möglichkeit der Erkenntnis nicht auf empiristische oder rationalistische Weise wie bei Locke, Berkeley oder Hume bzw. Descartes oder Leibniz begründet werden kann. Einerseits ist der „[…] *Materialism* zur Erklärungsart meines Daseins untauglich […]“, andererseits „[…] ist der Spiritualism zu derselben eben sowohl unzureichend […]“[139].

Die Unbezweifelbarkeit der Erfahrung ersetzt so bei Kant die cartesische Unbezweifelbarkeit des „sum cogitans“, das zur Erklärung der Erfahrung nicht zureichte. Damit bezog Kant keinen empiristischen Standpunkt im Sinne einer Voreingenommenheit für Erfahrungserkenntnis im Gegensatz zu einem rationalistischen Standpunkt im Sinne einer Voreingenommenheit für formale Erkenntnis. Es ist im Gegenteil das Resultat von Kants jahrzehntelanger Auseinandersetzung mit beiden erkenntnistheoretischen Positionen.

Mit Descartes, Locke, Hume und Leibniz blieb die Möglichkeit von Erkenntnis unklar. Auch die Versuche des Philosophen und Mathematikers Christian Freiherr von Wolff (1679-1754) sowie seiner Schüler in Anlehnung an Leibniz die Logik zur Begründung von Erkenntnis heranzuziehen, schlugen nach Kants Ansicht fehl.[140] Die Logik sollte bei Wolff in ihrer allgemeinen Form alle empirischen Inhalte begründen. Das ist jedoch nicht möglich. Erfahrung ist nicht analytisch, sie ist synthetisch. „Tatsachenwahrheiten“ folgen im Gegensatz zu „Vernunftwahrheiten“[141] nicht aus den logischen Grundsätzen. Tatsachenwahrheiten können nicht durch rein logische Schlussfolgerungen erklärt werden. Andere Möglichkeiten entsprechen zwar vielleicht nicht den Fakten, lassen sich jedoch logisch widerspruchsfrei denken, wie zum Beispiel jene Behauptung, „Die Sonne geht morgen nicht

---

muss. Vgl. auch KrV, B 278: „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung *Ich* ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als *beharrlich*, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte [...].“

[139] KrV, B 420.

[140] Diese Einsicht hatte Kant bereits dezidiert ab 1763/64; vgl. Gerhard Gotz, Letztbegründung, 107 ff.

[141] Vgl. Leibniz, Monadologie, §33. Leibniz erschleicht sich die qualitative Bestimmung im göttlichen Verstand. Wolff versucht alles auf den Satz vom Widerspruch zurückzuführen.

auf“[142] oder „Der Schnee ist heiß“. In einen logischen Widerspruch führen hingegen die Sätze, „Der Kreis ist eckig“ oder „Körper sind nicht ausgedehnt“. In der traditionellen Logik geht es lediglich um die formale Relation der Begriffe zueinander, um formale Wahrheit unabhängig von faktischer Erfahrung.

Die Logik kann, über diese Funktion hinaus, Erfahrung nicht begründen, weil sie selbst erst nach bereits vorangegangener Erfahrung ihre Aktivität entfaltet; dann kann sie sich allerdings vom besonderen Inhalt zurückziehen und betrifft nur mehr das Verhältnis der Begriffe zueinander, die streng logische Form des Denkens. Die Kausalität kann, es wurde bereits darauf hingewiesen, logisch nicht erklärt werden. Ursache und Wirkung sind nach Hume nicht logisch notwendig miteinander verknüpft. Deshalb hält Kant, der sich intensiv mit dem englischen Empirismus auseinander gesetzt hat, in den *Prolegomena* (1783)[143] fest: „Ich gestehe frei: Die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“[144]

Kant wandte sich vom Rationalismus seines Umfeldes ab und traf die grundlegende wichtige Unterscheidung zwischen den analytischen und den synthetischen Urteilen. Das ist nach Kants eigenem Wortlaut in den „Fortschritten“ *sein* „erster Schritt“ in der „Vernunftforschung“ und als solcher *der erste* wesentliche Fortschritt in der Metaphysik seit Leibniz und Wolff.[145] Ein analytisches Urteil erläutert lediglich einen Begriff, setzt zum Begriff jedoch nichts hinzu, wie zum Beispiel: „Der Kreis ist rund“ oder das kantische Beispiel der *Prolegomena*: „Alle Körper sind ausgedehnt“[146]. Das analytische Urteil ist allgemein und notwendig, orientiert sich am Satz des Widerspruchs, erweitert jedoch die Erkenntnis nicht inhaltlich. Die analytischen Urteile „sind ihrer Natur nach Erkenntnisse

[142] Eine Anspielung auf Hume.

[143] Ich beziehe mich im Weiteren auf folgende Ausgabe: Hg. Konstantin Pollok, Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Meiner, Phil. Bibl., Bd. 540, Hamburg 2001). Die Seitenangabe richtet sich nach der Akademieausgabe.

[144] Prolegomena, IV 260.

[145] Fortschritte, XX 265.

[146] Zur Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen vgl. Prolegomena, IV 266 ff.

a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht“[147]. Alle empirischen Urteile sind jedoch synthetisch, sie erweitern die inhaltliche Erkenntnis. Durch Erfahrung werden zum Begriff eines Gegenstandes laufend weitere Eigenschaften hinzugefügt, die nicht ursprünglich in dem Begriff enthalten waren.[148] Die empirischen Urteile sind synthetische Urteile a posteriori und haben keine strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit.[149]

Kant fängt bei der wirklichen Erfahrung an. Ohne sie, als Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand, gibt es weder die reine Vernunft auf der nichtempirischen Metaebene, die uns noch dazu über unsere Endlichkeit, d. h. über Erfahrung hinaus, mit Fragen belästigt, noch eine deshalb notwendige „Kritik der reinen spekulativen Vernunft“[150]. Die im Bereich der nichtempirischen Erkenntnis angesiedelte reine Vernunft muss sich des Umfanges ihrer eigenen Endlichkeit präzise bewusst werden, um sich in ihrer berechtigten Suche nach dem „Unbedingten“[151] ihrer Grenzen ein für allemal zu versichern. Sie soll nicht mehr unter „bloßen Begriffen“ orientierungslos „herumtappen“[152]. Sie muss ihre Endlichkeit durch Selbsterkenntnis selbstkritisch untersuchen. Kant beginnt seine kritische Untersuchung bei der zeitlich ersten unbezweifelbaren Voraussetzung jeglicher Erkenntnis, der Erfahrung.

Das erste Ergebnis der kantischen Reflexion auf die Endlichkeit des Denkens ist, dass für Erkenntnis das Zusammenspiel der beiden heterogenen Erkenntnisvermögen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, vonnöten ist. *Dass* ein „Außen“ in das „Innen“ kommt, muss faktisch hingenommen werden. „*Wie*“

---

[147] Prolegomena, IV 267. Auch „Gold ist ein gelbes Metall“ ist ein analytisches Urteil a priori, „denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weiteren Erfahrung, außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieser Körper gelb und Metall sei; denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts tun, als diesen zergliedern, ohne mich außer demselben wonach anders umzusehen.“ Ebd., IV 267.

[148] Gewiss kann ein empirischer Begriff nach erfolgter Synthesis im Nachhinein wieder analysiert werden. Diese Eigenschaften sind indes im empirischen Begriff nicht logisch miteinander verbunden, sondern beruhen faktisch auf sinnlicher Erfahrung.

[149] Die Frage Kants nach den synthetischen Urteilen *a priori* werde ich erst später behandeln.

[150] KrV, B XXII.

[151] Vgl. KrV, B XX.

[152] KrV, B XV.

allerdings der Übergang erfolgen soll, ist zumindest problematisch.[153] Mit der Angewiesenheit auf die Sinnlichkeit ist bei Kant der zweite wichtige Aspekt der menschlichen Endlichkeit verbunden, der im oben angeführten Zitat von B 1 bereits angesprochen wurde: „Gegenstände, die unsere Sinne rühren".

Die Voraussetzung der Dinge an sich

Der „rohe Stoff sinnlicher Eindrücke" muss als etwas „Nicht-Geistiges" von außen über die Sinnlichkeit Eingang ins Bewusstsein finden. „Denn zur Endlichkeit des Denkens gehört es nach Kant wesentlich, dass ihm Sinnesdaten gegeben werden müssen, um durch deren gezielte Verarbeitung zu Erkenntnissen über Gegenstände gelangen zu können."[154] An die Sinnlichkeit knüpft Kant wiederum die in der Kantforschung umstrittene Voraussetzung der Dinge an sich. Kant hat sie aufgrund der vorangegangenen Argumentation in seiner Kritischen Philosophie als eine wesentliche Differenz angesetzt. Er unterscheidet zwischen der wirklichen Erfahrung und den vorausgesetzten Dingen an sich. Es wird sich zeigen, dass es in Kants Systematik trotz dieser grundlegenden Unterscheidung letztlich keinen unvermittelten Dualismus gibt, d. h. kein unvermitteltes Auseinanderfallen zwischen Ding an sich und Erscheinung oder zwischen zweier Welten oder zweier Aspekte, wie es in der Kantforschung in diesem Zusammenhang im Rahmen einer „Zwei-Welten-Theorie" oder einer „Zwei-Aspekte-Theorie" verhandelt wird.[155]

Prinzipiell gilt bei Kant, dass nur Erscheinungen erkannt werden können und nicht die Dinge an sich. Der wirklichen Erfahrung werden Dinge an sich vorausgesetzt. Das menschliche Erkenntnisvermögen wird durch Gegenstände in Bewegung gesetzt, die unsere Sinne rühren, „folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist,

---

[153] Warum uns dies verborgen bleibt, wird erst später ersichtlich.

[154] Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants (Wien, 2005) 11.

[155] Vgl. Otfried Höffe, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie (München 2003) 199. Die beiden Problematiken seien hier und später nur erwähnt, sie werden in dieser Arbeit nicht detailliert diskutiert. Im einen Fall geht es um das Auseinanderfallen in zwei verschiedene Welten der Dinge an sich und der Erscheinungswelt. Im anderen Fall wird die Problematik derselben Differenz in den Subjektbereich transferiert. Es wird später deutlich, inwiefern in beiderlei Hinsicht kein Dualismus bei Kant besteht.

d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können“[156]. Jede Erscheinung ist das Ergebnis einer solchen Affektion der Sinnlichkeit durch die Dinge an sich. Die „Objekte“ müssen in „*zweierlei Bedeutung*“ verstanden werden, „nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst“[157]. Irgendetwas muss außerhalb der Erfahrung angesetzt werden, das in die Erfahrung als Erscheinung eingeht. Die Dinge an sich rühren die Sinne und durch den Verstand werden die bestimmten Bewusstseinsinhalte begrifflich gedacht. Diese die Sinne affizierenden „Gegenstände“ sind keine Erfahrungsgegenstände, sie liegen vielmehr außerhalb der Sinnlichkeit und außerhalb des Denkens. Es sind „Gegenstände“, die nicht erkannt werden können, weil sie aller Erkenntnis bereits vorausgehen.

Das Ding an sich liegt der Erfahrung zugrunde und kann selbst nicht erkannt werden. Aller gestaltete Bewusstseinsinhalt ist *für* und *durch* das Subjekt. Die Dinge an sich als Ursache dafür, dass die Sinnlichkeit überhaupt etwas empfangen kann und nicht leer ist, können nicht selbst wieder bloß Gedanken sein, liegen insofern außerhalb jeglichen Denkens.[158] Die Vernunft hält daher an ihrer eigenen Grenze auch und gerade dann fest, wenn sie darüber hinausdenkt und ihrer Selbstreflexion die Dinge an sich voraussetzt.

Die vorangegangene Darstellung der Notwendigkeit der Annahme von Dingen an sich ist der von Gerold Prauss in seiner Arbeit über Kants Dinge an sich so dringend gesuchte „Kontext [...], in dem ein so eigentümlich aufgebauter Ausdruck wie ‚Dinge an sich’ sinnvollerweise aufzutreten vermag“.[159] Es bedarf hier weniger einer von Gerold Prauss unternommenen „Sprachanalyse“ als dieser Voraussetzungsreflexion „damit der eigentümlich transzendental-philosophische Sinn des Ausdrucks ‚Dinge an sich’ wiedergewonnen ist [...]“. Es ist tatsächlich so, dass es Kant mit den Dingen an sich darum geht, „eine nichtempirische Theorie des Empirischen zu vollziehen“.[160] Nach Gerold Prauss verwendet Kant wesentlich häufiger die „weit überwiegende Langform ‚Ding an sich

---

[156] KrV, B XXVI.

[157] KrV, B XXVII.

[158] Für Kant gibt es auch keinen „usus realis“ des reinen Verstandes mehr, den Kant in seiner Inaugural-Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ von 1770 präsentiert hat und wodurch die Dinge an sich nicht nur „*wie sie erscheinen*“, sondern auch gewissermaßen intellektuell „*wie sie sind*“ erfasst werden können; vgl. Gerhard Gotz, Letztbegründung und systematische Einheit, 200 ff.

[159] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 11.

[160] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 11.

selbst'" im Sinne des „Dings, - an sich selbst betrachtet".[161] Gerold Prauss kritisiert, dass sehr früh und schon zu Kants Lebzeiten in der Kant-Literatur seither nur mehr der Ausdruck „Ding an sich" verwendet wird, welches, „weil er [...] bei seiner Kürze und Prägnanz die sinnlich-konkrete Bedeutung des empirisch Erfahrenen am weitesten abgestreift hat", dann zu einer „Hypostasierung einer metaphysischen Hinterwelt" führe, die nicht gerechtfertigt sei.[162] Gerold Prauss verwehrt sich gegen diesen „transzendent-metaphysischen Unsinn der ‚Dinge-an-sich'"[163]. Man muss aber sagen (und Gerold Prauss sieht das auch, erkennt es aber in der Form nicht an), dass diese kurze Form „Ding an sich" eher auf jenen Aspekt der Dinge an sich abzielt, als dieser Bereich des Seins an sich nämlich wirklich vorausgesetzt, gänzlich außerhalb des erkennenden Subjekts liegt, und dass die Form „Ding an sich selbst" oder „Ding an sich selbst betrachtet" mehr jenen Aspekt betrifft, durch den der „Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selber als Objekt *an sich* unterschieden wird."[164] Vor diesem Hintergrund ist es für Gerold Prauss „fast schon unverständlich", wenn Kant „'den Menschen notwendig als Erscheinung betrachten', aber ‚ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken' müsse [...]".[165] Das ist, wie sich noch zeigen wird, aber eine wichtige Voraussetzung für die Systematik Kants und wird eben schon durch die theoretische Philosophie und die Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich begründet. Gerold Prauss hingegen will den wirklich vorausgesetzten Bereich des Seins an sich nicht akzeptieren, hält das für einen „Unsinn" und konstruiert sich mit seinem Begriff der „empirischen Dinge an sich" eine neue Unterscheidung „in empirischem Sinne" zwischen den „Erscheinungen", als nur „subjektiv-privates Psychisches", und den „empirischen Dingen an sich", die als „Physisches [... und] intersubjektive Objekte die Welt aus[machen], die wir gemeinsam haben: ein empirisch Seiendes, das in den Gegenstandsbereich der Physik fällt".[166] Empirische, subjektive intrapsychische Vorstellung und empirisches Sein an sich stehen sich bei Gerold Prauss in der Erfahrungswelt gegenüber. Das geschieht zusätzlich zur Unterscheidung „von ‚Erscheinung' und ‚Ding an sich' in transzendentalphilosophischem Sinne",

---

[161] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 25. Laut Gerold Prauss verwendet Kant die Form „Ding an sich selbst" in mehr als 94% der von ihm gezählten Fälle in den wichtigsten Schriften Kants. Vgl. Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 28.

[162] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 30.

[163] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 43.

[164] KrV, B 69.

[165] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 35.

[166] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 45 f.

was bei Gerold Prauss dann nur mehr das Ergebnis der Reflexion darauf ist, nämlich „diese Art der Betrachtung selbst, zu deren spezifisch philosophischem Reflexions-sinn es eben gehört, daß sie in so gegensätzlicher Weise jeweils ein und dasselbe betrachtet."[167] Im Sinne dieser „transzendentalen Reflexion" spricht Kant nach Gerold Prauss analog zu den subjektiven intrapsychischen Erscheinungen und empirischen Dingen an sich von „Phaenomena" und „Noumena" auf der abstrakt philosophischen Ebene.[168] So ist das von Kant aber nicht gemeint. Kant geriet in seiner Systematik mit der Unterscheidung von Erscheinung und Dingen an sich nicht in einen unauflösbaren Dualismus, den Gerold Prauss wohl zu vermeiden versucht, indem er die Dinge an sich im Gegensatz zur Erscheinung unter das reflektierende Subjekt in die Erfahrungswelt bringt und das philosophische Problem der Differenz von Erscheinung und Ding an sich dorthin entsorgt bzw. wie später gezeigt wird, nicht sieht, wie Kant dies in seiner Systematik aufgelöst hat, sodass es kein „Unsinn" ist, die Dinge an sich als wirklich völlig außerhalb des Subjektbereichs vorauszusetzendes Sein an sich anzusetzen.

Das Denken ist nach Kant auf einen Organismus, eine Sinnlichkeit bezogen, die dem Denken die Inhalte liefert, was wiederum das Affiziertwerden von den Dingen an sich voraussetzt.[169] Sinnlichkeit und Verstand sind voneinander streng zu unterscheidende Erkenntnisvermögen. Die Sinnlichkeit des Körpers liefert unmittelbar sinnliche Anschauungen, die vom Denken letztlich zur empirischen Erkenntnis weiterverarbeitet werden. Das, was der Körper liefert, ist vom Gedachten noch zu unterscheiden. Es ist nach Kant zunächst nur das durch die Sinnlichkeit gewonnene Empfindungsmaterial. Die Sinnlichkeit kann dieses nicht aus sich selbst liefern, sondern ist als passives Erkenntnisvermögen auf die Dinge an sich angewiesen, die sie affizieren. Erst dadurch

---

[167] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 53.

[168] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 59 f.

[169] Wird der Körper als empirischer Gegenstand genommen, dann ist er selbst schon sinnlich wahrgenommener Gegenstand. Durch die Sinnlichkeit ist bei Kant zuerst lediglich zerstreutes Datenmaterial gegeben, das anschließend schrittweise zum Begriff des eigenen Körpers verarbeitet wird. Der Körper ist bereits ein Erfahrungsgegenstand und nicht ein Ding an sich. Es wird sich zeigen, dass die Differenz zwischen dem Denken und der Sinnlichkeit nur im Subjekt an sich vermittelt werden kann. Wie dieses zugrundeliegende Zusammenkommen von statten geht, kann nicht festgestellt werden, nur *dass* eine Einheit aus Körper und Geist bzw. Sinnlichkeit und Verstand, vorausgesetzt wird. Zunächst wird von Kant nur das empirische Bewusstsein in Differenz zu den Dingen an sich betrachtet und noch nicht selbst hinsichtlich des der Erfahrung vorausgesetzten Zusammenspiels von Sinnlichkeit und Verstand.

entsteht eine sinnliche Empfindung, der „rohe Stoff“ für die Erkenntnis. Das bedeutet letztlich, dass die Dinge an sich außerhalb des Denkens liegen. Das Denken bekommt lediglich den rohen Stoff von der Sinnlichkeit zur Verarbeitung zu begrifflicher Erkenntnis geliefert. Das impliziert ferner, dass die Dinge an sich auch außerhalb der Sinnlichkeit liegen, da sie diese erst affizieren. Die Dinge an sich liegen gänzlich außerhalb des Erkenntnisbereiches des Subjekts. Wären diese beiden Bereiche in Kants Systematik nicht vermittelt, fielen diese beiden Seiten tatsächlich unvermittelt in einem Dualismus auseinander und von einem geschlossenen System könnte keine Rede mehr sein. Das soll im Folgenden deutlicher gemacht werden.

Für die Vernunfterkenntnis sind die Dinge an sich nicht mehr zugänglich, sie muss sie als Voraussetzung ihrer selbst außerhalb ihrer Selbstreflexion ansetzen. Das heißt, sie setzt sie aufgrund ihrer Selbstreflexion gezwungenermaßen voraus, da sie sonst weder zu einer Inhaltlichkeit käme, noch zu ihrer Selbstgewissheit. So kann Kant über die Dinge an sich zunächst nicht mehr sagen, als dass sie unerkennbar der Erfahrung und ihrer Selbstreflexion vorausgehen und dies alles erst ermöglichen. Deshalb sind die Dinge an sich für Kant aber nicht einfach nur etwas Gedachtes, sondern damit ist ein wirkliches Sein an sich, wenn auch unerkennbar, vorausgesetzt. Das ist für Kant eine weitere unbezweifelbare Erkenntnis. Wie bereits angemerkt wäre es nach Kant „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben) bloß *auf Glauben* annehmen zu müssen“[170]. Das Denken hat somit nicht nur seine Außenseite der Sinnlichkeit, mit der es verwurzelt sein muss, sondern darüber hinaus liegen noch Dinge an sich außerhalb seines Bereiches.

Inhaltlich differenzierte Erfahrung wäre nicht möglich, wenn nicht *differenzierte* Dinge an sich zugrunde lägen. Dies wird in der Kant-Kritik oft nivelliert.[171] Das Ding an sich wird als ein völlig unbestimmtes Etwas ohne jegliche Möglichkeit einer Differenzierung angesehen. Die Verwendung des Plurals „Dinge an sich“ wird zum Beispiel von Görland sogar als „große stilistische Unvorsichtigkeit Kants“[172] kritisiert, wobei man das Sein an sich „lieber in ein einziges Grau in Grau

---

[170] KrV, B XXXIX.

[171] Vgl. Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 31.

[172] Gerold Prauss kritisiert diese Kritik der Dinge an sich von Görland in A. Görland, Aristoteles und Kant (Gießen 1909) 312 Anm. 2., vgl. Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 31.

zusammenfließen“ sähe.[173] Ein in sich undifferenziertes Sein an sich könnte jedoch schwerlich differenzierte Inhalte hervorrufen. Für Kant ist jedenfalls eine Mehrzahl der Dinge an sich vorausgesetzt, obwohl dies von Kant nicht explizit begründet wird. Wäre es nicht Vielheit, wäre ein gänzlich unbestimmter Grund vorausgesetzt, der keine differenzierte Empfindung bewirken könnte. Das Ding an sich ist ein Grenzbegriff, es kann nicht weiter positiv bestimmt werden.[174] Diese Beziehung zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich kann nur begrifflich gedacht, jedoch nicht empirisch erkannt werden:

„Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“[175]

Die Tatsache eines ursprünglichen äußeren Seins an sich schränkt zugleich die Gültigkeit des Traumarguments von Descartes ein. Wenn auch im Zweifelsfall der besondere empirische Inhalt nur geträumt sein kann, d. h. dieser nicht auf einer aktuellen sinnlichen Empfindung beruht, so muss doch prinzipiell ein differenziertes Sein an sich außerhalb des Bewusstseins existieren, damit inhaltlich differenziertes Bewusstsein entstehen kann. Selbst Einbildungen und Träume gäbe es nicht, wäre das Bewusstsein nicht ursprünglich durch die Sinnlichkeit inhaltlich versorgt worden. Dinge an sich haben ursprünglich die Sinne affiziert und somit erst jegliche Inhaltlichkeit ermöglicht. Inhalt muss also ursprünglich von Außen gegeben worden sein. Es kann nicht alles nur ein Traum sein. Mit dem Traumargument kann nicht alles Sein außerhalb des Denkens beseitigt werden. Es betrifft nur die einzelnen Inhalte. Der einzelne Inhalt kann dahingehend befragt werden, ob er im Moment nur geträumt oder eingebildet oder ob er wirklich sinnlich gegeben wird und einem äußeren Sein an sich entspricht. Es besteht die Möglichkeit, dass eine einzelne Empfindung nur eingebildet ist. Ein wirkliches Sein als solches, außerhalb des Bewusstseins, ist durch das Sein an sich aber prinzipiell gesichert. Das Denken kann nicht selbst alleiniger Urheber seiner Inhalte sein.

---

[173] Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 31.

[174] Vgl. dazu das folgende Kapitel über Phaenomena und Noumena.

[175] KrV, B XXVI f.

Nach Holm Tetens treffen folgende Sichtweisen auf das Ding an sich zu:

- „Dinge an sich als Nicht-Erscheinungen, also lediglich definiert als Dinge, wie sie unabhängig von der Art und Weise sind, wie wir sie erfahren;“
- „Dinge an sich als Noumena, also als sinnlich nicht wahrnehmbare, aber für einen anschauenden Verstand erkennbare Gegenstände;“
- „Dinge an sich als unerkennbare Gegenstände hinter den Erscheinungen, die jedoch die Letzteren kausal mitbedingen.“[176]

Kants Voraussetzung der Dinge an sich ist nicht einfach nur wie „eine begriffliche Trivialität“ von Kant zugrunde gelegt, wie Holm Tetens im Verweis auf „Kants ‚Zwei-Reiche-Lehre'“ behauptet.[177] Die „Dinge an sich (Noumena)“ verlieren nicht „jede positive, ontologische Bedeutung“.[178] Das Denken setzt sich dadurch zwar in seiner Selbstreflexion eine Grenze. Die ontologische Bedeutung der Dinge an sich bleibt jedoch in einem wirklichen Sein an sich erhalten, und zwar als notwendige fundierende Grundlage des philosophischen Systems Kants. Das Denken setzt sich selbst in Differenz zu einem Sein außerhalb seiner selbst. Somit besteht auch wirklich die Gefahr einer unmittelbaren Differenz, d. h. einer Differenz, die durch das Denken selbst nicht mehr überbrückt werden kann. Zunächst ist die Spannung zwischen Denken und Inhalt ein Problem des Bewusstseins mit sich selbst. Nun scheint Kant in eine Problematik zu geraten, die nicht mehr in der Selbstreflexion aufgehoben werden kann. Diese Spannung lässt sich nicht mehr ohne weiteres überbrücken. Das Denken gerät mit der Voraussetzung von Dingen an sich in eine Differenz zu einem Sein außerhalb seiner selbst, die es offensichtlich nicht mehr in sich vermitteln kann. Es gerät in den Dualismus zwischen Subjekt und Objekt. Kant verlagert derart die Differenz zwischen Bewusstsein und Inhalt auf jene Differenz zwischen dem Gesamtraum der Selbstreflexion (inklusive bestimmtes Bewusstsein in der wirklichen Erfahrung) zu den Dingen an sich gänzlich außerhalb. Gibt es kein vermittelndes Drittes, besteht ein scharfer Dualismus. Ob mit dem Dualismusvorwurf nun in der Kantforschung von einer „Zwei-Welten-Lehre“ (Hans Vaihinger, Peter Strawson, Paul Guyer) oder nur einer „Zwei-Perspektiven-

[176] Holm Tetens, Kants ‚Kritik der reinen Vernunft'. Ein systematischer Kommentar (Stuttgart 2006), 182.

[177] Ebd., 182.

[178] Otfried Höffe, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie (München 2003) 198.

Lehre“ (Gerold Prauss, Henry E. Allison, Robert Pippin, Karl Ameriks, Hoke Robinson)[179] gesprochen wird: Die für alle Erfahrung Geltung beanspruchende Voraussetzung der beiden Erkenntnisvermögen von Verstand und Sinnlichkeit reicht nicht aus, Erfahrung zu begründen. Es werden von Kant aus diesem Grund darüber hinaus Dinge an sich angesetzt, ohne jedoch die Möglichkeit der Beziehung der Dinge an sich auf das Bewusstsein zu erkennen. Gibt es kein vermittelndes Drittes, bestünde allerdings ein scharfer Dualismus. Der Einfluss der Dinge an sich auf die Sinne lässt sich nicht mehr erkennen, er ist unerkennbar vorausgesetzt. Trotzdem muss nach einem weiteren Grund dieser Verbindung gefragt werden. Hätte Kant nicht die Vermittlung des Bewusstseins und der Dinge an sich in einem diese Verbindung ermöglichenden Grund angesetzt, wäre der Dualismusvorwurf gerechtfertigt. Das System würde an dieser Stelle ohne eine höhere Vermittlung in einem Dualismus auseinanderfallen.

Zunächst konnte im Rahmen der Analyse der Selbstreflexion ein Dualismus noch vermieden werden, da Sinnlichkeit und Verstand notwendig im Bewusstsein des Subjekts zusammenkommen müssen. Damit wurde das Problem aber nur verschoben und es tritt jetzt durch den Gegensatz zu den Dingen an sich wieder auf. Es ist zu berücksichtigen, dass sich diese Differenz für Kant offenkundig notwendig so ergeben hat. Kant kann sich stets auf das Faktum des inhaltlichen Bewusstseins berufen, das nicht aus einer Selbstdifferenzierung des Denkens stammen kann, und darauf, dass damit das Denken auf eine Sinnlichkeit angewiesen ist, wobei letztlich die Sinne von Dingen an sich affiziert werden müssen. Es muss aber auch einen gemeinsamen Grund der beiden Seiten geben. Die Erkenntnistheorie kann bei diesem Dualismus des erkennenden Subjekts und den Dingen an sich nicht zu einem Ende kommen. Deshalb ist davon auszugehen, und es wird sich zeigen, dass Kant die Vermittlung dieser beiden Seiten in seinem System auch tatsächlich geleistet bzw. zugrunde gelegt hat.

Aufgrund dieser Problematik des drohenden Dualismus wurde von verschiedenen Seiten versucht, die Dinge an sich als Voraussetzung zu streichen.[180] Für Kant sind sie jedoch konstitutiv für Erfahrung,

---

[179] Nennungen nach Otfried Höffe, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie (München 2003) 199.

[180] Wie es beispielsweise im Deutschen Idealismus, im Neukantianismus und in der analytischen Philosophie der Fall ist.

denn sonst hätte das Denken keine differenzierte Inhaltlichkeit, durch die es darüber hinaus erst zu sich selbst findet.

Der Sinnlichkeit fallen die Inhalte in der Erfahrung gleichsam durch Affektion zu. Sie erzeugt sie nicht selbst. Die Erfahrung ist notwendig darauf eingeschränkt, dass ihr ein unerkennbares Sein der Dinge an sich vorausliegt. Es besteht keinerlei Hoffnung auf vollkommene Erfahrung. Eine solche ist durch die Abhängigkeit von Dingen an sich nunmehr a priori ausgeschlossen. Das Bewusstsein ist endlich. Es ist darauf angewiesen, dass ihm etwas unerkennbar vorausgesetzt ist.

Aus diesem Grund ist Erfahrungserkenntnis für Kant auch nicht streng allgemein und notwendig: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative *Allgemeinheit* […].“[181] Schlechthin allgemeine und notwendige Erkenntnis ist auf den Bereich der Vernunft vor allem im Sinne jenes Denkens beschränkt, das auf sich selbst und seine eigene Endlichkeit kritisch reflektiert und über Erfahrung hinausgehend Erfahrung zu begründen versucht.[182] Dies muss die Vernunft mit strenger allgemeiner und notwendiger Gültigkeit leisten. Sie kann sich nicht wie empirische Erkenntnis auf Wahrscheinlichkeit stützen.

Die Unterscheidung von empirischer Erscheinung und Dingen an sich darf keinesfalls mit jenem Unterschied von täuschendem Anschein und Wirklichkeit gleichgesetzt werden, als wären die Erscheinungen nur Schein und die Dinge an sich die Wirklichkeit. Zwar ist ein wirkliches Sein der Dinge an sich vorausgesetzt, damit Inhaltlichkeit überhaupt möglich ist, doch ist es nicht zu erkennen. Kant ist für eine klare Trennung der beiden Begriffe von Erscheinung und Schein. Alles Erscheinende ist kein „bloßer Schein“, sondern wird „als etwas wirklich Gegebenes angesehen“ und vom unerkennbar vorausgesetzten „Objekt *an sich*“ unterschieden.[183] Mit einer Erscheinung ist stets unsere Wirklichkeit verbunden. „So sage ich nicht, die Körper *scheinen* bloß außer mir zu sein, oder meine Seele *scheint* nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein […].“[184]

---

[181] KrV, B 3 f.

[182] Vgl. KrV, B VII f. Zu Kants verschiedener Verwendung von „Vernunft“ vgl. Rudolf Eisler, Kant-Lexikon, 572 ff.

[183] KrV, B 69.

[184] KrV, B 69 f.

Wahrheit und Irrtum bzw. Schein betreffen nur das Urteil über den Gegenstand, sein Verhältnis „zu unserm Verstande“ und nicht den Gegenstand selbst als sinnlich gegeben.[185] Das zeigt auch eine in der Fußnote zitierte Stelle in den „Fortschritten“[186] (Fortschritte, XX 269), die ebenfalls deutlich macht, dass Kant klar zwischen Erscheinung („im transzendentalen Sinn“) und Schein („in der Sprache der Erfahrung“) unterscheidet.[187] Das Ding an sich bleibt der Erfahrung unerkannt vorausgesetzt. Das Sein an sich betreffend hat es keinen Sinn, von Wahrheit oder Täuschung zu sprechen. Wir können weder sagen, wie es wirklich ist, noch dass wir uns in Bezug auf das Sein an sich getäuscht hätten, das ist nur in Bezug auf eine Erscheinung für uns möglich, nicht in Bezug auf das Ding an sich selbst.

Mit dieser ersten Differenz von wirklicher Erfahrung und Dingen an sich ist nunmehr dargestellt, warum Kant, ausgehend zunächst von der wirklichen Erfahrung, überhaupt Dinge an sich vorausgesetzt hat. Der erste Aspekt der Begrenztheit wirklicher Erfahrung ist die Tatsache, dass die Inhalte durch einen sinnlichen Organismus gegeben werden müssen, um vom Verstand gedacht werden zu können, weil sonst keine Inhaltlichkeit möglich ist. Die beiden Seiten von Verstand und

---

[185] Vgl. KrV, B 349 f: „Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so fern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen, daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein als die Verleitung zum letzteren nur im Urtheile, d.i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen.“ Vgl. auch Rudolf Eisler, Kant-Lexikon, 475.

[186] Immanuel Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Von Rink 1804 hg., von Kant nicht eingereichte Preisschrift über den Fortschritt der Metaphysik).

[187] Fortschritte, XX 269: „Ferner ist noch anzumerken, daß Erscheinung, im transscendentalen Sinn genommen, da man von Dingen sagt, sie sind Erscheinungen (Phaenomena), ein Begriff von ganz anderer Bedeutung ist, als wenn ich sage, dieses Ding erscheint mir so oder so, welches die physische Erscheinung anzeigen soll, und Apparenz, oder Schein, genannt werden kann. Denn in der Sprache der Erfahrung sind diese Gegenstände der Sinne, weil ich sie nur mit andern Gegenständen der Sinne vergleichen kann, z.B. der Himmel mit allen seinen Sternen, ob er zwar blos Erscheinung ist, wie Dinge an sich selbst gedacht, und wenn von diesem gesagt wird, er hat den Anschein von einem Gewölbe, so bedeutet hier der Schein das Subjective in der Vorstellung eines Dinges, was eine Ursache sein kann, es in einem Urtheil fälschlich für objectiv zu halten. Und so ist der Satz, daß alle Vorstellungen der Sinne uns nur die Gegenstände als Erscheinungen zu erkennen geben, ganz und gar nicht mit dem Urtheile einerlei, sie enthielten nur den Schein von Gegenständen, wie es der Idealist behaupten würde.“

Sinnlichkeit stehen in einem ständigen Spannungsverhältnis, weil ein Zusammenspiel dieser zwei heterogenen Erkenntnisvermögen eine notwendige Voraussetzung für die Erfahrung ist. Der zweite wesentliche Aspekt der Begrenztheit der Erfahrung, der sich durch die Selbstreflexion der Vernunft ergibt, betraf nun die Dinge an sich.

Die reine Form der Erfahrung

In der Transzendentalphilosophie versucht Kant zunächst die beiden Komponenten der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, a priori darzustellen. Die Vorwegnahme der Möglichkeit von Erfahrung, d. h. die apriorische Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens, wie es überhaupt Erkenntnisse von Gegenständen haben kann, diese Erkenntnis der Erkenntnisart von Gegenständen nennt Kant „*transzendental*“.[188] Auf dieser „Umänderung der Denkart“[189] beruht Kants „*Transzendental-Philosophie*“[190]: „Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“[191] Wie ermöglicht das Bewusstsein selbst a priori Erfahrungserkenntnis, unabhängig von den besonderen empirischen Inhalten? Welche Bedingungen bringt das Bewusstsein als Voraussetzung für Erfahrung selbst mit? Es soll nicht analysiert werden, *was* in der Erfahrung gegeben wird, sondern vielmehr *wie* Erfahrung überhaupt möglich ist. Kant deutet die Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis des Erkenntnisvermögens zu Beginn der Einleitung in B 1 wie folgt an: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung.“[192] Es geht um die Erfahrung als Erkenntnisweise, die a priori allen ihren Gegenständen vorhergeht. Kant kann somit nicht wie Locke die apriorischen Ermöglichungsbedingungen von Erfahrung empirisch konzipieren. Die Bestimmung der apriorischen Struktur der Erfahrung muss über die Erfahrungserkenntnis selbst hinausgehen, und sie muss den

---

[188] KrV, B 25.

[189] KrV, B XXII, Anmerkung.

[190] KrV, B 25.

[191] KrV, B 25. Vgl. auch „Prolegomena“, IV 373: „das Wort: transzendental, […] bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen.“

[192] KrV, B 1.

beiden Kriterien Allgemeinheit und Notwendigkeit genügen.[193] Sie kann nicht auf empirischer Wahrscheinlichkeit beruhen. Die Selbstreflexion der Erkenntnis muss selbst apriorisch unabhängig von jeglicher Erfahrungserkenntnis verfahren. Aus diesem Grund werden die nicht notwendigen Elemente der Erfahrung, die zufälligen besonderen sinnlichen Inhalte, ausgeblendet, um lediglich die apriorisch notwendige erfahrungsermöglichende Form des Bewusstseins in den Blick zu bekommen. Die Vernunftkritik richtet sich so nicht auf die einzelnen Erfahrungsinhalte a posteriori sondern auf die allgemeine Form der Erfahrung a priori. Die Erkenntnis a priori darzustellen fordert den Verzicht auf einzelne empirische Beobachtungen. Die Art und Weise bzw. die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis kann eben nicht dadurch erklärt werden, dass Erfahrungserkenntnis betrieben wird. Das zu Begründende würde sonst selbst als Begründung herangezogen werden. Die Selbstreflexion der Erkenntnis muss die Art der Erkenntnis in sich selbst vorwegnehmen können. Sie muss die Grundstruktur der gegenständlichen Erkenntnis in sich selbst antizipieren, d. h. den Gegenstand gemäß seiner Erkenntnisform, gemäß seinem Erkenntnisvermögen erkennen können, bevor er überhaupt gegeben ist, d. h. a priori. Diese Erkenntnisart der Gegenstände a priori darzustellen impliziert die Einschränkung, dass sich diese Art der Erkenntnis nur auf mögliche Erfahrungserkenntnis beziehen kann.

Prinzipiell bleibt das Erkennen ohne Anschauungen analytisch in den Begriffen. Es kann ohne Anschauungen nicht über das hinausgehen, was nicht schon in den Begriffen enthalten ist und wiederum auf Anschauungen beruht. Synthetisch kann die begriffliche Erkenntnis nur erweitert werden, wenn sie sich auf Anschauungen bezieht und somit etwas zur ursprünglichen Bedeutung der Begriffe hinzunimmt. Im Rahmen der transzendentalen Erkenntnis der Erkenntnisart von Gegenständen muss es sich um eine synthetische Erkenntnis a priori handeln. Sie muss synthetisch sein, da Begriff und Anschauung in der reinen Form der Erfahrungserkenntnis prinzipiell zusammenspielen müssen, und sie muss a priori gelten, weil die transzendentale Reflexion nicht empirisch verfährt und Erfahrung betreibt, sondern über Erfahrung selbst, ihrer bloßen Form nach (nicht dem Inhalt nach, denn der wurde methodisch ausgeblendet), reflektiert. Durch die Grundstruktur der synthetischen Erkenntnis a priori muss alles konstituiert sein, was prinzipiell erfahren werden kann.

[193] Vgl. KrV, B 3 f.

Kant geht es nicht um konkrete Erfahrungswissenschaft bestimmter, auf sinnliche Inhalte bezogener Gegenstände. Das würde nur die synthetischen Urteile a posteriori betreffen. Diese haben aber keine strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit. Kant geht es vielmehr um die apriorische Form des empirischen Erkennens durch allgemeine Reflexion auf Erfahrung als Erkenntnisart. Die einzelnen Sinnesdaten werden nicht berücksichtigt, sondern lediglich allgemeine Begriffe, die sich durch die Selbstreflexion der Vernunft bzw. aus der Reflexion der Vernunft auf die eigene Endlichkeit ergeben. Die Synthesis der Erfahrung muss auf irgendeine Art und Weise a priori erfolgen. Denken und Sinnlichkeit kommen in der Einheit des Subjekts schon a priori zusammen. Durch die Logik lässt sich Erfahrung nicht fundieren, denn Erfahrung ist strukturell synthetisch, an eine Sinnlichkeit gebunden. Darüber hinaus ist Logik erst dann möglich, wenn Erfahrungserkenntnis bereits vorliegt.

Erfahrung ist das zeitlich Erste, geht jeglicher Erkenntnis voraus. Wie Erfahrung zustande kommt, ist nach Kant von im Subjekt liegenden Ermöglichungsbedingungen menschlicher Erfahrungserkenntnis abhängig. In bestimmter Art und Weise muss der Inhalt aufgenommen und verarbeitet werden, um die relativ systematische Erfahrungswissenschaft zu ermöglichen. Indem von der wirklichen Erfahrung das besondere empirische Sinnesmaterial weggelassen wird, kann Kant nun die Synthesis der Erfahrungserkenntnis herausarbeiten, wie sie a priori erfolgt. Das zufällige, bedingte Aposteriorische wird weggelassen und dadurch die Apriorität der Synthesis, d. h. die notwendige Form der Erfahrung erkannt. Deshalb ist für Kant auch die „eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft […] in der Frage enthalten: **Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?**“[194] Es sollen jene apriorischen Bedingungen mit strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit herausgearbeitet werden, ohne die Erfahrung selbst nicht möglich ist. Infolgedessen müsste man auch jene die menschliche Vernunft stets belästigenden Fragen zuverlässig beantworten können bzw. ihnen zumindest „sichere Schranken“ setzen können.[195] Somit ist insgesamt die Hauptfrage der *Kritik der reinen Vernunft*: „**Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?**“[196]

---

[194] KrV, B 19.

[195] Vgl. KrV, B 22 f; A VII f.

[196] KrV, B 22. Metaphysik ist „im älteren, dogmatischen Sinne, als apriorische Erkenntnis der Dinge an sich, des Übersinnlichen, nicht möglich […]. Metaphysik als Wissenschaft ist nur möglich als System der apriorischen Voraussetzungen, Bedingungen der Erfahrung selbst, als ‚Transzendentalphilosophie’“, vgl. Rudolf Eisler, Kant-Lexikon, 354 f.

Diese a priori durch Entfall des aposteriorischen Materials zu erkennende Form der Erfahrung ist die apriorische Grundlage für jegliche Erkenntnis. Die empirischen Gegenstände sind nie Dinge an sich, sondern Erscheinungen für uns, und dadurch permanent durch die zugrundeliegende Form des Bewusstseins geprägt. Diese Form muss erstens a priori zugrunde liegen und zweitens Bedingung für Erfahrung sein.

Für wirkliche Erfahrung kann es kein allgemeines Kriterium der Wahrheit geben. Sie ist stets darauf angewiesen, welche Inhalte über die Sinnlichkeit gegeben werden. Dass „Wahrheit die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt“[197].

Ein allgemeines Kriterium der Wahrheit müsste aber von aller zufälligen Inhaltlichkeit abstrahieren, die sie doch jeweils betreffen soll. „Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach lässt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.“ Eine deshalb gestellte Frage nach einem allgemeinen Wahrheitskriterium „einer jeden Erkenntnis“ und der Versuch der Beantwortung bieten somit allenfalls den „belachenswerten Anblick […], das einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält“[198]. Betreffend den besonderen Inhalt der Erfahrungserkenntnis lässt sich somit der allgemeine Begriff von Wahrheit nicht einlösen. Der Form der Erkenntnis nach gibt es für Kant hingegen sehr wohl apriorische Erkenntnis der empirischen Gegenstände. In dieser Hinsicht ist auch ein allgemeiner Begriff von Wahrheit möglich, denn sofern Gegenstände in der Erfahrung gegeben werden, müssen sie bereits durch die apriorische Form des Bewusstseins geprägt worden sein. Den Gegenständen wird die apriorische Form des Bewusstseins gleichsam aufgeprägt, da sie nur durch diese Form zu Gegenständen für uns werden. Erfahrungsgegenstände sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen für uns.

„Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten,

---

[197] KrV, B 82.

[198] KrV, B 82 f.

welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll."[199] Gemäß der „kopernikanischen Wende"[200] in Kants Erkenntnistheorie richtet sich das erkennende Bewusstsein nicht mehr nach den empirischen Gegenständen, so könnte diese betreffend auch schwerlich etwas a priori erkannt werden; vielmehr wird angenommen, dass sich die Gegenstände nach der Form unseres Erkenntnisvermögens, des erkennenden Bewusstseins, richten. Die Gegenstände werden bereits der Form des Bewusstseins gemäß bewusst. Die Erkenntnis ruht nicht mehr passiv im Zentrum und liefert Abbilder[201] von den Gegenständen, sondern sie ist das aktive bestimmende Prinzip. Deutlich wird Kants „kritischer Konstitutionsidealismus der Erfahrungserkenntnis"[202] nach Peter Baumanns auch in dem Satz: „Ich bin das Original aller Objekte."[203] Da jedoch vom aposteriorischen Datenmaterial abstrahiert wurde, müsste es vielleicht eher heißen: „Ich bin die Form aller Objekte." Was aber prägt das erkennende Bewusstsein allen Gegenständen a priori auf? Was sind konkret die a priori zugrundeliegenden Ermöglichungsbedingungen menschlicher Erfahrungserkenntnis?

Es geht hierbei um die apriorische Erkenntnisart der Gegenstände, jene allgemeinen und notwendigen Bedingungen von Erfahrung, ohne die sie nicht möglich wäre. Die Transzendental-Philosophie soll das vollständige System dieser Bedingungen, d. h. „aller Prinzipien der reinen Vernunft" darstellen.[204] Die *Kritik der reinen Vernunft* liefert dazu lediglich den „ganzen Plan", den „architektonischen" Grundriss. Kant weist darauf hin, dass er zwar „eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntnis ausmachen, vor Augen legen" werde, nicht hingegen die „ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori […]. Zur *Kritik der reinen Vernunft* gehört demnach alles, was die Transzendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transzendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst; weil sie

---

[199] KrV, B XVI.

[200] Das ist kein Begriff von Kant, vgl. KrV, B XVI f.

[201] Im Vergleich zu verschiedenen Abbildtheorien.

[202] Kant bezeichnet seine „Theorie" selbst als „transzendentalen Idealismus" bzw. „besser, *kritischen* Idealismus". Vgl. Prolegomena, IV 293-294.

[203] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 75.

[204] KrV, B 27.

in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurteilung der synthetischen Erkenntnis a priori erforderlich ist“[205].

Bei ihrer Untersuchung der Bedingungen von Erfahrung muss die Vernunft ihre Endlichkeit, d. h. ihre Einschränkung auf Erfahrung und Sinnlichkeit berücksichtigen. Die apriorische Erkenntnis von Gegenständen im Rahmen der Transzendental-Philosophie ist nur durch Bezug auf die Sinnlichkeit möglich. Das Denken benötigt über sich hinaus diesen Bezug zur Sinnlichkeit, weil es sonst keinerlei Erkenntnis hätte. Gegenstände, von denen es keine Anschauung gibt, können nicht erkannt werden. Insofern diese Beschränkung auf Sinnlichkeit in der Transzendental-Philosophie von Kant stets berücksichtigt wird, ist sie „transzendentale Kritik“[206].

In diesem Zusammenhang sei noch auf die folgende, problematische Stelle hingewiesen: „Der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.“[207] Die Untersuchung der Vernunftkritik gilt prinzipiell der eigenen menschlichen Erkenntnisart, die beschränkt auf Erfahrung ist. Das schließt nicht prinzipiell ein Erkenntnisvermögen aus, das nicht in dieser Weise auf die Differenz von Denken und Sinnlichkeit eingeschränkt ist. Nur in Bezug auf die kritische Untersuchung der eigenen endlichen Erkenntnis, und nur diese kann untersucht werden, ist also die Unterscheidung des „Empirischen“ vom „Transzendentalen“ erforderlich. Das bedeutet aber nicht, dass keine andere Form der Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand möglich ist. Denkbar ist durchaus auch eine „intellektuelle Anschauung“, welche die Dinge an sich unmittelbar denkend erfasst. Da Kant die Dinge an sich, als Ausdruck der Endlichkeit unseres Erkennens, vorausgesetzt hat, könnte es auch ein Denken (eines „Urwesens“[208]) geben, das auf die Dinge an sich selbst, als rein gedachte „Verstandeswesen“ oder „Noumena“, unmittelbar „in *positiver* Bedeutung“ bezogen ist, obwohl der Begriff der „intellektuellen Anschauung“ nicht positiv bestimmt werden kann; wie auch der „Begriff eines Noumenon […] bloß ein Grenzbegriff [ist], um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem

[205] KrV, B 27 f.

[206] KrV, B 26.

[207] KrV, B 81.

[208] Vgl. KrV, B 72.

Gebrauche“[209]. Die Dinge an sich können zwar von *uns* nicht erkannt werden, das heißt aber nicht, dass sie *prinzipiell* nicht erkannt werden können. *Wir* müssen die Dinge an sich denkend der Erkenntnis voraussetzen und können sie demnach nicht erkennen. Kants Unterscheidung von Erkennen und Denken ist von großer Bedeutung. „*Erkennen*“ ist nur in Bezug auf eine sinnliche Anschauung möglich, „*Denken*“ auch über die Grenze des anschauungsbezogenen Erkennens hinaus. Die Selbstreflexion der Vernunft *denkt* die Dinge an sich über die Begrenztheit der Erkenntnis hinaus als notwendige Voraussetzung für inhaltliche Erkenntnis. Der Vorwurf, dass hier „von der Kategorie der Kausalität ein unrechtmäßiger Gebrauch gemacht [wird], wenn Kant dem transzendentalen Gegenstand (und dem Ding an sich) [welches einerlei ist[210]] im Begriff der Affektion Kausalität bezüglich unseres Anschauungsvermögens zuspricht“[211] ist insofern unberechtigt, als Kant sich durch seine Einsicht in die Endlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens dazu gezwungen sieht, und es deshalb noch etwas außerhalb des Erkennens geben muss. Das ist eine Forderung der Vernunft.

Kant sieht von den bestimmten empirischen Inhalten der wirklichen Erfahrung ab, und es bleibt die bloße Form der Erfahrung selbst, die a priori den Erscheinungen zugrunde liegt und schlechthin für jegliche Erfahrung gilt. Es geht im Folgenden um die Bedingungen, ohne die Erfahrung nicht möglich ist. Die bestimmte Erfahrung a posteriori wird somit den Erfahrungswissenschaften überlassen. In der Erfahrungserkenntnis gibt es keine absolute Allgemeinheit und Notwendigkeit. Philosophie strebt hingegen zu universaler Letztbegründung. Sie kann sich nicht auf Erfahrungserkenntnis beschränken. Die quälenden Fragen der Vernunft, über alle Endlichkeit hinaus, können keinesfalls durch Erfahrungswissenschaft gelöst werden.

---

[209] KrV, B 310 f. Vgl. das Kapitel „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“, KrV, B 294 ff. Auf dieses Kapitel wird später genauer eingegangen.

[210] Es ergibt, wie es in der Kantforschung z.B. bei Adickes, Seidl und Allison problematisiert wird, keinen Sinn, hier bei Kant einen Unterschied, eine Differenz, zwischen dem „Ding an sich“ und dem „transzendentalen Gegenstand“ oder transzendentalen Object zu machen. Kant verwendet das synonym. Vgl. KrV, A 366: „Was Materie vor ein Ding an sich selbst (transzendentales Ojekt) sei, ist uns zwar gänzlich unbekannt; gleichwohl kann doch die Beharrlichkeit derselben als Erscheinung, dieweil sie als etwas Äußerliches vorgestellet wird, beobachtet werden.“

[211] Zur Diskussion dieser Problematik vgl. Klemme, Kants Philosophie des Subjekts, 245 ff., Zitat ebd., 262.

Die Rezeptivität des Bewusstseins

Was ist durch das menschliche Erkenntnisvermögen jeglicher Erfahrung a priori vorausgesetzt? Was kann a priori über das Bewusstsein gesagt werden? Erstens muss es nach Kant von außen beeinflusst werden können, es hat also a priori eine passive Seite. Kant nennt diese passive Seite des Bewusstseins auch „Rezeptivität". Sie entspricht der Sinnlichkeit. Zweitens muss das Bewusstsein das durch die Sinnlichkeit Gegebene aktiv verarbeiten, denn es hat die Aufgabe, die von außen kommenden Inhalte in Erfahrungserkenntnis zu verwandeln.

Dieses Vermögen nennt Kant auch die „Spontaneität" des Verstandes:

„Unsre Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand *gegeben*, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) *gedacht*."[212]

Im Weiteren unterscheidet Kant diese beiden Seiten des Bewusstseins in der „Transzendentalen Elementarlehre", die sich in „Die Transzendentale Ästhetik" und „Die Transzendentale Logik" unterteilt. Beginnend mit der Transzendentalen Elementarlehre hält Kant eine „Paragraphen-Abteilung" für nötig, sofern es um „Elementarbegriffe" geht[213]; und zwar bis zum Ende des Ersten Buches, „Die Analytik der Begriffe", der Ersten Abteilung, „Die Transzendentale Analytik", welche der Zweiten Abteilung, „Die Transzendentale Dialektik" im Rahmen der Transzendentalen Logik gegenübersteht.

Im §1 geht es bereits um wichtige und in der Kant-Literatur nach wie vor diskutierte Grundbegriffe der kantischen Erkenntnistheorie: „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns *Anschauungen*; durch den Verstand aber werden sie **gedacht**, und

---

[212] KrV, B 74.

[213] Vgl., KrV, B 169.

von ihm entspringen *Begriffe*."[214] Die Ergebnisse von Rezeptivität und Spontaneität sind einerseits Anschauungen und andererseits Begriffe. „Alles Denken" muss sich auf Anschauungen beziehen, denn auf eine andere Weise kann *uns* kein Gegenstand gegeben werden.[215] Ohne eine Anschauung wäre das Denken ohne Bewusstseinsinhalt. Auch folgende Stelle aus den „Fortschritten" gibt nähere Auskunft zum Begriff der „Anschauung":

„Alle Erfahrung aber besteht aus Anschauung eines Gegenstandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorstellung, durch die der Gegenstand, als zum Erkenntniß gegeben, und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorstellung durch ein Merkmal, was mehreren Gegenständen gemein ist, dadurch er also gedacht wird."[216]

Durch die Affektion wird die unmittelbare und einzelne Vorstellung der Anschauung ermöglicht. Sie ist das „unmittelbare Innewerden einer Einheit, wie auch die so empfangene Einheit selbst"[217]. Sie entsteht unmittelbar durch Bezug des Erkenntnisvermögens auf das Ding an sich durch die transzendentale Affektion. Erst in Folge ist eine Anschauung möglich. Sie ist nach Peter Baumanns „ein Vorstellen mit den Merkmalen Aktualität, Unmittelbarkeit und Singularität"[218]. Eine Anschauung ist noch nicht durch den Verstand reflektiert bzw. begrifflich erfasst. Der Gegenstand ist auf diese Weise lediglich faktisch einzeln als Anschauung gegeben.[219] Kant möchte nun in einem ersten Schritt die Sinnlichkeit „*isolieren*", d. h., alles „absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei

---

[214] KrV, B 33.

[215] KrV, B 33. Die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung wird hier angedeutet.

[216] Fortschritte, XX 266.

[217] Felix Grayeff, Deutung und Darstellung, 29.

[218] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 167.

[219] Es muss an dieser Stelle vorausblickend darauf hingewiesen werden, dass die Anschauung als Einheit in Raum und Zeit nicht einfach nur gegeben ist, sondern sie ist a priori das Ergebnis der produktiven Einbildungskraft. Das soll im Folgenden berücksichtigt werden; die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft wird später behandelt. Nur gegeben sind die Empfindungen, als „Wirkungen des Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden." (Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 167.) Diese unmittelbar gegebene Materie der Anschauung ist zuerst Mannigfaltigkeit ohne jegliche Verbindung, reine Zerstreutheit. Die Anschauung als bewusste Einheit setzt also schon Spontaneität voraus. Sie könnte darüber hinaus sonst gar nicht vom Verstand zu einer Erkenntnis weiterverarbeitet werden. Dieser Zusammenhang soll später deutlich werden.

denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe."[220] Die empirische Anschauung ist auf Empfindung bezogen. Das empirische Sinnesmaterial a posteriori ist das Ergebnis der sinnlichen „*Empfindung*". Die Empfindung setzt „die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes" voraus.[221] Die auf Empfindung bezogene Anschauung ist eine „*empirische*" Anschauung. „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heißt *Erscheinung*."[222] Die Empfindung als „*Materie*" der Erscheinung ist der mannigfaltige Stoff ohne jegliche Verbindung, reine Zerstreutheit. Die Empfindung ist die Materie der Erkenntnis.[223] Die „*Form*" der Erscheinung sorgt für einen gewissen Organisationsrahmen der Mannigfaltigkeit. Die Materie entspricht also dem vom Ding an sich a posteriori gegebenen Mannigfaltigen, das a priori vollkommen zerstreut ohne jegliche Verbindung durch die Rezeptivität des Bewusstseins gegeben ist. Die Form liegt selbst im Bewusstsein a priori. Nachdem die Sinnlichkeit isoliert ist, trennt Kant im zweiten Schritt von der empirischen Anschauung alle zur Empfindung gehörige Materie ab, um so lediglich die apriorische „reine Form sinnlicher Anschauungen" zu bestimmen. „Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen."[224]

Die „reine Anschauung" enthält „lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird"[225]. Kant weist weiters darauf hin, dass es in unserer Natur liegt, „daß die *Anschauung* niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. [Wir verfügen über keine intellektuelle Anschauung, nur durch die Rezeptivität werden die Bewusstseinsinhalte gegeben.] Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."[226] Das Denken wäre ohne Gegenstände leer, es muss sich auf Anschauungen beziehen. Sonst könnten wir nicht differenziert denken und hätten kein inhaltliches Bewusstsein. Die durch die Sinnlichkeit ermöglichte Anschauung wird erst durch den Verstand

---

[220] KrV, B 36.

[221] KrV, B 74.

[222] KrV, B 34. „Unbestimmt" bedeutet hier, dass noch keine kategoriale Bestimmung zur objektiven Erkenntnis vorliegt.

[223] KrV, B 74.

[224] KrV, B 33 f.

[225] KrV, B 74 f.

[226] KrV, B 75.

begrifflich bestimmt. Der Verstand denkt die Anschauungen als begriffliche Gegenstände. Der Verstand als Spontaneität entspricht der aktiven synthetisierenden Seite des Bewusstseins. Er ist das Vermögen der begrifflichen Gegenstandserkenntnis. Die Rezeptivität entspricht der Empfänglichkeit bzw. der Sinnlichkeit oder der „Affektibilität“[227] des Bewusstseins.

Sinnlichkeit und Verstand werden streng voneinander unterschieden, müssen aber trotzdem aufeinander bezogen sein. „Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“[228] Durch das reine Denken können keine Inhalte geschaffen werden, es muss etwas gegeben werden. Die Anschauung ist zwar blind, das bedeutet aber nicht, dass sie bewusstlos blind ist. Sie ist bewusst, sie ist aber noch kein objektives Erfahrungsurteil.

In dieser Hinsicht ist auf Kants Unterscheidung zwischen den Wahrnehmungsurteilen und den Erfahrungsurteilen Rücksicht zu nehmen.[229] Obwohl alle Erfahrungsurteile empirisch sind, sind nicht alle empirischen Urteile Erfahrungsurteile. Für ein Erfahrungsurteil müssen zur sinnlichen Anschauung noch „besondere Begriffe hinzukommen […], die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden. Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist.“[230] Wahrnehmungsurteile verknüpfen die Anschauungen nur nach subjektiven Begriffen und bedürfen nicht der reinen Verstandesbegriffe. Erfahrungsurteile, im Rahmen objektiver Erfahrungserkenntnis, müssen bereits auf den reinen Verstandesbegriffen, den Kategorien, beruhen.

---

[227] Vgl. Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 166 f.

[228] KrV, B 75 f.

[229] Vgl. Prolegomena, §§18-21; und: Jürg Freudiger, Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretischer Philosophie. In: Kant-Studien, 82, 1991, 414-435.

[230] Prolegomena, IV 297 f.

Beim Wahrnehmungsurteil wird der Zusammenhang lediglich subjektiv durch empirische Begriffe infolge von Komparation, Reflexion und Abstraktion gebildet.[231] Ein Wahrnehmungsurteil gilt noch nicht objektiv. Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil beruhen zwar beide auf einer Tätigkeit desselben Verstandes. Die reinen apriorischen Verstandesbegriffe finden jedoch erst im Erfahrungsurteil Anwendung.

In der Analyse der Bedingungen der apriorischen Synthesis von Sinnlichkeit und Verstand, versucht Kant die reine Form der sinnlichen Anschauung zu bestimmen; in der transzendentalen Ästhetik, dem ersten Teil der „Transzendentalen Elementarlehre", behandelt Kant die Regeln der Sinnlichkeit.[232]

Von Bedeutung ist für Kant zunächst nur die apriorische Form der Anschauung. Nachdem die Sinnlichkeit als passive Seite von der aktiven Seite des Bewusstseins isoliert wurde, wurde in einem zweiten Schritt die Materie der Erscheinung abgetrennt. Sie ist das inhaltlich wechselnde Moment der Erscheinung. Übrigbleiben soll die reine Form der sinnlichen Anschauung, „worin alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird"[233]. Diese Form muss in zweierlei Hinsicht a priori zugrunde liegen. Erstens muss ein Inhalt von außen ins Bewusstsein gelangen, also muss es einen „äußeren Sinn" geben; zweitens muss dieser Inhalt vom Bewusstsein aufgenommen werden und das Bewusstsein muss sich an diesem Inhalt selbst erfassen können, somit wird ein „innerer Sinn" vorausgesetzt.[234]

Dem Bewusstsein muss der Stoff für die Erkenntnis von außen gegeben werden. Die Empfindung gelangt dem äußeren Sinn gemäß in das Bewusstsein einer Anschauung. Das Material muss vom Bewusstsein erfasst werden, sonst existiert es nicht. Der äußere Sinn ist die Form in der uns das durch die Affektion vermittelte Empfindungsmaterial gegeben ist. Der innere Sinn ist die Form, in der uns die Tätigkeit des Bewusstseins, den Inhalt aufzunehmen und zusammenzufassen, gegeben ist. Das

---

[231] Vgl. Kant, Logik, IX 94 f., 65, und 112 f.

[232] In der transzendentalen Logik, im zweiten Teil der transzendentalen Elementarlehre, behandelt Kant die Regeln des Denkens, durch die die reine Mannigfaltigkeit a priori spontan in verschiedenen Schritten organisiert wird. In der zweiten Abteilung der transzendentalen Logik, der transzendentalen Dialektik, wird der Gebrauch dieser reinen Verstandeserkenntnis über die Grenzen der Erfahrung hinaus kritisiert.

[233] KrV, B 34.

[234] KrV, B 37.

Bewusstsein wird durch seine Tätigkeit, die Inhalte aufzunehmen, selbst zum Gegenstand des inneren Sinnes. Es wird so anhand seiner inhaltlichen Bestimmung für sich selbst anschaulich. Das Bewusstsein affiziert durch seine Tätigkeit des Aufnehmens der Inhalte den inneren Sinn, d. h., es affiziert sich selbst. Das Bewusstsein schaut sich durch den inneren Sinn selbst in seiner Tätigkeit des Aufnehmens der Inhalte an. Der innere Sinn ermöglicht die „Selbstaffektion" des Bewusstseins. Es wird durch die „eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert"[235].

Kant bestimmt demgemäß „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori, nämlich Raum und Zeit"[236]. Dem äußeren Sinn entspricht der Raum bzw. die Organisation des Mannigfaltigen als räumliches Nebeneinander. Dem inneren Sinn entspricht die Zeit bzw. die Organisation des Mannigfaltigen als zeitliches Nacheinander.[237] „Vermittelst des äußeren Sinnes, (einer Eigenschaft unsres Gemüts,) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. […] Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschauet, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so, daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird."[238]

Raum und Zeit selbst werden nicht aus der Selbstreflexion der Vernunft a priori abgeleitet. Kant zeigt nur, dass es einen äußeren und einen inneren Sinn a priori geben muss. Das ergibt sich für Kant notwendig aus der Selbstreflexion der Vernunft auf ihr Erkenntnisvermögen. Zunächst hat Kant die Sinnlichkeit isoliert, indem alles abgesondert wurde, „was der Verstand durch seine Begriffe dabei

---

[235] KrV, B 67 f. Zum „inneren Sinn" und zur „Selbstaffektion" vgl. Georg Mohr, Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant (Würzburg 1991). Die Selbstaffektion wird im Rahmen der transzendentalen Deduktion noch genauer thematisiert.

[236] KrV, B 36.

[237] Dass das Bewusstsein jederzeit vorausgesetzt ist, kommt anschaulich in der Zeit zum Ausdruck. Das Bewusstsein ist sich in seiner Selbstreflexion selbst immer wieder selbst vorausgesetzt. Auch in der Zeit ist jedem Augenblick ein weiterer Augenblick vorausgesetzt. Für die Selbstreflexion ist jedoch ein äußerer Inhalt nötig, an dem sich das Bewusstsein reflektieren kann und wofür wiederum der innere Sinn vorausgesetzt wird, nämlich um das Bewusstsein zuerst am Inhalt anzuschauen, und erst dann erfolgt die Reflexion darauf.

[238] KrV, B 37.

denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beschäftigen werden."[239] Es lassen sich die apriorischen Anschauungsformen erst nach einem Blick in die Erfahrung mit Raum und Zeit identifizieren. Raum und Zeit sind als reine Anschauungsformen nicht a priori aus dem Vorangegangenen abzuleiten. Dass Raum und Zeit dieser Funktion des äußeren und inneren Sinnes tatsächlich entsprechen, begründet Kant in den folgenden Paragraphen. In der B-Auflage wird diese Argumentation, jeweils für Raum und Zeit, „Metaphysische Erörterung" genannt. Dieser folgt beide Male eine „Transzendentale Erörterung" möglicher „synthetischer Erkenntnisse a priori", die durch Raum und Zeit zu gewinnen sind.[240] Die beiden ersten Argumente der Metaphysischen Erörterung zeigen jeweils die „Apriorität der Raum- und Zeit-Vorstellungen"[241], das bedeutet, Raum und Zeit sind selbst keine Gegenstände, keine empirischen Inhalte. Zwei weitere Argumente zeigen den Anschauungscharakter von Raum und Zeit. Es sind nicht einfach Begriffe. Sie sind „Vorstellungen a priori. Denn wir bringen diese Vorstellungen in die Vorstellung raumzeitlicher Gegenstände ein. […] Raum und Zeit fungieren in der Erkenntnis als nichtempirische Möglichkeitsbedingungen der Erscheinungen."[242] Sie müssen freilich in der transzendentalen Reflexion begrifflich gefasst bzw. begrifflich bestimmt werden.[243] Raum und Zeit sind nur Anschauungsformen und werden insofern von Begriffen, die auf spezifische Weise durch das Denken konstituiert werden, unterschieden. Im Folgenden soll Kants Argumentation für Raum und Zeit als reine Anschauungsformen kurz anhand der vier folgenden, idealtypisch für Raum und Zeit gemeinsam zusammengefassten Argumente erläutert werden.[244]

---

[239] KrV, B 36.

[240] Hinsichtlich des Unterschiedes der beiden Auflagen und des Problems der Funktion von metaphysischer Erörterung und transzendentaler Erörterung vgl. Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 104 f.

[241] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 110.

[242] Ebd.

[243] Dies ist die Bedeutung, wenn Kant von Raum und Zeit als Begriffen spricht.

[244] Eine ausführliche Behandlung der Thematik bietet Peter Baumanns „Raum-Zeit-Charakteristik", vgl. Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 110-142.

Das erste Argument besagt, dass Raum und Zeit keine „empirischen Begriffe“ sind, sie werden nicht einfach durch Abstraktion aus vielen raumzeitlichen Gegenständen der Erfahrung gewonnen. Sie liegen vielmehr jeglicher Erscheinung schon zugrunde. Peter Baumanns erinnert das erste Argument an Platons Argumentation „[…] z. B. im *Menon*, beim Nachweis der Ideen. Wie man nach Platon mit der Idee der Gleichheit vertraut sein muß, um zwei Bretter als gleich erkennen zu können, mit der Idee des Wassers, um ein Gewässer identifizieren zu können, so muß man nach Kant über die Vorstellung des Nebeneinander verfügen, um Nebeneinanderseiendes überhaupt ausmachen zu können.“[245] Die Vorstellung von Raum und Zeit kann nicht einfach von der Erfahrung abgezogen werden. Sie ermöglicht diese vielmehr erst.

Das zweite Argument bekräftigt, dass Raum und Zeit notwendige Bedingungen aller empirischen Erscheinungen sind: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.“[246] Dass Raum und Zeit selbst nicht wegzulassen sind, bedeutet, dass sie als sinnliche Formen der Anschauung stets notwendig a priori zugrunde liegen müssen. Sie können als solche nicht entfallen, weil das Erkenntnisvermögen prinzipiell auf einen Inhalt von außen angewiesen ist, der entsprechend aufgenommen werden muss, um bewusst zu werden. Ohne Rezeptivität gibt es keine Bewusstseinsinhalte.

Im dritten Argument geht es um die Charakterisierung von Raum und Zeit als Anschauungsformen. Sie sind kein „allgemeiner Begriff“, gewonnen aus vielen einzelnen Räumen und Zeiten. In diesem Fall wären Raum und Zeit nur das aus verschiedenen Einzelvorstellungen herausabstrahierte Gemeinsame. Einzelne Vorstellungen sind schon Einschränkungen dieser Anschauungsformen.[247] Raum und Zeit ermöglichen so erst verschiedene raumzeitliche Vorstellungen. Sie sind bloße Möglichkeit für bestimmte Einschränkungen, sie sind unendlich einschränkbar.

---

[245] Ebd., 117.

[246] KrV, B 38 f. Das wird die Zeit betreffend von Kant ganz ähnlich formuliert, vgl. KrV, B 46.

[247] Die diesbezügliche apriorische Tätigkeit eines ersten figürlichen Zusammenfassens des Mannigfaltigen in Raum und Zeit durch die transzendentale Einbildungskraft wird von mir erst später behandelt.

Das vierte Argument zeigt, dass Raum und Zeit unendliche Größen darstellen. Mit einem allgemeinen Begriff kann diese Unendlichkeit nicht erfasst werden. Zwar ist es möglich, dass ein Begriff unendlich viele Begriffe unter sich enthalten kann, er ist jedoch nicht als ein solcher zu denken, der eine Unendlichkeit darstellt. Ein empirischer Begriff ist nur das Allgemeine, das aus einer begrenzten Anzahl von Einzelvorstellungen durch Abstraktion gewonnen wurde. Die Unendlichkeit von Raum und Zeit ist zwar nie als Totalität gegeben, Raum und Zeit sind jedoch unendlich teilbar und ausdehnbar, das ist in der Vorstellung von Raum und Zeit schon enthalten. Raum und Zeit überschreiten jede Grenze. Das unterscheidet sie von Allgemeinbegriffen und charakterisiert sie als reine Anschauungsformen.

Kant zieht nach dieser Charakterisierung von Raum und Zeit weitere Schlüsse. Raum und Zeit bestehen weder substanziell an sich selbst noch sind es Eigenschaften der Dinge an sich. Sie gelten nur für Erscheinungen: „Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist“[248], und „Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes“[249]. Die Zeit ist die „[…] subjektive Bedingung […], unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können“[250]. Durch die Selbstaffektion des inneren Sinnes wird erst die Selbstreflexion bzw. ein Wissen um die eigenen Inhalte in der Erfahrungserkenntnis möglich. Die Zeit ist der umfassendere Sinn und gilt für alle Erscheinungen. Der Raum gilt nur für die äußeren Erscheinungen.[251] Die Zeit liegt a priori allen Erscheinungen zugrunde, unmittelbar den inneren und dadurch mittelbar auch den äußeren Erscheinungen. Räumliches ist immer zugleich zeitlich gegeben. Die Zeit ist so der umfassendere Sinn, denn alles Äußere tritt zugleich zeitlich auf, während Inneres nicht räumlich fassbar ist. Der innere Sinn gibt aber keine Gestalt, wir können uns deshalb das Nacheinander (die Zeitfolge) nur als eindimensionale, unendliche Linie vorstellen. Die Zeit hat keine beschreibbare Gestalt. Raum und Zeit haben kein vom Bewusstsein unabhängiges Dasein. Sie gehen aller Erfahrung voraus, sind nicht empirisch ableitbar. Als bloßen Verhältnissen alles Gegebenen bzw. als reiner Möglichkeit für alle empirischen Inhalte, kann Raum und Zeit kein

[248] KrV, B 42.

[249] KrV, B 49.

[250] KrV, B 49.

[251] KrV, B 50 f.

Sein an sich zugrunde liegen. Sie sind auch keine Empfindungen, sondern ihr sinnlicher Ordnungsrahmen. Alles in Raum und Zeit ist bereits etwas für das Bewusstsein und kann prinzipiell nicht Ding an sich sein. Diese Beziehung der reinen Formen der Anschauung auf jeglichen Erfahrungsgegenstand bezeichnet Kant als „empirische Realität".[252] Raum und Zeit haben empirische Realität, da die sinnlichen Anschauungen immer Vorstellungen in uns sind. Sie sind empirisch real, weil sie für alle Erfahrung gültig sind. Ihre Ungültigkeit für Dinge an sich nennt Kant hingegen „transzendentale Idealität"[253]. Denn Raum und Zeit sind keine wirklichen Wesen oder absolute Eigenschaften von Dingen an sich, sondern reine Anschauungsformen, die nur subjektiv im menschlichen Bewusstsein enthalten sind, für alle Erfahrung aber objektive Gültigkeit besitzen.[254] Raum und Zeit sind auf inhaltliches Bewusstsein eingeschränkt. Das notwendig vorausgesetzte Sein an sich betreffen sie nicht. Alle Erscheinungen sind nur in uns, existieren nur in unseren Gedanken und als solche müssen sie räumlich-zeitlich sein. Dinge an sich sind jedoch vorausgesetzt. Deshalb grenzt sich Kant wiederholt gegen den Idealismus ab; gegen die „Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren."[255]

Kant hält deshalb fest: „Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenstände der Sinne, mithin nur der Erfahrung. Über diese Grenzen hinaus stellen sie gar nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben außer ihnen gar keine Wirklichkeit."[256]

---

[252] KrV, B 52.

[253] KrV, B 44; KrV, B 52.

[254] Felix Grayeff, Deutung und Darstellung, 31.

[255] Prolegomena, IV 289-294. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen zum Traumargument auf Seite 55.

[256] KrV, B 148.

Anschauungen sind bereits eine erste synthetische Einheit in diesem apriorischen Ordnungsrahmen des räumlichen „Nebeneinander“ und zeitlichen „Nacheinander“. Sie sind nicht bloß gegeben, sie liegen zwar stets räumlich und zeitlich faktisch vor, aber bloß gegeben ist im Prinzip nur die reine Mannigfaltigkeit, die räumlich-zeitliche Unbestimmtheit, auf die unsere Sinne reagieren, bzw. das danach zunächst vollkommen zerstreute Empfindungsmaterial. Eine Anschauung enthält vielmehr bereits Spontaneität, nämlich jene der produktiven Einbildungskraft, die von der bloß reproduktiven Einbildungskraft zu unterscheiden ist.[257] Die Vielheit des Gegebenen wird dabei durch die Einheit des Bewusstseins zu ersten Figuren synthetisiert. Kant nennt dies auch eine „figürliche Synthesis“: „Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und nothwendig ist, kann figürlich (synthesis speciosa) genannt werden.“[258]

Mit einer Anschauung liegt bereits eine erste Anwendung des Verstandes auf das Sinnesmaterial zugrunde. Diese erste Verbindung von Raum und Zeit zu faktisch vorliegenden anschaulichen ersten Einheiten leistet die transzendentale Einbildungskraft, die schon der Spontaneität des Bewusstseins zuzurechnen ist. Es können nicht direkt auf die mannigfaltige Zerstreutheit in Raum und Zeit Begriffe folgen, denn der Verstand benötigt für seine Tätigkeit zunächst einmal Unterscheidbares. Anschauliche Verbindungen, d. h. anschauliche, unterscheidbare Einheiten müssen vom Bewusstsein durch die Einbildungskraft erst geschaffen werden. Grenzen müssen im Raum gesetzt werden (was bereits ein zeitlicher Prozess ist) und räumliche Figuren, Gestalten entstehen, an denen sich in weiterer Folge der Verstand betätigen kann. Die ersten räumlich-zeitlichen Verhältnisse werden somit a priori durch die Einbildungskraft erzeugt.[259] Es lassen sich an diesem Punkt bereits reine Mannigfaltigkeit, anschauliche Einheit und begriffliche Einheit unterscheiden.

Kant positioniert auf der einen Seite im Rahmen des Bewusstseins die Einheit des Denkens, das „Ich denke“ bzw. den Verstand selbst. Ihr gegenüber steht die Sinnlichkeit als bloße Vielheit oder Mannigfaltigkeit des äußerlich Gegebenen, des Datenmaterials. Dieses ist bei Kant zunächst völlig unverbunden, bloß gegeben, überhaupt noch nicht gedacht oder spontan irgendwie verarbeitet.

---

[257] Vgl. KrV, B 141 f.; KrV, B 152.

[258] KrV, B 151.

[259] Die transzendentale Einbildungskraft und der transzendentale Schematismus werden später behandelt.

Hartmut Böhme und Gernot Böhme kritisieren diese Voraussetzung Kants: „Das gegebene Mannigfaltige enthält keinerlei Verbindung, Ordnung, Gesetzmäßigkeit. Man hat sich gefragt, ob das der Wahrheit entspricht. Jede natürliche Erfahrung lehrt uns, daß uns nicht zusammenhangloses Mannigfaltiges gegeben ist, sondern Dinge. [...] Wie Descartes in den Regulae vorschrieb, ist der erste Schritt wissenschaftlicher Erkenntnis der der Zerlegung, das Aufsuchen von Elementen. [...] Die Entfremdung findet in der Analyse statt. [...] Was man weiß, muß vergessen werden, was verbunden war, muß getrennt werden, was ein Ganzes war, muß zerschnitten werden: damit fängt die Wissenschaft an. [...] Natürlich wird [bei Kant] die Einheit des Bewußtseins festgehalten als unabdingbares Kriterium für Objektivität. Aber wenn dieses Kriterium etwas ausmachen soll, so darf doch das Mannigfaltige sich nicht beliebig verbinden lassen; es muß der synthetischen Bemühung des Verstandes seine eigene Struktur widerspenstig entgegensetzen. Hier zeigt sich nun eine wirkliche Schwäche der Kantischen Theorie. Schon um die Anwendung der Kategorien unter Bedingungen zu setzen, muß Kant voraussetzen, daß das gegebene Mannigfaltige Strukturen hat. Um die Kategorie der Kausalität anwenden zu können, muß vorausgesetzt werden, daß es empirische Regelmäßigkeiten in der Folge des Gegebenen gibt.“[260] Es mag durchaus zutreffen, dass hier das Vorbild der Naturwissenschaft bei Kant eine Rolle in der Analyse des Erkenntnisvermögens spielt. Das durch die Sinne zuerst Gegebene muss sich für Kant aber vom Gedachten unterscheiden. Das sinnlich gegebene unverbundene Datenmaterial ist durchaus eine apriorische elementare Grundlage der Erfahrungserkenntnis bei Kant. Das Mannigfaltige kann sich, wie von den Brüdern Böhme behauptet, nach Kant aber trotzdem nicht vom Verstand in der Erfahrung beliebig verbinden lassen, sondern es wird in der Erfahrung immerhin stets faktisch zur relativ systematischen besonderen Erfahrungserkenntnis verbunden, die immer weiter auf die ihr wirklich vorausgesetzte, aber unerkennbare absolute Systematik vorangetrieben werden soll. Somit folgen die wirklichen besonderen Naturgesetze bei Kant, wie es die Brüder Böhme kritisieren, ihrem Inhalt nach auch „nicht aus der Struktur des Verstandes allein“[261]. Die wirklichen Naturgesetze folgen nur hinsichtlich ihrer apriorischen Form alleine dem Verstand, nicht aber hinsichtlich ihrer besonderen Art und Weise in der Erfahrung a posteriori. Das sinnliche Datenmaterial wird nicht völlig beliebig zur realen

[260] Hartmut Böhme, Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (Frankfurt a. Main, 1983) 298 f.

[261] Ebd., 300.

Erfahrungserkenntnis verbunden und das reale Ergebnis ist nicht alleine durch die Form des Verstandes geprägt. Die Brüder Böhme verkennen somit die Bedeutung der Sinnlichkeit für Kant.

Prinzipiell muss dieses äußerlich Gegebene passiv aufgenommen werden, um überhaupt in das Bewusstsein gelangen zu können, und dafür wird nach Kant ein äußerer Sinn benötigt. Dem entspricht seiner apriorischen Form nach der Raum. Er ist die Form des Auseinanderseins der von außen gegebenen Daten. Nun muss noch zwischen diesen beiden Seiten, dem Mannigfaltigen im Raum und der Einheit des Bewusstseins, eine Beziehung hergestellt werden. Das Bewusstsein verbindet dieses Mannigfaltige, allerdings noch nicht im Sinne des Denkens, da noch keine geordneten und vergleichbaren Daten vorliegen. Vielmehr muss das Mannigfaltige zuerst sinnlich-figürlich zusammengebunden werden, d. h. auf anschauliche Weise synthetisiert werden. Es müssen zuerst Abgrenzungen und Verbindungen im Raum hergestellt werden, damit räumliche Gestalten erscheinen. Diese Figuren im Raum sind das erste Resultat der Anwendung des Verstandes auf das Datenmaterial in der „figürlichen Synthesis“ („synthesis speciosa“)[262]. An diesen räumlichen Figuren finden sich allerdings nicht nur die Daten von außen, sondern auch die Tätigkeit des Verstandes selbst. Sofern der Gegenstand anschaulich geworden ist, ist auch die Tätigkeit des Verstandes anschaulich geworden. Daher muss sich auch diese Tätigkeit des Verstandes an diesen gegebenen räumlichen Figuren anschauen lassen. Dies ist nun nicht mehr durch den äußeren Sinn möglich, denn dieser geht nur auf das von außen Gegebene, sondern es geschieht durch den inneren Sinn, der den Verstand auch selbst erkennen kann. So ergibt sich der innere Sinn Kants. Der innere Sinn ist vonnöten, um die Tätigkeit des Verstandes anschauen zu können. Dies erfolgt zeitlich, d. h. die Form des inneren Sinnes ist die Zeit. Für den inneren Sinn sind die räumlichen Gegebenheiten der figürlichen Synthesis immer auch zeitlich, d. h. sofern der innere Sinn die Verstandestätigkeit sinnlich erfasst, ist es eine Folge in der Zeit, ein zeitliches Nacheinander. Die räumlichen Gestalten werden nur so vorgestellt, dass sie in der Zeit durchlaufen und so zusammengefasst werden. Die Ausdehnung im Raum und die Gegenstände im Raum können nur ins Bewusstsein gelangen, wenn sie als Vieles in der Einheit des Raumes in einem zeitlichen Prozess zusammengefasst werden. Im Räumlichen ist das Zeitliche insofern stets inbegriffen. Die räumlichen Gestalten sind nie als solche gegeben, sondern vom Subjekt selbst im Rahmen der figürlichen Synthesis erschaffen. Durch den inneren Sinn wird diese Synthesis des Verstandes zeitlich nachvollzogen. Der Stoff kommt einerseits von außen, muss derart räumlich

[262] KrV, B 151.

erscheinen, andererseits ist das Ergebnis eine Leistung des Subjekts selbst. Erst der Verstand hat hier eine anschauliche, fassbare Verbindung geschaffen. Somit bezieht sich die Anschauung schon auf etwas, das der Verstand synthetisiert hat. Der Verstand hat selbst für die Anschauung diesen Gegenstand hervorgebracht. Er affiziert den inneren Sinn, d. h. der innere Sinn schaut die Tätigkeit des Verstandes an dem Material an, er wird dadurch affiziert und beeinflusst, so wie der äußere Sinn von den Sinnesdaten. So nimmt das Subjekt etwas in der Zeit wahr, allerdings etwas, das es bereits selbst geschaffen hat: „Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie *ziehen*, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird."[263] Das Subjekt bringt auf diese Weise die Inhalte selbst hervor. Ebenso verhält es sich mit der „reproduktiven Einbildungskraft", insofern ein Gegenstand auch nur vorgestellt werden kann, und er nicht wirklich gegeben sein muss. Zwar müssen prinzipiell schon Inhalte im Bewusstsein vorhanden sein, jedoch sind hernach Erinnerung, Phantasie und Assoziation zur Entstehung neuer Bewusstseinsinhalte hinreichend.

Die figürliche Synthesis ist eine transzendentale Handlung der Einbildungskraft. Raum und Zeit entsprechen den unendlichen Möglichkeiten für ganz bestimmte Grenzziehungen. Die transzendentale Einbildungskraft verbindet jedoch nicht etwas *in* Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit selbst. Die Zeit ist der umfassendere Sinn, da sie alle Bewusstseinsinhalte umfasst, sowohl die äußeren als auch die inneren Gegenstände, während der Raum nur die äußeren Gegenstände betrifft, nicht Gedanken und Gefühle. Der Verstand kann als Einheit gegenüber dieser Vielheit des Gegebenen nichts anderes tun, als aktiv die Verbindung dessen zu leisten, was geboten wurde. Das Bewusstsein trägt in der Vorstellung seine eigene Einheit in die Vielheit hinein. Das Ergebnis ist die Erscheinung, das Wahrgenommene, das Faktische.

---

[263] KrV, B 137 f. Vgl. auch KrV, B 154 f.: Dass wir uns keine Linie, keinen Zirkel, keine drei Abmessungen des Raumes denken bzw. vorstellen können, ohne dieselben zu ziehen, beschreiben oder zu setzen, heißt somit, dass diese transzendentale Synthesis der Einbildungskraft mittels innerem Sinn erst in der Form der Zeit nachvollzogen werden muss und selbst die Zeit erst mit „Rücksicht" auf die „Handlung der Synthesis" vorgestellt werden kann.

Die Spontaneität des Bewusstseins

In der Transzendentalen Logik geht es um „den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit" der „Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind"[264], und zwar gemäß Kants „Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken"[265]. Sie hat es lediglich „mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun", insofern „sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen so wohl, als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied"[266]. Kant teilt die Transzendentale Logik in die „Transzendentale Analytik" und die „Transzendentale Dialektik". Die Transzendentale Analytik handelt von den Elementen und Prinzipien des reinen Verstandes, „ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann"; sie ist zugleich eine „Logik der Wahrheit".[267] Ihr gemäß muss sich alle objektive Erkenntnis konstituieren. Sie betrifft nur die allgemeine Form der Erfahrung, nicht ihren besonderen Inhalt, der empirisch bedingt ist. „Der Gebrauch dieser reinen Erkenntnis aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seien, worauf jene angewandt werden könne. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntnis an Objekten, und sie bleibt alsdenn völlig leer."[268] Werden die in der transzendentalen Analytik ermittelten Kategorien und Grundsätze über die Grenzen der Erfahrung hinweg darauf verwendet, um über Gegenstände zu urteilen, die weder in der Anschauung gegeben sind, noch jemals gegeben werden können, entspringt ein „dialektischer Schein"[269]. Eine entsprechende „Logik des Scheins" der reinen Vernunft, die als das „Vermögen der Prinzipien"[270] notwendigerweise, aber unkritisch vom Bedingten zum Unbedingten strebt, wird von Kant im Rahmen der „Transzendentalen Dialektik" kritisiert.

---

[264] KrV, B 81.

[265] KrV, B 81.

[266] KrV, B 81 f.

[267] KrV, B 87.

[268] KrV, B 87.

[269] KrV, B 88.

[270] KrV, B 356.

Ohne a priori den Gegenstand konstituierende Prinzipien des reinen Verstandes gäbe es keine Erfahrungserkenntnis. Es bliebe bestenfalls bei sinnlichen Anschauungen. Objektive Erkenntnis von Gegenständen wäre nicht möglich. Es muss deshalb unterschieden werden, wie sinnliche Wahrnehmung bzw. Erscheinung oder Anschauung, der begrifflichen Erfahrungserkenntnis vorausgeht, und welche Prinzipien allein der Verstand zugrunde legt. In der wirklichen Erfahrung wurden die Erscheinungen schon durch die Gesetze des Verstandes auf objektive Erkenntnis mit relativer Allgemeinheit und Notwendigkeit gebracht. Die Einheit des Verstandes, die reine Form des Denkens, wurde bereits auf die Anschauungen angewendet.

In der transzendentalen Logik „wird der Begriff der ‚Form' umgedeutet: sie wird als Physiognomie eines Handelns unseres Verstandes interpretiert"[271]. Die Rezeptivität des Bewusstseins betreffend, hat Kant bereits die apriorische sinnliche Form des Bewusstseins von Raum und Zeit gefunden. Die apriorische Form des Denkens ist noch ausständig. Erfahrung ist das Zusammenspiel beider Seiten. Um die apriorische Form der Erfahrung zu erkennen, müsste die reine Einheit des Denkens bzw. die Einheit des Verstandes auf die reine Form der Sinnlichkeit bezogen werden, d. h. auf die unendliche Vielheit von Raum und Zeit. Aus diesem Zusammenhang müssten sich jene reinen Verstandesbegriffe herauskristallisieren, die prinzipiell Erfahrung konstituieren. Werden diese Begriffe in Urteile gefasst, entstehen sodann die Grundsätze, die auf der apriorischen Ebene den Erfahrungsurteilen zugrunde liegen.

Kant stellt sich für die Analyse der reinen Verstandesbegriffe von vornherein vier Bedingungen. Erstens müssen die gesuchten Begriffe rein sein und dürfen nicht empirisch sein. Zweitens dürfen sie nicht der Sinnlichkeit oder der Anschauung angehören, sondern sie müssen dem Denken und dem Verstand zugerechnet werden. Drittens müssen es Elementarbegriffe sein und nicht selbst abgeleitete Begriffe. Viertens muss „ihre Tafel" vollständig sein.[272]

Zunächst besteht auf der Suche nach den reinen Verstandesbegriffen ein methodisches Problem. In der wirklichen Erfahrung stehen Sinnlichkeit und Denken schon in einem Zusammenhang. Das Zusammenspiel der beiden Seiten ist bereits erfolgt. Der Verstand hat bereits in Beziehung auf die

---

[271] Friedrich Kaulbach, Immanuel Kant (Berlin 1969) 136.

[272] KrV, B 89.

wirklich gegebene Inhaltlichkeit seine Verstandesbegriffe ausgebildet. Sofern er der Erfahrung zugrunde liegt, ist er schon mit dem Sinnesmaterial bzw. den reinen Anschauungsformen verbunden. Die Problematik besteht also darin, die reinen Verstandesbegriffe davon unabhängig zu erfassen. Wird in der Erfahrung nach den reinen Verstandesbegriffen gesucht, ist es zwar durchaus möglich, den Begriff der Substanz oder den Grundsatz, dass jede Veränderung eine Ursache haben muss, als notwendige durch den Verstand mit der Erscheinung verknüpfte Bedingungen der Erkenntnis zu ermitteln. Wie damit allerdings Vollständigkeit der Untersuchung gewährleistet werden kann und diese Begriffe auch in einer systematischen Ordnung zu versammeln sind, ist auf diesem Wege nicht zu ermitteln.[273]

Um die reine Form des Verstandes vollständig und systematisch erfassen zu können, muss, wie in der transzendentalen Ästhetik auch in der transzendentalen Analytik der Verstand isoliert werden. Wird der Verstand jedoch vollkommen vom Sinnesmaterial und den reinen Anschauungsformen isoliert, ist er dadurch nicht mehr der auf Rezeptivität bezogene kategoriale Verstand. Kant muss daher den Umweg über die formale Logik nehmen. Kant abstrahiert von jeglichem Inhalt, sowohl empirischem und apriorischem, und untersucht lediglich die bloße Form des Denkens. Kant bestimmt auf diesem Weg in einem ersten Schritt die Funktionen des Verstandes in der formalen Logik, um sie dann in einem zweiten Schritt auf die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit anzuwenden.[274] Erst dadurch ergeben sich die reinen Verstandesbegriffe bzw. die Kategorien als apriorische Bedingungen für objektive Erfahrungserkenntnis.

Dieser „Leitfaden“ zur Entdeckung der Kategorien über die formale Logik bestimmt den Weg von der Tafel der Urteile zur entsprechenden Tafel der Kategorien, den reinen Verstandesbegriffen. Im Rahmen der Transzendental-Philosophie analysiert Kant die formale Logik selbst. Er untersucht die Funktionen des Verstandes anhand der Funktion des Begriffes und der Verhältnisse bereits gebildeter Begriffe. Um die reine Tätigkeit des Verstandes herauszufiltern, reflektiert Kant allgemein auf das Wesen des Begriffes selbst und die verschiedenen Verhältnisse der Begriffe in Urteilen, abgesehen von jedem Inhalt. „Der Verstand muss sich in seiner logischen Reinheit aufschlüsseln lassen“, d. h. der „abstrakte Verstand“ ist vor dem „kategorialen, anschauungs- und erscheinungsbezogenen

[273] KrV, B 91 f.

[274] KrV, B 90.

Verstand“ zu ermitteln.[275] Der Vorteil der Untersuchung ist, dass sie a priori durchzuführen ist. Es geht nur um die reine begriffliche Form, in welcher die Inhalte dargestellt werden. Das „Mikromodell der Konstitution logischer Bestimmtheit“ wird zum Leitfaden für das „Makromodell der objektiv gültigen Erkenntnis“[276].

Die metaphysische Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Die „*metaphysische Deduktion*“[277] umfasst in der B-Auflage drei Kapitel von B 91 bis B 116. Durch „*Zergliederung des Verstandesvermögens selbst*“[278] ergibt sich zunächst der reine Verstandesgebrauch in der Logik. Nach Kants „*Idee des Ganzen* der Verstandeserkenntnis a priori“ lassen sich darauf gestützt die Kategorien systematisch und vollständig als die zugrunde liegenden Bedingungen der Erfahrung entdecken.[279] Zunächst wird das Vermögen des Verstandes von Kant charakterisiert. Als „nichtsinnliches Erkenntnisvermögen“[280] ist seine Erkenntnis begrifflich. Die Anschauungen sind passiver Natur[281], die Begriffe entstehen durch die Aktivität des Verstandes. Der Begriff hat eine ganz bestimmte Funktion. „Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen. Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.“[282] Der Verstand setzt Begriffe, indem er bestimmte Vorstellungen miteinander vergleicht, vom Verschiedenen abstrahiert und die gemeinsamen Merkmale unter einen allgemeinen Begriff bringt. Die Begriffe entspringen „dem Verstande, als absoluter Einheit“[283]. Der Verstand bringt die Vielheit der Vorstellungen begrifflich unter seine Einheit. Er ist selbst als Allgemeinbegriff die Form, vieles Besondere unter ein Allgemeines zu bringen. Notwendig vorausgesetzt sind dafür freilich

---

[275] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 241.

[276] Ebd., 241.

[277] KrV, B 159.

[278] KrV, B 90.

[279] Vgl. KrV, B 89-92.

[280] KrV, B 92.

[281] Wie bereits angedeutet ist trotzdem bereits Spontaneität der transzendentalen Einbildungskraft beteiligt.

[282] KrV, B 93.

[283] KrV, B 92.

Bewusstseinsinhalte, an denen er begrifflich tätig werden kann. „Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen."[284] Es ist für die logische Form des Verstandes unerheblich, ob verschiedene Begriffe oder einzelne Anschauungen unter die Einheit eines Begriffes gebracht werden. Die begriffliche Erkenntnis ist keine Anschauung und insofern nicht direkt auf den Gegenstand bezogen. Nur die unter einen Begriff gebrachte Anschauung bezieht sich direkt auf den Gegenstand, der Begriff bezieht sich auf den Gegenstand nur mittelbar über eine Anschauung. Diese durch Subsumtion von Besonderem unter Allgemeines gewonnenen Allgemeinbegriffe enthalten stets ein allgemeines Merkmal verschiedener Vorstellungen. Wird der allgemeine Begriff von der besonderen Vorstellung ausgesagt, entsteht ein Urteil. „Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt."[285] Jeder Begriff umfasst andere Vorstellungen unter sich, ist Einheit von Vielheit. „In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt […]."[286] Die Begriffe sind stets auf viele verschiedene andere Begriffe oder Anschauungen bezogen. Das ergibt sich aus der Entstehungsform des Begriffes. Das Verhältnis kommt im Urteil zum Ausdruck. Zuletzt muss in dem Verhältnis der Begriffe auch der Bezug zu einer Anschauung gegeben sein. In dem Urteil: „*alle Körper sind teilbar*"[287] ist die Teilbarkeit der höhere Begriff, „der u. a. den Begriff Körper enthält, welcher auf gewisse Gegenstände der Anschauung anwendbar ist."[288] „Körper" sind die vorliegenden Vorstellungen, die im Allgemeinbegriff der Teilbarkeit zusammengefasst werden. Der Begriff des Körpers bezieht sich wiederum auf eine besondere Erscheinung. Es bestehen verschiedene Stufen der Allgemeinheit, somit verschiedene Über- und Unterordnungsverhältnisse auf einer vertikalen Ebene.

Andererseits besteht auf einer horizontalen Ebene die Zusammenordnung bzw. die Vergleichbarkeit von verschiedenen Vorstellungen. Die formale Logik bestimmt nicht, welcher Begriff das Subjekt und welcher Begriff das Prädikat sein soll. Ob ein Begriff Subjekt oder Prädikat ist, ergibt sich nicht aus dem Begriff selbst. Im Urteil „Alle Körper sind teilbar" ist „Körper" das Subjekt, im Urteil „Jedes

---

[284] KrV, B 93.

[285] KrV, B 93.

[286] KrV, B 93.

[287] KrV, B 93.

[288] Felix Grayeff, Deutung und Darstellung, 90.

Metall ist ein Körper“ ist „Körper“ das Prädikat. Auch wenn beide Begriffe, „Körper“ und „teilbar“, beibehalten werden, ist nicht bestimmt, welcher Begriff Prädikat oder Subjekt ist. Denn möglich ist auch das Urteil: „Einiges Teilbare ist ein Körper.“ Das Urteil ist allerdings kein allgemeines Urteil mehr. Sätze oder Gedanken sind auch teilbar, aber keine Körper. Je nachdem, welcher Begriff als Subjekt festgelegt wird, folgt daraus eine bestimmte Form des Urteils bzw. Setzung der Art und Weise, in welchem Umfang sich das Prädikat auf das Subjekt bezieht. Es wird dadurch bestimmt, welche Prädikate zutreffen und welche nicht.

Der Begriff muss somit zum bestimmten Bezugspunkt gemacht werden. Jeder Begriff steht in Relation zu anderen. Das Verhältnis wird in Urteilen ausgedrückt. Der Verstand ist nach Kant das „*Vermögen zu urteilen*“ bzw. das „Vermögen zu denken“.[289] Die Verstandestätigkeiten lassen sich auf diese Weise aus der Urteilstätigkeit des Verstandes ableiten. „Die Funktionen des Verstandes können insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig bewerkstelligen kann.“[290]

Dass die Urteilstafel von Kant relativ unvermittelt auf die vorangegangene Skizzierung des Weges zu den Verstandesfunktionen folgt, wurde ebenso diskutiert, wie die Vollständigkeit derselben. Die folgende Darstellung hält sich an Peter Baumanns’ Ausführungen zur Urteilstafel in seinem umfangreichen Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft*, in dem auch die verschiedenen Versuche, die Vollständigkeit der Urteilstafel darzustellen, kritisiert werden; vor allem die entsprechenden Arbeiten von Klaus Reich, Reinhard Brandt oder Michael Wolff.[291]

---

[289] KrV, B 94.

[290] KrV, B 94.

[291] Vgl. Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 239-304. Klaus Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel (Hamburg 1932). Reinhard Brandt, Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-201 (Hamburg 1991). Michael Wolff, Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift (Frankfurt a. M. 1995).

In der Urteilstafel werden vier Funktionen des Denkens und jeweils drei Momente unterschieden:

Die **Funktion der Quantität** ergibt sich aus den vorangegangenen Ausführungen, nämlich aus der Bestimmung des Begriffes selbst, indem Besonderes unter Allgemeines subsumiert wird. Das Allgemeine kann von allem Besonderen ausgesagt werden, das davon betroffen ist. Dann besteht ein allgemeines Urteil. Wird es nur von Einigem ausgesagt, besteht ein besonderes Urteil. Wird es nur von einem Einzelnen ausgesagt, besteht ein einzelnes Urteil. Kant hält am einzelnen Urteil, das in der traditionellen Logik sonst keine Rolle spielt, als spezifischer Leistung des Verstandes fest. In der formalen Logik sind ein allgemeines Urteil und ein einzelnes Urteil logisch gleichwertig. Ich kann etwas von allen Menschen oder von einem Menschen aussagen. Der Umfang ist beim einzelnen Urteil zwar geringer, aber beide Urteile haben Geltung für den gesamten Umfang. Für Kant ist es hingegen ein großer Unterschied in der Quantität. Das allgemeine Urteil kann schlechthin alles umfassen, das einzelne Urteil betrifft nur einen ganz bestimmten Gegenstand. Deshalb hält Kant dezidiert am einzelnen Urteil als spezifischer Leistung des Verstandes fest. Das einzelne Urteil ist die Verbindung von allgemeinem Urteil und besonderem Urteil. In der größten Besonderheit ist das einzelne Urteil auch wieder ein allgemeines Urteil, denn Begriffe die von einem einzigen Gegenstand ausgesagt werden, gelten für diesen wieder allgemein, es ist der gesamte Umfang abgedeckt. Dieses Verhältnis zum jeweils dritten Moment kommt auch in den anderen Titeln der Urteilstafel zum Ausdruck.

Die **Funktion der Qualität** ergibt sich ebenfalls bereits aus den einleitenden Ausführungen und betrifft die bejahende oder verneinende Funktion eines Urteils. Ein Begriff ist als Allgemeines auch Besonderes und schließt somit stets anderes aus, er gilt von manchem und von manchem nicht. Ein einzelner Begriff kann nicht schlechthin für alles zutreffen, er wäre sonst kein bestimmter Begriff mehr. Dass ein Urteil bejahend oder verneinend sein kann, entspricht der Qualität des Begriffs oder des Urteils. Auch eine unbestimmte Bejahung, wie zum Beispiel „die Seele ist nichtsterblich“[292], die nur ein einzelnes Prädikat ausschließt, ist möglich. Gemäß der formalen Logik wäre es ein positives Urteil, denn der Seele wird das Prädikat „unsterblich“ zugesprochen. Dieses eine Prädikat schließt aus allen möglichen Bestimmungen, die unendlich viele sein können, nur eine aus. Ein anderes Beispiel wäre „Gold ist rostfrei“. Das Gold rostet zwar nicht, aber was es sonst ist, weiß man nicht. Es gehört nur zur Gruppe dessen, was nicht rostet. Nach Kant ist es ein unendliches Urteil, es wird eine

[292] KrV, B 97.

Einschränkung vorgenommen, aber die positive Bestimmung nicht festgelegt. Unter den anderen verbleibenden Möglichkeiten muss der positive Begriff erst gesucht werden. Die positive Handlung ist nur ein Einschränken. Deshalb hält Kant an dieser spezifischen Leistung des Verstandes im Hinblick auf die Kategorientafel fest.

In den quantitativen und qualitativen Urteilen geht es nur um den Vergleich des Umfanges von Begriffen, d. h., wie allgemein ist er bzw. was fällt in den Umfang eines Begriffes und was fällt aus demselben heraus. Diese quantitativen und qualitativen Urteile haben alle eine bestimmte Relation, nämlich jene von Subjekt und Prädikat. Welcher Begriff Prädikat sein soll, muss vom Verstand erst festgelegt werden und daraus folgt dann, welches Urteil wirklich vom Verstand gesetzt wird. Damit ist bereits der nächste Titel der Urteilstafel angesprochen.

Die **Funktion der Relation** wird aus drei Verhältnissen des Denkens in Urteilen gewonnen: Im kategorischen Urteil aus dem Verhältnis des Prädikats zum Subjekt. Im hypothetischen Urteil aus dem Begründungsverhältnis zweier kategorischer Urteile. Im disjunktiven Urteil aus dem Verhältnis mehrerer Urteile gegeneinander. Das kategorische Urteil ist jedenfalls die grundlegende Relation von Subjekt und Prädikat in allen möglichen quantitativen und qualitativen Urteilen. Der Verstand muss das Urteil als kategorisches Urteil darstellen. Bei jedem kategorischen Urteil hat der Verstand eine Festsetzung der Relation getroffen, welcher Begriff das Subjekt ist und inwiefern daraus wiederum die bestimmte Form des Urteils folgt. Diesem Ergebnis ist noch eine andere Handlung des Verstandes vorausgesetzt. Der Verstand setzt mit dem Subjekt einen Grund, aus dem die Relation zum Prädikat folgt. Dies ist in einem Urteil als Vorbedingung stets schon enthalten. Diese Handlung wird im hypothetischen Urteil zum Ausdruck gebracht. Im hypothetischen Urteil werden zwei kategorische Urteile in ein Begründungsverhältnis gebracht: Wenn das eine ist, dann folgt das andere, wie zum Beispiel: „Wenn es regnet, wird die Straße nass.“[293] Die Inhalte müssen nicht wahr sein. Vor allem muss der erste Satz nicht wahr sein. Ist das erste Urteil falsch, kann etwas Wahres oder Falsches folgen, die Konsequenz als solche bleibt korrekt. Nur wenn das erste Urteil wahr ist und das zweite falsch, wurde die Konsequenz falsch gesetzt. Die logische Wahrheit wird nur in der Konsequenz gesetzt. Logische Wahrheit wurde im hypothetischen Urteil zwar gesetzt, betrifft aber noch nicht den Inhalt. Die Konsequenz kann auch wahr sein, wenn beide Inhalte falsch sind. Diese Handlung,

[293] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 255.

überhaupt Wahrheit zu setzen, bedarf wiederum eines eigenen Urteils. Beim disjunktiven Urteil wird die gesamte Sphäre eines Begriffes durch einander ausschließende Bestimmungen eingeteilt. Entweder kommt dem Begriff genau diese Bestimmung zu oder jene. Es gibt keine andere Möglichkeit. Die Wahrheit wird somit gesetzt, indem entweder die eine oder die andere Prädikation zutreffen muss. Das Beispiel von Kant, „die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innre Notwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache“[294] kann auf die dichotomische Formel gebracht werden, „Die Welt ist entweder durch Zufall da, oder gesetzmäßig“. Prinzipiell ist entweder das eine oder das andere wahr. Die Gesamtsphäre des Begriffs wird in disjunktive Seiten aufgeteilt. Im disjunktiven Urteil setzt der Verstand eine notwendige Bestimmung und absolute Wahrheit. Damit ist die Form des Verstandes anscheinend abgedeckt. Trotzdem folgt noch eine vierte Rubrik.

Die **Funktion der Modalität** trägt nach Kant zum Inhalt eines Urteils nichts mehr bei, denn der Inhalt ist durch Größe, Qualität und Verhältnis der Begriffe ausgeschöpft.[295] Sie betrifft nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt, d. h. die Verbindlichkeit des Urteils - ist es ein mögliches Urteil (problematisch), ist es wirklich bzw. wahr (assertorisch), oder ist das Urteil notwendig (apodiktisch). Die Kopula ist das Verbindungswort, in den meisten Urteilen „ist“ oder „sind“, wie zum Beispiel in dem Satz „Alle Menschen sind sterblich“. Es geht darum, welchen Wert die Kopula in Bezug auf das Denken hat bzw. welche Verbindlichkeit die Aussage hat. Ein mögliches Urteil *kann* wahr sein, ein wirkliches Urteil *ist* wahr und ein notwendiges Urteil *muss* wahr sein. Dem entsprechen die drei Modalformen des Urteils von Kant: „problematisch“, „assertorisch“ und „apodiktisch“.[296]

Diese drei Verstandesfunktionen der Modalität, die drei Verbindlichkeitsstufen von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit sind in den bisherigen Bestimmungen schon integriert. Sie kommen nicht zu den bereits angeführten Urteilsformen dazu, sondern sind darin schon enthalten. Die kategorischen Urteile sind prinzipiell mögliche Urteile, problematische Setzungen. Es kann dies oder jenes das Subjekt sein. Bei den hypothetischen Urteilen wird mit dem problematischen Grund assertorisch die Konsequenz gesetzt. Es ist wirklich etwas wahr, aber bloß faktisch. In den

---

[294] KrV, B 99.

[295] KrV, B 99 f.

[296] KrV, B 100.

disjunktiven Urteilen ist die Wahrheit notwendig impliziert. Es setzt die Wahrheit auch inhaltlich und ist insofern apodiktisch. Die drei grundlegenden Relationen des Urteils sind somit möglich, wirklich und notwendig.

Kant weist weiters darauf hin, dass prinzipiell jedes kategorische Urteil alle diese drei Modalitäten haben kann, je nachdem ob es durch den Verstand, die Urteilskraft oder die Vernunft gesetzt wurde.[297] Logisch gesehen ist es stets eine Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, d. h. entweder durch den Verstand, der nur gewisse Möglichkeiten aufzeigt, oder durch die Urteilskraft, die bestimmt, dass etwas wirklich ist, oder durch die Vernunft, die durch einen Schluss ableitet, dass notwendigerweise dieses Prädikat zu jenem Subjekt gehört. Die drei Verbindlichkeitsstufen werden auf Verstand, Urteilskraft und Vernunft verteilt. Die Modalfunktionen sind somit eigentlich die treibende Kraft, durch die die Urteile in dieser Systematik geordnet sind. Das entspricht dem Fortschritt in der begrifflichen Erkenntnis von der Möglichkeit zur Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Urteile kommen dem Verstandesvermögen selbst immer näher, werden ihm nach Kant immer mehr „einverleibt“[298]. Sind sie notwendig, entsprechen sie vollständig der Bestimmung des Verstandes. Das Urteil soll sich in seinem Verbindlichkeitsgrad vervollkommnen. Diese Dreiheit, der Antrieb von der Möglichkeit zur Notwendigkeit, ist der Schlüssel zur Vollständigkeit der Urteilstafel. Das ist die Idee, die hinter der Aufstellung der Urteilstafel steht. Das Erkenntnisvermögen strebt schon in der Logik seine eigene Vollkommenheit an. Ein Hinweis darauf findet sich im §12 im Bezug auf die „transzendentalen Prädikate“ der Scholastiker, „*unum, verum, bonum*“[299]. Diese drei Transzendentalia sind nichts anderes als „logische Erfordernisse und Kriterien aller *Erkenntnis* der *Dinge*“[300]. Dem „unum“ entspricht, dass überhaupt ein Subjekt als Einheit Vieles unter sich befasst, dieses Urteil ist nur möglich; dem „verum“ entspricht, dass wirklich aus dem Subjekt entsprechende Bedingungen folgen, das entspräche dem Verhältnis von Grund und Folge; und dem „bonum“ entspricht die Vollkommenheit des Urteils, dass aus den gefolgerten Bestimmungen wieder eindeutig auf den Begriff selbst zurückgeschlossen werden kann und dadurch alles in einer Totalität vereint

[297] KrV, B 100 f.

[298] KrV, B 101.

[299] KrV, B 113.

[300] KrV, B 113.

wird.[301] „Die ‚Transzendentalien'-Trias exponiert Wesenszüge des bestimmungsfunktionalen Bedingungsdenkens. Die Transzendentalien konstituieren das Logische, den systematischen Zusammenhang der logischen Funktionen und der logischen Vermögen. Sie erklären selbst die Grundgliederung der logischen Vermögen in Verstand, Urteilskraft und Vernunft […]".[302]

Die Vierheit der Urteilstafel entspricht der Tätigkeit des Verstandes, der in die drei Funktionen eingeteilt wird und viertens im Verhältnis zu sich selbst steht. Mit den ersten drei Funktionen wird der Inhalt, d. h. das Verhältnis der Begriffe zueinander bestimmt. Dies impliziert bereits die vierte Bestimmung der Beziehung auf den Verstand selbst. Dass weiters jeweils drei Momente vorliegen, entspricht ebenfalls dem Schema der vollständigen Bestimmung des Bewusstseins. „Aus dem Sachverhalt der sich reflexionsgesetzlich zu Explizitheit und Eindeutigkeit steigernden qualifizierenden Vorstellungsquantifizierung – Prinzip des bestimmungsfunktionalen Bedingungsdenkens und Grundlage der systematischen Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel – folgt, daß alle logischen Momente triadischer Struktur sein müssen."[303] Zuerst erfolgt die Aufteilung in gegenteilige Seiten, die sich aber gegenseitig bedingen und somit ein drittes Verbindendes voraussetzen.

Nach Peter Baumanns könnte man das disjunktive Urteil auch wie folgt formulieren: „Wenn nicht gilt ‚S ist P', so gilt ‚S ist nicht P'."[304] Ein Begriff ist aufgeteilt in zwei kategorische Urteile, diese schließen einander aus und sind in der Einheit des disjunktiven Urteils eingeschlossen. Es sind im disjunktiven Urteil somit alle Urteilsrelationen eingeschlossen und dadurch überhaupt alle Funktionen des Verstandes. Die Reflexion 5854 gibt darüber hinaus folgenden Hinweis auf die Vollständigkeit der Ordnung der Urteile: „Es sind darum drey logische Functionen unter einem gewissen Titel, mithin

---

[301] Vgl. Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 253. Verwiesen sei an diesem Punkt auf die Reflexion 5734 (XVIII, 339 f.): „Einheit, Warheit und Vollständigkeit (transscendentale Vollkommenheit) sind die *reqvisita* ieder Erkentnis *respektive* auf Verstand, Urtheilskraft und Vernunft (zur letzteren wird apodictische Gewisheit erfodert, d. i. vollstandige Warheit). Alles abgeleitet aus Einem. Alles verbunden in Einem. Das eine abgeleitet aus allem. Einheit des Subiects, des Grundes und des Ganzen. Moglichkeit Wirklichkeit Nothwendigkeit Es sind drey transscendentale criterien der Moglichkeit der Dinge überhaupt. 3 fache formale Einheit."

[302] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 257.

[303] Ebd., 256.

[304] Ebd., 302.

auch drey Categorien: Weil zwey derselben die Einheit des Bewustseyns an zween oppositis zeigen, die dritte aber beyderseits Bewustseyn wiederum verbindet. Mehr arten der Einheit des Bewustseyns lassen sich nicht denken."[305]

Somit wurden von Kant alle Verstandesfunktionen systematisch in der Urteilstafel aufgelistet. Zunächst wurde der Verstand charakterisiert, woraus sich die Relation von Allgemeinem zu Besonderem ergab, und in weiterer Folge wurden alle Denkfunktionen abgeleitet bis zum umfassendsten disjunktiven bzw. apodiktischen Urteil. Somit konnte gezeigt werden, wie Kant auf seine Art und Weise die Vollständigkeit der Denkfunktionen entwickelt und nicht die Urteilstafel ohne eine derartige Ableitung einfach nur aufgestellt hat. Eine umfangreichere Behandlung der Urteilstafel unter diesem Aspekt würde an diesem Punkt zu weit führen, es sei deshalb bloß auf Peter Baumanns' Ausführungen zur Urteilstafel und seine Auseinandersetzung mit anderen Kant-Interpreten in diesem Zusammenhang verwiesen.[306]

Der dritte Abschnitt des Leitfadens beginnt mit §10 sinngemäß wie folgt: Die logischen Funktionen der Urteile sind leer, sie abstrahieren von allem Inhalt der Erkenntnis, von allen Objektbezügen. Sie fragen nicht nach der Herkunft der Inhalte, ob es empirische sind oder apriorische. Sie sind an irgendwelchen bereits vorhandenen Bewusstseinsinhalten aktiv. Sie betreffen lediglich die Beziehungen zwischen den vorhandenen Begriffen. Es zeigte sich so die analytische Einheit des Bewusstseins, die noch nicht auf Gegebenes gerichtet ist; die Art und Weise wie das Denken allgemein die Inhalte in Beziehung bringt. Die transzendentale Logik muss aber im Unterschied zur formalen oder allgemeinen Logik ihre Begriffe auf die Anschauungsformen Raum und Zeit beziehen, auf anschaubare Mannigfaltigkeit, damit sie Begriffe von Gegenständen werden und nicht leer sind. Mannigfaltiges der Sinnlichkeit liegt a priori vor. Dies ist der Stoff für die reinen Verstandesbegriffe, ohne den sie leer wären. Dieses Mannigfaltige ist in Raum und Zeit gegeben.

In diesem Zusammenhang folgen nun einige wichtige Erörterungen Kants, die aber erst im Rahmen der transzendentalen Deduktion und auch noch des Schematismus-Kapitels ausreichend begründet

---

[305] XVIII, 1928, 369 f. Weitere Hinweise zur Begründung der Vollständigkeit der Urteilstafel finden sich auch in den Reflexionen 3030 und 3031, XVI, 622 f.

[306] Vgl. Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 239-304.

werden. „Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.“[307] Die reinen Verstandesbegriffe können nicht unmittelbar auf das mannigfaltige Empfindungsmaterial gehen, das wegen der Passivität der Sinnlichkeit ohne jegliche Verbindung als totale Zerstreuung gegeben wird. Das Mannigfaltige muss zuerst auf gewisse Weise in anschaulichen Einheiten verbunden vorliegen. Aller Erfahrung geht Synthesis voraus. Synthesis ist der erste Ursprung unserer Erkenntnis. Diese erste Synthesis des Mannigfaltigen bringt zwar zunächst nur rohe und verworrene Erkenntnis hervor, trotzdem ist sie das erste, was das Mannigfaltige zu einem gewissen Inhalt vereinigt. Sie ist so bloße Wirkung der Einbildungskraft als einer blinden Funktion der Seele.[308] Diesen ersten Erkenntnisschritt vollzieht noch nicht der begriffliche Verstand. Diese erste Synthesis nimmt das Bewusstsein blind vor, indem es sich den gegebenen Inhalt in einem ersten Schritt bewusstmacht. Es schaut das mannigfaltige, faktisch Gegebene an und verbindet es zugleich. Es ist noch keine begriffliche Erkenntnis. Erst wenn anschauliche Einheiten als Ergebnis dieser ersten Synthesis der Einbildungskraft vorliegen, kann die weitere Analyse dieser noch rohen und verworrenen Erkenntnis erfolgen. Dann erst können empirische Begriffe durch Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine erfolgen, wie es vorher erläutert wurde. Damit bestünde erst ein subjektives Wahrnehmungsurteil und noch nicht objektive Erfahrungserkenntnis im Sinne eines Erfahrungsurteils. Der empirische Begriff wurde im Wahrnehmungsurteil lediglich in subjektiver Weise assoziativ durch das Herausheben und Zusammenfassen von Gemeinsamkeiten verschiedener Anschauungen gewonnen.

Im eigentlichen Sinn liefert die erste Synthesis der Einbildungskraft keine Erkenntnis, weder die subjektive Erkenntnis eines Wahrnehmungsurteils noch die objektive eines Erfahrungsurteils, sondern das Bewusstsein sammelt so lediglich „die Elemente zu Erkenntnissen“[309]. Für Kant ist es deshalb nicht direkt eine Tätigkeit des Verstandes, sondern genau genommen der Einbildungskraft, obwohl dieselbe Spontaneität des Bewusstseins dahintersteckt. Es entsteht dadurch erst die Basis für begriffliche Erkenntnis. Die Synthesis der Einbildungskraft ist eine *reine* Synthesis, wenn vom Empfindungsmaterial abstrahiert wird und die Synthesis lediglich auf die reinen Formen der

[307] KrV, B 102.

[308] KrV, B 103.

[309] KrV, B 103.

Anschauung bezogen wird. „Reine Synthesis“ (das Schema, vgl. B 181), das heißt Synthesis bezogen rein auf das Mannigfaltige a priori in Raum und Zeit, bedeutet, dass dadurch das gegebene Mannigfaltige a priori in der Anschauung stets faktisch verbunden vorliegt. Raum und Zeit sind durch die reine Synthesis nicht mehr bloß Anschauungsformen, reines Nebeneinander und Nacheinander, sondern zusammengefasst und als Gegenstand vorgestellt.

„Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine *anschauliche* Vorstellung, so daß die *Form der Anschauung* bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst *gegeben* werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes. (§24)“[310]

In einer Anschauung sind Raum und Zeit bereits als eine Einheit vorgestellt. Insofern geht die formale Anschauung als Einheit von Raum und Zeit allen Begriffen vorher und ermöglicht diese erst. Begriffe können erst auf ein solches bereits Zusammengefasstes gehen. Sie können sich nicht auf das bloß Mannigfaltige beziehen, da hier keine vergleichbaren Einheiten vorliegen, nur völlige Zerstreutheit. Diese erste Synthesis wurde nicht durch die Sinnlichkeit bewirkt, da diese ein rein passives Vermögen ist, sondern durch die Einbildungskraft. Dadurch werden Raum und Zeit in bestimmter Weise zusammengefasst. Erst auf dieser durch die Einbildungskraft ermöglichten Basis des Anschaulichen kann man sich auch einen Begriff von Raum und Zeit selbst machen, und sie auch als Anschauungsformen bestimmen. Diese synthetisierende Handlung der Einbildungskraft muss zuallererst vorhergehen.

Im nächsten Schritt geht es um die objektive Erkenntnis durch die reinen Verstandesbegriffe. „Allein diese Synthesis *auf Begriffe* zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und

[310] KrV, B 160 f., Anmerkung.

wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet."[311] Erkenntnis bedeutet für Kant an dieser Stelle begriffliche objektive Erkenntnis im Rahmen eines Erfahrungsurteils im Gegensatz zu einem bloßen faktischen Beobachten im Sinne eines Wahrnehmungsurteils. Die vorliegende Synthesis wird durch den Verstand auf Begriffe gebracht. Für die vorliegende synthetische Einheit muss ein allgemeiner Grund gefunden werden, warum das Mannigfaltige gerade in dieser oder jener Art und Weise erscheint. Die Verbindung des Mannigfaltigen ist nicht einfach zufällig, sondern sie hat einen Grund, der im Begriff selbst zum Ausdruck kommt. Das Mannigfaltige der Anschauung wird auf den Begriff gebracht, der ihr zugrunde liegt. „*Die reine Synthesis*, *allgemein vorgestellt*, gibt nun den reinen Verstandesbegriff."[312] Die reine Synthesis der Einbildungskraft ist einfach faktisch vorhanden. Wird diese Tätigkeit, die sich in der Synthesis der Einbildungskraft schon vollzogen hat, allgemein vorgestellt, d. h. auf den Begriff gebracht, ergeben sich die Kategorien. Es wird nur das herausgehoben, was in der Synthesis der Einbildungskraft schon enthalten ist. Zunächst ist die Spontaneität des Bewusstseins nur figürlich verpuppt und dann entschlüpft der Schmetterling der Kategorien. Der Begriff fungiert als Ordnungsprinzip. In Kants Beispiel ist das Zählen lediglich eine Zusammenfassung des Mannigfaltigen, eine Art von Wahrnehmen ohne Notwendigkeit.

Eine Verbindung ist schon da, denn es wird schon etwas aneinandergereiht, aber es ist noch nicht der Grund klar, warum in bestimmter Weise gezählt wird. Der Begriff, der eine Systematik in diese Zusammenfassung bringt, wäre beispielsweise jener der Dekadik. Wir zählen nach Zehnergruppen, dadurch bekommt das Zählen eine Systematik. Die Ordnung ist somit nicht mehr zufällig, sondern in bestimmte Gruppen und einander unter- und übergeordnete Vorstellungen gegliedert. Ein Begriff wird als ein die Ordnung des Mannigfaltigen Erklärendes zugrunde gelegt. Wie zum Beispiel aus dem Begriff des Quadrats eine ganz bestimmte Konstruktion im Raume folgt. Die Konstruktion hat dadurch in einer bestimmten Weise zu erfolgen und ist nicht mehr zufällig. Und so liegt die Kategorie auch der reinen Synthesis zugrunde. Sie ist eigentlich der Grund dieser Verbindung, die vorerst nur faktisch festgestellt wird, wo man aber noch nicht weiß, warum es so ist. Diese Begründung bzw. systematische Formierung des faktisch vorhandenen synthetisierten Materials leistet der Verstand.

---

[311] KrV, B 103.

[312] KrV, B 104.

„Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.“[313]

Es ist ein und derselbe Verstand, der einerseits in der analytischen Einheit die Beziehung zwischen den Begriffen ermöglicht und andererseits die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung auf einen Grund bringt. Die „Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung*“ ist noch das Faktische, das erst durch den Verstand eine Einheit bekommt, die „allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt“. Diese Einheit ist nicht mehr die faktische Einheit, sondern die Einheit des Grundes, die in die faktische Verbundenheit Notwendigkeit hineinlegt.

Verschiedene Vorstellungen bekommen durch die Form des Urteils eine Einheit. Genauso bekommen verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung beispielsweise in der Kategorie der Kausalität eine Einheit bzw. der Begriff der Substanz gibt den Grund, warum verschiedene Eigenschaften eines Gegenstandes zusammengehören. Die Einheit des Verstandesbegriffs gibt den verschiedenen Anschauungen einen gesetzmäßigen Zusammenhang.

„Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.“[314]

Auf der einen Seite stellen die Verstandesfunktionen der Urteilstafel logische Zusammenhänge her. Auf der anderen Seite bringt der Verstand in Bezug auf das gegebene anschauliche Material die kategorialen Begriffe hervor. Die Funktionen des Verstandes beziehen sich nunmehr über das Subjekt hinaus auf das Gegebene der Anschauung. Sie sind nicht mehr bloß reine Denkformen, sondern auch Objektformen oder Gegenstandsformen. Sie haben einen transzendentalen Inhalt bekommen und sind nun die Kategorien. Die allgemeine Logik bleibt nur im Denken selbst, die transzendentale Logik geht

[313] KrV, B 104 f.

[314] KrV, B 105.

über das Denken hinaus. Sie vereinigt die Anschauungen, welche in roher Weise zuerst durch die Einbildungskraft faktisch verbunden vorliegen, und formuliert den Grund für diese faktisch vorliegenden Vereinigungen. Der Verstand denkt durch die Kategorien zur Vielheit der synthetisierten Anschauungen ein Objekt oder den Gegenstand hinzu. Dadurch entsteht erst objektive Erkenntnis. Der Verstand denkt zu dem, was faktisch zufällig vorhanden ist, den Grund dazu, warum es überhaupt da ist und warum es gerade in dieser oder jener bestimmten Art und Weise vorliegt. Das Objekt selbst wird zum Grund für die Erscheinungen. Der Verstand denkt zum zufällig Gegebenen allgemeine Gesetze hinzu. Diese relative Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erfahrungserkenntnis wird erst durch die Kategorien ermöglicht. Die reinen Verstandesbegriffe gehen a priori auf den Gegenstand. Sie betreffen nicht die besonderen Inhalte, sondern nur ihre Form. Durch ihren Bezug auf die Anschauungsformen ist eine synthetische Erkenntnis a priori möglich. Der Begriff der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit) beispielsweise ermöglicht, dass das vorliegende Faktische auf mathematische Gesetze gebracht wird. Der Begriff der Qualität (Realität, Negation, Limitation) ermöglicht, dass die jeweiligen Intensitäten der Inhalte der Anschauungen, beispielsweise Farben und Töne, ebenfalls gemessen werden können. Diese Art von Mathematik nennt Kant „*mathesis intensorum*“[315]. Deshalb werden die Kategorien der Quantität und der Qualität von Kant im Begriff der mathematischen Kategorien zusammengefasst. Sie betreffen eigentlich nur das anschaulich Gegebene. Mit den Kategorien der Relation (*Inhärenz* und Subsistenz, *Kausalität* und Dependenz, *Gemeinschaft*) wird das Vorhandene auf Naturgesetze zurückgeführt; auf das Spiel der Kräfte, das den Erscheinungen unterlegt werden muss. Das ist aber nicht mehr anschaulich. Das Anschauliche erschöpft sich in Quantität und Qualität. Dem Gegebenen muss noch Substanz, Kausalität und Wechselwirkung zugrunde liegen. Das bedeutet: Erstens muss der Gegenstand selbst, als Zugrundeliegendes seiner Erscheinungen, existieren; zweitens muss er als Ursache eine Beziehung auf einen anderen Gegenstand haben und drittens muss zwischen allen Gegenständen eine Wechselwirkung bestehen. Durch die Kategorien der Relation wird die allgemeine Naturgesetzlichkeit in das anschaulich Gegebene hineingedacht. Die letzte Gruppe der Modalität (*Möglichkeit*-Unmöglichkeit, *Dasein*-Nichtsein, *Notwendigkeit*-Zufälligkeit) kennzeichnet wiederum das Verhältnis der Erkenntnis zum Verstand bzw. den Grad ihrer Verbindlichkeit. Entspricht der Gegenstand den formalen Bedingungen der Erkenntnis, dann ist es ein möglicher Gegenstand. Wird der Gegenstand in der Wahrnehmung gegeben, dann ist es ein wirklicher Gegenstand. Oder es wird

[315] Prolegomena, IV 307.

dem Gegenstand aufgrund des gedachten gesetzmäßigen Zusammenhanges der Erfahrung seine Stelle notwendig zugesprochen. Aufgrund dieser Bewertung der Erkenntnisse könnte nach Kant eine „Methodenlehre“ der Naturwissenschaft aufgebaut werden.[316] Wegen dieses Zusammenhanges der allgemeinen Gesetzlichkeit des Denkens selbst und wegen der Kraft des Erkenntnisvermögens in Bezug auf die Gegenstände, fasst Kant die Kategorien der Relation und der Modalität unter dem Begriff der dynamischen Kategorien zusammen. Die mathematischen Kategorien verallgemeinern das Erscheinende. Die dynamischen Kategorien betreffen einerseits die zugrundeliegenden Objekte selbst und ihren Zusammenhang, andererseits das Erkenntnisvermögen selbst. Deutlicher wird die Funktion der Kategorien in den transzendentalen Grundsätzen als notwendige Bedingungen für Erfahrungserkenntnis.

Das erste a priori Gegebene ist somit das Mannigfaltige der reinen Anschauung. In Folge schafft das spontane Vermögen der Einbildungskraft eine erste Synthesis dieses Mannigfaltigen, eine erste Verknüpfung, aber noch keine Erkenntnis. Diese Verbindung nimmt das Bewusstsein noch nicht reflektierend vor. Das Bewusstsein formt das Mannigfaltige zu ersten anschaulichen Einheiten. Mittels der Kategorien bringt es der Verstand mit Bezug auf die Anschauungen zur Gegenstandserkenntnis. Erst dadurch ist überhaupt Erfahrungserkenntnis möglich.

Kant unterscheidet die Kategorien noch als Prädikamente von den davon abgeleiteten Prädikabilien. So gehören zur Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung und des Leidens. Es geht aber nicht um Vollständigkeit des Systems durch Ableitung aller Prädikabilien, sondern nur um die Prinzipien des Systems.[317]

Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

In der metaphysischen Deduktion hat Kant festgestellt, dass die Kategorien als reine Verstandesbegriffe eine notwendige Handlung des Verstandes für Erfahrung darstellen. Es war nur

---

[316] Vgl. Prolegomena, IV 308: „[…] welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letzteren) ausmachen würde.“

[317] KrV, B 108.

eine Feststellung des Faktums der Kategorien und somit lediglich eine Auskunft auf die Frage „quid facti“ und nicht eine Antwort auf die Frage „quid iuris“[318]. Was ist der Rechtsanspruch bzw. aus welchem Grund muss es sich so verhalten? In dieser Hinsicht sind die Kategorien noch nicht gerechtfertigt.

In der transzendentalen Deduktion soll der Anspruch der Kategorien auf objektive Gültigkeit nachgewiesen werden. Es soll gezeigt werden, dass die reinen Verstandesbegriffe auch wirklich Bezug auf die Gegenstände, das heißt „objektive Realität“[319] haben, dass sie die Beziehung zu Gegenständen herstellen und nicht auch über Erscheinungen hinaus auf andere Gegenstände gehen. Diese Einschränkung der Kategorien auf Erfahrung wird somit in der transzendentalen Deduktion stets berücksichtigt. Es muss festgestellt werden, dass die Kategorien nicht auf Dinge an sich angewendet werden können. Das wäre ein transzendentaler Gebrauch der Kategorien über empirische Erscheinungen und die Möglichkeit von Erfahrung hinaus. Damit wäre kein Erkenntniszuwachs verbunden, sondern nur ein Herumirren unter lauter leeren Begriffen. Verstand und Sinnlichkeit müssen zusammenwirken, um Erkenntnis zu ermöglichen. Keine der beiden Seiten allein ergibt Erkenntnis. Nach Peter Baumanns ist deshalb „das wesentliche Ergebnis der Deduktion, die Limitation der Kategoriengültigkeit auf mögliche Erfahrung“[320], an diesem Punkt bereits vorweggenommen.

Der notwendige Gegenstandsbezug lässt sich jedenfalls nicht aus den Erscheinungen in Raum und Zeit nachweisen. Es wäre möglich, ohne Kategorien das faktisch Gegebene auf empirische Begriffe zu bringen, indem gewisse Gemeinsamkeiten herausgehoben und in einem Allgemeinbegriff zusammengefasst werden. Das bliebe jedoch rein subjektiv-logisch und assoziativ beschränkt, denn die Begriffe eines Wahrnehmungsurteils beruhen auf dem subjektiven Blick auf die Erscheinungen.[321]

---

[318] KrV, B 116.

[319] KrV, B 117.

[320] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 392.

[321] Zu Kants Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil vgl. Prolegomena, §§ 18-20; auch Jürg Freudiger, Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretischer Philosophie. In: Kant-Studien, 82, 1991, 414-435.

Wenn die Kategorien des Verstandes a priori auf den Gegenstand gehen sollen, dürfen sie nicht aus der Erfahrung abgeleitet sein. Prinzipiell müssen in der transzendentalen Deduktion die reinen Verstandesbegriffe „als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden“[322].

Kant weist darauf hin, dass die unumgängliche Notwendigkeit und unvermeidliche Schwierigkeit einer solchen transzendentalen Deduktion im Voraus eingesehen werden muss. Sonst gerät man unter Umständen in einen Zirkel oder verzweifelt sogar an der großen Schwierigkeit und führt die Untersuchung nicht „zur Vollkommenheit“.[323] Es soll nach Peter Baumanns in der transzendentalen Deduktion keine Hypothese verifiziert werden[324], sondern „nur eine Schwierigkeit aus dem Wege geräumt“[325] werden. Die objektive Gültigkeit von Raum und Zeit konnte „mit leichter Mühe“ nachgewiesen werden. Eine bestimmte Art der Rezeptivität muss vorhanden sein. Nur durch einen äußeren und einen inneren Sinn erscheinen Gegenstände. Es ist aber nicht so leicht einzusehen, „dass die Erscheinungen den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäß sein müssen“[326]. Warum können Erscheinungen nicht auch ohne die Funktionen des Verstandes in der Anschauung gegeben werden? Es ist nicht von vornherein klar, warum Erscheinungen beispielsweise den Begriff der Ursache enthalten sollen, und auf Erfahrung kann der Begriff der Ursache nicht gegründet werden, da die objektive Gültigkeit des Begriffes a priori eingesehen werden muss.[327] Könnten nicht auch Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden, die verworren bleiben, weil der Verstand keine Regel der Synthesis zur Hand hat und somit der Begriff der Ursache gänzlich ohne Bedeutung ist? Mit dem Hinweis auf das regelmäßige Auftreten von Kausalitätsbeziehungen in der Erfahrung kann jedenfalls nicht gezeigt werden, woher der Begriff der Ursache entspringt. Entweder ist der Begriff der Ursache a priori im Verstand begründet oder ein bloßes „Hirngespinst“[328]. Es soll keine Hypothese verifiziert werden, sondern nur die Schwierigkeit der Schlussfolgerung auf die reinen Verstandesbegriffe erörtert werden. Die Kategorientafel selbst ist

---

[322] KrV, B 126.

[323] KrV, B 121.

[324] „Eine standpunkthafte Philosophie kennt keine Hypothesen und Experimente.“ vgl. Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 74.

[325] Ebd., 391.

[326] Ebd., 391.

[327] KrV, B 122.

[328] KrV, B 123.

keine Hypothese, denn „die objektive Gültigkeit des reinen Verstandes ist schon durch die Transzendentale Ästhetik und die Metaphysische Deduktion (der reinen Verstandesbegriffe im Leitfaden) in hinreichendem Grade bestätigt worden“[329]. Das bedeutet, dass in Abgrenzung zu einer bloßen Hypothese die Kategorientafel für Kant bereits notwendig zur ganzen Auffassung von Erkenntnis dazugehört. Selbst die transzendentale Ästhetik ist nur dann sinnvoll, wenn sie als diese Gegenseite zum Verstand und der Synthesis gedacht wird. Einerseits muss das „Prinzip der Möglichkeit der Elementarbegriffe“ aufgewiesen werden, andererseits muss der Gebrauch der Kategorien festgelegt werden, um die Gefahr eines „naiven Gebrauchs“ abzuwenden, „der auf den drohenden dialektischen Ausschlag nicht gefasst ist“.[330]

Kant muss zum Zweck der Rechtfertigung der Kategorien noch einen entscheidenden Schritt in das Zentrum der Analyse machen. Zwar wurde die Tätigkeit des Verstandes bereits teilweise zergliedert, nun muss jedoch der Verstand selbst, als Grundlage aller Erkenntnis, bestimmt werden. Kant wendet sich also dem Verstand selbst zu. Dadurch erst wird der notwendige Zusammenhang zwischen den Anschauungsformen und den Kategorien erkennbar. Kants diesbezügliche Analyse ist in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* direkter als in der ersten Auflage.

In zwei Schritten will Kant zeigen, dass erstens „die Kategorien für alles, worauf sich gegebene Anschauungen beziehen, gelten sollen“, dieser Gedankengang endet mit dem §20, und zweitens, dass die Kategorien für alle Gegenstände der Erfahrung in Raum und Zeit gültig sind, dies wird im §26 abgeschlossen.[331] Manfred Baum erklärt die „Zweiteilung der Deduktion“ zusammengefasst folgendermaßen: „Der erste Teil der Deduktion (§20) beweist die Kategorien als Bedingungen der Objektivität der Objekte einer jeden (sinnlichen) Anschauung, der zweite Teil der Deduktion beweist die Kategorien als Bedingungen unserer Erkenntnis der Objekte durch Erfahrung (verknüpfte Wahrnehmungen).“[332] Ausschlaggebend dafür, dass die Zweiteilung der Deduktion und der

---

[329] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 392.

[330] Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 392.

[331] Wolfgang Carl, Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage (B129-B169). In: Hg. Georg Mohr und Marcus Willaschek, Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (Berlin 1998) 189.

[332] Manfred Baum, Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur *Kritik der reinen Vernunft* (Hain bei Athenäum 1986) 12.

Zusammenhang der beiden Teile „in den letzten zwei Jahrzehnten Gegenstand neuer und umfangreicher Interpretationsanstrengungen“[333] gewesen ist, war der Aufsatz von Dieter Henrich mit dem Titel „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion“, der zuerst 1969 erschienen ist.[334] Die hauptsächliche Frage besteht vor allem darin, in welchem „argumentationslogischen Verhältnis Kants Ausführungen in den §§15-21 zu dem nachfolgenden Text stehen“[335]. Denn Kant behauptet im §21, dass bis dahin nur „der Anfang“ zu einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gemacht sei, erst der §26 vollende sie mit Gültigkeit der Kategorien für empirische Anschauungen unserer Sinne. Ohne an diesem Punkt näher auf Dieter Henrichs Arbeit eingehen zu können, sei mit Peter Baumanns festzuhalten, dass diese „bis auf wenige Ausnahmen ohne Zustimmung“ geblieben ist.[336] Von besonderer Bedeutung ist die Kritik von Peter Baumanns, im Rahmen seines kritischen Forschungsberichtes in vier Teilen in den Kant-Studien[337], an der Untersuchung Dieter Henrichs: „Als Kant-Exegese aber betrachtet muß ihr Ertrag als fragwürdig bezeichnet werden. Denn wie anders soll man eine Interpretation qualifizieren, die eine objektstheoretische Deduktionsrichtung erfindet, den gesamten zweiten Beweisschritt der ‚Deduktion’ mit dem Prinzipienfeld der ‚formalen Anschauung’ der ‚produktiven Einbildungskraft’ (‚synthesis speciosa’, Selbstaffektion, Schematismus) einzubeziehen keine Notwendigkeit sieht, überhaupt mit Belegstellen der als mehr oder minder schwach ausgegebenen, angeblichen Teilargumente geizt und die Unterscheidung einer unbewußten Synthesis (der Wahrnehmung) und bewußter Synthesis propagiert?“[338] Peter Baumanns’ Kritik im Rahmen seines kritischen Forschungsberichtes gilt auch den vielen Stellungnahmen zu den Henrich-Thesen. So kommt Peter Baumanns zu dem Schluss, dass keiner jener Untersuchungen „der letzten beiden Jahrzehnte“ zur Deduktion eine „fehlerfreie Synthese der beiden Einsichten gelungen ist“, nämlich „(a) daß Kant von der Urevidenz der ursprünglich-synthetischen Apperzeptionseinheit her

---

[333] Peter Baumanns, Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht. Erster Teil. In: Kant Studien, 82 (1991) 329.

[334] Dieter Henrich, The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction, In: The Review of Metaphysics 22 (1969) 640-659.

[335] Peter Baumanns, Kants transzendentale Deduktion. Erster Teil, 329.

[336] Ebd., 329.

[337] Peter Baumanns, Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht. Erster Teil: Kant Studien, 82 (1991) 329-348; Zweiter Teil: Kant Studien, 82 (1991) 436-455; Dritter Teil: Kant Studien, 83 (1992) 60-83; Vierter Teil: Kant Studien, 83 (1992) 185-207.

[338] Peter Baumanns, Kants transzendentale Deduktion. Erster Teil, 347.

argumentiert und (b) daß seine Argumentation in dem Doppelnachweis besteht, ‚daß' überhaupt reine Verstandesbegriffe Gültigkeit besitzen und ‚wie', d. h. aufgrund welches konkreten Prinzipiengefüges, sie im einzigen bekannten Fall diese Gültigkeit erlangen"[339]. Die folgende Darstellung berücksichtigt diese Ausführungen von Peter Baumanns.

Im „Übergang zur Transzendentalen Deduktion der Kategorien" (§14) geht Kant von allein zwei möglichen Fällen aus, „unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen" können: Entweder macht der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich.[340] Im ersten Fall ist die Vorstellung nur empirisch, nicht a priori möglich. Betreffend den zweiten Fall stellt Kant fest, dass die Vorstellung ihren Gegenstand zwar nicht „*dem Dasein nach*" hervorbringt, aber sie bestimmt trotzdem den Gegenstand a priori, da sie allein ermöglicht „etwas *als einen Gegenstand zu erkennen*".[341] Das Dasein ist durch das Sein an sich letztbegründet, trotzdem ist jeder Inhalt schon durch das Erkenntnisvermögen geprägt.

Kant unterscheidet im Folgenden zunächst wieder die aktive von der passiven Seite des Bewusstseins: „Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich *Anschauung*, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens *Begriff*, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht."[342]

In den §§15 und 16 fokussiert Kant den Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Verstand unter der Einheit des Bewusstseins. Die passive Seite liefert nur einzelnes, zerstreutes Datenmaterial, denn für Kant ist die Passivität der Sinnlichkeit mit einer totalen Unverbundenheit des Gegebenen verknüpft. Dieses vom Objekt Empfangene ist mannigfaltig zerstreut, und noch in keiner Weise verbunden. In der Sinnlichkeit gibt es a priori nur reine Mannigfaltigkeit, reine Empfänglichkeit für ein Neben- und Nacheinander in Raum und Zeit. Für jegliche Art der Verbindung sorgt die aktive Seite des Subjekts, die Spontaneität des Bewusstseins. Alle Verbindung, unbewusst oder bewusst,

---

[339] Peter Baumanns, Kants transzendentale Deduktion. Vierter Teil, 202.

[340] KrV, B 124.

[341] KrV, B 125.

[342] KrV, B 125.

d. h. „eines Mannigfaltigen überhaupt“ oder „mancherlei Begriffe“, ist eine Verstandeshandlung des Subjekts.[343] Das durch die Sinnlichkeit Gegebene, das zerstreute Mannigfaltige ohne Verbindung, muss nach Kant durch den Verstand, genau genommen durch die Spontaneität der Einbildungskraft faktisch verbunden werden, um überhaupt Erfahrung zu ermöglichen. Diese Verstandeshandlung ist ein spontaner Akt des Subjekts. Aller Verbindung, auch jener der Anschauungen im Objekt durch die reinen Verstandesbegriffe, liegt derselbe synthetisierende Verstand zugrunde. Jegliche Analyse eines Gegenstandes setzt dessen Synthese bereits voraus. Analysis und Synthesis sind beides Handlungen desselben Verstandes. Es ist derselbe Verstand, der nur das analysieren kann, was er vordem schon verbunden hat, „wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *durch ihn* als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können“[344].

Die Sinnlichkeit ist nur die passive Seite der Erkenntnis, nur Rezeptivität. Sie kann noch nichts verbinden. Sie empfängt nur das mannigfaltige Gegebene. Das ergibt sich für Kant notwendig aus der Unterscheidung zum Denken, das sich nicht selbst inhaltlich bestimmen kann und von außen sinnlich Gegebenes benötigt. Dieses wird durch die Sinnlichkeit allein empfangen und liegt zunächst als rein Zerstreutes vor. Jegliche Verbindung beruht auf der synthetisierenden Aktivität des Subjekts. Liegt das Mannigfaltige faktisch verbunden vor, dann liegt im Begriff dieser Synthesis stets auch der Grund für die bestimmte Art und Weise der Verbindung vor. „Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bei sich.“[345] „Einheit des Begriffes“ bedeutet, dass die Verbindung dadurch in einer bestimmten Weise begründet vorliegt. Begriffliche Einheit liegt einerseits mit den logischen Formen, und andererseits den Kategorien vor. Diese Begriffe der Einheit bzw. die begriffliche Weise des Begründens von Einheit wird bereits mitgedacht. Somit verweist der notwendig zugrunde liegende Begriff der „Verbindung“ („Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen.“[346]) wieder auf eine höhere Einheit als Grund derselben. Die Vorstellung der synthetischen Einheit verweist auf den Grund dieser Einheit, der diese Verbindung leistet bzw. überhaupt ermöglicht, nämlich die Einheit

[343] KrV, B 130.

[344] KrV, B 130.

[345] KrV, B 130.

[346] KrV, B 130.

des Bewusstseins selbst, des Denkens, des Verstandes selbst. Kant bestimmt diese vorausgesetzte Einheit des Verstandes im §16.

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*“.[347] Kann ich mir eine Vorstellung nicht selbst zuschreiben, wäre sie „für mich nichts“. Sofern ich eine Vorstellung habe, kann ich auch davon wissen. Damit steht auch alles gegebene Mannigfaltige der Anschauung als Datenmaterial für das Denken in Beziehung auf das „Ich-denke-meine-Vorstellung“. Das Bewusstsein muss schon alles miteinschließen, was vorhergeht, auch alles unmittelbar gegebene Mannigfaltige der Anschauung. Das fällt nicht aus dem Denken heraus, sonst wäre es überhaupt nicht bewusst. Dieses „Ich denke“ ist eine „Selbstzuschreibung von Mentalem“, d. h. das Denken, das meine Vorstellungen begleiten können muss, „besteht darin, dass ich urteile, solche Vorstellungen zu haben“.[348] Wenn mir ein Inhalt bewusst ist, muss ich sagen können: „Ich weiß das“. Das „Ich denke“ muss für alle Bewusstseinsinhalte dasselbe sein, es muss alle Inhalte begleiten können. Wir müssen uns auch darauf beziehen können, dass wir immer schon etwas gedacht haben. Diese Vorstellung ist ein „Actus der *Spontaneität*, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden“[349].

Kant nennt diesen Actus in Anlehnung an Leibniz auch „*reine Apperzeption*“ oder „*ursprüngliche Apperzeption*“ um ihn vom empirischen Bewusstsein „ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts“ zu unterscheiden.[350] Leibniz selbst hat zwischen der bloßen Perzeption, vergleichbar mit dem sinnlichen Aufnehmen oder dem Wahrnehmen, und der Apperzeption, dem Bewusstsein, das sich seiner selbst auch bewusst ist, unterschieden. Das höchste Prinzip, der Verstand selbst, ist Apperzeption und somit das Selbstbewusstsein, das diese Vorstellung des „Ich denke“ hervorbringt. Die Apperzeption bringt sich selbst auf diese Formel des „Ich denke“. Es ist die höchste Voraussetzung aller Bewusstseinsinhalte. Es ist deshalb selbst nicht weiter differenziert im Hinblick auf den jeweiligen Inhalt, sondern es ist für alle Inhalte dasselbe. Ich muss von allen Bewusstseinsinhalten sagen können, dass es meine sind, sonst hätte ich sie gar nicht als Inhalte. Die Einheit dieser Vorstellung nennt Kant „die *transzendentale* Einheit des Selbstbewusstseins, um die

---

[347] KrV, B 131.

[348] Wolfgang Carl, Die transzendentale Deduktion, 193.

[349] KrV, B 132.

[350] KrV, B 133.

Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen“[351]. Sie ist die höchste Einheit und liegt aller Erkenntnis zugrunde. Bedingung der Vorstellungen als meiner Vorstellungen ist die Zugehörigkeit zu einem Selbstbewusstsein, „weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden“[352]. Bedingung für das Selbstbewusstsein ist die „synthetische Einheit der Apperzeption“[353], denn diese „durchgängige Identität der Apperzeption“ ist nur durch vorgängige Synthesis und „Bewußtsein dieser Synthesis möglich“.[354] Selbstbewusstsein ist nur durch Synthesis des Mannigfaltigen möglich und weil ich mir in weiterer Folge „die *Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen* selbst“ vorstellen kann.[355] Die Selbstzuschreibung von Vorstellungen ist „noch nicht das Bewusstsein der *Synthesis* der Vorstellungen“, setzt aber die Synthesis zu einem einheitlichen Bewusstsein voraus, denn sonst hätte ich so viele „Selbst“ wie Vorstellungen.[356] Nur dadurch, dass Mannigfaltiges stets unter einem Bewusstsein verbunden wird, kann „ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst“, die höchste Einheit des Verstandes, vorstellen: „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem *meinem* bestimmten Denken vorhergeht.“[357] Die Synthesis leistet allerdings der Verstand, er ist „das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen“[358]. Dieser Grundsatz ist insofern analytisch, weil die „synthetische Einheit der Apperzeption“ das Vermögen des Verstandes selbst bezeichnet: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“[359] Zwar ist dieser höchste Grundsatz „im ganzen menschlichen Erkenntnis“ ein analytischer Satz, aber er erklärt, dass die Verbindung des Mannigfaltigen notwendige Bedingung für „jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins“ ist,

---

[351] KrV, B 132.

[352] KrV, B 132 f.

[353] KrV, B 135.

[354] KrV, B 133.

[355] KrV, B 133.

[356] KrV, B 134.

[357] KrV, B 134.

[358] KrV, B 135.

[359] KrV, B 134. Im historischen Zusammenhang wird die Apriorität zuerst anhand der Logik bewusst. Zuerst werden von Kant deshalb die logischen Formen und dann erst die Kategorien angesprochen.

weil das Selbstbewusstsein selbst, „das Ich, als einfache Vorstellung", unbestimmt ist und keine Inhalte daraus folgen.[360] Derart ist die synthetische Einheit des „Ich denke" auch die Klammer von Verstand und Sinnlichkeit. Der Verstand muss sich auf das Gegebene der Anschauung beziehen, sonst gäbe es gar kein Denken. Einerseits muss das gegebene Mannigfaltige unter der Bedingung einer synthetischen Einheit stehen, damit es überhaupt Inhalt wird, andererseits ist diese synthetische Einheit nur denkbar, wenn Mannigfaltiges überhaupt gegeben ist, an dem sich der Verstand auch betätigen kann. Erst in Folge kann der Verstand im Zusammenfassen der Vielheit seine eigene Identität reflektieren. Das Bewusstsein nimmt sich dann selbst als vorausgesetzte synthetische Einheit seines Denkens in den Begriff. „Dieser wechselseitige Zusammenhang von Apperzeption und gegebenen Vorstellungen ist das Fundament des Zusammenspiels von Verstand und Sinnlichkeit und bildet die Grundlage, von der aus Kant die Gültigkeit der Kategorien für alles, was in einer Anschauung gegeben sein kann, nachweisen will."[361]

Meine Vorstellungen müssen durch mein Denken geformt sein und dessen kann ich mir bewusst werden. Mein Denken ist das Medium aller meiner Vorstellungen, es kann nicht empirisch abgeleitet werden, denn es liegt stets zugrunde. Insofern liegt allen meinen Vorstellungen mein Denken als formgebendes Denken zugrunde. Sämtliche Vorstellungen müssen durch ein synthetisierendes Bewusstsein zusammenkommen und können deshalb auch stets vom „Ich denke" begleitet werden. Mein Denken denkt die Inhalte, formt die Erscheinungen, ist für die Synthesis verantwortlich und wird sich derart selbst bewusst. Die ursprünglich-synthetische transzendentale Einheit der Apperzeption liegt a priori zugrunde und ist die grundlegendste Bedingung für Einheitsstiftung überhaupt. Sie ist das Höchste und unbestimmt vorausgesetzt. Es führt zu keiner Differenzierung, wenn das „Ich denke" nochmals gedacht wird, zu keiner Einsicht in das Subjekt an sich. „Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben."[362] Kant lässt hier die Erkenntnis am höchsten Punkt zu Ende sein. Im „Ich denke" findet sich keinerlei Differenz mehr, deshalb könnte es sich seiner selbst auch nicht durch sich selbst bewusst werden. Das „Ich denke" muss sich an dem Mannigfaltigen der Anschauung betätigen. Das Subjekt benötigt für wirkliches Selbstbewusstsein eine gegebene, zerstreute Vielheit, an der sich der Verstand betätigen kann, um auf seine eigene

---

[360] KrV, B 135.

[361] Wolfgang Carl, Die transzendentale Deduktion, 195.

[362] KrV, B 135.

Tätigkeit, d. h. auf seine eigene synthetische Einheit als vorausgesetzte Einheit, zu reflektieren. Das Subjekt nimmt sich dadurch selbst als Identität aller seiner Vorstellungen in den Begriff des „Ich denke". Das Subjekt muss das Mannigfaltige synthetisieren und erst anhand dieser Tätigkeit kann es sich seiner selbst, der eigenen Identität bewusst werden, die aller Tätigkeit, allem gegebenen Mannigfaltigen zugrunde liegt. Alle Bewusstseinsinhalte haben ein Bewusstsein als Grund aller Vorstellungen. Ohne grundsätzliche Synthese des Mannigfaltigen gäbe es keine Einheiten, auf die sich das Selbstbewusstsein beziehen könnte bzw. an welchen sich das Bewusstsein oder das Denken selbst reflektieren könnte. Für das Selbstbewusstsein sind erstens das Denken des spontanen Subjekts und zweitens die bereits erscheinende, geformte Wirklichkeit wesentliche Voraussetzung. Der Verstand gibt keine Inhalte, sonst wäre er ein anschauender Verstand, er muss sich auf anderes beziehen. Damit sind Verstand und Sinnlichkeit notwendig aufeinander bezogen. Mein Selbstbewusstsein ist sich als die Einheit der Synthesis bewusst und derart die Klammer von Sinnlichkeit und Verstand.

An diesem Punkt sei noch auf eine „rätselhafte" Stelle im Paralogismus-Kapitel hingewiesen, wo Kant in einer Anmerkung festhält: „Das Ich denke ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz […]. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus […]"[363] Das „Ich denke" tritt hier im Paralogismus-Kapitel als Anschauung auf und scheint etwas anderes als eine intellektuelle Einsicht zu sein. Hier ist es ein Gegenstand der Anschauung (die aber noch keinen Inhalt hat), bislang aber dachte es sich selbst als vorausgesetzte synthetische Einheit. Kant hat allerdings das „Ich denke" zu Beginn des Paralogismus-Kapitels als einen Gegenstand des inneren Sinnes angesetzt. Insofern ist es eine Anschauung, weil es ein Gegenstand des inneren Sinnes ist. Diese beiden Auffassungen des „Ich denke" sind also kein Gegensatz. Es gibt das „Ich denke" ja nur infolge des Gegebenen und deshalb muss es sich auch sinnlich anschauen lassen. Kant abstrahiert lediglich jeweils einmal die eine oder die andere Seite heraus, ohne dass ein Widerspruch bestehen könnte.

Bis zum §20 führt Kant aus, dass unter der Einheit des Bewusstseins stets schon die einheitsstiftenden Funktionen des Verstandes, die reinen Verstandesbegriffe und die mannigfaltigen Empfindungen und Vorstellungen untrennbar miteinander verbunden sind.

---

[363] KrV, B 421 f., Anmerkung.

Jegliche Vereinigung des Mannigfaltigen zu einem Objekt erfordert die zugrundeliegende Einheit des Bewusstseins. Erkenntnis ist die „Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. *Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist“[364]. Muss das Mannigfaltige verbunden werden, so muss es unter der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehen, denn es kann nichts gedacht oder erkannt werden, wenn es nicht unter dieser Einheit des Bewusstseins verbunden ist. Das Mannigfaltige muss synthetisiert werden und das Objekt wird als Grund dieser Synthesis hinzugedacht. Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist Voraussetzung für die Beziehung von Vorstellungen auf einen Gegenstand, für ihre objektive Gültigkeit in Erkenntnissen. Die Einheit des Bewusstseins denkt sich gleichsam in die Vorstellungen als das hinter den Erscheinungen stehende Objekt hinein. Die Einheit des Bewusstseins ist das Allgemeine und Notwendige und liegt aller Erkenntnis zugrunde. Das Objekt hat dadurch denselben Anspruch auf Gültigkeit, die besondere Erscheinungsweise wird durch das Objekt als etwas Notwendiges begründet. In das gegebene Mannigfaltige denkt sich die synthetische Apperzeption hinein bzw. wird das Gegebene synthetisiert und auf die Apperzeption gebracht. Das von mir gedachte Objekt ist eigentlich mein eigenes Bewusstsein.

Auf der Einheit des Bewusstseins beruht selbst auch die Möglichkeit des Verstandes, denn ohne die Einheit des Bewusstseins kann nichts gedacht werden. Die „Spontaneität des Urteilens steht unter der Bedingung der Identität desjenigen, der im Hinblick auf seine gegebenen Vorstellungen und auf ihrer Grundlage Urteile fällt“[365]. Das ist das erste reine Verstandeserkenntnis, worauf sich sein ganzer übriger Gebrauch auch gründet: „der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption“.[366]

Diese Vereinigung des faktisch in der Anschauung Gegebenen in einem Objekt findet nun ihren Ausdruck im Urteil objektiver Erkenntnis. Diese Verbindung des „gegebenen Mannigfaltigen“[367] (zum Beispiel zu einer Linie im Raum) ist „zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer

---

[364] KrV, B 137.

[365] Wolfgang Carl, Die transzendentale Deduktion, 193.

[366] KrV, B 137.

[367] Der Begriff des „gegebenen Mannigfaltigen“ steht bereits für das durch die Einbildungskraft Verbundene, die vielen faktisch gegebenen Anschauungen.

Linie)“.[368] Ein Objekt wird als bestimmter Raum erkannt, weil das Bewusstsein seine eigene Notwendigkeit in die Synthesis des Gegebenen hineindenkt. Das Bewusstsein trägt seine eigene Einheit in die Vielheit der Anschauungen hinein. Ohne diese synthetische Einheit des Bewusstseins würde das gegebene Mannigfaltige gar nicht zu einem Objekt für ein Bewusstsein. Unter dieser Einheit der Apperzeption muss jegliche Anschauung stehen, um für mich Objekt werden zu können. Das gilt jedoch „nur“ für das endliche Subjekt, dessen Verstand auf das Vorgegebene der Sinnlichkeit und die Ermöglichungsbedingungen von Erscheinungen überhaupt, Raum und Zeit, angewiesen ist (nicht für einen möglichen göttlichen Verstand).[369]

Die transzendentale Einheit der Apperzeption nennt Kant auch „objektive Einheit“ des Bewusstseins, weil sie die Grundlage des in einem Begriff vom Objekt verbundenen und in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen darstellt. Die objektive Einheit des Selbstbewusstseins ist die Grundlage für die Formung eines Objekts. Die „subjektive Einheit des Bewusstseins“[370] betrifft dagegen nur subjektive Vorstellungen. Sie hat nur subjektive Gültigkeit, weil die entsprechenden Vorstellungen bzw. empirischen Begriffe im Rahmen eines Wahrnehmungsurteils, auf empirischen Bedingungen und Assoziation beruhen. Im §19 weist Kant darauf hin, dass durch die objektive Einheit des Bewusstseins in Anwendung auf eine Anschauung ein Erfahrungsurteil entsteht. Der Inhalt des Urteils kann zwar empirisch und zufällig sein, trotzdem hat es durch die Beziehung auf die Apperzeption den Anspruch einer notwendigen Einheit. Der Anspruch betrifft nicht den besonderen Inhalt der wirklichen Erfahrung, sondern das Denken selbst, welches das Gegebene auf eine objektive Einheit bringt. Somit verwandelt sich das Wahrnehmungsurteil in ein Erfahrungsurteil mit dem Anspruch, dass es sich wirklich objektiv so verhält und nicht nur subjektiv. Das Beispiel von Kant, „die Körper sind schwer“, ist ein Erfahrungsurteil und erhebt den Anspruch von Objektivität; demgegenüber ist das Urteil „wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere […]“ nur ein Wahrnehmungsurteil, es hat keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit.[371]

---

[368] KrV, B 138.

[369] KrV, B 138f.

[370] KrV, B 139.

[371] KrV, B 142. Vgl. auch Jürg Freudiger, Zum Problem der Wahrnehmungsurteile, 428.

Das faktisch vorliegende, anschauliche und unterscheidbare Datenmaterial wird vom Verstand verglichen und auf allgemeine Merkmale, sprich auf Begriffe gebracht, indem der Verstand seine Einheit in diese vielen verschiedenen faktischen Einheiten hineinträgt. Er subsumiert das Anschauliche unter verschiedene Begriffe und umgekehrt werden die Allgemeinbegriffe wieder auf die besonderen Fakten bezogen, die wieder darunter subsumierbar sind. Die Begrifflichkeit ist eine Abstufung der Beziehung von Allgemeinem zu Besonderem und umgekehrt. Dieses Verhältnis zeigt sich im Urteil. Kant hat in der metaphysischen Deduktion die logischen Einheitsfunktionen des Verstandes in den Urteilen vom Material abstrahiert. Dadurch ergab sich die Form des Denkens überhaupt, nämlich eine bestimmte, abgegrenzte Menge von Urteilsformen, in denen sich diese Einheitsfunktionen des Verstandes herauskristallisierten. Diese hat Kant in der Urteilstafel festgehalten. Durch Anwendung auf Anschauung, eben durch Bezug auf die einheitsstiftende Synthesisleistung des Verstandes in Raum und Zeit, bekamen die Urteilsformen gegenständliche Bedeutung. Durch die Kategorien werden zu den faktisch vorliegenden Anschauungsinhalten die notwendigen Gesetze der objektiven Erfahrung hinzugedacht. Die Anschauungsinhalte werden erst durch die Kategorien zu den faktisch erscheinenden Objekten. Durch die Kategorien wird aus dem bloß faktisch Gegebenen das Objekt. Der objektive Anspruch, dass der entsprechende Gegenstand wirklich objektiv in bestimmter Weise für uns ist, wird durch die Kategorien in ein Erfahrungsurteil hineingelegt (zum Beispiel: „Der Körper *ist* schwer“). Die Notwendigkeit einer Erkenntnis wird empirisch dem Gegenstand zugeschoben. In transzendentaler Hinsicht jedoch wird das Mannigfaltige auf die Einheit des Bewusstseins bezogen. Das Bewusstsein denkt sich selbst in das Mannigfaltige hinein, indem es ihm eine Einheit gibt. Nur durch diese Einheit der Apperzeption ist begriffliche Erkenntnis von Objekten und notwendiger Zusammenhang im Mannigfaltigen möglich. Kant hält fest, „dass ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“[372]. Ein solches Urteil ist Ausdruck der objektiven Einheit der Apperzeption.[373] Das „Verhältniswörtchen ‚ist‘“ im Urteil verweist auf die objektive Einheit einer Vorstellung, die ursprüngliche Apperzeption.[374]

---

[372] KrV, B 141.

[373] Wolfgang Carl, Die transzendentale Deduktion, 190.

[374] KrV, B 141.

Im §20 wiederholt Kant, dass die Einheit des gegebenen Mannigfaltigen in der Anschauung nur durch die synthetische Einheit der Apperzeption möglich ist. Der Verstand bringt das Mannigfaltige durch die logische Funktion der Urteile unter eine Apperzeption. Alles Mannigfaltige einer Anschauung ist durch eine logische Funktion bestimmt, „durch die es nämlich zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird“[375]. Da die Kategorien nichts anderes als diese logischen Einheitsfunktionen darstellen, steht das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter den Kategorien. „Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur *notwendigen* Einheit des Selbstbewusstseins gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie.“[376] Jegliche anschauliche Einheit schließt bereits eine Synthesis ein und enthält derart schon die Beziehung zur Einheitsfunktion des Denkens bzw. zur Einheit der Apperzeption.

Ab §21 versucht Kant die Gültigkeit der Kategorien für alle Gegenstände der Erfahrung in Raum und Zeit darzulegen, wobei zunächst in den §§22 und 23 die Restriktion des Gebrauchs der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung im Vordergrund steht und Kant erst ab §24 den Zusammenhang mit der sinnlichen Anschauung unter den Bedingungen von Raum und Zeit herstellt.[377] Zuletzt wird im §26 gezeigt, dass es auch dieselben Einheitsfunktionen sind, die in der Sinnlichkeit Einheit der empirischen Anschauung (mit Empfindung begleitete Vorstellung) geben. Die Kategorien gelten a priori für alle Gegenstände unserer Sinne.

Für Kant ist bis zum §21 erst „der Anfang einer *Deduktion* der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien *unabhängig von Sinnlichkeit* bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahieren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelst der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen“[378]. Kant hat sich bislang in der Deduktion auf Anschauung überhaupt bezogen, noch nicht auf die spezifisch menschliche Anschauung und ihre Anschauungsformen Raum und Zeit. Im Folgenden geht Kant auf die Besonderheiten der menschlichen Erkenntnis ein.

---

[375] KrV, B 143.

[376] KrV, B 144.

[377] Wolfgang Carl, Die transzendentale Deduktion, 190.

[378] KrV, B 144.

Von der „Eigentümlichkeit“ der Kategorien und der Anschauungsformen, dass wir gerade diese und keine anderen haben, lässt sich jedenfalls kein weiterer Grund angeben.[379] Das muss einfach faktisch hingenommen und kann nicht weiter begründet werden.

Im §22 unterscheidet Kant zwischen dem Denken und dem Erkennen eines Gegenstandes. Zum Erkennen bedarf es zwar der Kategorien, aber auch der sinnlichen Anschauung. Durch die Kategorien allein kann nichts erkannt werden. Sie müssen auf unsere sinnliche Anschauung bezogen werden. Es folgt eine Unterscheidung von reiner Anschauung und empirischer Anschauung, d. h. reine Anschauung in Raum und Zeit abstrahiert von jeglichem Inhalt. Irgendetwas muss gegeben werden in Raum und Zeit, den reinen Formen der Anschauung. Raum und Zeit sind die Formen, in der jeglicher Inhalt gegeben sein muss. Der Inhalt selbst ist die Empfindung in der empirischen Anschauung. Ein Begriff ohne entsprechend zugrundeliegende empirische Anschauung ist ein Gedanke der Form nach, er ist nach Kant ohne Gegenstand und keine Erkenntnis von einem Ding, weil nichts Anschauliches gegeben ist, worauf der Gedanke bezogen werden kann. Durch Bestimmung der reinen Anschauung (Raum und Zeit) in der Mathematik bekommt man zwar Erkenntnisse a priori von Gegenständen der Mathematik, die aber darum, weil sie sich nicht auf empirische Anschauung beziehen (denen keine Wahrnehmung zugrunde liegt, keine mit Empfindung begleitete Vorstellung), nicht Erkenntnisse im oben angeführten Sinn genannt werden können. Der Verstand konstruiert durch seine Form in der reinen Anschauung die mathematischen Gegenstände ohne Bezug auf Empfindungen. Dinge in Raum und Zeit werden aber nur durch Empfindung vorgestellt. Erkenntnis von Dingen verschaffen die Kategorien nur mittels der empirischen Anschauung.

Es können somit keine Dinge erkannt werden, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind. „Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als nur so fern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.“[380] Damit ist die Anwendung der Kategorien auf mögliche Erfahrung beschränkt. Eine Ausdehnung der reinen Verstandesbegriffe über die sinnliche Anschauung hinaus bringt nur leere Begriffe von Objekten, über die nicht objektiv

[379] KrV, B 145 f.

[380] KrV, B 147.

geurteilt werden kann, weil kein Datenmaterial vorliegt, worin der Verstand etwas bestimmen könnte. „*Unsere* sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen."[381] Weil unsere Anschauung Raum und Zeit betrifft, müssen die Kategorien auf Erfahrung angewendet werden. Mit dem Denken bzw. mit den Kategorien, ist das Sein an sich nicht zu fassen. Es bedarf des Gegebenen, in welches das Objekt und die allgemeine Naturgesetzlichkeit hineingedacht werden. Das Objekt ist aber nur gedacht, eine Anwendung auf das von außen Gegebene. Das die Sinnlichkeit affizierende Sein an sich kann dadurch nicht erreicht werden. Die Kategorien beziehen sich auf Gegenstände „der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist"[382]. Damit ist wieder die Endlichkeit unserer Erkenntnis angesprochen. Es liegt eine endliche Anschauung vor und nicht die intellektuelle Anschauung eines Urwesens, das allein durch das Denken auch die Inhalte schaffen würde.

Bis zum §24 ging es nach Kant hauptsächlich um die „intellektuale" Synthesis des Mannigfaltigen bezogen „bloß auf die Einheit der Apperzeption".[383] Nun geht es um die Synthesis im Zusammenhang mit den reinen Formen unserer sinnlichen Anschauung. Der Verstand bestimmt „den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß"[384]. Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung (unserer menschlichen) a priori wird „figürliche Synthesis" (synthesis speciosa) genannt und von der „in der bloßen Kategorie" gedachten Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) unterschieden.[385] Die figürliche Synthesis ist eine transzendentale Synthesis der Einbildungskraft. Die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft ist das Vermögen, die Sinnlichkeit a priori *gemäß* den Kategorien zu bestimmen, anschauliche Einheiten herzustellen. Sie ist die erste Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit, die erste Auswirkung des Verstandes auf alles mögliche Gegebene unserer Anschauung. Sie schafft anschauliche Einheiten, aber noch keinen Begriff. Die figürliche Synthesis „erzeugt Grundfiguren im Anschauungsmannigfaltigen, die sich dann [später im Schematismus-Kapitel] als die

[381] KrV, B 149.

[382] KrV, B 148.

[383] KrV, B 150.

[384] KrV, B 150.

[385] KrV, B 151.

transzendentalen Schemata erweisen“[386]. Sofern sie aber schon Spontaneität ist, nennt Kant sie „produktive Einbildungskraft“ und unterscheidet sie von der bloß „reproduktiven Einbildungskraft“ durch Assoziation. Sie schafft eine erste Verbindung zwischen den Kategorien und der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauung. Ein Gegenstand kann durch die reproduktive Einbildungskraft auch nur vorgestellt werden, sprich er muss nicht wirklich gegeben sein. Das ist aber nur möglich, wenn prinzipiell schon Inhalte im Bewusstsein vorhanden sind. Dann sind auch Erinnerung, Assoziation und Phantasie möglich.

Zur Selbstaffektion

Hauptsächlich wird die für die kantische Erkenntnistheorie grundlegende Selbstaffektion an zwei Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich zur Sprache gebracht: im §8 (B 66 f.) und im §24 (B 152 f.). Nach Georg Mohr sind die beiden entsprechenden Passagen „offensichtlich in einem Zuge niedergeschrieben worden und beziehen sich auch ausdrücklich aufeinander“[387]. Der Verstand affiziert durch seine synthetisierende Tätigkeit an der unsynthetisierten Anschauungsmannigfaltigkeit den inneren Sinn. Das ist die Selbstaffektion des Subjekts. „Der innere Sinn wird durch Verstandeshandlungen, genauer: durch Akte der produktiven Einbildungskraft, affiziert.“[388] Die Verstandestätigkeit bestimmt bzw. affiziert den inneren Sinn. „Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperzeption […] zu bringen.“[389] Das ursprüngliche Vermögen des Verstandes ist die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft. Der Verstand übt unter dem Namen der Einbildungskraft „diejenige Handlung aufs *passive* Subjekt, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch affiziert werde“[390]. Durch die figürliche Synthesis affiziert sich das Erkenntnisvermögen selbst. Durch den inneren Sinn kann sich das Subjekt selbst

---

[386] Klaus Düsing, Schema und Einbildungskraft in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. In: Hg. Lothar Kreimendahl, Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts (Stuttgart-Bad Cannstatt 1995) 63.

[387] Georg Mohr, Das sinnliche Ich, 161.

[388] Ebd., 161.

[389] KrV, B 153.

[390] KrV, B 153 f.

anschauen. Der innere Sinn schaut den Verstand selbst an, aber nicht in seiner Unbestimmtheit als reines Denken, sondern nur wie der Verstand sich an dem Material betätigt, das ihm gegeben ist. Der innere Sinn wird selbst affiziert von dieser synthetisierenden Tätigkeit. Der innere Sinn nimmt daher schon Verbundenes auf, räumlich Verbundenes. Der innere Sinn nimmt die räumlichen Anschauungseinheiten zeitlich auf, denn die Verstandestätigkeit erscheint ihm als Folge in der Zeit, als ein zeitliches Nacheinander. Aber alle Verbindung wird durch das Subjekt selbst geleistet, durch das Zentrum der transzendentalen Apperzeption. Der innere Sinn ist nur die „bloße *Form* der Anschauung“[391].

Der innere Sinn stellt uns nur dar, wie wir uns selbst erscheinen, uns selbst innerlich affizieren, nicht wie wir an sich sind. Was wir als Erscheinung sind, ist uns über die Bestimmungen des inneren Sinnes gegeben. Das Bewusstsein wird sich selbst zur Erscheinung, wenn es seine Tätigkeit sinnlich aufnimmt. Es zeigt sich selbst, wie es an dem äußeren Material für sich selbst gegeben ist; nicht wie es an sich ist, sondern wie es sich an etwas Äußerem zeigt. Deshalb ist es selbst wieder Erscheinung.

Im Gegensatz zur früheren Thematisierung der Selbstaffektion, vor allem in der transzendentalen Ästhetik (§8), ist nun der Verstand das einzige Vermögen aller Verbindung. Es gibt jedoch verschiedene Stufen der Verbindung. Die erste Stufe ist die Synthesis der Einbildungskraft, die auch durch die Spontaneität des Denkens unmittelbar am Mannigfaltigen geleistet wird und erste anschauliche Einheiten liefert. Das Ergebnis wird reflektiert und auf allgemeine Begriffe gebracht. Da wie dort liegen dieselben Einheitsfunktionen des Verstandes zugrunde. Deshalb ist die Einbildungskraft auch „*den Kategorien gemäß*“[392]. Es ist dieselbe Spontaneität der Apperzeption, die zuerst, bezogen auf das Material, Einbildungskraft genannt wird und dann, bezogen auf die begriffliche Synthesis der Kategorien, Verstand. Der innere Sinn ist nur eine reine Form der sinnlichen Anschauung und ohne Verbindung der Mannigfaltigkeit (eben durch die Einheitsfunktion des Verstandes) in derselben völlig unbestimmt. Die Ausdehnung im Raum und die Gegenstände im Raum können nur so vorgestellt werden, dass sie als Vieles in der Einheit des Raumes zusammengefasst werden, was bereits einen zeitlichen Prozess darstellt. Die ersten räumlichen Figuren oder Gestalten sind nie als solche gegeben, sondern schon von uns selbst erschaffen. Das

[391] KrV, B 154.

[392] KrV, B 152.

Material von außen muss räumlich erscheinen, damit überhaupt etwas wahrnehmbar wird. Das leistet die figürliche Synthesis. Es ist eine Leistung des Subjekts, wie der Verstand den inneren Sinn affiziert. Der innere Sinn wird durch die Tätigkeit des Verstandes an dem Material affiziert, wie der äußere Sinn von den Sinnesdaten. So wird in der Zeit wahrgenommen, was im Grunde schon selbst geschaffen wurde. „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen."[393] Das Subjekt bringt die Inhalte selbst hervor. Die figürliche Synthesis ist eine transzendentale Handlung a priori. Diese verbindet nicht etwas in Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit selbst. Anschauliche Vorstellungen von Raum und Zeit sind das erste Ergebnis der Tätigkeit des Verstandes.

Im §25 stellt Kant der Selbstaffektion durch die Einbildungskraft das Wissen des Verstandes von sich selbst gegenüber. Das ist ein bloßes „dass ich bin". Das Subjekt an sich kann sich darüber hinaus nicht erkennen. Durch das „Ich denke" ist sein Dasein zwar ausgesprochen. Zur Bestimmung, weiteren Differenzierung ist jedoch Selbstaffektion nötig, die wiederum den inneren Sinn, die Zeit voraussetzt, sodass ich mein Dasein immer nur sinnlich, d. h. als Erscheinung bestimmen kann. Der Verstand wird sich zur Erscheinung, wie er sich an etwas Äußerem zeigt. Wir werden uns so nur bewusst, dass wir sind, als unbestimmte Faktizität und nicht, wie das Subjekt oder das Ich an sich ist.

Im §26 wird die ganze Deduktion nochmals auf die menschliche Anschauung bezogen. Die Wahrnehmung beruht selbst auf einer „*Synthesis der Apprehension*" in der Einbildungskraft.[394] Es geht um die Zusammenfassung von Sinneseindrücken zu einer einheitlichen Vorstellung. Diese Synthesis kann nur gemäß den Formen der sinnlichen Anschauung, nämlich Raum und Zeit, geschehen. Alle Wahrnehmung steht prinzipiell unter den Anschauungsformen Raum und Zeit und den Kategorien. Einheit der Synthesis liegt a priori jeder bestimmten Vorstellung von etwas in Raum und Zeit zugrunde und deshalb auch der Synthesis der Apprehension.[395] Die synthetische Einheit, gemäß den Kategorien, hat ihren Grund in einem ursprünglich-synthetischen Bewusstsein. „Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien, und, da

[393] KrV, B 154.

[394] KrV, A 99.

[395] Wolfgang Carl, Die transzendentale Deduktion, 206 f.

Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung."[396]

Die empirische Synthesis der Apprehension entspricht der intellektuellen Synthesis der Apperzeption, denn dieselbe Spontaneität bringt im ersten Fall unter dem Begriff der Einbildungskraft, im zweiten Fall unter dem Begriff des Verstandes Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung.[397] Da die Erfahrung begrifflich, kategorial verknüpfte Wahrnehmung ist, nicht bloße Beobachtung, sondern immer Hinzudenken von Objekten und objektiven Zusammenhängen, wie Kausalität oder Wechselwirkung, ist die Berechtigung der Kategorien gezeigt, dass sie notwendig sind, um überhaupt Erfahrungserkenntnis zu haben. Die Erscheinungen bleiben von den Dingen an sich getrennt. „Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind."[398]

Kein Gegenstand kann ohne Kategorien gedacht werden und ohne Anschauungen, die diesen Begriffen entsprechen, erkannt werden.[399] Zwar ist das objektive Erkennen auf Erfahrung, auf Anschauung eingeschränkt, das Denken aber ist nicht eingeschränkt. Es ist prinzipiell möglich, über den Bereich des Erkennens hinaus noch etwas kategorial zu denken, was sich aber nicht als objektiv real nachweisen lässt.[400]

Zum transzendentalen Schema

Im Schematismuskapitel wird die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen konkreter als bisher behandelt. Kant zeigt in der Analytik der Grundsätze, wie die transzendentale Urteilskraft die reinen Verstandesbegriffe objektiv gültig auf die Sinnlichkeit anwendet. Es wird ein Vermittelndes gesucht, das zeigt, wie der notwendige Zusammenhang zwischen den reinen Verstandesbegriffen und dem bloß Sinnlichen gegeben ist. Das „Schematismuskapitel" zeigt im ersten Hauptstück der „transzendentalen

---

[396] KrV, B 161.

[397] KrV, B 162.

[398] KrV, B 164.

[399] KrV, B 165.

[400] Vgl. KrV, B 166.

Doktrin der Urteilskraft“, das von den „sinnlichen Bedingungen handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können [...]“[401], wie die sinnlichen Anschauungen unter die reinen Verstandesbegriffe gebracht werden können, eben wie die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich ist.[402] Diese Anwendung der Kategorien auf die sinnlichen Erscheinungen, die Subsumtion von Besonderem unter Allgemeines ist Sache der transzendentalen Urteilskraft. Es geht darum, wie das besondere Einzelne in Raum und Zeit unter die Kategorien gebracht werden kann. Im zweiten Hauptstück der „transzendentalen Doktrin der Urteilskraft“ zeigt Kant, dass dies auf ganz bestimmte Weise nach obersten Grundsätzen geschieht.

Die Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff bedingt eine gewisse Gleichartigkeit des Gegenstandes mit dem Begriff, unter den er nur dadurch zu subsumieren ist. Die empirischen Anschauungen sind aber den Kategorien völlig ungleichartig, weil die Kategorien als reine Verstandesbegriffe nicht anschaulich sind. Ich kann die Kausalität nicht anschauen, ich muss sie denken. Kant muss also zeigen wie die Subsumtion möglich ist. Nach Kant muss es demnach ein vermittelndes Drittes geben. Es muss einerseits intellektuell und andererseits sinnlich sein.[403] Das a priori zwischen Kategorie und Erscheinung vermittelnde Dritte ist das transzendentale Schema.[404] Es liegt allen Erscheinungen zugrunde. Denn das transzendentale Schema der Verstandesbegriffe ist das schon aus der transzendentalen Deduktion bekannte Ergebnis der transzendentalen Zeitbestimmung, der Bestimmung des inneren Sinnes zur figürlichen Synthesis, aber den Kategorien gemäß. Das transzendentale Schema ist die kategorial geprägte Form des inneren Sinnes. Dieses Ergebnis der Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit ist einerseits intellektuell und andererseits sinnlich.

---

[401] KrV, B 175.

[402] KrV, B 176 f.

[403] KrV, B 177.

[404] Das im relativ kurzen und komprimierten Schematismuskapitel von Kant genannte „*Schema* sinnlicher Begriffe“ (KrV, B 181), das vom transzendentalen Schema als reine Zeitbestimmung klar zu unterscheiden ist, wird erst später behandelt, wenn das Aposteriorische wieder miteinbezogen wird. Denn durch das Schema sinnlicher Begriffe erfolgt der Übergang vom Apriorischen der reinen Einbildungskraft zum Aposteriorischen des sinnlichen Datenmaterials, d. h. die Vermittlung zwischen sinnlichen Begriffen (das können mathematische oder empirische Begriffe sein) und dem einzelnen in der Anschauung vorliegenden Bild (z.B. eines bestimmten Dreiecks oder eines bestimmten Hundes).

Hier besteht ein Zusammenhang mit der Selbstaffektion. Der innere Sinn wird affiziert durch die Tätigkeit des Verstandes. Es ist die Tätigkeit des Verstandes am gegebenen Material, die er selbst immer mit innerem Sinn wahrnimmt bzw. anschaut und wodurch der innere Sinn affiziert ist. Die kategorial geprägte Form des inneren Sinnes nennt Kant das transzendentale Schema (gr. τό σχήμα, Gestalt, Form, Haltung, Figur). „Da die Form aller unserer sinnlichen Vorstellungen als Gegebenheiten im inneren Sinn, auch der Raum-Vorstellungen, insofern sie als Vorstellungen im inneren Sinn auftreten, die Zeit ist und da hiermit die Zeit die universale Form unserer Sinnlichkeit bedeutet, besteht die produktive Tätigkeit der transzendentalen Einbildungskraft darin, das zeitliche Mannigfaltige unserer Vorstellungen so zusammenzufügen, wie es jeweils eine der Kategorien als regelnde Einheit vorschreibt."[405] Diese transzendentale Zeitbestimmung ist die reine Synthesis durch die transzendentale Einbildungskraft. Die Schemata sind Regeln der Inhaltsbestimmung, die Einbildungskraft ist streng geregelt nach der Form des Denkens selbst, an diesem Punkt gibt es keine willkürliche Bestimmung. Das Schema hat eine bestimmte Gestalt, je nachdem welche Kategorie angesprochen wird.

„Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände."[406]

Die Zeitreihe entsteht dadurch, dass die Zeit selbst erst in der sukzessiven Apprehension, durch das Zusammenfassen des Mannigfaltigen, erzeugt wird. Das Schema der Zahl entspricht dieser Tätigkeit der „Addition von Einem zu Einem"[407], dem Schaffen von Einheit durch Zusammenfassen von Gleichartigem in der Anschauung. Der Zeitinhalt betrifft den bestimmten Grad von Empfindung, welcher die Zeit erfüllen muss. Weiters unterscheidet Kant die Schemata der Substanz, der Kausalität und der Gemeinschaft (Wechselwirkung), welche die Zeitordnung betreffen, sowie die Schemata der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit betreffend den Zeitinbegriff.[408]

---

[405] Klaus Düsing, Schema und Einbildungskraft, 55.

[406] KrV, B 184 f.

[407] KrV, B 182.

[408] Vgl. KrV, B 182 f.

Zum System aller Grundsätze des reinen Verstandes

Dreierlei konstituiert Erfahrung bei Kant:

1.) Das gegebene Mannigfaltige in der Anschauung gemäß den Formen Raum und Zeit
2.) Die figürliche Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft
3.) Die objektive Bestimmung durch die Kategorien

Stets ist es dieselbe Einheit des Verstandes, die zuerst die figürliche Synthesis leistet und auf der nächsten Stufe kategorial synthetisiert; einmal auf der Ebene der anschaulichen Einheit, das andere Mal auf der Ebene der begrifflichen Einheit. Daraus folgt, dass die figürliche Synthesis der Einbildungskraft (rein a priori die Schemata, d. h. wie die Zeit auf anschauliche Einheiten gebracht wird) genau der intellektuellen Synthesis der Kategorien entspricht. Das figürlich Vorhandene ist lediglich die anschauliche Seite dessen, was in den Kategorien intellektuell hinzugenommen wird bzw. auf den objektiven Begriff gebracht wird. Die Kategorien liefern begrifflich den objektiven Grund dessen, was in der Anschauung, der figürlichen Synthesis, den Schemata, einfach faktisch vorliegt.

Die figürliche Synthesis, rein a priori als reine Zeitbestimmung verstanden, wird von Kant in Form der transzendentalen Schemata beschrieben. Die Schemata schaffen den Kategorien objektive Bedeutung und schränken sie auf Gegenstände in der Anschauung ein. Es sind die ersten Verbindungen des Mannigfaltigen, bezogen jedoch nur auf die Zeit als beide Anschauungsformen umfassend, d. h. abgesehen von der „transzendentalen Materie“[409] in der Empfindung. Da dieselbe Form des Verstandes dahintersteckt, werden die Schemata in genauer Entsprechung zu den Kategorien eingeteilt und auch durch die Kategorien begründet. Beispielsweise ist das Schema der Substanz die Beharrlichkeit in der Zeit. „Der Zeit [...] korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz [...].“[410] Bezogen auf die Kategorie der Substanz wird

[409] KrV, B 182.

[410] KrV, B 183. Nicht die Zeit wechselt oder ändert sich („Die Zeit verläuft sich nicht [...].“), sondern sie entspricht a priori vielmehr all jenem, welches das Subjekt in seiner figürlichen Synthesis als substanziell Beharrendes selbst hergestellt hat

klar, warum etwas beharrt. Die Kategorie der Substanz bringt die faktische Verbindung, dass etwas beharrt, auf einen Begriff, dem Notwendigkeit anhaftet. Etwas muss beharren, weil es als Substanz seinen Eigenschaften zugrunde liegt. Ebenso gilt dies hinsichtlich der Kausalität. Das Schema ist die zeitliche Folge von einer Erscheinung auf die andere. Wird eine „nach Belieben gesetzt, [folgt] jederzeit etwas anderes".[411] Das ist ein jederzeit anschaulich nachvollziehbares Faktum. Die Gesetzmäßigkeit jedoch, dass das zeitlich Erste die Ursache für die folgende Wirkung ist, dass das Erste also das Zweite bewirkt, erfolgt durch die Kategorie der Kausalität.

Die Kategorien bringen die Schemata auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit bzw. unterlegen ihnen den Gegenstand, weil es derselbe Verstand ist, der synthetisiert. Aufgrund der selben Einheit des Denkens besteht die genaue Entsprechung, es gibt an diesem Punkt kein Auseinanderfallen.

Bislang wurde im Schematismuskapitel die Möglichkeit geklärt, wie die reinen Verstandesbegriffe mit der Sinnlichkeit im transzendentalen Schema zusammenkommen. Nun geht es um die synthetischen Urteile a priori, welche der Verstand wirklich hervorbringt. Die objektive Realität der schematisierten Kategorien muss auch in grundlegenden synthetischen Urteilen a priori expliziert werden können. Sie ermöglichen erst alle Erfahrung, trotzdem müssen sie bewiesen werden. Kant geht es rein um die auf die Kategorien bezogenen Grundsätze, er schließt die Prinzipien der transzendentalen Ästhetik aus und die Grundsätze der Mathematik werden nur hinsichtlich ihrer Möglichkeit behandelt, weil auch sie synthetische Urteile a priori sind. Um Missverständnisse zu vermeiden, müssen die analytischen Urteile von den synthetischen Urteilen klar abgegrenzt werden.

Der Satz des Widerspruchs ist nur ein hinreichendes Kriterium für die analytischen Urteile, aber bloß ein negatives Kriterium der Wahrheit unserer Erkenntnis und somit untauglich, die Wahrheit synthetischer Urteile zu belegen. Die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu erklären, ist nach Kant „in einer transzendentalen Logik das wichtigste Geschäft"[412]. Durch die vollständige Klärung der Möglichkeit und des Umfanges dieser synthetischen Urteile a priori können auch Umfang und

---

und an welchem erst die Folge und das Zugleichsein bestimmt werden kann. Insofern ist in der Zeit nicht das Wechselnde wesentlich, sondern das Beharrende.

[411] KrV, B 183.

[412] KrV, B 193.

Grenze des reinen Verstandes vollkommen bestimmt werden.[413] Im analytischen Urteil wird nur das heraus analysiert, was bereits in einem Begriff enthalten war. Das synthetische Urteil hingegen setzt etwas zu einem Begriff hinzu, es geht über den gegebenen Begriff hinaus. Hier ist ein Drittes nötig, in dem allein eine Synthesis zweier Begriffe durchgeführt werden kann. Alle Vorstellungen beinhaltet der innere Sinn, die Synthesis der Vorstellungen wiederum beruht auf der Einbildungskraft und diese auf der höchsten Einheit der Apperzeption. Prinzipiell gibt nur Erfahrung jeglicher Synthesis Realität, deshalb ist ein synthetisches Urteil a priori stets das, was „zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist“[414].

Im zweiten Hauptstück der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft (oder Analytik der Grundsätze) geht es um das System aller Grundsätze des reinen Verstandes. Diese sind der Grund aller empirischen Erkenntnis und können derart die „transzendentale Wahrheit“[415] genannt werden. Kant wendet die Kategorien auf die allgemeinen Schemata an und ermittelt so die Grundsätze. Dieses System basiert auf der Tafel der Kategorien, „denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntnis a priori ausmachen muss, und deren Verhältnis zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transzendentale Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird“[416].

Die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes ermöglichen selbst die Naturgesetze. In der Tafel der Grundsätze versammelt Kant diese Grundsätze „als Regeln des objektiven Gebrauchs“ der Kategorien.[417]

Das Prinzip der Axiome der Anschauung ist, dass alle Anschauungen extensive Größen sind. Mit den Antizipationen der Wahrnehmung wird vorweggenommen, dass jede Empfindung eine intensive Größe, d. h. einen Grad des Einflusses auf den Sinn hat. Das Prinzip der Analogien der Erfahrung (Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität,

---

[413] KrV, B 193.

[414] KrV, B 197.

[415] KrV, B 185.

[416] KrV, B 187 f.

[417] KrV, B 200.

Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft) ist, dass Erfahrung „nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen“ möglich ist.[418] Die Postulate des empirischen Denkens betreffen die Möglichkeit, die Wirklichkeit und die Notwendigkeit. Kant merkt schließlich an, dass die Kategorien keine Erkenntnisse sind, sondern bloße Gedankenformen, dass sie stets auf Anschauung angewiesen sind und dass aus ihnen allein kein synthetischer Satz gemacht werden kann.[419]

Deshalb beendet Kant das zweite Hauptstück der Analytik der Grundsätze folgendermaßen:

„Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetische Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.“[420]

Insgesamt zeigt Kant in den synthetischen Urteilen a priori, wie Anschauung und Kategorien aufeinander bezogen sind und dies in Grundsätzen formuliert werden kann, welche die Grundstruktur der Erfahrung darstellen. Sie sind schlechthin gültig für alle möglichen Gegenstände der Erfahrung, weil sie nur die bloße Form der Erfahrung betreffen. Sie sind wahre Aussagen von Gegenständen und betreffen die prinzipielle Konstitution von Erfahrung, den apriorischen Gesamtzusammenhang von Rezeptivität und Spontaneität des Bewusstseins. So kommen empirische Gegenstände überhaupt zustande: „Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.“[421] „Notwendige Einheit“ der Synthesis bedeutet, dass diese nicht zufällig ist, sondern im Rahmen der transzendentalen Apperzeption, unter der Einheit des

[418] KrV, B 218.

[419] KrV, B 288.

[420] KrV, B 294.

[421] KrV, B 197.

Bewusstseins, so sein muss. Die notwendige Einheit wird dadurch vollzogen, dass dieselbe Einheit des Bewusstseins auf den verschiedenen Stufen die Synthesis leistet.

Phaenomena und Noumena

Damit ist das „Land des reinen Verstandes", „das Land der Wahrheit" erforscht.[422] Das erkennende Subjekt kommt über die Grenzen der Erfahrung nicht hinaus, dem Verstand wurden die Grenzen seines Gebrauchs bestimmt. Ein transzendentaler Gebrauch seiner Begriffe würde auf die Dinge an sich gehen, es ist aber nur ein empirischer Gebrauch der Kategorien möglich. Deshalb wäre es nach Kant auch besser zu sagen, dass die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, bloß „transzendentale Bedeutung" haben, aber ein „transzendentaler Gebrauch" der reinen Verstandesbegriffe nicht möglich ist und ohne Sinnlichkeit auch kein empirischer Gebrauch derselben.[423] Kann einem Begriff kein Gegenstand in einer Anschauung gegeben werden, ist er leer, ohne Sinn. Alle Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes beziehen sich auf empirische Anschauungen, d. h. auf Daten zur möglichen Anschauung.[424] Auch in der Mathematik muss das völlig a priori Erzeugte sinnlich anschaulich gemacht, für die Sinne konstruiert werden. Deshalb ist das Ergebnis der transzendentalen Analytik, dass „der stolze Name einer Ontologie", einer Lehre vom Sein, wie sie die rationalistische Metaphysik vor Kant beansprucht hat, „dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes" Platz machen muss.[425]

Das Sein an sich selbst bleibt vorausgesetzt, das uns erst affiziert hat bzw. von dem her das Bewusstsein seine Inhalte erst bekommt. Wir haben dieses Sein durch die Kategorien nur als Erscheinungen objektiv für uns. Das eigentlich fundierende, stets vorauszusetzende Sein an sich bleibt außerhalb und wird durch uns nicht erkannt. Die Vernunft hat dadurch ihre eigene Endlichkeit bestimmt, sie kann nicht mehr leisten, „als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren"[426]. Sie kann die Endlichkeit ihres Erkennens bestimmen und einsehen, dass sie das Sein

---

[422] KrV, B 294.

[423] KrV, B 305.

[424] KrV, B 298.

[425] KrV, B 303.

[426] KrV, B 303.

an sich nicht erfassen kann, sie kann also den Grund der Erfahrungswelt nicht erkennen. Die Ausführungen Kants in diesem Kapitel dürfen jedoch nicht derart ausgelegt werden, dass Dinge an sich für Kant gar nicht mehr wirklich vorausgesetzt sind. Sie können nur nicht erkannt werden. Durch den Verstand bloß gegenständlich gedachte „Noumena" (Verstandeswesen) bleiben stets unerkannt, nur die „Phaenomena" (Sinnenwesen) sind uns als bestimmte Erscheinungen zugänglich.[427] Unsere Verstandesbegriffe können hinsichtlich der Verstandeswesen keine Erkenntnisart sein, die Verstandeswesen können durch sie nicht bestimmt werden; sie bleiben völlig unbestimmt, sie müssen jedoch, das zeigt die Lehre von der Sinnlichkeit, als Noumena „im negativen Verstande", d. h. in negativer Bedeutung aufgefasst werden. Sie müssen unseren Erscheinungen vorausgesetzt werden, denn „den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen"[428], aber nur insofern sie nicht Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung sind. Sie könnten zwar auch als Gegenstände für eine intellektuelle Anschauung verstanden werden (zum Beispiel die eines Gottes, dessen Möglichkeit durchaus widerspruchsfrei angenommen werden kann[429]), die aber nicht die menschliche ist und deren Möglichkeit wir deshalb nicht einsehen können (ob es sie gibt oder nicht).[430] Raum und Zeit hängen den Noumena nicht an, und wo die Zeit nicht angetroffen wird, haben die Kategorien keine Bedeutung. Der Verstand erstreckt sich problematisch über die Sphäre der Erscheinungen hinaus, aber die Möglichkeit der Noumena kann von ihm nicht eingesehen werden (ob es sie gibt oder nicht), das Sein an sich ist für unsere Erkenntnis leer, wir haben dafür keine Anschauung.

„Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können."[431]

Der Begriff des Noumenon ist kein intelligibler Gegenstand für unseren Verstand, sondern könnte ein solcher nur für einen Verstand sein, der „nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer

---

[427] KrV, B 306.

[428] KrV, B 308.

[429] KrV, B 310.

[430] KrV, B 307.

[431] KrV, B 310 f.

nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand“ erkennen könnte. Von dessen Möglichkeit können wir uns aber nicht die geringste Vorstellung machen.[432] Das Wort "intelligibel" bezieht sich auf die Objekte einer solchen intellektuellen Anschauung in einem mundus intelligibilis, denn wenn das Ding an sich nicht Erscheinung ist, so könnte es als etwas Bestimmtes nur einer intellektuellen Anschauung gegeben werden. Die Dinge an sich, Noumena genannt, werden „nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas“ gedacht.[433]

Die Vernunftideen des Unbedingten

Kant thematisiert in der transzendentalen Dialektik im zweiten Buch die „dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft“[434]. Wir unterliegen einem „unvermeidlichen Schein“, wenn wir kraft unserer Vernunft gewissen Ideen „objektive Realität“ verleihen. Es handelt sich dabei nur um einen „Schein“[435], denn wir haben diese Ideen lediglich als „problematischen Begriff“, aber keine objektive Erkenntnis davon. Dies ist jedoch „unvermeidlich“, denn gewisse „Sophistikationen [...] der reinen Vernunft selbst“ kann sogar der „weiseste unter allen Menschen“ nicht vermeiden, der Schein „zwackt und äfft“ unaufhörlich, weil er der „Natur der Vernunft“ entspringt.[436] Kant bestimmt den Menschen als Wesen, das von Natur aus von bestimmten Ideen nicht lassen kann.[437] Der transzendentale Schein führt zu transzendenten Urteilen, wie zum Beispiel dem Urteil, dass die Welt einen Anfang in der Zeit haben muss.

---

[432] KrV, B 311 f.

[433] KrV, B 312.

[434] KrV, B 396. vgl. KrV, B 361.: Es gibt drei Arten von Vernunftschlüssen (KrV, B 361): „kategorische oder hypothetische oder disjunktive Vernunftschlüsse“.

[435] Vgl. KrV, B 353: „Der transzendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendentale Kritik deutlich eingesehen hat.“

[436] Der transzendentale Schein führt zu transzendenten Urteilen, wie z.B. dem Urteil, dass die Welt einen Anfang in der Zeit haben muss. Vgl. KrV, B 351 f. Zur „Ursache“ vgl. KrV, B 353 f.

[437] Vgl. auch den Anhang zur transzendentalen Dialektik B 670: „[…] daß die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten, daß transzendentale Ideen ihr eben so natürlich seien, als dem Verstande die Kategorien […].“

Kant unterscheidet drei verschiedene Arten von „dialektischen Vernunftschlüssen", je nach Idee, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen hinausläuft. Der erste unvermeidliche Schluss der Vernunft geht vom „transzendentalen Begriffe des Subjekts […] auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber."[438] Kant nennt ihn den „transzendentalen *Paralogismus*".[439] Das ist, wie Kant im Folgenden ausführt, der Schluss auf die Seele als einfache Substanz, als reine zugrundeliegende „Spiritualität"[440].

Zweitens fasst er unter der „*Antinomie* der reinen Vernunft" jene Schlüsse, die es mit „der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung" zu tun haben.[441] Und drittens geht es von der „Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie mir gegeben werden können, zu denken" auf die absolute Einheit, die auch noch das Sein an sich („Dinge, die ich nach ihrem bloßen transzendentalen Begriff nicht kenne") letztlich begründet, das „Wesen aller Wesen", ein (wie sich zeigen wird fehlerfreies) „*Ideal* der reinen Vernunft".[442]

Kant ist die synthetische Erkenntnis a priori zwar gelungen. Aber die Erkenntnis ist damit zugleich auch eingeschränkt auf mögliche oder wirkliche Erfahrung. Basis ist das apriorische Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand unter der Einheit des Bewusstseins. Die Transzendental-Philosophie antizipiert auf diese Weise nur die Form der möglichen Erfahrung. Sie zeigt, wie Erfahrung prinzipiell strukturiert sein muss. Die Grundsätze gemäß den Kategorien ergeben das Gerüst für alle empirische Erkenntnis. Dieses apriorische Gerüst kann auch transzendentale Wahrheit genannt werden. Das Sein an sich ist jedoch nicht zu erkennen. Erfahrung gibt nur Erkenntnis von Erscheinungen. Zum Gegebenen werden die Objekte hinzugedacht. Statt einer Ontologie ist nur eine Analytik des Verstandes möglich. Erkannt werden kann a priori nur, wie der Verstand in die Erscheinungen seine

---

[438] KrV, B 397 f.

[439] KrV, B 398.

[440] Den Begriff der „Spiritualität" erläutert Kant in KrV, B 403 als Vereinigendes von „Immaterialität", „Inkorruptibilität" und „Personalität". Wichtig erscheint an diesem Punkt vorausblickend der Hinweis auf „diese Substanz, bloß als Gegenstand des inneren Sinnes" (ebd.), da er später (KrV, B427) die „Gemeinschaft der Seele mit dem Körper" im Zusammenhang mit der „Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne" problematisiert. Vgl. auch KrV, B 400: „*Ich*, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper."

[441] KrV, B 398.

[442] KrV, B 398.

bestimmte Struktur hineindenkt. In anderen Bereichen als der wirklichen Erfahrung bzw. transzendental gesehen in dieser bloßen Form von Erfahrung ist keine Erkenntnis möglich. Es gibt kein Absolutes, nichts Unbedingtes. Das Subjekt ist abhängig von den äußeren Gegebenheiten, bewegt sich nur in diesem Bereich des Bedingten und Begrenzten, in dem alles wechselseitig voneinander abhängig ist. Was erkannt werden kann, sind prinzipiell begrenzte Gegenstände. Einschließlich der eigenen Erkenntnis ist somit alles begrenzt. Die Selbstanalyse der Vernunft hat darüber hinaus gezeigt, dass ihre Endlichkeit durch ihre Angewiesenheit auf das nicht erkennbare Außen der Dinge an sich notwendig sein muss. Das ist ein nicht zufriedenstellendes Ergebnis. Insofern die Vernunft selbst das Begrenzte einsieht, muss sie jedoch immer noch darüber hinaus fragen. Das Begrenzte, das Bedingte braucht immer eine Fundierung, etwas, wodurch es gesetzt bzw. real begründet ist. Die Vernunft versucht gezwungenermaßen, weil sie sich mit Bedingtem nicht abfinden kann, eine Synthesis von Bedingtem und Unbedingtem. Ausgehend von der apriorischen Struktur der Erkenntnis ergibt sich Bedingtes in dreierlei Hinsicht. Erstens ist das denkende Subjekt ein bloßes „dass“ und sich selbst nur Erscheinung des inneren Sinnes. Das „Ich denke“ ist auf das Gegebene angewiesen, um seine Tätigkeit ausüben zu können. Zweitens sind die äußeren Erscheinungen aneinander begrenzt und durcheinander bedingt. Die Bedingungsreihe der Objekte als Erscheinungen, die offenbar immer weiter geht, müsste, den Anforderungen der Vernunft gemäß, an einen letzten unbedingten Grund gelangen. Drittens müsste alles Sein an sich einen unbedingten Grund haben. Daher versucht die Vernunft mit den drei Vernunftideen des Unbedingten, nämlich der Seele (als unsterbliche Substanz), der Totalität der Welt (alle Bedingungen der Welt zusammengefasst) und letztlich Gott, das Unbedingte zu erreichen. Die Vernunft ist das Vermögen der Prinzipien. Sie sucht ein letztes, oberstes Prinzip, das nicht mehr an sinnliche Anschauung gebunden ist. Denn diese konfrontiert die Vernunft stets mit ihrer Endlichkeit. Deshalb versucht es die Vernunft auch mit einer Synthesis a priori, die jedoch mit reinen Begriffen nicht durchzuführen ist. Das Unterfangen ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das Denken hat derart keinen Objektbezug. Das Scheitern der Versuche, die Letztbegründung durch bloße Begriffe zu leisten, thematisiert Kant in der transzendentalen Dialektik.[443]

[443] Die transzendentale Dialektik wird hier nur ganz kursorisch behandelt, soweit es eben für die Hauptthematik der Arbeit erforderlich ist.

Der erste Fehlschluss der Vernunft geht vom „Ich denke“ auf die absolute Einheit des Subjekts bzw. auf eine unsterbliche Seele. Diesen Fehlschluss nennt Kant den „Paralogismus“, welcher das „Ich denke“ zur Substanz erhebt. Dieser Schluss bleibt jedoch in der Unbestimmtheit des „Ich denke“ gefangen.[444] Der zweite Fehlschluss, im Rahmen der kosmologischen Ideen, schließt von der Folge der einander bedingenden Erscheinungen auf die Totalität der Welt als Gesamtheit der Bedingung. Der Schluss gerät jedoch in unauflösbare Widersprüche, in eine Antinomie der reinen Vernunft, dahinter steht „eine ganz natürliche Antithetik“ der „menschlichen Vernunft“.[445] Das ergibt die vier Antinomien entlang der Kategorien, „in welchen die Synthesis eine *Reihe* ausmacht“.[446] Zum Beispiel sind die Sätze, „Die Welt hat einen Anfang“ und „Die Welt hat keinen Anfang“[447], in der ersten Antinomie, beide denkbar, schließen sich jedoch gegenseitig aus. Die „dogmatische Auflösung“ der Antinomien ist nach Kant „nicht etwa ungewiß, sondern unmöglich. Die kritische aber, welche völlig gewiß sein kann, betrachtet die Frage gar nicht objektiv, sondern nach dem Fundamente der Erkenntnis, worauf sie gegründet ist“.[448] Das Problem besteht nach Kant darin, dass in allen vier Antinomien die empirische Welt als ein Ding an sich genommen wird.[449] In Wirklichkeit ist sie jedoch nur Erscheinung. Die Auflösung beruht auf dieser Unterscheidung im Rahmen des transzendentalen Idealismus’ Kants. Für die ersten beiden Antinomien folgt daraus, dass sie beide falsch sind. Man kann nicht wissen, ob die Welt an sich unendlich ist oder nicht bzw. die Materie an sich unteilbar oder nicht. Insofern ist der Streit müßig. Bei den dynamischen Antinomien sind durch die Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinung beide Seiten der Antinomie vereinbar.[450] In der Erfahrungswelt gibt es keine Freiheit und kein Notwendiges, jedoch ist beides im Sein an sich denkbar. Der dritte

---

[444] Auf das Paralogismuskapitel wird im Folgenden noch näher eingegangen.

[445] KrV, B 433.

[446] KrV, B 436.

[447] KrV, B 454 f.

[448] KrV, B 512.

[449] „So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologischen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird, sie sei bloß dialektisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt [ein Hinweis auf den mundus intelligibilis als wirklich vorausgesetztes Sein an sich], auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im sukzessiven Regressus, sonst aber gar nicht existieren.“ KrV, B 534.

[450] Vgl. KrV, B 559 f.

Schluss von den Dingen an sich (als individuelle durchgängig bestimmte Einheiten[451]) auf ihren absoluten Grund, nämlich auf Gott, ist zwar ein fehlerfreier Begriff der reinen Vernunft, die Wirklichkeit des Begriffes kann jedoch nicht nachgewiesen werden. Kant nennt deshalb das höchste Wesen ein „*Ideal* der reinen Vernunft".[452]

Die Vernunft als Reflexion der Tätigkeit des Verstandes sieht dessen Endlichkeit ein und zielt damit schon über diese Endlichkeit hinaus. Sie hat die Endlichkeit zumindest ausgehend von einem Begriff des Nichtendlichen distanziert. Der Verstand geht auf Endliches, nämlich die Gegenstände. Die Vernunft strebt darüber hinaus zum Unbedingten. Sie ist das oberste Erkenntnisvermögen und will zum Bedingten die letzten Gründe (Seele, Welt, Gott) erfassen. Für dieses Unbedingte gibt es allerdings keine Anschauung mehr, sonst wäre es wieder Bedingtes, es würden die Ideen wieder auf die Ebene des Verstandes zurückfallen. Also kann es auch keine Erkenntnis davon geben. Können diese Vernunftideen allerdings nicht erkannt werden, ist es fraglich, ob es sie überhaupt gibt. Sie sind jedenfalls nicht nachweisbar. Gott kann zwar gedacht werden, aber es kann nicht nachgewiesen werden, dass es ihn gibt. Trotzdem sind diese Ideen damit nicht prinzipiell widerlegt. Sie sind weder bewiesen, noch widerlegt. Sie bleiben zumindest denkbar. Wenn sie nicht zur Erscheinungswelt gehören, so vielleicht zu den Dingen an sich oder deren letztem Grund. Durch diese prinzipielle Unterscheidung Kants zwischen Erscheinungen und Dingen an sich bleibt diese Möglichkeit offen.

Die Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich rettet die Denkbarkeit des Unbedingten. In der Erscheinungswelt kann es die Ideen nicht geben, aber möglicherweise im Bereich, der über die Erscheinungen hinausgeht, nämlich im Bereich der Dinge an sich. Denn die Dinge an sich sind für Kant keine bloße Idee, sondern ein wirkliches Sein außerhalb des Denkens, das aufgrund der Unbestimmtheit des Denkens als solches gedacht bzw. vorausgesetzt werden muss, aber nicht erkannt werden kann. Ohne diesen vom Bewusstsein unabhängig vorausgesetzten Außenbereich gäbe es kein inhaltliches Bewusstsein. Und es muss unabhängig vom Bewusstsein Bestand haben, sonst wäre es wiederum nicht externes fundierendes Sein. Die Dinge an sich sind für Kant die notwendige Voraussetzung für inhaltliches Bewusstsein.

---

[451] Vgl. KrV, B 599 f.

[452] KrV, B 398.

Die unbedingten Ideen sind zwar denkbar, aber die wirkliche Fundierung des Bedingten im Unbedingten ist dadurch nicht geleistet. Das Subjekt kann anscheinend nach seiner Selbstanalyse, und es kann ja auch immer nur sich selbst untersuchen, seine eigenen Grenzen nicht überschreiten. Auch die Differenz zwischen sich und seinem Außen kann es nicht überwinden. Da es diesen Bereich der vorausgesetzten Dinge an sich nicht einschließt, kann es nicht zu einer umfassenden Begründung kommen. Es gelangt derart mit den Vernunftideen nur zu einer gedachten Begründung, die sich letzten Endes als unzulänglich erweist. Insofern ist der Versuch gescheitert und zeigt nur, was in der transzendentalen Analytik bereits festgestellt wurde, „nämlich daß alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos seien“[453].

Das Ich an sich als gemeinsame Wurzel beider Erkenntnisstämme

Nachdem der gesamte Vernunftraum von den Anschauungsformen bis zu den Ideen durchmessen wurde, besteht nach wie vor die große Gefahr eines ganz grundlegenden Dualismus. Dagegen konnte jene Herausforderung, welche die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand rein a priori geboten hatte, von Kant noch relativ leicht bewältigt werden, indem die Vermittlung in der reinen Form der Erfahrung, nämlich unter dem „Ich denke“ der transzendentalen synthetischen Einheit des Selbstbewusstseins selbst vollzogen wurde. Wird nun die Grundvoraussetzung wieder miteinbezogen, dass die Dinge an sich unsere Sinne affizieren, wird offenkundig, dass diese Differenz zu diesem Außenbereich noch gar nicht bewältigt wurde. Diese Problematik ist nach wie vor offen.

Darüber hinaus ergibt sich in Erinnerung der eingangs gestellten Frage nach der unbekannten Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit (B 29) auch noch die Frage, wie überhaupt Verstand und wirklich empfindende Sinnlichkeit zusammenkommen können. Bislang wurde nur geklärt, wie Verstand und Sinnlichkeit in der reinen Form der Erfahrungserkenntnis rein a priori zusammenhängen. Wie bezieht sich aber das Denken auf die wirklichen Empfindungen, auf die von außen gegebenen Inhalte im Subjekt? Wie kann das Denken mit dem Leib, dem Organismus, welcher die Sinnlichkeit hat, zusammenhängen? Schon verschiedene Andeutungen Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* lassen darauf schließen, dass diese Verbindung im „Ich an sich“ liegt. Nicht im Ich als bloßes Denken des

[453] KrV, B 670.

„Ich denke“ oder im Ich wie es sich in der Form der Anschauung erscheint und darüber hinaus seine eigene Erkenntnisform in den wirklichen Erfahrungen selbst erfasst, sondern im Ich, wie es an sich selbst ist. Dort liegt die Verbindung zwischen Verstand und inhaltlicher Sinnlichkeit a posteriori: „Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein [im Folgenden beschäftigt sich Kant ja hauptsächlich mit der transzendentalen Synthesis a priori und klammert das Aposteriori methodisch aus], daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gäbe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen [gemeinsam muss es sein, sonst könnte es gar nicht verbunden sein], nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden.“[454] Auch an anderer Stelle werden diese zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis genannt: „Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich, lediglich *die Architektonik* aller Erkenntnis *aus reiner Vernunft* zu entwerfen, und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer *Vernunft* ist.“[455] Einerseits betrifft das das Apriorische, das Denkende allein, und andererseits das wirkliche Materielle, das sinnlich Inhaltliche. Somit das Geistige und Leibliche im Rahmen der Erkenntnis. Deren gemeinsame Wurzel ist unbekannt, d. h. man kann sie nicht erkennen, muss sie aber voraussetzen. Das Ich an sich ist so als Vermittlung dieser beiden Seiten des Subjekts vorauszusetzen. Es kann aber nur gesagt werden, dass diese Vermittlung im vorausgesetzten Ich an sich bzw. Subjekt an sich stattfinden muss, nicht jedoch wie diese Vermittlung erfolgt, das entzieht sich klarerweise der Erkenntnis.[456]

Beispielhaft führe ich einen weiteren Hinweis auf das Ich an sich in der *Kritik der reinen Vernunft* im Zusammenhang mit der Auflösung der kosmologischen Ideen bzw. der dritten Antinomie und dem Begriff der Freiheit an: „Dieser intelligibele Charakter [des Ich an sich] könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint [als empirisches Ich], aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß *gedacht* werden müssen [also

---

[454] KrV, B 29.

[455] KrV, B 863.

[456] Vgl. Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants. In: Hg. Hans-Dieter Klein, Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVI/2004 (Wien, Vlg. Braumüller, 2005) 13.: „D. h. es gibt für Kant nicht nur Dinge an sich als Seinsgrundlage der äußeren Erscheinung, sondern ebenso hat jedes Ich ein Ansichsein, ohne das der notwendige Ausgangspunkt aller Erkenntnis, die wirkliche Erfahrung als Zusammenspiel von Apriori und Aposteriori, gar nicht möglich wäre und das im rein apriorischen „Ich denke“ nicht aufgeht, sondern es noch fundiert.“

ein wirklich seiendes Ich an sich vorausgesetzt werden müssen, als das, was erscheint], so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen [Dinge an sich müssen ebenso als wirkliches Sein an sich der Erscheinungswelt vorausgesetzt werden], ob zwar wir von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen."[457] Ohne Anschauung kann hier nichts erkannt werden, aber die Voraussetzung muss als wirkliches Sein an sich, sowohl der Iche an sich, als auch der Dinge an sich, *„gedacht"* werden. Diese Textstelle und die nachfolgenden Verweise Kants auf das Subjekt als „Noumenon" weisen schon auf die entsprechenden Zusammenhänge in der praktischen Philosophie Kants hin.

Das Schema sinnlicher Begriffe

Ein weiterer Beleg für Kants Vermittlung des apriorischen Erkenntnisvermögens und der aposteriorischen Sinnlichkeit im unbekannten Ich an sich, das vom reinen „Ich denke" in seiner bloß apriorischen Synthesisfunktion noch zu unterscheiden ist, findet sich im Schematismus-Kapitel. Vorerst wurden wesentliche Inhalte aus diesem Kapitel noch weggelassen, weil ausschließlich die apriorische Struktur der Erkenntnis unter der Einheit des „Ich denke" behandelt wurde. Im Folgenden wird auch der aposteriorische Inhalt miteinbezogen. Zuvor wurde im Rahmen des Schematismus-Kapitels nur das transzendentale Schema erörtert. Kant behandelt in diesem Kapitel jedoch auch das „*Schema* sinnlicher Begriffe"[458]. Sinnliche Begriffe sind für Kant reine Begriffe der Geometrie und empirische Begriffe; sie beziehen sich unmittelbar auf Anschauliches, entweder auf apriorische Anschauung wie in der Geometrie im Sinne einer geometrischen Konstruktion oder Anschauliches a posteriori wie in der Erfahrung im Sinne eines gegebenen einzelnen Gegenstandes. Das Schema sinnlicher Begriffe ist ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu geben. „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe."[459] Das Schema sinnlicher Begriffe verbindet das Bild als konkretes Einzelnes der empirischen Anschauung (den Bereich des a posteriori) mit dem logisch-apriorischen Bereich des Begriffes. Der Begriff ist das Allgemeine und

[457] KrV, B 568.

[458] KrV, B 181.

[459] KrV, B 179 f.

das Bild ist der konkrete, einzelne, sinnliche Inhalt. Die transzendentale Betrachtung benötigt kein Bild. Die transzendentale Einbildungskraft bezieht sich lediglich auf die Synthesis von Raum und Zeit. Das transzendentale Schema gilt für alle Erscheinungen ganz allgemein. Dort fällt das Problem weg, wie sich der Begriff auf einen konkreten einzelnen Inhalt bezieht. Nun allerdings soll der Begriff in der Erfahrung auf ein bestimmtes, inhaltliches Anschauliches bezogen werden. Der Begriff selbst ist nicht anschaulich, er ist das Allgemeine verschiedener Vorstellungen. Das einzelne bestimmte anschauliche Bild ist kein Begriff, denn ein Begriff umfasst alle darunter subsumierbaren besonderen Bilder.

Das einzelne Bild des Dreiecks entspricht nicht dem Begriff des Dreiecks, denn dieser betrifft alle Dreiecke ganz allgemein. Das Bild eines Dreiecks betrifft ein besonderes Dreieck mit ganz bestimmten Seitenlängen und Winkeln.[460] Das Schema sinnlicher Begriffe vermittelt zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und dem Besonderen des Bildes. Es führt heraus aus der Allgemeinheit des Begriffs zum Zufälligen des Bildes. Das Bild kann stets wechseln. Der Begriff ist das Allgemeine. Das Schema ist das allgemeine Verfahren, das Begriff und Bild verbindet. Der Begriff wurde zwar durch Abstraktion von verschiedenen einzelnen Gegenständen oder Bildern als deren allgemeines Merkmal gewonnen, das Einzelne ging durch diese Abstraktion im Begriff jedoch verloren. Im Begriff ist die Anschaulichkeit nicht mehr vorhanden. Wegen des logischen gesetzmäßigen Zusammenhanges der Begriffe[461] wird gerade das besondere Anschauliche ausgeschlossen. Es gibt nicht *den* Menschen, sondern nur ganz bestimmte, einzelne Menschen. Die Beziehung zwischen beiden Seiten ist nur durch ein Schema herzustellen. Das Schema sinnlicher Begriffe ist aber weder Begriff noch Bild. Ist es etwas Anschauliches, dann ist es schon ein Bild. Ist es etwas Begriffliches, dann ist es schon allgemein. Die Vermittlung zwischen Bild und Begriff durch das Schema ist inhaltlich nicht fassbar, nur intuitiv als das Gemeinsame von Begriff und Anschauung. Kant gibt dafür zu Beginn des Schematismus-Kapitels ein Beispiel: „So hat der empirische Begriff eines *Tellers* mit dem reinen geometrischen eines *Zirkels*

---

[460] Kants Beispiel vom „Triangel“ (KrV, B 180) erinnert an das Problem von Locke, wie der allgemeine Begriff sinnlich anschaulich sein kann. Das Dreieck müsste zugleich rechtwinkelig und gleichseitig (und so weiter) sein, wenn es als allgemeines Dreieck wahrgenommen werden sollte (Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch IV, Kapitel 7, §9). Das Problem des allgemeinen Dreiecks erörtert auch schon Aristoteles. Vgl. Klaus Düsing, Schema und Einbildungskraft, 56 f.

[461] Wie er in der metaphysischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe aufgezeigt wurde.

Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt."[462] Die Rundung wäre eigentlich das Schema, das einerseits im empirischen Begriff des Tellers gedacht und im anschaulichen einzelnen Kreis angeschaut wird. Das Runde als den Gegensatz überbrückende Vorstellung ist aber nicht mehr zu fassen. Entweder wird es als allgemeiner Begriff gedacht oder als bestimmtes Einzelnes angeschaut, jedoch nicht wie es zwischen den beiden Seiten vermittelt. Nur durch das Schema kann die Entsprechung von Bild und Begriff festgestellt bzw. überprüft werden. Nur durch das Schema kann aus dem Begriff das Bild hervorgebracht oder umgekehrt das Bild als Beispiel für den Begriff identifiziert werden. „So viel können wir nur sagen: das *Bild* ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft [die Einbildungskraft kann auch aus sich aktiv ein Bild, beispielsweise eines Hundes, hervorbringen], das *Schema* sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen [die Bilder müssen stets über das Schema mit dem Begriff vermittelt werden], und an sich demselben nicht völlig kongruieren [das Bild entspricht nie dem Begriff]."[463] Das Bild ist ein Produkt der produktiven Einbildungskraft in ihrem empirischen Vermögen, während das Schema ein Produkt der reinen apriorischen Einbildungskraft ist. Die Bilder werden erst möglich durch die Schemata, weil sie unter den Begriff subsumierbare bestimmte, konkrete Darstellungen sein sollen. Die Einbildungskraft leistet insofern mehr als nur die kategoriale Prägung der Zeit, denn sie vermittelt zwischen dem apriorischen, logischen Bereich des Begrifflichen und dem aposteriorischen Bereich des unmittelbar Anschaulichen. Das Schema vermittelt zwischen den beiden Stämmen der Erkenntnis, nämlich Verstand und Sinnlichkeit, wobei die Sinnlichkeit jetzt im aposteriorischen Sinn genommen wird, nicht mehr transzendental als die reine Form, sondern bezogen auf dasjenige, was auf die Dinge an sich bezogen ist und von ihnen affiziert wird, nämlich die Einlasspforte für dieses andere Zufällige. Das Schema ist als solches nicht zu erfassen, weil Sinnlichkeit und Verstand im Ich an sich zusammenkommen, welches sich der Erkenntnis entzieht. Das Schema kann als Gemeinsames von beiden Seiten nicht inhaltlich festgelegt werden. Die Einbildungskraft, die zwischen den logischen Formen der Begrifflichkeit und der konkreten Anschauung vermittelt, ist deshalb gleichsam das blinde Vollzugsorgan des Ich an sich, sie stellt den Zusammenhang nur intuitiv her. Kant nennt dies „eine

[462] KrV, B 176.

[463] KrV, B 181.

verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“[464]. Der Grund der Vermittlung von apriorischer und aposteriorischer Seite ist das Ich an sich selbst. Auf der einen Seite steht die apriorische Spontaneität des Ich denke und auf der anderen Seite steht die aposteriorische sinnliche Affektion vom Objekt an sich, die Vermittlung von Geistigkeit und Leiblichkeit muss faktisch vorausgesetzt werden, kann jedoch nur unerklärlich im Ich an sich angesetzt werden.

Insofern trifft die folgende Kritik der Brüder Böhme Kant auch gar nicht: „Die Produktion von Bildern soll dem Verstande gemäß sein. Deshalb ist es ganz konsequent, wenn Kant in der zweiten Auflage der ‚Kritik der reinen Vernunft’ die Einbildungskraft als besonderes Erkenntnisvermögen überhaupt streicht und dadurch dem Verstand allein, der nur noch in dieser Funktion den Namen der Einbildungskraft trägt, die bilderschaffende Tätigkeit in den Anschauungen zuschreibt.“[465] Die Vermittlung von Geistigkeit und Leiblichkeit muss faktisch vorausgesetzt werden, kann jedoch nur unerklärlich im Ich an sich angesetzt werden. Die Möglichkeit der Verbindung ist nicht zu erklären und abzuleiten. Man kann nach Kant nicht wissen, wie Denken und Sinnlichkeit wirklich zusammenkommen. Man kann nicht wissen, wie das Denken zum besonderen empirischen Inhalt kommt.

Der Wahrnehmungsapparat gehört selbst zur Objektwelt, aber er muss mit dem Denken in Verbindung stehen. Bei Kant stellt der Leib bzw. die Sinnlichkeit, den Übergang zwischen dem Denken und den Dingen an sich her. Im Rahmen des Subjekts gehört die Leiblichkeit aber zu den Objekten und es gibt keine empirische Erkenntnis, wie der Übergang von der Sinnlichkeit zum Denken erfolgt. Es ist lediglich ein Faktum, dass beides übereinstimmt, dass der gegebene Stoff sich prinzipiell begrifflich fassen und verbinden lässt. Diese Vermittlung liegt faktisch jeder Erfahrung zugrunde. Sie kann jedoch nicht weiter erklärt werden, sondern liegt im Subjekt bzw. Ich an sich unerkannt zugrunde.

---

[464] KrV, B 180 f.

[465] Hartmut Böhme, Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (Frankfurt a. Main, 1983) 313.

Die Leib-Seele-Problematik im Paralogismus-Kapitel

Im Folgenden wird das sogenannte „Paralogismus-Kapitel“ der zweiten Auflage der Vernunftkritik (B 399 - B 432) kommentiert bzw. daraufhin analysiert, inwiefern es sich als Ausgangspunkt einer Interpretation des Standpunktes Kants zum Leib-Seele-Problem eignet.

Ein logischer Paralogismus ist ein Fehlschluss der Form nach. Der transzendentale Paralogismus aber hat transzendental seinen Grund in der Natur der Vernunft. Die sich daraus ergebende Illusion ist unvermeidlich, aber nach Kant nicht „unauflöslich“, d. h., wir können ihren Grund angeben und sie durchschauen, aber nicht vermeiden, dass wir sie haben.

Der trügerische Schluss auf die Seele als substanzielles Wesen (welches zudem über das Leben hinaus existiert) betrifft den ihr zugrundeliegenden Begriff des „Ich denke“. Das transzendentale „Ich denke“ muss alle meine Vorstellungen begleiten können (§16), dient aber lediglich dazu, „alles Denken, als zum Bewußtsein gehörig, aufzuführen“[466]. Als höchste synthetische Einheit ist das „Ich denke“ grundsätzlich frei von empirischer Zufälligkeit, vielmehr notwendige Bedingung jeglicher Erfahrung. Es ist der „transzendentale Begriff des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges [Zufälliges] enthält.“[467] Wie lässt sich nun das „Ich denke“ für die Bestimmung der Seele heranziehen?

Kant definiert zu diesem Zweck die „rationale Seelenlehre“, der sich für die Lösung dieser Frage nichts Empirisches beimengen darf, da sie sonst eine „empirische Seelenlehre“ genannt werden müsste. Das „Ich denke“ zeigt zunächst den Weg zur Unterscheidung des „Ich“ als „Seele“, als „Gegenstand des inneren Sinnes“, von dem Körperlichen, als „Gegenstand äußerer Sinne“.[468] Was kann nun aus dem Begriff „Ich denke“, der alles Denken begleitet, unabhängig von aller Erfahrung für die Seele geschlossen werden? Die „rationale Psychologie“ hat nach Kant nur die Möglichkeit, sich transzendentaler Prädikate zur Bestimmung zu bedienen und darin dem „Leitfaden der Kategorien“ zu folgen. Kant lässt sie im Gegensatz zur Kategorientafel des §10 bei der Kategorie der Substanz beginnen und geht dann weiter zur Kategorie der Qualität, der Kategorie der Quantität und

---

[466] KrV, B 399 f.

[467] KrV, B 397 f.

[468] KrV, B 400.

schließlich der Kategorie der Modalität. Das ergibt die „Topik der rationalen Seelenlehre“.[469] Die Seele ist erstens eine „*Substanz*“, sie ist zweitens „ihrer Qualität nach *einfach*“, drittens ist sie eine „*Einheit*“ und viertens „im Verhältnisse zu *möglichen* Gegenständen im Raume.[470] Der Begriff der „Immaterialität“ ergibt sich daraus, dass die Seele bloß ein Gegenstand des inneren Sinnes ist. Zusammen mit der „Inkorruptibilität“ und der „Personalität“ ergibt sich die „Spiritualität“ der Seele. Im Verhältnis zu den Körpern ist sie „die denkende Substanz, […] Principium des Lebens in der Materie“ und somit auch Grund für den Begriff der „Immortalität“.[471]

Aber die rationale Seelenlehre oder als solche „transzendentale Seelenlehre“ ist fälschlicherweise eine „Wissenschaft der reinen Vernunft“. Denn vier Paralogismen ergeben sich durch diesen Versuch der Bestimmung mittels transzendentaler Prädikate gemäß Kategorientafel. Der Grund für diese vier Fehlschlüsse ist der Begriff des „Ich“ oder des „Ich denke“. Es ist der unbestimmte Begriff der stets vorausgesetzten synthetischen Einheit, der zwar alle bewussten Inhalte begleitet (bzw. begleiten können muss), aber eben nur durch diese Bewusstseinsinhalte erfasst werden kann. Er selbst ist nicht bestimmter Bewusstseinsinhalt, sondern die allen Inhalten entgegen- bzw. vorausgesetzte synthetische Einheit. Es ist eine „für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“.[472] Man kann nach Kant nicht einmal sagen, dass „es ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet.“[473] Ein Begriff hätte einen bestimmten Inhalt. Das „Ich denke“ ist jedoch inhaltlich unbestimmt. Jedoch ohne inhaltliches Bewusstsein, welches das „Ich“ als Selbstbewusstsein begleiten können muss, könnten wir von ihm „niemals den mindesten Begriff haben […]. Um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon

---

[469] KrV, B 402.

[470] KrV, B 402. Peter Baumanns rechnet entgegen KrV, B 402 die Erläuterung „d. i. Einheit (nicht Vielheit)“ zum zweiten Punkt der Qualität (Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 715.: „2. Ihrer Qualität nach einfach, d. i. Einheit, (nicht Vielheit)“ obwohl Kant es in B 402 unter dem dritten Punkt gemäß der Quantität anführt: „3. Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. *Einheit* (nicht Vielheit).“ Vgl. dazu Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 731.

[471] KrV, B 403.

[472] KrV, B 404.

[473] KrV, B 404.

bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen".[474] Wenn über das „Ich denke" irgendetwas gesagt werden soll, muss es bereits vorausgesetzt werden.

Kant schiebt nun folgende Frage ein: Wie aber soll dies nun als lediglich für *mein* Subjekt gültig Erkannte zugleich für alle anderen reflexiven Lebewesen gültig sein? Die Antwort: Ich kann mir ein denkendes Wesen nur so vorstellen, wie ich mich selbst als denkendes Wesen erkannt habe. Ich kann keine Vorstellung von einem denkenden Wesen einfach durch äußere Erfahrung haben, sondern nur durch das eigene Selbstbewusstsein. Ohne Selbstreflexion habe ich keine Vorstellung von anderen reflexiven Wesen. Ohne Denken habe ich keine Vorstellung von einem denkenden Wesen. Ein anderes denkendes Wesen muss so wie ich dieselben Erkenntnisbedingungen erfüllen. Ich übertrage die notwendigen apriorischen Eigenschaften meines erkennenden Wesens auf alle anderen Wesen, die ich als denkende Wesen erkenne. Ohne freilich damit eine apriorische Bestimmung des anderen zu gewinnen, die sich von meinem „Ich denke" unterscheidet. Unserer „reinen Vernunfterkenntnis von denkenden Wesen" liegt nicht mehr als das „cogito" zugrunde. Was folgt aus dem „cogito" für die Bestimmung der Seele? Kant verweist nun wieder darauf, dass eine „empirische Psychologie" ohne apodiktische Gewissheit die Folge wäre, würden wir z. B. Beobachtungen über das „Spiel unserer Gedanken" heranziehen.

Das „Ich denke" wird jedoch aufgrund seiner Unbestimmtheit zu keiner weiteren Bestimmung der Seele führen. Kant führt die Problematik in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* weiter aus. Ohne Anschauung gibt es keine Erkenntnis. Allein aus dem „Ich denke" folgt keinerlei weitere Bestimmung. Sogar mich selbst erkenne ich nur durch Anschauung meiner selbst. Nicht allein aus dem reinen Selbstbewusstsein, der höchsten Einheit der Apperzeption, folgen objektive Verstandesbegriffe, sondern nur durch die kategoriale Bestimmung des inneren Sinnes unter der Einheit der Apperzeption existiert ein Objekt.

Es folgt somit aus dem „Ich denke" noch kein für sich „selbst *bestehendes Wesen*, oder *Substanz*" der Seele.[475] Auch keine „einfache" Substanz. Der Begriff der Substanz ist immer mit sinnlicher

[474] KrV, B 404.

[475] KrV, B 407.

Anschauung verbunden, das „Ich denke“ ist jedoch das reine Denken.[476] Wie soll sich hier Einfachheit bzw. Unteilbarkeit erkennen lassen? Ebenso ist es mit der objektiven *Identität* der seelischen Substanz im Wechsel der Zustände, die „mit der bloßen Analysis des Satzes, ich denke nicht ausgerichtet sein“ kann.[477] Weiters ist dadurch nicht zu erkennen, „ob ich bloß als denkend Wesen existieren könne“.[478] Zwar wird das „Ich denke“ von seinen Inhalten unterschieden, so die Seele von Dingen außer ihr, wie auch ihrem Körper, doch daraus ergibt sich noch keine unabhängige Substanz der Seele in Wechselwirkung mit anderen Objekten.

Über die Art meines Daseins ist mit dem „Ich denke“ noch nichts gesagt. Es ist ein reines „dass ich denke, dass ich bin“, das ist gewiss. Wie und was ich bin, ist daraus nicht zu folgern. Ansonsten fehlt die beharrliche Anschauung als Grundbedingung einer objektiven Realität. „Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens […].“[479]

Zur Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele

Kant widerlegt nun Mendelssohns Beweis der „Beharrlichkeit der Seele“ (B 413). Mendelssohn befand gemäß Kant, dass es problematisch wäre, die Nichtteilbarkeit der Seele als Argument für ihre Unsterblichkeit heranzuziehen.[480] Denn sie könnte ja auch einfach verschwinden. Mendelssohn war nach Kant der Ansicht, dass die Seele als einfache Substanz deshalb unsterblich sei, d. h. beharrlich sei, weil sie keine Vielheit ist, also keine Teile „*allmählich* in Nichts verwandelt werden“ können[481], und auch, weil zwischen dem Sein und Nichtsein der Seele keine Zeitspanne bestehen könnte, kein allmähliches Vergehen stattfinden könnte, was unmöglich sei.

---

[476] Das „Ich denke“ liegt einerseits als das reine Denken, bei Kant als die synthetische Einheit a priori stets zugrunde, andererseits kann es als alle meine besonderen Vorstellungen begleitendes „Ich“ gefasst werden.

[477] KrV, B 408.

[478] KrV, B 409.

[479] KrV, B 412 f.

[480] KrV, B 413.

[481] KrV, B 413 f.

Kant entgegnet, dass, sofern die Seele keine extensive Größe enthielte, d. h. kein mannigfaltiges „*außer einander*“[482], man ihr doch intensive Größe schwerlich ableugnen könnte, die sehr wohl durch allmähliches Nachlassen schließlich vernichtet werden könnte.[483] So bleibt nach Kant, „die Beharrlichkeit der Seele, als bloß Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen“[484], d. h. jene über das Leben hinaus, bezogen auf die Seele als Gegenstand nur des inneren Sinnes, auf reine Begriffe gestützt. In der Erfahrung ist sich das Individuum auch Gegenstand der äußeren Sinne, es ist Mensch, reflektiert sich als Mensch, insofern ist seine Selbstgewissheit im Leben ein beharrliches Prinzip. Darüber hinaus jedoch sollte der Rationalist einsehen, dass allein aus dem „Ich denke“ keine unsterbliche Seele folgt. Und weil er die Einheit der Apperzeption nicht als Zusammengesetztes erklären kann, sollte er sich lieber eingestehen „er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären“[485].

An diesem Punkt ist festzuhalten, dass Kant das „Ich denke“ als Seele genommen als bloßen Gegenstand des inneren Sinnes bezeichnet. Darüber hinaus ist alles räumlich Ausgedehnte, Körperliche, auch der menschliche Leib, Gegenstand auch des äußeren Sinnes.

In der rationalen Psychologie „in synthetischem Zusammenhange“ ist sich das denkende Wesen seiner Existenz als Substanz unabhängig von äußeren Dingen bewusst. Es kann auch aus sich selbst heraus denkende Wesen als beharrliche Wesen bestimmen, weil das einer Substanz notwendigerweise zukommt. Somit folgt daraus eine idealistische Position, insofern das Dasein äußerer Dinge zur Bestimmung der eigenen Existenz nicht erforderlich ist bzw. „jenes [das Dasein äußerer Dinge] auch nur ganz umsonst angenommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können“[486]. Kant stellt sich auch hier klar gegen die idealistische Position, allein aus dem Denken ohne Anschauung,

---

[482] KrV, B 414.

[483] Und bezieht sich dabei in der Anmerkung KrV, B 414 auf den Begriff „unendlich viele Grade des Bewusstseins bis zum Verschwinden“ sowie die ebenfalls an Leibniz erinnernde Unterscheidung von „klaren“ und „dunklen“ Vorstellungen des Bewusstseins, je nachdem wie deutlich das Bewusstsein die eine Vorstellung von der anderen zu unterscheiden imstande ist.

[484] KrV, B 415.

[485] Anmerkung KrV, B 415.

[486] KrV, B 418.

ohne Affektion durch Dinge an sich, ohne „ein Außen“ die eigene Existenz in der Zeit erfassen zu können.

In analytischer Hinsicht schließt das „Ich denke“ zwar ein Dasein ein. Im Erkennen bestimmt das Ich sein Dasein. Aber nicht als denkendes Wesen, sondern als eine Wirklichkeit, als „1. Ich denke, 2. als Subjekt, 3. als einfaches Subjekt, 4. als identisches Subjekt, in jedem Zustande meines Denkens.“[487] Der Begriff des Subjekts ist bloß logisch genommen. Ich könnte auch als Prädikat eines anderen existieren. Es ist unbestimmt, ob es sich dabei um eine Substanz handelt oder nicht. Mit „einfach“ im dritten Satz wird lediglich das „Höchste-Einheit-Sein“ des „Ich denke“ oder „die absolute Einheit der Apperzeption“[488] gemeint. Im Raum ist nichts Einfaches, also kann ich auch nicht das „Ich denke“ materialistisch begründen.[489]

Insofern ist das „Ich denke“ ein empirischer Satz, weil ich das „Ich denke“ allein anhand meiner Vorstellungen in der Zeit gewinnen kann.[490] Aber er ist „in Ansehung aller Art der Anschauung“ ein „unbestimmter Satz“.[491] So ist sowohl der „*Materialism* zur Erklärungsart meines Daseins untauglich“, als auch der „*Spiritualism*“.[492] Wir können auf keinerlei Weise etwas von der Seele als abgesonderte Existenz erkennen. Das würde über den Bereich der Erfahrung hinausgehen, der doch der einzige Bereich ist, für den das „Ich denke“ Erkenntnis bringt. Die rationale Psychologie kann uns nur dahingehend disziplinieren, weder eine materialistische, noch eine idealistische Position einzunehmen. Vielmehr gibt sie uns den „Wink“, „unser Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden“[493], und das Verhalten nach höheren Prinzipien so zu bestimmen, „als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche“.[494]

---

[487] KrV, B 419.

[488] KrV, B 419.

[489] KrV, B 420.

[490] vgl. Peter Baumanns: „Das transzendentale Selbstbewußtsein erweist sich a priori als gebunden an äußere und innere Erfahrung überhaupt.“ (Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 716.)

[491] KrV, B 420.

[492] KrV, B 420.

[493] KrV, B 421.

[494] KrV, B 421.

Das von Kant aufgeklärte Missverständnis ist somit die Ursache der Topik der rationalen Seelenlehre. Das „Ich denke“, die höchste synthetische Einheit, die auch noch die Kategorien begründet, wird irrtümlich als Anschauung genommen und „darauf die Kategorie der Substanz angewandt“[495]. Das „Ich denke“ ist aber nur die „Einheit im *Denken*“, damit ist keine gegebene Anschauung vorhanden, welche die Anwendung der Kategorie der Substanz voraussetzt.

Zur Anmerkung B 421

Kant spricht in der Anmerkung B 421 wiederum das „Ich denke“ als empirischen Satz an. Er ist gleichbedeutend mit dem Satz „Ich existiere“. Er ist keine Folgerung aus dem Satz „Ich denke“. Ohne eine Anschauung kann ich darauf nicht reflektieren. Andererseits geht das „Ich denke“ als synthetische Einheit der Erfahrung voraus. Das „Ich denke“ bringt lediglich eine „unbestimmte empirische Anschauung“ bzw. „unbestimmte Wahrnehmung“ zum Ausdruck, aber keine Erscheinung, kein Ding an sich, sondern etwas „Reales“, Existierendes, das im Satz „Ich denke“ zum Ausdruck gebracht wird. Das „Ich denke“ ist keinesfalls eine „empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.“[496]

Nach dieser wichtigen Erläuterung zum „Ich denke“ kommt Kant gleich zum Punkt. Wir können über die Erfahrung hinaus nichts erkennen. „Gleichwohl wird hierdurch für die Befugnis, ja gar die Notwendigkeit, der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundsätzen des mit dem spekulativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauchs, hierbei nicht das mindeste verloren; […].“[497] Eine theoretische Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele übersteigt unser Erkenntnisvermögen. Daran ist nicht zu rütteln. „Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung

---

[495] KrV, B 421 f.

[496] KrV, B 423.

[497] KrV, B 424.

einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt."[498]

Der Mensch wird aber durch die praktische Vernunft „Bürger einer besseren" idealen Welt, durch den „mächtige[n] niemals zu widerlegende[n] Beweisgrund" des moralischen Gesetzes bietet sich „eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung" – „begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntnis der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns sehen […]."[499] Kant macht hier in der zweiten Auflage einen deutlichen Hinweis auf die Geschlossenheit seiner Systematik durch Einbezug der praktischen Vernunft.

Es war jedoch nicht Gegenstand der von Kant untersuchten rationalen Psychologie, den Zusammenhang zwischen Körper und Seele zu bestimmen, denn sie ging über das Leben hinaus auf die Unsterblichkeit der Seele. Allerdings meint Kant anschließend, dass er auch darauf „hinreichende Antwort" geben könne.[500]

Die Schwierigkeit dieser Frage besteht nach Kant aufgrund der unterschiedlichen Bereiche des inneren Sinnes und der äußeren Sinne. Der Raum ist als reine Form der Anschauung nur Bedingung für die äußeren Erscheinungen. Die Zeit allerdings als reine Form der Anschauung „von aller Erscheinung überhaupt".[501]

Bemerkenswert ist der nun folgende Satz: „Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenständen [der Gegenstand des inneren Sinnes ist das Ich an sich, der Gegenstand der äußeren Sinne sind die Dinge an sich] hierin sich nicht innerlich [als Ansichsein der Dinge an sich sowie der Iche an sich], sondern nur, so fern eines dem andern äußerlich *erscheint*, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit […]."[502]

---

[498] KrV, B 426.

[499] KrV, B 426.

[500] KrV, B 427.

[501] Vgl. KrV, B 50.

[502] KrV, B 427 f.

Hier liegt ein Hinweis vor, dass das Ding an sich als Voraussetzung für die Erscheinung der Materie als Ansichsein nicht so verschieden ist von dem Ansichsein des Subjekts.[503] Beide Seiten, Dinge an sich und Subjekte an sich, sind als Voraussetzung vereint im mundus intelligibilis, dem zugrundeliegenden Ansichsein überhaupt. Nur im Bereich der Erscheinung tritt die Differenz auf. Um die Frage, „wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei", beantworten zu können, müssten wir der intellektuellen Anschauung des mundus intelligibilis fähig sein. Wir sind aber auf sinnliche Anschauung angewiesen und deshalb bleibt diese Frage „außer dem Felde aller menschlichen Erkenntnis".[504]

Die Gemeinschaft von Körper und Seele ist für Kant letztlich begründet im mundus intelligibilis. Nachdem wir auf Erfahrungserkenntnis angewiesen sind, der Körper als solcher ebenfalls Objekt der Erfahrungserkenntnis ist, die Seele als Substanz nur eine Illusion ist oder als reines „Ich denke" zu keinen weiteren Ergebnissen führt, ist über den Zusammenhang der beiden Seiten auf empirischer Ebene weiter nichts zu sagen, da er darüber hinaus im Bereich des mundus intelligibilis wurzelt, unserer Erkenntnis jeweils vorausgeht, und wir niemals erkennen werden können, wie dieser Zusammenhang möglich ist.

Der Zusammenhang von Verstand und Sinnlichkeit, in transzendentaler apriorischer Hinsicht fällt der Körper als bereits Erkanntes heraus, ist im Sinne des Schematismus-Kapitels, allerdings des „Schemas sinnlicher Begriffe", nicht des transzendentalen Schemas, als „Handgriff der Seele"[505] zu bestimmen. Darüber hinaus kann der Grund für den Zusammenhang nur als unerkennbar vorausgesetzt im mundus intelligibilis gedacht werden. „Dieser Schematismus […] ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden."[506]

---

[503] Auch hier zeigt sich, dass das Ansichsein des Subjekts bzw. das „Ich an sich" eine wesentliche Rolle als metaphysische Voraussetzung in Kants Philosophie spielt. Es ist jedenfalls nicht mit dem reinen „Ich denke" zu verwechseln.

[504] KrV, B 428.

[505] KrV, B 180 f., vgl. auch Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, 713.

[506] KrV, B 180 f.

Zur „Allgemeine[n] Anmerkung, den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend“ (KrV, B 428 – B 432)

Kant zeigt nochmals, inwiefern er den Satz „Ich denke“ als empirischen Satz auffasst, was aber nicht bedeutet, dass daraus die Seele als Erscheinung zu bestimmen wäre. Das reine Denken ist bloß Spontaneität, die Aussage „Ich denke“ als „*ich existiere denkend*“ jedoch, ist ohne den inneren Sinn nicht durchzuführen. Auch zeigt Kant im folgenden längeren Zitat, dass die Anschauung des „Ich denke“ oder des „Subjekts“ nicht das Subjekt an sich bzw. Ich an sich erkennen lässt, sondern bereits Spontaneität und empirische Anschauung gemeinsam zum empirischen Satz des „Ich denke“ geführt haben: „[…] dessen Anschauung [des Subjekts] jederzeit das Objekt nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Erscheinung an die Hand gibt. In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Rezeptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjekts angewandt. In dieser letzteren müßte denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Funktionen zu Kategorien der Substanz, der Ursache etc. suchen, um sich als Objekt an sich selbst nicht bloß durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen [als Ding an sich bzw. Ich an sich], welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist, und nichts als Data der Erscheinung an die Hand gibt, die dem Objekte des *reinen Bewußtseins* zur Kenntnis seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern bloß der Erfahrung zum Behufe dienen kann.“[507]

Im folgenden Absatz findet sich ein weiterer Hinweis auf das Subjekt bzw. das Ich an sich in Bezug auf den kategorischen Imperativ als das „Gesetz in mir“, als a priori feststehendes Gesetz des reinen (praktischen) Vernunftgebrauches, d. h., dass das Subjekt insofern auch als a priori „*gesetzgebend*“ und „selbst bestimmend“ (in Freiheit[508]) vorausgesetzt ist und dadurch die Wirklichkeit praktisch bestimmen kann. Und dadurch eine Beziehung seiner Existenz zum mundus intelligibilis (als gedachter, nicht erkannter) prinzipiell bestimmen kann: „Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) a priori feststehenden,

---

[507] KrV, B 429 f.

[508] Freiheit kann nur durch sich selbst bestimmt sein, weder heteronom, noch völlig orientierungslos. Freiheit kann nicht völlige Beliebigkeit sein, sondern nur Selbstgesetzgebung, die ihr eigenes Wesen als das Prinzip ansetzt.

unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen *Daseins* als *gesetzgebend* und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen [509], so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, daß im Bewußtsein unseres Daseins a priori etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz, doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligibele (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen, dienen kann."[510] Zwar bringt das die rationale Psychologie nicht weiter, denn sämtliche Prädikate einer weiteren Bestimmung müssten wiederum über sinnliche Anschauung gegeben werden, „jene Anschauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinaus heben"[511], trotzdem hat Kant hier auf das Ich an sich als Noumenon verwiesen, wie es in der praktischen Philosophie bestimmt werden kann.

Ergebnis der Analyse der Transzendentalphilosophie

Der Bereich des Aposteriori wurde von Kant in der Transzendentalphilosophie in der Darstellung der Synthesis a priori oder der reinen Form der Erfahrung, methodisch ausgeklammert. Es hat sich deshalb die Frage gestellt: Wie kommen überhaupt das Denken bzw. der Verstand und die wirkliche inhaltliche, aposteriorische Sinnlichkeit zusammen? Nach Hans Michael Baumgartner besteht ein noch immer offenes Problem bei Kant: „Ein drittes Problem [das erste betraf das Ding an sich, das zweite Raum und Zeit] betrifft den Zusammenhang der Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit und Verstand. Beide werden von Kant als wesentlich verschieden und doch als zusammenwirkend in Ansatz gebracht. Wie sollen sie aber zusammenwirken können, wenn sie so grundsätzlich voneinander verschieden sind? [...] Liegt hier nicht ein systematisches Defizit der Erkenntnistheorie Kants? Sinnlichkeit und Verstand müssen doch eine gemeinsame Wurzel besitzen."[512] Die Vermittlung in der gemeinsamen Wurzel erfolgt bei Kant im Ich an sich oder dem Subjekt an sich. Das ist eine wichtige

---

[509] Das ist der Hinweis darauf, dass die Existenz des Subjekts an sich bzw. des Ich an sich in der praktischen Philosophie anhand des moralischen Gesetzes und der Freiheit auch inhaltlich bestimmt werden kann.

[510] KrV, B 430 f.

[511] KrV, B 431.

[512] Hans Michael Baumgartner, Kants ‚Kritik der reinen Vernunft' (Bamberg, 2006) 143.

Grundlage seines philosophischen Systems und wird in der Kantforschung nicht entsprechend gewürdigt. Dies lässt sich auch einfach insofern erklären, als sich Kant mehr um das Aufzeigen wesentlicher Differenzen in seiner Transzendentalphilosophie bemüht hat, als um deren Vermittlung, die ihm als Systematiker fast schon selbstverständliche Voraussetzung war.[513] Wie sich hier subjektseitig im Ich an sich die zentrale Vermittlung von a priori und a posteriori stets vollzieht, ist nach Kant eine der Erkenntnis stets verborgene Angelegenheit. Wie Kant bereits in der Einleitung zur Vernunftkritik B 29 ausgeführt hat, ist es ein in den Tiefen des Subjekts wurzelndes Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand: „Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden.[514] Durch das „vielleicht“ erspart sich Kant hier nur die konkrete Auseinandersetzung mit der Art und Weise der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand, für Kant ist die Verbindung jedoch ein Faktum. Für Kant gibt es hier eine Vermittlung der beiden Seiten der wirklichen Sinnlichkeit a posteriori und dem inhaltlichen Bewusstsein. Diese Vermittlung besteht in einer „unbekannten Wurzel“. Kant hat ja den aposteriorischen Bereich, „die Materie aller Erscheinung [...] nur a posteriori“[515], in der transzendentalen Elementarlehre gleich ausgeklammert. In dieser grundlegenden Differenz von Sinnlichkeit und Verstand ist jedenfalls auch ihre durch Kant zugrunde gelegte Vermittlung derselben im Subjekt an sich zu berücksichtigen.

Nach den vorangegangenen Ausführungen ist nunmehr mit Beschluss der Transzendentalphilosophie festzuhalten, dass das Leib-Seele-Problem nach Kant im Bereich des Ansichseins seine Lösung findet. Wobei die Leiblichkeit hier als solche nur als Sinnlichkeit a priori im Bereich des Ich an sich für die Transzendentalphilosophie Kants von Bedeutung ist, denn ansonsten ist der Leib in der Erfahrung ein Gegenstand wie jeder andere. Was er darüber hinaus ist und wie er mit dem Geistigen

---

[513] Vgl. Kants Ausführungen zur Architektonik der reinen Vernunft und zur systematischen Einheit, KrV, B 860 ff., insbesondere bei KrV, B 863 hält Kant fest: „Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich, lediglich die *Architektonik* aller Erkenntnis aus *reiner Vernunft* zu entwerfen, und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer *Vernunft* ist. Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen.“

[514] Vgl. KrV, B 29.

[515] KrV, B 34.

zusammenkommt, kann nicht erkannt werden. Trotzdem sind hier a posteriori noch Unterscheidungen zu treffen und zu begründen, zwischen diesem ganz besonderen Gegenstand der Erfahrung, dem eigenen Leib und dem Wissen darüber, und allen anderen Gegenständen sowie auch Subjekten. Es ist für Kant aufgrund des unerkennbaren Zusammenhanges des Ich an sich und den Dingen an sich nicht zu erklären, wie dieser Unterschied zu begründen ist. Die Vermittlung zwischen der reinen apriorischen Denkarbeit und dem vorausgesetzten wirklichen, sinnlich unmittelbaren Inhalt liegt zwar im Ich an sich. Das Ich an sich gibt aber nicht den sinnlich unmittelbaren Inhalt, sondern dieser kommt von außen von den Dingen an sich, die hier natürlich weiterhin eine Rolle spielen müssen. Das Zusammenspiel zwischen Denken und sinnlich unmittelbarem Inhalt kann nicht ohne die vorausgesetzten Dinge an sich, die in Differenz zum Ich an sich noch außerhalb desselben stehen, ablaufen. Diese Differenz zwischen dem Ich an sich und den Dingen an sich kann aber keinesfalls beschrieben werden, sondern sie ist prinzipiell nur vorauszusetzen. Es muss einerseits ein Außen geben und andererseits ebenso eine Vermittlung. Die beiden Seiten können gar nicht auseinanderfallen, da sie faktisch verbunden sein müssen. Darüber hinaus ist zwar die Differenz zwischen rein apriorischer Denkarbeit und sinnlich unmittelbarem Inhalt im Ich an sich durch das Subjekt vermittelt, aber eben in einem vorausgesetzten An-sich-Sein des Ich, insofern unerreichbar für das erkennende Subjekt. Wie alles im Sein an sich zusammenhängt, auch der Zusammenhang der Iche an sich und Dinge an sich aussieht, ist unerkennbar. Der Zusammenhang wurde von Kant in etwas Unerkennbares zurückgenommen.

Differenz im Sein an sich: Dinge an sich und Iche an sich

Die Differenz des erkennenden Subjekts zu seinem Außen, zu den Dingen an sich, bedarf genauso einer Vermittlung. Sie muss stets begründet sein. Es kann nach dem Vorigen gesagt werden, dass diese Differenz des Subjekts zu seinem Außen der Differenz zwischen dem Ich an sich und den Dingen an sich entspricht. Es ist diese Differenz, insofern das Ich an sich als höchste Vermittlung im Rahmen des Subjekts als erkennendes Subjekt genommen wird. Dann besteht aber noch immer die Differenz zu den Dingen an sich. Eine andere Differenz liegt vor, wenn das erkennende Subjekt einfach als empirisch bestimmtes, leibliches Individuum genommen wird. Dann besteht die Differenz zwischen der Erscheinung und den Dingen an sich, der aber wiederum ein Ich an sich, abgegrenzt von den Dingen an sich, vorausgehen muss. Die Differenz zwischen dem Ich an sich und den Dingen an

sich muss auch deshalb vorliegen, da sonst das Ich an sich und die Dinge an sich in eins fallen würden, d. h. überhaupt alles eins wäre und das Subjekt kein Außen mehr hätte. Das Subjekt liegt entweder nur als reines unbestimmtes „Ich denke“ in der Selbstreflexion vor, oder als bestimmtes Subjekt auf Basis sinnlicher Anschauung in der Erfahrung. Darüber hinaus kann es als Ich an sich im Rahmen des Subjekts noch vorausgesetzt werden, in dem auch noch die Vermittlung zwischen seinem apriorischen Bereich und seinem aposteriorischen Bereich irgendwie, aber unerkennbar, durch die verborgene Kunst der Einbildungskraft stattfindet. Es kann hier eben als Ich an sich, genauso wie die Dinge an sich, nicht erkannt werden.

Auf der einen Seite der Differenz steht somit alles, was im Subjekt selbst liegt, auf der anderen Seite das, was von außen kommt. Die beiden Seiten können nicht auseinanderfallen, denn für inhaltliches Bewusstsein muss die Verbindung stets vorliegen. Also bürgt das Faktum der Verbindung schon für eine vorausgesetzte Vermittlung der beiden Seiten. Diese hat Kant nicht außer Acht gelassen. Sein System fällt hier nicht zwischen Ich an sich und Ding an sich bzw. zwischen Subjekt und Objekt auseinander. Der Dualismus-Vorwurf ist derart zu entkräften. Dass der gesamte Bereich des Subjekts (Spontaneität und Rezeptivität unter der Einheit des Ich denke als reine Form der Erfahrung, wie sie Kant am Gegebenen in transzendentaler Hinsicht herauskristallisiert hat, sowie deren Differenz zum sinnlich unmittelbaren Inhalt vermittelt im Ich an sich) mit seinem Außenbereich, d. h. den Dingen an sich, vermittelt ist, ist eine notwendige Voraussetzung für den Erkenntnisprozess. Liegt inhaltliches Bewusstsein vor, ist diese Differenz bereits überbrückt.

Wie aber soll das Subjekt, das nur die eine Seite der Differenz darstellt, diese Vermittlung in der Selbstanalyse, somit in sich selbst, auffinden können? Die vorausgesetzte Vermittlung geht ja gerade über es selbst hinaus. Würde es die Vermittlung versuchen, bliebe es womöglich wieder nur bei reinen gedachten Ideen, d.i. im Denken. Die Vermittlung muss jedoch über beide Seiten hinausgehen. Kant thematisiert die Vergeblichkeit, diese Vermittlung zu entdecken bzw. insgesamt das Sein an sich zu erkennen, in der folgenden längeren Passage der „Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe“:

„Wenn die Klagen: *Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein*, so viel bedeuten sollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen [Die Erscheinungen und Dinge an sich entsprechen einander, d. i. auch ein Hinweis dafür, dass es

nicht nur ein einziges Ding an sich gibt.], so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen seien. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen [D. h. die Vorgangsweise der empirischen Forschung, man dringt ins „Innere" der Natur so, wie sie erkannt wird, nicht wie sie an sich ist.], und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transzendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen [bei einem unzulässigen transzendentalen Gebrauch der Verstandesbegriffe auf Dinge an sich], würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre [Die Natur repräsentiert nur das Empirische, selbst wenn die gesamte Erscheinungswelt aufgedeckt wäre, wären die Dinge an sich nicht erkennbar.], da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer andern Anschauung, als der unseres inneren Sinnes, zu beobachten [Auch sich selbst erkennt das Subjekt nicht, wie es an sich ist, sondern nur so wie es sich an dem gegebenen Material betätigt, und danach kann der innere Sinn diese Tätigkeit nachvollziehen. Die Selbstaffektion des Subjekts heißt nicht, dass es sich selbst als an sich seiend erkennt. Es ist sich selbst auch nur Erscheinung des inneren Sinnes.]. Denn in demselben [in unserem eigenen „Gemüt" als Ich an sich] liegt das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit [Das Ich an sich trennt sich in zwei Erkenntnisstämme.]. Ihre Beziehung auf ein Objekt [Die Beziehung der Sinnlichkeit auf die Dinge an sich selbst], und was der transzendentale Grund dieser Einheit sei [der Grund dieses Verhältnisses, dass die Dinge an sich uns affizieren können], liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir sogar uns selbst nur durch innern Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Erscheinungen, aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten."[516]

Es besteht somit weder die Möglichkeit, die Dinge an sich zu erkennen, noch dieses Verhältnis der Sinnlichkeit zu den Dingen an sich, welche den Stoff für das Denken liefern, aufzuklären. Bei ausschließlich empirischer Forschung verbleibt man immer in der Erscheinungswelt.

[516] KrV, B 333 f.

Hereinnahme des Aposteriori im Anhang zur transzendentalen Dialektik

Das Subjekt kann in seiner Begrenztheit durch seine apriorische Selbstanalyse seine eigenen Grenzen nicht überschreiten. Bezieht es das Außen nicht ein, kann es zu keiner umfassenden Begründung kommen. Die Differenz zu den Dingen an sich muss bewältigt sein. Es muss die Tatsache miteinbezogen werden, dass Dinge an sich die Sinne affizieren. Wie im Subjekt Verstand und Sinnlichkeit a priori zusammenkommen wurde behandelt. Es wurden in der Transzendental-Philosophie die empirischen Inhalte weggelassen, um nur das apriorische Erkenntnisvermögen in den Blick zu bekommen und notwendige Erkenntnis zu gewinnen. Nun ist diese Seite des Aposteriorischen wieder miteinzubeziehen. Ausgangsbasis für die weitere Selbstreflexion der Vernunft ist die Spannung von apriorischem Erkenntnisvermögen und aposteriorischem, wirklichem, von außen gegebenem, zufälligem Erfahrungsinhalt bzw. von apriorischem Verstand und aposteriorischer Sinnlichkeit, den beiden grundsätzlichen Erkenntnisvermögen. Die beiden Seiten sind in der wirklichen Erfahrung nach Kant bereits unerkennbar im Ich an sich vermittelt. Es wurde bereits auf die beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis hingewiesen, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel, entspringen.[517] Ähnlich lautet auch eine andere Stelle in der transzendentalen Methodenlehre, wo Kant davon spricht, dass „sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer *Vernunft* ist“[518]. In der wirklichen Erfahrung haben die Dinge an sich unsere Sinne bereits affiziert. In der wirklichen Erfahrung sind die beiden Seiten des a priori und a posteriori schon verbunden, die zweite Differenz ist bereits vermittelt. Verstand und wirklich materiell sinnlich Inhaltliches sind schon zusammengekommen. Diese Vermittlung muss, wie die verschiedenen Anspielungen Kants vermuten lassen, in einem Ich an sich angenommen werden, das „Wie“ bleibt jedoch unbekannt.

Trotz der Schwierigkeit, ein wirkliches Sein dieser vorausgesetzten Vermittlung der Iche an sich und Dinge an sich zu begründen, stellt Kant eine Lösung zur Verfügung. Der zuvor in der Selbstanalyse vorgenommene methodische Ausschluss alles Empirischen wird im Anhang zur transzendentalen

[517] KrV, B 29.

[518] KrV, B 863.

Dialektik wieder aufgehoben.[519] Nicht um Erfahrungswissenschaft zu betreiben, sondern um den aposteriorischen Erkenntnisinhalt insgesamt in Differenz zur apriorischen Erkenntnisform zu setzen. Dieser Gegensatz beinhaltet einerseits den apriorischen Bereich des systematischen Zusammenhanges von Anschauungsformen, Schemata und Kategorien im Denken; andererseits den aposteriorischen Bereich des Gegebenen, des chaotischen Materials in den Empfindungen, als völlig unverbundener und unsystematischer, zufällig gegebener Inhalt. Dabei wird klar, dass in der Erfahrung beide Seiten bereits im Rahmen des Subjekts, einerseits das Ich an sich und andererseits die Dinge an sich repräsentieren. In der wirklichen Erfahrung sind das Ich an sich und die Dinge an sich immer schon eine Verbindung eingegangen. Das ist ein der Erfahrung vorausgesetztes Faktum, denn es muss Inhalt vorhanden sein, der in bestimmter Weise bearbeitet worden ist. Die wirkliche Erfahrung reicht über das bloße Denken hinaus, denn sie bringt mit dem Sinnesmaterial den direkten Bezug zu den Dingen an sich. Es geht nicht mehr bloß a priori um reine Gedanken- und Anschauungsformen.

In der wirklichen Erfahrung stehen aber die einzelnen Beobachtungen nicht unverbunden neben- und nacheinander, sondern sie bilden eine relativ konstante, auf empirische Allgemeinbegriffe gestützte Ordnung, ohne die nicht einmal eine alltagspraktische Orientierung in der Welt möglich wäre. Das vom Sein an sich Gegebene lässt sich durch das Denken systematisieren, die empirisch-zufälligen Fakten und darin wirkenden Kräfte lassen sich durch die apriorische Seite des Subjekts zu einer „*Art*“, zu „*Gattungen*“ und „*Geschlechtern*“ verallgemeinern, und umgekehrt lässt sich dieses Allgemeine wieder in Bezug auf die einzelnen Anschauungen immer weiter konkretisieren, wobei stets vollkommene Erkenntnis angestrebt wird.

Die wirkliche Erfahrung betreffend ist nach Kant zu berücksichtigen, dass sie unter das unbedingte Gebot der Vernunft gestellt wird. Die Vernunft wird nun nicht auf Gegenstände angewendet, die über der Erfahrung liegen, sondern auf den Verstand, wie er sich empirisch in der Erfahrungswissenschaft betätigt. Die Vernunft gebietet dem Verstand in der empirischen Forschung somit, dass sie schlechthin wahr sein soll, d. h., sie fordert „das Systematische der Erkenntnis“.[520] Dieser Wahrheitsanspruch ist ein unbedingtes Gebot der Vernunft an den empirisch forschenden Verstand. Daraus resultiert in der

---

[519] Ich behandle hier zunächst nur das erste Kapitel des Anhangs zur transzendentalen Dialektik „Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft“ KrV, B 670 - B 696.

[520] KrV, B 673.

Erfahrungswissenschaft die ununterbrochene Suche nach Wahrheit. Sie versucht sich stets zu verbessern. Das Kriterium der Wahrheit ist der logische, systematische und einwandfrei zusammenstimmende Zusammenhang alles empirisch Gegebenen, d. h. eine in sich stimmige Systematik der Erfahrungserkenntnis. Passt hier etwas nicht hinein, so stimmt etwas nicht mit dem System.[521]

Da die Vernunft ihre Anforderungen berechtigterweise stellt, denn sie entsprechen gewissermaßen ihrem „natürlichen Hang“[522], muss der eigentliche Sinn und Zweck dieses Strebens bestimmt werden. Es ginge darum, ihren „*immanenten* Gebrauch“[523] zu entdecken. Die Vernunftideen sollen eine bestimmte Rolle im Rahmen unserer wirklichen Erfahrungserkenntnis spielen. Sinnvoll eingesetzt werden die Ideen im Bereich des empirischen erfahrungswissenschaftlichen Verstandes. Sie sollen „regulativ“ gebraucht werden, „nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“[524]. Die Ideen finden somit eine sinnvolle Anwendung als methodologische Prinzipien für die Erfahrungswissenschaft. Sie können nicht konstitutiv im überempirischen Bereich auf Seele, Welt und Gott gehen, derart „sind es bloß vernünftelnde (dialektische) Begriffe“[525], sondern sie werden im Bereich des Verstandes auf empirische Inhalte bezogen. Es geht jedoch darum, aufzuzeigen, dass diese Prinzipien als solche nicht nur logische, subjektive Prinzipien sind, sondern dass im Rahmen eines transzendentalen Grundsatzes der Vernunft, „die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche

---

[521] Heute ist dieser Anspruch relativiert, zu Kants Zeiten war das allerdings eine Selbstverständlichkeit. Im Hintergrund steht für Kant vor allem die Systematik der Physik von Newton.

[522] KrV, B 670. Vgl. auch KrV, B 502: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System, und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammen zu stehen.“

[523] KrV, B 671.

[524] KrV, B 672.

[525] KrV, B 672.

erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei“; die „systematische Einheit“ wäre somit „objektivnotwendig“.[526]

Dieser Anspruch der Vernunft mit den drei „Prinzipien der *Homogenität*, der *Spezifikation* und *Kontinuität*“[527] bedeutet wie folgt:

1.) Homogenität: Alles differenziert Vorliegende soll auf allgemeine Gattungen, letztlich auf eine letzte allgemeine Gattung, zurückgeführt werden. Die Differenzen sollen verallgemeinert und auf einen letzten allgemeinen Grund zurückgeführt werden.

2.) Spezifikation: Die einzelnen Fakten sollen möglichst vollständig begrifflich ausbestimmt werden, bis das Individuum zur Gänze bestimmt ist. Das ist letztlich ein unendlicher Progress, da das Individuum in seiner durchgängigen Bestimmung unendlich viele begriffliche Eigenschaften hätte.

3.) Kontinuität: Als drittes Vermittelndes müsste eine Verwandtschaft der Individuen in immer höheren Gattungen kontinuierlich festgestellt werden.

Aus diesem Anspruch der Vernunft in dreierlei Hinsicht ergibt sich die vollständige und durchgängig bestimmte Systematik, von einzelnen zu immer höheren Arten. Diese drei methodologischen Prinzipien werden an die Erfahrungswissenschaft herangetragen, um die vollständige Systematik, d. i. die Wahrheit zu erreichen. Nun ist zu klären, ob diese Vernunftforderungen bloß logisch sind, also nur irgendwelche rein subjektiven Anforderungen, welche die Vernunft in ihrem unbedingten Anspruch stellt. Nach Kant aber beziehen sie sich wirklich auf Erfahrung, weil in der Erfahrungswissenschaft diese Kriterien ohnehin immer schon in der Beurteilung des Wahrheitsgrades einer Erkenntnis angewendet werden. Je mehr der vollständige systematische Zusammenhang gesichert ist, desto wahrer ist die Erkenntnis. Die wirkliche Erfahrungswissenschaft richtet sich ohnehin dauernd nach diesem idealen Kriterium der durchgängigen Systematik.

---

[526] KrV, B 676.

[527] KrV, B 686.

Die wirkliche Erfahrung zeigt ja auch, dass eine Verbindung zwischen dem Ich an sich und den Dingen an sich immer schon besteht. Diese Verbindung ermöglicht erst Erfahrung. Denn dazu muss eine Affektion des Subjekts von außen stattfinden und das gegebene Material muss in empirisch bestimmter Weise systematisiert werden können. Beide Seiten sind aufeinander bezogen und insofern kein Gegensatz mehr. Aus der Beziehung von Subjekt und Objekt entsteht Erfahrung. Das Faktum dieser Verbindung ist der Ausgangspunkt für die weitere Argumentation.

Das aposteriorische Material gehört einerseits zum Ich an sich, denn es wird durch dessen apriorische, systematisierende Erkenntnisstruktur zur Erfahrungserkenntnis verbunden, und andererseits zu den Dingen an sich als Affektionsursache. Das von außen zufällig gegebene Material lässt sich prinzipiell auch durch das Ich an sich in eine relativ systematische Ordnung bringen und fällt aus dieser nie gänzlich heraus. Jede beliebige Wahrnehmung passt in die Erfahrung. Die apriorische Erkenntnisstruktur ist ein fixer Rahmen für alles aposteriorisch Gegebene. Prinzipiell muss Erfahrung nicht wissenschaftlich vorangetrieben werden. Wird aber Erfahrungswissenschaft betrieben, so ist damit ein Wahrheitsanspruch verbunden, d. h. die Vernunft richtet ein unbedingtes Gebot an den Verstand. Der mit der Wissenschaftlichkeit verbundene Wahrheitsanspruch stammt aus der Vernunft und geht in die Richtung einer immer vollkommeneren Systematisierung des Gegebenen. Passt eine Wahrnehmung nicht ins System der Erfahrungswissenschaft, muss das System angepasst werden. So wird die vollkommene Systematik des Gegebenen in der Erfahrungswissenschaft stets angestrebt. Dass dieses Vernunftgebot nicht bloß logisch-subjektiv, sondern transzendental ist, beweist schon die faktische relative Systematisierung in der Erfahrungswissenschaft, denn sie zeigt, dass jeglicher aposteriorischer Inhalt für die Erkenntnis zweckmäßig ist. D. h., das von außen gegebene Material lässt sich im Rahmen der Erfahrungswissenschaft prinzipiell systematisieren, wegen der Grenzen empirischer Erkenntnis zwar nur relativ, aber genau deshalb wird die vollkommene Systematik auch immer nur angestrebt. Weil sich das von außen gegebene Material systematisieren lässt, ist das Gebot der Vernunft nicht bloß logisch-subjektiv, sondern transzendental. „Denn das Gesetz der Vernunft, sie [die systematische Einheit in der Erfahrung] zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv-gültig und

notwendig voraussetzen müssen."[528] Der Verstand soll diese vollständige Systematik gemäß den von der Vernunft auferlegten Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und Kontinuität in seiner empirischen Forschung anstreben. Es besteht hier allerdings nicht nur „ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft".[529] Dass es transzendentale Prinzipien sind, beweist Kant für jedes einzelne Prinzip im Anhang zur transzendentalen Dialektik.

Weil alle von außen gegebenen, aposteriorischen Bewusstseinsinhalte in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden können, muss auch ein notwendiger Zusammenhang zwischen den Dingen an sich und unserem Ich an sich bestehen. Jede Empfindung (d. h. die aposteriorische Seite der Sinnlichkeit, die apriorische Seite sind die reinen Anschauungsformen) muss aus dem Ansichsein kommen. Die Wahrnehmung hat immer die Voraussetzung, dass sie aus dem Ansichsein kommt. Wenn diese beiden völlig heterogenen Seiten des apriorischen Erkenntnisvermögens und des aposteriorischen, zufälligen Inhaltes im Ich an sich zu wirklicher Erfahrung verbunden sind, muss das Ich an sich auch mit den Dingen an sich in prinzipieller Übereinstimmung stehen. Die Iche an sich und die Dinge an sich müssen in einer vollständigen systematischen Ordnung stehen, um die relative, aber durch neue Erfahrung immer wieder verbesserbare Ordnung der Erfahrungswissenschaft zu ermöglichen. So wie die apriorische Grundstruktur des Ich für alle mögliche Erfahrung gilt, ist auch die Systematisierbarkeit der wirklich gegebenen Inhalte charakteristisch für alle möglichen aposteriorischen Daten, denen dieselbe Gesamtordnung der Dinge an sich zugrunde liegen muss. Der Verstand braucht von den Dingen an sich Gegebenes, das er nicht selbst aus seiner eigenen Form ableiten kann. Das gegebene Material führt aber nicht zu je einzelner, beliebiger, unzusammenhängender, chaotischer Erfahrung, sondern lässt sich durch die apriorische Erkenntnisstruktur stets in einen allgemeinen Zusammenhang bringen. Der Inhalt wäre in der Erfahrungswissenschaft nicht zu vereinheitlichen, wenn er sich nicht vereinen ließe.

„Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit, ich will nicht sagen der Form (denn darin mögen sie einander ähnlich sein) [die apriorische Seite], sondern dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit existierender Wesen nach [die aposteriorische Seite des von den Dingen an sich gegebenen Inhalts], daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch

[528] KrV, B 679.

[529] KrV, B 681.

Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken lässt [Der zufällige Stoff könnte völlig heterogen sein und müsste sich nicht systematisieren lassen!]), so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar nicht stattfinden, und es würde selbst kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu tun hat."[530]

Der Verstand könnte sonst nicht im Empirischen auf immer höhere Allgemeinheit stoßen und wäre selbst nicht möglich, da er es selbst stets mit Gattungen und allgemeinen Begriffen zu tun hat. Ein Begriff wie zum Beispiel der Begriff der Schwerkraft wäre nicht hervorzubringen, wenn die Erscheinungen so heterogen wären, dass sie sich nicht vergleichen und verallgemeinern ließen. Wenn beispielsweise das wiederholte „Fallenlassen" einer Eisenkugel stets verschiedene, nicht zu verallgemeinernde Phänomene zeitigte; sie chaotisch in alle Himmelsrichtungen fallen würde oder in Ruhe bliebe oder irgendwelche anderen Wirkungen folgten. Der empirische Allgemeinbegriff der Schwerkraft basiert nicht alleine auf der Leistung des Subjekts. Das gegebene Material muss mitspielen und für das Denken zweckmäßig sein. Ohne systematischen Zusammenhang der beiden Seiten würde sich der Inhalt nicht verallgemeinern lassen.

„Das logische Prinzip der Gattungen setzt also ein transzendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenstände, die uns gegeben werden, verstehe) angewandt werden soll. [Das Prinzip der Homogenität ist also ein transzendentales Prinzip.] Nach demselben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht bestimmen können), weil ohne dieselbe keine empirische Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre."[531]

Die gegebenen Inhalte müssen vergleichbar sein. Der Grad der Gleichartigkeit der Dinge an sich kann aber nicht erkannt werden. Es kann nur festgestellt werden, dass hier eine Gleichartigkeit vorausgesetzt ist, denn sonst wäre keine Erfahrung möglich.

---

[530] KrV, B 681 f.

[531] KrV, B 682.

Das Prinzip der Spezifikation ist deshalb objektiv, weil sich die Begriffe der Erfahrungserkenntnis stets auf einzelne Anschauungen beziehen müssen. Sonst gäbe es überhaupt keine Abstufung zwischen allgemeineren und weniger allgemeinen Begriffen. Die Verschiedenheit ist für die Systematik der Erfahrung ebenso notwendig wie die Gleichartigkeit. Auch dem logischen Gesetz der Spezifikation liegt ein „transzendentales *Gesetz der Spezifikation* zum Grunde, welches zwar freilich nicht von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können [damit sind die Dinge an sich gemeint], eine wirkliche *Unendlichkeit* in Ansehung der Verschiedenheiten fordert […] aber dennoch dem Verstande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten, und zu jeder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen“[532]. Auch die Differenzierung der Begriffe in Bezug auf die Anschauungen soll unendlich fortgesetzt werden, ohne dass der Grad der Verschiedenheit der Dinge an sich empirisch festgelegt werden könnte. Einerseits besteht also die Forderung, ein allgemeinstes Prinzip für alle Untergliederungen zu finden, andererseits soll auch die Spezifikation in Richtung auf den durchgängig bestimmten Gegenstand immer weiter fortgesetzt werden.

Das dritte Prinzip, jenes der Kontinuität, ergibt sich aus den beiden vorangegangenen und ist deshalb ebenso transzendental. Nach Kant hat dieses „aber eigentlich das Systematische der Naturerkenntnis zuerst hervorgebracht“[533]. Denn es vereinigt erst das Allgemeinste und Besondere, Gleichartigkeit und Verschiedenheit, Homogenität und Spezifikation.

Es ist nicht möglich, eine „transzendentale Deduktion“ der Prinzipien zu Stande zu bringen, weil ihnen als Ideen der Vernunft „kein korrespondierendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand in concreto haben können“[534]. Das relativiert ihre objektive Gültigkeit. Ohne Schema kann sich die Vernunft nicht wirklich objektiv auf die Erfahrungsgegenstände beziehen. Sie sind als Ideen nicht gegenstandskonstitutiv. Sie sind zwar regulative Prinzipien für den Verstand und insofern konstitutiv für Erfahrungserkenntnis, aber sie haben „als synthetische Sätze a priori, objektive, aber [nur] unbestimmte Gültigkeit“[535], d. h. nicht um den „Gegenstand der Erfahrung“ selbst „*zu bestimmen*“, sondern nur um den Verstand „*so viel als möglich*“ in die Richtung systematischer

[532] KrV, B 684.

[533] KrV, B 688.

[534] KrV, B 692.

[535] KrV, B 691.

Einheit zu leiten, „obzwar unbestimmt, wo, oder wie weit".[536] In dieser Hinsicht, weil der Grad dieser Prinzipien im Ansichsein nicht beweisbar ist, ist auch der einschränkende Hinweis von Kant in den *Prolegomena*, A 187 f., zu verstehen, dass er die Aufgabe zu zeigen, dass „Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe" in der *Kritik der reinen Vernunft* „zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht" habe, denn „da werden gewisse Vernunftprinzipien vorgetragen, die die Naturordnung oder vielmehr den Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, *a priori* bestimmen. Sie scheinen konstitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu sein, da sie doch aus bloßer Vernunft entspringen, welche nicht so wie Verstand als ein Prinzip möglicher Erfahrung angesehen werden darf."[537] Kant hat es also in der *Kritik der reinen Vernunft* nur zur Diskussion gestellt, aber nicht aufgelöst, ob die Vernunft hier wirklich objektiv diese drei Prinzipien anwendet. Es ist nicht sicher, ob die Vernunft wirklich in dieser Weise indirekt für die Erfahrung konstitutiv ist, weil man nicht wissen kann, ob es im Sein an sich nicht auch irgendwelche letzten Grenzen gibt, die man nicht mehr überbrücken kann. Die von der Vernunft mit den Prinzipien geforderte lückenlose, kontinuierliche Ordnung muss nicht mit der Ordnung im Sein an sich übereinstimmen und demnach auch nicht der Erfahrung entsprechen. Es steht nicht fest, wie weit die Prinzipien reichen bzw. dem Ansichsein entsprechen. Möglicherweise gibt es Arten oder Kräfte, die nicht weiter in Verbindung zu bringen bzw. systematisierbar sind. Deshalb sieht Kant hiervon ab und sichert der Vernunft dann im zweiten Kapitel des Anhangs ihren regulativen Gebrauch durch die drei Vernunftideen (Seele, Welt, Gott) mit ihrem eigenen „spekulativen Interesse".[538]

Die vorausgesetzte Vermittlung im „mundus intelligibilis" als Ergebnis der Reflexion der relativen Gesetzmäßigkeit in der Erfahrung

Der von außen gegebene, zufällige Inhalt erweist sich als zweckmäßig und lässt sich durch die apriorische Erkenntnisstruktur in einen allgemeinen Zusammenhang bringen. Er lässt sich auf die Verstandessystematik bringen. Die Inhalte sträuben sich nicht oder zerfallen gar in lauter einzelne

---

[536] KrV, B 696.

[537] Prolegomena, A 187 f.

[538] KrV, B 694. Das zweite Kapitel des Anhangs zur transzendentalen Dialektik, „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft" KrV, B 697 - B 732, wird später behandelt.

Erkenntnisse, wodurch überhaupt kein allgemeiner Zusammenhang entdeckt werden könnte. Kant zeigt im Anhang zur transzendentalen Dialektik, dass überhaupt kein empirischer Zusammenhang in der Erfahrungswissenschaft hervorgebracht werden könnte, wenn nur völlig heterogene Inhalte von außen gegeben wären. An diesen könnte im Einzelfall zwar eine Substanz oder Kraft bestimmt werden, nie aber die Allgemeinheit des empirischen Inhalts. Es könnte zwar noch die apriorische Form von Erfahrung festgehalten werden, aber dem Inhalt nach würde es sich nicht verallgemeinern lassen. Es würde jedes Mal eine neue Substanz oder neue Kraft festgestellt werden müssen. Der Inhalt indes lässt sich verallgemeinern und begrifflich bestimmen. Die wirkliche Erfahrung ist immer schon ein relativ allgemeiner, systematischer Zusammenhang. Das bedeutet nun, dass das Ich an sich, die Seite des Denkens, und das von den Dingen an sich Gegebene einander nicht unvereinbar gegenüberstehen. Es sind keine totalen Gegensätze, denn sie sind in der wirklichen Erfahrung immer schon eine relative Einheit miteinander eingegangen. Sie sind einigermaßen zu einer Systematik verschmolzen. Die beiden Seiten sind in der Erfahrungswissenschaft graduell vereinbar. Das ist das erstaunliche Faktum, dass der drohende Dualismus immer schon überbrückt ist, wenn auch nicht vollständig, so doch zumindest relativ überbrückt. Daraus folgt weiter, dass dieser relativen Überbrückung auch die prinzipielle vollständige Vermittlung zugrunde liegen muss, damit überhaupt diese beiden Seiten zusammenkommen können, die Seite des Apriori und die Seite des Aposteriori.

Der Grund dieser Vermittlung kann selbstverständlich nicht mehr ein Gegenstand der Erfahrungswissenschaft sein. Die Erfahrungswissenschaft insgesamt demonstriert zwar, dass beides miteinander verbunden ist. Aber den Grund dieser Verbindung kann sie nicht erforschen, da sie stets im empirisch Bedingten bleibt. Es kann aber auch nicht Gegenstand der bloß apriorischen Analyse unseres Erkenntnisvermögens sein. Das ist nur die andere Seite des Bedingten in seiner apriorischen Form. Der Grund der faktisch vorliegenden Verbindung kann nur mehr Gegenstand der Vernunft selbst sein, indem sie auf die gesamte Differenz von a priori und a posteriori reflektiert.

Alles zufällig in der Erfahrung Gegebene muss prinzipiell auf die apriorische Seite des Denkens beziehbar und durch es systematisierbar sein. Die Differenz von Apriori und Aposteriori schließt schlechthin alles Bedingte ein. Daher kann die zugrundeliegende Vermittlung nicht mehr im Bedingten auftreten, weder in der Erfahrung noch in der rein apriorischen Transzendentalphilosophie. Die Möglichkeit der Totalität alles Bedingten muss im Unbedingten liegen. Die Beziehung dieser beiden Seiten des Apriori und Aposteriori ist angesichts der wirklichen Erfahrung nicht mehr bloß

eine Beziehung zwischen Begriffen. Somit kann dieses Unbedingte, worin die Vermittlung begründet ist, auch nicht mehr ein bloßer Gedanke, d. h. eine bloße Idee sein. Es muss ein wirkliches unbedingtes Sein vorliegen. So kommt man zu dem wichtigen Schluss, dass durch die Vermittlung von Apriori und Aposteriori, wie sie in der wirklichen Erfahrung vorliegt, diesem Gesamtbereich des Bedingten ein unbedingtes Sein vorausgesetzt werden kann. Dieses vorausgesetzte Sein ist die durchgängige Systematik, in der alles stimmig zusammenhängt. Es ist die vollständige Systematik all dessen, was in die Erfahrung hineinspielt, insbesondere der beiden Seiten des Ich an sich und der Dinge an sich.[539]

Dieser vorausgesetzte systematische Zusammenhang aller Iche und Dinge an sich bildet die Grundlage der wirklichen Erfahrung. Diesen nennt Kant den „mundus intelligibilis", die „intelligible Welt", oder „die Verstandeswelt". Dieses Sein an sich ist nicht ein unbestimmtes Etwas, sondern die harmonische Verbindung alles Seienden an sich. Die Dinge und Iche an sich sind zwar nicht erkennbar, denn es kann nicht gesagt werden, wie sie sind, aber sie müssen, gerechtfertigt durch die Reflexion der Vernunft auf die wirkliche Erfahrung, zugrunde liegen.

Es ist deshalb eine Verstandeswelt, weil es der Verstand ist, der immer auf ein wirkliches Sein geht. Es handelt sich beim mundus intelligibilis nicht um einen bloßen Vernunftgedanken, der in der Problematik einer reinen Idee verbleibt. Ohne diese vorausgesetzte Verstandeswelt ist Erfahrung in ihrer relativen Systematik nicht möglich. Sie ist das Sein an sich als durchgängige Systematik aller an sich seienden Individualität. Über diese allgemeine Bestimmung einer Harmonie alles Seienden an sich hinaus kann nichts über diese Verstandeswelt ausgesagt werden. Nur das kann durch die Vernunft erschlossen werden. Es reicht aus, an diesem Punkt eine Gleichartigkeit auszusagen, d. h. sie müssen irgendwie verwandt sein, sonst könnten sie nicht verallgemeinert werden. Zugleich ist eine Verschiedenheit auszusagen, sonst könnten sie nicht unterschieden werden. Die beiden Prinzipien Spezifikation und Homogenität müssen ihre Entsprechung im grundlegend Seienden haben. Aber es kann nie der Grad von Gleichheit und „die Gradfolge ihrer Verschiedenheit"[540] bestimmt werden. Der vorausgesetzte Grund ist in sich differenziert und die Individuen stehen miteinander in Zusammenhang. Es kann nur nicht gesagt werden, welcher Grad von Gleichheit und Verschiedenheit den Dingen an sich zukommt. Der mundus intelligibilis wird von der Vernunft zwar vorausgesetzt,

[539] Wobei das Ich an sich für die Allgemeinheit aller Iche an sich steht.

[540] KrV, B 689.

aber empirisch real nicht eingeholt. Die Erfahrung kann nie direkt die Dinge an sich erforschen. Um ihr aber wenigstens die richtige Richtung zu geben, fungieren die zuvor beschriebenen Ideen als regulative Prinzipien.

Die Endabsicht der Ideen der reinen Vernunft[541]

Die Prinzipien der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität sind transzendentale Prinzipien, gemäß denen die Vernunft den Verstand notwendigerweise beauftragt, diese an sich zugrundeliegende vollkommene Systematik in der empirischen Forschung anzustreben. Durch diese Prinzipien denkt die Vernunft das vorausgesetzte Unbedingte. Sie denkt das vorausgesetzte Unbedingte aber nicht mehr als reine Idee, sondern als ein wirkliches Sein an sich und als Grund für die Vermittlung von apriorischer und aposteriorischer Seite in der wirklichen Erfahrung.

Indem die Vernunft das unbedingt vorausgesetzte Sein an sich denkt, verwandelt sie diesen Gedanken in den absoluten Anspruch an die Verstandeserkenntnis. „Der Verstand macht für die Vernunft ebenso einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand."[542] Die Ideen der Vernunft, das heißt von Seele, Welt und Gott, fungieren in Wirklichkeit als regulative Prinzipien für die empirische Forschung. Nur durch ihren Missbrauch entspringt „ein trüglicher Schein"[543]. Die Ideen der reinen Vernunft sind nicht gegenstandskonstitutiv wie die Kategorien, sondern sie dienen in der Erfahrung als Richtlinien, die vollständige Systematik anzustreben. Diese „gute und zweckmäßige Bestimmung" eigens durch eine „Deduktion" nachzuweisen, vollendet für Kant das kritische Geschäft der reinen Vernunft.[544] Eine Deduktion muss möglich sein, sofern die Ideen der reinen Vernunft „auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit" haben.[545] Die objektive Gültigkeit ist nicht bestimmt wie jene der Kategorien, sondern nur unbestimmt, da sie auf den unbedingten Grund selbst bezogen ist, der nicht empirisch bestimmt werden kann. Die Ideen sind gleichsam Schemata der Vernunft für den Verstand, dessen Forschung dadurch die Richtung gegeben wird. Und zwar, „indem man den Gegenstand der

---

[541] KrV, B 707 f.

[542] KrV, B 692.

[543] KrV, B 697.

[544] KrV, B 697 f.

[545] KrV, B 697.

Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache, ableitet".[546] Die Ideen werden so verwendet, *als ob* es sie gäbe. Dadurch ergeben sich verschiedene Konsequenzen für die empirische Forschung. Der Verstand soll in der empirischen Forschung erstens so vorgehen, *als ob* „alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts"[547] zur geistigen Einheit der Seele als Substanz gehören, denn die Seele kann „in concreto gar nicht vorgestellet werden"[548]. Zweitens, *als ob* die Welt „an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sei"[549], denn es soll bei keiner empirischen Erkenntnis stehen geblieben und stets weitergeforscht werden. Wir gelangen so auch nie an ein Ende. Denn Erfahrungserkenntnis kann nicht an ein unbedingtes Ende kommen.[550] Und drittens, „*als ob* der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) [die Welt als Gesamtheit aller Erscheinungen] einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe"[551]. Ausgehend von der Vernunftidee Gottes wird auch sinnvoll nach einer Zweckmäßigkeit der Dinge geforscht. „Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrung angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen."[552] Die „*zweckmäßige* Einheit der Dinge"[553] wird wiederum nur als regulatives Prinzip bzw. als heuristisches Prinzip genommen. Die Ideen von Seele, Welt und Gott werden in den Dienst der empirischen Forschung gestellt. Diese versucht auf einen möglichst großen Grad von Wahrheit hin der Gesamtsystematik immer näher zu kommen. Die „Möglichkeit eines *Weltganzen selbst*"[554] ist der empirischen Forschung als Ziel aufgegeben, „ob man sie freilich niemals erreichen wird"[555]. Die Vernunft drängt den Verstand notwendigerweise in diese Richtung, weil sich der unbedingte Grund in allem Bedingten schon abgezeichnet hat. Dieser hat im Bedingten stets die

---

[546] KrV, B 698.

[547] KrV, B 700.

[548] KrV, B 711.

[549] KrV, B 700.

[550] Die Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist, kann nicht beantwortet werden, weil sie sich an die Welt an sich richtet.

[551] KrV, B 700.

[552] KrV, B 714 f.

[553] KrV, B 713.

[554] KrV, B 705.

[555] KrV, B 720.

relative Systematik der wirklichen Erfahrung bereits ermöglicht. „Das regulative Prinzip verlangt, die systematische Einheit als Natureinheit, welche nicht bloß empirisch erkannt, sondern a priori, obzwar noch unbestimmt, vorausgesetzt wird, schlechterdings, mithin als aus dem Wesen der Dinge folgend, vorauszusetzen."[556] Diese Aufgabe für den Verstand ist im wirklichen mundus intelligibilis begründet.[557] Weil dieser vorliegt, kann in der Erfahrung zu stets neuer und vollständigerer Erkenntnis vorangeschritten werden. Diese Aufgabe, in der Erfahrungswissenschaft immer weiter voranzuschreiten, zu neuerer und verbesserter Erkenntnis und Systematik, geht nicht ins Leere, sondern ist im wirklich seienden mundus intelligibilis begründet.

Dass hier prinzipiell ein wirkliches Sein vorausgesetzt ist, wird in der Kant-Literatur zumeist übersehen. Es wird entweder das vorausgesetzte Sein subjektiviert („Zwei-Aspekte-Theorie") oder in die bloße Unbestimmtheit abgeschoben („Zwei-Welten-Theorie"). Es ist jedoch die systematische Einheit alles an sich Seienden. Eine Welt von Individuen, die der wirklichen Erfahrung zugrunde liegt, die alle Differenzen vermittelt. Das Subjekt kann nicht selbst alle Vermittlung leisten, sie muss von außen bereits gegeben bzw. vorausgesetzt sein.

Zusammenfassung

1.) Die Dinge an sich stellen für Kant keine bloße Idee dar, sondern ein wirkliches Sein außerhalb des Bewusstseins, das eine notwendige Voraussetzung für inhaltliches Bewusstsein ist. Ohne dieses Sein an sich ist kein inhaltliches Bewusstsein möglich. Kant ist kein Idealist. Die Dinge an sich können nicht weggelassen werden. Der Bereich des Seins an sich ist vielmehr wesentliche Grundlage der Gesamtsystematik Kants.

---

[556] KrV, B 721.

[557] In der *Kritik der Urteilskraft* wird diese Zweckmäßigkeit des Materials für den einheitsstiftenden Verstand nochmals auf eigene Weise untersucht. Dass sie nämlich auch gefühlt werden kann im Erleben des Schönen. Das Einzelne, das Anschauung und Einbildungskraft bieten, kann auf einen unbestimmten Begriff der Harmonie gebracht werden, aber der Begriff selbst, wie er an sich selbst zugrunde liegt, kann nicht erkannt werden. Es kann nur gefühlt werden, dass hier eine Harmonie vorliegt. Das ist wiederum eine Grenze der Erkenntnis.

2.) Das apriorische Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand beginnt in Kants Transzendentalphilosophie bei der Mannigfaltigkeit des Gegebenen in den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit und führt über die figürliche Synthesis hin zur intellektuellen Synthesis mittels Kategorien bzw. zur objektiven Bestimmung durch die Kategorien. All dies geschieht unter der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption, denn es ist überall derselbe Verstand für die Synthesis verantwortlich, zuerst auf der anschaulichen Ebene, danach auf der begrifflich gegenständlichen Ebene.

3.) Die figürliche Synthesis a priori ist als reine Zeitbestimmung gemäß den Kategorien im Rahmen des transzendentalen Schematismus zu fassen. Im Rahmen des Schematismuskapitels ist allerdings das transzendentale Schema vom Schema sinnlicher Begriffe zu unterscheiden. Wie bei letzterem die Einbildungskraft zwischen dem apriorischen, logischen Bereich des Begrifflichen und dem aposteriorischen Bereich des unmittelbar Anschaulichen vermittelt, ist „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ können.[558] Denn der Grund der Vermittlung von apriorischer und aposteriorischer Seite, die Wurzel der beiden Erkenntnisstämme, liegt im Ich an sich selbst.

4.) Bis dahin wurde die Differenz zwischen Bewusstsein und Inhalt im Rahmen der Selbstanalyse der Vernunft nur im Subjekt selbst vermittelt. Die Dinge an sich sind aber noch in Differenz zu diesem Subjektbereich verblieben. Ohne hier wiederum in einen möglichen Dualismus zu geraten, hat Kant schließlich auch diese Differenz zwischen dem Subjektbereich der Iche an sich und dem Objektbereich der Dinge an sich im „mundus intelligibilis“ vermittelt. Dieser ist das vorausgesetzte eigentliche Sein der „reinen Verstandeswelt“ oder der „natura archetypa“[559]. In der *Kritik der reinen Vernunft* argumentiert Kant für das vorausgesetzte fundierende Sein des mundus intelligibilis auf Basis der offensichtlichen Zweckmäßigkeit des gegebenen Sinnesmaterials für das Denken, hin zur relativen Systematik in der Erfahrungswissenschaft.

---

[558] KrV, B 180.

[559] KpV, A 75.

5.) Sämtliche Dualismusvorwürfe an Kant gehen somit fehl. Insgesamt sind sämtliche Differenzen im Rahmen der Systematik Kants vermittelt:

- Erstens im Rahmen des Subjekts nur a priori die Form der Erfahrung, d. h. Rezeptivität und Spontaneität unter dem „Ich denke“
- Zweitens die Vermittlung der reinen Form der Erfahrung a priori und der sinnliche unmittelbare Inhalt a posteriori im Subjekt an sich, d. h. im Ich an sich
- Drittens schließlich noch die ganze Vermittlung zwischen dem Subjektbereich insgesamt und den Dingen an sich im vorausgesetzten An-sich-Sein des mundus intelligibilis. Der mundus intelligibilis fundiert alles als eine durchsystematisierte Ganzheit des Seienden. Erst die praktische Vernunft bestimmt und postuliert letzteren inhaltlich und Gott als dessen Schöpfer und obersten Grund.

6.) Nach Kant unterscheiden sich die Ideen der Vernunft als bloße Gedanken von den Dingen an sich als ein notwendiges außerhalb des Bewusstseins vorausgesetztes wirkliches Sein. In dieser Selbstreflexion der Vernunft hat sie ihre eigene Endlichkeit klar abgesteckt. Die Grenzen der Erkenntnis sind auf mögliche Anschauung festgelegt. Die auf das Unbedingte gehenden Ideen der Vernunft sind weder bewiesen noch widerlegt, somit allerdings im Bereich außerhalb des Bewusstseins und der möglichen Erkenntnis doch möglich und denkbar. Die Frage, ob es sie gibt, bleibt bis zur praktischen Philosophie offen. Als regulative Ideen haben sie jedenfalls eine positive richtungsweisende Funktion für den Verstand im Felde der Erfahrungswissenschaft.

7.) Wie die transzendentalen Prinzipien Homogenität, Spezifikation und Kontinuität den Verstand in der empirischen Forschung Richtung Wahrheit lenken, stehen auch die Ideen als regulative Prinzipien im Dienste derselben. Die drei Vernunftideen werden als Richtungsweiser in den Dienst der empirischen Forschung gestellt, um hier einen möglichst großen Fortschritt und einen möglichst großen Grad von Wahrheit zu erreichen. Die vorausgesetzte Gesamtsystematik des mundus intelligibilis kann jedoch empirisch nie eingeholt werden. Sie ist stets nur als Ziel aufgegeben und treibt die empirische Forschung voran, weil sich der an sich seiende Grund in dem Begründeten immer schon abgezeichnet hat. Er hat stets in das

> Begründete hineingewirkt. Daher können im Begründeten auch seine Auswirkungen festgestellt werden, nämlich die relative Systematik in der wirklichen Erfahrung.

Obwohl also alle Versuche der Vernunft, über die Erfahrung hinaus das Unbedingte zu finden, gescheitert sind, haben ihre Ideen doch in der Erfahrung ihren Sinn als regulative Prinzipien der Erfahrungswissenschaften. Hier wird stets schon Vollendung angestrebt hinsichtlich der drei transzendentalen Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität. Diese sind nicht nur logische, sondern transzendentale Prinzipien, die immer schon objektiv wirksam sind im Streben nach Wahrheit.

Der Zusammenhang der Iche und Dinge an sich im mundus intelligibilis zeigt, dass die Systematik Kants weitaus geschlossener ist, als es viele Kritiker annehmen. Auf diese Weise ist das Subjekt an sich mit den Dingen an sich vermittelt. Die beiden Seiten schließen einander nicht aus. Es gibt bei Kant keinen Dualismus zwischen diesen beiden Seiten, sondern beide sind im Sein an sich verbunden, denn dieses umfasst gleichermaßen das Sein der Iche und Dinge an sich.

Dem Einwand, dass Kants Sein an sich ebenfalls nur gedacht ist, kann insofern begegnet werden, als nämlich ohne ein Sein außerhalb des Denkens das Denken selbst absolut gesetzt würde. Dass das Denken jedoch nicht das Absolute sein kann, ergibt sich aus der Unbestimmtheit des reinen Denkens selbst. Es ist auf Bestimmtes angewiesen, das es nicht aus seiner Unbestimmtheit schaffen kann. Die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis durch Angewiesenheit des Denkens auf ein Außen erscheint als wesentliche Einsicht und berechtigter Kern der kantischen Systematik.

Weil für Kant das Denken eine Außenseite braucht, da eine Selbstdifferenzierung des Denkens für ihn ausgeschlossen ist, folgen daraus die beiden Stämme der Erkenntnis, Verstand und Sinnlichkeit. Die Vermittlung dieser beiden völlig heterogenen Seiten kann nach Kant nur in einem Sein an sich, als dem unbedingten Seinsgrund der Erfahrungswelt, erfolgen. Eine nähere Bestimmung dieses Seins an sich bietet erst Kants praktische Philosophie. Die interne Konsistenz des kantischen Systems ist durchaus gegeben. Eine andere Frage ist die nach der Richtigkeit dieses Systems.[560]

---

[560] Die Skizze einer Kritik folgt am Ende der Arbeit.

Zur praktischen Philosophie Kants

In den folgenden Ausführungen zur praktischen Philosophie Kants wird zunächst Kants Kritik der reinen praktischen Vernunft, wie sie in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* geführt wird, unter die Lupe genommen. Hernach wird kurz im selben Kontext auf die *Kritik der praktischen Vernunft* eingegangen. Es wird offensichtlich werden, dass die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* für ein Verständnis der Gesamtsystematik Kants von zentraler Bedeutung ist. Wird diese Schrift einmal verstanden, vor allem im Hinblick auf die Deduktion des Sittengesetzes im 3. Abschnitt, ergibt sich alles Weitere fast wie von selbst.

Was auch immer im Rahmen der theoretischen Philosophie der letzte Grund der Welt sein mag, in der praktischen Philosophie ist das Prinzip des Handelns das einzelne Subjekt selbst. Sämtliche heteronom an das Subjekt herangetragenen Handlungsanforderungen können es nicht zwingen, diese auch für sich selbst zum Zweck zu machen. Gewiss kann es zu einer bestimmten Handlung genötigt werden, aber es kann nicht gezwungen werden, den Zweck dieser Handlung auch wirklich selbst als Grund zu setzen bzw. anzuerkennen. Das Subjekt ist der Grund aller Handlungsgründe, es setzt sie als Zwecke einer Handlung und kann sie wiederum in Frage stellen.

Aufgrund dieser Einsicht in die Problematik der Zwecksetzung lässt sich letztlich in der Frage nach einem sicheren Fundament für das Handeln nur noch das Individuum selbst als Grund aller Handlungsgründe heranziehen. Es wird so auf der Suche nach einem gesicherten Fundament seines Handelns auf sich selbst zurückgeworfen. Es zieht sich selbst heran, da es einsieht, dass nur es selbst das Maß aller Zwecke ist, d. h., ob es diese gelten lässt oder nicht. Aber welches verbindliche Entscheidungskriterium lässt sich dadurch gewinnen? Was ist das Subjekt als Maß seiner Zwecke?

Glückseligkeit und moralisches Gefühl

Zieht sich das Subjekt als empirisches Ich, als Identität seiner wechselnden Bedürfnisse und Interessen, die oft schwer miteinander zu vereinbaren sind, als Handlungsgrund und Entscheidungskriterium heran, liegt das Prinzip im größtmöglichen eigenen Nutzen. Diesem entspräche die Befriedigung sämtlicher individueller Neigungen. Diese Befriedigung aller Neigungen,

die „Glückseligkeit“[561], wird von Kant jedoch nicht als Handlungsprinzip akzeptiert. Diese Totalität der Befriedigung aller Neigungen ist als Zielbegriff nur ein gedachter Idealzustand und empirisch nicht zu erreichen. Aus dem „Karottencharakter“ der so gefassten Glückseligkeit resultiert, dass die angestrebte Glückseligkeit nur als Regulativ fungieren kann. Während die Erfahrungswissenschaft nach Kant tatsächlich durch regulativen Gebrauch der Ideen zu möglichst großem Fortschritt in Richtung Wahrheit tendiert, strebt demgegenüber das Ich zur Glückseligkeit mit einem großen Nachteil. Wo in der Erfahrungswissenschaft die regulativen Ideen eine konkrete methodologische Richtung anweisen und ein schrittweiser methodischer Fortschritt zu immer besserer Erkenntnis gelingt, bekommt hingegen das empirische Ich, mit dem Begriff der Glückseligkeit und seinem Streben danach, keine klaren Handlungsanweisungen: „Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist.“[562]

Die Erfahrungswissenschaft hat wenigstens die Gewissheit, der durchgängigen Systematik gewissermaßen immer näher zu kommen, ohne sie freilich jemals zu erreichen. Der Erfahrungswissenschaft ist das Sein an sich des mundus intelligibilis vorausgesetzt. Darum kann in diese Richtung geforscht und ein immer größerer Fortschritt erzielt werden. Der unbestimmte Begriff der Glückseligkeit bietet diese Gewissheit jedoch nicht. Man könnte irgendwelchen Neigungen nachlaufen. Der Begriff der Glückseligkeit bringt hier keinerlei Kriterium für eine inhaltliche Bestimmung, die darum völlig subjektiv bleibt. Das Maximum des Wohlbefindens im Subjekt selbst hat überhaupt keine objektive Grundlage. Es hat kein Sein an sich vorausgesetzt, woraus ein inhaltliches Kriterium gewonnen werden könnte: „[...] Glückseligkeit ist nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft [...], was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man

[561] „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach).“ KrV, B 834.

[562] GMS, BA 46.

vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde.“[563]

Das Individuum weiß vom Begriff der Glückseligkeit ausgehend nicht, was es überhaupt anstreben soll, und es ist völlig ungewiss, wie sich etwas tatsächlich Angestrebtes wirklich auswirkt: „Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde.“[564] Um zu wissen, was wahrhaft glücklich macht, müsste man allwissend sein. Es müsste der empirische Gesamtzusammenhang vorweggenommen werden können, um zu wissen, ob der größte Nutzen, d. h. Glückseligkeit resultiert. Somit gibt es keinen sicheren Weg in Richtung Glückseligkeit, selbst wenn sie inhaltlich bestimmt wäre. Darüber hinaus, selbst wenn der empirische Gesamtzusammenhang vorweggenommen werden könnte, würde mit dem Prinzip der Glückseligkeit trotzdem nur ein relativer Handlungsgrund vorliegen, da die Übereinstimmung unter den Menschen, sofern überhaupt vorhanden, nur rein zufällig wäre. Es läge kein umfassendes Prinzip des Handelns zugrunde, keine Allgemeingültigkeit, denn jedes Individuum würde nach seiner eigenen Glückseligkeit streben. Vielmehr ist die Glückseligkeit als Handlungsprinzip für Kant nichts anderes als das Prinzip der Selbstliebe.[565] Wäre der Egoismus das allgemeine Gesetz, würde zudem daraus „der ärgste Widerstreit“ folgen.[566] Die gegenseitige Einschränkung der Individuen aber, wie auch die daraus resultierende Selbsteinschränkung des Einzelnen, welcher die Reaktion anderer bei konsequenter Verfolgung der eigenen Interessen zu vermeiden trachtet, relativiert andauernd die Glückseligkeit als allgemeines Gesetz. Die Glückseligkeit ist individuell und gilt nur aus der

---

[563] GMS, BA 47 f.

[564] GMS, BA 46 f.

[565] In der *Kritik der praktischen Vernunft*, A 40, heißt es: „Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit*, und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrund der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe.“

[566] KpV, A 50.

Perspektive einer Einzelperson. Daher ist dieser Grundsatz prinzipiell bloß relativ auf das einzelne Subjekt und wird von Kant als Handlungsprinzip distanziert.

Gegenüber dem „Prinzip der *eigenen Glückseligkeit*", das „am meisten verwerflich" ist, gesteht Kant wenigstens dem moralischen Gefühl größere Nähe zur Sittlichkeit zu[567]. Aber prinzipiell ist auch das Gefühl, bestimmt als Gefühl der Lust und Unlust, für Kant ohne jede Objektivität. Ein Gefühl erlebt das Subjekt unmittelbar an sich selbst als einen subjektiven Zustand. Damit ist keine Erkenntnis eines Objekts verbunden und dadurch auch keine Objektivität. Daher gibt das Gefühl auch kein allgemeines, verlässliches Maß für das Handeln. Zu den Gefühlen zählt Kant auch die altruistischen Gefühle, die ebenso subjektiv und wandelbar sind, und auch das „moralische Gefühl", das schon von Shaftesbury, Hutcheson und Hume als Grundlage des moralischen Handelns herangezogen wurde. Auch Kant hat es im Anschluss an Rousseau in den Jahren 1764 bis 1768 schon als Prinzip seiner Ethik herangezogen.[568] Kant rechnet aber nun „das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirisches Interesse [...] einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht."[569] Auch in der Gefühlswelt lässt sich also kein letzter Handlungsgrund finden.

Zusammengefasst sind nun, vom Subjekt als Maß für moralisches Handeln ausgehend, Glückseligkeit und Gefühlswelt als Handlungsprinzipien distanziert. In der praktischen Philosophie sind dauernd wechselnde, subjektive, empirische Inhalte nicht als Grundlage geeignet. Es lassen sich ausgehend vom Empirischen keine allgemeingültigen Aussagen über den Handlungsgrund machen.

Die Vernunftidee des Guten

Moralische Ansprüche sind vielmehr absolute Ansprüche, deshalb kann Erfahrung nicht als oberster Handlungsgrund herangezogen werden. Die Vernunftidee des Guten ist mit dem Begriff der Unbedingtheit untrennbar verknüpft. Das moralisch Gute als solches muss schlechthin gut, d. h. unbedingt gut sein. Dem Urteil, dass alle empirischen Handlungsmöglichkeiten und Handlungsgründe

---

[567] GMS, BA 91.

[568] Gerhard Gotz, Letztbegründung und systematische Einheit. Kants Denken bis 1772 (Wien 1993) 123 f.

[569] GMS, Anm. BA 91.

nicht als sicheres Fundament für das gute Handeln herangezogen werden können, liegt bereits diese Idee des Unbedingten zugrunde. Das Gute kann nicht begrenzt sein. Die praktische Vernunft stellt der Relativität der auf Erfahrung beruhenden Handlungsgründe ein absolutes Maß für das Handeln gegenüber, das gerade nicht aus der Erfahrung stammen kann. Dieses Maß mag zwar zunächst nur dunkel bewusst oder ganz unbestimmt bleiben, trotzdem ist es die Grundlage der Kritik der unzureichenden Handlungsgründe. Kant bemüht sich deshalb darum, dieses Maß unabhängig von Erfahrung zu bestimmen.

Für Kant folgt daraus, „daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre;“[570] Nach Kant ist zu diesem Zweck einer reinen Moralphilosophie zunächst von allem Empirischen abzusehen. Selbst jene zum Begriff des menschlichen Individuums gehörenden Anschauungsformen, Kategorien, Erkenntnisse, Erfahrungen, d. h. die bestimmte Art wie der Mensch vorhanden ist, ist immer noch auf Erfahrung beruhend. Auch von der „praktischen Anthropologie“ und den Erkenntnissen der „Legion“ von „Sittenlehrern“ ist völlig abzusehen, „denn, daß es eine solche [reine Moralphilosophie] geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse;“[571] in der Idee des moralischen Verhaltens liegt schon dieser Anspruch des schlechthin Guten. Dass dies grundsätzlich für alle vernünftigen Wesen gilt, nicht nur für den Menschen, entspricht dem absoluten Anspruch, der im Begriff des Guten enthalten ist. Die reine „Metaphysik der Sitten“ oder „reine Moralphilosophie“ muss auf Begriffen der reinen Vernunft fußen, denn es liegt „der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist [...], sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft [...]“, und zwar deshalb, weil „jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann“.[572] Das oberste Prinzip der Moralität muss gänzlich rein von

[570] GMS, BA VII f.

[571] GMS, BA VIII.

[572] GMS, BA VIII.

empirischen Einflüssen a priori wirksam sein. Die reine Moralphilosophie geht insofern nicht von Erfahrung aus, sondern versucht die moralische Letztbegründung lediglich „in Begriffen der reinen Vernunft“[573].

Die Spannung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit

Das Subjekt sieht sich somit in dieser Spannung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit. Einerseits strebt das empirische Subjekt nach seiner Glückseligkeit. Andererseits ist es mit dem Begriff der Sittlichkeit, der Moralität und der Idee des Guten auf eine unbedingte Letztbegründung des Handelns ausgerichtet. Es stehen sich diese beiden konkurrierenden Handlungsgründe gegenüber. Diese Konkurrenz ist zwar von der theoretischen Bestimmung her entschieden, denn der Anspruch der Sittlichkeit wird durch den Begriff der Glückseligkeit nicht erfüllt, sondern nur durch den Begriff der unbedingten Vernunftidee des Guten. Die Wertigkeit ist insofern entschieden. Dem absoluten Prinzip der Sittlichkeit gebührt der Vorrang vor dem relativen Prinzip der Glückseligkeit. Praktisch sieht sich das empirische Subjekt allerdings „selbst mit so viel Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend [...], sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen“[574]. Der den Menschen stets drängende Beweggrund der Glückseligkeit kann durch den blassen Gedanken einer moralisch guten Handlung nicht so leicht entschärft werden.

Die freie Willkür als Entscheidungsinstanz

Weil sich das Subjekt in diese beiden sich konkurrierenden Handlungsgründe von sittlichem Handeln und Glückseligkeit gespalten sieht, d. h. ein relatives und ein absolutes Maß in sich hat, kann es sich auch nicht allein selbst in dieser Differenz zwischen Glückseligkeit und sittlichem Handeln als höchsten Handlungsgrund heranziehen. Es kann dies weder allein in seinem natürlichen Streben nach Glückseligkeit, noch als reines Vernunftwesen mit der Idee des Guten, denn beide Seiten bestehen nur in Differenz zur jeweils anderen Seite. Die Glückseligkeit ist zwar durch die Idee des Guten in

[573] GMS, BA VIII.

[574] GMS, BA IX.

der Ausrichtung der Vernunft auf eine unbedingte Letztbegründung des Handelns distanziert, aber die Glückseligkeit besteht trotzdem dagegen als das natürliche Streben des eigennützigen Individuums. Das Subjekt vereint somit beide Seiten in sich und muss sich erst zwischen diesen beiden Seiten entscheiden. Dadurch ist es jedoch schon als eine über diese beiden Seiten hinausgehende Instanz zu fassen, nämlich als die Entscheidungsinstanz, welche die Waagschale in ihren Händen hält und eine Entscheidung für eine der beiden Seiten zu treffen hat. Diese Instanz nennt Kant die „freie Willkür", denn das Subjekt ist von keiner der beiden Seiten wirklich gebunden. Vielmehr muss es sich hier erst entscheiden, in seinem „Vermögen, *nach Belieben zu tun oder zu lassen*".[575]

Die freie Willkür, als „Begehrungsvermögen nach Begriffen"[576], muss zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit entscheiden. Sie schafft in begrifflicher Weise Distanz zu den leiblichen, insgesamt empirischen Ansprüchen und bestimmt sich selbst zur Wahl eines Handlungsgrundes. Sie kann als solche auch die reine Vernunft als Bestimmung der Sittlichkeit als Handlungsgrund wählen und ist daher den sinnlichen Handlungsgründen nie ausgeliefert. „Eine Willkür nämlich ist bloß *tierisch* (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. *pathologisch* bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellet werden, bestimmet werden kann, heißt die *freie Willkür* (arbitrium liberum) [...]."[577] Die freie Willkür kann durch Vernunftbegriffe bestimmt werden bzw. allgemein durch Begriffe, aus denen das Handeln abgeleitet wird; dahinter steckt insgesamt das Vermögen der Vernunft, vom Allgemeinen jeweils das Einzelne ableiten zu können.

Das Subjekt kann trotzdem von keinem bewussten Inhalt gezwungen werden, ihn für sich zum Handlungsgrund zu machen. Das gilt auch hinsichtlich der Spannung oder der Alternative zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Das Subjekt kann von diesen beiden Seiten nicht genötigt werden, sondern ist vielmehr selbst die Instanz, die über diese beiden Seiten zu entscheiden hat. Hier ist das Subjekt ganz bei sich selbst und hat völlig eigene Entscheidungsgewalt. An diesem Punkt bedarf es auch keiner weiteren Frage nach dem Prinzip mehr, als die Sittlichkeit ja Vorrang hat. Es bedarf

---

[575] Metaphysik der Sitten, AB 5.

[576] Ebd., AB 4. Es handelt sich beim Menschen nicht wie beim Tier um ein unmittelbares Begehren, sondern um ein begriffliches des reflexiven Lebewesens.

[577] KrV, B 830.

lediglich der Willkür selbst, in ihrer Setzung dessen, was sie nun wirklich jeweils zum Handlungsgrund macht.

Der Handlungsgrund, „oder der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*“[578], für welchen sich die Willkür also wirklich entscheidet, wird von Kant das subjektive Prinzip des Willens, oder die „Maxime“ genannt. Die Willkür muss auch erst die Sittlichkeit zum Handlungsgrund machen, damit sie wirklich die Grundlage für eine Handlung ist. Die Sittlichkeit ist zwar eine moralische „Triebfeder“, aber die Willkür muss sich erst für diese Triebfeder entscheiden und nicht für jene der Glückseligkeit, denn „[...] die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* [...]“.[579] Die Triebfeder als solche bestimmt nicht die Handlung. Sie muss erst von der Willkür ausgewählt und in die Maxime aufgenommen werden. Die Triebfeder ist niemals aufoktroyiert, sondern stets in Relation zur eigenen Entscheidung reflexiv überdacht. Diese Relativität ist als negative Freiheit von allem äußeren Zwang aufzufassen, insofern das Subjekt prinzipiell selbst zu entscheiden hat und damit auch keinerlei Richtung für die Entscheidung verbindlich vorgegeben ist. In dieser „absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit)“[580] ist man sogar frei in der Wahl zwischen Gut und Böse. In der Alternative zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit kann die Willkür das Gute oder das Böse wählen, denn „der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori [der Sittlichkeit, die durch Vernunft eingesehen werden kann], welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist [die empirischen Umstände betreffend], gleichsam auf einem Scheidewege [...].“[581]

Das apriorische Handlungsprinzip der Sittlichkeit

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* versucht Kant dieses apriorische Handlungsprinzip der Sittlichkeit genau zu bestimmen. Obwohl das Subjekt nach Kant prinzipiell Einsicht in dieses Prinzip

---

[578] GMS, Anmerkung, BA 51.

[579] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 12.

[580] Ebd., B 12.

[581] GMS, BA 14.

hat, geht es darum, dieses klar und deutlich herauszuarbeiten. Es sei gleichsam also „nur“ eine „neue Formel“ zu finden.[582] Die Sittlichkeit wird nicht von Kant erst erfunden, sondern ist immer schon in allen Menschen wirksam. Es ist aber von größter Bedeutung, sie einmal klar und deutlich zu formulieren, ganz wie eine Formel in der Mathematik, mittels welcher auf sicherem Fundament weitergearbeitet werden kann. In weiterer Folge kann Kant diese Beschreibung zur überzeugten Entscheidung für die Sittlichkeit dienen.

Ausgehend von der Willkür, als Instanz über diesen beiden Seiten von Sittlichkeit und Glückseligkeit, kann besser verstanden werden, was Kant unter dem Begriff des moralisch Guten versteht. Es kann weder etwas Empirisches sein, das als solches gut ist, da es stets relativ zur Entscheidungsfähigkeit des Subjekts selbst steht, noch kann es etwas Seiendes an sich sein, wie es in der theoretischen Philosophie als Voraussetzung formuliert wurde. Das moralisch Gute kann nur im Subjekt selbst liegen. Insofern aber nicht in einer bloß theoretischen Erkenntnis oder Vorstellung, sondern prinzipiell nur in der Entscheidung des Subjektes selbst, nämlich wenn es sich für die Sittlichkeit entscheidet und nicht für die Glückseligkeit. Ausschließlich diese Entscheidung selbst kann gut sein.[583] Wenn sich das Subjekt sittlich motiviert, dann ist es gut.

In dieser Spannung von Glückseligkeit und Sittlichkeit können nach Kant weder Gott noch Tiere stehen. Gott entscheidet sich notwendigerweise für die Sittlichkeit und steht als vollkommener heiliger Wille gar nicht vor dieser Alternative. Gott ist immer gut. Tiere andererseits haben eine gebundene Willkür und keine freie Willkür.

Der Mensch aber steht auf diesem Scheideweg, er kann gut sein. Auch nicht von einem guten Zweck kann hier die Rede sein, sondern nur die Entscheidung des Subjekts kann schlechthin gut sein. So formuliert Kant den berühmten Satz: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein

---

[582] KpV, A 14.

[583] Glückseligkeit kann nicht das oberste Prinzip sein, Kant integriert sie jedoch in seinem System als Untergeordnetes. Sie wird nicht einfach als Böses abgetan, sondern kommt ebenfalls zu ihrem Recht. Prinzipiell reicht im Begriff des höchsten Gutes die Sittlichkeit allein nicht aus, er muss auch Glückseligkeit beinhalten.

GUTER WILLE."[584] Der Wille muss sich in jeder Situation erneut für die Sittlichkeit als Grundprinzip entscheiden. „Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst, im Urteile der Vernunft, Triebfeder, und, wer es zu seiner Maxime macht, ist *moralisch* gut."[585] Jener Mensch ist moralisch gut, welcher die Sittlichkeit von seiner eigenen Willkür her zur Maxime macht, d. h. sich subjektiv für dieses objektive Prinzip entscheidet. Der Mensch ist nicht von selbst, wie ein göttlicher Wille, zu dieser moralischen Handlungsweise bestimmt. Er steht in der Alternative zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit „auf einem Scheidewege"[586] und wenn er sich sittlich motiviert, dann stets gegen eigene innere Widerstände. Es ist klar, dass der Mensch nicht von selbst zu dieser moralischen Handlungsweise bestimmt ist, weil er in der Alternative steht. Wenn er sich überhaupt sittlich motiviert, dann stets gegen Widerstände in sich selbst.

Die Glückseligkeit ist zu jedem Zeitpunkt als Gegengewicht wirksam, sie kann jederzeit auch als Handlungsgrund herangezogen werden.[587] Nur in der Entscheidung, in der Zwecksetzung als solcher, ist das Subjekt völlig eigenständig und kann aus sich selbst entscheiden. Für die realen Umstände, die stets eine Rolle spielen, kann das Subjekt nicht die volle Verantwortung übernehmen, da es nicht die Verfügungsgewalt über alle Umstände hat. Etwas kann gut gemeint sein, aber aufgrund von Widerständen trotzdem nicht gelingen. Die faktische Konsequenz einer Handlung ist für deren Bonität irrelevant. Trotzdem soll sich das Subjekt dabei nach bestem Wissen und Gewissen bemühen und alle zur Verfügung stehenden Mitteln einsetzen. Aber dessen Macht und damit auch seine Verantwortung sind beschränkt. Deshalb ist der Wille nicht durch das gut, was er bewirkt. Dies unterliegt nicht der Entscheidungsgewalt des Subjekts.

Nur in der Gesinnung ist der Wille gut, denn als solcher ist er frei und auch voll verantwortlich. Somit ist auch das moralisch Gute nicht ein bedingter, sondern ein unbedingter Wert, durch nichts von außen beeinflussbar und im Subjekt selbst liegend. Da stets der Widerstand der Glückseligkeit überwunden

---

[584] GMS, BA 1.

[585] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 12.

[586] GMS, BA 14.

[587] Die beiden Seiten fallen nicht prinzipiell auseinander. Im Empirischen können sie auch eher zufällig übereinstimmen. Es kann das eine oder das andere auch in derselben Handlung der Handlungsgrund sein, vgl. Kants Beispiel des Krämers, der nicht betrügt, sei es, weil er sittlich handelt oder aus Neigung. Es ist stets verdächtig, ob man aus Neigung oder aus Pflicht gehandelt hat. Das moralisch Gute liegt in der Einstellung, nicht in der Handlung.

werden muss, ist der moralisch gute Wille immer ein Wille „unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen", und daher nennt Kant diesen auch „Pflicht".[588] Es ist ein Wille, der das Gute erst erringen muss, die Pflicht muss erst geleistet werden.

Ausgehend vom Pflichtbegriff distanziert Kant nochmals alle empirischen Anziehungskräfte: „*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.*"[589] Dies ist zunächst dunkel und problematisch. Erstens beinhaltet es das sittliche Gesetz, das zu Beginn der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* noch gar nicht bestimmt ist. Die Sittlichkeit muss zwar prinzipielle, allgemeine Verbindlichkeit auszeichnen, d. h. sie muss gesetzmäßig sein, aber Kant hat das Gesetz selbst noch gar nicht bestimmt. Zweitens beinhaltet es den problematischen Begriff der Achtung, denn Achtung ist ein Gefühl. Diese Achtung gilt nicht einem empirischen Inhalt, sondern dem Sittengesetz. Deshalb unterscheidet Kant dieses Prinzip der Achtung als ein ganz besonderes Gefühl von allen Neigungen und empirischen Gefühlen. Es ist ein Gefühl, das durch den Vernunftbegriff der Sittlichkeit im Subjekt selbst gewirkt wird. Wie es aber möglich ist, dass dieser Vernunftbegriff in uns das Gefühl der Achtung hervorrufen können soll, ist noch völlig problematisch.

Kant nimmt dies im Ersten Abschnitt der Grundlegung zunächst einfach vorweg.[590] Genauer erklärt wird dies erst in der *Kritik der praktischen Vernunft*[591] bzw. indirekt im dritten Abschnitt der Grundlegung. Es stellt sich an diesem Punkt bereits die Frage, wie ein objektives Vernunftgesetz im Individuum ein subjektives Gefühl hervorbringen kann, da dies ja zwei völlig verschiedenen Seiten im Subjekt entspricht, nämlich jenen von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Wie soll hier ein Zusammenhang bestehen? Kant hat hier noch nicht ausgewiesen wie das möglich ist. Darüber hinaus ist zu fragen, wie der Mensch als empirisches Wesen unmittelbares moralisches Interesse an diesem Sittengesetz nehmen kann? Wie kann das moralische Gesetz eine Triebfeder sein?

---

[588] GMS, BA 8.

[589] GMS, BA 14.; vgl. auch GMS, BA 20.

[590] Vgl. GMS, BA 20: „[...] unmittelbare Achtung [ab], von der ich [zwar] jetzt noch nicht *einsehe,* worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag) [...]".

[591] Vgl. KpV, A 127 f. „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft"

Einerseits wird das Sittengesetz im Sinne des „principium dijudicationis“[592] als Beurteilungsprinzip für das moralisch Gute herangezogen und dabei Glückseligkeit als Prinzip verworfen. Andererseits ist jedoch fraglich, ob dann tatsächlich auch der moralische Antrieb vorhanden ist, dem Sittengesetz gemäß zu handeln. Erst im dritten Abschnitt der Grundlegung wird die Möglichkeit dieser Verbindung genauer nachgewiesen.

Im ersten Abschnitt der *Grundlegung* (bis BA 24) geht es im „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen“ zunächst nur darum, für die gemeine sittliche Vernunfterkenntnis philosophische Klarheit zu gewinnen. Der in der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis bereits vorhandene Begriff von Sittlichkeit, dass das Subjekt in der Alltagspraxis schon eine Vernunfterkenntnis von Sittlichkeit hat, soll in Klarheit gefasst werden. Der Alltagsverstand hat die Sittlichkeit intuitiv ohnehin immer schon anvisiert und verwendet sie „zum Richtmaße ihrer Beurteilung“[593] der Handlung.

Kant unterscheidet deshalb deutlich zwischen den beiden Beweggründen von Sittlichkeit und Glückseligkeit bzw. zwischen Pflicht und Neigung oder dem unbedingten Wert und dem relativen Wert. Eine klare Unterscheidung ist hier vonnöten, weil in einer bestimmten Handlung nicht mehr eindeutig gesagt werden kann, ob die Handlung aus Pflicht oder aus Neigung erfolgt ist. Es ist auch nicht ausreichend für eine sittliche Handlung, dass sie nur rein äußerlich der Sittlichkeit entspricht, denn das wäre lediglich „pflichtmäßig“[594]. Es könnte eine Neigung und nicht die Sittlichkeit selbst der Beweggrund gewesen sein. Erst dann geschieht die Handlung wirklich „*aus Pflicht*“[595]. Das ist, wie Kant exemplifiziert, deutlicher zu erkennen, wenn eine Handlung aus Pflicht wirklich entgegen einer Neigung erfolgt. Im empirischen Einzelfall stets selbst auszuloten, wie man selbst wirklich gehandelt hat, übersteigt das menschliche Vermögen und muss Gott überlassen werden.[596]

---

[592] „Prinzip der Beurteilung“ im Gegensatz zum principium executionis, dem „Prinzip der Ausführung“.

[593] GMS, BA 20.

[594] GMS, BA 8 f.

[595] GMS, BA 8 f.

[596] Vgl. GMS, BA 26.: „In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe.“

Die sittliche Norm

Kant muss die sittliche Norm, der schon „die gemeine Menschenvernunft“[597] intuitiv folgt, nun klar definieren. Es muss sich dabei um ein Gesetz handeln, sonst würde die Sittlichkeit wieder in völlige Beliebigkeit oder die Willkür selbst zurückfallen, die sich zwar zu entscheiden hat, dies jedoch ohne verbindliche Orientierung für die Sittlichkeit. Diese braucht die allgemeine Verbindlichkeit um ihrem absoluten Anspruch gerecht zu werden. Das Gesetz darf kein besonderes empirisches Gesetz sein. Es muss ein Gesetz zugrunde liegen, aus dem aller empirischer Inhalt ausgeschlossen ist. Wird jeglicher empirische Inhalt, alle Bestimmtheit, von der Gesetzmäßigkeit in Abzug gebracht, bleibt nur die „allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt“[598]. Es bleibt nur übrig, dass Sittlichkeit diesen Allgemeinheitsanspruch stellt. Dieser soll für jeden Willen, für alle vernünftigen Wesen, unabhängig von ihren konkreten Bestimmungen gültig sein. Die Willkür steht stets in der Alternative zwischen ihrer eigenen Besonderheit und dieser Allgemeinheit. Aber das Maß für die Willkür ist nach Kant der Wille ohne Rücksichtnahme auf diese Besonderheit. Das Maß ist nur dieser Begriff der Allgemeinheit, wie ihn die Vernunft als universalen Anspruch formuliert.

Dieser reine Wille, der sich nur am sittlichen Anspruch der Vernunft orientiert, ist selbst reine praktische Vernunft.[599] Er gilt für alle vernünftigen Wesen und „schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben [...]“.[600] Mit anderen Worten: Nur dieser Wille selbst gilt universal für alle vernünftigen Wesen. Dieser Wille, diese praktische Vernunft ist das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit.

---

[597] GMS, BA 17.

[598] GMS, BA 17.

[599] GMS, BA 36.: „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft.“ KpV, A 96.: „Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben;“ Wille und praktische Vernunft, d. h. reine Vernunft, wenn sie praktisch wird, und das Sittengesetz sind dasselbe.

[600] KpV, A 57.

1. Formulierung des Kategorischen Imperativs

Daher lautet nach Kant das Gesetz, „ich soll niemals anders verfahren, als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*."[601] Dies ist die erste Formulierung des kategorischen Imperativs. Der subjektive Handlungsgrund soll als allgemeines Gesetz gelten können. Die subjektive Seite des Wollens soll gänzlich in die universale Allgemeinheit des Willens integrierbar sein. Das Wollen soll ganz mit sich selbst übereinstimmen. Die besondere Seite der Willkür hat sich völlig der allgemeinen Seite des Willens selbst zu fügen, sodass die beiden Seiten des Wollens, die Maxime als subjektives Prinzip des Wollens und das Sittengesetz als objektives Prinzip, nicht in einen Gegensatz zueinander treten, sondern die Maxime als subjektiver Grundsatz schlechthin allgemein ist. Dann gilt sie auch in Übereinstimmung mit allen vernünftigen Wesen, die sich an der Sittlichkeit orientieren und gut handeln.

Daraus folgt, dass sich die menschliche Willkür in der Zwecksetzung um die bestimmte empirische Existenz nicht zu kümmern hat. Für die Begründung der sittlichen Handlung ist es irrelevant, in welcher besonderen Weise die handelnden Personen vorhanden sind. Grundlegend ist alleine die allgemeine Gesetzmäßigkeit, an welcher die einzelnen Maximen zu überprüfen sind. Kant fällt jedoch nicht in eine totale Formalität, denn es muss sich ein bestimmter subjektiver Handlungsgrund hinsichtlich der geforderten Allgemeinheit bewähren. Die Handlungsmöglichkeiten müssen vorab durch einen subjektiven Handlungsgrund entschieden werden, der konkret zu bestimmen ist. Dieser ist auf seine Verallgemeinerungsfähigkeit hin zu überprüfen. Das Kriterium ist die Widersprüchlichkeit.[602] Widerspricht sich das Wollen selbst oder nicht. „Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?"[603] Sieht das Wollen ein, dass die Maxime „als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann", dann gilt dies prinzipiell für alle

---

[601] GMS, BA 17.

[602] Zur Beurteilung zieht Kant die logische Widerspruchsfreiheit heran, diesbezüglich ist die Logik als Erkenntnisinstrument jedoch keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Der Wille muss mit sich selbst übereinstimmen. Die Maxime darf nicht in sich widersprüchlich sein. Das Wollen, das in sich diese Allgemeinheit hat, muss zugleich in sich widerspruchsfrei sein. Ist die Maxime verallgemeinerbar, stimmt die Entscheidung des Individuums mit allen anderen vernünftigen Individuen überein.

[603] GMS, BA 20.

vernünftigen Wesen.[604] Würden alle vernünftigen Wesen nach diesem Prinzip handeln, würden sie alle miteinander übereinstimmen und nicht in Konkurrenz zueinander treten. Das ist das Kriterium, das an die Maxime angelegt wird. Da die Maxime stets einen Inhalt liefert, ist insofern der kategorische Imperativ nicht bloß formal, sondern prüft die inhaltliche Maxime anhand dieses Universalitätskriteriums. Derart setzt die reine Vernunft das Sittengesetz als Handlungsgrund.

Am Ende des Ersten Abschnittes der Grundlegung erklärt Kant, warum er „den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt", d. h. von seinem unklaren Begriff des unbedingt Guten „abzubringen" versucht.[605] Der gemeine Verstand ist stets in Gefahr, vom rechten Wege abzukommen, da Bedürfnisse und Neigungen „ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht" darstellen.[606] Durch sie wird die Einsicht in die Sittlichkeit korrumpiert, bzw. abgeschwächt und daraus „entspringt eine *natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln [...]".[607] Man vernünftelt für sich selbst Ausnahmen. Das führt zu einer natürlichen Dialektik, einer natürlichen Scheinkunst, die etwas für gut erklärt, aber eigentlich nur zum Vorteile des Subjektes verfährt.

GMS II

Im zweiten Abschnitt der Grundlegung schafft Kant Klarheit bezüglich solcher Sittlichkeitsansätze auch in der Philosophie. Dies soll den Übergang „von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten" deutlich machen. Die populäre sittliche Weltweisheit bringt „einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist [...]".[608] Gegen diesen „Mischmasch" ist das „praktische Vernunftvermögen" methodisch zu analysieren, sind die Grundlagen sittlichen Handelns sicher zu bestimmen, um

---

[604] GMS, BA 20.

[605] GMS, BA 22 f.

[606] GMS, 23.

[607] GMS, 23.

[608] GMS, BA 31.

„dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemütern einzupropfen“[609].

Der Wille ist nichts anderes als praktische Vernunft.[610] Er vermag es, nach einem Vernunftgesetz zu handeln, d. h. die Handlungen durch Vernunft aus der Vernunft selbst abzuleiten. Die praktische Vernunft kann zwar auch empirisch sein, indem sie die Handlungen aus subjektiven Grundsätzen ableitet. Dieses logische Ableiten ist für Kant prinzipiell eine Sache der Vernunft. Nun hingegen soll sie Handlungen nach dem Vernunftgrundsatz selbst ableiten, nicht nur aus subjektiven praktischen Grundsätzen. Der Wille „ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt.“[611] Die Willkür hingegen wird auch durch Neigungen affiziert und folgt daher nicht notwendig dem Vernunftgebot. Sie wird dazu nur von der Vernunft selbst aufgefordert. Das weiß die Willkür auch jederzeit. Daher ist das Sittengesetz stets ein Imperativ, ein Befehl oder ein Gebot. Die Willkür kann nicht gezwungen werden, sondern es handelt sich um die Selbstbestimmung der Willkür, um ihre Entscheidung, d. i. die freie Zwecksetzung des Subjekts, was sie zu ihrem Handlungsprinzip macht. Die Freiheit ist nicht bloße Beliebigkeit, sondern sie ist sich am „Scheidewege“ zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit des rechten Weges immer bewusst. Sie weiß, was sie eigentlich soll. Nur wenn das Wollen schon prinzipiell und notwendig mit der Sittlichkeit als solcher übereinstimmt, dann ist der Wille ein vollkommen guter Wille, nämlich der heilige Wille Gottes, für den keine Imperative gelten.

Das imperative Verhältnis vernünftiger endlicher Wesen hat auf der einen Seite die objektiven Vernunftgesetze des Wollens und auf der anderen Seite die subjektive Bestimmung der Willkür. Diese Spannung ist jederzeit aufrecht und nur dann kann von einem Imperativ die Rede sein. Kant unterscheidet an diesem Punkt hypothetisch und kategorisch gebietende Imperative.[612] Diese Termini stammen aus der Urteilskraft bzw. aus der Relation der Urteile. Im hypothetischen Urteil wird eine Folge auf einen möglichen Grund bezogen. Wenn A, dann B. Praktisch gewendet: Wird ein bestimmter Zweck gewollt, dann sollen auch die möglichen Mittel, die dazu führen, eingesetzt

---

[609] GMS, BA 35.

[610] GMS, 36.

[611] GMS, 36 f.

[612] GMS, 39.

werden. Das kategorische Urteil hingegen besagt ohne weitere Bedingungen: A=B. Das bedeutet in praktischer Hinsicht: Du sollst schlechthin! Der hypothetische Imperativ ist nur ein bedingtes Sollen, während im kategorischen Imperativ ein unbedingtes Sollen zum Ausdruck kommt. Der kategorische Imperativ ist ein apodiktisches Prinzip. Die Sittlichkeit ist bedingungslos zum Handlungsprinzip zu machen. Hinsichtlich der hypothetischen Imperative unterscheidet Kant das Wollen der Mittel zu beliebigen Zwecken[613] vom Streben nach der eigenen Glückseligkeit, das ohnehin alle Vernunftwesen auszeichnet. Dieser Zweck ist jedoch nicht der höchste Zweck, es folgt daraus keine sichere Anleitung. Der kategorische Imperativ gebietet eine Handlung nicht hinsichtlich eines Zweckes, sondern weil die Handlung ihrer Form nach gut ist und dem Sittengesetz entspricht. Das Gute besteht somit „in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle“[614]. Es ist gleichgültig, wie erfolgreich das Subjekt in der Realisierung der Zwecke ist. Es muss sich zwar anstrengen, aber Kants Ethik ist keine Erfolgs-, sondern eine Gesinnungsethik.

Der kategorische Imperativ als synthetisch-praktischer Satz a priori

Die Frage Kants nach der Möglichkeit solcher Imperative weist immer über die faktische Dimension hinaus. Wie erfolgt der Zusammenhang der „Nötigung des Willens“ durch einen Imperativ? Keiner besonderen Erörterung bedarf es hinsichtlich der hypothetischen Imperative. Wird ein bestimmter Zweck gewollt, so werden auch die entsprechenden verfügbaren Mittel gewollt. Damit ist aber insofern keine Notwendigkeit verbunden, da es in der Realität durchaus unangenehm sein kann, den gewünschten Zweck mit den verfügbaren Mitteln zu realisieren. Kant gibt, wie bereits erwähnt, beispielhaft an, wie mühsam oder kontraproduktiv es sein kann, Reichtum als Zweck zu setzen, oder ein umfassendes Wissen, ein langes Leben oder nur Gesundheit anzustreben. Für Kant ist im hypothetischen Imperativ die Nötigung zu den Mitteln ein aus der Zwecksetzung selbst folgender analytischer Satz und somit kein theoretisches Problem.

Aber im kategorischen Imperativ stecken diesbezüglich gewaltige Probleme. Aus einem schlechthin Guten und von Neigungen unabhängigen Willen würde die gute Handlung jetzt analytisch folgen wie

---

[613] Es gibt unendlich viele Zwecke und dazu verschiedene Mittel, die dementsprechend hypothetisch gefordert werden.

[614] GMS, 43.

beim hypothetischen Imperativ. Aus einem schlechthin guten Willen würde notwendigerweise die gute Handlung folgen. Der menschliche Wille ist jedoch kein schlechthin guter Wille, die Willkür steht immer in der Alternative. Sie kann immer auch die Glückseligkeit bzw. das Empirische wählen. Daher steckt im Begriff des guten Willens nicht schon das bestimmte Wollen, das bestimmte Handeln, die Setzung eines subjektiven Grundsatzes. Das ist voneinander getrennt, es sind verschiedene Bestimmungen des Willens. Dieser Gehorsam gegenüber dem Vernunftgebot ist in der menschlichen Willkür nicht notwendig enthalten. Kant formuliert diese Differenz nicht sehr klar in einer Anmerkung in BA 50 im Rahmen des kategorischen Imperativs: Einerseits gibt es den guten Willen, aus dem notwendig und analytisch die gute Handlung folgt, und andererseits ein bestimmtes subjektives Wollen, in dem nicht notwendig die Sittlichkeit die Oberhand gewinnt. Es stehen der reine Wille und die Willkür in einem Gegensatz zueinander. Das gilt für die Willkür jedes endlichen vernünftigen Wesens. Für jeden unvollkommenen Willen gilt, dass er nicht von sich aus ohne weiteres dem Sittengesetz gemäß ist. Diese Bestimmung ist eine Bestimmung a priori der Willkür. Sie gilt ohne Unterscheidung von allen endlichen Vernunftwesen. Die Willkür ist ein unvollkommener endlicher Wille.

Aber auch der Begriff des reinen Willens ist ein apriorischer Begriff, der für alle vernünftigen Wesen gilt. Trotzdem sind beide Begriffe prinzipiell verschieden. In dem einen findet sich die Unvollkommenheit des Willens in der Willkür, in dem anderen die Vollkommenheit des Willens. Sie sind voneinander nicht ableitbar, es besteht kein analytischer Zusammenhang. Der Zusammenhang muss erst synthetisch hergestellt werden, d. h. es kommt etwas zu etwas Anderem hinzu. Der Zusammenhang erfolgt über eine Differenz hinweg. Daher ist der kategorische Imperativ ein „synthetisch-praktischer Satz a priori“.[615] Er stellt a priori die Verbindung her zwischen dem wirklichen Willen der reflektierenden endlichen Lebewesen und der bloßen Idee des Guten, die von der Vernunft gesetzt ist und die den objektiven Anspruch auf universale Allgemeingültigkeit erhebt. Auf der einen Seite steht die Willkür und auf der anderen Seite steht der reine Wille als die Idee der Vollkommenheit des praktischen Handelns. Oder anders formuliert: Auf der einen Seite steht die Idee und auf der anderen Seite steht der wirkliche praktische Wille. Der kategorische Imperativ soll diese Spannung überbrücken. Er beansprucht, dass das eine auf das andere wirkt, wie beim Begriff der Achtung. Es soll das Sittengesetz, als eine bloße Vernunftidee, für das Subjekt, für das empirische

[615] GMS, BA 50.

Wollen gefühlsmäßig wirksam sein. Es soll ein Gefühl des wirklichen empirischen Subjekts für etwas entstehen, das eine bloße Vernunftidee ist. Das betrifft einerseits diesen Zusammenhang als Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz. Und andererseits soll sich die Willkür selbst nach diesem allgemeinen Gesetz richten. Die synthetische Verbindung ist in beiden Sätzen.
In der theoretischen Philosophie war die objektive Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori, vor allem die Grundsätze des reinen Verstandes, dadurch gewährleistet, dass zu den Erscheinungen die Kategorien hinzugedacht werden, und dass sich beides zusammen zu einer möglichen Erfahrung verbinden lässt. Beide Seiten, einerseits die Anschauung und andererseits die Kategorien als reine Verstandesbegriffe, ergeben die Grundsätze, nach denen sich alle Erfahrung zu richten hat. In der Erfahrung ist beides schon zusammengekommen, daher ist die Erfahrung auch synthetisch a priori. Als Drittes ist allerdings die Einheit des Ich denke selbst vorausgesetzt, die synthetische Einheit der Apperzeption, die in sich sowohl die Anschauungen als auch die Begriffe hat. Diese synthetische Einheit macht die Synthesis zwischen diesen beiden Seiten erst möglich, d. h. die Beziehung von Begriffen auf die Anschauung. Soviel zur Möglichkeit der synthetischen Sätze a priori in der theoretischen Philosophie.

In der praktischen Philosophie ist hier beim kategorischen Imperativ noch völlig unklar, was dieses Dritte sein soll. Es wird eine Synthesis zwischen der wirklichen Willkür der endlichen Vernunftwesen und dieser Idealvorstellung eines guten Willens beansprucht. Diese beiden Seiten müssen erst vermittelt werden. Es müsste auch hier ein vermittelndes Drittes geben, das beides aufeinander bezieht. Es ist noch völlig offen, wie eine reine Vernunftidee (welche die Objektivität betreffend über aller Erfahrung schwebt und deshalb, weil die empirische Objektivität abgeschnitten ist, keine Objektivität beanspruchen kann) jetzt doch Objektivität in Anspruch nehmen kann. Es geht um den Willen in seiner reinen Form, als bloße Vernunftidee. Ausschließlich im Vernunftbereich kann die Unbedingtheit gedacht werden. Die Vernunft zieht die letzten unbedingten Prinzipien heran. Wie sollen diese nun mit den empirischen Ereignissen verbunden sein? Hier ist die Synthesis noch ausständig.

Darüber hinaus ist prinzipiell festzuhalten, dass der Erfahrungsbezug der Willkür die Vernunftidee dauernd korrumpiert. Beides passt nicht zusammen. Entweder hat man es mit der Unvollkommenheit des Willens zu tun, der sich in der Erfahrung, im Versuch, die Glückseligkeit zu erreichen, mit seinen Neigungen herumschlägt. Oder man hat es mit dem abgehobenen reinen Willen zu tun, der aber als

solcher überhaupt keinen Einfluss in der Empirie haben dürfte. Wie hängt beides, in diesem Sinn, dass die empirische Seite stets das Sittengesetz korrumpiert, nun doch zusammen?

Kant hat sich in der Analyse des Sittengesetzes immer mehr vom Erfahrungsbereich entfernt und im Verlauf des Zweiten Abschnittes der Grundlegung wird diese Differenz zunehmend deutlicher. Die Schwierigkeiten mit dieser Differenz der reinen Vernunftbestimmung auf der einen Seite und der wirklichen Unvollkommenheit unseres Willens auf der anderen Seite wird von Kant zwar immer wieder angedeutet, aber er verschiebt die Problematik auf den dritten Abschnitt.[616]

Im Zweiten Abschnitt geht es zunächst noch um den Begriff des Guten und die Formulierungen des Sittengesetzes. Kant unterscheidet den kategorischen Imperativ deutlich von den hypothetischen Imperativen. Letztere haben viele verschiedene Inhalte, je nach angestrebtem Zweck. Aber der kategorische Imperativ hat keinen besonderen Inhalt. Somit kann er nicht vielfältig sein. Es gibt prinzipiell nur einen einzigen kategorischen Imperativ, aber in verschiedenen Formulierungen: GMS, BA 17, BA 52, BA 66 f., BA 81. Die erste bereits oben angeführte Formel (BA 17) ist die allgemeine übergeordnete Formel, um rein sachlich die Sittlichkeit einer Handlung nach strenger Methode zu beurteilen. Ist eine Maxime verallgemeinerbar oder verstrickt man sich dabei in logische Widersprüche? Darüber hinaus möchte Kant aber Formeln für den menschlichen unvollkommenen Willen finden, die dem Sittengesetz mehr Eingang in den Menschen verschaffen, eine Nähe zum Gefühl oder zur Anschauung ermöglichen.

---

[616] Im kategorischen Imperativ kommen die beiden apriorischen Seiten des bedingten und des unbedingten Wollens zusammen. Der kategorische Imperativ ist ein synthetischer Satz a priori, weil eben beide Seiten hier schon zusammenkommen und das auch a priori, weil ja der kategorische Imperativ als solcher schon immer in der gemeinen sittlichen Vernunft vorhanden ist. Zwar wurde er noch nicht in dieser Klarheit formuliert wie nun in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Die Frage ist aber, worin dieses Zusammenkommen begründet ist und was für diese Synthesis sorgt (im Vergleich zum Ich denke als synthetischer Einheit in der theoretischen Philosophie).

Die besonderen Formulierungen des kategorischen Imperativs

So finden sich drei besondere Formulierungen[617] des kategorischen Imperativs nebst der allgemeinen Gesetzgebung als solcher in der übergeordneten Formulierung. Tim Henning kritisiert in der gegenwärtigen Kantliteratur etwa bei Christine Korsgaard und Allen W. Wood die vorherrschende Meinung, „dass diese Formulierungen nicht äquivalent seien, sondern dass Kant unterschiedliche ‚oberste' Moralgesetze formuliert habe"[618]. Tim Henning schließt sich dieser Sichtweise nicht an, sondern sieht hier eine „Einheitlichkeit und systematische Geschlossenheit der Theorie Kants".[619] Diese Arbeit schließt sich der Ansicht Tim Hennings an und geht ebenso von einer systematischen Geschlossenheit der Theorie Kants aus. Wie jedoch später gezeigt wird, wird der eigentliche Grund der Geschlossenheit im mundus intelligibilis bei Tim Henning mit seinem Hinweis auf die „Zwei-Aspekte-Interpretation[620]" zwar angedeutet, aber nicht als von Kant als wirklich existierender und der Erscheinungswelt wirklich vorausgesetzt angenommener Grund akzeptiert. Er unterstellt Kant wie viele andere auch, dass die Deduktion des Sittengesetzes im dritten Abschnitt nicht geleistet wurde und kritisiert „Kants Wende" hin zur *Kritik der praktischen Vernunft*.[621] Jedenfalls hat sich Kant schon selbst klar dafür ausgesprochen, dass es eben „nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes" sind.[622]

---

[617] Auf die verschiedenen Vorschläge zur Differenzierung zwischen den einzelnen Formeln des Kategorischen Imperativs wird hier nicht eingegangen, vgl. dazu Reiner Wimmer, Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs. In: Kant-Studien, Heft 3, 1982 (Berlin, 1982) 291-320.

[618] Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 82.

[619] Ebd., 10.

[620] Ebd., 111. Tim Henning zitiert hier „Prauss (1974)" und „Allison 1983)" als Vertreter dieser „*Zwei-Aspekte-Interpretation*". Diese Interpretation wurde jedoch bereits zuvor im Kapitel über die Dinge an sich kritisiert und Gerold Prauss hat einen unabhängig wirklich vorausgesetzten Bereich des mundus intelligibilis als „transzendent-metaphysischen Unsinn" bezeichnet, den Kant so nicht vertreten haben kann.

[621] Ebd., 116.

[622] Kant, GMS, BA 80. Nach Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 82.

Die Naturgesetz-Formel

In dieser ersten besonderen Formulierung wird die allgemeine Gültigkeit des Willens in Analogie mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen gebracht, die das Formale der Natur überhaupt ist. Es geht um das analoge Verhältnis zwischen allgemeiner Gültigkeit des Willens und formaler Gesetzmäßigkeit der Natur. Gesetzmäßigkeit lässt sich eben da wie dort entdecken: „*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*."[623] Dies scheint nur eine kleine Verschiebung zur übergeordneten Formel darzustellen. Aber die Maxime soll durch den Willen zum Naturgesetz werden. Was hier zur allgemeinen Formulierung hinzukommt, ist die Betonung der ausnahmslosen Gültigkeit. Aufgrund der natürlichen Dialektik versucht man sich immer wieder Ausnahmen zurecht zu vernünfteln. Wenn es aber ein Naturgesetz ist, kann sich die Einzelperson davon nicht ausnehmen. Diese erste besondere Formel als Naturgesetzformel überprüft Kant beispielhaft an vier Maximen.[624]

Die erste betrifft den Selbstmord aus Lebensüberdruss und lautet: Habe ich ein unangenehmes Leben, dann kann ich es mir aus Glücksstreben abkürzen.[625] Darf in einem solchen Fall Selbstmord begangen werden. Kant sagt nein, denn was zur Beförderung des Lebens dienen soll, das Prinzip der Lust und Unlust, das kann nicht zur Rechtfertigung der Zerstörung des Lebens herangezogen werden. Sonst würde daraus ein widersprüchlicher Begriff der Natur resultieren. Und aus diesem Widerspruch folgt, dass der Selbstmord aus Überdruss verboten ist.

Zweitens: Darf ich ein vorsätzlich falsches Versprechen geben und Geld borgen, ohne vorzuhaben, es zurück zu geben. Kant negiert, denn in einer solchen Ordnung, in der falsche Versprechen gegeben werden, würde sich jegliches Versprechen aufhören, weil ja prinzipiell ein Vertrauensbruch da wäre

---

[623] GMS, BA 52.

[624] GMS, B 53 ff.

[625] Die Aussage über das Lust-Unlust-Prinzip, dass es zur Förderung des Lebens dient, ist nicht eine empirische teleologische aus Beobachtung gewonnene Aussage, weil diese selbst in sich widersprüchlich wäre. Die Selbsterhaltung führt ebenso zum Tod. Die empirische Ausgangssituation wäre unzureichend. Es soll jedoch die Einheit des Willens gewahrt sein. Weil jedes Lebewesen die Glückseligkeit von Natur aus anstrebt, muss der Wille auch bei dieser Motivation bleiben. Es kann nicht einmal so, einmal anders sein. Das ist hier die Widersprüchlichkeit. Auf empirischer Basis argumentiert wird die Gesetzgebung aber schwankend.

und keiner mehr dem anderen vertrauen würde. Das Versprechen würde sich selbst widersprechen und sich so auflösen. An diesem Punkt ist gegen die Kritik von Hegel[626], dass Kant beliebig irgendwelche Zwecke voraussetzt und sie nach Gut und Böse einteilt und sie dann tautologisch einfach zur Allgemeinheit erhebt, einzuwenden, dass das Versprechen kein beliebiger Zweck ist, den wir haben können oder nicht.

Hegel geht in seiner Kritik davon aus, dass die Widerspruchsfreiheit den Inhalt betrifft, obwohl sie eigentlich den Willen betrifft. Die Kritik wäre dann berechtigt, weil jeder Inhalt als solcher als Grundlage, als Maxime, als gedanklich verallgemeinerter Grundsatz Inhalt des Bewusstseins ist, und mit sich selbst logisch als moralischer Inhalt gesetzt werden kann. Nur wenn der Inhalt selbst in sich widersprüchlich wäre, würde sich die Maxime nicht verallgemeinern lassen. Das Kriterium des widerspruchsfreien Inhalts wäre mit Hegel wirklich nicht ausreichend, weil ohnehin die Willkür die Inhalte beliebig setzen kann. Der einzige Gewinn wäre, dass nur die widersprüchlichen Inhalte ausfallen würden. Kant geht es aber um die Widerspruchsfreiheit des Grundes der Maximen, somit um den Willen selbst bei seiner Setzung. Es geht um diese vorausgesetzte Metaebene. Das Versprechen ist in diesem Zusammenhang vielmehr das Beispiel für die Verpflichtung eines Individuums gegenüber einem anderen. Die Verpflichtung gilt hier als eine zwischenmenschlich errichtete Allgemeinheit. Wird eine solche Allgemeinheit prinzipiell fallen gelassen, dann lässt sich überhaupt keine positive Beziehung zwischen Menschen mehr errichten, die aber das Sittengesetz fordert. Die Allgemeinheit des Menschen selbst würde zugrunde gehen, wenn durch die Korruption dieser Beziehung überhaupt kein positives Verhältnis zwischen den Menschen mehr aufrechterhalten werden könnte. Das Versprechen steht hier für die positive Vertrauensbeziehung zwischen Menschen und ist insofern kein beliebiger Inhalt. Auch das Lügen ist für Kant prinzipiell ausgeschlossen. Auch das Depositum-Beispiel meint eine Art von Betrug. Alles Betrügen untergräbt die positive Beziehung zwischen den Menschen, diese Allgemeinheit, die sich zwischenmenschlich realisieren lassen muss. Wir können zwar ohne Depositum leben, nicht aber ohne dieses Minimum an gegenseitigem Vertrauen. Dass wir diese positive Beziehung brauchen, ist insofern von kantischer Sicht her korrekt.

Diese beiden ersten Beispiele betreffen die vollkommenen Pflichten, hier gibt es keine Abstriche, diese sind streng einzuhalten. Die beiden weiteren Beispiele betreffen die unvollkommenen Pflichten,

[626] Zur Kritik von Hegel vgl. Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 118 f.

wo es dem Subjekt überlassen ist, wie weit es sie erfüllt oder nicht. Wiederum beide Gruppen sind eingeteilt in „Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen“[627].

Im dritten Beispiel wird danach gefragt, ob ich meine Talente verkommen lassen darf? Die Antwort ist wiederum nein, denn man kann immer in die Situation kommen, in der man diese Talente auch in verfeinerter Weise anwenden möchte, um etwas Bestimmtes zu leisten. Das Wollen würde sich so widersprechen. Einerseits möchte man sie nicht üben und fördern, andererseits möchte man sie doch haben. Prinzipiell besteht für begrenzte reflektierende Lebewesen die Möglichkeit, die eigenen Talente zu gebrauchen. Das ist die Allgemeinheit, dass man den Gesamtraum der endlichen Lebewesen bedenken und sich selbst hier einfügen kann, indem die eigenen Talente gebraucht werden. Es muss ausgeschlossen werden, dass der Wille hier sich selbst gegenüber widersprüchlich wird.

Das vierte Beispiel betreffend die unvollkommenen Pflichten gegenüber anderen behandelt das Versagen jeglichen Beistandes anderen Menschen gegenüber. Das ist insofern unzulässig, als man selbst als bedürftiges Lebewesen in die Lage kommen könnte, derart bedürftig zu sein, dass der Beistand der anderen gewünscht wird. Wenn dies auch momentan nicht zutrifft, die Situation kann sich jederzeit ändern. So weit wie möglich ist also auch der Beistand Pflicht.

In den ersten beiden vollkommenen Pflichten ist der Inhalt widersprüchlich. Der Inhalt selbst ist nicht aufrecht zu erhalten. Bei den letzteren gerät das Wollen in einen Widerspruch zu sich selbst. Aus allen vier Beispielen resultiert, dass diese Maximen nicht gültig und somit sittlich nicht gerechtfertigt sind. Prinzipiell ist festzuhalten, dass hier nicht von der empirischen Natur ausgegangen wird, sondern von einer durch die praktische Vernunft gedachten idealen Natur. Es soll so gehandelt werden, *als ob* die Maxime einer Handlung durch den Willen zum allgemeinen Naturgesetz würde. Es wird von einer Natur gesprochen, die durch den moralischen Willen gesetzt ist. Von einer idealen Natur, in der das Moralische und das Empirische einander durchdringen und sogar zur Deckung kommen. Das ist der eigentliche Hintergrund und das ist vor allem beim ersten Beispiel genauer aufzuzeigen, weil in dieser Konsequenz der empirische Begriff von Natur gar nicht schlüssig ist. Wenn Kant die empirische Natur heranzieht und sich darauf beruft, dass Lust und Unlust zur Förderung des Lebens dienen, dann kann andererseits wieder darauf hingedeutet werden, dass das Leben selbst auch ein Sterben ist. Die

[627] GMS, BA 52 f.

Selbsterhaltung ist auch ein Prozess der Selbstabnützung. Dieser Widerspruch steckt in der endlichen Natur. So kann es nicht als Argument herangezogen werden. Es geht Kant aber vielmehr um eine ideale moralische Natur.

Dies zeigt auch folgende Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewusst, welchem, als ob [!] durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müsste, alle unsere Maximen unterworfen sind.“[628] Zuvor erklärt Kant, dass eine widersprüchliche und eine willkürliche Gesetzmäßigkeit „keine bleibende Naturordnung“ ergeben kann, nur „ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre“.[629] Das Subjekt wird in seiner empirischen Existenz stets beeinflusst und errichtet sich den eigenen spezifischen Horizont. Das Sittengesetz fordert eine bleibende in sich stimmende allgemeine Naturordnung. Die Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs ist nicht bloß nüchtern beurteilend wie die allgemeine Formulierung. Dahinter steckt eine Idee, die der Anschauung und den Gefühlen nähersteht, weil es eine ideale Naturordnung betrifft.[630]

Die Mittel-Zweck-Formel

„*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*.“[631]

Aus der Form der ersten Formulierung soll auch die Zwecksetzung erfolgen. Das bedeutet, es soll wirklich gemäß dieser Form gehandelt werden. Tim Henning meint, dass die „’Zweckformel’ nichts anderes verlangt als die ‚Gesetzesformel’“[632]. Welcher Zweck auch vom kategorischen Imperativ her vorgeschrieben werden kann, es kann kein empirischer Zweck sein bzw. ein Zweck, der in der empirischen Welt realisiert werden soll. Dies würde nur zu einem relativen bedingten Wert führen.

---

[628] KpV, 76.

[629] KpV, 76.

[630] Dahinter steckt schon der mundus intelligibilis als übersinnliche Natur.

[631] GMS, BA 66 f.

[632] Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 83.

Es muss vielmehr ein bereits vorgegebener von sich aus selbstständiger Zweck sein. Ein solcher selbstständiger Zweck, der mein Handeln nur negativ einschränkt, d. h., dass ich ihn als Zweck achten muss, sind die Subjekte selbst. Die Subjekte werden hier als potentielle Träger eines guten Willens herangezogen. Sie sind zudem zur Entscheidung nach dem Sittengesetz aufgerufen. Sie sind Zwecke an sich selbst. Als solche Selbstzwecke sind sie alle miteinander verwandt und bilden die ganze Spezies. Deshalb verwendet Kant den Begriff der Menschheit in der zweiten besonderen Formulierung. Diese Formulierung schließt nicht aus, dass der Mensch auch als Mittel dient, aber es müssen alle Beteiligten zustimmen. Sie müssen auch entscheiden können, dass sie Mittel für andere sind. Nur dann sind sie nicht nur Mittel, sondern auch Zweck.

Kant überprüft nochmals alle vier Beispiele anhand dieser zweiten besonderen Formulierung. Der Selbstmord ist bloß der Gebrauch der eigenen Person als Mittel zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zum Ende des Lebens. Beim lügenhaften Versprechen wird der andere bloß als Mittel gebraucht. Er weiß gar nicht, worum es geht, denn er wird getäuscht. Er kann gar nicht auf die wirkliche Situation eingehen, ob er das Geld schenken soll oder nicht. Darüber hinaus führt Kant das Beispiel der Angriffe auf das Eigentum anderer an, das nichts anderes ist als der Gebrauch des Anderen als Mittel für die eigenen Zwecke. Das ist nach dem kategorischen Imperativ zu verwerfen. Beim dritten Beispiel der Förderung der eigenen Talente geht es darum, dass der eigene Wille und das eigene Wissen gefördert werden, indem der Sinn des Menschen, ein moralischer intelligenter Mensch zu sein, vorangetrieben wird. Das sind die vorrangigen Zwecke: das Wissen, der Wille, die größere Einsicht und in weiterer Folge auch die Förderung des Willens. Die Förderung der anderen Menschen ist ebenso geboten. Es ist nicht bloß das Glück der anderen zu akzeptieren, sondern man soll sich bemühen, es auch zu steigern. Prinzipiell sind Not und Leiden Einschränkungen für die Selbstentscheidung, d. h. die Sittlichkeitsentscheidung des Individuums. Daher geht es auch darum, die andere Person als frei entscheidende Person zu erhalten und zu unterstützen. Die Glückseligkeit des anderen zu fördern, liegt dem Grad und dem Inhalt nach selbst im eigenen Ermessen.

Auch die zweite besondere Formulierung kommt dem Gefühl und der Anschauung näher als die bloße neutrale Ausformulierung des kategorischen Imperativs. Hier wird die Achtung der konkreten Person als Träger des kategorischen Imperativs gefordert, somit die Achtung der Würde der Person als etwas, das nicht durch einen Preis abgegolten werden kann, sondern einen absoluten Wert, nämlich Würde hat. Diese Achtung vor den anderen Menschen realisiert sich in einer Maxime, der alle anderen

Menschen prinzipiell zustimmen können. Es sind Maximen, die zu einem allgemeinen Gesetz oder zu einer allgemeinen Naturordnung werden können. Die beiden Formulierungen laufen letztlich auf dasselbe hinaus. Es werden allgemeingültige Maximen gesetzt, die einmal eine Ordnung der Natur hervorbringen und unter anderem Aspekt die Zustimmung aller anderen Individuen finden.

Die Autonomie-Formel

An diesem Punkt bleibt bei den ersten beiden Formulierungen trotzdem noch für die Willkür prinzipiell die Möglichkeit offen, sich dem Gebot aus anderen Motiven zu beugen, sich also nur äußerlich zu beugen und nur so zu tun, als würde die Sittlichkeit das vorrangige Interesse sein. Das betrifft die Unterscheidung der Begriffe „pflichtmäßig" und „aus Pflicht". Daher sucht Kant nach einer weiteren Formulierung, die jeden sinnlichen empirischen Handlungsantrieb ausschließt. Deshalb verweist Tim Henning hier auf Christine Korsgaard, nach der es Kant hier darum ging, dass man sich als „moralischer Akteur" (Tim Henning) nicht von seinen Neigungen „herumschubsen" lassen dürfe.[633] Die dritte besondere Formel des kategorischen Imperativs gibt nur die unmittelbare unbedingte Bestimmung des Willens durch das Sittengesetz vor. Wenn die Willkür wirklich auf alles Empirische als Handlungsgrund verzichtet, wenn sie sich allein dem universalen Anspruch des Sittengesetzes beugt, dann ist sie nicht mehr Willkür, sondern ein Wille, der seine eigene Idee, seine eigene Allgemeinheit zum Handlungsgrund hat. Dann unterwirft sich die Willkür (als Wille in bestimmter unvollkommener Weise) ganz dem, was ihr eigenes Wesen ist, nämlich der Allgemeinheit des Willens als solcher. Sie unterwirft sich der allen vernünftigen Wesen gemeinsamen Universalität und ist als solche selbst ein reiner Wille. Sie ist keine Willkür mehr, die sich zu entscheiden hat, denn hat sie sich so entschieden, ist sie nicht mehr die Willkür, sondern gehört zum reinen Willen und ist ein guter Wille. Dann ist sie der Wille, der sich selbst das Gesetz gibt, da sie sich dem eigenen Gesetz unterwirft. Diese daraus resultierende Allgemeinheit wird der Willkür nicht von außen aufgenötigt, sondern liegt selbst in der Willkür, da auch sie der Wille ist, zwar in der Alternative zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit steht, aber deshalb auch aufgefordert ist, der Sittlichkeit nachzukommen. Das ist von vornherein der oberste Wert. Gibt sie sich selbst das Gesetz, wird sie zugleich von ihrem eigenen höchsten Wert geprägt. Als reale Willkür kann sie sich natürlich von ihren

[633] Zitat nach Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 95.

Neigungen ablenken lassen. Danach besteht jedoch wieder die Aufforderung, dem eigenen Wesen gemäß zu sein.

Die Autonomieformel lautet somit wie folgt: „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch *als selbstgesetzgebend*, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muß.“[634] Der Wille ist zwar dem Gesetz unterworfen, aber insofern, als er sich das Gesetz selbst gibt. Er ist hiermit sich selbst unterworfen. Darauf bezieht sich die vorangegangene dritte Formulierung der „Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*“.[635]

Der Wille ist nicht mehr wie bei den beiden anderen Formulierungen bloß der Allgemeinheit oder der Grenze der anderen Person unterworfen. Jetzt wird der Aspekt hervorgekehrt, dass er selbstgesetzgebend und nur sich selbst unterworfen ist. Das ist die Aufforderung an die Willkür, selbst nur reiner Wille zu sein, durch sich selbst bestimmter Wille, nicht durch empirische Interessen bestimmt. So wahrt sie die Unabhängigkeit von jeder Fremdbestimmung. Hierin ist sie nicht grundlose, orientierungslose bloße Beliebigkeit, denn als solche könnte sie gar nicht handeln. Sie ist nicht die negative Freiheit gegen das Empirische, sondern vielmehr an die wesentliche eigene Bestimmung gebunden. Insofern ist sie immer noch frei, weil sie nicht von außen abhängig ist, sondern nur von sich selbst. Diese positive Freiheit, nach der eigenen Gesetzmäßigkeit vorzugehen und sich selbst das Gesetz zu sein, fasst Kant im Begriff der Selbstgesetzgebung oder Autonomie. Die Willkür soll alle Heteronomie hinter sich lassen und sich nur aus dem eigenen universalen Wesen bestimmen, dann ist sie nicht mehr Willkür, sondern der gute Wille. Das Ergebnis sind allesamt Maximen, die allgemeines Gesetz sein können, weil die Allgemeinheit des Willens selbst das Kriterium ist.[636]

---

[634] GMS, BA 70 f.

[635] GMS, BA 70; es folgen ähnliche Formulierungen in BA 71, 72.

[636] Apel kritisiert, dass sich Kant in ein reines Denken zurückziehe und die anderen Menschen erst eigens berücksichtigt werden müssten. Die anderen Menschen sind aber im kategorischen Imperativ schon mitberücksichtigt.

Die Freiheit orientiert sich an sich selbst. Kommt die Willkür ihrer Aufforderung nach, dann resultiert keine bloß scheinbare, nur pflichtmäßige Erfüllung mehr. Aufforderung und Resultat ist die Identität von unterworfenem Willen und gebietendem Willen. Es ist die Identität zwischen der Willkür und dem Willen, die trotzdem noch die Spannung in sich aufrechterhält. Das eine ist die Seite des Gesetzes selbst, die reine Vollkommenheit als solche, zuvor noch als bloße Vernunftidee des Guten gefasst. Die andere ist jene dem Gesetz unterworfene Seite des unvollkommenen Willens in der empirischen Existenz. Im gemeinsamen Kern sollen sie übereinstimmen. Die handelnde Person enthält in sich das gesetzgebende und das sollende Moment des Willens. Aus der Übereinstimmung der beiden Seiten entsteht die sittliche Handlung. Dazwischen gibt es keinen Platz mehr für Empirisches.

Damit hat Kant zwar das moralisch Gute als praktische Selbstbestimmung des endlichen Vernunftwesens bestimmt. Es wurde jedoch noch nicht der vorausgesetzte Grund dafür angegeben, warum diese Vernunftidee des Guten für empirische Wesen wirklich verbindlich ist. Es ist noch zu klären, ob dieses Sollen überhaupt beachtet werden muss: „Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart [...] wurden aber nur als kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen musste, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte."[637] Bislang ging es nur um die Analyse des Begriffs der Pflicht. „Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann [...]."[638] Die Behandlung dieser Problematik verschiebt Kant wie bereits angedeutet, in den dritten Abschnitt der Grundlegung. Zuvor vervollständigt Kant noch die Analyse des Begriffs des Guten.

Der fruchtbare Begriff des Reichs der Zwecke

Die Analyse bringt noch den „sehr fruchtbaren Begriff" des „*Reichs der Zwecke*".[639] Aus der Willkür, die sich ganz und gar dem eigenen Gesetz des Willens unterwirft, sich stets von den empirischen Motiven distanziert und nur das allgemeine Gesetz als solches in ihren Maximen realisiert, resultiert

[637] GMS, BA 71.

[638] GMS, BA 71.

[639] GMS, BA 74.

die totale Übereinstimmung zwischen diesen Maximen, d. h. den Handlungsgründen und den wirklichen Handlungen der vernünftigen Wesen. Die Einzelperson ist hier zugleich universal und alle vernünftigen Wesen zusammen ergeben ein harmonisches Ganzes. Sind die vernünftigen Wesen so aus der eigenen Gesetzmäßigkeit heraus motiviert, wie der kategorische Imperativ es vorschreibt, ergibt sich die Verbindung aller vernünftigen Wesen. Kant nennt es ein „Reich der Zwecke". Das beinhaltet einerseits die vernünftigen Wesen selbst als Selbstzwecke, aber auch noch die Zwecke, die sie realisieren wollen, die sie anstreben müssen.

Kant versteht unter diesem „*Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze".[640] Diese Gesamtheit vernünftiger Wesen auf Basis moralischer Gesetze nennt Kant einen „mundus intelligibilis", hier allerdings noch nur als Idee gefasst: „Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder."[641] In dieser übersinnlichen, intelligiblen Welt der Intelligenzen, der vernünftigen Wesen ist auch die Natur miteingeschlossen, da sich das moralische Handeln (die Freiheit) in der Natur realisieren muss. Weil das letzte unüberbietbare Prinzip kategorisch geboten ist, muss auch die Natur prinzipiell dafür geeignet sein, dass sich das Handeln gemäß dem kategorischen Imperativ darin realisieren lässt. Die Gesamtheit der Natur „als Maschine", prinzipiell bloß nach physischen Gesetzen aufeinander kausal bezogener vernunftloser Elemente aufgefasst, kann trotzdem als ein Reich bezeichnet werden, „so fern es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat".[642] Das Reich der Natur hat somit Beziehung auf vernünftige Wesen als seine Zwecke. Das bedeutet, die vernünftigen Wesen sind, sofern sie moralisch sind, zugleich der Zweck der Natur. Das Sittengesetz ist nicht nur Sinngebung für den Menschen, sondern zugleich auch Sinn der Natur. Vom bloßen Sittengesetz her wird die Natur beurteilt, ob sie zweckmäßig dafür ist, dass Freiheit sich darin realisieren lässt oder nicht. Daher erwägt die Moral nach Kant „ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur"[643]. Der Wille soll wie bereits angeführt aus der Befolgung des kategorischen Imperativs eine Naturordnung setzen

[640] GMS, BA 74.

[641] GMS, BA 83.

[642] GMS, BA 84.

[643] GMS, BA 80 Anm.

können. Es ist „eine praktische Idee", die aber „durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann".[644] Dies präzisiert Kant wie folgt: „Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, *wenn sie allgemein befolgt würden*."[645] Würden alle vernünftigen Wesen tatsächlich permanent diesem Gebot folgen, würde das Reich der Zwecke wirklich werden. Alles würde, wie in der Vernunftidee dargestellt, wirklich zusammenstimmen, weil die Natur ihren Sinn und Zweck in dieser moralischen Haltung hat. Auch die zweckmäßige Anordnung des Reichs der Natur würde dann mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen übereinstimmen. Es gäbe keine Differenz zwischen der Sittlichkeit und den natürlichen empirischen Ereignissen, vielmehr würde die Naturordnung zugleich der Sittlichkeit gemäße Glückseligkeit begünstigen (vgl. BA 84: „seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde"). Das Reich der Zwecke wäre eigentlich erst umfassend realisiert, wenn auch Sittlichkeit und Glückseligkeit in Übereinstimmung stünden.

Es gibt hier jedoch einiges einzuwenden. Prinzipiell wird der Fall nicht eintreten, dass alle Menschen „pünktlich" das moralische Gesetz befolgen und ausnahmslos nach dem kategorischen Imperativ handeln. Es steht a priori fest, dass das Empirische stets Einfluss auf die Sittlichkeit haben wird. Nie werden sich alle vernünftigen Wesen gemäß dem Sittengesetz verhalten. Das Reich der Zwecke ist für Kant aber an diesem Punkt ein Ideal, das als solches die Praxis anleiten soll. Es bleibt als Sollen aufrecht, auch wenn es in Wirklichkeit nicht realisierbar ist.

Es ist jedoch festzuhalten, dass Kant mit diesem Ideal des Reichs der Zwecke bereits den systematisch späteren Begriff des höchsten Guts, als Harmonie von Freiheit und Natur, anvisiert. Der Gedanke, dass diesbezüglich Übereinstimmung bestehen soll, ist hier bereits enthalten. Nur wird das höchste Gut erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* in ganz anderer Art und Weise abgesichert. Es kann durch das gemeinsame Handeln aller vernünftigen Wesen nicht hervorgebracht werden, sondern braucht eine andere Grundlage. Dazu lassen sich auch Ausführungen Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* heranziehen: „Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten *ursprünglichen* Guts [Gott als der heilige Urheber] den Grund der praktischnotwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibelen d.i. *moralischen* Welt,

[644] GMS, BA 80 Anm.

[645] GMS, BA 84.

antreffen."[646] Das Reich der Zwecke ist eine Erweiterung des Begriffs des Guten aus dessen Analyse heraus.

Die moralische Selbstverpflichtung macht das vernünftige Wesen zum Mitglied im Reich der Zwecke, weil sie auf die universale Allgemeinheit gerichtet ist. Der Wert bzw. die Würde des vernünftigen Wesens besteht darin, sich selbst das Gesetz zu geben. „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur."[647] Die Autonomie fügt das vernünftige Wesen in die Gesamtordnung des Reichs der Zwecke ein. Es ist bestimmt als anteilig an der allgemeinen Gesetzgebung partizipierender gesetzgebender „Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke".[648] Alle vernünftigen Individuen sind darin gesetzgebend, sofern sie dem Sittengesetz gemäß handeln. Die dritte besondere Formulierung konnte also so gefasst werden, dass sich die Maximen als Gesetze im Reich der Zwecke eignen sollen: „Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre."[649] Die beiden ersten besonderen Formulierungen beziehen sich noch auf die jeweils einzelne Maxime. Die Allgemeinheit ihrer Form soll gegeben sein, d. h. sie soll ein Naturgesetz sein können. Ihrer Materie nach, ihren inhaltlichen Zwecken nach, ist sie die anderen Menschen betreffend eingeschränkt. Die dritte Formulierung der Selbstgesetzgebung, die alle vernünftigen Wesen in das Reich der Zwecke einfügt, betrifft alle Maximen. Hierbei ist lediglich die Allgemeinheit als solche ausschlaggebend. Empirisches spielt keine Rolle mehr. So gelangt Kant zum umfassenden System des Reichs der Zwecke, inklusive der Idee der vollkommenen Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit und der Analogie zur Natur.

Damit vollendet die Autonomie des Willens die Analyse der Idee des Guten. Die Autonomie des Willens ist der „oberste"[650] durch die Analyse gewonnene Begriff, der noch das Reich der Zwecke

---

[646] KrV, B 838 f. Weitere Anspielungen finden sich in GMS, BA 85.

[647] GMS, BA 79.

[648] GMS, BA 79.

[649] GMS, BA

[650] GMS, BA 70: Hier fasst Kant alle drei besonderen Formulierungen des Kategorischen Imperativs zusammen: „Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip), *subjektiv* aber im *Zwecke*; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip): hieraus folgt nun das dritte

beinhaltet. Nun besteht am Ende des Zweiten Abschnittes der Grundlegung noch die Problematik, dass noch nicht bewiesen wurde, warum der kategorische Imperativ tatsächlich verpflichtend sein muss.

GMS III

Das Imperativische wird im dritten Abschnitt der Grundlegung als das eigentliche Problem behandelt. Die Problematik besteht darin, ob das Sittengesetz tatsächlich verbindlich ist. Es geht um die Frage, „*wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich* und warum er notwendig sei“.[651] Es besteht die Möglichkeit, dass, in der Reflexion von der Erfahrung gänzlich abgekommen, er gar keine praktische Relevanz hat und das Ganze nur ein „Hirngespinst“ ist.[652] Warum sollen diese beiden Seiten, das empirische praktische Wesen und die gänzlich abgehobene Idee des Guten, notwendigerweise zusammenkommen? Worauf basiert überhaupt die Verbindlichkeit des Sittengesetzes?

Dies kann durch die Analyse der Sittlichkeit nicht so einfach beantwortet werden. Das Ergebnis ist zwar der kategorische Imperativ als synthetischer Satz a priori. Die Willkür ist aber etwas anderes als der reine Wille, der als Ideal das Gebot des Sollens darstellt.[653] Die Differenz des synthetisch-praktischen Satzes a priori ist zwar mit der Forderung verbal überbrückt, dass die Willkür dem Willen gemäß sein soll. Aber der Grund der Synthesis ist noch nicht angegeben. Wie diese Verbindung der beiden heterogenen Seiten möglich ist, wurde noch nicht ausgewiesen.

---

praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.“

[651] GMS, BA 95.

[652] GMS, BA 96.: „Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sei, welches alsdenn folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip a priori schlechterdings notwendig ist, erfodert einen *möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft*, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine *Kritik* dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlängliche Hauptzüge darzustellen haben.“

[653] Zur Unterscheidung der Willkür vom reinen Willen vgl. Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 83. bzw. Henry E. Allison, Kant’s Theory of Freedom (Cambridge, 1990) 129-136.

„Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müsste über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts, d. i. der reinen praktischen Vernunft, hinausgehen, denn völlig a priori muss dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können [...].“[654]

Die Erkenntnistheorie kann diese Begründung der Synthesis nicht leisten, da sie auf das Empirische eingeschränkt und hinsichtlich des Unbedingten gescheitert ist. Also bedarf es einer Kritik des Subjekts. In der *Kritik der reinen Vernunft* ging es nur um das Subjekt als Subjekt der Erkenntnis der Objekte. Nun soll es um das Subjekt selbst und seinen Anspruch gehen, durch die reine Idee des Guten der Grund seines Handelns sein zu können. Es geht hier in der Kritik „der reinen praktischen Vernunft“ um die Frage, wie reine Vernunft praktisch sein kann. Es handelt sich noch nicht um die *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern, wie auch die Überschrift zum dritten Abschnitt zeigt, noch um eine „Kritik der reinen praktischen Vernunft“.

Es muss erst nachgewiesen werden, dass die reine praktische Vernunft einen „*möglichen synthetischen Gebrauch*“ haben kann.[655] Es ist zu begründen, wie sie nicht bloß als Idee in sich begrifflich verbleibt, oder wie Kant sagt, „eine chimärische Idee ohne Wahrheit“[656] ist, sondern über sich hinaus auf das Empirische wirksam ist. Wird die Begründung des Überganges nicht nachgewiesen, verbleibt der Zusammenhang im Rahmen einer reinen Idee, eines reinen Begriffs der Vernunft, der keinen Einfluss auf die Willkür nehmen muss. Wie soll man sich den Zusammenhang vorstellen, nach dem das Sittengesetz hier notwendigerweise seinen Einfluss auf die Willkür nehmen muss?

---

[654] GMS, BA 87.

[655] GMS, BA 96.

[656] GMS, BA 95.

GMS III, Erste Sektion

Die Überschrift der ersten Sektion des dritten Abschnittes lautet[657]: „Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens." Obwohl noch unklar ist, was dies bedeuten soll, wird vieles hier schon angedeutet. In den beiden ersten Abschnitten der Grundlegung wird die Freiheit kaum thematisiert. Kant behandelt nur die Autonomie als eine bestimmte Formulierung des kategorischen Imperativs. Nun wird sogleich in der Überschrift der ersten Sektion des dritten Abschnitts der Grundlegung deutlich, dass zunächst der Begriff der Freiheit richtig zu fassen ist und dies der Schlüssel dafür ist, die Synthese des Sittengesetzes richtig zu verstehen.

Kant bestimmt den Willen als „eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann [...]."[658] Damit wird die bloß materielle Kausalität, die jedes Lebewesen ebenso ausübt, ausgeklammert (denn es geht hier nur um die aus begrifflichem Denken resultierende Kausalität des vernünftigen Wesens). Der Wille bedient sich der physischen Kräfte nach begrifflicher Reflexion. Er zieht den organischen Körper nach überlegter Zwecksetzung heran und setzt damit andere Gegenstände in Bewegung. Er verändert dadurch die Umgebung. Von dieser praktischen Wirksamkeit vernünftiger Lebewesen, die sich stets durch Reflexion für eine von vielen Handlungsmöglichkeiten durch Setzen eines Grundes entscheiden müssen, sind die Tiere oder alle „vernunftlosen Wesen" ausgenommen. „Eine Willkür nämlich ist bloß *tierisch* (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. *pathologisch* bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellet werden, bestimmet werden kann, heißt die *freie Willkür* (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird *praktisch* genannt."[659] Der Mensch besitzt eine freie Willkür und kann seine verschiedenen Antriebe distanzieren. Diese Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Es ist ein Faktum, dass man nicht

---

[657] Die Einteilung des dritten Abschnittes der *Grundlegung* in Sektionen erfolgt gemäß Dieter Schönecker, Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs (München 1999).

[658] GMS, BA 97.

[659] KrV, B 830.

bloß unmittelbar, sondern nach Begriffen handelt: „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden.“[660]

Jedoch genügt dieser nur negative Begriff von Freiheit nicht der Forderung nach einer Kausalität des Willens aus reiner Vernunft. Es geht nicht um die Kausalität aus empirischen Begriffen, sondern um eine unbedingte Kausalität aus reiner Vernunft, die „unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann“.[661] Die Kausalität muss aus sich selbst wirksam sein. Der Mensch muss „als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden“[662] und unter „den Ursachen in der Erscheinung kann sicherlich nichts sein, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte“[663]. Die Unabhängigkeit von der Naturnotwendigkeit ist nur eine negative Bestimmung der Freiheit. Zwar ist damit noch nicht gesagt, was ihr Wesen ist, aber insofern die Freiheit als Kausalität gefasst ist, führt dies über die Negativität hinaus. Denn dann ist in Analogie zum synthetischen Begriff der Kausalität und seines Gesetzescharakters die Freiheit nicht eine Ursache für irgendwelche Folgen, sondern eine Ursache, aus der „nach unwandelbaren Gesetzen“ eine empirische Handlung erfolgt. Das ist im Begriff der Synthesis oder der synthetischen Handlung zugrunde gelegt. Ein gesetzloser „freier Wille“ wäre freilich „ein Unding“[664]. Hier wäre der Wille ohne die andere Seite der Sittlichkeit ohne jegliche Grundlage. Es würde jeglicher Grund für das Handeln fehlen.

In der *Kritik der reinen Vernunft* wird in der „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit“[665] die negative Freiheit „als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen“ von der positiven Freiheit unterschieden, denn ohne letztere „würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Ursache der Erscheinungen zu sein“ und somit wäre sie ein Unding.[666] Als positive Freiheit ist sie ein „Vermögen [...], eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so, dass in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet,

---

[660] KrV, B 830.

[661] GMS, BA 97.

[662] KrV, B 572.

[663] KrV, B 571.

[664] GMS, BA 98.

[665] KrV, B 570.

[666] KrV, B 581.

indessen dass doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann“[667]. Tim Henning nimmt Bezug auf die Freiheit als Schlüssel und die damit zusammenhängende „Frage, ob unser Wille denn im erforderlichen Sinne frei ist“ und geht auf diesen Unterschied der bloß negativen Freiheit von einer positiven Freiheit ein.[668] Der erforderliche Sinn ist die Freiheit im positiven Sinne, die als eine Ursache und auf etwas anderes wirkt, aber aus sich selbst. Das einzige Gesetz, das mit der Freiheit des Willens vereinbar ist, ist das Gesetz, das der Wille sich selbst gibt. Freiheit ist also von der Naturnotwendigkeit unabhängige gesetzmäßige Kausalität. Sie kann gar nichts anderes sein als ihre gesetzmäßige Wirkung ihrer selbst als aus sich selbst anfangender Ursache. Sie ist aber auch von anderen Einflüssen affiziert. Sie ist nicht nur die Wirkung aus sich selbst, sondern auch auf sich selbst, wie sie empirisch abgelenkt ist. Es ist die Wirkung der Freiheit auf die Willkür bzw. die Wirkung des Willens als freie Ursache auf die Willkür. Dieser Begriff der Freiheit ist zugleich der Begriff der Autonomie. Hier kommen die gesetzgebende Seite und die unterworfene Seite, oder der reine Wille und die Willkür, zusammen. Dieses Verhältnis steckt im Begriff der Autonomie. Die Autonomie als Erklärung der Freiheit ist zugleich identisch mit dem Sittengesetz, „also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“[669].

Kant setzt nun im dritten Absatz der ersten Sektion fort: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs.“[670] Dies ist einerseits eine Einleitung und andererseits eine Zusammenfassung der bereits zuvor geleisteten Ableitung. Die gesetzmäßige Freiheit ist zugleich die Autonomie und sie ist auch die Wirkung und Verpflichtung der freien Willkür (sie verpflichtet die freie Willkür) gemäß der Allgemeinheit des Willens selbst.

Kant ist durch die Zergliederung des Begriffs der Freiheit auf die Autonomie gekommen bzw. auf die Sittlichkeit und ihr Prinzip. Nach Tim Henning beschreibt Henry E. Allison dies als

---

[667] KrV, B 582.

[668] Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 105-117.

[669] GMS, BA 98.

[670] GMS, BA 98.

„Reziprozitätsthese“[671] und Dieter Schönecker im Begriff der „Analytizitätsthese“[672]. Dieter Schönecker betrachtet Kants „Deduktionsbemühungen“ in der Grundlegung zu Unrecht als gescheitert und merkt dazu an, dass „das Scheitern dieses Versuches dazu geführt hat, dass im Unterschied zur GMS Kant in der KpV die Möglichkeit einer Deduktion des kategorischen Imperativs ausdrücklich verneint“.[673] Kant ist die Deduktion, wie noch ausgeführt wird, aber vielmehr gelungen. Dass aber die Sittlichkeit und ihr Prinzip durch analytische Zergliederung des Begriffes der Freiheit folgen, bedeutet keineswegs, dass die gewonnenen Begriffe selbst bloß analytisch logische Begriffe sein müssen. Dieter Schönecker liest den Beginn des dritten Absatzes der 1. Sektion des dritten Abschnittes der Grundlegung sinngemäß wie folgt: Wenn die Freiheit des Willens eines rein vernünftigen Wesens vorausgesetzt oder der Wille eines sinnlich-vernünftigen Willens bloß in seiner Freiheit und Vernünftigkeit betrachtet wird, folgt daraus das Prinzip der Sittlichkeit als deskriptiv-analytischer Satz.[674] Die Analytizitätsthese Dieter Schöneckers („Ein Wille, der sich allein durch Vernunft und Freiheit auszeichnet, ist ein Wille, der analytisch mit dem Sittengesetz verbunden ist und immer das Gute will.“[675]) ist so von Kant nicht in diesem ersten Satz gemeint.[676] Wenn die Vernunft wirklich frei unabhängig von sinnlicher Beeinflussung ein Sollen dem Wollen vorschreibt, kann dieses Sollen nur gesetzliche Verbindlichkeit sein, und zwar diese als solche, und nicht irgendein empirischer Grund. Das heißt aber nicht, dass damit schon der Wille dementsprechend „immer das Gute will“. Aus einem Begriff kann analytisch eine Synthesis abgeleitet werden, wenn nämlich der Oberbegriff selbst synthetisch ist. Aus einem synthetischen Begriff kann analytisch eine andere Synthesis abgeleitet werden. Warum soll gerade die Freiheit als eine Ursache, die etwas anderes hervorbringt, aus der etwas Anderes folgt, die Freiheit derart gemäß der Kausalität als einem Paradebegriff der Synthesis in der *Kritik der reinen Vernunft* gefasst, bloß analytisch sein? Kant hat vielmehr zunächst das Problem des kategorischen Imperativs und dessen Synthesis nur auf den Begriff

---

[671] Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 106. Vgl. Henry E. Allison, Kant’s Theory of Freedom (Cambridge, 1990) 129-136.

[672] Dieter Schönecker, Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs (München 1999) 153.

[673] Ebd., 71.

[674] Ebd., 180. Schönecker behauptet nicht, dass die Analytizitätsthese eine Alternative zur Deduktion darstellt.

[675] Dieter Schönecker, Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs (München 1999) 165 f.

[676] Vgl. auch schon an früherer Stelle: „Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist;“ BA 88.

der Freiheit verschoben. Die Freiheit ist hier der Schlüssel, aber es ist trotzdem beabsichtigt, diese Synthesis bei der Wurzel zu fassen und zu begründen. Gewiss ist bislang das Imperativische oder die Synthesis des kategorischen Imperativs noch nicht geklärt worden. Sie ist auch in diesem Begriff der Freiheit noch nicht erklärt. Das bedeutet jedoch nicht, dass dieses synthetische Verhältnis des reinen Willens zur Willkür bzw. den Maximen der Willkür, der beiden Seiten der Autonomie, von Kant in ein analytisches Verhältnis zurückgenommen wird. Dass der freie Wille und der Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei sein sollen (sonst wäre er „ein Unding") ist kein analytisches Verhältnis. Dieter Schönecker begründet seine Interpretation eines analytischen Verhältnisses zwischen dem reinen Willen selbst und den guten Handlungen mit dem Verweis auf die Anmerkung GMS BA 50: „Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat, a priori, mithin notwendig (obgleich nur objektiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte)." Als Beleg für Dieter Schöneckers Analytizitätsthese kann sie jedoch schwerlich gelten. An dieser Stelle wird nur das Sittengesetz als synthetisch-praktischer Satz erklärt.[677] Ein reiner Wille, einerlei mit dem Willen unter dem Gesetz, ohne dass er empirisch

---

[677] Im ersten Satz der Anmerkung GMS BA 50 verknüpft Kant „mit dem Willen", d. h. dem subjektiven Willen oder der Willkür, „die Tat", und zwar „ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung", d. h. nach der Forderung des Sittengesetzes ohne auf die Neigung zu achten. Der kategorische Anspruch des Sittengesetzes wird „a priori, mithin notwendig" mit dem subjektiven Willen verknüpft. Die Forderung ist notwendig, kategorisch, d. h. objektiv gültig und nicht subjektiv, da die subjektive Willkür immer zwischen Tugend und Neigung steht. Im Sittengesetz hat die reine praktische Vernunft „über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt". Darauf folgt der zweite Satz der Anmerkung wie in den eckigen Klammern interpretiert: „Dieses [bezieht sich auf die soeben im ersten Satz gegebene Beschreibung des kategorischen Imperativs als „synthetisch-praktischer Satz a priori"] ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung [das subjektive Wollen] nicht aus einem anderen schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen) [dem subjektiven Wollen ist kein vollkommenes Wollen vorausgesetzt, dem es analytisch entspricht, denn so einen absoluten Willen haben wir nicht, wir wären sonst heilig, wenn wir ohnehin stets gemäß dem Sittengesetz handeln würden; sonst wäre es auch kein synthetischer Satz], sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens [mit dem Begriff eines Willens selbst, der unmittelbar auf den Willen wirkt, ohne von Neigungen abgelenkt zu sein und unmittelbar das Gebot vorschreibt] unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist [im subjektiven Willen ist das so nicht enthalten], verknüpft." Der Begriff „unmittelbar" zielt auf die hier angesprochene, aber erst später im dritten Abschnitt aufgelöste „Möglichkeit" des Sittengesetzes, und, wie schon gesagt, wird die Allgemeinheit des Sittengesetzes der Willkür nicht von außen aufgenötigt, sondern liegt in der Willkür selbst, da ja auch sie der Wille ist, aber stets in der Alternative zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit steht. Vgl. KpV, A 210: „Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewußtsein der Bestimmung des Willens *unmittelbar durchs Gesetz* notwendig verbunden."

abgelenkt wäre, benötigt keinen Imperativ, sondern geht notwendigerweise auf die guten Handlungen. Einen solchen absoluten Willen, aus dem die Tat gleich analytisch folgt, haben wir aber nicht. Das Analytische wird in der Anmerkung geradezu negiert, das Verhältnis soll nicht analytisch aufgefasst werden. Die Synthesis des kategorischen Imperativs ist nur beim heiligen Willen überflüssig, wo der Wille die Willkür nicht imperativisch einschränken muss. Kant geht es nicht darum, von dieser Synthesis zu abstrahieren, sondern den als synthetisch deklarierten Imperativ genauer zu erklären. Darüber hinaus ist dieses vollkommene Wollen eines reinen Willens immer noch ein synthetischer Begriff, nämlich der Begriff der Kausalität aus Freiheit. Die Freiheit bringt hier zwar ohne fremden Einfluss etwas Anderes hervor, sie ist aber in sich als Kausalität synthetisch.

Die Analytizitätsthese Dieter Schöneckers bedeutet, dass die Gleichsetzung (freier Wille und Wille unter sittlichen Gesetzen) nicht nur eine logische Identität ist (es soll beides schlechthin logisch identisch sein), sondern zugleich soll auch beides zusammen ein analytischer Begriff sein. So wird der reine Wille, der ohne Imperativ die guten Handlungen hervorbringt, auf einen analytischen Begriff reduziert. Damit wird jedoch eine Kluft zwischen dem reinen Willen, der bloß analytisch gedacht wird, und der sinnlich affizierten Willkür aufgerissen. Der reine Wille schließt zwar die Freiheit schon mit ein, aber nur in einem analytischen Begriff zurückgenommen. Die Freiheit als Verbindung dieser beiden Seiten ginge damit völlig verloren. Kants Anliegen ist es aber, diese Verbindung zwischen der Idee des Guten und der Willkür zu zeigen.

In der Parallele zur Naturkausalität soll diese Kausalität aus Freiheit nicht durch eine andere Kausalität bedingt sein. Sie soll durch sich selbst vollzogen werden. Das bedeutet, dass die Freiheit sich selbst in ihrer Wirkung auf etwas ein allgemeines Gesetz sein muss und daraus resultiert dann Autonomie. Der freie Wille gibt sich selbst das unbedingte Vernunftgesetz. Der Wille unter sittlichen Gesetzen ist jener Wille, der von sich selbst zur Einhaltung dieser Gesetze aufgefordert wird. Er ist so die Willkür als die andere Seite der Autonomie. Beide Begriffe enthalten dieselbe Synthesis, einerseits hinsichtlich der Wirkung der Freiheit auf die Willkür und andererseits hinsichtlich der Bewirktheit der Willkür durch die Freiheit. Insofern ist beides einerlei. Weil in beiden Seiten dieselbe Synthesis enthalten ist, entsteht durch Zergliederung des einen auch das andere. Es kann auch nicht beim Begriff der Ursache der Begriff der Wirkung weggelassen werden. Die aktive und die passive Seite werden stets zusammen gedacht.

Die Frage ist allerdings noch immer, ob dieser Gedanke des Sittengesetzes überhaupt einen praktischen Einfluss auf die Willkür nehmen kann. Im Bewusstsein tritt er zwar auf, es könnte aber nur ein idealer Gedanke sein, der sich im empirischen Handeln nicht realisieren lässt. Vielleicht gibt es gar keine praktische Relevanz? Ähnlich der Ideen, die auch keine Gegenstände bezeichnen, sondern bloße Ideen ohne ausgewiesene Realität darstellen.

Im dritten Absatz der ersten Sektion stellt Kant den kategorischen Imperativ wiederholt als synthetischen Satz heraus. Er zeigt nochmals, dass die Maximen nicht im Begriff des reinen Willens enthalten sind und es daher ein synthetischer Satz ist. „Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, dass beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden."[678] Bei einer Synthese hat man zwei getrennte verschiedene Begriffe und das braucht ein Drittes, in dem beides zusammenkommt. Dieses Dritte müsste das Sittengesetz und die praktische Tatkraft der Willkür miteinschließen.

Überraschend folgt die Aussage Kants, dass „der *positive* Begriff der Freiheit" dieses Dritte „schafft".[679] Dieser positive Begriff ist der Begriff der Autonomie. Im negativen Sinne ist es nur Freiheit unabhängig von Naturnotwendigkeit. In positiver Hinsicht ist es die autonome Freiheit nach eigenem Gesetz. Die Autonomie bedeutet die Beziehung dieser beiden Seiten von Willkür und reinem Willen. Der Begriff der Autonomie umschließt diese beiden Seiten und ist zugleich der positive Begriff der Freiheit. Er schafft das Dritte. Das kann jedoch nicht „die Natur der Sinnenwelt"[680] sein. Die Sinnenwelt schließt zwar Ursache und Wirkung in sich ein. Mit dem Naturbegriff dieser Synthesis ist aber Freiheit als aus sich selbst beginnende Kausalität nicht vereinbar. Und hier in der praktischen Philosophie ist noch immer diese Synthesis nur im Denken zusammengefasst. Der Grund für diese Synthesis ist weiterhin ausständig, obwohl der Begriff des Zusammenhanges da ist. Nur weil beides im Begriff aufeinander bezogen ist, wurde aber trotzdem noch nicht gezeigt, wie beides außer im Begriff selbst miteinander verbunden ist. Dieser Grund ist noch ausständig, wird aber vorausgesetzt. Das Sittengesetz bleibt verbal. Gerade am Mangel des Begriffs der Autonomie, die die Synthesis

---

[678] GMS, BA 99.

[679] GMS, BA 99.

[680] GMS, BA 99. Kant beabsichtigt diese Analogie zur Natur, da es nichtempirische Natur sein soll, welche letztlich gemeint ist.

ausspricht, erkennt man, dass noch ein Grund ausständig ist. Durch das Wissen von der Autonomie oder des kategorischen Imperativs als einer Synthesis wird die Idee von einem noch vorausgesetzten Grund bewusst.

Erst wenn dieser Idee ein wirkliches Sein zugrunde gelegt werden könnte, bekäme der kategorische Imperativ seine objektive Gültigkeit. Das wäre zugleich „die Deduktion des Begriffs der Freiheit“[681], d. h. die Rechtfertigung seiner wirklichen objektiven Gültigkeit. Das funktioniert nun nicht durch theoretische Erkenntnis, sondern nur aus reiner praktischer Vernunft, die mit dem Begriff der Autonomie vorläufig ihre höchste Erkenntnis erreicht hat. Diese ist zugleich als unzulänglich bewusst, denn der eigentliche Grund bleibt noch offen. Die Autonomie, die das Dritte schafft, ist nicht das Dritte selbst, sondern verweist nur auf das Dritte.

Der gesuchte Grund des Freiheitsbegriffes müsste drei Funktionen erfüllen können:

1.) Er müsste dem Freiheitsbegriff objektive Realität geben.
2.) Er müsste die differenten Seiten des Begriffs der Autonomie, des positiven Freiheitsbegriffs, vermitteln und damit die Möglichkeit des kategorischen Imperativs nachweisen, d. h. die Einflussnahme der einen Seite des reinen Willens auf die andere Seite der Willkür.
3.) Er müsste den Nachweis der notwendigen Gültigkeit dieses Sollens mit sich führen.

Gibt es eine wirkliche Verbindung der beiden Seiten der Autonomie, dann ist die Gültigkeit des kategorischen Imperativs notwendig. Das wäre dann der Beweis, dass reine Vernunft praktisch wäre und sie auf unser Handeln wirkt. Dadurch könnte erst das empirische Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz entstehen. Denn wie sollte eine reine Vernunftidee etwas Empirisches wie die Achtung vor dem Sittengesetz hervorbringen? Ohne diese Triebfeder der Achtung gäbe es keinen Antrieb dem Sittengesetz zu folgen. Das ist alles in diesem letzten Satz enthalten: „Was dieses dritte sei, worauf uns die Freiheit weiset, und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr

[681] GMS, BA 99. Der Freiheitsbegriff hier immer im Sinne der Autonomie des Sittengesetzes genommen. Es geht um die Deduktion des Sittengesetzes.

auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs, begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung."[682] In der ersten Sektion findet sich die gesamte Programmatik komprimiert mit einer Fülle von Hinweisen darauf, wie die Lösung aussieht.

GMS III, Zweite Sektion

Nach Kant bedarf es „noch einiger Vorbereitung", und es sieht in der zweiten Sektion so aus, als ob Kant noch weiter von der Lösung wegführte. Zuerst wird prinzipiell die Freiheit als unzureichender Realgrund der Synthesis wieder bestätigt, da Sittlichkeit „lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß" und „Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden" muss.[683] Der Freiheitsbegriff wird sodann noch gründlicher von jeglicher empirischen Bestimmung gereinigt. Es besteht ja aber gerade das Problem, wie ein Vernunftbegriff mit dem Empirischen zusammenkommen soll. Kant führt den Vernunftbegriff jedoch noch weiter weg vom Empirischen und verschärft die Differenz. Die Freiheit muss von allen empirischen Bestimmungen unabhängig sein. Sie soll zum Willen aller vernünftigen Wesen überhaupt gehören, also nur zur Vernunft selbst, ganz abgesehen von den jeweiligen bestimmten Arten von Vernunftwesen wie Menschen oder vielleicht auch anderen.[684] Die Freiheit wird alleine auf den Vernunftbereich beschränkt.

Und es gibt eine weitere Herausforderung, denn Kant sagt: „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, […]".[685] Es reicht also offensichtlich schon, dass ein Wesen unter der Idee der Freiheit handeln kann, und damit auch schon in praktischer Rücksicht wirklich frei genannt werden kann. Die bloße Idee reicht nun offenbar völlig, damit man ein danach handelndes Wesen in praktischer Rücksicht auch wirklich frei nennt. Noch dazu nennt Kant als Vorzug dieser Vorgangsweise, die Freiheit bloß in der Idee dem Handeln zugrunde zu legen, dass man sich dadurch den theoretischen Beweis der

---

[682] GMS, BA 99.

[683] GMS, BA 100.

[684] In GMS BA 66 wurde bereits angedeutet, dass das Sittengesetz für alle vernünftigen Wesen gilt.

[685] GMS, BA 100.

Wirklichkeit der Freiheit erspart.[686] Steckt hier eine Resignation Kants dahinter? Dass es keinen Beweis für die Wirklichkeit der Freiheit gibt, wird ja in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgeführt. Freiheit kann wie jede Vernunftidee weder widerlegt, noch bewiesen werden.[687]

Warum treibt Kant dieses Verhältnis zwischen den beiden Seiten der Autonomie bzw. zwischen Freiheit und Erfahrungswelt insgesamt dermaßen auf die Spitze. Es besteht eine scharfe Differenz von Unbedingtem und Bedingtem. Die Freiheit als reine Vernunftidee und die gesamte Erfahrungswelt wurden völlig auseinandergerissen. Der Grund dafür ist der Erhalt der Reinheit des Sittengesetzes. Das Sittengesetz darf nicht durch empirische Einflüsse verunreinigt werden. Es ist mit der Freiheit unzertrennlich verbunden und diese Verbindung reicht aus, d. h., wenn überhaupt das Sittengesetz gedacht wird, dass das Sittengesetz so gilt, als ob diese vernünftigen Wesen auch an sich selbst für frei erklärt würden (als ob es theoretisch nachgewiesen wäre).

Kant führt in der zweiten Sektion weiter aus: „Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat."[688]

Die reine praktische Vernunft soll wirklich Handlungen hervorbringen können, und zwar aus diesem reinen praktischen Prinzip heraus. Gleich wie die Willkür empirisch motiviert Handlungen setzt, so soll das auch die reine praktische Vernunft im Rahmen eines vernünftigen Willens, der seinen Handlungsgrund über alles Empirische hinaus kennt, leisten. Die reine Vernunft ist so zugleich praktisch. Die reine praktische Vernunft versteht sich selbst immer auch als Urheberin dieses Sittengesetzes in sich selbst. Diese Prinzipien können nur in der Vernunft auftreten. Es ist vielmehr die Vernunft selbst dieses Prinzip. Die Vernunft fällt die praktischen Urteile ausgehend von diesem

---

[686] Siehe Anmerkung, GMS BA 100: „Diesen Weg, die Freiheit nur, als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen."

[687] Vgl. dazu auch den Beginn der dritten Sektion, GMS, BA 102.

[688] GMS, BA 101.

unbedingten Wert und unterscheidet sich von allen relativen Werten als das unbedingt Zwecksetzende.

Derart denkt sich die reine praktische Vernunft als jene Freiheit, die dem Sittengesetz noch zugrunde liegt und der aktiven Seite der Autonomie entspricht. In ihr tritt das Sittengesetz auf, sie ist der Ursprung dieses Sittengesetzes und von dort her beurteilt sie alles andere. Sie denkt sich als diese schlechthin unbedingt bestimmende Ursache. In ihrer Selbstreflexion ist das Sittengesetz der gewusste Inhalt, wobei sie sich auch noch als das Wissende und Zugrundeliegende dieses Sittengesetzes weiß. Das zu höchst Gewusste setzt noch das Wissende voraus, nämlich die reine praktische Vernunft, die schon die eine, obere, gesetzgebende Seite des Sittengesetzes ist. Dieses Wissende ist zugleich ein praktisch Wirkendes, da aus diesem Wissen heraus gehandelt werden soll. Es verbleibt alles noch im Denken.

Mit diesem Begriff lässt Kant die lange in der philosophischen Untersuchung vorherrschende Differenz zwischen der philosophischen Perspektive, der Analyse des Guten, und der praktischen Perspektive der gut handelnden Menschen selbst, hinter sich. Nun werden die Menschen als reine Vernunftwesen gefasst, die nicht nur das Sittengesetz wissen, sondern auch noch sich selbst als diese wirkende Einheit, von der das Sittengesetz seinen Ausgang findet. Es geht nicht mehr um die Analyse des Guten in der philosophischen Distanz, sondern um den eigenen, von fremden Einflüssen unabhängigen Willen im Sittengesetz selbst als unbedingte praktische Wirksamkeit. Jedes vernünftige Wesen, das sich derart selbst als die Wirksamkeit des Sittengesetzes denkt, steht damit unvermeidlich unter der Idee der Freiheit.

Die zweite Sektion führt also nicht über die Vernunft hinaus zur Erfahrung zurück, sondern vollends in den Vernunftbereich hinein. Kant spitzt die Problematik derart zu, dass von dem bisher entwickelten Begriff der Autonomie (oder Freiheit) jetzt nur mehr die begründende Seite herausgenommen wird, die das Gesetz gibt. Diese wird völlig abgelöst von aller empirischen Rücksicht betrachtet. Das ist die verpflichtende Seite, die gesetzgebende Aktivität der Freiheit selbst. Sie soll eine reine Vernunftidee sein, unabhängig von den ebenfalls apriorischen Begriffen der Willkür. Das gesuchte und die Synthesis des Sittengesetzes wirklich verbindlich machende Dritte selbst darf keine Beziehung auf das Empirische haben, denn in der Willkür ist das Empirische immer auch als bestimmte Art des Beeinflusstwerdens mitenthalten. Nur wenn der Grund der Sittlichkeit

davon völlig abgelöst ist, kann das Sittengesetz selbst wirklich unbedingt und kategorisch gebieten. Da es aber von einem solchen schlechthin Unbedingten keine empirische Erkenntnis geben kann, denn empirische Erkenntnis hat stets direkt oder indirekt Bezug auf Erfahrung, verzichtet Kant auf jeglichen theoretischen Beweis. Kants Vorbereitung ist vielmehr insofern zu verstehen, als das Sittengesetz in seiner vollkommenen Reinheit durch einen Grund gewährleistet werden soll, der durch theoretische Erkenntnis prinzipiell nicht einzuholen ist. Wäre er durch theoretische Erkenntnis einzuholen, wäre er nicht ein völlig erhabener und unbedingter Grund. Das ist die Stoßrichtung der zweiten Sektion.

Die zweite Sektion gibt keinen Beweis für die Wirklichkeit der Freiheit. Sie zeigt nur, dass die Freiheit eine rein vernünftige Idee ist. Als eine solche muss sie zugrunde gelegt werden, sofern das Sittengesetz als verbindlich gedacht wird. Somit gilt die Freiheit nicht alleine für den Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen, da die Freiheit direkt und ausschließlich an die Vernunft gebunden ist.

GMS III, Dritte Sektion

Trotzdem fehlt nach wie vor die Erkenntnis von diesem Grund des Sittengesetzes. Mit dem bloßen Gedanken und dem Begriff der Freiheit ist das Sittengesetz nicht wirklich begründet, deshalb heißt es zu Beginn der dritten Sektion: „Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen [...].“[689]

Die zweite Sektion ist kein Beweis der Freiheit. Es ist nicht bewiesen, dass es Freiheit gibt. Aber sie muss vorausgesetzt werden, wenn ein vernünftiges Wesen gedacht wird, das aus seinem vernünftigen Willen heraus autonom handeln soll. Daraus folgt, dass die Verbindlichkeit des Sollens für einen durch Sinnlichkeit affizierten Willen noch nicht nachgewiesen ist. „Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen [...]?“[690] Wie soll an dieser Verbindlichkeit ein Interesse bestehen? Wie

[689] GMS, BA 101f.

[690] GMS, BA 102.

soll diese nicht empirische, rein vernünftige Idee das empirische Gefühl der Achtung hervorrufen? „Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen [...]."[691] Darum geht es noch, um den Nachweis seiner Realität und objektiven Notwendigkeit. Wie ist die apriorische Synthesis des Sittengesetzes wirklich begründet?

Kant fasst die ganze Problematik in dem „Zirkel" in GMS BA 104 f. zusammen: „Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe [...]."[692] Leitet man die Synthesis aus der bloßen Idee der Freiheit ab, muss man die Gültigkeit des kategorischen Imperativs schon voraussetzen. Das ist aber keine wirkliche Ableitung, sondern ein Zirkel. Man schließt so zwar von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs ausgehend auf die Freiheit und dann wieder zurück auf den kategorischen Imperativ. Man denkt sich den Willen so einerseits als frei und auf die Willkür wirkend, und andererseits als verpflichtet und unter der moralischen Wirkung stehend. So ist das Sittengesetz aber nicht wirklich begründet, da seine Gültigkeit schon vorausgesetzt wurde. Mit dem Zirkel ist der Zusammenhang in der Autonomie gemeint. Es wird wechselseitig die eine Seite als Grund für die andere genommen. Es besteht einerseits die aktive Seite der Freiheit und andererseits die passive Seite des Unterworfenen. Beide Seiten sind aufeinander verwiesen und voneinander abhängig und können so nicht der wirkliche Grund des anderen sein.

Dies erinnert auch an Kants Aussage, dass ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei seien. An diesen beiden Stellen werden die zwei Seiten des auf sich selbst bezogenen Willens im Rahmen der Autonomie als verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstand auf einen einzigen Begriff der Autonomie gebracht, ohne jedoch über das Begriffliche

[691] GMS, BA 103.

[692] GMS, BA 104 f.

hinaus auf ein wirkliches Sein, das gesuchte Dritte, zu gehen, welches der Autonomie noch zugrunde liegt.

Mit Kants Resümee der gesamten Problematik anhand des Zirkels ist die Vorbereitung zur Lösung abgeschlossen. Nun entwickelt Kant die Lösung: „Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns *selbst* nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, *uns* vorstellen." Nach Michael Wolff kündigt Kant hier die Lösung an, wie dem Zirkel zu entkommen ist, sie wäre nach Michael Wolff jedoch nach wie vor von keinem Kant-Interpreten gefunden worden. „Er überläßt es dann im ganzen nachfolgenden Text weitgehend dem Leser, zu erraten, *wie* aus dem Zirkel herauszukommen ist, *falls* eine positive Antwort auf die hier gestellte *ob*-Frage gefunden ist. Auch in der Kant-Literatur ist viel geraten, aber der von Kant angedeutete Ausweg bisher, so viel ich weiß, nicht gefunden worden."[693] Michael Wolff hat die Deduktion zwar als gelungen betrachtet, trifft jedoch nicht den wirklichen Grund der Deduktion.[694]

Die Eingangsfrage nach den verschiedenen Standpunkten, je nachdem ob man sich als a priori wirkende und freie Ursache im Begriff der Freiheit oder an der empirischen Wirkung in den beobachtbaren Handlungen reflektiert, beschreibt nur die ganze Spannung in der praktischen Dimension mit den beiden Endpunkten. Auf der einen Seite steht der aus sich selbst wirkende reine Wille und auf der anderen Seite stehen die in der Erfahrung auftretenden Handlungen. Dazwischen liegt die menschliche Kausalität aus Freiheit.

---

[693] Michael Wolff, Warum der Kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist. Eine Beschreibung der Argumentationsstruktur im Dritten Abschnitt seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Dieter Schönecker (Hrsg.), Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen (Münster, 2015) 289.

[694] Er sieht nicht den ontologischen Vorrang der Verstandeswelt gegenüber der Sinnenwelt. Alle Begründungsversuche verbleiben im Denken. Vgl. Michael Wolff, Warum der Kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist. Eine Beschreibung der Argumentationsstruktur im Dritten Abschnitt seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Dieter Schönecker (Hrsg.), Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen (Münster, 2015) 257-330.

Mit Rückgriff auf die theoretische Philosophie findet Kant nun bei beiden Standpunkten etwas, das über den Begriff hinausgeht. „Standpunkt“[695] bedeutet bei Kant, fest auf einem Sein zu stehen, nicht auf etwas bloß Gedachtem, sondern auf einem Fundament, das über den Begriff hinausgeht. Darauf beruht Kants Rückgriff auf die theoretische Philosophie und wie Erfahrungserkenntnis zustande kommt. Das Denken muss von außen durch die Sinnlichkeit affiziert werden. Die Realität der empirischen Gegenstände ist dadurch gesichert, dass dem Denken von außerhalb etwas gegeben ist. Der Inhalt kommt nicht zustande, indem er nur gedacht wird. Der Inhalt kann nicht einfach nur eingebildet sein, wenn nicht ursprünglich schon etwas von außen gegeben ist, d. h. wenn von einem Sein an sich außerhalb der Stoff für das Erkennen gegeben ist. Erst dann kann das Subjekt in der Verarbeitung dieser Daten zur objektiven Erkenntnis gelangen. Den empirischen Erscheinungen ist das Sein der Dinge an sich vorausgesetzt. Das Subjekt interpretiert zwar nach den Grundstrukturen der Erkenntnis, dahinter stehen jedoch die Dinge an sich, von denen erst der Stoff für das Erkennen ins Bewusstsein gelangt. Diese Dinge an sich können nicht erkannt, bei Kant aber auch nicht einfach gestrichen oder ins Denken verlegt werden. Es gibt von den Dingen an sich keine Anschauung, denn sind sie bewusst, sind sie schon Erscheinung für das Subjekt geworden. Kant unterscheidet zwischen der Sinnenwelt, die verschieden von unterschiedlichen Betrachtern interpretiert wird, und der Verstandeswelt jenseits aller Erfahrung, weil die Erscheinungen die Dinge an sich voraussetzen. Dabei spricht Kant, wie bereits ausgeführt, nicht von einem einzelnen Ding an sich, sondern von einer ganzen Verstandeswelt, die viele verschiedene Dinge an sich einschließt. Diese Unterscheidung betrifft nun auch das erkennende Subjekt selbst. Es ist sich selbst auch nur als Erscheinung im inneren Sinn gegeben. Es erscheint sich, weil es im inneren Sinn an den äußeren gegebenen Inhalten die Tätigkeiten des Subjekts erfassen kann. Das Subjekt ist sich selbst auch nur Erscheinung und als solches muss es sich selbst auch an sich zugrunde liegen. Es muss sich also als „Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen [...]“.[696] Es muss als Ich an sich vorausgesetzt werden.

Tim Henning zitiert zwar die entsprechenden Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft*, die schon zeigen, inwiefern Kant die hier gesuchte Kausalität im Subjekt an sich von der Kausalität, wie sie

[695] Siehe auch GMS, BA 119.

[696] GMS, BA 107.

dann in der Sinnenwelt erscheint, unterscheidet.[697] Er anerkennt jedoch nicht das Ich an sich als dieses wirklich vorausgesetzte begründende Sein als die Wurzel der beiden Seiten der Autonomie. Für ihn möchte Kant damit einfach nur „die Idee verteidigen, dass wir frei sind" und aus „der Reziprozitätsthese würde dann die Gültigkeit der Moral folgen".[698] Tim Henning führt weiter aus: „Es ist umstritten, wie Kants Argument in Abschnitt 3 der *Grundlegun*g genau zu verstehen ist [inwiefern wird hier von ihm nicht weiter ausgeführt], aber die Grundzüge sind immerhin klar. Kant hält daran fest, dass wir Freiheit auf theoretischem Wege nicht erkennen oder beweisen können [denn das wurde ja bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgeführt]. Er beobachtet jedoch, dass wir uns als denkende und vernünftige Wesen als frei betrachten müssen. Wir können, so Kant, gar nicht anders, als ‚unter der Idee der Freiheit' (IV: 448) zu denken, zu handeln und Entscheidungen zu treffen."[699] Das wurde von Kant aber schon zuvor ausgeführt. Er hat das hier schon hinter sich gelassen. Der gesuchte Grund liegt nicht einfach wieder darin, dass der Mensch sich als vernünftiges Wesen auch als frei betrachten muss, was schon richtig ist, die Kausalität des Subjekts verbleibt so aber eben nur im Begriff, wenn sie nicht in einem wirklichen Sein begründet werden kann. Tim Henning unterstellt Kant, dass bloß derart die Idee der Freiheit für Kant reicht, die Deduktion zu leisten.[700] Tim Henning geht offensichtlich von der „Zwei-Aspekte-Interpretation"[701] aus. Von dieser Warte aus ist die Deduktion Kants aber nicht nachzuvollziehen, weil nach dieser Interpretation des Seins an sich das Subjekt an sich kein wirklich vorausgesetztes Sein an sich ist, sondern nur das Denken des reflexiven Subjekts. Streicht man das Sein an sich außerhalb des Denkens, verbleibt man wieder nur im Denken

---

[697] Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 112. „[Man kann] die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt." B 566.

[698] Ebd., 112 f.

[699] Ebd., 113.

[700] „Freiheit können wir nicht beweisen - aber die *Idee* der Freiheit ist unausweichlich. In der *Grundlegung* glaubt Kant, dass diese Beobachtung letztlich ausreicht, um eine Deduktion der Moral zu leisten. Da wir gar nicht anders können, als uns als frei zu betrachten, müssen wir notgedrungen auch die Verpflichtungen akzeptieren, die für freie Wesen gelten." Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 113.

[701] Ebd., 111.

und hat davon unabhängig keinen Grund, keinen festen Standpunkt. Derart muss die Lösung für Tim Henning auch „unbefriedigend“ bleiben.[702]

Michael Wolff sieht die Verschiedenheit der beiden Standpunkte und dass es eines gemeinsamen Grundes bedarf: „Die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich muß nun Kant zufolge nicht nur ‚eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben’, als die ein Weltbeschauer die Welt, wie sie ihm erscheint, von der Welt, wie sie an sich ist, unterscheiden kann. Vielmehr muß ein Mensch als endliches Vernunftwesen eine entsprechende Unterscheidung auch auf sich selbst anwenden, und zwar nicht nur insofern, als er zu den Gegenständen gehört, die seinen äußeren Sinn affizieren, sondern auch insofern seine eigenen inneren Zustände, zu denen auch sein Denken, d. h. seine Verstandes- und Vernunfttätigkeit, gehört, seinen inneren Sinn affizieren. [...] Dies bedeutet, daß Vernunftwesen in sich selbst etwas finden, das reine spontane Tätigkeit ist und das, weil es unmittelbar ist, d. h. nicht durch ihre Sinne, in ihr Bewußtsein gelangt, ihrem eigentlichen Selbst, d. h. ihnen nur als Vernunftwesen, zugeschrieben werden kann. Anders gesagt, Intelligenz ist das, was das eigentliche Selbst eines Vernunftwesens ausmacht.“[703] Aus der Selbstaffektion folgt jedoch nur Erscheinung und das reine „Ich denke“ ist unbestimmt. Das gibt noch nicht das wirklich zugrundeliegende vermittelnde Ich an sich, dass auch Michael Wolff nicht berücksichtigt hat. Mit seiner rein sinnlichen, leiblichen Passivität gehört das Subjekt zur Sinnenwelt

---

[702] Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 114. Nach Tim Henning ist die Deduktion nicht gelungen und Kant hätte „in seinen späteren Schriften [...] einen etwas anderen Zugang“ gewählt. Er verweist als Beleg dafür auf die Stelle A 168 in der *Kritik der praktischen Vernunft*, „Statt der Deduction des obersten Princips [...]“. Das ist dort aber nicht im Sinne einer gescheiterten Deduktion zu verstehen, Kant argumentiert dort ja gleich im Anschluss „vermittelst des moralischen Gesetzes“ für die „herrliche Eröffnung“ [...] einer intelligibelen Welt“ als Grund für die Freiheit und das Sittengesetz. Kant hätte nach Tim Henning in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Beweisrichtung umgekehrt und wäre dann vom Faktum des Sittengesetzes ausgegangen, welches dann nur mit der „Reziprozitätsthese“ verbunden werden muss um gültig zu sein: „Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes soll so die Freiheit beweisen.“ Er zitiert dann noch die Stelle A 82 in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Prinzips [...]“. Hier ist jedoch die Deduktion im theoretischen Gebrauch gemeint. Damit hat Kant die tatsächlich im Rahmen seines Systems gelungene Deduktion der *Grundlegung* nicht hier in der *Kritik der praktischen Vernunft* wieder als „vergeblich“ gesuchte ausgewiesen.

[703] Michael Wolff, Warum der Kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist. Eine Beschreibung der Argumentationsstruktur im Dritten Abschnitt seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Dieter Schönecker (Hrsg.), Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen (Münster, 2015) 294 f.

und mit seiner rein geistigen Aktivität zur Verstandeswelt. Die gemeinsame Wurzel liegt mit dem Ich an sich in der Verstandeswelt. Der Verstand ist stets auf Anschauung verwiesen und besteht nicht alleine abgehoben von der Erfahrung. Die rein geistige Aktivität, die reine Spontaneität kommt alleine der Vernunft zu. Die Vernunft denkt unbedingte Prinzipien und geht über die Erfahrung hinaus. Sie denkt die Gegenstände, die in keiner Erfahrung gegeben werden können. Sie macht auch noch eben diesen Unterschied zwischen der Sinnenwelt und der Verstandeswelt. Sie distanziert die Sinnenwelt und weiß, dass es darüber hinaus Ansprüche, Begriffe, Prinzipien gibt, die sich durch Erfahrung schlechthin nicht einholen lassen. Daher zieht sie dem Verstand auch „seine Schranken“[704], denn auf der für ihn unerreichbaren Seite gibt es keine Anschauung. Aufgrund dieses überempirischen Vermögens muss sich jedes vernünftige Wesen als „Intelligenz“ ansehen und als dieses rein geistige spontane Wesen als zur intelligiblen Welt gehörig.

Der Terminus Verstandeswelt liefert bereits den Hinweis auf diese Überschreitung des bloßen Denkens, weil der Verstand das Vermögen der Realerkenntnis ist.[705] Der Verstand hat stets Bezug auf Gegenstände. Im Falle des Seins an sich ist der Verstand jedoch nicht ausreichend, „folglich alle solche Noumena, zusamt dem Inbegriff derselben, einer intelligibeln Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber, nach der Natur unseres Verstandes, gänzlich unmöglich ist [...]“.[706] Kant denkt, das zeigt eine Anmerkung in den *Prolegomena*, §34, bei der Verstandeswelt an einen Verstand, der die Dinge unmittelbar anschaut: „[...] so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschauete; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.“[707] Kant meint hier einen göttlichen Verstand mit intellektueller Anschauung, ohne die Differenz endlicher Vernunftwesen zwischen Verstandesdenken und Anschauung. Ein derart göttlicher Verstand wird hinzugedacht, und dieser würde die an sich zugrundeliegenden Verstandeswesen auch erkennen. Für den Menschen ist weder eine solche Erkenntnis nachvollziehbar,

---

[704] GMS, BA 108.

[705] Vgl. KrV, B 575.: „Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirischbedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.“

[706] Prolegomena, §34.

[707] Prolegomena, §34 Anm.

noch ein derartiger Verstand. Man kann sich nicht selbst in die Rolle eines solchen Verstandes bringen. Man kann ihn jedoch denken, indem die Endlichkeit des Erkennens, die darin besteht, dass die Differenz zwischen Denken und Anschauung stets aufrecht bleibt, weggelassen wird. Auch wenn das Sein der Verstandeswelt nicht erkannt werden kann, ist trotzdem durch die gesamte Systematik Kants abgesichert, dass dieses Sein zugrunde liegt. Es ist das Fundament und der eigentliche Grund für alles Existierende. Bereits in der theoretischen Philosophie hat man gesehen, dass der mundus intelligibilis die vorausgesetzte Vermittlung der Differenz zwischen der formalen Erkenntnissystematik, die das Denken zur Verfügung stellt, und allem möglichen von außen gegebenen chaotischen Empfindungsinhalt ist. Diese Differenz von a priori und a posteriori ist in der wirklichen Erfahrung immer schon verbunden, nicht nur durch die Affektion selbst, sondern dadurch, dass inhaltliche Systematik in der empirischen Erkenntnis hervorgebracht werden kann. Weil diese Differenz in der wirklichen Erfahrung auf relative Weise verbunden ist, aber insgesamt die gesamte apriorische Form und allen aposteriorischen Inhalt meint, muss prinzipiell die gesamte durchgängige Systematik im mundus intelligibilis vorausgesetzt werden. Aller Inhalt muss sich prinzipiell systematisieren lassen und daher muss die gesamte Systematik des Seins an sich schon vorausgesetzt sein, in welcher die Dinge an sich und eben auch die Iche an sich übereinstimmen.

Dieses Schlüsselargument Kants in der Grundlegung ist richtig einzuschätzen. Es darf dieses den Erscheinungen vorausgesetzte Sein der Dinge und Iche an sich, diese Verstandeswelt oder der mundus intelligibilis, nicht bloß als gegenstandslose Idee der Vernunft aufgefasst werden. Sonst käme man aus dem bloßen Bereich des Denkens nicht heraus. Kant legt hier mit der Verstandeswelt etwas zugrunde, das über das Denken hinausgeht. Es ist das eigentliche Sein überhaupt alles endlichen Seins. Von diesem Sein her wird einerseits der gesamte Erfahrungsbereich begründet, und andererseits das Sittengesetz. Das Sittengesetz, das der reinen praktischen Vernunft zugehört, wird auf sein eigentliches Sein zurückgeführt, nämlich auf den Bereich des Subjekts an sich im mundus intelligibilis. In diesem kommen Sein und unbedingtes Denken, die Idee, zusammen. Hier bekommt das Sittengesetz, weil ein wirkliches Sein zugrunde liegt, sein ontologisches Fundament. In der praktischen Philosophie Kants wird der Mensch durch den Rückgriff auf das Sein an sich im Zusammenhang mit dem Gedanken des Sittengesetzes als Angehöriger dieses mundus intelligibilis ausgewiesen.

Das belegt auch diese Stelle in den *Prolegomena*, §53 (IV 345): „Dieses Vermögen heißt Vernunft; [gemeint ist die reine praktische Vernunft] und so fern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst [!], deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können."

Die Vernunft beweist ihr „vornehmstes Geschäft darin", „Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen"[708] und insofern hat das vernünftige Wesen nach Kant „zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sein."[709]

Kant geht nun wiederholt darauf ein, wie es wäre, wenn alleine nur mit dem Begriff der Freiheit diese selbst nicht wirklich fundiert wäre, denn dann wäre sie wieder nur die eine Seite des Begriffes der Autonomie. Die freie Substanz wäre wieder nur ein Gedanke bzw. eine Idee. Man käme aus dem „Zirkel" nicht heraus, dass sich wechselseitig beide Seiten voraussetzen. Das Sittengesetz wäre so nicht begründet, sondern nach Kant bestenfalls durch „Erbittung eines Prinzips" zugestanden.[710] Kant vermischt etwas die Bedeutungen des Zirkels (circulus in probando, der Schlusssatz ist sein eigener Grund) und einer petitio principii (Begründung eines Satzes aus unbegründeten Prämissen). Gemeint ist jedoch, dass die Freiheit selbst noch nicht begründet war, sondern als Prinzip nur zugestanden wurde. Der Zirkel löst sich allerdings auf, insofern das ontologische Fundament des Sittengesetzes im Sein an sich jetzt miteinbezogen wird. Am Ende der dritten Sektion meint deshalb Kant: „Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt [wir denken uns nicht bloß als frei, sondern wir sind es dann auch als Glieder in der Verstandeswelt],

[708] GMS, BA 108.

[709] GMS, BA 108 f.

[710] GMS, BA 109.

und erkennen die Autonomie des Willens [erkannt wird nicht die Freiheit, sondern das Sittengesetz], samt *ihrer* Folge, der Moralität; [Kant verwendet hier zwar den Begriff des Erkennens, aber nur im Sinne des Erfassens von etwas Realem; denn wenn wir uns jetzt als frei denken, dann sind wir real frei, und das erfolgt ohne theoretischen Beweis, nämlich nur durch das Wissen vom Sittengesetz im Rückgriff auf das Sein an sich aus der theoretischen Philosophie.] denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich *zur* Verstandeswelt gehörig."[711]

Das Sittengesetz wird jetzt „erkannt", weil es nicht mehr ein reiner Gedanke ist, sondern weil es im Sein an sich objektiv begründet ist und über den Begriff hinaus ein reales Fundament bekommen hat. Das Sittengesetz ist von einer bloßen Idee der Vernunft nun wirklich zu einem „Faktum"[712] der Vernunft geworden, von dem Kant später in der *Kritik der praktischen Vernunft* derart schon ausgeht.[713] Die Freiheit des Ich wird zwar vom Sittengesetz her erschlossen (vgl. späterer Begriff Kants der „ratio cognoscendi"), aber nicht erkannt. Erkannt wird nur das Resultat, d. h. die Moralität bzw. das Sittengesetz. Die Freiheit, die noch zugrunde liegt und die ursprünglich das Sittengesetz erst aus der Idee heraus bis in die Realität der echten Wirksamkeit geführt hat, kann man aber nicht mehr erkennen. Die Freiheit wird nur gedacht. Es wird gedacht, dass hier eine Substanz (ein Ich an sich) wirklich vorhanden ist, die von sich selbst aus das Handeln beginnt. Aber wie hier ein Aus-sich-selbst-Beginnen einer Handlung möglich sein soll, kann nicht erkannt werden. Es gibt hier keine theoretische

---

[711] GMS, BA 110.

[712] Eine Anspielung auf Kants umstrittenes „Faktum der Vernunft". Vgl. KpV, A 55 f.: „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen [...]." Weitere Ausführungen dazu folgen im Kapitel zur *Kritik der praktischen Vernunft*. Tim Henning verweist in diesem Bezug auf das „Factum der Vernunft" auf Marcus Willaschek, Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant (Stuttgart 1992): Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016) 117. Vgl. auch Matthias Kaufmann, Autonomie und das Faktum der Vernunft. In: Kant in der Gegenwart, Hg. Jürgen Stolzenberg (Berlin, 2007) 227-245.

[713] Vgl. KpV, A 55 f.: „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfodert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic iubeo) [„so will ich, so befehle ich"] ankündigt."

Einsicht, sondern es wird nur aus dem Sittengesetz, im Rückgriff auf die Voraussetzung der Dinge an sich gegenüber den Erscheinungen, auf sie geschlossen. Das Sittengesetz muss zuerst schon wirksam sein, erst dann kann die Idee der Freiheit entstehen. Wie sich zeigen wird, bleibt die Freiheit nur ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

GMS III, Vierte Sektion

In der vierten Sektion beschäftigt sich Kant gemäß dem Titel der Sektion mit der Problematik: „Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?“[714] Nun folgt explizit die Deduktion des kategorischen Imperativs, die entgegen der Ansicht vieler Kant-Interpreten, dass sie nicht gelungen sei (wie es zum Beispiel aktuell Tim Henning (2016) in seiner im Reclam Verlag erschienenen Einführung zu Kants Ethik vertritt[715]) Kant im Rahmen seines Systems aber tatsächlich gelungen ist.[716]

Zunächst skizziert Kant in der vierten Sektion nochmals sein Lösungsmodell, ohne auf die Frage der praktischen Verbindlichkeit einzugehen. Der Wille ist eine Kausalität des vernünftigen Wesens an sich und dessen Wirkungen sind seine Handlungen als „bloße Erscheinungen“[717] in der Sinnenwelt. Die theoretische Erkenntnis kann diesen Übergang deshalb nicht nachvollziehen. Will die theoretische Erkenntnis eine Handlung erklären, kann sie dies nur in Bezug auf andere Handlungen oder Ereignisse. Die Wirkung erfolgt selbst im Empirischen, angestoßen aus der Verstandeswelt durch den Willen.

Die faktische Situation ist jedoch eine praktische Situation und aus dieser ergeben sich zwei Gesetzmäßigkeiten des Handelns, zwei Arten von praktischen Ansprüchen. Einerseits ergibt sich der

---

[714] GMS, BA 110.

[715] Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016).

[716] Eine seltene Ausnahme ist hier offensichtlich Wolff, dessen Darstellung der Deduktion Kants Systematik trotzdem nicht gerecht wird. Vgl. Michael Wolff, Warum der Kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist. Eine Beschreibung der Argumentationsstruktur im Dritten Abschnitt seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Dieter Schönecker (Hrsg.), Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen (Münster, 2015) 289.

[717] GMS, BA 110.

moralische Anspruch der Verstandeswelt als durchgängige Systematik der Selbstzwecke im Reich der Zwecke, d. h. zugleich der durchgängigen Systematik aller von den Selbstzwecken gesetzten Zwecke. Den bestimmten Absichten, die gemäß dem Sittengesetz durchgeführt werden sollen, liegt hier das Gebot zugrunde, dass man so handeln soll, dass alles gesetzmäßig übereinstimmt. Der andere praktische Anspruch betrifft die Sinnenwelt, die Naturgesetze und unsere empirischen Neigungen. Wären die beiden Ebenen völlig getrennt, also auf der einen Seite nur der Einfluss der Verstandeswelt und auf der anderen Seite nur jene Ansprüche der Sinnenwelt, würden die reinen Intelligenzen nur stets gemäß der Sittlichkeit handeln. Sie wären empirisch nicht abgelenkt. Die sinnlichen Wesen dürften wiederum immer nur nach den Neigungen handeln. In vernünftigen Lebewesen prallen jedoch beide Ansprüche aufeinander. Das moralische Interesse gemäß dem Sittengesetz wird durch die Neigungen abgelenkt. Erst dadurch entsteht die Spannung zwischen den Ansprüchen.

Der Mensch gehört als vernünftiges Wesen einerseits zur Verstandeswelt und andererseits als Sinnenwesen zur Sinnenwelt. „Weil aber *die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält*, […] so werde ich mich als Intelligenz, […] der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen."[718] Der Wille gehört zur Verstandeswelt und somit ist die Verstandeswelt unmittelbar gesetzgebend für den Willen. Denn die Verstandeswelt liegt der Sinnenwelt zugrunde. Die wirkliche Erfahrung ist durch die vorausgesetzte Systematik der Verstandeswelt von „der anderen Seite"[719] her gestützt. Und auch hier in der praktischen Philosophie liegt die Verstandeswelt der Sinnenwelt und den Neigungen zugrunde. Der Grund hat selbstverständlich Vorrang vor dem Begründeten. Er bezieht sich fordernd durch ein Sollen auf das Begründete und sein Anspruch ist zu erfüllen. Diese Stelle GMS, BA 111 zeigt das Ansichsein als Vermittlung der zunächst nur verbal vorgelegenen Synthesis im Sittengesetz und damit dessen Deduktion. Die Deduktion des Sittengesetzes ist damit gelungen.[720] Das Sittengesetz ist nicht mehr

---

[718] GMS, BA 111.

[719] GMS, BA 110. Eine mit Kant konstruierte Anspielung auf das z. B. bei Gerold Prauss gestrichene, aber tatsächlich bei Kant ontische „Gegenüberliegen" der Dinge an sich zu den Erscheinungen.

[720] So sieht es zwar auch Michael Wolff: „Daraus folgt unmittelbar, daß der kategorische Imperativ gültig ist." Michael Wolffs Argumentation ist jedoch nicht nachvollziehbar und verbleibt in einer bloß gedachten Voraussetzung der Verstandeswelt und den zwei möglichen Standpunkten im Denken. Vgl. Michael Wolff, Warum der Kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist. Eine Beschreibung der Argumentationsstruktur im Dritten Abschnitt seiner

bloß gedacht, sondern das Gesetz des Seins an sich. Damit ist der kategorische Imperativ verbindlich. Das streng Getrennte vereint sich hier in der „Wurzel“[721] und aus diesem Grund besteht der notwendige Zusammenhang. Das ist die Antwort auf die Problematik der Synthesis a priori im kategorischen Imperativ. Zugleich ist es die Deduktion des kategorischen Imperativs.[722]

Jeder Mensch ist Mitglied im mundus intelligibilis, also fällt jeder Mensch unmittelbar unter die Gesetze der Verstandeswelt. Jedem Menschen ist das auch zugänglich bzw. das Sittengesetz ist stets wirksam, egal welche Handlung überlegt wird. „Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion.“[723] Indem die Bonität einer Handlung überlegt wird, versetzt sich der Mensch schon unabhängig „von Antrieben der Sinnlichkeit“ in „eine ganz andere Ordnung der Dinge“.[724] Das Sittengesetz muss auch aufgrund der Selbstreflexion im Bewusstsein des eigenen Seins an sich von jedem Menschen entdeckt werden. Das zeigt der folgende Satz zum Abschluss der Deduktion ganz deutlich: „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“[725] Jeder Mensch wird sich immer dann dieses „Faktums der Vernunft“ bewusst, wenn er seine Absichten reflektiert und „sich eines guten Willens bewußt ist“, weil er sich dann nämlich „in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt“.[726]

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Dieter Schönecker (Hrsg.), Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen (Münster, 2015) 299.

[721] Vergleich auch KrV, B 29.

[722] Das belegen auch die folgenden Stellen auf BA 112, „Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion.“ und BA 128, „[…] unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität […]“.

[723] GMS, BA 112.

[724] GMS, BA 112.

[725] GMS, BA 113.

[726] GMS, BA 113. In diesem Sinne ist auch die auf das Sittengesetz als „Faktum der Vernunft“ in der *Kritik der praktischen Vernunft*, KpV, A 55 f., folgende Anmerkung A 56 zu verstehen: „Das vorher genannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet.“

Wird nun allerdings fälschlicherweise der mundus intelligibilis nur subjektiv als reiner Gedanke aufgefasst (wie z. B. zuvor bei Gerold Prauss und Tim Henning, aber auch bei Michael Wolff), steht das Problem der Begründung wieder im Raum. Das Sein an sich als solches muss als Vermittlung der Differenz zugrunde liegen. Der im Sittengesetz implizierte Gedanke der Freiheit geht so nicht ins Leere, sondern verweist auf das Ich an sich. Insofern ist die Kausalität des freien Willens die „oberste Bedingung“[727]. Kant bringt dazu in BA 111 f. noch eine Analogie zur theoretischen Philosophie: „[Diese oberste Bedingung gilt] ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.“[728] In der theoretischen Philosophie liegt im formalen Bereich der Verbindung von Anschauungen und Kategorien noch das reine „Ich denke“ als vermittelndes Drittes zugrunde. Hier liegt der Verbindung von empirischer Maxime und moralischer Idee des reinen Willens die Verstandeswelt zugrunde. Durch diese Synthesis hat das Sittengesetz verpflichtende Kraft. Somit ist auch bewiesen, dass der Gedanke des Sittengesetzes ein Gefühl (der Achtung) hervorrufen kann, ohne das keine moralische Antriebskraft vorhanden wäre. Durch diese Verbindung gibt es diesen empirischen Zustand als Wirksamkeit einer reinen Idee. Damit ist die positive Seite der Kritik der reinen praktischen Vernunft, insofern sie darauf Antwort gibt, ob reine Vernunft praktisch sein kann, abgeschlossen. Kant hat gezeigt, dass reine Vernunft praktisch wirksam sein kann. Offen bleibt nun noch die Grenzziehung der reinen praktischen Vernunft in ihrer Erkenntnisfunktion.

GMS III, Fünfte Sektion

Kant betitelt die fünfte Sektion: „VON DER ÄUSSERSTEN GRENZE ALLER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE“.[729] Auch die Kritik der reinen praktischen Vernunft erfährt noch in ihrer Erkenntnisfunktion eine Grenzziehung. Kant sieht zunächst hier keine Grenzüberschreitung in der Dialektik von Naturnotwendigkeit und Freiheit.[730] Es besteht „kein wahrer Widerspruch zwischen

[727] GMS, BA 112.

[728] GMS, BA 111 f.

[729] GMS, BA 113.

[730] „Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und notwendig beweisen muß.“ GMS, BA 114.

Freiheit und Naturnotwendigkeit".[731] Der „Scheinwiderspruch"[732] der beiden Arten von Kausalität ist prinzipiell durch den Unterschied von Erscheinungswelt und Verstandeswelt aufzuzeigen. Die Freiheit gehört zur Verstandeswelt, die Naturnotwendigkeit zur Sinnenwelt. Beides kann nicht nur, sondern muss auch im Subjekt an sich zusammenkommen. Das Ich ist einerseits „ein *Ding in der Erscheinung*", andererseits „*Ding* oder Wesen *an sich selbst*".[733]

Der Schluss vom Sittengesetz auf den mundus intelligibilis ist keine Grenzüberschreitung, denn hier spielen theoretische und praktische Vernunft zusammen. Eine Anschauung alleine von der Verstandeswelt gibt es nicht: „Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein *denkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich *hineinschauen, hineinempfinden* wollte."[734] Hier in der Verstandeswelt kann kein wie immer geartetes „*Objekt des Willens*, d. i. eine Bewegursache" herangezogen oder erkannt werden.[735] Das wäre eine Grenzüberschreitung. Die Vernunft kann also nicht klären, „*wie Freiheit möglich sei*"[736]. Man kann zwar das Sittengesetz „erkennen", damit ist aber kein theoretisches Erkennen gemeint. Der mundus intelligibilis kann lediglich praktisch bestimmt, nicht aber theoretisch erkannt werden. Nur in Bezug auf diese Einschränkung formuliert Kant nun, dass der Begriff des mundus intelligibilis „nur ein *Standpunkt*"[737] sei, welchen die Vernunft einnimmt. Dies wird Kant irrtümlich als eine Subjektivierung des Standpunkts ausgelegt. Im nächsten Satz zeigt sich aber gleich, dass vielmehr der „Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) notwendig […]" ist.[738] Der „Begriff einer Verstandeswelt" ist somit kein willkürlicher Standpunkt aus einem gewissen Bedürfnis der Vernunft heraus, sondern dieser Standpunkt beruht in Wirklichkeit auf einem notwendig von der Vernunft vorausgesetzten wirklichen Sein an sich selbst. Er ist insofern „nur

[731] GMS, BA 115.

[732] GMS, BA 115.

[733] GMS, BA 117 f.

[734] GMS, BA 118.

[735] GMS, BA 119.

[736] GMS, BA 115.

[737] GMS, BA 119.

[738] GMS, BA 119 f.

ein Standpunkt“[739], weil es von ihm keine Erkenntnis gibt. Es kann deshalb auch theoretisch nicht erklärt werden, wie Freiheit selbst möglich sein soll. Das ist die Quintessenz der letzten Sektion.

Kant führt dann noch aus, dass so wie man die Freiheit nicht erklären kann, es auch nicht möglich ist, „ein [reines] *Interesse* ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne“.[740] Und trotzdem hat er hier wirklich ein Interesse. Und als Grund dieses Interesses muss deshalb „das moralische Gefühl“, gleichsam die Achtung als „Triebfeder“, „als die *subjektive* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden […]“.[741] Das empirische Subjekt muss hier irgendwie angetrieben werden, trotzdem ist der Zusammenhang über diese beiden Seiten hinweg nicht erkennbar: „Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der, wie von aller Kausalität, wir gar nichts a priori bestimmen können […]“.[742] Begründet ist das Ganze in der Verstandeswelt. Hier könnte man nach Kant zwar noch „in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber, ob ich gleich davon eine *Idee* habe, die ihren guten Grund hat [als wirkliche Grundlage der empirischen Welt], so habe ich doch von ihr nicht die mindeste *Kenntnis* [theoretische Erkenntnis], und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen“.[743] Es bleibt jedoch der Gedanke von der Vernunft als den Willen bestimmende Ursache im Subjekt an sich verwurzelt vorausgesetzt. Sie ist von dort aus zwar kausal wirkend, und bewirkt „eine Triebfeder“ in der Sinnenwelt, wie das geschieht kann jedoch nicht erkannt werden. Damit sind die Grenzen bestimmt, damit nach Kant die Vernunft nicht in der Erfahrungswelt „auf der Suche nach der obersten Bewegursache“ ist, und „damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transzendenter Begriffe, unter dem Namen der intelligibelen Welt [als notwendiger Begriff zwar nur gedachtes aber wirklich zugrundeliegendes Sein an sich], kraftlos ihre Flügel schwinge [...]“.[744] In der Verstandeswelt gibt es nichts zu erkennen für die reine praktische

[739] GMS, BA 119.

[740] GMS, BA 121 f.

[741] GMS, BA 122.

[742] GMS, BA 123.

[743] GMS, BA 125.

[744] GMS, BA 126.

Vernunft. Im letzten Satz gibt Kant noch einen Ausblick auf den „vernünftigen Glauben[s]“, dass sich dieser auf die „brauchbare und erlaubte Idee“ der Verstandeswelt stützt und diese hierbei als „das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der *Zwecke an sich selbst* (vernünftiger Wesen) [...] ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns [...]“ bewirkt.[745] Obwohl Kant hier die Verstandeswelt, weil sie nicht erkannt werden kann, als „Idee“ ausweist, ist sie doch nur eine gedachte, aber notwendige Voraussetzung unabhängig vom menschlichen Bewusstsein und nicht eine bloße Idee.

Zur Schlussanmerkung der *Grundlegung*

In der Schlussanmerkung wird das prinzipielle Problem einer vollständigen absoluten Begründung durch Vernunft behandelt. Wenn die Vernunft ein höchstes Prinzip hat, dann müsste sie dieses nochmals fundieren, um es absolut zu begründen. Diese Versuche gehen alle im unendlichen Progress zugrunde. Es muss vernünftigerweise stets etwas vorausgesetzt werden. Jeder Grund braucht wieder einen anderen Grund. Daher ist das „Unbedingtnotwendige“[746] nicht einholbar. Die Freiheit kann aus der praktischen Situation als notwendige, aber unerkennbare „Voraussetzung“[747] des Sittengesetzes angesetzt werden. Es gibt hier keinen „Tadel für unsere Deduktion“[748]. Aber sie kann über diese Grenze hinaus nicht noch auf einen absoluten Grund zurückgeführt werden: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefodert werden kann.“[749]

Diesem Schlusssatz wird fälschlicherweise eine Relativierung der Ergebnisse der ganzen *Grundlegung* unterstellt. Dass die praktische Notwendigkeit des moralischen Imperativs nicht begriffen wird, bedeutet jedoch nicht, dass die notwendige Verbindlichkeit des kategorischen

---

[745] GMS, BA 127 f.

[746] GMS, BA 128.

[747] Vgl. GMS, BA 120, 124.

[748] GMS, 128.

[749] GMS, BA 128.

Imperativs, die Kant hier in der *Grundlegung* ausführlich herausgearbeitet hat, in Frage gestellt ist. Sie bleibt gegeben. Es kann diese Notwendigkeit nur nicht noch weiter auf einen absoluten Grund zurückgeführt werden, um den kategorischen Imperativ dann von dort her noch zu begründen. Dies wird aber begriffen, indem die Grenzen der Vernunft aufgezeigt wurden. Man kann die Freiheit als Voraussetzung des Sittengesetzes nur erschließen. Das genügt, um sie verbindlich zu machen. Mehr, als bis zur Grenze der menschlichen Vernunft zu gelangen, kann aber nicht verlangt werden. Das ist keine Relativierung der Ergebnisse der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Es ist vielmehr nur eine richtige Bestimmung der Möglichkeiten im Rahmen der reinen Vernunft selbst.

Daraus folgt, vor dem Hintergrund der hier gelungenen Deduktion des Sittengesetzes, dass die nachfolgende *Kritik der praktischen Vernunft* auch keinen Neuansatz in Kants Ethik darstellt. Kant musste in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht neu beginnen. Die *Grundlegung* war kein verfehlter Versuch, denn die Verstandeswelt ist keine bloße Idee. Unter einer solchen Annahme bliebe die Problematik gewiss immer offen. Die verschiedenen deutlichen Stellen bei Kant haben jedoch gezeigt, dass Kant keineswegs diese Annahme vertritt.

Zur Kritik der praktischen Vernunft

Das Ergebnis der Bemühungen Kants in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist der Ausgangspunkt für Kants Ausführungen in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Diese beiden Schriften werden in der Kant-Forschung bisweilen gegeneinander ausgespielt. Es wird nicht verstanden, was Kant in der *Grundlegung* eigentlich geleistet hat. Es wird behauptet, dass Kant in der *Grundlegung* resigniert hat und mit der *Kritik der praktischen Vernunft* einen neuen Weg versucht hat. Er würde in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht mehr beweisen, dass das Sittengesetz wirklich gültig ist, sondern es einfach nur als Faktum aufgreifen und sich so auf eine eingeschränktere Position zurückziehen. Das Faktum der Vernunft ist jedoch das Resultat der ganzen vorangegangenen Ableitungen in der *Grundlegung*. Das Sittengesetz ist eben keine bloße Idee mehr, denn es wurde in der *Grundlegung* ontologisch fundiert. Es ist insofern ein Faktum der Vernunft, weil nur sie es als Realität ansehen kann. Klarerweise ist es kein Faktum der empirischen Erkenntnis. Darüber hinaus ist es als einziges Faktum der Vernunft die einzige Realität, die dem Menschen von der Vernunft her im Sein an sich zugänglich ist. Das ist für die Gesamtsystematik Kants von immenser Bedeutung.

Es wird im ersten Absatz der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* mit dem Satz „Sie soll bloß dartun, daß es reine praktische Vernunft gebe“[750]zu Beginn nicht so deutlich, dass sich Kant bereits auf die *Grundlegung* stützt. Dies zeigt jedoch der schon ein wenig später folgende Satz: „Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist [und zwar bereits in der *Grundlegung*!], macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus [...]“.[751] Weil der Beweis bereits geführt ist, schließen sich hier an den Begriff der Freiheit auch die Begriffe (die Postulate) von Gott und der Unsterblichkeit an „und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist [...]“.[752] Die Freiheit muss deshalb, weil der Beweis bereits in der *Grundlegung* geführt wurde, als Postulat nicht mehr begründet werden.

Kants Definition des praktischen Postulats in der *Kritik der praktischen Vernunft* lautet: „[...] ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt).“[753] Wenn sich die Intelligenzen das Vermögen der Freiheit als an sich seiende Substanzen zuschreiben, formulieren sie einen „*theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz.[754] Denn es handelt sich hierbei um eine theoretische Aussage über das Sein an sich. Diese ist jedoch nicht erkennbar, denn sie hat ihre Gültigkeit nur deswegen, weil dieser Satz dem Sittengesetz, als einem „a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze, unzertrennlich anhängt“.[755] Es ist eine Kombination beider Seiten. Das Sittengesetz wird erst dadurch gültig, dass einerseits in der praktischen Vernunft dieser absolute unbedingte Anspruch vorgefunden wird, und andererseits der Bezug auf das Sein an sich, das die theoretische Vernunft zur Verfügung stellt, hergestellt wird.[756]

---

[750] KpV, A 3.

[751] KpV, A 4.

[752] KpV, A 4 f.

[753] KpV, A 220.

[754] KpV, A 220.

[755] KpV, A 220.

[756] Vgl. KpV, A 9: „Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der *konsequenten Denkungsart* der spekulativen Kritik darin, daß, da diese die Gegenstände der Erfahrung, als solche, und darunter selbst unser eigenes Subjekt, nur für *Erscheinungen* gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst

Das Sittengesetz ist ohnehin stets mit der Freiheit im Begriff verbunden. Es ergibt sich so die Freiheit als ein Satz, der einerseits theoretische Erkenntnis mit Bezug auf das Sein an sich hat, andererseits aber theoretisch nicht erweislich ist, weil er nur mit dem Sittengesetz zusammenhängt und der empirischen Erkenntnis nicht zugänglich ist. Das ist Kants Definition des praktischen Postulats in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Kant schließt vom Sittengesetz auf die Wirklichkeit der Freiheit. Die Freiheit ist insofern selbst ein Postulat, weil sie theoretisch nicht erkannt werden kann. Trotzdem kann sie aus dem Zusammenspiel von theoretischer und praktischer Vernunft vorausgesetzt und sogar ihre Bestimmung begrifflich formuliert werden. In der *Kritik der praktischen Vernunft* muss Kant deshalb die Freiheit als Postulat nicht eigens ableiten. Es werden die Unsterblichkeit der Seele und Gott abgeleitet, nicht aber die Freiheit, denn dies ist schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* erfolgt. Zwar wird sie dort nicht explizit als Postulat angegeben, dieser Gedankengang steckt jedoch ganz offensichtlich dahinter.[757]

Theoretische und praktische Vernunft wirken hier notwendigerweise zusammen. Ein Hinweis darauf findet sich schon in der Vorrede zur *Grundlegung*: „[...] teils erfodere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren.“ [758] Dem in der *Grundlegung* ontologisch fundierten Begriff der Freiheit liegt die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft schon zugrunde. Die Stelle in GMS, BA 110, „[…] denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich *zur* Verstandeswelt gehörig [...]“, bezeugt dieses Ergebnis. Die

---

zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einschärfte […].“

[757] Vgl. KpV, A 4f.:„Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser [der Idee] ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz.“

[758] GMS, BA XIV.

Verpflichtung ist nicht ein reiner Gedanke, sondern, weil der Mensch der Verstandeswelt angehört, eine wesentliche Verpflichtung. Es ist das eigene Wesen, das eigene Sein an sich, das hier zugrundeliegend zum Ausdruck kommt. Es ist damit die Vermittlung der Differenz zwischen dem unbedingten Gebot einerseits und der Willkür andererseits, die durch sinnliche Affektion ständig abgelenkt werden kann, gemeint. Die Vermittlung erfolgt durch das zugrundeliegende Ich an sich.

Kant äußert sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* nur wenig zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Es heißt hier in der Vorrede: „Es setzt zwar die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* voraus, aber nur in so fern, als diese mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angibt und rechtfertigt“[759]. Mit dem Prinzip der Pflicht wurde in den ersten beiden Abschnitten der *Grundlegung* nicht nur eine gewisse Bekanntschaft gemacht, denn es wurden auch präzise Formulierungen des kategorischen Imperativs vorgebracht, sondern diese „Formel“ wurde auch gerechtfertigt, d. h. deduziert. Es wurde die objektive Gültigkeit des Prinzips begründet und damit die Verbindlichkeit des Sollens. Darauf konnte Kant die *Kritik der praktischen Vernunft* aufbauen, denn die *Grundlegung* hat gezeigt, dass die reine Vernunft praktisch sein kann. Daher beweist die reine praktische Vernunft ihre „Realität durch die Tat“ und es hilft kein „Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein“.[760] Weil die reine praktische Vernunft das Sittengesetz in sich hat, soll auch danach gehandelt werden.

Kant nimmt somit bereits zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft* das Sittengesetz als deduziert in Anspruch, und zwar letztlich im Sein an sich des mundus intelligibilis begründet. Auf diesem Weg konnte die Philosophie das Vertrauen in das Sittengesetz wiedergewinnen, das vorher nur der gemeinen sittlichen Erkenntnis zugekommen ist. Daher geht Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* auf dieses Begründungsproblem gar nicht mehr ein. Es ziemt sich ja auch nicht, wie es in anderem Kontext heißt, „abgeurteilte Sachen [...] wiederum in Anregung“ zu bringen, sondern sie „billig“ nur anzuführen.[761] Er setzt es in der *Kritik der praktischen Vernunft* an folgender Stelle mit Verweis auf die *Grundlegung* ganz deutlich voraus, wenn er ausgehend vom Sittengesetz auf die praktische Bestimmung der Verstandeswelt schließt: „[…] denn, daß Freiheit, wenn sie uns beigelegt

[759] KpV, A 14.

[760] KpV, A 3.

[761] KpV, 11.

wird, uns in eine intelligibele Ordnung der Dinge versetze, ist anderwärts [nämlich in der *Grundlegung*] hinreichend bewiesen worden."[762] Das Verhältnis von Sittengesetz und Freiheit, als das Ansichsein des Ich, ist wesentliche Bestimmung einer Intelligenz. Damit „steht auch die transzendentale Freiheit nunmehro fest"[763]. Mit der Gültigkeit des Sittengesetzes steht die Freiheit im streng transzendentalen Sinne fest, d. h., dass sie eine unbedingte Kausalität aus sich selbst ist. Das konnte die mit den Ideen beschäftigte spekulative Vernunft nicht nachweisen.

Ebenso ist die berühmte Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft* heranzuziehen, an der Kant festhält, „daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei".[764] In diesem Wechselverhältnis liegt die Freiheit des Subjekts an sich dem Sittengesetz essenziell als „ratio essendi" zugrunde. Das Sittengesetz ist umgekehrt die „ratio cognoscendi" der Freiheit. Durch das Sittengesetz erkennen wir die Freiheit und bringen das Ansichsein überhaupt auf einen Begriff. Es liegt zwar zugrunde, aber wir sind uns dessen nur bewusst, weil in uns das Sittengesetz auftritt, das in uns eine wirkliche Distanz zu allen empirischen Einflüssen bringt.

An dieser Stelle (KpV, A 5 Anm.) heißt es weiter: „Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), *anzunehmen*." Wenn wir nicht mit dem Sittengesetz den Auftrag in uns hätten, uns selbst über alles Empirische hinaus zu bestimmen, hätten wir auch nicht die volle Distanz zum Empirischen. Wir hätten keine Alternative aus bloß reiner Vernunft und könnten gar keine wirkliche Freiheit annehmen. „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein." Das bedeutet nun, wenn die Freiheit nicht in einem Sein an sich vorhanden wäre, dann könnte sie in uns auch nicht den Gedanken des Sittengesetzes hervorbringen. Bezogen auf die Erkenntnis ist das Sittengesetz das Erste, bezogen auf das Sein ist die Freiheit das Erste. Dies entspricht völlig den Ergebnissen der *Grundlegung*.

---

[762] KpV, A 72.

[763] KpV, A 4.

[764] KpV, A 5 Anmerkung.

Es geht nun auch gegen jede „Mißdeutung“[765], wie vor allem gegen den Vorwurf, die „Kategorie der Kausalität“[766] hier missbräuchlich verwendet zu haben. Es geht Kant nicht um eine „Erweiterung des Erkenntnisses zum Übersinnlichen“[767]. Die praktische Vernunft hat der Freiheit, einem sonst „übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität“, zwar „Realität verschafft (obgleich, als praktischem Begriffe, auch nur zum praktischen Gebrauche)“ und sie derart zwar als „Faktum bestätigt“, damit ist aber keine Erkenntnis im früheren theoretischen Sinne gemeint.[768] Deshalb wird Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* vor allem hinsichtlich Freiheit auch wieder beide Seiten, nämlich theoretische und praktische Vernunft, deutlich voneinander unterscheiden müssen. Auch wenn sich das eigentlich „nicht wohl geziemet“[769] weil es ja schon unternommen wurde. Aber viele hätten nach Kant den Begriff der Freiheit „bloß in psychologischer Beziehung“ betrachtet, wo er doch „in transzendentaler“ Weise aufzufassen und derart seine „*Unentbehrlichkeit*“ und „*völlige Unbegreiflichkeit*“ zu erfassen wären.[770] Darüber hinaus hält Kant fest: „Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen.“[771] Denn die praktische Vernunft wirkt ausgehend von ihrem eigenen Sein an sich in die Erfahrung hinein, und zwar als Kausalität aus Freiheit. Die theoretische Spontaneität ist immer darauf angewiesen, dass das Sein an sich über die Sinnlichkeit vermittelt wird. Sie hat keine unmittelbare Erkenntnisbeziehung auf das Sein an sich, während die praktische Vernunft durch das Sittengesetz schon beim Sein an sich beginnt. Das Sittengesetz wird unmittelbar wirksam: „Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden […]“.[772]

Hinsichtlich des Aufbaus der *Kritik der praktischen Vernunft* verweist Kant in der Einleitung analog der *Kritik der reinen Vernunft* auf die Unterscheidung einer Elementarlehre von der Methodenlehre und im ersten Teil wiederum auf die Unterscheidung einer Analytik von einer Dialektik der reinen

---

[765] KpV, A 11.

[766] KpV, A 9.

[767] KpV, A 8.

[768] KpV, A 9.

[769] KpV, A 11.

[770] KpV, A 13.

[771] KpV, A 30 f.

[772] KpV, A 53.

praktischen Vernunft. Die praktische Vernunft geht allerdings von den Grundsätzen aus. Das Erste ist hier das Sittengesetz und über die daraus folgenden Begriffe von „gut“ und „böse“ und den Kategorien der Freiheit führt sie hin zum Schema, der Typik, oder der Art, wie das Sittengesetz auf einzelne Handlungen angewendet werden kann. Kant greift hier auf die Naturgesetzformulierung der *Grundlegung* zurück. Die Natur, d. h. die empirischen Inhalte, in Bezug auf das Sittengesetz bestimmen zu können, gelingt durch die Voraussetzung, dass der Wille die Ordnung gleich einer Naturgesetzlichkeit sucht. Der Übergang zum konkreten Inhalt ist der Gegenpol zum Schematismus in der *Kritik der reinen Vernunft*. Zuletzt geht es noch um die in der *Grundlegung* eingeführte Triebfeder des Gefühls der Achtung. Kant beginnt hier nicht mit der Sinnlichkeit, sondern endigt hier.

Das Vorangegangene zeigt, wie im Grundsatzkapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* in der Auseinandersetzung mit der im theoretischen Sinne nicht möglichen und somit „vergeblich gesuchten Deduktion“,[773] jene Deduktion der *Grundlegung* unterschieden werden muss. Das Sittengesetz selbst ist das Prinzip der Deduktion der Freiheit. Wir können anhand des Sittengesetzes auf die Freiheit schließen. Das Sittengesetz ist die „ratio cognoscendi“. In der Analytik stellt Kant nochmals die Sittlichkeit als dynamische Wirkung des Seins an sich auf die Sinnenwelt dar.

Dialektik der reinen praktischen Vernunft

Mit der empirischen Wirksamkeit der Freiheit bzw. der Kausalität aus Freiheit wird ein Spannungsverhältnis deutlich, mit dem sich Kant nach der Analytik in der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ beschäftigt: Auf der einen Seite steht das Unbedingte in Form des Sittengesetzes, das wirken soll und den unbedingten moralischen Anspruch stellt. Auf der anderen Seite steht das Bedingte in der Erfahrung, das dadurch dem Auftrag des Sittengesetzes gemäß in Richtung einer übersinnlichen moralischen Ordnung verwandelt werden soll. Nur gelingt das der einzelnen Sittlichkeit nicht, denn bei empirisch beeinflussten Wesen setzt sich das Sittengesetz nicht ununterbrochen durch. Somit gäbe es eine Differenz zwischen dem, was das Sittengesetz anstrebt, und dem empirisch bedingten Bereich. Das Gebot des Sittengesetzes könnte nicht voll realisiert werden. Damit stünde jedoch auch das Sittengesetz in Frage. Wenn das Sittengesetz etwas gebietet,

[773] KpV, A 82.

das gar nicht wie gefordert einlösbar ist, dann kann es selbst auch nicht als Gebot gültig sein. Darüber hinaus steht mit diesem Gegensatz von Unbedingtheit und Bedingtheit auch Kants System in Frage. Die Begründung des endlichen Bedingten im Unbedingten bliebe so immer ausständig, weil sich der Zusammenhang nie voll erfüllen könnte und in einem unendlichen Sollen aufgehen würde. Das Unbedingte würde so zwar über unser Handeln auf die Sinneswelt wirken, aber die Sinneswelt würde nicht entsprechend in ein Reich der Zwecke verwandelt werden können.

In diesem Dilemma befindet sich die praktische Vernunft, in dem sie sich nicht mit der Unbedingtheit des Sittengesetzes begnügen will, sondern auch noch das Bedingte, die Glückseligkeit, die Neigungen, auf ihre Unbedingtheit hin weiterentwickeln will. Es soll dieser konstitutive Bestandteil des Menschen selbst noch in die Unbedingtheit mitaufgehoben werden, zwar weiterhin unter der moralischen Bedingung des Sittengesetzes, aber es soll auch die Glückseligkeit die Vollständigkeit im Rahmen des Sittengesetzes erreichen. Es stellt sich mit dem Sittengesetz und dem unbedingten Auftrag auch die Frage nach dem unbedingten Resultat des sittlichen Handelns. Gefragt ist der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, der aus allen sittlichen Handlungen zusammen resultiert. Kant nennt es das höchste Gut, das darin besteht, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit einander entsprechen, d. h., dass ebenso viel Glückseligkeit resultiert wie sittlich gehandelt wird. Die Harmonie dieser beiden Seiten wäre das höchste Gut. Kant nennt es auch das höchste abgeleitete Gut, denn das höchste ursprüngliche Gut ist das Postulat Gottes, von dem her alles begründet wird. Das höchste Gut in der Welt wäre jedoch die Harmonie dieser beiden Seiten. Es wäre ein höchstes umfassendes Gut, in dem sowohl die Sittlichkeit als auch die andere bislang stets herabgestufte Seite der Neigungen und Glückseligkeit aufgehoben sind. Die Sittlichkeit als Maß für die Glückseligkeit bezeichnet Kant auch als Glückswürdigkeit. Je sittlicher man ist, desto würdiger auch, glücklich zu werden.

Damit stellt sich die Frage, ob man erwarten kann, dass, wenn man sittlich ist, man entsprechend glückselig wird: Was darf ich hoffen? Nachdem die Frage „Was soll ich tun?“ geklärt ist, bleibt noch diese Frage, ob ich entsprechend meiner Glückswürdigkeit auch wirklich glückselig werde. Diese Frage nennt Kant eine praktische und theoretische zugleich, weil sie über das Praktische hinausgehend wieder theoretische Schlussfolgerungen ermöglicht. Es können vom höchsten Gut ausgehend theoretische Schlussfolgerungen gezogen werden. Diese Schlussfolgerungen beruhen auf einer praktischen Einsicht, d. h. letztlich auf dem Sittengesetz. Das betrifft die drei Fragen in der *Kritik der reinen Vernunft*, B 833 f., wo sich Kant im Kanon schon mit diesen praktischen Seiten des Systems

beschäftigt. Die Berechtigung des höchsten Gutes ist selbst wieder moralisch gesichert, denn das Sittengesetz selbst verlangt, dass hier eine gerechte Übereinstimmung besteht, sonst wäre die Welt selbst ungerecht. Wir sind sonst dazu aufgerufen und könnten auch sittlich handeln, aber das Sein als solches wäre in sich ungerecht, wenn keine Übereinstimmung erreicht werden könnte. Daher ist es vom Sittengesetz her selbst gefordert, dass sich das höchste Gut realisieren lässt. In der Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft* zeigt sich aber die Schwierigkeit, wie sich das realisieren lässt. Denn die beiden Seiten von Tugend und Glückseligkeit fallen auseinander, da erstere vom Unbedingten her motiviert, letztere aber nur empirisch motiviert ist. Weil es trotzdem eine Verbindung beider Seiten geben muss, muss diese Verbindung synthetisch sein. Es kann keine analytische Verbindung, kein Zusammenfallen beider Seiten geben. Und da es um eine Handlung geht, d. h. um ein Bewirken von etwas, muss dieser Zusammenhang ein Kausalzusammenhang sein. Es bestehen also folgende Möglichkeiten: Entweder ergibt sich aus dem Streben nach dem eigenen Glück die Tugend, das ist aber nach dem bisherigen unmöglich, denn wir streben egoistisch nach Glückseligkeit. Oder es ergibt sich aus unserem Streben nach Tugend die Glückseligkeit und auch das ist unmöglich, weil sich die Natur nicht danach richtet. Wir wollen die Natur zwar umwandeln, haben aber jeweils als Einzelpersonen viel zu wenig Einfluss und die Natur kümmert sich nicht darum, ob wir sittlich handeln oder nicht, denn sie gibt nicht Glückseligkeit in Entsprechung zu unserer Sittlichkeit. Es sieht also ganz so aus, als ob das höchste Gut prinzipiell unrealisierbar und damit das Sittengesetz selbst diskreditiert wäre. Derart verläuft die Zuspitzung der Problematik in der Antinomie der praktischen Vernunft. Kant löst sie, so wie auch die Antinomie der theoretischen Vernunft, durch die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Hier ergibt sich wieder die Möglichkeit der Auflösung. Dass aus Tugend das Glück folgen kann, ergibt sich, wenn man die Menschen nicht bloß als empirische Wesen betrachtet, sondern als Intelligenzen im Rahmen der intelligiblen Welt, d. h. im Rahmen des Seins an sich. Wenn dieses Sein an sich einen intelligenten Urheber der Natur hat, einen Urheber dieser Dinge an sich, dann könnte dieses Sein an sich so gestaltet sein, dass eben unserer Glückswürdigkeit die Glückseligkeit entspricht. Im Sein an sich, in das man keinen anderen Einblick als über das Sittengesetz selbst hat, kann man eine solche Ordnung annehmen. Nur muss dann über das bloße Sein an sich des mundus intelligibilis hinaus noch auf den Grund dieser Verstandeswelt reflektiert werden. Wenn dieser sie entsprechend geschaffen hat, ist diese Harmonie möglich. Es leitet sich dann vom Faktum des Sittengesetzes her ab, dass, weil sie auch möglich sein soll, sie daher auch wirklich ist. Kant geht auf dieses Postulat nicht sofort ein, sondern unterscheidet bei den Postulaten, die aus dem höchsten Gut resultieren, diese Schlussfolgerungen bzw. zwei Beiträge aus dem höchsten

Gut. Einerseits gibt es im Rahmen des höchsten Guts den Beitrag des Subjekts und der besteht nur darin, dass es sittlich handelt. Das Subjekt muss wirklich glückswürdig sein, aus Pflicht nach dem Sittengesetz handeln, und es darf nicht auf Belohnungen schielen. Diese Bedingung kann es zwar versuchen zu erfüllen, aber diesem Anspruch der Heiligkeit, d. h., dass immer nach dem Sittengesetz gemäß gehandelt wird, kann kein Lebewesen gerecht werden. Daraus folgt, dass es einen unendlichen Fortschritt in diese Richtung machen können muss, d. h. das Postulat der Unsterblichkeit der Seele. Weil dieser Anspruch vorhanden ist, und wir ihn recht und schlecht in dieser Welt erfüllen, müssen wir nach dem Tod noch weiter in diesem Prozess fortfahren können, und zwar unendlich, weil wir ihn ja nie ganz einholen können. Und hier kommt als die andere Seite der Gottesbegriff mit ins Spiel. Der Unendliche selbst überblickt das insgesamt und lässt es gelten, als wäre es eingelöst und weist entsprechend der Glückswürdigkeit auch Glückseligkeit zu. Die Natur muss so geschaffen sein, dass sie der Glückswürdigkeit entsprechend die Glückseligkeit zur Verfügung stellt.

Das Postulat vom Dasein Gottes als dem heiligen Urheber der Natur wird vorausgesetzt, und zwar als Folgerung dessen, was das Sittengesetz selbst fordert. Dass einerseits eingefordert wird, dass die Handlungen nach dem Ideal eines Reichs der Zwecke erfolgen müssen und andererseits die Wirklichkeit selbst entsprechend sein muss, weil sonst ja das Sittengesetz aus der Wirklichkeit herausfallen würde. Die theoretischen Gottesbeweise hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* alle widerlegt, aber hier lässt er für die Letztbegründung noch den Weg über die praktische Vernunft. Die Schlussfolgerung auf Gott verläuft über das Sittengesetz und das höchste Gut. Gott ist der Grund der Harmonie der intelligiblen Welt, also der Iche und Dinge an sich untereinander und wechselseitig. Er ist die Gesamtvermittlung aller Differenzen des Endlichen bis hinauf zur Differenz von Ich und Ding an sich. In der *Kritik der reinen Vernunft* erwähnt es Kant am Ende über das transzendentale Ideal, er nennt es ein fehlerfreies Ideal der spekulativen Vernunft, in der das Absolute gedacht wird und das „die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet“[774]. Dieser Gedanke zum obersten Absoluten ist schon in der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert, denn er ist das oberste Prinzip, das unsere Vernunft denken kann. Er gibt dort auch schon den Ausblick, „wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann“[775], wenn also die Moraltheologie hier eingreifen kann, dann kann diese Idee auch objektive Realität bekommen.

---

[774] KrV, B 669.

[775] KrV, B 669.

Dieses „fehlerfreie Ideal“ bekommt nun durch das Postulat Gottes, gestützt auf das Sittengesetz, objektive Realität, d. h., es gibt Gott. Verkürzt gesagt: Wenn das Sittengesetz anerkannt wird, ergibt sich notwendigerweise diese Folgerung und Gott muss vorausgesetzt werden. Dieses Absolute als Schöpfer der Dinge an sich, und somit der eigentlichen Seins-Ordnung, die zugrunde liegt, wirkt jetzt durch das Sein an sich hindurch in die Erfahrungswelt hinein. Wie auch in der *Kritik der reinen Vernunft*, denn letztlich garantiert der mundus intelligibilis die relative Systematik der wirklichen Erfahrungswissenschaft. Auch dort liegt er schon zugrunde, insofern wirkt er hinein und verweist der Idee nach auf eine absolute Intelligenz als Urheber. Dieser Grund gibt der Erfahrungswelt einerseits das Sein, andererseits die Erkennbarkeit für den Menschen zur relativen empirischen Systematik, die sich davon ableitet. Darüber hinaus gibt dieser Grund den praktischen Sinn, dass sich die Freiheit überhaupt realisieren und sinnvoll gehandelt werden kann in der empirischen Welt, die wiederum im Sein an sich begründet ist.

In der *Kritik der Urteilskraft* zeigt Kant dann noch, dass hier auch die Schönheit noch durch das Absolute selbst zugrunde gelegt ist.[776] Schönheit ist auch eine Art, wie das Absolute in seiner Wirkung in der Erfahrungswelt fassbar wird. Daher kann umgekehrt von diesen absoluten Momenten in der endlichen Welt auf das Sein an sich und auf das Absolute zurückgeschlossen werden. Eben weil man in der endlichen Welt absolute Momente, Kräfte und Bestimmungen finden kann. Man muss immer zuerst im Endlichen das Absolute und seine Wirkungen finden und diese als absolut deklarieren können. Sodann kann man von dort den Schluss auf den absoluten Grund selbst ziehen. Vollendet ist dieser Schluss aber erst vom moralischen Anspruch des höchsten Guts ausgehend. Ausgehend von der Wirklichkeit der Systematik der Erfahrungswelt kann nur gesagt werden, dass eine Gesamtsystematik des mundus intelligibilis zugrunde liegen muss. Man kann zwar noch eine Idee seines Urhebers bilden, die aber deshalb noch nicht ausgewiesen ist. Ausgehend vom höchsten Gut, das moralisch von der unbedingten Forderung des Sittengesetzes abgestützt ist, kann man die Schlussfolgerungen auf die Bedingungen, damit es überhaupt prinzipiell realisierbar ist, ziehen, und von dort auf das Unbedingte selbst. „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff

---

[776] Zur *Kritik der Urteilskraft* vgl. Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants (Wien, 2005) 22-25. Dort heißt es zu Beginn der Ausführungen (ebd., 22.): „Es bedarf keineswegs der Kritik der Urteilskraft (KU), um den angeblich unbewältigten Bruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft im Nachhinein notdürftig zu kitten. Die KU setzt diese Systematik voraus und bekennt sich zu ihr [...].“

des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote* [...]".[777] Bei Kant führt die Moral über den unbedingten Anspruch des Sittengesetzes zur Religion. So bekommt man eine Moraltheologie, indem das absolute Sein als oberste Voraussetzung postuliert wird und deshalb die Pflichten als göttliche Gebote aufgefasst werden können. Sie wurzeln nicht mehr bloß im Subjekt, sondern sind darüber hinaus vom Absoluten her gegebene Gebote. So gelangt man zur Auffassung der intelligiblen Welt insgesamt „als eines *Reichs Gottes*, in dem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht."[778] Dass die beiden Seiten, Natur und Sitten, einander fremd sind, es aber trotzdem eine Harmonie zwischen beiden gibt, ist eine Anspielung auf die prästabilierte Harmonie von Leibniz. Durch einen heiligen Urheber kommen diese beiden Seiten in eine Harmonie. Damit ist die kantische Systematik vom obersten Prinzip her abgerundet. Es ist die oberste Spitze des ganzen Systems. Sie ist darüber hinaus auch insofern abgerundet, als für die Postulate insgesamt schon theoretische und praktische Vernunft zusammenwirken müssen. Man muss auf dem Sittengesetz aufbauen, d. h. auf der praktischen Vernunft, und daraus theoretische Konsequenzen ziehen. So wie das in Bezug auf die Freiheit vonstatten ging: Im Rückgriff auf das Sein an sich ergibt sich die Wirklichkeit der Freiheit. Und drittens ist die Systematik auch insofern abgerundet, als die praktischen Postulate den theoretischen Ideen der spekulativen Vernunft entsprechen. Die theoretische Vernunft ist spekulativ, wenn sie über Erfahrung hinausgeht und dort Seele, Welt, und Gott als Ideen bloß denkt. Dem entsprechen auch die Postulate der Unsterblichkeit, Freiheit und das Postulat Gottes. Die Postulate geben den theoretischen Ideen wirkliche Gegenstände.[779] Über die praktische Vernunft wird

---

[777] KpV, A 233.

[778] KpV, A 232.

[779] Vgl. KpV, A 239: „Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern *Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht das spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im *Allgemeinen* (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte. Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit*, der *Freiheit*, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört), und des *Daseins Gottes*." Vgl. auch KpV, 242 f.: „Also wird durchs praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objekte der reinen spekulativen Vernunft, die objektive Realität, welche diese ihnen nicht sichern konnte, postuliert; wodurch denn die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematische (bloß denkbare) Begriffe jetzt

ausgewiesen, dass den Ideen ein Objekt entspricht, aber immer mit dem Vorbehalt, dass diese Objekte theoretisch nicht erkannt werden können. Man kann nicht sagen, wie Freiheit wirkt, wie etwas von sich aus zu wirken beginnt und also frei ist. Man kann auch nicht sagen, wie der Prozess der Unsterblichkeit vor sich geht und man kann auch nicht Gott in seiner obersten, allwissenden und allmächtigen Funktion erkennen oder nachvollziehen. Trotzdem kann man ihn vom Sittengesetz her für die Praxis ausreichend bestimmen, ohne dass man eine Anschauung davon haben könnte. Es muss ein Grundprinzip sein, das diese Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit gewährleistet, und es muss ein allmächtiges, allwissendes und heiliges, unter moralischem Anspruch stehendes Grundprinzip sein. Das Sittengesetz eröffnet einerseits den Zugang zum Unbedingten, andererseits liefert es auch die Bestimmung dieses Unbedingten. Alles muss dem Sittengesetz gemäß gedacht werden. Ganz im Sinne der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* im dritten Absatz ist mit dem „Schlußstein" des Begriffs der Freiheit die Systematik vollendet. An diesen Begriff der Freiheit haben sich die Begriffe von Gott und der Unsterblichkeit angeschlossen und durch ihn „Bestand und objektive Realität" bekommen.[780] Kant geht über das Sittengesetz als „ratio cognoscendi" in die intelligible Welt, bestimmt sie dementsprechend und kommt von dort zum letzten Grundprinzip. Damit ist die Systematik Kants geschlossen.

---

assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch-schlechthin notwendigen, Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Spekulation, d. i. um in *theoretischer* Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen."

[780] KpV, A 4.

Resümee

Selbst in der Gegenwart wird von namhaften Kantinterpreten bisweilen bestritten, dass Kants kritische Philosophie eine geschlossene Systematik darstellt. Reinhard Brandt schreibt diesbezüglich: „Die Systemeinheit, die die Kantische Vernunft explizit fordert, blieb eine Aufgabe, die Kant bis in das *Opus Postumum* hinein zu lösen versuchte, die er jedoch nicht mehr zustande brachte."[781] Es heißt dort weiter: „Kant hat kein System entworfen, das einheitlich aus dem Gedanken oder der Idee des Selbst und der Selbstbestimmung generiert würde."[782] Das Gegenteil ist der Fall. Kant hat mit seiner kritischen Philosophie ein völlig abgerundetes System geschaffen. Dafür argumentiert die vorliegende Arbeit. Die drei Kritiken (die *Kritik der Urteilskraft* wurde in dieser Arbeit nur hinsichtlich des systematischen Gesamtzusammenhangs kurz thematisiert[783]) in allen Ausgaben greifen völlig ineinander, es gibt hier kein Auseinanderfallen, keine unvermittelten Dualismen, keine systematischen Widersprüche. Kant hat mit jeder Kritik, Schritt für Schritt, alles aus einer lange entwickelten Position entfaltet.[784] Er geriet nicht während des Verfassens seiner Schriften in unüberwindbare Schwierigkeiten, die spätere Korrekturen nötig machten. Es bestehen Herausforderungen durch den Umfang und die Komplexität der Texte Kants, durch seinen standpunkthaften Denkstil, seine teils umständlichen Formulierungen und dunklen Stellen. Kant ist trotz allem Vermittlungsdenker. Warum soll gerade Kant, berühmt für seine Ordnungsliebe und Disziplin, der zudem sein Leben lang um seine philosophische Position gerungen hat, seine eigene klar formulierte Forderung „eines vollständigen Systems der reinen Vernunft"[785] nicht eingelöst

---

[781] Reinhard Brandt, Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie. In: Hg. Jürgen Stolzenberg, Kant in der Gegenwart (Berlin, 2007) 17.

[782] Am Ende des Textes von Reinhard Brandt heißt es dann noch: „Im unsystematischen Zentrum der Kantischen Philosophie liegen die zentrifugalen Kräfte, die die deutschen Idealisten in ihren Systemen zu bändigen versuchten und die bis heute die Philosophie wesentlich mitbestimmten." Ich teile dagegen die Meinung von Gerhard Gotz, dass die deutschen Idealisten den Ruf Kants als Vermittlungsdenker gleich in den Anfängen der Rezeption seiner Werke mit verschiedenen Dualismus-Vorwürfen zerstört haben, was bis heute die Kantforschung beeinflusst.

[783] Zur Systemimmanenz der *Kritik der Urteilskraft* vgl. Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants. In: Hg. Hans-Dieter Klein, Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVI/2004 (Wien, Vlg. Braumüller, 2005) 7-25.

[784] Die kritische Position war nach nicht weniger als sieben Systementwürfen entwickelt. Vgl. Gerhard Gotz, Letztbegründung und systematische Einheit. Kants Denken bis 1772 (Wien 1993).

[785] KrV, B 735 f.

haben? Ich habe den dieser Arbeit zugrundeliegenden Interpretations-Standpunkt zur systematischen Einheit der kritischen Philosophie Kants ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Gerhard Gotz zu verdanken. Ich zweifle nicht daran, dass dessen schlüssige, fundamental standpunktliche Kantinterpretation vielen Kantforschern „großes Licht" geben könnte.[786] Es ist angesichts der kaum überschaubaren, terminologisch und interpretatorisch teils hochkomplexen sowie vielfach divergenten Kant-Literatur[787] fraglich, ob und wie die Geschlossenheit der Systematik Kants je wissenschaftlicher Konsens werden kann, trotzdem bleibt es Aufgabe und Maßstab jeder Kantinterpretation, Kants Systemanspruch gerecht zu werden. Es war demnach Sinn und Zweck dieser Arbeit, anhand wesentlicher Differenzen und deren Vermittlung in Kants theoretischer und praktischer Philosophie, den systematischen Zusammenhang adäquat auszumachen. Die elementare Frage, ob und wie das System Kants vorliegt, ist gewiss von jener nach seiner Gültigkeit noch zu unterscheiden. Deshalb folgt eine Skizze einer Kritik an Kant am Ende dieser Arbeit.

Eine Schwierigkeit, die Systematik Kants richtig zu fassen, liegt darin, dass die allen Kritiken vorausgesetzten metaphysischen Zusammenhänge, im Ich an sich selbst[788] und im mundus intelligibilis[789] überhaupt, erst hauptsächlich in der praktischen Philosophie Kants thematisiert

---

[786] Eine Anspielung auf Kants Aussage „Das Jahr 69 gab mir großes Licht", vgl. Gerhard Gotz, Letztbegründung und systematische Einheit. Kants Denken bis 1772 (Wien 1993) 197 f. Im Lichte der Kant-Interpretation von Gerhard Gotz können viele Problemstellungen in der Kantexegese neu aufgerollt werden. Ich verweise vor allem auf die bereits zitierte Arbeit: Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants. In: Hg. Hans-Dieter Klein, Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVI/2004 (Wien, Vlg. Braumüller, 2005) 7-25.

[787] Zu „Methodik - Quellen - Sekundärliteratur" vgl. Paul Natterer, Systematischer Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft*. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945 (Berlin, 2003) 8-11.

[788] Das Subjekt insgesamt ist einerseits „ein *Ding in der Erscheinung*", andererseits „*Ding* oder Wesen *an sich selbst*" (GMS, BA 117 f.).

[789] Der mundus intelligibilis (oder die Verstandeswelt), mitsamt allen Dingen und Ichen an sich, liegt der Erscheinungswelt zugrunde. Vgl. KpV, A 72 f.: „[...] nämlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt ist [...]." Vgl. KpV, A 74.: „Dagegen gibt das moralische Gesetz, wenn gleich keine *Aussicht*, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum [des Sittengesetzes selbst] an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese so gar *positiv bestimmt* und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz erkennen läßt."

werden.[790] Diese sind selbstverständlich ebenso Grundlage der theoretischen Philosophie. Kant deutet dies in der *Kritik der reinen Vernunft* jedoch meist nur nebenbei an, wie z. B. in der Vernunftkritik, B 29, mit der „uns unbekannten Wurzel" der beiden Stämme der Erkenntnis, die, wie in dieser Arbeit ausgeführt, als im Ich an sich wurzelnd angenommen werden müssen.[791] Weiters finden sich Hinweise im Schematismuskapitel bei Berücksichtigung der wichtigen Unterscheidung zwischen transzendentalem Schema und dem „Schema sinnlicher Begriffe"[792] sowie im Paralogismuskapitel[793]. Auch die im Rahmen der „Auflösung der kosmologischen Ideen" die Freiheitsantinomie betreffend vorgenommene „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit" in der *Kritik der reinen Vernunft* bietet hinsichtlich der Auflösung des Deduktionsproblems des Sittengesetzes in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* im dritten Abschnitt zahlreiche Anhaltspunkte für die grundlegende Vermittlung der zwei Erkenntnisstämme im Subjekt an sich.[794]

---

[790] Ohne diese metaphysischen Grundvoraussetzungen wäre Kant tatsächlich in verschiedene Dualismen verstrickt. Sei es hinsichtlich der wirklich der Erscheinungswelt vorausgesetzten Dinge an sich, die in der Kantforschung wieder nur ins Denken zurückgenommen zu einer unvermittelten, oder eben nur im Denken vermittelten Zwei-Welten-Lehre oder Zwei-Aspekte-Lehre geführt haben. Oder hinsichtlich des Zusammenhanges von Sinnlichkeit und Verstand unter dem Ich denke als apriorische Seite des Erkenntnisvermögens in Differenz zur aposteriorischen Mannigfaltigkeit in der Erfahrung, der in der Kantforschung bisweilen dazu geführt hat, die besonderen Naturgesetze alleine auf das apriorische Erkenntnisvermögen des Menschen zurückzuführen.

[791] Vgl. auch KrV, B 863: „Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich, lediglich *die Architektonik* aller Erkenntnis aus *reiner Vernunft* zu entwerfen, und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer *Vernunft* ist."

[792] KrV, B 181.

[793] Vgl. KrV, B 427 f.: „Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenständen [der Gegenstand des inneren Sinnes ist das Ich an sich, der Gegenstand der äußeren Sinne sind die Dinge an sich] hierin sich nicht innerlich [in ihrem Ansichsein der Dinge an sich sowie der Iche an sich], sondern nur, so fern eines dem andern äußerlich *erscheint*, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit […]."

[794] Kurz angeführt z. B. KrV, B 572: „eine Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligibelen Kausalität"; KrV, B 573: „in dem transzendentalen Subjekt", „Dieser intelligibele Grund"; KrV, B 574: „den intelligibelen Charakter, der die transzendentale Ursache von jenem [dem empirischen Charakter] ist"; KrV, B 579: „Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibeles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen [eine Anspielung auf die im Ich an sich wurzelnde Voraussetzung für das Sittengesetz, das sonst nur im Denken verbliebe]."; KrV, B 580: „Denn hier ist die Bedingung außer der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibelen) [...]."

In der Begründung der Transzendentalphilosophie in der *Kritik der reinen Vernunft* geht es Kant zunächst jedoch wesentlich um den Nachweis der synthetischen Urteile a priori und der reinen apriorischen Form der Erfahrung als Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand unter der synthetischen Einheit der Apperzeption des „Ich denke". Alles Aposteriorische wurde dazu methodisch ausgeklammert. Es muss aber eine Vermittlung zugrunde liegen, sonst läge ein Dualismus vor. Das Apriorische würde unvermittelt mit dem Aposteriorischen die wirkliche Erfahrung, die unbezweifelbar der Ausgangspunkt aller Selbstkritik der Vernunft ist, nicht begründen können. In Kants Transzendentalphilosophie findet das Leib-Seele-Problem deshalb seine Lösung im Ich an sich. Das Subjekt ist sich selbst auch nur Erscheinung des inneren Sinnes. Es kann sich selbst nicht erkennen, wie es an sich beschaffen ist. Wir sind nach Kant uns selbst auch nur „für uns". Weil Sinnlichkeit und Verstand in apriorischer und aposteriorischer Hinsicht in der gemeinsamen Wurzel des unbekannten Ich an sich zusammenfinden, muss im Ansichsein des mundus intelligibilis auch eine Beziehung zwischen dem Ich an sich und den Dingen an sich bestehen. Denn die Dinge an sich müssen die Sinnlichkeit des Subjekts affizieren, um das Mannigfaltige für die Synthesis der Apprehension bereitzustellen und inhaltliches Bewusstsein zu ermöglichen.

Es darf der den Erscheinungen vorausgesetzte mundus intelligibilis nicht bloß als gegenstandslose Idee der Vernunft aufgefasst werden. Sonst käme man aus dem bloßen Bereich des Denkens nicht heraus. Dieses Sein an sich, sei es das Sein der Iche an sich oder das Sein der Dinge an sich, ist für Kant nicht einfach nur ein leerer Gedanke, ein Hirngespinst oder eine bloße Idee. Kant legt mit der Verstandeswelt etwas zugrunde, das über das Denken hinausgeht. Es ist das eigentliche Sein überhaupt alles endlichen Seins. Auch wenn es nur als eine Idee formuliert werden kann, weil es ja nicht erkannt werden kann, das im mundus intelligibilis vorausgesetzte Ansichsein ist eine wirklich existierende und von Kant notwendig vorausgesetzte Grundlage für den mundus sensibilis oder die Erfahrungswelt. Der mundus intelligibilis ist das der bedingten Erfahrungswelt vorausgesetzte unbekannte Unbedingte. Kant erklärt die Dinge an sich als nichterkennbar, insofern sind sie nur eine „gedachte" Voraussetzung. Sie werden von Kant trotzdem als wirklich den empirischen Gegenständen Vorausgesetztes gedacht. Es war für Kant offensichtlich gegen alle metaphysische Spekulation viel wichtiger, die Grenze der Erkenntnis hier klar anzusetzen, als die wirkliche Vorausgesetztheit der

Dinge und Iche an sich deutlicher auszuweisen. Letztere ist für Kant unabdingbar, weil die Dinge an sich als nur rein Gedachtes keine Sinnesdaten liefern können.[795]

Die in der unbekannten Wurzel des Ich an sich wirkende Einbildungskraft vermittelt zwischen dem apriorischen logischen Bereich des Begrifflichen und dem aposteriorischen inhaltlichen Bereich des unmittelbar Anschaulichen. Die apriorische Spontaneität des Ich denke kommt so mit der aposteriorischen sinnlichen Affektion von Dingen an sich im Ich an sich zusammen. Nach Kant handelt es sich um „eine [im Ich an sich] verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ können.[796] Die Vermittlung zwischen rein apriorischer Denkarbeit und vorausgesetztem, wirklichen sinnlich unmittelbarem Inhalt liegt zwar im Ich an sich als Noumenon. Das Ich an sich gibt jedoch nicht den sinnlich unmittelbaren Inhalt. Dieser kommt von außen von den Dingen an sich. Diese stehen aber in Differenz zum Ich an sich. Alles auch dem Leib und der empirischen Sinnlichkeit korrespondierende Sein an sich muss in einer absoluten Zusammenordnung mit den Dingen an sich der Erfahrung vorausgehen. Das Ich an sich muss mit dem Leib als Ding oder Dingen an sich in einem Zusammenhang stehen, um von den Dingen an sich affiziert werden zu können. Völlig durchbestimmt muss der Zusammenhang aller Iche und Dinge an sich in einer absoluten Systematik aller an sich seienden Individualität vorliegen, die als ontologisches Fundament auch der relativen, immer weiter verbesserbaren Systematik in der Erfahrungswissenschaft real zugrunde liegt, denn der rohe Stoff der Sinnesdaten taugt auch zu deren relativer Systematik.[797] Das ist bei Kant durch das Sein an sich fundiert, das in die Erfahrungswelt hineinwirkt. Diese Harmonie alles Seienden im Ansichsein kann bei Kant durch die Vernunft erschlossen werden. Es kann zwar nie der Grad der Gleichheit und

---

[795] Vgl. Prolegomena, §32: „Unsere kritische Deduktion schließt dergleichen Dinge (Noumena) auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in bloße Erscheinung verwandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen.“ Die Dinge an sich sind nicht „ein bloßer Denkbegriff“ wie von Horn, Mieth und Scarano vermutet, vgl. Christoph Horn, Corinna Mieth, Nico Scarano, Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano (Frankfurt a. Main, 2007, 4. Auflage 2015) 282.

[796] KrV, B 180.

[797] Das zeigt sich bei Kant im Anhang zur transzendentalen Dialektik in Reflexion der Vernunft, die „das Systematische der Erkenntnis“ (KrV, B 673) mit den drei „Prinzipien der *Homogenität*, der *Spezifikation* und *Kontinuität*“ (KrV, B 686) fordert.

Verschiedenheit der Dinge an sich und Iche an sich bestimmt werden, aber ein vollständiger systematischer Zusammenhang muss zugrunde liegen. Diesem Zusammenhang folgt zuletzt die Deduktion der Ideen von Seele, Welt, Gott als regulative Prinzipien, „die ihre gute und zweckmäßige Bestimmung“[798] in der empirischen Forschung vom Ansichsein her begründet finden und so „als synthetische Sätze a priori, objektive, aber unbestimmte Gültigkeit haben“[799].[800] Das ist für Kant zugleich „die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft“[801].

Die praktische Vernunft bestimmt und postuliert den mundus intelligibilis inhaltlich und Gott als dessen Schöpfer und obersten Grund. Von der Verstandeswelt her wird einerseits der gesamte Erfahrungsbereich begründet und andererseits auch das Sittengesetz. Das Sittengesetz, das der reinen praktischen Vernunft „unmittelbar“ zugehört, wird in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, im dritten Abschnitt (in der vierten Sektion „Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich“) wider alle Skepsis in der Kantforschung tatsächlich deduziert und dessen Gültigkeit bewiesen, indem es auf sein eigentliches Sein zurückgeführt wird, nämlich auf den Bereich des Subjekts an sich im mundus intelligibilis. In diesem kommen fundierendes Sein und unbedingtes Denken, die Idee, zusammen. Hier bekommt das Sittengesetz, weil ein wirkliches Sein zugrunde liegt, sein ontologisches Fundament. In der praktischen Philosophie Kants wird der Mensch somit durch den Rückgriff auf das Sein an sich im Zusammenhang mit dem Gedanken des Sittengesetzes als Angehöriger dieses mundus intelligibilis ausgewiesen. Dem Sittengesetz ist noch etwas vorausgesetzt, nämlich die Freiheit, und diese liegt im Sein des Ich an sich.[802] Das belegt die Stelle in den *Prolegomena*, §53 (IV 345): „Dieses Vermögen heißt Vernunft; [gemeint ist die reine praktische Vernunft] und so fern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges

---

[798] KrV, B 697.

[799] KrV, B 691.

[800] Vgl. Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants. In: Hg. Hans-Dieter Klein, Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVI/2004 (Wien, Vlg. Braumüller, 2005) 15.

[801] KrV, B 698.

[802] Obzwar die Freiheit als unerkennbar ein Postulat bleibt, ist sie derart über das Sittengesetz positiv gefasst die Wirkung des Subjekts an sich auf sich selbst. Vgl. KpV, A 74 f.: „[...] so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders, als *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz.“

an sich selbst [!], deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können."

Das Sittengesetz ist in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von einer bloßen Idee der Vernunft zu einem „Faktum"[803] der Vernunft geworden, von dem Kant später in der *Kritik der praktischen Vernunft* schon ausgeht. Kant ist die Deduktion des Sittengesetzes bereits in der *Grundlegung* mit dem Verweis auf die „zwei Standpunkte"[804] der Selbstbetrachtung des Subjekts in der Verstandeswelt und der Sinneswelt, unter der metaphysischen Voraussetzung gelungen, dass „*die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält* [...]"[805]. Kant musste in der *Kritik der praktischen Vernunft* das Sittengesetz keineswegs auf eine neue Art und Weise begründen, wie es immer wieder in der Kantliteratur behauptet wird.[806] Eine „Lehre vom Faktum der Vernunft" als Alternative zur Deduktion ist somit obsolet. Die *Grundlegung* war kein verfehlter Versuch, denn die Verstandeswelt ist keine bloße Idee. Das folgende Zitat zeigt, wie Kant die Deduktion gelingt: „Weil aber *die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muß, werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen."[807] Der Wille gehört zur Verstandeswelt und somit ist die Verstandeswelt unmittelbar gesetzgebend für den Willen. Denn die Verstandeswelt liegt der

---

[803] Vgl. KpV, A 55 f.: „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen [...]." Ebd., A 56: „Das vorher genannte Faktum ist unleugbar."

[804] GMS, BA 108.

[805] GMS, BA 111.

[806] „In der drei Jahre später erschienenen *Kritik der praktischen Vernunft* wird Kant einen anderen Argumentationsweg einschlagen. Denn für die zweite Kritik besitzt die Lehre vom ‚Faktum der Vernunft' eine zentrale Bedeutung." Vgl. Christoph Horn, Corinna Mieth, Nico Scarano, Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano (Frankfurt a. Main, 2007, 4. Auflage 2015) 289. Vgl. auch „Kants Wende" in Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Reclam, Stuttgart, 2016) 116.

[807] GMS, BA 111.

Sinnenwelt ontologisch zugrunde. Die wirkliche Erfahrung ist durch die vorausgesetzte Systematik der Verstandeswelt bedingt. In der theoretischen Philosophie liegt im rein formalen Bereich der Verbindung von Anschauungen und Kategorien nur das reine „Ich denke“ als vermittelndes Drittes zugrunde. In der praktischen Philosophie liegt der Verbindung von empirischer Maxime und moralischer Idee des reinen Willens die Verstandeswelt zugrunde. Kant stellt ferner hier explizit fest, dass der „Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) notwendig […]“ ist.[808] Der „Begriff einer intelligibelen Welt“ ist eben kein willkürlicher Standpunkt aus einem gewissen konstruktivistischen Bedürfnis der Vernunft heraus, sondern dieser Standpunkt beruht in Wirklichkeit auf dem notwendig von der Vernunft vorausgesetzten wirklichen Sein an sich selbst. Er ist insofern „nur ein Standpunkt“[809], weil es von ihm keine Erkenntnis gibt. Die Analytizitätsthese Dieter Schöneckers, dass durch den Begriff der Freiheit im Sittengesetz analytisch das Prinzip der Sittlichkeit begründet ist, verbleibt im Denken, fundiert so keine Verbindlichkeit und keine Wirksamkeit in der wirklichen Erfahrung und entspricht nicht der geführten Deduktion. Die Vernunft ist als den Willen bestimmende Ursache im Subjekt an sich verwurzelt vorausgesetzt. Sie ist von dort aus kausal wirkend und bewirkt die Triebfeder des besonderen Gefühls der Achtung für das Sittengesetz in der Sinnenwelt und damit auch das Interesse daran. Wie das geschieht, kann nicht erkannt werden. Die Freiheit ist insofern nur ein Postulat, weil sie theoretisch nicht erkannt werden kann. Trotzdem kann sie aus dem Zusammenspiel von theoretischer und praktischer Vernunft vorausgesetzt und sogar ihre Bestimmung begrifflich formuliert werden. In der *Kritik der praktischen Vernunft* muss Kant deshalb die Freiheit als Postulat nicht eigens ableiten. Es werden die Unsterblichkeit der Seele und Gott abgeleitet, nicht aber die Freiheit, denn dies ist schon in der

[808] GMS, BA 119 f.

[809] GMS, BA 119.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erfolgt.[810] Zwar wird sie dort nicht explizit als Postulat angegeben, dieser Gedankengang steckt aber dahinter.[811]

Das Postulat vom Dasein Gottes als des heiligen Urhebers der Natur folgt aus den Forderungen des bewiesenen Sittengesetzes selbst. Es zeigt sich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dass die Handlungen nach dem Ideal eines Reichs der Zwecke als „[...] ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung [...]“[812] erfolgen müssen. Da das moralische Gesetz für jedes vernünftige Wesen gilt, ist das Ideal des Reichs der Zwecke die realisiert gedachte, völlige Übereinstimmung aller gleichermaßen dem Sittengesetz stets gemäß handelnden und derart gesetzgebenden und zugleich dem Gesetz unterworfenen Individuen als die dadurch die systematische Verbindung absichernden Selbstzwecke. „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein.“[813] Alle vernünftigen Wesen als Selbstzwecke bilden hier ein harmonisches Ganzes und realisieren ihre gemäß dem Sittengesetz anzustrebenden Zwecke. Auch die Natur müsste diesem Ideal des Reichs der Zwecke entsprechen, damit sich die Handlungen gemäß dem Sittengemäß realisieren lassen. Die Natur müsste mit der Sittlichkeit übereinstimmen und um der Gerechtigkeit willen auch die der Sittlichkeit gemäße Glückseligkeit

---

[810] Vgl. KpV, A 238 f.: „Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit*, der *Freiheit*, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört), und des *Daseins Gottes*. Das *erste* fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das *zweite* aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens, nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freiheit; das *dritte* aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbständigen Guts, d. i. des Daseins Gottes.“

[811] Vgl. KpV, A 4 f.:„Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser [der Idee] ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz.“

[812] GMS, BA 74.

[813] GMS, BA 77.

garantieren. Das Ideal des Reichs der Zwecke ist jedoch real nicht einzuholen, weil nie alle Menschen stets dem Sittengesetz gemäß handeln. Es bleibt eine als Sollen aufrechte, regulative Idee und verweist so auf den späteren Begriff des höchsten Guts in der *Kritik der praktischen Vernunft*.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* zeigt sich in der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft" die Spannung zwischen der Anforderung des Sittengesetzes, diese übersinnliche moralische Ordnung des Ideals des Reichs der Zwecke zu realisieren, und der empirischen Welt, in der das nicht eingelöst werden kann. Die reine praktische Vernunft sucht infolge des zugrundeliegenden Sittengesetzes zum „praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht)" das Unbedingte „unter dem Namen des höchsten Guts"[814]. Gemäß dieser Forderung muss „Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit [...] das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen [...]". Die unbedingte Forderung der Sittlichkeit muss mit dem Resultat der Glückseligkeit verbunden sein. Das höchste Gut muss als apriorische synthetische Verbindung dieser beiden verschiedenen „Elemente des höchsten Guts"[815] im Sinne einer „Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden"[816]. Das höchste Gut ist die völlig stimmige, harmonische Übereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. In der empirischen Welt kann das nicht realisiert werden. Ist dieser Anspruch des Sittengesetzes nicht einlösbar, steht es selbst in Frage. Unbedingtes und Bedingtes drohen auseinanderzufallen. In dem gesuchten synthetischen Verhältnis gerät die reine praktische Vernunft in eine Antinomie, denn einerseits kann Glückseligkeit als „Bewegursache"[817] gar nicht moralisch sein (als die eine mögliche Ursache-Wirkung-Beziehung), andererseits bewirkt Tugend in der Erfahrungswelt nicht notwendig Glückseligkeit (die andere Möglichkeit der Beziehung). Und die intelligible Welt als Seinsgrund muss selbst auch entsprechender Realisierungsgrund sein, da sie sonst der Forderung des Sittengesetzes nicht nachkäme. Diese „Antinomie der praktischen Vernunft" wird von Kant wieder dadurch gehoben, dass „sich die handelnde Person zugleich als *Noumenon* [in der Verstandeswelt[818]] betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein)" und nicht nur als Erscheinung.[819] So

---

[814] KpV, A 194.

[815] KpV, A 203.

[816] KpV, A 204.

[817] KpV, A 204.

[818] Vgl. KpV, A 206 f.: „Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken [...]".

[819] KpV, A 206.

kann man sich „eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) [weil es in den Seinsgrund des mundus intelligibilis keinen Einblick gibt]“.[820] Wenn hier wiederum einerseits der Mensch nicht bloß als empirisches Wesen betrachtet wird, sondern als Intelligenz, d. h. als Ich an sich in der intelligiblen Welt des Ansichseins, andererseits dieses Sein an sich einen intelligenten Urheber hat, dann kann selbiges so gestaltet sein, dass der Glückswürdigkeit des Menschen in der empirischen Welt auch die Glückseligkeit in der intelligiblen Welt entspricht. Die reine praktische Vernunft versetzt sich mit dem Sittengesetz in den mundus intelligibilis und deshalb muss hier der Sittlichkeit auch unbedingt Glückseligkeit entsprechen, weil sonst Gerechtigkeit nicht möglich und das Sittengesetz korrumpiert wäre. „Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört, und nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die praktische Folge dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklichzumachen, zur Sinnenwelt gehören [...]“[821], folgen daraus die entsprechenden Postulate vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als notwendige metaphysische Möglichkeitsbedingungen. Alles das leitet sich vom einzigen Faktum der reinen Vernunft des bereits bewiesenen und zugrunde gelegten Sittengesetzes her ab. Da die reine praktische Vernunft das vom Sittengesetz ausgehend fordert, bekommen die Postulate vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele objektive Realität. Sie resultieren aus dem höchsten Gut als Forderung der reinen praktischen Vernunft infolge des mit ihr unmittelbar verknüpften Sittengesetzes. Im Rahmen des höchsten Guts gibt es einerseits den sittlichen Beitrag des Subjekts, denn es muss, um wirklich glückswürdig zu sein, aus Pflicht nach dem Sittengesetz handeln. Diesem Anspruch in seiner Totalität kann kein Lebewesen gerecht werden. Deshalb muss es einen unendlichen Fortschritt in diese Richtung machen können. Daraus folgt das Postulat der Unsterblichkeit der Seele. Andererseits muss Gott als der heilige Urheber das insgesamt überblicken und entsprechend dem Maß der Glückswürdigkeit auch die Glückseligkeit dem Ich an sich gerecht zuweisen, d. h., die Natur an sich muss so geschaffen sein, dass sie der Glückswürdigkeit entsprechend auch die Glückseligkeit zur Verfügung stellt, somit die mit dem Sittengesetz auch geforderte Gerechtigkeit. Alle theoretischen Gottesbeweise hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*

[820] KpV, A 214.

[821] KpV, A 215.

bereits widerlegt. Für die Letztbegründung lässt er den Weg über die praktische Vernunft offen. Sie gibt „dem, was spekulative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transzendentales *Ideal* unbestimmt lassen mußte, dem *theologischen* Begriffe des Urwesens, Bedeutung (in praktischer Absicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objekts eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens), als dem obersten Prinzip des höchsten Guts in einer intelligibelen Welt, durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben."[822] Die Schlussfolgerung Kants auf Gott verläuft über das Sittengesetz und das höchste Gut. Gott ist der Grund der Harmonie der intelligiblen Welt, der Iche und Dinge an sich untereinander und wechselseitig. Er ist die Gesamtvermittlung aller Differenzen des Endlichen bis hinauf zur Differenz von Ich und Ding an sich und dasjenige, was „die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet"[823]. Kant gab diesen Ausblick auf das oberste Prinzip, das die Vernunft denken kann, schon in der *Kritik der reinen Vernunft*, denn „wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann"[824], dann kann dieses „fehlerfreie Ideal" auch objektive Realität bekommen. Gott als der Schöpfer des mundus intelligibilis, der eigentlichen zugrundeliegenden Seins-Ordnung, wirkt durch das Sein an sich in die Erfahrungswelt hinein und gibt den praktischen Sinn, dass sich Freiheit überhaupt in der empirischen Welt realisieren lässt und sinnvoll gehandelt werden kann; wie zugleich in der theoretischen Philosophie der mundus intelligibilis die relative Systematik der wirklichen Erfahrungswissenschaft garantiert.

Aus dem Gesamtzusammenhang folgt, dass das Sittengesetz als das einzige, unmittelbar mit der reinen praktischen Vernunft verbundene Faktum die einzige, dem Menschen mögliche positive Bestimmung der noumenalen Wesen in der Verstandeswelt darstellt. Dieser Bestimmung entspricht der unbedingte Anspruch im Denken. Ohne Sittengesetz wäre der unbedingte Anspruch im Denken nicht möglich und umgekehrt.

So gewinnt der berühmte erste Absatz im „Beschluß" der *Kritik der praktischen Vernunft* erst seine umfassende Bedeutung und Klarheit im Hinblick auf die ganze Spannung in der Systematik Kants zwischen der menschlichen Erfahrungswelt und seiner Grundlage im mundus intellligibilis: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter

[822] KpV, A 240.

[823] KrV, B 669.

[824] KrV, B 669.

und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins Unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst [Ich an sich], meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist [Verstandeswelt bzw. mundus intelligibilis], und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort [in der Erfahrungswelt], in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *tierischen Geschöpfs*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart [weil alle Antriebe distanziert werden können und zu einem Bedingten in jeglicher Hinsicht stets das Unbedingte gesucht werden kann, somit Vernunft erst möglich ist], wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz [unendliches Streben in der Realisierung des höchsten Guts], welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht [Unsterblichkeit der Seele], abnehmen läßt."[825]

[825] KpV, A 289 f.

Skizze einer Kritik an Kants kritischer Systematik

Zuletzt bleibt die Frage, ob dieses philosophische System Kants überhaupt haltbar ist.[826] Besonders der das ganze System stützende Begriff des mundus intelligibilis ist als ein Sein an sich außerhalb des Denkens so nicht haltbar. Problematisch ist in Kants Konzeption der beiden Stämme der Erkenntnis sein Begriff der Sinnlichkeit, der über das Denken hinausführen soll. Das Denken kann sich nicht selbst den Inhalt geben, weil es sich nicht selbst differenzieren kann. Es ist selbst unbestimmt. Deshalb muss ihm etwas von außen gegeben sein. Woher sollen die Inhalte sonst kommen, wenn nicht von einem Sein an sich außerhalb des Denkens? Und weil das Bewusstsein faktisch Inhalte hat, ist die Affektion durch Dinge an sich außerhalb des Denkens bewiesen. Daraus folgt ebenso, dass im Bewusstsein, im Denken insgesamt, eine aktive und eine passive Seite vorhanden sein müssen. Die passive Seite der Rezeptivität, die von außen beeinflusst werden soll, verweist auf das, was sie affiziert. Das völlig unverbundene sinnliche Datenmaterial ist dem Bewusstsein durch die rein passive Seite der Sinnlichkeit gegeben. Wenn ein Inhalt bewusst ist, ist er bereits durch figürliche Synthesis zur anschaulichen Einheit verbunden. „Die Berechtigung des Affektionsmodells stützt sich demnach auf die völlige Zerstreutheit der einzelnen Sinnesdaten, die aus der reinen Passivität der Sinnlichkeit folgt, welche selbst wieder eine Konsequenz des Affektionsmodells ist, das Kant für die einzig mögliche Antwort auf die Unbestimmtheit des Denkens hält.“[827]

An diesem Punkt ist gegen Kant einzuwenden, dass die Sinnlichkeit in dieser bloßen Passivität weder erlebbar, noch denkbar ist.[828] Wenn sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen vorhanden sind, sind diese immer schon verbunden. Man kann dieses völlig unverbundene mannigfaltig Gegebene, weil alles noch passiv und noch nichts durch das Denken verbunden ist, gar nicht erleben. Selbst wenn diese Mannigfaltigkeit letztlich nur gedacht wird, weil es so der völlig passiven Seite der Sinnlichkeit

---

[826] Die folgende Kritik an der Systematik Kants folgt den Ausführungen von Gerhard Gotz in dessen Vorlesungen zur Systematik Kants an der Universität Wien. Vgl. auch Gerhard Gotz, Der „intelligible Charakter“ des Menschen. In: Hg. Stephan Haltmayer, Franz M. Wuketits und Gerhard Gotz, Homo universalis. Evolution, Information, Rekonstruktion, Philosophie, Erhard Oeser zur Feier seines 70. Geburtstages (Frankfurt a. Main 2011) 118-120.

[827] Vgl. Gerhard Gotz, Der „intelligible Charakter“ des Menschen. In: Hg. Stephan Haltmayer, Franz M. Wuketits und Gerhard Gotz, Homo universalis. Evolution, Information, Rekonstruktion, Philosophie, Erhard Oeser zur Feier seines 70. Geburtstages (Frankfurt a. Main 2011) 119.

[828] Ebd., 119.

entspricht, und jegliche Verbindung erst durch den Verstand gesetzt wird, besteht trotzdem noch die Problematik, dass die völlige Unverbundenheit als solche auch undenkbar ist.[829] Mit dem Gedanken der Unverbundenheit wird bereits vieles Einzelnes in Relation zueinander gedacht. Die totale Zerstreuung lässt sich ohne Einheit nicht denken. Die Sinnlichkeit, wie Kant sie fasst, ist also eine Konstruktion als Gegenbegriff zum Denken. Es kann nicht nachgewiesen werden, dass die Sinnlichkeit ursprünglich völlige Unverbundenheit des Mannigfaltigen ist. Man kann das Mannigfaltige nur denken, wenn man es insgesamt denkt und von der Synthesis abstrahiert, die durch das Denken immer schon hineingebracht wird. Somit ist die Sinnlichkeit weder erlebbar, noch als solche überhaupt denkbar. Sie ist vielmehr ein Gedankenkonstrukt, d. h. ein Abstraktionsprodukt. Kant abstrahiert von der Verbindung, die das Denken immer schon hineingebracht hat. „Die ganze transzendentale Affektion spielt sich daher nur im Denken ab."[830]

Die Sinnlichkeit ist in dieser Weise gefasst bloß ein Gedanke. Sie führt nicht über das Denken hinaus, sondern ist selbst im Denken konstruiert. Die Passivität nach außen ist ein Denkbegriff, ein Gedanke ohne realen Bezug über das Denken hinaus. Als solche ist sie nur ein Konstrukt im Rahmen des Denkens. Damit wird das Sein an sich zum nur Hinzugedachten, wie vorher die Sinnlichkeit nur gedacht wurde. „Wenn weder Ich an sich noch Dinge an sich bei Kant ein haltbares Sein außerhalb des reflexiven Denkens haben, bricht die gesamte unbedingte Fundierung der bedingten Sinnenwelt durch die Verstandeswelt in sich zusammen, und von der ganzen sorgfältig aufgebauten Systematik bleiben nur noch einzelne glänzende Bruchstücke übrig."[831] Das Schlüsselargument der Dinge und Subjekte an sich im mundus intelligibilis bricht in sich zusammen. Ohne diese Stützung der Sinnlichkeit kann das ganze System Kants nicht aufrechterhalten werden. Wenn außerhalb des Denkens nur wieder ein gedachtes Sein an sich als Gedanke anzusetzen wäre, kann auch nicht behauptet werden, dass ein Sein an sich der Erkenntnis vorausgesetzt ist. Das bleibt eine bloße Vernunftidee vom Unbedingten. Sie soll zwar alle Differenzen vermitteln und die empirische Erkenntnis übersteigen, ist aber nicht mehr als ein bloßer Gedanke, der keinen Stoff von außen zum Erkennen geben kann und zugleich auch nicht ein Sein an sich enthält. Alles verbleibt nach wie vor im Ideenbereich.

---

[829] Ebd., 119.

[830] Ebd., 119.

[831] Ebd., 120.

Der ganze mundus intelligibilis reduziert sich nach dem Vorbild unendlich ausbestimmter Individuen und Gott (Leibniz) auf die Unbestimmtheit des Denkens selbst. Was all dem Gedachten, wie systematisch es auch erstellt wurde, noch zugrunde liegt, ist das Denken, das diese Systematik denkt. Damit erhebt sich die Frage, wie das Denken zu seinem Inhalt kommt, von neuem. Denn es ist festzuhalten, dass das Denken unbestimmt ist und sich nicht selbst differenzieren kann. Es muss also etwas Anderes des Denkens geben. Dass aber dieses Andere von außen über eine passive Seite des Denkens gegeben ist, ist völlig ungerechtfertigt. Kant hat das hinzuinterpretiert, ohne es entsprechend auszuweisen und daran geht sein ganzes System zugrunde.

Darüber hinaus fasst Kant das Denken als höchste Einheit. Wie kann jedoch das unbestimmte Denken als Einheit gefasst werden? Die Unbestimmtheit kann nicht als Einheit bestimmt werden. Wie soll die Unbestimmtheit Einheit hervorrufen? Das Denken ist nur in Bezug auf die inhaltliche Vielfalt als Einheit zu fassen, nicht für sich selbst. Das Faktum der Erfahrung zeigt zwar, dass durch das Denken stets verschiedene Inhalte aufeinander bezogen werden, jedoch nicht, dass die vorliegende Einheit auch wirklich nur aus dem Denken stammt. Das Denken wird von Kant als Einheit im Gegenbegriff zur Vielheit der Sinnlichkeit gefasst. Kant abstrahiert aus der wirklichen Erfahrung diese beiden Stämme der Erkenntnis heraus. Die Einheit des Denkens steht der chaotischen Vielheit der Sinnlichkeit gegenüber. Aus der chaotischen Vielheit schafft das höchste Einheitsprinzip stufenweise die Verbindung. Kant steht damit in einer langen Tradition von Platon bis Leibniz.

Nun betrifft das auch die praktische Philosophie Kants. Das Reich der Zwecke, der ganze mundus intelligibilis ist bei Kant nicht ein unbestimmtes Etwas, sondern die Vielheit von Individuen. Das eigentlich Individuelle bei Kant ist das Sein an sich. Nach Kants Anspruch stehen diese Individuen in Harmonie im mundus intelligibilis und sind so auch moralisches Maß. Daran orientiert sich das Sittengesetz. Diese Individuen sind selbst nur gedankliche Einheiten, und zwar mit Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* bzw. das transzendentale Ideal. Sie sind nach der Idee der durchgängigen Bestimmung gedacht, d. h. der vollständigen Bestimmung eines jeden Dinges. Es ist dann vollständig bestimmt, wenn es mit dem Inbegriff aller möglichen Prädikate verglichen wurde. Dieser Inbegriff aller möglichen Prädikate wird vorausgesetzt und von jedem Ding muss gesagt werden können, ob es diese Prädikate hat oder nicht. Wenn das von allen Prädikaten ausgesagt ist, dann ist das Ding durchgängig bestimmt. Das lässt sich zwar inhaltlich nicht durchführen, aber es ist eine Vernunftidee. „Der Satz: *alles Existierende ist durchgängig bestimmt*, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare

einander entgegengesetzter *gegebenen*, sondern auch von allen *möglichen* Prädikaten ihm immer eines zukomme; es werden durch diesen Satz nicht bloß Prädikate unter einander logisch, sondern das Ding selbst, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate, transzendental verglichen. Er will so viel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt."[832] Die Individuen sind der Gedanke der vollständigen synthetischen Einheit aller begrifflichen Bestimmungen eines Dinges. Und ein jedes Ding muss mit allen anderen Dingen übereinstimmen, denn sie stammen alle aus dem All der Möglichkeiten oder Realitäten, das im Verstand Gottes vorausgesetzt ist. Hieraus resultiert die Harmonie aller Individuen. Es ist diese Individualität nichts anderes als der Gedanke von Dingen überhaupt, wenn alle Anschauung weggelassen wird. Der bloße Begriff durchgängig bestimmter Dinge. Daher bilden diese Dinge im Denken auch ein systematisches Ganzes. Dem widerspricht nicht, dass Kant dem Verstand nicht zutraut, sie zu erkennen, das lässt bei Kant trotzdem die Möglichkeit eines solchen Begriffes für die Vernunft. Denn das leistet die Vernunft im transzendentalen Ideal. Aus dieser Idee der intelligiblen Welt generiert Kant ein unbedingtes praktisches Sollen, den kategorischen Imperativ. Dieser entspricht dem mundus intelligibilis, denn er ist zugleich das Gesetz des mundus intelligibilis. Der kategorische Imperativ ist somit ein reines Denkkonstrukt. Als solche reine Idee wird er der wirklichen Individualität der handelnden Subjekte nicht gerecht, einerseits die Situation betreffend, andererseits die eigene Einheit der Person. Er fordert einfach die Allgemeinheit, d. h. die Subsumption der Individualität unter eine gedankliche Systematik. Deshalb trifft er die Individuen als solche nicht und man braucht sich an den kategorischen Imperativ, wie Kant ihn gefasst hat, nicht gebunden zu fühlen. Die Menschen sind zu individuell dafür. Zuerst müsste das Individuum selbst noch miteinbezogen und dann erst versucht werden, daraus eine Orientierung für die Praxis zu gewinnen. Solange man im bloßen Denken, in bloßen Ideen, verbleibt, ist das eine unverbindliche allgemeine Aussage, der gemäß man nie handeln kann und auch gar nicht soll. Es wäre ein Verrat an sich selbst, wenn man wirklich solchen allgemeinen Schemata gemäß handeln würde. Man könnte sagen, dass sich Kant die Moralität der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zurechtbiegt, sie auf eine neue Formel bringt und so interpretiert, dass sie in seine Systematik als Sittengesetz hineinpasst. Er interpretiert sie so, dass sie

[832] KrV, B 601.

„ratio cognoscendi“ für das Sein an sich sein kann. So passt Kant sie in das System hinein, aber so ist sie gar nicht ausgewiesen. Es mag sein, dass prinzipiell Moralität in allen Menschen immer schon da ist. Die Moralität aber so auf die Formel zu bringen, wird ihr nicht gerecht. Kant hat zwar viele berechtigte Motive, das Denken einzugrenzen, einerseits durch die Sinnlichkeit, andererseits durch ein Sein an sich. Er kann aber diese Ansprüche methodisch nicht bewältigen und bleibt letztlich doch wieder nur im Denkraum gefangen und kommt nicht darüber hinaus.

Literaturverzeichnis

Henry E. Allison, Kant's Concept of the Transcendental Object. In: Kant-Studien 59 (Bonn 1968) 165-186.

Henry E. Allison, Kant's Theory of Freedom (Cambridge, 1990).

Manfred Baum, Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur *Kritik der reinen Vernunft* (Hain bei Athenäum 1986).

Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft" (Würzburg 1997).

Peter Baumanns, Kants transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht. Erster Teil: Kant Studien, 82 (1991) 329-348; Zweiter Teil: Kant Studien, 82 (1991) 436-455; Dritter Teil: Kant Studien, 83 (1992) 60-83; Vierter Teil: Kant Studien, 83 (1992) 185-207.

Hans Michael Baumgartner, Kants ‚Kritik der reinen Vernunft' (Bamberg, 2006; unveränderter Nachdruck der 2. Auflage 1988, erste Auflage 1985).

Hartmut Böhme, Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (Frankfurt a. Main, 1983).

Reinhard Brandt, Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft. A 67-76; B 92-201 (Hamburg 1991).

Reinhard Brandt, Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie. In: Hg. Jürgen Stolzenberg, Kant in der Gegenwart (Berlin, 2007) 17-49.

Wolfgang Carl, Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage (B129-B169). In: Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (Berlin 1998).

Ernst Cassirer, Kants Leben und Lehre (Hildesheim 1977, Erste Auflage 1918).

Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 2 (Darmstadt 1974, erste Auflage 1907).

Emerich Coreth, Harald Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts (Köln 1990).

Hanno Depner, Kant für die Hand. Die „Kritik der reinen Vernunft“ zum Basteln & Begreifen (München 2011).

René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, 1641 (Meiner, Phil. Bibl., Bd. 27, Berlin 1954).

René Descartes, Die Leidenschaften der Seele, 1649 (Meiner, Phil. Bibl., Bd. 345, Hamburg 1984).

Klaus Düsing, Schema und Einbildungskraft in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. In: Hg. Lothar Kreimendahl, Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts (Stuttgart-Bad Cannstatt 1995) 47-71.

Klaus Düsing, Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität (München 1997).

Rudolf Eisler, Kant-Lexikon (5. unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930).

Rudolf Eisler, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe und Ausdrücke (Berlin 1899).

Walter Euchner, John Locke zur Einführung (Hamburg 1996).

Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Peter M. Hejl, Siegfried J. Schmidt, Paul Watzlawick, Einführung in den Konstruktivismus (München 2000).

Jürg Freudiger, Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretischer Philosophie. In: Kant-Studien, 82 (1991) 414-435.

Lüder Gäbe, Die Paralogismen der reinen Vernunft in der ersten und in der zweiten Auflage von Kants Kritik (phil. Diss. Marburg 1954).

Ernst von Glasersfeld, Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität. In: Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld, Peter M. Hejl, Siegfried J. Schmidt, Paul Watzlawick, Einführung in den Konstruktivismus (München 2000) 9-39.

Gerhard Gotz, Letztbegründung und systematische Einheit. Kants Denken bis 1772 (Wien 1993).

Gerhard Gotz, Die Frage nach dem Grund. In: Hg. Stephan Haltmayer, Franz M. Wuketits, Gerhard Budin, Homo pragmatico-theoreticus. Philosophie – Interdisziplinarität und Evolution – Information (Frankfurt a. M. 2000).

Gerhard Gotz, Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants. In: Hg. Hans-Dieter Klein, Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVI/2004 (Wien, Vlg. Braumüller, 2005) 7-25.

Gerhard Gotz, Der „intelligible Charakter“ des Menschen. In: Hg. Stephan Haltmayer, Franz M. Wuketits und Gerhard Gotz, Homo universalis. Evolution, Information, Rekonstruktion, Philosophie, Erhard Oeser zur Feier seines 70. Geburtstages (Frankfurt a. Main 2011) 93-120.

Felix Grayeff, Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage, Hamburg 1977).

Tim Henning, Kants Ethik. Eine Einführung (Stuttgart, 2016).

Dieter Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion (Heidelberg 1976).

Dieter Henrich, The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction, In: The Review of Metaphysics 22 (1969) 640-659.

Hg. Peter Heintel, Ludwig Nagl, Zur Kantforschung der Gegenwart (Darmstadt 1981).

Christoph Horn, Corinna Mieth, Nico Scarano, Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano (Frankfurt a. Main, 2007, 4. Auflage 2015).

Otfried Höffe, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie (München 2011).

Otfried Höffe, Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit (München 2012).

Hg. Otfried Höffe, Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar (Frankfurt a. Main, 4., ergänzte Auflage, 2010).

Rolf-Peter Horstmann, Kants Paralogismen. In: Kant-Studien 83, 408-425.

David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, 1748 (Reclam-Ausgabe 5489, Hg. Herbert Herring, Stuttgart 1982).

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo, Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus (Mainz 1995).

Friedrich Heinrich Jacobi, David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787). In: Friedrich Heinrich Jacobi, Werke. Zweyter Band (Leipzig 1815).

Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie (München 1953).

Immanuel Kant, Die Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage, Riga 1787 (Reclam-Ausgabe 6461, Hg. Ingeborg Heidemann, Stuttgart 1995).

Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783 (Meiner, Phil. Bibl., Bd. 540, Hamburg 2001).

Immanuel Kant, Kant´s Gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und später v. d. Deutschen A. d. W. (Berlin 1900 ff.).

Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden. Theorie-Werkausgabe Suhrkamp (Hg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. Main, 1968).

Matthias Kaufmann, Autonomie und das Faktum der Vernunft. In: Kant in der Gegenwart, Hg. Jürgen Stolzenberg (Berlin, 2007) 227-245.

Friedrich Kaulbach, Immanuel Kant (Berlin 1969).

Hg. Friedrich Kaulbach, Joachim Ritter, Kritik und Metaphysik. Studien (Berlin 1966).

Arnold Keyserling, Geschichte der Denkstile (Wien 1972).

Heiner F. Klemme, Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis (=Kant-Forschungen Bd. 7, Hg. Reinhard Brandt, Werner Stark, Hamburg 1996; Univ.-Diss., Marburg 1995).

G. W. Leibniz, Lehrsätze der Philosophie. Monadologie, 1714 (Hg. Joachim Christian Horn, Französisch-deutsche Textausgabe, Regensburg 1985).

John Locke, Über den menschlichen Verstand, 1690. In vier Büchern (Meiner, Phil. Bibl., Bd. 75 u. 76, Berlin 1962).

Georg Mohr, Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant (Würzburg 1991).

Hg. Georg Mohr und Marcus Willaschek, Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (Berlin 1998).

Paul Natterer, Systematischer Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft*. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945 (Berlin, 2003).

Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, 2. Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874) (Frankfurt a. Main, 2015).

Roger Penrose, Schatten des Geistes. Wege zu einer neuen Physik des Bewusstseins; aus dem Englischen übersetzt von Anita Ehlers (Heidelberg etc., Spektrum Akademischer Verlag, cop. 1995).

Günther Pöltner, Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie (Stuttgart, Berlin, Köln 1993).

Gerold Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich (Bonn 1974).

Peter Prechtl, Descartes zur Einführung (Hamburg 2000).

Hg. Peter Prechtl, Franz-Peter Burkhard, Metzler Philosophie Lexikon (Stuttgart 1996).

Heinrich Ratke, Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft (Hamburg 1991).

Klaus Reich, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel (Hamburg 1932).

Wolfgang Ritzel, Immanuel Kant. Eine Biographie (Berlin, New York 1985).

Hg. Joachim Ritter, Historisches Wörterbuch der Philosophie (Darmstadt 1971 ff.).

Wolfgang Röd, Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus (München 1982).

Hg. Hans Jörg Sandkühler, Enzyklopädie Philosophie (Hamburg 1999).

Raymund Schmidt, Immanuel Kant. Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk (Stuttgart 1975).

Dieter Schönecker, Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs (München 1999).

Dieter Sturma, Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage. In: Georg Mohr, Marcus Willaschek (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (Berlin 1998).

Dieter Sturma, Logik der Subjektivität und Natur der Vernunft. Die Seelenkonzeption der klassischen deutschen Philosophie. In: G. Jüttemann, M. Sonntag, C. Wulf (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland (Weinheim 1991).

Dieter Sturma, Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität (Paderborn 1997).

Holm Tetens, Kants ‚Kritik der reinen Vernunft'. Ein systematischer Kommentar (Stuttgart 2006).

Alexander Ulfig, Lexikon der philosophischen Begriffe (Wiesbaden 1997).

Karl Vorländer, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk (Hamburg 1977).

Reiner Wimmer, Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs. In: Kant-Studien, Heft 3, 1982 (Berlin, 1982) 291-320.

Markus Willaschek, Leib-Seele-Problem. In: Hg. Peter Prechtl und Franz-Peter Burkard, Metzler Philosophie Lexikon (Stuttgart 1996).

Bernard Williams, Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung (3. Auflage, Weinheim 1996).

Michael Wolff, Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift (Frankfurt a. M. 1995).

Abstract deutsch / englisch

Abstract deutsch:

Selbst in der Gegenwart wird von namhaften Kantinterpreten bisweilen bestritten, dass Kants kritische Philosophie eine geschlossene Systematik darstellt. Das Gegenteil ist der Fall. Kant hat ein völlig abgerundetes System geschaffen. Es war Aufgabe dieser Arbeit anhand wesentlicher Differenzen und deren Vermittlung den systematischen Zusammenhang in Kants theoretischer und praktischer Philosophie adäquat auszumachen. In einem historischen Leitfaden wird zunächst die philosophische Problemstellung erörtert, für die Kant eine neue Lösung finden musste. Dies führt zu Kants elementaren Grundvoraussetzungen seiner Transzendentalphilosophie wie den Dingen an sich sowie dem apriorischen Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand unter der synthetischen Einheit des „Ich denke“. Eine Schwierigkeit, die Systematik Kants richtig zu fassen, liegt darin, dass der allen Kritiken vorausgesetzte metaphysische Zusammenhang im Subjekt an sich selbst und im mundus intelligibilis erst hauptsächlich in der praktischen Philosophie Kants thematisiert werden. Diese sind jedoch ebenso Grundlage der theoretischen Philosophie. Kant deutet dies in der *Kritik der reinen Vernunft* meist nur nebenbei an. Hinweise finden sich u. a. im Schematismuskapitel bei Berücksichtigung der wichtigen Unterscheidung zwischen transzendentalem Schema und dem „Schema sinnlicher Begriffe“ sowie im Paralogismuskapitel. Auch die im Rahmen der „Auflösung der kosmologischen Ideen“ die Freiheitsantinomie betreffend vorgenommene „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit“ in der *Kritik der reinen Vernunft* bietet hinsichtlich der Auflösung des Deduktionsproblems des Sittengesetzes in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* im dritten Abschnitt schon zahlreiche Anhaltspunkte für die grundlegende Vermittlung der zwei Erkenntnisstämme von Sinnlichkeit und Verstand im Subjekt an sich. Das Sittengesetz, das der reinen praktischen Vernunft „unmittelbar“ zugehört, wird in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* im dritten Abschnitt (in der vierten Sektion „Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich“) wider alle Skepsis in der Kantforschung tatsächlich deduziert und dessen Gültigkeit bewiesen, indem es auf sein eigentliches Sein zurückgeführt wird, nämlich auf den Bereich des Subjekts an sich im mundus intelligibilis. Hier bekommt das Sittengesetz sein ontologisches Fundament. Das Sittengesetz ist in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von einer bloßen Idee der Vernunft zu einem „Faktum“ der Vernunft geworden. Kant musste in der *Kritik der praktischen Vernunft* das Sittengesetz keineswegs auf neue Art und

Weise begründen. Vom in der Grundlegung bereits deduzierten Sittengesetz ausgehend verläuft in der *Kritik der praktischen Vernunft* die weitere Schlussfolgerung über den Begriff des höchsten Guts auf die Postulate von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein Gottes, die vom Sittengesetz her objektive Realität bekommen. Gott ist die Gesamtvermittlung auch noch der Differenz zwischen dem Subjekt an sich und den Dingen an sich im mundus intelligibilis, der Grund aller Harmonie desselben und dasjenige, was „die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet". Damit ist die Systematik Kants geschlossen. Am Ende der Arbeit folgt der Entwurf einer Kritik an Kants Systematik und es zeigt sich, dass schon aufgrund des Affektionsmodells von Kant sein ganzes System trotz aller Geschlossenheit nicht haltbar ist.

Abstract englisch:

Even renowned present-day Kant interpreters occasionally deny that Kant's Critical Philosophy constitutes a closed system. But the contrary is true. Kant has created a perfectly complete system. It was the point of this thesis to adequately delineate the systematic coherence within Kant's theoretical and practical philosophy based on essential differences and their communication. First of all, in a historical guide, the philosophical problem statement is discussed to which Kant had to find a new solution. This leads us on to Kant's fundamental prerequisites of his transcendental philosophy, for instance the things in themselves as well as the a priori interaction of sensory perception and reason within the synthetic unity of "I think". One difficulty with a view to correctly understanding Kant's system is the fact that the metaphysical context within the subject in itself and in the 'mundus intelligibilis', which all criticism is based on, is mainly discussed only in Kant's practical philosophy. It is, however, also the basis of the theoretical philosophy. In his *Critique of Pure Reason*, Kant mostly only hints at that issue. References are found, among others, in the chapter on schematism, taking into account the important distinction between transcendental schema and the "schema of sensuous concepts", as well as in the chapter on paralogism. The "Exposition of the Cosmological Idea of Freedom in Harmony with the Universal Law of Natural Necessity" in *Critique of Pure Reason* that is provided within the scope of the "resolution of cosmological ideas" regarding the antinomy of freedom also offers numerous leads regarding the fundamental communication of the two origins of knowledge, namely sensory perception and reason, in the subject in itself, with respect to the resolution of the issue of deduction of the moral law in the third part of *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. In the third part of *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (in the fourth section "How

is a categorical imperative possible"), the moral law, which "directly" belongs to pure practical reason, is actually deducted, and its validity proven, against all scepticism among Kant researchers, by tracing it back to its intrinsic being, namely the sphere of the subject in itself in the 'mundus intelligibilis'. It is here that the moral law is given its ontological basis. In *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, the moral law has turned from a mere idea of reason to a "fact" of reason. In *Critique of Practical Reason*, Kant was not forced at all to substantiate the moral law in any new way. Based on the moral law already deducted in the *Groundwork*, the further conclusion in *Critique of Practical Reason* runs via the concept of the highest good to the posits of the immortality of the soul and the existence of God, which gain objective reality from the moral law. God is the overall communication of even the difference between the subject in itself and the things in themselves in the 'mundus intelligibilis', the reason for all harmony of the latter, and that which "closeth and crowneth all human knowledge". In this way, Kant's system is closed. The end of the thesis outlines a critique of Kant's system, and it turns out that due to Kant's affection model alone, his entire system is not tenable in spite of all its closed nature.