

UNIVERSITÉ DU LUXEMBOURG



Faculté des Lettres, des Sciences humaines, des Arts et des Sciences
de l'éducation

Mémoire de recherches, rédigé en allemand, pour l'obtention du diplôme de Master Erasmus
Mundus « Philosophies allemande et française dans l'espace européen » du programme
« Europhilosophie »



Über Sinnlichkeit und Verstand in Kants *Dissertation* von 1770

Présenté par Daniel Wiwenes

Directeur: Prof. Dr. Robert Theis

Année académique: 2008 - 2009

Zusammenfassung: In vorliegender Arbeit untersuchen wir Teile von Kants *Dissertation* von 1770 sowie Materialien, die uns dazu behilflich sind, den Philosophen zu verstehen. Im 1^{sten} Teil wird das Problem verschiedener Interpretationen aufgezeigt, sowie die Prozedur unserer Untersuchung angegeben. Der 2^{te} Teil soll, anhand einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der Jahre 1766-1769, Klarheit verschaffen, was Kants Denken zu dieser Zeit beschäftigt hat. Im 3^{ten} Teil kommen wir auf die *Dissertation* selbst zu sprechen, wo wir besonderen Wert auf deren Titel legen, um dann im Teil 4 die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand zu behandeln, welche von Kant selbst, als die propädeutische Wissenschaft zur Metaphysik, angesehen wird. Um dies zu verdeutlichen, behandeln wir auch die Sectio III über Raum und Zeit, und präsentieren das Thema Sinnlichkeit und Verstand vor Kant, damit die Kritik Kants an der traditionellen Metaphysik verständlicher wird. In Teil 5 ziehen wir unsere erste Bilanz und in Teil 6 stellen wir unsere These, hinsichtlich des *usus realis* des Verstandes, bezüglich § 5 und § 6 der Sectio II, auf, um anschliessend den für uns massgebenden § 8, dahin zu deuten, dass dieser, die von Kant gesuchte Methode ausspricht, wobei die darin enthaltene Aussage, uns zu einem Vorschlag veranlasst.

Résumé: Dans le présent mémoire, nous étudions des parties de la *Dissertation* de Kant de 1770 et des matériaux, nous aidant à comprendre le philosophe. La 1^{ère} partie montre le problème des différentes interprétations, ainsi que la procédure de notre analyse. La 2^{ème} partie a pour but, de rendre plus claire, la pensée kantienne des années 1766-1769. Dans la 3^{ème} partie nous parlons de la *Dissertation* même et nous examinons surtout son titre, pour nous occuper dans la 4^{ème} partie avec la séparation entre sensibilité et entendement, laquelle serait, d'après Kant, la science propédeutique à la métaphysique. Pour clarifier ce sujet, nous nous consacrons aussi à la Sectio III, concernant espace et temps, et présentons le thème de sensibilité et entendement avant Kant, pour rendre plus compréhensible la critique kantienne de la métaphysique traditionnelle. Dans la partie 5 nous faisons notre premier bilan et la partie 6 notre thèse concernant l'*usus realis* de l'entendement, par rapport aux §§ 5 et 6 de la Sectio II, pour interpréter ensuite, selon notre point de vue, le § déterminant, le § 8, dans la mesure, où celui-ci articule la méthode recherchée par Kant, et dont la déclaration y contenue, nous amène à une proposition.

Erklärung: Hiermit versichere ich, Daniel Wiwenes, dass ich die vorliegende schriftliche Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die von mir in der Bibliographie angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Zitate sind kenntlich gemacht durch entsprechende Fussnoten oder im Text selbst. Es wurde weiterhin nicht versucht, Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinne nach entnommen sind, als eigene auszugeben.

Luxembourg, le 31 mai 2009

Über Sinnlichkeit und Verstand in Kants *Dissertation* von 1770

Inhaltsverzeichnis:

1. Einleitung	5
1.1 Problemdarstellung	5
1.2 Zur Methode der Untersuchung und dem Plan der Untersuchung	8
2. Unmittelbare Vorstufen. Die Jahre 1766 bis zum grossen Licht von 1769	12
2.1 Die Träume eines Geistersehers	12
2.2 Der Brief an Mendelssohn vom April 1766	
2.3 Ein vorläufiger Blick auf die Dissertation	19
2.4 Das grosse Licht von 69 (R 5037 und der Brief an Lambert vom 2. Sept 1770)	20
3. Die Dissertation von 1770	30
3.1 Titelblatt	30
3.2 Zweck und Deutung	31
3.3 Titel, Aufbau und deren Deutung	31
4. Sinnlichkeit und Verstand	37
4.1 Einleitung	37
4.2 Raum und Zeit	41
4.2.1 Einleitung	41
4.2.2 Die unbedingt ersten Gründe der Form des <i>Universi phaenomeni</i>	42
4.2.3 Schlussbemerkung	49
4.3 Die Radikalität der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand	50
4.3.1 Sinnlichkeit und Verstand vor Kant	51

4.3.1.1 Sinnlichkeit und Verstand als Kritik an der „intellektuellen Anschauung“ (Platon-Leibniz) und am „modernen Rationalismus“ (Descartes-Leibniz-Wolff)	52
4.3.1.2 Die Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts	54
4.3.1.2.1 Der Grund für die Dunkelheit der metaphysischen Erkenntnis	55
4.3.1.2.2 Die Ankündigung einer neuen Methode	55
4.3.1.2.3 Die Differenz zwischen Anschauung und Begriff: Die Diskursivität des Verstandes	56
4.3.1.2.4 Kants Bestimmung der Erkenntnisart und Erkenntnisquelle der Metaphysik	56
4.3.2 Die Gabelung des Verstandes	57
4.3.2.1 Gegen die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand hinsichtlich des Deutlichkeitsgrades	57
4.3.2.2 <i>Nihil est in intellectu quod non fuerit antea in sensu, - nisi ipse intellectus</i> : Aristoteles und Leibniz	59
4.3.2.3 Kants Unterscheidung des Sinnlichen und Intellektuellen dem Ursprung und Objekt nach	61
4.3.2.3.1 Die Frage nach dem Ursprung: die genetische Differenz	62
4.3.2.3.2 Die Verschiedenheit des Objekts: Erscheinung im engen/weiten Sinn und Ding an sich	63
4.3.2.3.2.1 Was ist die Erscheinung im weiten und im engen Sinn?	64
4.3.2.3.2.2 Kants Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand „der Spezies“ nach: Die Dualität der Erkenntnisvermögen	68
4.3.3 Der <i>usus logicus</i> des Verstandes (ohne die explizite Unterscheidung vom <i>usus realis</i>)	71
5. Schlussbetrachtung: Die Emanzipierung oder gar Vormachtstellung der Sinnlichkeit	74
6. These: Schlussfolgerung und Vorschlag	81

1. Einleitung

Als Ziel dieser Arbeit galt es Kant zu verstehen. Dass dies als ein ziemlich hochgestecktes $\tau\epsilon\lambda\omicron\sigma$ sich entpuppen sollte, liegt nicht nur an am Text der *Dissertation* selbst, wovon ausgesuchte Teile davon hier im Mittelpunkt stehen werden, und an Kants Schreibstil, sondern sicherlich auch, und wie sollte es bei philosophischen Texten auch anders sein, an den unterschiedlichsten Interpretationen von gelehrten Leuten, die sich dies oftmals zu einer Lebensaufgabe vorgenommen haben. Daher würde nicht mal ein Menschenleben reichen um die ganze Kantliteratur zu studieren¹.

Auch wir lassen uns in dieser Untersuchung von ausgesuchten Kantkommentatoren leiten und inspirieren uns an ihren Nachforschungen, andere müssen dabei ausgeblendet werden, ob zu Recht oder nicht, soll nicht hier entschieden werden.

Somit stützen wir uns für den ersten Teil der Arbeit auf Norbert Hinske, wie auch, für den Rest der Arbeit, auf dessen Übersetzung² der *Dissertation* (gehen aber auch auf die Übersetzung von Kirchmann über und ergänzen durch die lateinische Originalversion, wo dies hilfreich erscheint), beim Teil über die Entwicklung Kants, das Licht von 69 und dem Thema Raum und Zeit, orientieren wir uns im Grossen und Ganzen an der Habilitationsschrift von Robert Theis, und für das Kapitel Sinnlichkeit und Verstand vor und mit Kant, hauptsächlich auf ein Buch von Murray Miles Lewis (diese wie auch alle anderen Quellen befinden sich in der Bibliographie und sind dementsprechen gekennzeichnet).

1.1 Problemdarstellung

Nach der Auffassung einer Reihe von Interpreten ist Kants Philosophie im Jahre 1770 in eine neue Phase eingegangen: die oftmals sogenannte "kritische" Periode. Die *Dissertation* ist in der Kantliteratur jedoch unterschiedlich beurteilt worden und Kreimendahl³ resümiert den Stand der Forschung folgendermassen, indem er drei grundsätzliche Positionen unterscheidet:

¹ So sagte bereits Eduard v. Hartmann im Jahre 1894: „Dass ich die ganze Kantliteratur studiert habe, kann ich nicht behaupten; dazu gehört allein ein Menschenleben.“ (Eduard v. Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung*, Leipzig 1894, VI.)

² Immanuel Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. (Übersetzt von N. Hinske: *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*) in: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Band III, Werke in sechs Bänden (Hrsg. von W. Weischedel), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Sonderausgabe 1998.

³ Vgl. Lothar Kreimendahl, *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln 1990, S. 215.

1. die Zurechnung der *Dissertation* zur vorkritischen, dogmatischen Phase der Kantischen Philosophie bzw. als ein Rückfall in diese;
2. deren Interpretation im Sinne des Auftakts zum Kritizismus ;
3. deren Deutung im Sinne einer eigenständigen Entwicklungsphase Kants.

Nach Kreimendahl gehen die genannten Positionen davon aus, dass die *Dissertation* das Kantische Denken zu diesem Zeitpunkt adäquat repräsentiert. In seinen Augen ist dies jedoch nicht der Fall, weshalb man von einer Janusköpfigkeit dieser Schrift sprechen könne. Sie blicke zurück und nach vorn.⁴

Mit dieser Sichtweise kann man einverstanden sein, obwohl es sicherlich auch Gründe gibt, die *Dissertation* eher wieder als Momentaufnahme von Kants Denken anzusehen und den Reflexionsstand eines im Umbruchs befindlichen Denkens widerspiegelt (man weiss heute, dass Kant diesbezüglich, die Resultate seines eigenen Denkens fortwährend überprüfte und in Frage stellte).

Kant selbst jedenfalls betrachtete diese Gelegenheitsarbeit, auch später noch, mit Sicherheit als ein Neubeginn. Als sich daher sein Verleger Johann Heinrich Tieftrunk 1797 wegen der Veröffentlichung einer Sammlung seiner kleinen Schriften an ihn wandte, antwortet Kant in einem Brief vom 13. Oct. 1797:

“Zu Ihrem Vorschlage einer Sammlung u. Herausgabe meiner kleinen Schriften willige ich ein; doch wollte ich wohl daß nicht ältere als von 1770 darin aufgenommen würden, so daß sie mit meiner *Dissertation: de mundi sensibilis et intelligibilis forma etc.* anfange.”⁵

Trotzdem steht die *Dissertation* nicht nur als eine Pflichtarbeit in Kants Entwicklungsgang, sondern gilt bereits als Konvergenzschrift, wobei Kant selbst in einem Brief an Lambert eine „Lektüreempfehlung“ ausspricht und deren fünf Sectionen eine unterschiedliche Gewichtung beimisst, indem er einige empfiehlt, andere eher ausblendet.

Sie kündigt sich teilweise an unter dem Leitmotiv einer neuen Methode und als Projekt einer neuen Metaphysik, so wie man es in der *Dissertation* selbst, Sectio II, wie auch seit Mitte der 60er (z.B. der Brief an Mendelssohn von April 1766) vorfinden kann (im §8 der

⁴ Dies kann als klassische Sicht betrachtet werden, welche bereits von Lewis White Beck vertreten wurde, in: *Kant's Latin Writings, Translations, Commentaries, and Notes*, Sec. Ed., trans. Lewis White Beck. New York: Peter Lang, 1992, S. 109.

⁵ XII:208

Sectio II, kann man lesen, dass in der *Dissertation* selbst, ein *specimen* (lat: *cuius in hac nostra dissertatione specimen exhibemus*; übersetzt nach Hinske: „wovon wir in dieser unserer Abhandlung eine Probe liefern“⁶) einer propädeutischen Wissenschaft der Metaphysik sein soll, welche den Unterschied zwischen sinnlicher Erkenntnis und Verstandeserkenntnis lehrt).

Wir betonen: Wissenschaft die nicht die Metaphysik ist, sondern ihre Vorgängerin, verstanden als Probe, als Muster. (Wie diese Wissenschaft vorgehen muss, befindet sich, dies ist unsere Behauptung, in Sectio II und insbesondere im § 8.)

Da es unter den Kantkommentatoren unterschiedliche Sichtweisen gibt und deshalb Uneinigkeit bezüglich der Aussage besteht, was die *Dissertation* denn nun eigentlich behandeln würde, bleibt eine zentrale Frage noch offen: Was ist ihr Hauptanliegen?

Nach Hinske wäre es die Zwei-Welten-Theorie, nach Guérout „la dissertation a bien pour objet le monde et non une critique des facultés humaines“, nach Kreimendahl wäre es die Antinomienproblematik, bei Theis finden wir, dass „La Dissertation de 1770 dont l'interrogation porte sur le statut de la connaissance du monde, donc sur un problème d'ordre gnoséologique, [...]“⁷ und in einer neueren Darstellung lesen wir:

„le monde est son objet, la distinction du connaissable et du représentable son problème, la distinction des phénomènes et des noumènes sa thèse, et la méthode de la métaphysique son enjeu. Que la méthode de la métaphysique, recherchée dès le paragraphe 1 – et qualifiée ensuite de propédeutique à la métaphysique (§ 8 et 30) – soit seulement aperçue et non constitué est indiqué par Kant lui-même: il en a bien l'esprit (*ingenio metaphysicae*) mais il n'en a pas encore les moyens (*nec copia fusius*, § 23)“⁸

Trotz dieser unterschiedlichen Auffassungen bleibt die *Dissertation* ein Ankommen und ein Neuanfang zugleich. Dies zeigt sich indem verschiedene Teile von Kant selbst unterschiedlich empfohlen und bewertet werden. Dabei zeugt vielleicht gerade das Nebeneinander verschiedener Momente von Kants tatsächlichem Reflexionsstand. Es herrscht Umbruchstimmung. Das Alte rückt aus dem Vordergrund, um dem Neuen Platz zu machen.

⁶ Pelletier übersetzt die Stelle beachtlicherweise mit: „notre dissertation en donne un aperçu“ durch welche man annehmen könnte, dass die ganze Dissertation eine Probe davon sei. Für uns bezieht sich diese Probe aber nur auf Sectio II (Vgl. Emmanuel Kant, *Dissertation de 1770*, Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier, Librairie Philosophique J. VRIN, 2007, S. 95.).

⁷ Robert Theis: *De l'illusion transcendante* in *APPROCHES DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE, Etudes sur la philosophie théorique de Kant*, Georg Olms Verlag Hildesheim – Zürich – New York 1991, S. 132.

⁸ Emmanuel Kant, *Dissertation de 1770*, Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier, Librairie Philosophique J. VRIN, 2007, S. 47.

Wie kann man nun an die Sache selbst herangehen? Wie können wir das Hauptanliegen der *Dissertation* bestimmen? Wir brauchen eine Methode und zwar wäre unsere Ausgangsidee, nicht gleich mit der *Dissertation* anzufangen, sondern mit einer kurzen Entwicklungsgeschichte von Kants Denken.

1.2 Zur Methode und dem Plan der Untersuchung

Die Frage nach der Methode und der Entwicklungsgeschichte führt uns schliesslich auch zur Frage der Quellenwahl. Da wir somit auch unmittelbare Vorstufen der *Dissertation* und somit Kants Entwicklung uns darlegen wollen, halten wir uns an den Ratschlag Hinskes und geben acht auf die Auswahl unserer Quellen, denn die Klärung der Frage, welches Gewicht welcher Quellengruppe beizumessen ist, sei, nach Hinske eine unerlässliche Vorbedingung für eine zureichende Behandlung eines Themas wie der Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens, die als Wissenschaft wird auftreten können.

Hinske kommt dabei zu der Ansicht, dass „Selbstzeugnissen“ und „autobiographischen Dokumenten“, nicht unbedingt die Selbstverständigkeit anzurechnen ist, von der man auf den ersten Blick ausgehen könnte und schlussfolgert am Beispiel der autobiographischen *Reflexion 5037* mit ihrem fast schon zum Schlagwort gewordenen Schlusssatz: „Das Jahr 69 gab mir grosses Licht“, dass diese Quellen oft mehr Fragen aufwerfen würden als sie beantworten. Dasselbe gelte für Kants Briefwechsel, die zumindest teilweise durch den Blick auf den Adressaten mitbestimmt seien.

Es geht also darum sich dieser Problematik bewusst zu sein. Diese Zeitzeugen können von höchster Aussagekraft sein und verdienen deshalb sorgfältigster Beachtung. Es wäre sicherlich ein Fehler sie übergehen zu wollen, doch dürfen sie nicht als Leitfaden genommen werden.

So müsse jedem Kantforscher der sich mit Kants Entwicklungsgeschichte beschäftigt, irgendwann einmal der Nachgedanke kommen, dass sich Adickes z.B. bei seinem Datierungssystem der *Reflexionen* vertan haben könnte und Elfriede Conrad⁹ hätte längst darauf hingewiesen, dass die für die Interpretation von Kants *Dissertation* von 1770, die so wichtigen κ *Reflexionen*, die Adickes auf 1769 datiert hat, nicht vor, sondern nach der

⁹ Vgl. Elfriede Conrad, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. 2, Bd. 9) S. 71 ff. und 146-154.

Dissertation liegen. So müssten die κ *Reflexionen* frühestens in das Jahr 1770 fallen, wenn nicht sogar in die Jahre 1771/72.

Um uns deshalb nicht auf zu dünnes Eis zu begeben, halten wir uns so gut es geht an Hinske und zitieren sein Resultat:

„Den eigentlichen Leitfaden für eine Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens müssen aus methodologischen Gründen die von Kant selbst veröffentlichten Schriften bilden. Nur sie können mit hinreichender Sicherheit darüber Aufschluss geben, welchen Weg Kants Denken im einzelnen genommen hat. Alle anderen Quellentypen, so aufschlußreich sie auch sein mögen, können immer nur ergänzende oder erläuternde Funktion haben [...]“¹⁰

Mit diesem Problembewusstsein wollen wir uns somit an eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung von Kants Denken, kurz bevor der *Dissertation*, heranwagen. Diese kann nicht vollständig sein und deshalb begnügen wir uns mit den *Träume eines Geistersehers* von 1766 und ergänzen unsere Darlegung mit einem Brief an Mendelssohn vom gleichen Jahr, ehe wir kurz auf das Licht von 1769 eingehen, um dann eingehender auf den Brief an Lambert zurückzukommen. Unser entwicklungsgeschichtlicher Teil umfasst also die Jahre 1766-1770.

Ausgehend von dem erwähnten Problembewusstsein, kommen wir zu der klaren Einsicht, dass nur die veröffentlichten Schriften, also in unserem Falle die *Träume* und die *Dissertation* selbst, befragt und analysiert werden müssen, und diesbezügliche Briefe und Reflexionen, nur als Untermauerung, also Ergänzung dienen sollen, sofern dies möglich ist.

Was wissen wir durch die bereits geleistete Forschung über die 60 Jahre? Kurzgefasst:

In Kants Denken der 60er Jahre liess sich bereits die Tendenz erkennen, welche mit einer grossen Folgerichtigkeit in den empiristischen Thesen der *Träume* und des Skeptizismus hinsichtlich der Möglichkeit einer Metaphysik mündete, so dass es sogar zu einer Umdeutung der Metaphysik, in eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, kam.

Kants Entwicklung zeigt aber, dass dieser empiristische Standpunkt nie so fest verankert war, wie vielleicht an einigen Stellen der *Träume* dargestellt und dass Kant diesen nicht nur überwunden, sondern auch so umdeutete, dass die Frage nach der Metaphysik als

¹⁰ Norbert, Hinske: *Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens, Erwiderung auf Lothar Kreimendahl*, in: Von Christian Wolff bis Louis Lavelle, Geschichte der Philosophie und Metaphysik, Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag herausgegeben von Robert Theis und Claude Weber, Georg Olms Verlag Hildesheim – Zürich – New York 1995, S. 110.

Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, zu einer tieferen Ergründung unseres Erkenntnisvermögens führte.

Demnach fragen wir, ob die *Dissertation* selbst uns einen Hinweis gibt, der unsere vorherige Deutung untermauern könnte. In der Tat gibt es einige massgebliche und bemerkenswerte Hinweise. Zwei davon sollen hier schon erwähnt werden:

Es gibt in der *Dissertation* neben der Möglichkeit die Dinge zu erkennen, wie sie erscheinen, auch die Möglichkeit, die Dinge zu erkennen, wie sie sind. Es gibt also zwei Erkenntnisarten oder Vorstellungsmodi. Damit tritt, nach unserer Ansicht, die Möglichkeit zweier unterschiedlicher Diskursebenen auf, die beide ihre Gültigkeit fordern.

Verstandeserkenntnis hat den dogmatischen Nutzen, die Dinge zu erkennen wie sie sind, während das eigentliche Thema der *Dissertation* jedoch eine Grenzforderung stellt, also Kants Vorschrift es fordert, dass der falsche Gebrauch der allgemeinen Gesetze der Sinnlichkeit in die erfahrungstranszendente Metaphysik hinüberwirke. So heisst es dort:

„Alle Methode der Metaphysik in Bezug auf das Sinnliche und das Intellektuelle geht vorzüglich auf diese Vorschrift zurück: man müsse sich ängstlich hüten, daß die einheimischen Grundsätze der sinnlichen Erkenntnis nicht ihre Grenzen überschreiten und das Intellektuelle affizieren.“¹¹

Eine ergänzende Passage finden wir im Brief vom 2. Sept 1770 an Lambert:

„Ihre Beystimmung darinn zu erwerben, daß sich eine solche *propaedeutische disciplin*, welche die eigentliche *metaphysic* von aller solcher Beymischung des Sinnlichen *praeservirte*,[...]"¹²

Diese Methode wäre der Idealfall für unsere Untersuchung und wir hätten Hinkes Rat befolgt, um wenigsten unseren Ausgangspunkt festzulegen, an dem wir unseren Leitfaden befestigen wollen.

Doch ehe wir an die *Dissertation* selbst gehen, wollen wir uns mit den unmittelbaren Vorstufen zu dieser Schrift befassen. Das Interessante an Letzterer ist, nach einigen Kantkommentatoren, die "Umkipfung" und der damit verbundene radikale Sinneswandel, der eine deutliche Kluft zwischen dieser Schrift und der Phase der *Träume* aufreissen würde.

¹¹ II:411

¹² X:98

Frederick C. Beiser z.B. betitelt die Zeit zwischen 1770-1772¹³ als “Return to metaphysics” und beschreibt es als “surprising” und als “extremely puzzeling”, dass Kant im August 1770 die spekulative Metaphysik in seiner *Dissertation* wieder auferleben zu lassen scheint. Denn in der vorhergehenden Phase ab 1766, wäre Kant, Beisers Ansicht nach, so stark in die empirische Richtung eingeschlagen, dass er in den *Träumen eines Geistersehers*, ein mehr als skeptisches Bild hinsichtlich der Möglichkeit von Metaphysik zeichnet. Wir sollten uns davon ein eigenes Bild machen. Auszüge einiger Dokumente sollen helfen um die Jahre 1766-1770 etwas zu beleuchten und entwicklungsgeschichtlich darzustellen.

¹³ Frederick C. Beiser, *Kant's intellectual development: 1746-1781*, in: *The Cambridge Companion to Kant*, Edited by Paul Guyer, Cambridge University Press 1992, S. 46.

2. Unmittelbare Vorstufen. Die Jahre 1766 bis zum grossen Licht von 1769

2.1. Die Träume eines Geistersehers

In dem Werk *Träume eines Geistersehers* spricht Kant noch von den „durch die Natur der menschlichen Vernunft gesetzten Grenzen“ und klagt, dass “so lange die Möglichkeit, zu so entfernten Einsichten zu gelangen“ weiterbesteht, so würden diese Bestrebungen nicht als entbehrlich erkannt werden. Das Schicksal in die Metaphysik verliebt zu sein, leistet nur zu oft, dass die Hoffnung getäuscht wird oder anzuzeigen, ob das, was man wissen könne auch bestimmt sei. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft:

„Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicher Weise zu dem Punkte eines bescheidenen Mißtrauens und sagt, unwillig über sich selbst: Wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einsehe! Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts mit heiterer Seele: Wie viel Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche! Auf solche Art fließen endlich zwei Bestrebungen von so unähnlicher Natur in eine zusammen, ob sie gleich anfangs nach sehr verschiedenen Richtungen ausgingen, indem die erste eitel und unzufrieden, die zweite aber gesetzt und gnügsam ist. Denn um vernünftig zu wählen, muß man vorher selbst das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen; aber endlich gelangt die Wissenschaft zu der Bestimmung der ihr durch die Natur der menschlichen Vernunft gesetzten Grenzen; alle bodenlose Entwürfe aber, die vielleicht an sich selbst nicht unwürdig sein mögen, nur daß sie außer der Sphäre des Menschen liegen, fliehen auf den Limbus der Eitelkeit. Alsdann wird selbst die Metaphysik dasjenige, wovon sie jetzt noch ziemlich weit entfernt ist, und was man von ihr am wenigsten vermuthen sollte, die Begleiterin der Weisheit. Denn so lange die Meinung einer Möglichkeit, zu so entfernten Einsichten zu gelangen, übrig bleibt, so ruft die weise Einfalt vergeblich, daß solche große Bestrebungen entbehrlich seien.“¹⁴

Hier kann man deutlich die Forderung nach einer Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft heraushören, doch die Grenzen scheinen noch nicht bestimmt zu sein und Kant erwähnt nur, dass die Grenzen immer enger gelegt werden müssen, denn:

„Vorher wandelten wir wie Demokrit im leeren Raume, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphysik gehoben hatten, und unterhielten uns daselbst mit geistigen Gestalten. Jetzt, da die stiptische Kraft der Selbsterkenntniß die seidene Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes; glücklich! wenn wir denselben als unseren angewiesenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungestraft hinausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, so lange wir uns am Nützlichen halten.“¹⁵

„Wenn diese Nachforschung aber in Philosophie ausschlägt, die über ihr eigen Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern deren Verhältniß zu dem Verstande des Menschen kennt, so ziehen sich die Grenzen enger zusammen, und die Marksteine werden gelegt,

¹⁴ II:369

¹⁵ II:368

welche die Nachforschung aus ihrem eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausschweifen lassen.“¹⁶

Da Kant aber der Meinung ist, dass gewisse angebliche Erfahrungen sich in kein unter den Menschen einstimmiges Gesetz der Empfindung bringen lassen und somit nur Regellosigkeit in den Zeugnissen der Sinne beweisen würde, so wäre es ratsam, sie nur abzubereiten:

“ weil der Mangel der Einstimmung und Gleichförmigkeit alsdann der historischen Erkenntniß alle Beweiskraft nimmt und sie untauglich macht, als ein Fundament zu irgend einem Gesetze der Erfahrung zu dienen, worüber der Verstand urtheilen könnte.“¹⁷

Dies verdeutlicht klar die Unbestimmtheit der festgesetzten Grenzen, welche die neuen Marksteine noch zu positionieren hindert und welche dann als das Fundament eines Gesetzes der Erfahrung gelten könne. Diese drängen zu dem Urteil, dass das Unternehmen der Metaphysik, schnell als entbehrlich und unnötig abgestempelt wird und Kant rät am Ende seiner *Träume*:

„Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Speculation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht gnugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken theilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl an rathsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“

Bei der Arbeit im Garten scheint das Glück dann in Form eines Lichts, dem „grossen Licht von 69“, gegeben worden zu sein, wie wir noch später feststellen werden, denn in der *Dissertation*, scheint die Forderung nach den Grenzen der Vernunft vergessen zu sein. Es ist dies dieser „surprising“ und „extremely puzzling“ Zug Kants, den Beiser meint und dadurch die *Dissertation* vielmehr als eine Rückkehr zu einer Metaphysik und ein Hintersichlassen des noch hier in den *Träumen* antreffbaren Skeptizismus hinsichtlich jeglicher Metaphysik ansieht, in das Kant das Schicksal hatte verliebt zu sein.

Diese Beispiele sollten genügen, um Kants Standpunkt dieser Zeit deutlich präsent zu haben, jedoch sollte noch angefügt werden, dass Kant nicht nur Swedenborg erwähnt, sondern

¹⁶ II:370

¹⁷ II:372

Wolff und Crusius in dem gleichen Werk als Luftbaumeister bezeichnet und der Name Wolffs gerade deshalb von besonderer Wichtigkeit ist, da er auch in der *Dissertation* erwähnt wird und die Beschäftigung mit diesem Denker für Kant ein zentrales Thema in dieser Schrift darzustellen scheint:

„Aristoteles sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne. Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, daß sie träumen. Auf diesen Fuß, wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschließung anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, so wie sie von Wolffen aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, so von Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denkklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnt, so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben.“¹⁸

Die hier deutlich erkennbare Kritik der Metaphysik, in der die Ordnung der Dinge durch erschlichene Begriffe gezimmert wurde, ist das Produkt einer „Krise“¹⁹, welche Kant in diesen Jahren durchlaufen hatte und welche bedingt durch den von Kant zu der Zeit vertretenen Empirismus, dem die Grenzen noch nicht gesetzt waren, Doch was genau sind die Themen dieser Metaphysikkritik?

Auf den ersten Blick wird festgestellt, dass diese Schrift sich als Polemik gegen die Thesen Swedenborgs richtete, wenn man nach dessen Rätsel fragen sollte, wäre dieses mit Kants folgenden Worten schnell abgehakt:

„Der scharfsichtige Hudibras hätte uns allein das Räthsel auflösen können, denn nach seiner Meinung: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, so wird ein F-, steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.“²⁰

jedoch findet man, dass das Ziel der Schrift, nicht nur die war, zu behaupten,

„das Werk dieses Schriftstellers enthält acht Quartbände voll Unsinn, welche er unter dem Titel: *Arcana caelestia*, der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt, [...]“²¹

¹⁸ II:342

¹⁹ Vgl. Robert Theis, *De l'illusion transcendante*, in: *Approches de la Critique de la Raison Pure. Etudes sur la philosophie théorique de Kant*, S. 131.

²⁰ II:348

²¹ II:360

sondern in einer Kritik der Metaphysik besteht, (hauptsächlich dem Begriff des Geistes) welche in zwei Hauptaussagen mündet und sich in den Rahmen seines Nachdenkens über den Status und die Methode der wahren Metaphysik einschreibt:

– Kein Begriff der Erfahrung kann dem Übersinnlichen entsprechen, was mit sich bringt, dass letzterer nicht positiv gedacht werden kann und somit alle unsere Urteile sich jederzeit auf Erfahrungsbegriffe stützen muss (quasi-empiristische Position):

„Denn es ist gewiß kein den Sinnen bekannter Gegenstand der Natur, von dem man sagen könnte, man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals erschöpft, [...] so unermesslich ist die Mannigfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringsten Theilen einem so eingeschränkten Verstande, wie der menschliche ist, zur Auflösung darbietet. Allein mit dem philosophischen Lehrbegriff von geistigen Wesen ist es ganz anders bewandt. Es kann vollendet sein, aber im negativen Verstande, indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt und uns überzeugt: daß die verschiedene Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze alles seien, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Principium dieses Lebens aber, d.i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermuthet, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine *data* hiezu in unseren gesammten Empfindungen anzutreffen seien, und daß man sich mit Verneinungen behelfen müsse, um etwas von allem Sinnlichen so sehr Unterschiedenes zu denken, daß aber selbst die Möglichkeit solcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruhe, zu der eine von allen Hilfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf diesen Fuß kann die Pneumatologie der Menschen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermuthete Art Wesen genannt werden und als ein solcher der Aufgabe leichtlich adäquat sein.

Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufig Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet bei Seite.“²²

– Wenn der metaphysische Diskurs stattfindet, dann basiert er auf erschlichenen Begriffen, deren Erkenntniswert gleich null geht (radikale Kritik am metaphysischen Diskurs):

“* Wenn der Begriff eines Geistes von unsern eignen Erfahrungsbegriffen abgesondert wäre, so würde das Verfahren ihn deutlich zu machen leicht sein, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieser Art Wesen offenbarten, und wodurch wir sie von materiellen Dingen unterscheiden. Nun aber wird von Geistern geredet, selbst alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Wesen gebe. Also kann der Begriff von der geistigen Natur nicht als ein von der Erfahrung abstrahirter behandelt werden. Fragt ihr aber: Wie ist man denn zu diesem Begriff überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abstraction geschehen ist? **Ich antworte: Viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrungen und pflanzen sich nachher auf andere fort ohne Bewußtsein der Erfahrung selbst oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe errichtet hat. Solche Begriffe kann man erschlichene nennen.** Dergleichen sind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr sind, indem auch dunkle Schlüsse nicht immer irren.“²³ (Hervorhebung durch uns)

²² II: 351, Anmerkungen Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysic

²³ II: 320

Beide Behauptungen lassen sich unter eine neue These bezüglich der Erkenntnis einordnen, nämlich die, dass die Erkenntnis um Erkenntnis zu sein, der Erfahrung benötigt (eine These die ab der *Dissertation* als Modell dienen wird). Erfahrung also die einzige Quelle der Erkenntnis? Aber warum dann die Umdeutung der Metaphysik als Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft?

Um diesbezüglich eine Antwort zu finden, ist es von Nöten, die Argumentation Kants für die Beschaffenheit der erschlichenen Begriffe nachzuverfolgen, denn sie wird charakteristisch sein für die spätere Metaphysikkritik. Kant fragt sich also im vorhergehenden Zitat, welches der Ursprung der metaphysischen Begriffe, hier des Geistes, ist und stellt fest, dass er nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen sei und deshalb auch nicht als ein solcher behandelt werden könne. Was ist nun aber sein Ursprung?

Die Antwort befindet sich im Zitat (hervorgehoben) und behauptet, dass viele Begriffe durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen würden. Sie wären zum Teil nichts als Wahn der Einbildung, zum Teil auch wahr, aber nur unfallartig und regellos. Dies seien die erschlichenen Begriffe.

Hier stösst Kant an ein Grundproblem der Metaphysik, indem er eine kritische Grundtendenz aufweist und nach dem Ursprung des Begriffs des Geistes fragt. Es kommt in den *Träumen* die Schwierigkeit auf, dass dieser Begriff nicht auf Erfahrungsdaten reduzierbar ist. Es stellt sich die unumgängliche und eindringliche Frage: Wenn der Begriff nicht aus der Erfahrung abstrahiert wurde, wie ist man dann zu diesem gekommen? Kann man überhaupt nach einer anderen Möglichkeit fragen? Entweder ist ein Begriff doch rein empirisch oder durch Abstraktion vom Empirischen gewonnen.

Kants Antwort kann vielleicht als gemässiger Empirismus bezeichnet werden und hier soll bereits auf seine spätere Auffassung über den Ursprung der Verstandesbegriffe aufmerksam gemacht werden. Somit stammen nicht alle unsere Begriffe aus der Erfahrung, sondern bei ihrer Gelegenheit, also anlässlich der Erfahrung. Zu diesem Zeitpunkt muss diese Entstehung für Kant jedoch selbst noch undurchschaubar gewesen sein. Er selbst sagt die Begriffe entspringen durch dunkle und geheime Schlüsse.

Das eigentliche Problem betrifft, nach Theis²⁴ jedoch nicht nur die Entstehung dieser Begriffe, sondern insbesondere ihre Anwendung und somit betrifft der eigentlich kritische Punkt ihre „Fortpflanzung“, d.h. ihre Anwendung auf Sachverhalte, deren Zusammenhang mit ihnen nicht angebar ist. In diesem Falle sind sie, zum Teil, nichts als ein Wahn der Einbildung. Dies würde heissen, dass die Begriffe, unabhängig von ihrer Entstehungsinstanz, nur in Bezug auf Erfahrung Geltung haben. Ihnen kommt keine erfahrungstranszendente Geltung zu. So hat z.B. der Begriff der Ursache nur dann Bedeutung, wenn er in Zusammenhang einer bestimmten Erfahrung auftritt. (Dass jedoch einige dieser erschlichenen Begriffe wahr sein können, geht im weiteren Verlauf des Textes verloren, so dass nur der negative Aspekt betont bleibt.)

Wir schlussfolgern also: Ausgehend von unseren zwei vorangegangenen „Hauptaussagen“, kommt Kant zu einer Definition von Metaphysik als „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“²⁵. Dies kommt natürlich einem Bruch mit der traditionellen Auffassung von Metaphysik gleich und wir können bis jetzt behalten, dass mit einer Umbestimmung des Begriffs des Erkennens, zugleich eine Umbestimmung des Sinns der Aufgabe von Metaphysik mit sich bringt. Kant hatte, wie bereits betont, die angesprochenen Grenzen noch nicht genau bestimmt. Dies wird eine der Aufgaben der *Dissertation* sein. Die Frage, ob die Metaphysik als Wissenschaft oder Erkenntnis des Übersinnlichen jetzt für unmöglich betrachtet werden kann, kann jedoch, trotz generellem Zweifel gegenüber der Metaphysik, so schnell nicht bejahend beantwortet werden, wie eine weitere Quelle belegt.

2.2 Der Brief an Mendelssohn vom April 1766

Kant hat während dieser Phase, die wir als Krise bezeichnet haben, trotz seines Skeptizismus, nie den Wert und die Wahrheit die der Metaphysik zukommen würde oder könnte, gänzlich abgelegt. Hiervon zeugt ein Brief an Mendelssohn vom April 1766, wo Kant unmissverständlich seine Abneigung gegen die derzeitige Metaphysik, welche als „aufgeblasene Anmassung ganzer Bände voll Einsichten“ [...] „wie sie jetziger Zeit gangbar sind“ ausdrückt, gleichzeitig aber die Metaphysik nicht für entbehrlich ansieht, sondern das Wohl der Menschheit in ihrer Abhängigkeit sieht:

²⁴ Vgl. Robert Theis, *GOTT. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Norbert Hinske, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994. (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung: Abt. 2, Monographien; Bd.8) S. 180-181.

²⁵ II:368

„Was meine geäußerte Meinung von dem Werthe der Metaphysik überhaupt betrifft so mag vielleicht hin und wieder der Ausdruck nicht vorsichtig und beschränkt genug gewählt worden seyn allein ich verheeße gar nicht daß das ich die aufgeblasene Anmaßung gantzer Bände voll Einsichten dieser Art so wie sie jetziger Zeit gangbar sind mit Widerwillen ja mit einigem Hasse ansehe indem ich mich vollkommen überzeuge daß der Weg den man gewählt hat ganz verkehrt sey daß die im Schwang gehende Methoden den Wahn und die Irrthümer ins unendliche vermehren müssen und daß selbst die gänzliche Vertilgung aller dieser eingebildeten Einsichten nicht so schädlich seyn könne als die erträumte Wissenschaft mit ihrer so verwünschten Fruchtbarkeit.

Ich bin so weit entfernt die Methaphysik selbst, *obiectiv* erwogen, vor gering oder entbehrlich zu halten daß ich vornemlich seit einiger Zeit nachdem ich glaube ihre Natur und die ihr unter den Menschlichen Erkenntnissen eigenthümliche Stelle einzusehen überzeugt bin daß sogar das wahre und dauerhafte Wohl des Menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme, eine Anpreisung die einem jeden andern als Ihnen phantastisch und verwegen vorkommen wird.“²⁶

Auffällig, neben diesem „Widerwillen“, ist, dass Kant die angewandte Methode und den Weg, den man gewählt habe, für diese in Kants Augen missliche Lage verantwortlich sein müssen. Weiterhin kommt zum Vorschein, dass Kant der Meinung ist, „ihre Natur“ und „eigenthümliche Stelle einzusehen“, die ihn zu der Überzeugung führt, dass das menschliche Geschlecht dadurch das wahre und anhaltende Wohl erfahren könnte, es aber bevorzugt diese „Anpreisung“ nur Mendelssohn zukommen zu lassen. Weiterhin heisst es in dem Brief:

„Solchen *genies* wie Ihnen mein Herr kommet es zu in dieser Wissenschaft eine neue Epoche zu machen, die Schnur gantz aufs neue anzulegen und den Plan zu dieser noch immer aufs bloße Gerathwohl angebauten *disciplin* mit Meisterhand zu zeichnen. Was aber den Vorrath vom Wissen betrifft der in dieser Art öffentlich feil steht so ist es kein leichtsinniger Unbestand sondern die Wirkung einer langen Untersuchung daß ich in Ansehung desselben nichts rathsamer finde als ihm das dogmatische Kleid anzuziehen und die vorgegebene Einsichten sceptisch zu behandeln wovon der Nutzen freylich nur *negativ* ist (*stultitia caruisse*) aber zum *positiven* vorbereitet; denn die Einfalt eines gesunden aber ununterwiesenen Verstandes bedarf um zur Einsicht zu gelangen nur ein *organon*; die Scheineinsicht aber eines verderbten Kopfs zuerst ein *catarcticon*. Wenn es erlaubt ist etwas von meinen eigenen Bemühungen in diesem Betracht zu erwähnen, so glaube ich seit der Zeit, als ich keine Ausarbeitungen dieser Art geliefert habe, zu wichtigen Einsichten in dieser *disciplin* gelangt zu seyn, welche ihr Verfahren festsetzen und nicht blos in allgemeinen Aussichten bestehen sondern in der Anwendung als das eigentliche Richtmaas brauchbar sind. Ich schicke mich allmählich an [...] Ihre Bemühungen in diesem Stück mit den meinigen zu vereinigen (worunter ich auch die Bemerkung ihrer Fehler mit begreife) etwas Wichtiges zum Wachstum der Wissenschaft könnte erreicht werden.“²⁷

Hier berichtet Kant also davon, dass es an der Zeit wäre, „in dieser Wissenschaft eine neue Epoche“ einzuläuten und „die Schnur gantz aufs neue anzulegen“, und nur ein mit Meisterhand gezeichneter Plan (eine neue Methode?) zu dieser bis jetzt willkürlich aufgebauten Disziplin, der Metaphysik, dazu verhelfen könnte, dass diese zu einer

²⁶ X:70

²⁷ X:70-71

Wissenschaft sich entwickeln könnte (indem die in den *Träumen* angesprochenen Grenzen, genau bestimmt werden?).

Bis hierhin können wir festhalten, anhand den *Träumen* und des Briefes, (bis zum Erscheinen der Dissertation veröffentlichte Kant nur noch im Jahre 1768 die Schrift mit dem Titel *Von dem ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raume*), dass der Metaphysik als eine Neubestimmung, ohne Zweifel eine reduktionistische Tendenz nachzuweisen ist, indem durch Kant die Schmetterlingsflügel der Metaphysik zusammengezogen werden, also die Grenzen, die hier noch nicht genau bestimmt waren, auf das aus der Erfahrung herleitbare einzuengen. Andererseits, wie schon erwähnt, nur der negative Aspekt weiterverfolgt wurde und man davon ausgehen kann, dass die *Träume* als Ausdruck einer Problematik anzusehen ist und nicht als definitive Aussage, wie es der Brief an Mendelssohn auch unterstreicht und unsere fortschreitende Arbeit darzustellen versucht.

2.3 Ein vorläufiger Blick auf die Dissertation

In der *Dissertation* jedoch, welche also rund 4 Jahre später erscheint, gibt es keine Spur von Skeptizismus und den vorhin erwähnten Grenzen der Vernunft, sondern Grenzbestimmung der sinnlichen Begriffe, so dass man vermuten kann, dass Kant mittlerweile eine Auffassung von Metaphysik hat, welche auf Anhieb als das genaue Gegenteil von dem darstellt, was er als Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft hat anklingen lassen. Anstatt, dass die Vernunft sich auf Sinneserfahrung zu begrenzen habe, so soll der Metaphysiker es vermeiden, dass sinnliche Begriffe mit Verstandesbegriffen vermischt werden, indem erstere ihr Gebiet verlassen. Eine Wiederherstellung der Schmetterlingsflügel?

„Die ganze Verfahrungsweise der Metaphysik in Betreff des Sinnlichen und des durch den Verstand Erkannten läuft vor Allem auf den Satz hinaus: Man Sorge, daß die Grundsätze, welche der sinnlichen Erkenntniß eigenthümlich sind, nicht ihre Grenzen überschreiten und nicht die Verstandeserkenntnisse anstecken.“²⁸

Was hier sofort auffällt, ist die Tatsache, dass den sinnlichen Prinzipien Einhalt befohlen wird, nicht aber der Verstandeserkenntnis!

In der *Dissertation* scheint es jedenfalls, als ob Kant zu einer Position zurückgekehrt sei, die stellenweise an eine dogmatische Position erinnert. Welche Schritte zu diesem

²⁸ II:411

Sinneswandel führten, müssen wir anhand der besonderen Eigenschaften dieser Schrift, sowie anderem Material, wo es als Ergänzung zugelassen scheint untersuchen und herausarbeiten.

Bemerkenswert ist, dass die Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis als Erkenntnis, der Dinge *sicuti sunt*, selbst nicht mehr angezweifelt, also auf die Bedingung ihrer Möglichkeit befragt wird. Sie wird, wie wir meinen, bereits als autonomes Urteilsvermögen und somit als eigenständige Diskursebene angenommen, indem der dogmatische Nutzen der Verstandeserkenntnisse betont wird. Die eigentliche Frage, die nach den Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis, stellt zugleich die Frage nach der Abgrenzung: damit die Prinzipien, die allgemeinen Gesetze der Sinnlichkeit, nicht die Urteile des Verstandes verwirren.

Wir gehen davon aus, anhand des Briefes an Mendelssohn vom April 1766, dass Kant die Möglichkeit einer neuen Methode in der Metaphysik im Blick hat. Sie soll die Richtung angeben, wie die Metaphysik selbst zu einer Wissenschaft werden kann. Die Schnur soll neu angelegt und eine neue Epoche soll eingeläutet werden. Somit wäre die *Dissertation* oder Teile davon, auch der mit Meisterhand gezeichnete Plan, den Kant noch von solchen Genies wie Mendelssohn erwartete.

2.4 Das grosse Licht von 69 (R 5037 und der Brief an Lambert vom 2. Sept 1770)

Diese Ausarbeitung einer neuen Methode hätte Kant, nach einigen Interpreten, schliesslich zu den Antinomien geführt. Diese sind so zu verstehen, dass sie ein klares Ergebnis gewisser Fragen verhindern, da die Argumente der These, wie die der Antithese, gleichwertig erscheinen, das eine Argument also soviel Gewicht erfährt, wie sein genaues Gegenteil und man somit vor einer Antinomie, einer Unentscheidbarkeit steht. So nimmt man an, dass die Aussage in R 5037 über den Lehrbegriff, die Antinomienproblematik betrifft:

„Ich sahe anfänglich diesen Lehrbegriff wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Satze zu beweisen und ihr Gegentheile, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine illusion des Verstandes vermuthete, zu entdecken, worin sie stäke. Das Jahr 69 gab mir großes Licht.“²⁹

Worin genau dieses grosse Licht bestand geht nicht aus dieser *Reflexion* hervor (und da Hinske uns gewarnt hat, hinsichtlich der Datierungen der *Reflexionen* der Phase κ und Elfriede Conrad diesbezüglich überzeugende Argumente liefert dass diese *Reflexionen* tatsächlich

²⁹ *Reflexion 5037 (XVIII 69)*

bereits in die frühen siebziger Jahre gehören). Um dies jedoch herauszufinden, versuchen wir uns hier auf die Quellen zu beschränken, welche eindeutig vom Jahr 69 berichten. Neben den *Träumen* und der *Dissertation* entstand 1768 noch die kleine Schrift *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* welche einen ersten zusätzlichen Hinweis (Stichwort: Raum; wird auch gerne als *Raumschrift* bezeichnet) liefert, womit sich Kant kurz vor 69 nachhaltig beschäftigt hatte.

In den vorangehenden Abschnitten haben wir anhand eines Briefes und der *Träume* versucht Kants Entwicklungsgang und die dort entstandenen Einsichten darzustellen versucht. Nun fragen wir nach den möglichen Motiven, die zu den Einsichten von 69 führten. Dies hat in der Kantforschung zu unterschiedlichen Auffassungen Anlass gegeben hat.

So spricht Kant in der *R 5037* rückblickend, also bereits aus einer gewissen Distanz, aus der zweiten Hälfte der 70er Jahre: „Das Jahr 69 gab mir grosses Licht.“

Ergänzend zu dieser Reflexion finden wir im Brief an Lambert vom 2. Sept. 1770:

„Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demienigen Begriffe gekommen welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen und wodurch alle Art methaphysischer *quaestionen* nach ganz sichern und leichten *criterien* geprüft und, in wie fern sie auflöschlich sind oder nicht, mit Gewisheit kan entschieden werden.“³⁰

Beide Quellen bezeichnen das gleiche Jahr, also 1769, und zeugen von einer Entdeckung, die darin bestehen muss, dass Kant ein Licht aufgegangen ist. Er beschreibt dies auf zwei Arten, einmal „Ich sahe anfenglich diesen Lehrbegrif wie in einer Dämmerung“ das andere Mal als „zu demienigen Begriffe gekommen“. Was ist dieser Begriff, dieser Lehrbegriff, der gleichzusetzen wäre mit dem Licht von 69?

In der Kantliteratur gibt es umfangreiches Material dazu, worin denn nun dieses Licht schlussendlich bestanden hat. Für Schmucker steht eindeutig fest, dass es sich dabei um die Entdeckung von Raum und Zeit als apriorische Formprinzipien der sinnlichen Anschauung handelt, da diese das Prinzip der Lösung seines metaphysischen Grundproblems [...] enthielt [...].³¹

³⁰ X:97

³¹ Vgl. Josef Schmucker, *Was entzündete in Kant das große Licht von 1769?*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58 (1976), S. 393.

Eine andere Auffassung vertritt Tonelli³². Für ihn ist es die damals vollkommen zur Geltung geratene Trennung von Sinnlichkeit und Verstand. Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung wären nur eine Folge dieser Trennung.

Bei Benno Erdmann finden wir, die These:

„sobald wir der Frage näher treten, welche Bedingungen die folgenschwere Umkipfung des Jahres 1769 zum kritischen Rationalismus zur Folge hatten. [...] gehen die Ansichten der Interpreten Kants zur Zeit noch am weitesten auseinander. K. Fischer, Riehl und andere haben Kants Lehre von der Mathematik in Anspruch genommen. [...] Paulsen hat hierher die entscheidende Einwirkung von Hume verlegt, Vaihinger in directem Gegensatz dazu auf den „übermächtigen Einfluss“ von Leibniz 1765 zuerst veröffentlichten *Nouveaux Essais* hingewiesen.“³³

und zählt im folgenden eine Reihe von Elementen auf:

„So ist die epochemachende Entdeckung des Jahres 1769, die spezifische Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, die Idealität von Raum und Zeit, und damit die Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon, kurz der transzendente Idealismus vorbereitet, den uns die Dissertation vom Jahre 1770 *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* zuerst entwickelt [...] sein Schüler Herz zeigt uns in seiner Erläuterungsschrift zu Kants Dissertation, in den „Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit“ vom Jahre 1771, wo wir jene Bedingungen zu suchen hätten, wenn wir noch zweifeln könnten, wo sie zu finden sind. Er führt seinem Leser vor: „Allein werfen Sie nur einen Blick auf diese in der Metaphysik so fruchtbaren Begriffe, auf Raum und Zeit, und Sie werden jene berüchtigten Schwierigkeiten über den Ort der Seele, die Allgegenwart Gottes, die unendliche Teilbarkeit u.s.w., ... alle darauf gegründet finden, dass die Grenzen der Wirklichkeit äusserer Dinge mit den Grenzen unserer Erkenntnis für einerlei gehalten, [...] worden.“³⁴

Theis³⁵ will einige Aspekte dieses Kontextes genauer beleuchten und erinnert, dass sich in den *Träumen* hinsichtlich der Begriffe, zwei Thesen befinden, die sich auf den Ursprung der Begriffe beziehen. Die erste These geht von einem radikalen Erfahrungsursprung aus, die zweite differenziert genauer, indem sie die Erfahrung als ihre Gelegenheit ansieht, doch nicht als ihrem Ursprung.

Herkommend von den Jahren 1776/78 wohin die *Reflexion 5073* situiert wird, beziehen wir auch den Brief Kants an Lambert vom 2. Sept 1770 mit ein, welcher in der Tat die Antwort

³² Vgl. Giorgio Tonelli, *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*, in: Kant-Studien, 54 (1963), S. 369 ff.

³³ *Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie*, in: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1882/1884, Neu herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Norbert Hinske, frommann-holzboog 1992, S. 275-276.

³⁴ Ibid. S. 297.

³⁵ Vgl. Theis, Robert: *GOTT. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, S. 190 ff.

auf ein Schreiben Lamberts an Kant vom 3. Febr. 1766 ist, um dieses famose Jahr 69 zu beleuchten.

Nachdem sich Kant für die lange Verzögerung entschuldigt hat, begründet er dieselbe dadurch, dass die Wichtigkeit der Sache selbst es nicht zuliess, eine ungemässe Antwort zu schreiben (man bedenke, dass die *Dissertation* mit diesem Brief an Lambert übersendet wurde) und schreibt weiter:

„Da ich in derienigen **Wissenschaft**, worauf Sie damals Ihre Achtsamkeit richteten, lange Zeit gearbeitet hatte, um die Natur derselben und wo möglich ihre unwandelbare und *evidente* Gesetze auszufinden so konte mir nichts erwünschter seyn, als daß ein Mann von entschiedener Scharfsinnigkeit und Allgemeinheit der Einsichten, dessen *methode* zu dencken ich überdem ofters mit den meinigen eintreffend befunden hatte, seine Bemühung darbot, mit vereinigten Prüfungen und Nachforschungen den Plan zu einem sicheren Gebäude zu entwerfen. Ich konte mich nicht entschließen etwas minderes, als einen deutlichen Abris von der Gestalt darinn ich diese **Wissenschaft** erblicke und eine bestimmte Idee der eigenthümlichen Methode in derselben zu überschicken. Die Ausführung dieses Vorhabens flochte mich in Untersuchungen ein, die mir selbst neu waren und bey meiner ermüdenden *academischen* Arbeit einen Aufschub nach dem andern nothwendig machte.“³⁶

Kant, hier zweimal von der Wissenschaft sprechend, die Lambert in seinem Schreiben von 1766, als die *metaphysic* bezeichnet hatte, berichtet dann zu demjenigen Begriff (vgl. Zitat mit Fussnote 35) gekommen zu sein, welchen er in *Reflexion 5037* noch Lehrbegriff genannt hat.

Nach Theis taucht in der Kantforschung das Antinomienproblem dadurch wieder auf, da Adickes eine Reihe von *Reflexionen* auf das Jahr 1769 datiert hat, welche es umzudatieren gilt. In diesen werden den Verstandesbegriffen eine bloss subjektive Bedeutung zugelegt und Kant versuche Lösungsvorschläge für diese missliche Lage, sich widersprechender Aussagen, aufzubringen, was zu dem Antinomienproblem führen würde.

Was in der Forschung jedoch vernachlässigt worden wäre, ist die Aussage in folgender *Reflexion* von 1776-78 (von uns hervorgehoben):

„Ich fand allmählig, daß viele von den sätzen, die wir als obiectiv ansehen, in der That subiectiv seyen, d.i. die *conditiones* enthalten, unter denen wir allein den Gegenstand einsehen oder begreifen. **Allein dadurch wurde ich zwar vorsichtig, aber nicht unterrichtet.** Denn da es doch wirklich Erkenntnisse *a priori* giebt, die nicht lediglich analytisch seyn, sondern unser Erkenntnis erweitern, so fehlte mir eine unter regeln gebrachte critick der reinen Vernunft, vor allem aber ein *Canon* derselben; denn ich glaubte noch immer die Methode zu finden, das dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern.“³⁷

³⁶ X:97

³⁷ *Reflexion 5116*

Hier deutet Kant wohlmöglich auf eine Schwierigkeit hin, darin er noch nicht die Ursachen erkannt und die Konsequenzen gezogen hat. Denn, wie es am Ende der *Reflexion* heisst, will Kant noch immer die Methode finden, die es ermöglicht die dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern. Der dominierende Plan, den wir bereits angekündigt fanden in einer neuen Methode, scheint also der einer dogmatischen Metaphysik zu sein. Dies wäre auch der Grund warum Kant die Probleme, welche die Erkenntnis vom bloss subjektiven Charakter der Verstandesbegriffe mit sich bringen, verdrängt.

Kants Problem besteht also zwischen 1766 und 1769 darin, die Natur der Wissenschaft, die er Metaphysik nennt und ihre unwandelbaren Gesetze herauszufinden. Wir fragen deshalb weiter nach dem Lehrbegriff der *Reflexion* 5037: Was ist dieser neue Lehrbegriff?

Hierzu wenden wir uns an *Reflexion* 4953, welche von einem doppelten Lehrbegriff spricht: dem Realismus und dem Formalismus der reinen Vernunft. Also müsse das Jahr von 69 Klarheit gegeben haben hinsichtlich dieses Lehrbegriffs, welcher von den Jahren 1776/78 aus als Formalismus der reinen Vernunft angesehen wird. (Dazu dürfte die Entdeckung der Subjektivität der Begriffe von Raum und Zeit, sowie die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand gehören, obwohl 1776/78 nicht mehr die dogmatische Erkenntnis der Dinge wie sie sind, dazugehört. Vom Standpunkt von 1770 jedoch, bedeutet dies umgekehrt, dass die bloss subjektive Gültigkeit der Verstandesbegriffe, noch nicht zu diesem Lehrbegriff gehört.)

Im Rahmen dieser Problematik fragen wir weiter nach den Motiven, die zu dieser Wende im Jahre 69 geführt haben und fahren diesbezüglich fort:

Für Riehl war es die Antinomie, welche zur Unterscheidung der sinnlichen und der intelligiblen Welt geführt hat. Dies hat Erdmann durch seine Entdeckungen untermauert und hat geschlussfolgert, dass es ein für allemal bewiesen wäre, dass das entscheidende Motiv für die Umkippung des Jahres 1769 in dem Antinomienproblem zu suchen ist. Diese Annahme wurde allgemein anerkannt wurde, trotzdem blieben noch eine Reihe von Fragen offen und die Diskussion setzte sich fort.

Schmucker vertritt z.B. gegen Reich die These, dass die Antinomienproblematik zwar eine wichtige, aber nur eine vorbereitende Rolle für die Vernunftkritik darstellt und fragt sich ob Reichs Position, welche die Antinomienproblematik erst nach der *Dissertation* von 1770 ansetzt, als unhaltbar erwiesen ist. Er gelangt, zu der Überzeugung, dass diese doch vor 1770 anzusiedeln ist und kommt zu dem Zwischenergebnis, dass die Voraussetzung der älteren

Kantforschung, die die Antinomienproblematik als das Ursprungsmotiv der neuen Raumzeitlehre der *Dissertation* annahm, zugestanden werden muss. Jedoch bliebe die Frage, ob diese Problematik auch das Ursprungsmotiv der Umkipfung von 1769 ist. Der von Schmucker vorgetragene Standpunkt lässt sich zuerst folgendermassen resumieren:

Mit Sicherheit kann aus den Quellen nur gefolgert werden,

„daß die Entdeckung der Subjektivität von Raum und Zeit sozusagen im Horizont des Suchens nach einer Lösung des Antinomienproblems erfolgte, was aber [...] die Möglichkeit durchaus offen läßt, daß der unmittelbare und entscheidende Anstoß zu diesem Schritt von einer anderen Überlegung bzw. von einem anderen Aspekt der Raumproblematik ausgegangen ist.“³⁸

Schmucker kommt nach seinem Vergleich der Raumproblematik in der *Dissertation* und den Standpunkten von 1768/69 zu dem Schluss, dass als Ursprung der neuen Raum- und Zeitlehre von 1769 nicht die Antinomienproblematik angesehen werden kann, sondern dass das eigentliche Grundmotiv für die Umkipfung, nur die Einsicht in die „ontologische Nichtigkeit des von den Newtonianern angenommenen absoluten Realraumes (und der entsprechenden Realzeit)“³⁹ gewesen sein kann.

Nach Theis weist diese These zwar in die richtige Richtung, es gelte jedoch diese auszudifferenzieren und zu korrigieren. Hierzu sind zwei Etappen zu unterscheiden erforderlich:

1) die im Jahr 1768 erschienene *Raumschrift*: Hier hatte Kant gegen Leibniz die Newtonsche These, in Hinsicht der Raumfrage, vertreten, dass der absolute Raum unabhängig vom Dasein der Materie eine eigene Realität habe. Anders gesagt: der Raumbegriff ist, gegen Leibniz gewendet, kein abstrakter Begriff! Der Raum sei kein Gegenstand einer äusseren Empfindung, sondern ein Grundbegriff, der die äussere Empfindung von Gegenständen erst möglich macht. Kant hat also die absolute Realität des Raumes, wie es die Newtonsche Position behauptet, zu diesem Zeitpunkt bereits umgedeutet und zwar im Sinne eines Grundbegriffes. Aber die Schwierigkeit, wie die absolute Realität des Raumes als Bedingung der Möglichkeit äusserer Gegenstände fungieren könne, wurde noch nicht behoben.

2) Im Jahre 1769 entstehen, wie schon angegeben, die Ansätze der subjektiven

³⁸ Josef Schmucker, *Was entzündete in Kant das große Licht von 1769?* in: Archiv für Geschichte der Philosophie, 58 (1976), S. 412.

³⁹ Ibid. S. 432-433.

Raum- und Zeitlehre und die damit verbundene Einsicht, dass der Raum kein ontologischer Grundbegriff ist, und, dies scheint zentral, dass er somit nichts an den Dingen selbst bestimmt. Es ist somit (gegen Schmucker) nicht die Einsicht in die ontologische Nichtigkeit des von Newton angenommenen absoluten Realraums, als vielmehr die Einsicht in die Nichtigkeit der ontologischen Deutung des Raumbegriffs, die zur These von der Subjektivität führte.

Um das Verständnis zu fördern schlägt Theis vor, hinsichtlich Hinskens Periodisierung der Antinomienproblematik, einige Korrekturen vorzunehmen.⁴⁰

Wir beschränken uns an dieser Stelle aber darauf festzuhalten, dass bis dahin immer noch das Projekt einer „dogmatischen“ Metaphysik vorherrschte. Zusätzlich sei noch erwähnt, dass hinsichtlich des Einflusses subjektiver Prinzipien ins Objektive, hier keine Subjektivierung des Objektiven stattfindet, sondern der Fehler liegt jetzt genau umgekehrt darin, dass Subjektives als Objektives angesehen wird, also eine Objektivierung des Subjektiven stattfindet.

Wichtig ist einzusehen: Es gibt somit keinen realen Konflikt zwischen sich gegenüberstehenden Thesen, sondern nur einen scheinbaren, der mit der Möglichkeit zusammenhängt, dass man die Dinge auf zwei Art und Weisen betrachten kann:

1. als sinnliche, also so wie sie uns erscheinen und
2. als intelligible, also so wie sie an sich sind.

⁴⁰ In *Reflexion 5015* hat Kant die Antinomienproblematik und zwar in der Form der Problematik des Einflusses von subjektiven Bedingungen der Erkenntnis auf objektive, der Vermengung des Subjektiven mit dem Objektiven, also der Vermischung von Sinnlichkeit und Vernunft, dargestellt und zwar so, dass subjektive Raumzeitvorstellungen in den Bereich der objektiven Vernunftkenntnis einfließen und zwar derart, dass die Dinge an sich durch diese Vermengung den Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen werden und derart versinnlicht werden. Theis aber betont, dass eine solche Vermischung nur dann zu antinomischen Aussagen führt, wenn und solange der Unterschied zwischen objektiven und subjektiven Bedingungen noch nicht gemacht wurde. Dann und nur dann sei die Rede von Beweisen und Gegenbeweisen sinnvoll. Anders ausgedrückt: Die Bezeichnung der Bedingung als subjektive/objektive erfolgt vom Standpunkt des bereits gemachten Unterschiedes und bezieht sich auf eine Situation, in der dieser Unterschied noch nicht existierte, also auf 1768/69. Sobald aber dieser Unterschied gemacht ist, d.h. aber mit der Entdeckung der Subjektivität von Raum und Zeit, ist zugleich auch der skeptische Stillstand, der durch die Vermengung entsteht (aufgrund des noch nicht gemachten Unterschieds), aufhebbar.

In *Reflexion 5116*, wird auf eine Problematik hingewiesen, welche 1769 noch nicht gegeben war. Tatsächlich setzt sie die Erkenntnis voraus, dass Sätze die objektiv (also von Dingen an sich und ihren absoluten Verhältnissen) gelten, nur eine subjektive Geltung haben, d.h. sie enthalten lediglich Bedingungen unter denen die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist und folglich nichts am Gegenstand selbst bestimmen. Eine solche Behauptung wäre aber erst nach 1772 denkbar, nach der subjektiven Deutung der reinen Verstandesbegriffe.

Somit ist eine Trennung hervorgebracht die noch eine grosse Rolle spielen wird: die Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft (Verstand). Die erstere besteht in dem Verhältnis der Gegenstände auf unsere Fähigkeit affiziert (oder auf gewisse Weise verändert) zu werden. Die zweite geht auf die Gegenstände schlechthin d.h. ohne jegliche Beziehung auf die Empfindsamkeit des Subjekts.

Dieser Entwicklungsgang zeigt uns demnach, dass Kant zu einem neuen Lehrbegriff der Metaphysik gelangt ist, auf dem die menschliche Erkenntnis aufbaut. Sinnlichkeit und Vernunft.

Es ist der Unterschied zwischen Phänomenen und Noumenen, die durch die Erkenntnis der Idealität von Raum und Zeit bedingt ist, wie wir noch hinreichend darlegen werden, durch die uns die *phaenomena* allein gegeben werden können und somit mit dem Licht von 69 unzertrennlich verbunden sind. Raum und Zeit geben den Dingen die Form damit sie uns als *phaenomena* erscheinen können.

“Die Zeit und der Raum gehen vor den Dingen vorher: das ist ganz |natürlich. Beyde nemlich sind subiective Bedingungen, [unter] unter welchen nur den Sinnen gegenstände können gegeben werden. obiectiv genommen würde dieses ungereimt seyn. Daher die Schwierigkeit von dem Orte der Welt und der Zeit vor der Welt. Doch ist in der absoluten Zeit kein Ort bestimmt ohne Wirkliche Dinge, also kan die absolute Zeit keinen Grund der Erklärung der *phaenomenorum* abgeben.”⁴¹

Die im vorigen angesprochene Unterscheidung, von denken und anschaulich vorstellen, stützt sich bereits im §1 auf die Unterscheidung der Vermögen, da hier bereits angenommen wird, dass der Verstand durch Begriffe erkennen kann, was die Anschauung nicht vorzustellen und also nicht im Konkreten zu produzieren vermag.

Es wäre aber ein grosser Fehler (*gravissimo error*), dasjenige was sinnlich nicht-vorstellbar mit unmöglich gleichzusetzen, denn wir begreifen die Zusammensetzung eines Ganzen, anhand eines allgemeinen Begriffes, insofern eine ganze Anzahl unter diesem enthalten ist, und deshalb durch allgemeine Verstandesideen. Dies soll also heissen, dass Begriffe wie das Stetige oder das Unendliche nicht in der Anschauung gegeben werden können, da weder die Analyse noch die Synthese, da den Bedingungen der Zeit unterlegen, in einer endlichen Zeitspanne vervollständigt werden können. Dies soll wiederum nicht heissen, dass der Begriff selbst dadurch unmöglich wird: “Unanschaulich” heisst nicht “unmöglich”.

⁴¹ *Reflexion 4077*

Wir wollen dieses Thema hier nicht entscheiden, sondern hoffen aufgezeigt zu haben, was unter der „Umkipfung“ in Kants Denken zu der Zeit kurz vor der Dissertation verstanden werden kann und wollen uns für unsere weitere Arbeit an die Leseempfehlung Kants an Lambert halten und den diesbezüglichen Brief genauer untersuchen.

„Vorjetzt würde mir Dero einsehendes Urtheil über einige Hauptpunkte meiner *dissertation* sehr angenehm und auch unterweisend seyn, weil ich ein paar Bogen noch dazu zu thun gedenke, um sie auf künftige Messe auszugeben, darinn ich die Fehler der Eilfertigkeit verbessern und meinen Sinn besser bestimmen will. Die erste u. vierte *section* können als unerheblich übergangen werden, aber in der zweyten dritten und fünften, ob ich solche zwar wegen meiner Unpäslichkeit gar nicht zu meiner Befriedigung ausgearbeitet habe, scheint mir eine Materie zu liegen welche wohl einer sorgfältigern und weitläufigeren Ausführung würdig wäre. Die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der *Metaphysic*, wo es doch blos auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankömmt, eine große Rolle. Es scheint eine ganz besondere, obzwar blos *negative* Wissenschaft (*phaenomologia generalis*) vor der *Metaphysic* vorher gehen zu müssen, darinn denen *principien* der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urtheile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist.“⁴²

Kant will sich von Lambert ein „Urtheil“ geben lassen, also sich eine Meinung einholen, und zwar hinsichtlich einiger Hauptpunkte seiner *Dissertation*, von der er gedenkt, diese noch auszuarbeiten, da er mit einigen darin enthaltenen Dingen unzufrieden ist, was er aber auf den Grund der Eilfertigkeit, der gesamtem *Dissertation* oder wenigstens einige ihrer Hauptpunkte! (es werden in diesem Zusammenhang, nicht Abschnitt I und IV genannt, wie es Ward behauptet)⁴³ zurückführt und sich hinsichtlich des Sinns, genauer ausdrücken will. Wenn Kant grundsätzlich unzufrieden gewesen wäre, hinsichtlich des Inhalts, so würde er es bestimmt nicht in Betracht ziehen, noch Mühe darauf zu verwenden, den Text zu überarbeiten und schliesslich auch noch zu erweitern. Es scheint also die Unzufriedenheit, eher an der Form zu liegen, nicht unbedingt am Inhalt! Wir haben also in diesem Brief, ein Indiz dafür, dass Kant der Schrift ihre Würdigkeit nicht abschreibt.

⁴² X:98

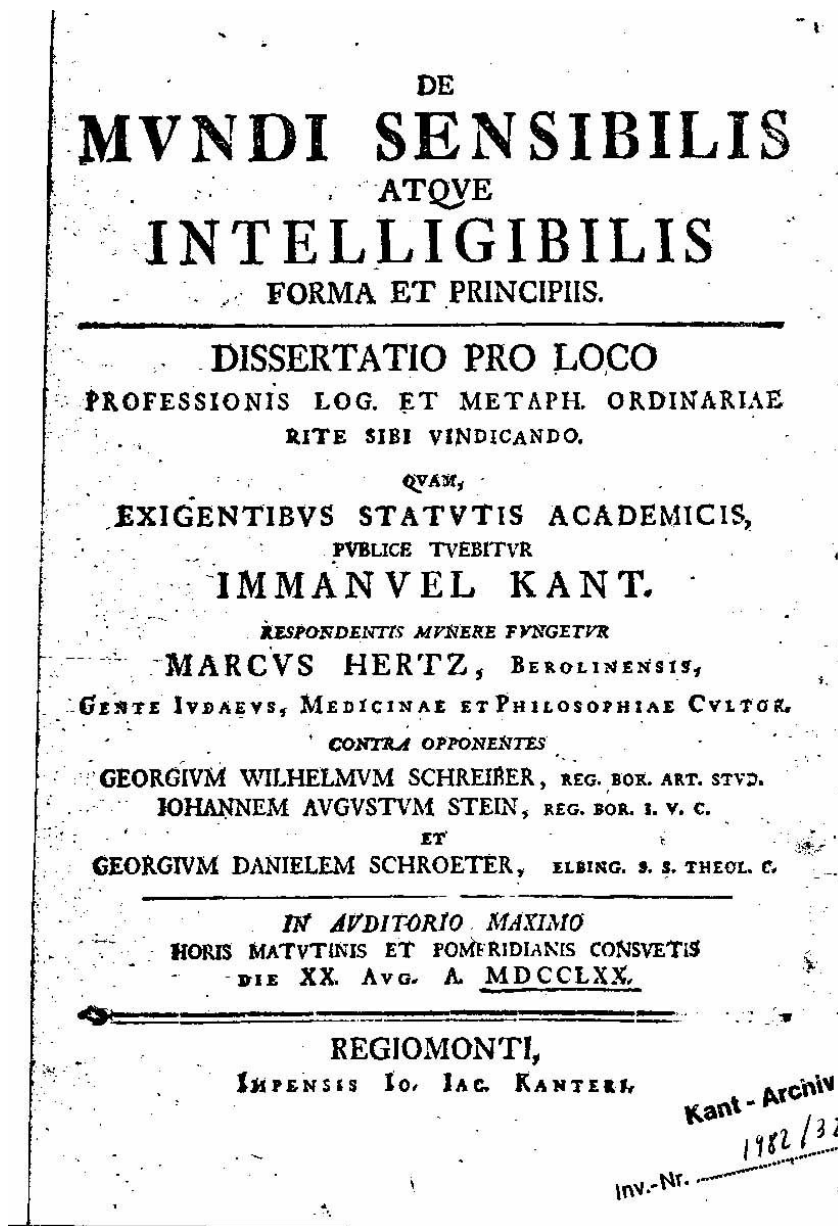
⁴³ James Ward, *A Study of Kant*, Cambridge at the University Press, 1922, S. 33-34, geht davon aus dass Kant unzufrieden mit dem Geschriebenen war, sobald es abgefasst war und findet die Bestätigung in dem Brief an Lambert, wo Abschnitt I und IV als „unerheblich“ anzusehen seien und Ward schreibt: „At any rate – almost as soon as they were written – he referred to the parts of his dissertation professing to treat of this (Parts I an IV) as of no account, confessing that they were due to haste (Eilfertigkeit) and needed amendment.“ Vielleicht litt die Arbeit Wards an einer schlechten Übersetzung oder an seinem schlechten Willen, das Geschriebene korrekt zu übersetzen. Auf jeden Fall bedeutet „of no account“ eher „ohne jeden Wert und ohne Bedeutung“, so dass „unerheblich“ doch eher mit „insignificant“ oder „irrelevant“ oder noch mit „unimportant“ übersetzt hätte werden müssen. Damit jedoch nicht genug: Ward schreibt, dass „Parts I and IV“ durch Eilfertigkeit entständen seien und dass diese, also die Abschnitte I und IV, „needed amendment“, Abänderung oder Revision benötigten. Diese Art des Lesens oder Interpretierens soll hier als ein Beispiel für eine schlechte, ja für eine falsche Interpretation dienen, wie im folgenden gezeigt wird.

Was den Hinweis mit „unerheblich“ anbelangt, so scheint es doch eher als Rat zu dienen, damit die hochgeschätzte Person, wie sie Lambert war, sich nicht zu sehr mit „Nebensächlichkeiten“ und, für Kant zu diesem Moment, „Unwichtigem“ abgeben soll, da Kant die Themen aus I und IV bereits in früheren Schriften ausführlich behandelt hat, sondern darauf hinweist, dass Lambert sich sofort und nur mit den Abschnitten befassen soll, die Kant selbst als neuartig ansieht und deshalb noch nicht zu seiner Befriedigung ausgearbeitet wären und gerade deshalb sich den Rat eines geschätzten Gelehrten holen will.

Und dann folgt, was Kant der traditionellen Metaphysik vorwirft: Dort, also in der Metaphysik, wo es auf Begriffe und Prinzipien der reinen Vernunft ankommt, spielen fälschlich die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit eine grosse Rolle. Was soll dies anders heissen, als dass, empirische Begriffe und als die Gesetze der Sinnlichkeit, auch deren Prinzipien Raum und Zeit, ihre Grenzen überschritten haben und sich mit Verstandeserkenntnissen „unerlaubterweise“ vermischt haben. Und so kündigt Kant an, dass der Metaphysik, erstmal eine bloss negative Wissenschaft, eine *phaenomenologia generalis*, vorhergehen muss, die die Prinzipien der Sinnlichkeit auf ihr Gebiet beschränkt, indem ihre Grenzen bestimmt werden. Der Zweck ist es, die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft nicht zu verwirren, indem sie sich mit diesen vermischen. Es sei bis jetzt ja fast immer so gewesen und nur die Ausarbeitung dieser nur „negativen“ Wissenschaft würde das verhindern können. Kant ahnt, dass die Keime und Ansätze zu dieser Wissenschaft in den Abschnitten 2, 3 und 5 seiner Dissertation bereits enthalten sind. Deshalb blendet er I und IV aus.

3. Die Dissertation von 1770

3.1 Titelblatt (der Originalausgabe⁴⁴):



⁴⁴ Scan aus der Stadtbibliothek Worms http://web.uni-marburg.de/kant/webseite/bib_e-ik.htm (Bemerkung: Man beachte, dass der Name des Berliner Respondenten hier mit „tz“ geschrieben wird. Stets findet man jedoch in der einschlägigen Literatur. den Namen Marcus Herz, anstatt Marcus Her(t)z.

3.2 Zweck

Es war im Jahre 1770, also 4 Jahre nach der Publikation seines Werks der *Träume eines Geistersehers*, dass Kants Philosophie sich mit dem Erscheinen der *Dissertation* in einer „Umkipfung“ befand.

Obwohl die in Latein verfasste *Dissertation* nach Kant eine in Eile abgefasste, man nimmt an zwischen April und August 1770, Universitätschrift darstellt, die dazu bestimmt war, die akademischen Anforderungen an die Professur zu erfüllen, in diesem Fall den Lehrstuhl für Metaphysik und Logik, antreten zu dürfen, indem Kant diese dann, zusammen mit Marcus Her(t)z, auch am 20. August 1770 (siehe Titelblatt)⁴⁵ öffentlich verteidigte, so präsentiert Kant darin zum ersten Mal wichtige neue Aspekte.

3.3 Titel, Aufbau und deren Deutung

Die *Dissertation* trägt den Titel *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (Übersetzt nach Hinske (1958): Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen; Übersetzung nach Reich (1958): Über die Form und die Prinzipien der Sinnen und Geisteswelt) der auf die Unterscheidung zweier Welten hinweist: die sinnliche Welt und die intelligible Welt.

Der Titel lässt vermuten, dass es unterschiedliche Prinzipien gibt, so, dass die Prinzipien der einen Welt unmöglich auf die Prinzipien der anderen zurückgeführt werden können und dass dies als Kritik, wenn nicht als Feldzug gegen die leibniz-wolffianische Metaphysik bestimmt war, indem die Autonomie beider Welten bereits auf dem Titelblatt deklariert wird und beide ihre Formen und Prinzipien (Gründe) haben.

„N'importe quel lecteur du milieu universitaire en 1770 identifie aisément derrière ce doublet une prise de position contre ce que l'on appelle depuis longtemps déjà la métaphysique leibnizo-wolffienne. [...] il faut partir du fait textuel simple de l'affirmation dès le titre de l'existence de deux mondes, c'est-à-dire immédiatement du refus de leur confusion [...] en particulier sous la forme d'une contagion des connaissances intellectuelles par les connaissances sensibles (§ 23).“⁴⁶

⁴⁵ Arnaud Pelletier behauptet: Quant à la question, soulevée par l'édition du texte, de savoir si la soutenance a eu lieu le 20 ou le 21 août 1770, il semble ne pas y avoir d'autre témoignage que le poème écrit à la gloire de Kant par l'un des ses étudiants, Jacob Lenz, [...] et qu'il fit imprimer sous le titre: "Lorsque le très noble Professeur Kant disputa le 21 août 1770 pour devenir Professeur" (Vgl. Emmanuel Kant, *Dissertation de 1770*, Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier, Librairie Philosophique J. VRIN, 2007, S. 54)

⁴⁶ Emmanuel Kant, *Dissertation de 1770*, Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier, Librairie Philosophique J. VRIN, 2007, S. 11.

Es sei kurz erwähnt, dass für die metaphysische Tradition (Wolff, Leibniz) die intelligible Welt (deutlich erkennbar) als Prinzip für die sensible Welt (nur verworren erkennbar) angesehen wurde und dass der Titel des Werks bereits andeutet, dass sich Kant von dieser Sichtweise, dieser Methode bereits entfernt hat, indem er ankündigt, dass “beide” Welten, die sensible und die intelligible ihre je eigene Form und ihre eigenen Prinzipien haben.

Eine weitere Vermutung, die man dem Titel auf den ersten Blick entnehmen könnte, und die daran anschliesst, wäre, dass die sinnliche Welt hier betont werden soll, nämlich durch Hervorhebung (mittels grösserer Schrift, zusätzlich des fetteren Drucks) von *mundi sensibilis* im Gegensatz zum *intelligibilis*. Dies könnte dann dazu beitragen diese Schrift anzupreisen, indem der sinnlichen Welt, die in der genannten Tradition nur verworren gewusst, mehr Deutlichkeit gegenüber der intelligiblen Welt beigelegt werden soll.

Die sinnliche Welt soll sich hinsichtlich der intelligiblen Welt hervorheben und emanzipieren, wenn nicht sogar eine Vormachtstellung einnehmen. Es gibt zwischen beiden nicht die *différence du clair et de l'obscur, ou du distinct et du confus*.

Das Eingehen auf den Titel und dessen Deutung ist keine Nebensächlichkei, da Autoren wie Kreimendahl behaupten, dass das eigentliche Thema der *Dissertation*, kein anderes als das Antinomienproblem sei. Dem widerspricht z.B. Hinske⁴⁷ indem er sagt, dass man es Kant schon zutrauen könnte, dass er in der Lage gewesen ist, das Leitthema, das er bei seiner Schrift im Blick hatte, auch treffend zu formulieren, zumal Hinske Kant einen ausgeprägten Sinn für suggestive Buchtitel zuspricht. So bekommen wir hier auch eine Erklärung für Hinskés gewählte Übersetzung⁴⁸:

„Freilich darf man diesen Titel nicht, wie es seit Tieftrunk (bzw. seit der anonymen Übersetzung von 1797) bis heute gang und gäbe ist, mit der scheinbar wörtlichen Anlehnung *Von der Form und den Principien der Sinnen- und Verstandes-Welt* übersetzen. Denn die Schrift fragt ja nicht etwa, was immer damit gemeint sein sollte, nach den „Principien der Sinnen- und

⁴⁷ Vgl. Norbert Hinske: Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens, Erwiderung auf Lothar Kreimendahl, in: Von Christian Wolff bis Louis Lavelle, Geschichte der Philosophie und Metaphysik, Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag herausgegeben von Robert Theis und Claude Weber, Georg Olms Verlag Hildesheim – Zürich – New York 1995, S. 112.

⁴⁸ Vgl. hierzu: “Les principes se rapportent à la forme et non au monde; ils sont toujours les principes de la forme de l'un ou l'autre monde, comme l'indiquent les titres des sections III et IV. [...] il faudrait considérer que la “forme” est un génétif des “principes” [...] et si l'on voulait éviter tout confusion sur le contenu du texte, alors il faudrait développer ainsi: *Sur les principes de la forme du monde sensible et sur le principe de la forme du monde intelligible*, puisque la forme du premier admet deux principes [...] quand la forme du second n'en admet qu'un [...]” Emmanuel Kant, *Dissertation de 1770*, par Arnaud Pelletier, S. 16.

Verstandes-Welt“. Vielmehr ist „pricipiis“, wie die parallel lautenden Überschriften der Sectio III und IV unmissverständlich zeigen, auf „forma“ zu beziehen. Eben deshalb hatte ich bei meiner eigenen Übersetzung den Titel gewählt: *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*. Auch diese Formulierung ist zwar nicht ganz eindeutig, läßt die Beziehung von „pricipiis“ aber zumindest offen. Gefragt wird nach den Gründen nicht der Sinnenwelt, sondern der *Form* der Sinnenwelt („De principii formae mundi sensibilis“; A 14) und nach dem Grund der *Form* der Welt der Noumena („De principio formae mundi intelligibilis“; A 24).⁴⁹

Zur Vervollständigung: Nach Hinske, ist der Mensch als sinnliches Wesen mit seinen reinen Anschauungsformen der Grund der *Form* der Sinnenwelt. Grund der Form der Verstandeswelt dagegen ist Gott als *Architectus* und *creator mundi*.⁵⁰

Im Thema der *Dissertation*, wird somit nach den Gründen der Form des *mundus sensibilis* und dem Grund der Form des *mundus intelligibilis* gefragt. So kommt eine *methodologische Fragestellung* zur Sprache, die Her(t)z, der Respondent der *Dissertation* in seinen 1771 erschienenen *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit* folgendermaßen formuliert:

„Sein Hauptzweck ist, die verschiedenen Methoden der subjektiven und objektiven Art zu philosophieren, auseinanderzusetzen und Grundsätze anzugeben, nach welchen man sowohl bei dieser als [auch] bei jener zu verfahren hat, besonders diejenigen, welche in der Metaphysik, als einer Wissenschaft der reinen Vernunft und folglich der objektiven Erkenntnis, nie aus den Augen gelassen werden dürfen. Um diese abstrakten Lehren brauchbar zu machen, wählt er den Begriff einer *Welt*, betrachtet ihn, insofern wir ihn durch das sinnliche Erkenntnisvermögen erlangen, und insofern er durch die reine Vernunft uns dargeboten wird“.⁵¹

Diese erkenntnistheoretische Unterscheidung, der sinnlichen Erkenntnis und der Verstandeserkenntnis, finden wir, wir erinnern uns, bereits ab dem § 1 in der Unterscheidung der Vermögen, indem festgestellt wird, dass der Verstand durch allgemeine Begriffe erkennen kann, was die Anschauung, durch ihre Eigenart, nicht vorzustellen vermag und nicht im Konkreten zu produzieren vermag (*exsequor in concreto*). Hier geht Kant davon aus, dass das in der Anschauung Unvorstellbare, dem Verstande nach nicht als unmöglich angesehen werden muss.

Kant hat seine *Dissertation* folgendermassen aufgebaut (Übersetzung nach Hinske) und es soll (durch unsere Hervorhebung) darauf aufmerksam gemacht werden, dass Sectio III von „pricipiis“, Sectio IV aber nur von „principio“ spricht. Sectio III spricht also von den

⁴⁹ Norbert Hinske: *Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens*, S. 112-113.

⁵⁰ Vgl. *Ibid.*, S. 112.

⁵¹ Marcus Herz, *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, Königsberg 1771 (neu herausgegeben, eingeleitet, mit Anmerkungen und Registern versehen von Elfriede Conrad, Heinrich P. Delfosse und Birgit Nehren, Meiner Philosophische Bibliothek, Hamburg 1990, S. 8.)

Prinzipien oder Gründen der Sinnenwelt, zwei an der Zahl, nämlich „Raum und Zeit“. Sectio IV spricht von einem Prinzip oder dem Grund der Verstandeswelt, nämlich: Gott.

SECTIO I. DE NOTIONE MUNDI GENERATIM: VOM WELTBEGRIFF ÜBERHAUPT

SECTIO II. DE SENSIBILIVM ATQUE INTELLIGIBILIVM DISCRIMINE GENERATIM: VOM UNTERSCHIED DES SENSIBLEN UND INTELLIGIBLEN ÜBERHAUPT

SECTIO III. DE **PRINCIPIIS** FORMAE MUNDI SENSIBILIS: VON **DEN GRÜNDEN** DER FORM DER SINNENWELT

SECTIO IV. DE **PRINCIPIO** FORMAE MUNDI INTELLIGIBILIS: VON **DEM GRUND** DER FORM DER VERSTANDESWELT

SECTIO V. DE METHODO CIRCA SENSITIVA ET INTELLECTUALIA IN METAPHYSICIS: VON DER METHODE IN BEZUG AUF DAS SINNLICHE UND DAS INTELLEKTUELLE IM FELDE DER METAPHYSIK

Hinske⁵² behauptet, dass der Titel die Grundsituation des Menschen bezeichnet, indem dieser zugleich in zwei ganz verschiedenen Welten zu leben hat, einer die er selbst schafft und ständig neu schafft, und einer Welt, deren Ordnung seiner Verfügungsgewalt entzogen ist. Somit wäre die Situation des Menschen auch das „Leitthema der Dissertation“ und zugleich Kants Lebensthema: eine eigenständige Variation der alten, überlieferten Zwei-Welten-Theorie.

Wissend um das Problem der Übersetzung des Titels wollen wir jedoch vermeiden, mehr in diesen hinein zu interpretieren, als was er uns tatsächlich ermöglicht. So bleibt uns bis jetzt nur die Feststellung, dass der Sinn dieser im Titel enthaltenen Begriffe, uns darüber informiert, dass wir zwischen zwei Welten zu unterscheiden haben: Die sinnliche Welt mit ihren eigenen Gründen (Prinzipien) ihrer Form, welche sich nicht mit dem Grund (Prinzip) der Form des *mundus intelligibilis* vermischt, da beide radikal getrennt sind.

Aber dass die Schrift gerade neben den „Gründen der Form der Sinneswelt“ (Sectio III.) nach dem *principio formae mundi intelligibilis* (Sectio IV.) fragt, scheint schon von

⁵² Vgl. Vgl. Norbert Hinske: *Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens*, Erwiderung auf Lothar Kreimendahl, S. 112.

Bedeutung. Denn es ist wohlmöglich nicht anzunehmen, dass diese beiden Perspektiven einer Welt, Anschauung und Verstand (*mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*) zusammenhanglos nebeneinander bestehen. Ausgehend von dem Begriff *Welt*, wird dieser betrachtet, insofern wir ihn durch das sinnliche Erkenntnisvermögen erlangen und inwiefern durch das Verstandesvermögen.

Es stellen sich also zwei *Urteilsvermögen* oder *Diskursebenen* dar, zwischen denen eine ganz bestimmte Beziehung waltet. Durch diese Beziehung wird gerade die Differenzierung verschiedener *Diskursebenen* ersichtlich, wie aus dem Brief an Lambert vom 2. Sept. 1770 dem die Dissertation zwecks Begutachtung zugeschickt wurde, hervorgeht:

„Es scheint eine ganz besondere, obzwar blos *negative* Wissenschaft (*phaenomenologia generalis*) vor der *Metaphysic* vorher gehen zu müssen, darinn denen *principien* der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urtheile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist.“⁵³

Die Prinzipien der Sinnlichkeit sollen die Urteile des Verstandes nicht verwirren. Wenn es also keine Beziehung geben würde, müsste nicht dafür gesorgt werden, dass die Verwirrung, wie sie anscheinend bis daher üblich war, vermieden werden müsste. Deshalb soll der Sinnlichkeit ihr Bereich, ihre Diskursebene zugeteilt werden, indem ihre Grenzen bestimmt werden.

Somit wäre der Titel, mit dessen Erwähnung zweier Welten, was einer Kosmologie gleichkäme, bereits auf eine erkenntnistheoretische Bahn verlegt, nämlich die Welt hinsichtlich der sinnlichen Erkenntnis (konkret, Anschauung) und der Verstandeserkenntnis (abstrakt, allgemein, diskursiv, Begriff) zu erkennen.

Lambert, dem die *Dissertation* zugeschickt wurde schreibt am 13. Oct. 1770 an Kant:

“Euer HochEdelgeb. Schreiben nebst Dero Abhandlung von der sinnlichen und Gedankenwelt gereichte mir zu nicht geringem Vergnügen, zumal da ich letztere als eine Probe anzusehen habe, wie die *Metaphysic* und sodann auch die *Moral* verbessert werden könnte. [...] Der erste Hauptsatz ist: daß die Menschliche Erkenntnis, so fern sie theils Erkenntnis ist, theils eine ihr eigene Form hat, sich in der Alten *Phaenomenon* und *Noumenon* zerfalle, und nach dieser Eintheilung aus zwo ganz verschiedenen und so zu sagen *heterogenen* Quellen entspringe, so daß was aus der eine[n] Quelle kömmt niemals aus der andern hergeleitet werden kann. Die von den Sinnen herrührende Erkenntnis ist und bleibt also sinnlich, so wie die vom Verstande herrührende demselben eigen bleibt.[...] wiefern nehmlich diese beyden Erkenntnisarten so durchaus *Separirt* sind, daß sie nirgends zusammentreffen.“⁵⁴

⁵³ X:98

⁵⁴ X:103-105

und betont somit ebenfalls unsere Auffassung der *Dissertation* als „Abhandlung von der sinnlichen und Gedankenwelt“, wobei „beyde Erkenntnisarten“ so radikal getrennt sind, dass sie unvermischbar sind, aber wie auch vermutet wurde, als Blickwinckel auf eine Welt, trotzdem nicht zusammenhanglos koexistieren.

In der Tat wird, wie Theis angibt, die Analyse zeigen, dass im Rahmen der Erörterung der Gründe der Form des *mundus intelligibilis* eine Diskursebene entfaltet wird, der eine eminente Begründungsfunktion zukommt. Hier geht es, im Gegensatz zur Erörterung der Prinzipien der phänomenalen Welt, nicht mehr um die Bedingungen einer blossen Beschreibung der Welt (ihr Gegebensein als Erscheinung), sondern um deren Erklärung: was die Welt als ein Ganzes, das kein Teil ist, im Innersten zusammenhält und konstituiert. Die sinnlichen Prinzipien zeugen zwar davon, obwohl sie keine Rechenschaft darüber zu geben in der Lage sind, welcher Zusammenhalt indes die Bedingung der Möglichkeit der sinnlichen Welt als *Welt* ist.⁵⁵

Durch das Vorangehende haben wir uns etwas vorgetastet hinsichtlich der Deutung der *Dissertation* aufgrund des Titels, des Aufbaus, anhand verschiedener Interpretationen der Kantkommentatoren hinsichtlich der Entwicklungsgeschichte, haben Kants Berliner Respondenten zitiert und ein Brief an Lambert sollte uns behilflich sein, ein konsequentes Bild zu bekommen, worin sich die *Dissertation* denn nun einschrieb.

Wir sind so zu der Ansicht gekommen, dass die *Dissertation*, zwei Erkenntnisarten, bzw. zwei Diskursebenen radikal auftrennen will, welche vorher noch nicht problemlos nebeneinander bestehen konnten, ohne für Verwirrung zu sorgen. Ob diese Deutung zu Recht besteht, soll unsere weitere Untersuchung klären.

⁵⁵ Vgl. Theis, Robert: *GOTT. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Norbert Hinske, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung: Abt. 2, Monographien; Bd.8) S. 227.

4. Sinnlichkeit und Verstand

4.1. Einleitung

Wie wir schon festgelegt haben, ist die Wissenschaft, die der Metaphysik vorangehen soll, die von der Unterscheidung von Sinnlichkeit (*sensualitas*) und Verstand (*intelligentia*), oder genauer, von sinnlicher Erkenntnis (*cognitio sensitiva*) und Verstandeserkenntnis (*cognitio intellectualis s. rationalis*), so wie es ja auch in Sectio II der *Dissertation* geschieht. Wenn wir uns die Definition von Sinnlichkeit und Verstand ansehen, so heisst es im § 3:

„Sinnlichkeit ist die Empfänglichkeit eines Subjekts, durch die es möglich ist, daß ein Vorstellungszustand von der Gegenwart irgendeines Objekts auf bestimmte Weise affiziert wird. Verstandesausrüstung (Vernunftausrüstung) ist das Vermögen eines Subjekts, durch das es vorzustellen vermag, was aufgrund seiner Beschaffenheit, nicht in seine Sinne eindringen kann.“

Kant unterscheidet also zwei Vermögen Vorstellungen zu haben: einmal als Vorstellungszustand abhängig von der Gegenwart eines Objekts und zum anderen als Vermögen das vorzustellen, was nicht in die Sinne eindringen kann, so dass die Definition der Sinnlichkeit als Empfänglichkeit zunächst kontrastiv zur Verstandesausrüstung gelesen werden soll. Kant will damit auf den passiven Charakter von Sinnlichkeit betonen, im Gegensatz zum Verstand, dem die aktive Rolle eines Vermögens zukommt. Und weiter heisst es:

„Der Gegenstand der Sinnlichkeit ist sensibel; was aber nichts enthält, als was man durch die Verstandesausrüstung erkennen kann, ist intelligibel. Das erstere hieß in den Schulen der Alten Phaenomenon, das letztere Noumeneon. Die Erkenntnis, sofern sie den Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen ist, ist sinnlich, sofern der Verstandesausrüstung, intellektuell oder rational“

Der Sinnlichkeit entspricht ein ihr adäquater Gegenstand, nämlich das Sinnliche oder Sensible, das Phaenomenon (ausser der Einführung der Begriffe Sinnlichkeit (*sensualitas* als *receptivas subiecti*), dem spezifischen Gegenstand der Sinnlichkeit (*phaenomenon*), gilt es darauf zu achten, dass noch ein weiterer zentraler Begriff, dem der sinnlichen Erkenntnis (*cognitio sensitiva*) eingeführt wird).

Wir haben die Sinnlichkeit als ein vollkommen passives d.h. als ein empfangendes Vermögen angesehen. In diesem Sinne ist die Sinnlichkeit die Bedingung der Möglichkeit affiziert zu werden. Die Definition der Sinnlichkeit dient der Bestimmung des Objekts (Gegenstands) selbst der Sinnlichkeit. Somit ist es nicht verwunderlich, dass wir die Bestätigung antreffen, dass der Gegenstand der Sinnlichkeit sensibel sei und somit

Phaenomenon genannt wird. Es geht also darum, den Status dieses *Phaenomenon* festzustellen. Hier ist wiederum äusserste Sorgfalt gefragt, denn der Begriff des *Phaenomenon* geht in Sectio II nicht sehr deutlich hervor.

Einerseits wird das *Phaenomenon* mit dem sensiblen (wahrnehmbaren) Gegenstand gleichgestellt (identifiziert), so als würde das *Phaenomenon* sich selbst als Gegenstand unseren Sinnen präsentieren. Doch dann wäre das *Phaenomenon* als extra-mentales Objekt, den Sinnen zugänglich. Andererseits versteht Kant den Begriff des *Phaenomenon* auch als Abbild der Dinge (§11), als eigentlichen Gegenstand der Sinnlichkeit d.h. als von der Sinnlichkeit konstituierten Gegenstand, oder als sensiblen Gegenstand sofern er dem Bewusstsein gegenwärtig ist.

Beide Bedeutungen schliessen sich nicht gegenseitig aus, noch widersprechen sie sich. Sie verweisen beide dahin, dass der Gegenstand der Sinne *Phaenomenon* ist, d.h. sensibel ist. Der Begriff des *Phaenomenon* schränkt somit die Bedeutung des sensiblen Gegenstandes nur ein, in Hinsicht auf die Verstandesausrüstung, deren Gegenstände intelligibel sind.

Doch wie interpretiert Kant das Sensibelsein des Gegenstandes? Der sensible Gegenstand, dem Bewusstsein gegenwärtig, ist in diesem Falle nur eine Vorstellung des Gegenstandes wie er uns erscheint. Anders ausgedrückt, das *Phaenomenon* ist Erscheinung. Kant erklärt diesen Begriff, indem er zwischen Stoff und Form unterscheidet:

Die Erscheinung verweist einerseits auf die Empfindungen. Diese machen den Stoff der Sinnesvorstellung aus und verraten die Gegenwart eines Gegenstandes, hängen aber trotzdem von der Beschaffenheit des Subjekts ab. Es ist dieser Stoff welcher nicht die Eigenschaften des sensiblen Gegenstandes an sich enthält, also so wie sie sich im Gegenstand befinden, sondern der Stoff ist die Eigenschaft für mich, d.h. so wie sie sich in meinen Sinnen darstellt oder mir in ihnen erscheint.

Die Erscheinung verweist andererseits auf die Form. Diese, wenn auch der Vorstellung angehörend, resultiert aus der Beiordnung/Koordination durch eine Art von natürlichem Gesetz des Gemüts. Denn durch Form oder Gestalt treffen die Gegenstände die Sinne nicht, sondern es handelt sich um ein Prinzip nach dem sich das Mannigfaltige zu ordnen hat. Doch dieses Unterordnen nach einer gewissen Regel, ändert nichts an der Tatsache, dass der unserem Bewusstsein präsente Gegenstand eine blosser Erscheinung bleibt. Man muss hier klar zwischen Gegenstand und Prinzip

(Regel) nach dem sich diese Gestaltannahme bildet, unterscheiden. Dieses Prinzip ändert nichts am Statut des Gegenstandes, doch es ist nur dieses Prinzip selbst, das den Gegenstand als Gegenstand der Sinnlichkeit, d.h. als Erscheinung, erst möglich macht.

Doch gibt es im §4 eine Schwierigkeit aufzuzeigen, welche eine Frage hinsichtlich der Sinnlichkeit selbst aufwirft. Kant spricht nämlich von einem “das sinnlich Gedachte” (*sensitive cogitata*), was soweit Schwierigkeiten bereitet, da die Sinnlichkeit, die als rein passives Vermögen definiert wurde (siehe §3), gerade jede *cogitatio*, jedes Denken ausschliessen müsste... Und was soll eine *cognitio sensitiva* überhaupt bedeuten, ist das Denken nicht gerade das Gegenteil der Sinnlichkeit?

Das Problemhafte scheint sich wenigstens teilweise aufzulösen, wenn man sich §5 ansieht:

“Zur Sinneserkenntnis gehört demnach: sowohl ein Stoff, der in der Sinnesempfindung besteht und durch den die Erkenntnisse Sinneserkenntnisse genannt werden, als auch eine Form, durch die, mag sie auch ohne alle Sinnesempfindung angetroffen werden, die Vorstellungen sinnlich heissen.”

Hinsichtlich dieser Zeilen, scheint es die Vorstellung als formale Einheit zu sein, welche als *sensitiva cognitio* ausgegeben wird. Der Terminus verweist also an das formale Element in der sinnlichen Erkenntnis oder in der Vorstellung. Jedoch ist diese Erklärung unzureichend, um das Problem des sinnlich Gedachten zu lösen.

Die *Dissertation* scheint darauf keine Antwort zu geben, doch zeigt dies unausweigerlich, dass der Begriff der Sinnlichkeit, aufgefasst als ein rein passives Vermögen, nicht mit dem Begriff der sinnlichen Erkenntnis identifiziert werden darf. Das Kantische Hauptargument orientiert sich zu der These hin, dass der sensible Gegenstand Erscheinung ist, und diese ist ein *sensitive cogitatum*.

Wir können also feststellen, dass sinnliche Erkenntnis, den Gesetzen der Sinnlichkeit unterliegt, während intellektuelle Erkenntnis (den Gesetzen?) der Verstandesausrüstung unterliegt.

„Die Erkenntnis, sofern sie den Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen ist, ist sinnlich, sofern der Verstandesausrüstung, intellektuell oder rational.“ (Diss. § 3)

Was heisst dies genau und was sind die Gesetze der Sinnlichkeit ? Ist nicht sofern man von Erkenntnis überhaupt spricht, der Verstand nicht als Bedingung involviert oder prägnanter: Gibt es eine sinnliche Erkenntnis ohne Verstand?

Die Definition der *cognitio sensitiva* ist interessant, da diese auch den Begriff der *leges sensualitas* mit einführt. Dadurch wird sinnliche Erkenntnis nicht als reine Empfänglichkeit, wie die Sinnlichkeit, angesehen, sondern als eine, die bestimmten Gesetzen unterworfen ist. Somit kommen wir zurück zu der Frage: Was sind diese Gesetze?

Kant spricht also vom sinnlich Erkannten und sogar von sinnlich Gedachtem (*sensitive cogitata*), wobei er zwischen zwei Aspekten unterscheidet, nämlich dem Stoff (Materie) und der Form. Der Stoff ist das Empfundene, das aufgrund der unterschiedlichen Beschaffenheit der Subjekte auch verschieden sein kann. Die Form besteht in einer Beiordnung, das Empfundene, gemäss eines natürlichen Gesetzes des Gemüts, zu koordinieren. Wichtig: durch die Form treffen die Gegenstände die Sinne nicht! Dadurch können wir festhalten, dass die *sensitiva cognitio* eine in Form gebrachte Empfindung ist.

Was ist nun genauer unter der *lex menti insita*, dem gewissen Gesetz, das der Erkenntniskraft eingepflanzt ist, um das Empfundene zu koordinieren (einander beizuordnen), zu verstehen? Zur Klärung müssen wir etwas weiter ausholen, können aber schon darauf hinweisen, dass die Frage auf den formalen Aspekt zielt d.h. auf die Prinzipien der Form der Erscheinung und somit auf Sectio III der *Dissertation*, der wir uns gleich zuwenden.

Noch hier in Sectio II, kann man einen interessanten Perspektivenwechsel feststellen: sie geht weg vom Gegenstand und dessen Struktur, um sich dem Subjekt, das die Gegenstandsvorstellung hat, zuzuwenden. Dieser Wechsel bekundet sich in einer Begriffsverschiebung: von *Phaenomenon*, der Erscheinung (§ 5) zum *intuitus*, der Anschauung (ist an einen gewissen Grund einer Form gebunden; § 10).

Wir halten also fest, dass die Untersuchung sich zum Subjekt hinwenden wird, für den der sensible Gegenstand eine Erscheinung ist, wenn die Thematisierung der Frage um die formalen Bedingungen des Gegenstandes aufkommt. §12 erläutert die neue Richtung:

“Alles, was sich als Gegenstand zu unseren Sinnen verhält, ist ein Phaenomenon, was aber nur eine einzelne Form der Sinnlichkeit enthält, während es die Sinne nicht rührt, gehört zur reinen Anschauung.”

Wir sehen hier wie Kant ein Element im Innern der Sinnlichkeit isoliert, welches unabhängig vom Sinnesobjekt ist: die reine Anschauung. Was muss man darunter verstehen? Es ist die formale Bedingung der Anschauung, die Kant Raum und Zeit nennt. Somit steht fest, dass die Erscheinung, das *Phaenomenon*, in der Anschauung gegeben ist. Weiterhin wird das *Phaenomenon* so gedeutet, dass erst durch eine wissenschaftliche Untersuchung und Interpretation, seine wahre Erkenntnis realisiert wird.

Die Anschauung selbst, wird als die Instanz angesehen, wo das Sinnesobjekt aufgenommen wird und welcher die formalen Bestimmungen zu Grunde liegen. Raum und Zeit. Es gibt insofern einen Hinweis auf die Wissenschaften der Physik, der Psychologie, der Mechanik und der Geometrie, um zu unterstreichen, dass es eine wahre Erkenntnis des Sinnlichen gibt, gerade aus dem Grund, weil sie auf wahren Prinzipien sich gründet. Ausserdem ist dieser Hinweis angebracht, um der *Dissertation* einen metawissenschaftlichen Wendepunkt zukommen zu lassen (§ 12).

Bei den reinen Anschauungen handelt es sich um Raum und Zeit, womit Kant die Sectio III bereits ankündigt.

4.2. Raum und Zeit

4.2.1. Einleitung

Aus verschiedenen Reflexionen der Jahre 69/70 geht hervor, dass Kant eine terminologische Verschiebung vornimmt, was die „absolute Realität“ von Raum und Zeit angeht. Kant beginnt hier von deren „Objektivität“ zu reden, anstatt von „absoluter Realität“. In *R* 3950 spricht er von Raum und Zeit als „synthetische Begriffe“. Solche Begriffe sind allerdings subjektiv und dies soll heissen, dass die Idee des Raumes nicht von der Empfindung ausgedehnter Wesen entlehnt ist, sondern ein subjektiver Begriff ist, welcher jedoch einen objektiven Wert hat⁵⁶.

Bevor wir zu den Thesen der *Dissertation* gelangen, kann also festgehalten werden, dass Kant diese Idee bereits im Jahre 69/70 erlangt hatte. Es sei auch erwähnt, dass die *Dissertation* nur einer der Aspekte zur Diskussion dieses Begriffes darstellt. Ein weiterer Aspekt befindet sich in der *R* 4191, in der Kant die Grenzen und Regeln für die Anwendung der Begriffe von Zeit und Raum dienen. Die 3 Regeln in Hinsicht auf den Raum heissen:

⁵⁶ Vgl. *R* 3950

“Von dem Raum sind die Regeln: 1. daß, da er nur die Bedingung von der Erscheinung äußerer Dinge ist, man ihn nicht als die Bedingung vom Daseyn der Dinge selbst ansehen müße, außer die Dinge selbst müsten nur Erscheinungen seyn; 2. daß die praedicate des Raumes nicht als praedicate der Dinge, sondern ihrer Erscheinungen angesehen werden müssen, folglich die Satze, welche die Möglichkeit der Dinge ausdrücken, nicht auf Raum gelten; 3. daß der Raum etwas ganz wahres in Ansehung der äußeren Erscheinungen sey, weil er dazu die Bedingung ist.”⁵⁷

Diese *Reflexion* ist in vielerlei Hinsicht interessant, da Kant hier die Erscheinung vom Ding selbst (dem Ding an sich) klar unterscheidet, so dass die Prädikate des Raumes nur für die Erscheinungen gelten, nicht aber für die Dinge. Darüberhinaus erfahren wir, dass die Wahrheit des Raumes darin besteht, dass er die Bedingung der Erscheinungen sei.⁵⁸

So können wir vorerst einmal festhalten:

- Die Unterscheidung zwischen Empfindung und Erscheinung, zwischen Stoff und Form;
- Die Erläuterung über die Bedeutung der Erscheinung (im Gegensatz zum Ding an sich);
- Die Ausarbeitung einer Konzeption der formalen Prinzipien der Erscheinung.

Die *Dissertation* wird den ersten systematischen Versuch in diese Richtung darstellen. Hierzu müssen wir zum dritten Abschnitt mit dem Titel “Von den Gründen der Form der Sinnenwelt” übergehen und zwar zum §13.

4.2.2. Die unbedingt ersten Gründe der Form des *Universi phaenomeni*

In Sectio III, § 13, wird nicht mehr über das Sinnliche im herkömmlichen Sinne geredet (in vorwissenschaftlichem Sinn), sondern als das Sinnliche im Sinne von *mundus*, so wie es der Titel schon anzeigt. *Mundus* ist hier verstanden als “alle Substanzen und deren Zustände (die) zu demselben Ganzen gehören, das man Welt nennt.” (§ 13)

⁵⁷ R 4191

⁵⁸ Interessant ist anzumerken, dass Newton die These vertrat, dass Raum und Zeit die “Symbole für die Allgegenwart Gottes” seien. R 4189: Die Wirkungen sind symbole der Ursachen, also der Raum (durch den doch wirklich Dinge als nothwendig vermittelt eines gemeinschaftlichen Grundes verknüpft vorgestellt werden) ein *symbolum* der gottlichen allgegenwart oder das *phaenomenon* der gottlichen [Anschauungen] causalitæet. Im Raume ist Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit unterschieden. Alle sinnliche Vorstellung ist ein *symbolum* des intellectualen. Alle (*g* sinnliche) Vorstellung von dem verhältnis der Wirkung zu ihrer Ursache ist das *symbolum*.

Somit gehen wir hier weg von einem Alltagsverständnis von Welt, hin zu einer wissenschaftlichen Herangehensweise, in der die Welt als Gegenstand mathematisch-physikalischer Wissenschaften vorliegt. Diese wissenschaftliche Erkenntnis beruht auf den formalen Prinzipien die sich nicht von den wissenschaftlichen Begriffen von Raum und Zeit unterscheiden.

Es geht Kant darum, die Prinzipien derart zu artikulieren, dass diese sowohl der Grund für die sinnliche Erkenntnis (vorwissenschaftlichem Typs), sowie für die Wissenschaften sind⁵⁹

Die Interpretation der *Dissertation*, soll, nach Theis⁶⁰, aus der Sicht Kants gesehen werden, indem er Position einnimmt, im Streit zwischen Leibniz und Clarke/Newton.

Somit lassen sich zwei Interpretationsebenen angeben:

- Aufzeigen wie die Argumente hinsichtlich Raum und Zeit, aus der metaphysischen Auffassung der sinnlichen Erkenntnis hervorgehen
- Die Reichweite zu den Wissenschaften zu artikulieren, wenigstens in Hinsicht der Naturtheorien des mathematisch-physikalischen Typus

Zwei Hauptfragen unterliegen somit dem Text, in Verbindung mit den richtungsweisenden Ideen (die der Anschauung und die der Bedingung):

Wie soll man es verstehen, dass Zeit und Raum Anschauungen sind?

Wie soll man es verstehen, dass Zeit und Raum Bedingungen sind?

Raum und Zeit sind für Kant keine Begriffe oder Ideen, welche wir durch Abstraktion durch die Sinne erhalten hätten, sondern welche von diesen vorausgesetzt sind.

⁵⁹ Bemerkung: Es soll nicht vergessen werden, dass Kant obwohl er kein Wissenschaftler, sondern ein Philosoph ist, stark von Newton beeinflusst ist und man davon ausgehen kann, dass Kant die exakten Wissenschaften nicht aus den Augen verlieren will, so dass sich die Philosophie neu orientieren kann. Ihn interessiert der Vernunfttypus der Wissenschaften, da sie doch nur eine abgeleitete Version der menschlichen Vernunft überhaupt darstellt (die Vorangehensweise nach einer Methode). Man sollte jedoch nicht aus den Augen verlieren, dass die Wahrheit der wissenschaftlichen Erkenntnis, definitiv, auf der Anerkennung der Gültigkeit der transzendentalen Bedingungen, die auszuarbeiten sich die "kritische" Philosophie als Ziel vorgenommen hat, beruht.

⁶⁰ Vgl. Robert Theis: *De l'illusion transcendantale* in *APPROCHES DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE, Etudes sur la philosophie théorique de Kant*, Georg Olms Verlag Hildesheim – Zürich – New York 1991, S. 46 ff.

“die Vorstellung der Zeit entspringt nicht aus den Sinnen, sondern wird von ihnen vorausgesetzt”(§ 14)

“der Begriff des Raumes wird nicht von äußeren Empfindungen abgezogen. [...] Die Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen, als solcher, setzt mithin den Begriff des Raumes voraus und schafft ihn nicht; wie auch, was im Raume ist, die Sinne affiziert, der Raum selbst aber nicht aus den Sinnen geschöpft werden kann.” (§ 15)

Die Bejahung des *a priori* von Zeit und Raum geht natürlich aus der These des §4 hervor, wo über ein gewisses Gesetz, das der Erkenntniskraft eingepflanzt ist (*lex menti insita*) gesprochen wird. Dazu ist ein innerer Grund (ein inneres Prinzip der Seele oder des Verstandes) der Erkenntniskraft erforderlich, damit sich das Mannigfaltige des Gegenstandes, das den Sinn affiziert, zu einer Einheit (zu einem Ganzen der Vorstellung), gemäss diesen beständigen und eingeborenen Gesetzen, gelangt und so eine Art Gestalt annimmt.

Dieses Argument für das Apriorische enthält auch einen epistemologischen Teil und zwar in Hinsicht auf die schon genannte Kontroverse Leibniz/Clarke.

Wenn Kant gegen die These, dass die Raum-Zeit-Begriffe nicht von den Empfindungen abstrahiert sind, sondern vorbedingt sind, so stützt sich Kant an eine Newtonsche These, die besagt, dass die wahre Zeit und der wahre Raum, also der objektive Raum und die objektive Zeit apriorische Grössen sind und damit absolut und nicht wie Leibniz behauptet, relative Grössen, welche man durch Abstraktion erhalten würde. Newton bezeichnet diese Ansicht als unwissenschaftlich, ja als vulgär.

In Hinsicht auf den Raumbegriff, schreibt Kant dass eine einzelne Vorstellung alles “in sich” enthalte, während ein Allgemeinbegriff alles “unter sich” enthalte. Der Begriff des Einzelnen dient dazu den nichtbegrifflichen Charakter von Raum und Zeit hervorzuheben. Als einzelne Grössen sind diese einzigartig. Was jedoch einzigartig ist, ist kein Begriff. Somit sind mehrere Orte oder Momente nur Teile eines Raumes und einer Zeit welche masslos und einzigartig sind. Somit sind Raum und Zeit keine Begriffe (deren Funktion das Subsumieren des Besonderen wäre), sondern einzelne Grössen: reine Anschauungen.

“Die Vorstellung der Zeit ist demnach Anschauung, und weil sie vor aller Empfindung, als Bedingung der am Sensiblen vorkommenden Beziehungen, vorgestellt wird, ist sie nicht Sinnes-, sondern reine Anschauung.” (§ 14)

“Der Begriff des Raumes ist demnach eine reine Anschauung; da er ein einzelner Begriff ist, nicht durch Empfindungen zusammengebracht, sondern die Grundform aller äußeren Empfindung.” (§ 15)

Zur Verdeutlichung der Fragen, wie Raum und Zeit Anschauungen sein können und in welchem Sinne sie reine Anschauungen sind, sei folgendes gesagt: Da Raum und Zeit eine einzelne Vorstellung sind, heisst dies, dass sie gerade dadurch keine Begriffe sein können, da diese immer allgemein sind. Was somit nicht Begriff ist, ist Anschauung. Doch warum reine Anschauung? Das “rein” steht hier im Gegensatz zu “sensibel” oder “sinnlich”. Der Gehalt einer sinnlichen Anschauung ist durch die Form der Anschauung selbst gegeben und da Raum und Zeit von den Sinnen vorausgesetzt werden, können sie nur mit dem Sinnlichen unvermischte Anschauungen sein, also reine.

Darüber hinaus werden Raum und Zeit als stetige Grössen angesehen. Was muss man darunter verstehen? Kant sagt, dass das Stetige eine Grösse sei, die nicht aus Einfachem besteht. Dies besagt, wenn Raum und Zeit einzelne Vorstellungen sind, so sind sie notwendigerweise stetige Grössen d.h. nicht aus einfachen Teilen zusammengesetzt.

Kommen wir nun auf die Frage zurück, wie man es verstehen kann, dass Zeit und Raum Bedingungen sind?

“Der Raum ist nicht etwas Objektives und Reales, weder eine Substanz, noch ein Akzidenz, noch ein Verhältnis; sondern ein subjektives, ideales, aus der Natur der Erkenntniskraft nach einem festen Gesetz hervorgehendes Schema gleichsam, schlechthin alles äusserlich Empfundene einander beizuordnen.” (§ 15 D.)

“Die Zeit ist nicht etwas Objektives und Reales, weder eine Substanz, noch ein Akzidenz, noch ein Verhältnis, sondern eine, durch die Natur der menschlichen Erkenntniskraft notwendige, subjektive Bedingung, alles beliebige Sensible durch ein bestimmtes Gesetz einander beizuordnen, und eine reine Anschauung.” (§ 14)

Wie wir gesehen haben, beruht das *Phaenomenon* auf zwei Faktoren, wobei der eine der Stoff ist, der dem Subjekt durch seine Sinnesorgane gegeben wird, der andere die Form oder die Gestalt ist, also die formale Einheit für das Bewusstsein (das *sensitive cogitatum*). Die Gestalt formiert sich durch eine Art von natürlichem Gesetz des Gemüts. Diese Regel oder dieses Gesetz ist der Erkenntniskraft eingepflanzt und besteht darin, das Mannigfaltige zu koordinieren. Wenn die Anschauung also an ein Prinzip der Form gebunden ist, und wenn dieses Prinzip als Bedingung qualifiziert wird, dann scheint es klar zu sein, dass das formale Prinzip als ein subjektives verstanden werden muss (als der Erkenntniskraft eingepflanzt). Kant spricht jetzt von subjektiven und idealen Bedingungen, welche dazu dienen, das was sie von den äusseren Sinnen erhalten, zu koordinieren.

Was das Gesetz oder die Regel betrifft, wissen wir nicht genau, was diese Regel denn nun sein soll, da einmal gesagt wird, dass die Formation der Gestalt sich nach diesem Gesetz richtet, ein anderes Mal, wird gesagt, dass Zeit und Raum auf einem Gesetz beruhen. Was ist dieses Gesetz? Der Text gibt uns keine Auskunft, ausser dass es der Erkenntniskraft eingepflanzt, eingeboren sei und beständig ist, und ab § 4 mit der Form der Vorstellung gleichgesetzt wird und von der im § 5 gesagt wird, dass sie auch ohne alle Sinnesempfindung angetroffen werden kann, durch die alle Vorstellungen sinnlich heissen. Die reine Anschauung. Dass die Anschauung an ein Prinzip der Form gebunden ist und dieses als Bedingung qualifiziert wird, dann wird dieses formale Prinzip zu einem subjektiven, dem Verstand eingepflanzt. Doch wir erhalten weitere Hinweise betreffs der Form hinsichtlich ihres subjektiven Statuts: diese sind Akte d.h. Tätigkeiten oder Handlungen der Erkenntniskraft (*actus animi*). Was soll man darunter verstehen, wenn Raum und Zeit als Handlungen der Erkenntniskraft bezeichnet werden? Kant will damit verdeutlichen, dass diese nicht als eine „Gussform“ angesehen werden dürfen, die bloss bereit wäre das sinnlich Gegebene nach bestimmten Regeln zu empfangen, sondern dass sie selbst die Tätigkeiten des Koordinierens sind (welches nach einer gewissen Regel geschieht), die nur stattfindet in Gegenwart von Empfindungen und somit nichts ist, falls diese ausbleiben.

Diese Tätigkeiten, sofern sie koordinieren, werden reine Anschauungen genannt und dies bedeutet, dass die Operation die durch sie vorgenommen wird, nicht von begrifflicher Art ist. Kant gedenkt auch, die ontologischen Widersprüche welche die Begriffe von Zeit und Raum, wie sie im Rahmen der Newtonschen Physik gebraucht wurden, zu eliminieren. Deren Subjektivierung bedingt also ein Entontologisierung.

Kant, die Welt auftrennend in eine sensible und eine intelligible, und somit die Prinzipien aufteilend die auf der jeweiligen Ebene funktionieren, gewährt der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft ihre theoretische Autonomie. Dies erweist sich als besonders interessant, in Hinsicht auf die Diskussionen epistemologischer Art, bezogen auf die Problematik sinnlicher Erkenntnis. Somit entsteht auch die Frage nach dem Wert der Bedingungen sinnlicher und wissenschaftlicher Erkenntnis. Wie steht es diesbezüglich nämlich um den Status des Gegenstandes der sinnlichen Erkenntnis, dem *Phaenomenon*, d.i. die Erscheinung. Die wissenschaftlichen Disziplinen, wie die Mathematik und die Physik, galten im §12 als Garanten für die Wahrheit für die Erkenntnis der Erscheinungen.

“Bei den Sinneserkenntnissen gibt es demnach Wissenschaft, obgleich es bei ihnen, da sie Phaenomena sind, keine reale, sondern nur eine logische Verstandestätigkeit gibt.“ (§ 12)

So gibt es Wissenschaften, deren Resultate nicht angezweifelt werden können und deren Erkenntnisse wahr sind.

Weiterhin ändert sich die Wahrheitsbegründung im Laufe des Textes, so dass es sich nicht mehr um die Wahrheitsbegründung der Erscheinungen dreht, sondern um die Wahrheit ihrer Bedingungen. Es geht um das Problem des Wertes einer subjektiven Bedingung.

“Mag aber auch die Zeit, an sich und unbedingt gesetzt, ein Seiendes der Einbildung sein, so ist sie doch, sofern sie zum unveränderlichen Gesetz des Sensiblen als solchen gehört, ein ganz wahrer Begriff und die über alle möglichen Gegenstände der Sinne ins Unendliche sich erstreckende Bedingung einer anschauenden Vorstellung.“ (§ 14.6)

Es fällt auf, dass die Zeit (und als zum Gesetz des Sensiblen gehörend, auch der Raum), zuerst, als ein eingebildetes Seiendes dargestellt wird. Dies gilt nach Kant jedoch nur für die Zeit und den Raum „an sich“, nicht jedoch als subjektive Bedingungen, soweit sie die Bedingungen der Erscheinungen sind. Hier wird somit ihr transzendentaler Charakter herausgestellt. Kant verfährt hier rein analytisch indem er zeigt, dass die in Frage stehende Behauptung schon in derjenigen des “gewissen Gesetzes, das dem Bewusstsein von Natur aus eingepflanzt ist”, bereits enthalten ist. Um das Argument jedoch zu vervollständigen, darf nicht gezeigt werden, dass Raum und Zeit ausreichende Bedingungen der Erscheinungen sind, sondern notwendige, d.h. dass ohne sie keine Erkenntnis der Erscheinungen möglich sei. Nur so wird die Objektivität dieser Begriffe garantiert. Hinsichtlich des Raumes sagt Kant:

“Mag auch der Begriff des Raumes, als der irgendeines objektiven oder realen Seienden oder einer solche Eigenschaft, der Einbildung entstammen, so ist er doch nichtsdestoweniger, in Bezug auf alles beliebig Sensible, nicht allein ganz wahr, sondern auch die Grundlage aller Wahrheit in der äusseren Sinnlichkeit. Denn die Dinge können den Sinnen unter irgendeiner Gestalt nur mittels der Kraft des Genüts erscheinen, das alle Empfindungen nach einem festen und seiner Natur eingepflanzten Gesetz einander beordnet. Da demnach den Sinnen gar nichts gegeben werden kann, wenn es nicht den angestammten Axiomen des Raumes und dessen Folgestücken (nach Vorschrift der Geometrie) entspricht, so wird es mit ihnen, mag ihr Grund auch nur subjektiv sein, doch notwendig übereinstimmen, weil es insofern mit sich selbst übereinstimmt, und die Gesetze der Sinnlichkeit werden Gesetze der Natur sein, sofern sie in die Sinne fallen kann.“ (§ 15 E.)

Wir werden scheinbar mit einem Paradox konfrontiert, der jedoch den Hauptbestand der kritischen Bewegung in den §14 und §15 ausmacht. Wie können die Begriffe von Raum und Zeit wie sie in der Physik als Unterlage dienen, objektiv gültig sein und gleichzeitig durch ihren subjektiven Charakter, Vorstellungen und Begriffe sein?

Die Antwort lautet: Nur als subjektive Formen, und nur als solche, sind Raum und Zeit die objektiven Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis.

Wenn Kant schlussfolgert, dass Raum und Zeit die absolut ersten formalen Prinzipien der sinnlichen Welt sind, darf man nicht vergessen worin sich seine Forschung nach den Gründen oder Bedingungen eingeschrieben. Es handelte sich nämlich darum zu zeigen, dass die Erscheinung, als Gegenstand der Sinnlichkeit, erst intelligibel ist, wenn er, unter gewisse Bedingungen gelegt, verstanden wird, diese aber nur intelligibel sind, sofern diese als subjektive Prinzipien verstanden werden.

Behalten wir, (vgl. Corollarium/Zusatz) dass der Raum die Form der äusseren Gegenstände ist, wogegen die Zeit auf den Vorstellungszustand des Subjekts hinweist. Die vorgenommene Unterscheidung kündigt die Formulierung des äusseren Sinns/inneren Sinns an, wie sie erst nach der *Dissertation* vorgefunden werden kann.

Wir wissen bereits, dass der Vorstellungszustand eines Subjekts durch die Sinnlichkeit, d.h. durch seine verschiedenen Sinne, auf eine gewisse Art und Weise affiziert oder verändert wird. Diese Veränderung ist eine solche, dass sie sich durch die Form der Zeit vollzieht. In Hinsicht auf die Modifizierung, sind die Vorstellungen gleichwertig, jedoch in Hinblick auf ihre Erscheinung, sind sie notwendigerweise nach der Form der Zeit geordnet. Die Zeit bezieht sich also nur auf das Erscheinen im Subjekt und umfasst nicht nur die äusseren Gegenstände, sondern auch ihre Zufälligkeiten und schlussendlich alle unsere Gedanken. Kant geht sogar soweit zu behaupten, dass die Zeit den Raum mit umfasst:

“Die Zeit aber nähert sich mehr einem allgemeinen und Vernunftbegriff, indem sie schlechthin alles in ihren Beziehungen umfasst, nämlich den Raum selber und außerdem die Akzidenzen, die in den Verhältnissen des Raumes nicht einbegriffen sind, wie die Gedanken des Gemüts.“
(Corollarium/Zusatz)

Somit kann gesagt werden, dass die zentrale Aussage der *Dissertation* die ist, dass Raum und Zeit (jedoch hauptsächlich in Bezug des Raumes) “ideale” Bedingungen sinnlicher Gegenstände sind.

Hierzu zeigt sich *R 4673* (nach dem 28. April 1774 datiert) von grösster Wichtigkeit, indem sie Behauptungen aus der *Dissertation* aufnimmt, aber auch neue Bedeutungen formuliert.

“Das spatium absolutum, dieses Rätzel der Philosophen, ist ganz was richtiges (§ aber nicht reale, sondern ideale), sonst würde man nicht a priori von ihm was sagen können, und zwar nicht

durch allgemeine Begriffe, sondern durch eigenschaften, die sich an ihm durch [innere War] unmittelbare Fassung warnehmen lassen. Er ist aber nichts äußerliches, sondern die in dem Gemüth selbst bestehende Bedingung der Form aller äußern Vorstellung. Er ist [kein] nichts eingebildetes (ens imaginarium). Denn er ist die einzige wirkliche Bedingung der Vorstellung wirklicher äußerer Dinge. Die Ordnung der Dinge, die neben einander seyn, ist nicht der Raum, sondern der Raum ist daß, was eine solche Ordnung oder besser coordination nach bestimmten Bedingungen möglich macht.”⁶¹

“Er ist etwas wirkliches, was nicht von dem Daseyn der Dinge abhängt”⁶²

Diese Aussage scheint im Widerspruch zu der *Dissertation* zu stehen, wo die Realität des Raumes geleugnet wurde. Wie ist dies zu verstehen?

Im Sinne von Idealität, bedeutet dies nicht, dass der Raum nur ein *ens imaginarium* wäre, denn nur durch ihn besteht die Möglichkeit, die äusseren Dinge zu koordinieren. Somit schliesst die Idealität des Raumes nicht dessen Realität, hier als objektiver Wert, aus. Die Erkenntnis der *Phaenomena* ist objektiv, da sie auf subjektiven und notwendigen Bedingungen beruht. Der Raum ist nichts äusserliches, kein Objekt möglicher Anschauung.

“Überhaupt daß Dinge sind, die der Sinnlichkeit correspondiren, muß der Verstand erkennen; also ist die idealitaet des Raumes weiter nichts als die unterscheidung der Sinnlichkeit und desjenigen, was dadurch gesetzt wird, vom Verstande und was dadurch gedacht wird. Durch die idealitaet wird die Wirklichkeit der Körper |(Gewißer Wesen, die ihr correspondiren) und gewisser Eigenschaften nicht geläugnet, ja gar nicht anders als blos negativ daran gedacht. Die Idealitaet des Raumes hebt dessen realitaet in ansehung der Körper, d.i. aller [sinnl] äußern Gegenstände der sinnlichkeit, nicht auf, und ihnen kommt wirklich der Raum zu, sondern unterscheidet nur Gegenstände der Sinne als solche von Dingen an sich selbst. Einem Dinge an sich selbst kommt kein Raum zu (als Bedingung oder Bestimmung), sondern ieder Gegenstand der äußern sinne wird durch die Bedingung des Raumes gedacht.”⁶³

4.2.3. Schlussbemerkung zu den Gründen der Form des *mundi sensibilis*

Somit hatte die *Dissertation* die Unterscheidung zwischen *sensualitas/phaenomenon* einerseits und *intelligentia/noumenon* andererseits aufgezeigt, sowie auch den idealen Charakter von Raum und Zeit aufgestellt, jedoch wurde nicht gezeigt, dass nur diese Idealität die Unterscheidung von *Phaenomenon* und *Noumenon* plausibel macht. Erst in *R 4673* betont Kant, dass das *Phaenomenon* nicht das Ding an sich sei, durch die Idealität des Raumes bedingt. Nur sie gestattet die Abgrenzung der phänomenalen und noumenalen Perspektiven des Gegenstandes.

⁶¹ *R 4673*, XVII:639

⁶² *Ibid.* XVII:638

⁶³ *Ibid.* XVII:639,640

Zu folgender ultimativen Schlussfolgerung sollte die Dissertation führen: Wenn der Raum nicht ideell ist, dann *Phaenomenon* = *Noumenon*!

4.3. Die Radikalität der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand

Das Problem der Erkenntnis findet seine Auflösung also nur, wenn man die reale Unterscheidung zwischen *phaenomena* und *noumena*, also die Besonderheit, durch strikte Trennung, der Sinnlichkeit und des Verstandes in der Erkenntnis zulässt, wobei erstere durch die anschaulichen Bedingungen von Raum und Zeit, letztere aus dem *usus realis* des Verstandes hervorgehen. Sonst bleibt man im logischen Gebrauch des Verstandes und Kant nennt den Namen für den der Unterschied ein bloss logischer war:

„Ich fürchte deshalb, daß Wolf durch diesen Unterschied zwischen sinnlicher und gedachter Erkenntniß, der ihm selbst nur als ein logischer gilt, jene werthvolle alte Einrichtung, die Natur des Erscheinenden und des durch den Verstand Begriffenen zu sondern [nach Hinske: ...]jenes vornehmste Anliegen des Altertums, die natürliche Beschaffenheit der Phaenomena und Noumena zu erörtern,...], zum großen Schaden der Philosophie, vielleicht völlig zerstört und die Geister von deren Erforschung zu logischen Spielereien in den meisten Fällen abgelenkt hat.“⁶⁴ (§ 8)

Deshalb will Kant eine eigenständige Variation der Zwei-Welten-Lehre aufrichten und die Lehre der „Schule der Alten“ restituieren, welches er nicht umsonst als „vornehmstes Anliegen des Altertums“ bezeichnet. Und gerade darin lassen sich auch die Begriffe Platons des *phaenomenon* und des *noumenon* einschreiben.

Kant schreibt weiterhin, dass es eine schlechte Erklärung wäre, das Sinnliche als nichts anderes denn als verworrenes Denken zu betrachten, oder Denken als nichts als deutliches Empfinden anzusehen. Um es in Kants Worten zu sagen:

„[...]das Sinnliche werde schlecht erklärt durch das verworren Erkannte, das Intellektuelle durch dasjenige, dem die deutliche Erkenntnis zugehört. Denn dies sind nur logische Unterschiede, die das Gegebene, das aller logischen Vergleichung unterlegt wird, gar nicht berühren. Es kann aber das Sinnliche völlig deutlich sein und das Intellektuelle äußerst verworren.“ (§ 7)

Der Titel der *Dissertation* gibt, wie schon angegeben, erstmals Aufschluss, welche fundamentale Unterscheidung Kant hier einführen will. Es ist die radikale Trennung der Sinneswelt und der Verstandeswelt, d.h. von Sinnlichkeit und Verstand. Für den „modernen“ Rationalismus war die Unterscheidung zwischen beiden, wie wir noch genauer sehen werden,

⁶⁴ II:395

eine hinsichtlich des Grades, genauer hinsichtlich des Deutlichkeitsgrades: sinnliche Erkenntnis, also Sinnlichkeit galt als verworren und mehr oder weniger dunkel; intellektuelle Erkenntnis, also Verstandeserkenntnis, war „*claire et distincte*“. Für den Rationalismus der Antike aber, dem „der Alten“ oder „des Altertums“, wie Kant zu sagen pflegt, war der Unterschied einer nach „der Art“, infolge einer radikalen Unterscheidung und Trennung beider Vermögen Vorstellungen zu haben (oder beider Erkenntnisarten).

Um diesen Standpunkt zu verdeutlichen, kehrte Kant zu den Begriffen der „Alten“ zurück, indem er diese übernahm: den Begriff *phaenomenon*, um Dinge/Gegenstände zu benennen, welche sinnlich wahrgenommen werden, und den Begriff *noumenon*, um Dinge zu bezeichnen, welche nur durch den Verstand begriffen werden können (hierzu sei gesagt, dass Kant auch späterhin Bedenken äussern wird hinsichtlich Platons „objektiveren“ Unterscheidung zwischen *phaenomenon* und *noumenon*, so dass nicht die Dinge in *phaenomena* und *noumena* aufgeteilt, sondern einräumte, dass nur Begriffe in sinnliche oder verstandesmäßige, aufgeteilt werden sollten.)⁶⁵

4.3.1. Sinnlichkeit und Verstand vor Kant

Ehe wir uns deshalb näher mit Sinnlichkeit und Verstand in Kants *Dissertation* befassen, wäre es von Vorteil uns klar zu machen, was beide Begriffe für die Philosophie vor Kant, also in der Schulphilosophie, und im Übergang, mit Kant bedeuteten.

Dabei orientieren wir uns insbesondere an dem Werk⁶⁶ von Murray Lewis Miles.

Sinnliche Anschauung ist nach Kant eine vom Denken unterschiedene Vorstellungsart. Doch was genau hat Kant vor Augen, wenn er diese grundlegende Unterscheidung vollzieht? Diese Frage scheint um so wichtiger, da man den Unterschied zwischen sinnlicher Anschauung und Denken, besonders dem reinen Denken, von jeher in der Philosophie machte.

⁶⁵ “One should not have divided things into intelligibles and sensibles or noumena and phenomena, but rather said that our cognition is twofold (first intellectual and second sensitive), which would have prevented the coming about of a mystical concept of the intellectual. . . through which metaphysics deteriorated into wild fantasy.” Mir lag nur die engl. Übersetzung aus Carsons Text vor. Zitiert aus: *Metaphysics Mrongovius*, 29:759. Translations taken from *Lectures on Metaphysics*, Karl Ameriks and Steve Naragon, eds and trans. (Cambridge University Press, 1997).

⁶⁶ Vgl. Lewis Murray Miles, *Logik und Metaphysik bei Kant. Zu Kants Lehre vom zwiefachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft*. - Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.

So macht Kant in der *Dissertation* den Unterschied ob die Erkenntnis intuitiv, d.h. als eine anschauungsmässige Vorstellung bzw. Erkenntnis dem Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit entstammt, oder ob sie als allgemeiner Begriff oder Erkenntnis aus Begriffen dem Vermögen des Denkens entspringt.

4.3.1.1. Sinnlichkeit und Verstand als Kritik an der „intellektuellen Anschauung“ (Platon-Leibniz) und am „modernen Rationalismus“ (Descartes-Leibniz-Wolff)

Die Basis für Kants Propädeutik einer Metaphysik war seine Unterscheidung zweier Erkenntnisarten: Das was durch die Sinnlichkeit erkannte/aufgenommene, heisst phaenomenon, das was durch den Verstand gedacht wird, heisst noumenon. Chenet spricht von zwei Vorstellungsmodi.

„La sensibilité est la faculté d'un des deux modes de la représentation, celui de la représentation *intuitive*. Kant oppose, en effet, deux types de connaissance d'un objet: intuition (*intuitio*, représentation concrète, production *in concreto*) et intellection (*intellectio*, représentation abstraite, représentation symbolique).“⁶⁷

Unsere Anschauungen sind, im Unterschied zu unserem diskursiven Verständnis, einfach nur,

„an ein Prinzip der Form gebunden, unter der allein etwas unmittelbar, oder als Einzelnes von der Seele geschaut und nicht bloß diskursiv durch allgemeine Begriffe erfaßt werden kann.“⁶⁸

In diesen Unterscheidungen kündigt sich bereits die Distanz und die Abgrenzung zu Denkern an, welche eine Vermischung von Anschauung und Begriff in der sogenannten „intellektuellen Anschauung“ annahmen. Für Kant muss dies ein Paradox bleiben, da die Diskursivität des Verstandes wesentlich von der Anschauung unterschieden ist:

Diese Unterscheidung von Anschauung und Begriff scheint hier besonders gewichtig, da wir bereits festgestellt haben, dass Raum und Zeit keine Begriffe sind, sondern Anschauungen und zwar „reine“. Andererseits will Kant sich durch diese Unterscheidung auch von einer Tradition, in der die „intellektuelle Anschauung“ gepflegt wurde, klar abgrenzen. Eine intellektuelle Anschauung gilt ihm, zumindest für uns Menschen als unmöglich und als Paradox (Vgl. §10)

⁶⁷ Chenet, François-Xavier: « La *Dissertation* de 1770 et l'*Esthétique transcendentale* ». *Questions de philosophie*, 4/1993, S. 10.

⁶⁸ II:396

Die These, dass es keine Anschauung des Intelligiblen, jedoch nur symbolische Erkenntnis davon gibt, bedeutet nicht unbedingt, dass diese Gegenstände uns nicht auch auf irgendeine Art und Weise gegeben werden. Sinnlichkeit ist 1770 nicht das was den Gegenstand gibt, sondern was die sinnliche Vorstellung des Gegenstands ermöglicht. In der *Dissertation* steht fest, dass es, für den Menschen, keine Anschauung des Intelligiblen gibt, oder was auf das Gleiche herauskommt, dass für den Menschen keine andere Anschauung möglich ist, als die sinnliche. Es steht noch nicht fest, dass jede Erkenntnis einer Anschauung bedarf, denn der *usus realis* des Verstandes wurde, wie wir noch sehen werden, von Kant nicht als intellektuelle Anschauung gedacht, jedoch verhindert dies nicht, dass auch deren Aberkennung, nicht vermeidet, die Dinge zu erkennen, wie sie sind. Da sie nicht sinnlich, in der Anschauung erkennbar sind, so sind sie es auf diskursive Art, d.h. *in abstracto*. Somit können in der *Dissertation* passive Anschauung (Sinnlichkeit) und symbolische Erkenntnis (Verstand), in dem gleichen Sein koexistieren. Obwohl die Intellektuelle Anschauung in der *Dissertation* negiert wird, so spielt doch die Anschauung dort nicht die Rolle der Bedingung jeder möglichen Beziehung zum Gegenstand, sondern es bleibt Raum für Erkenntnis durch universale Begriffe im Abstrakten.⁶⁹

Hinzuzufügen wäre noch, dass der Verstand, für Leibniz ein Vermögen nicht sinnlicher, jedoch zugleich intuitiver Erkenntnis, ein Vermögen intellektueller Anschauung, ist. Allerdings erkennen wir nach Leibniz „kaum etwas“ in adäquater Weise. Adäquat erkennt vielmehr Gott, und zwar alles. Diese ihre Unvollkommenheit im Vergleich mit der göttlichen Erkenntnisart ändert jedoch am intuitiven Grundcharakter der Verstandeserkenntnis nichts und rückt ihn in die Nähe der Platonischen Lehre von einer gottähnlichen reinen Intuition.

Nicht nur, dass sinnliche Erkenntnis in Materie und Form aufgetrennt wird, auch der Gebrauch des Verstandes ist für Kant ein doppelter, ein zwiefacher: dem *usus logicus* und dem *usus realis*, und der damit verbundenen Kritik an der rationalistischen Schule von Descartes-Leibniz-Wolff.

Da die Gründe der Form der Sinnlichkeit Raum und Zeit sind, so bedeutet die scharfe Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, im gleichen Atemzug einen Bruch mit der rationalistischen Tradition, welche in der Unterscheidung beider Vermögen nur einen unterschiedlichen Deutlichkeitsgrad annahm. Für die „modernen“ Rationalisten, waren

⁶⁹ Bemerkung: In der KrV wird die These dahin gehen, dass dort wo die Anschauung fehlt, es überhaupt keinen Bezug zu irgendwelchem Gegenstand geben kann, und somit auch keine Art von Erkenntnis.

Sinneserkenntnisse verworren und dunkel; Verstandeserkenntnisse dagegen klar und deutlich. Für den Rationalismus der Alten jedoch war die Differenzierung beider Vermögen derart, dass beide Vermögen einer klaren Trennung vollzogen wurden.

Zu dieser grundlegenden Unterscheidung kommt eine weitere hinzu, welche auch auf die Alten zurückgeht, nämlich die zwischen Materie (Stoff) und Form.

Die Beziehung zu den Rationalisten, soll uns als Einführung in das Problem und den historischen, metaphysischen Hintergrund dienen, um Klarheit zu verschaffen, was Kant in dieser Zeit beschäftigte.

4.3.1.2. Die Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts

Was die vorkantische Metaphysik anbelangt, so liess diese, nach dem Autor von "Logik und Metaphysik bei Kant" besonders die Frage nach der Erkenntnisart der Metaphysik in einer vieldeutigen Unbestimmtheit und musste sie darin belassen, weil ihr das rechte Verständnis des Unterschieds beider Erkenntnisarten ermangelte. Der Grund liegt in der Schulphilosophie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Autoren wie Wolff oder Baumgarten sahen das Amt und die Würde der philosophischen Erkenntnis in der Kunst der Zergliederung und Klassifikation der Begriffe bzw. Prädikate des Verstandes und blieben somit in wesentlichen Hinsichten dem Gedankenhorizont der Scholastik verhaftet.

Im Bereich der Metaphysik kamen sinnliche Vorstellungen bei solchen Autoren kaum in Betracht, da diese insgesamt als empirisch und somit unzulässig in einem Wissenschaftsbereich galten, der seiner Idee nach in einer Erkenntnis jenseits der Erfahrung bestehen sollte. Diese Trennung des Empirisch-Sinnlichen der Anschauung vom Rein-Begrifflichen des Verstandes wurde ferner dadurch verdunkelt, dass das Verstandesmässige, welches einerseits scholastisch-aristotelisch als Quelle gewisser reiner *conceptus intellectus* angesehen wird, andererseits nach Leibnizisch-Platonischem Vorbild als Vermögen einer reinen intellektuellen Anschauung gilt. Der Verstand wird dann selbst zum Vermögen einer - wenngleich nichtsinnlichen - Anschauung.

Die Vereinigung dieser philosophischen Richtungen im 18. Jahrhundert stellten für Kant einen inneren Widerspruch dar, da die notwendige Absonderung von Sinnlichkeit und Verstand niemals in einem System der Metaphysik geschehen ist

4.3.1.2.1. Der Grund für die Dunkelheit der metaphysischen Erkenntnis

Nicht minder unklar als mit der Unterscheidung von Anschauung und Begriff zum Zwecke der deutlichen Abgrenzung der spezifischen Erkenntnisart der Metaphysik stand es vor Kant mit dem Ursprung der Vorstellungen, ob diese nämlich a priori d.h. vor aller Erfahrung oder a posteriori d.h. aus der Erfahrung genommen sind. Somit ist mit dem Ursprung die Erkenntnisquelle gemeint. Bezüglich dieser Unterscheidung, klagt Kant, dass diese bisher selbst bei Denkern von Gewerbe (Vgl. B 871), nur sehr undeutlich blieb. Zwar wäre der Begriff der Metaphysik von alters her mit grösster Einhelligkeit dahingehend bestimmt, dass diese Wissenschaft nicht empirischen Ursprungs, sondern völlig rational sei, jedoch blieb durch Ermangelung eines hinreichend deutlichen Begriffs des Unterschieds zwischen rationalem und empirischen Wissen das Wesen und die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis im Dunkeln. Diese Dunkelheit ging auch auf die Idee der metaphysischen Erkenntnis über und blieb an ihr haften.

Dazu beigetragen hatte die Schulphilosophie mit ihrer ausgeprägten Tendenz, Erkenntnisquelle und Erkenntnisart zu vermischen, da man daran festhielt, dass sinnliche Erkenntnis *eo ipso* empirisch sei, womit denn alle apriorische Erkenntnis dem *intellectus* als alleinigem Vermögen reiner Erkenntnis zugeschrieben wurde. Für Kant kreuzen sich zwar die beiden Unterscheidungen, aber dies ohne missliche Verwechslungen, denn beide Vorstellungsarten, die sinnliche wie die verstandesmässige, können empirisch oder auch reine apriorische Vorstellungen sein.

Es kommt Kant also bei der Gründung einer Metaphysik darauf an, alles darauf anzuwenden, dass durch die Bestimmung der Erkenntnisart und der Erkenntnisquelle dieser Wissenschaft, das reine Wesen derselben von allem Fremdartigen geschieden wird und bleibt.

4.3.1.2.2. Die Ankündigung einer neuen Methode

Somit wird es nötig zu einer deutlichen Unterscheidung von Anschauung und Begriff voranzuschreiten, indem nach dem Ursprung einer Anschauung oder eines Begriffs gesucht wird.

In Hinblick auf die Erkenntnisart und Erkenntnisquelle von Kants Metaphysikbegriff im Unterschied zu demjenigen der vorangehenden Tradition, insbesondere der Schulphilosophie, zeigt sich, dass die Kantische Definition der Metaphysik sich auf den ersten Blick nicht sonderlich von der der Schulphilosophie unterscheidet, denn beide sehen in ihr ein System apriorischer Erkenntnisse durch gewisse *conceptus intellectus*, so dass uns hinsichtlich des Objekts der Metaphysik gleichwie im Falle der Erkenntnisart und Erkenntnisquelle eine gewisse Kontinuität des Metaphysikverständnisses auffällt. Es handelt sich schlussendlich, wie sich zeigen wird, um Kontinuität wie auch um Bruch mit dem Vorhergehenden. Die Neubestimmung des Wesens der Metaphysik wird sich darin bekunden, dass der Sinn der Erkenntnis durch Begriffe, sowie der Sinn der Apriorität, eine wesentliche Änderung erfährt.

4.3.1.2.3. Die Differenz zwischen Anschauung und Begriff: Die Diskursivität des Verstandes

Kants eigene Bestimmung der Verstandeserkenntnis oder Erkenntnis aus reinen Begriffen als diskursiv, d.h. der Nachweis der grundsätzlichen Diskursivität alles begrifflichen Denkens kündigt schon die entschiedenste Gegnerschaft gegen jede Bestimmung der metaphysischen Erkenntnisart als Intuition an. Darum bildet das Deutlichkeitskriterium, also die Unzulänglichkeit der bisherigen, von Platon über Leibniz bis zur Schulmetaphysik, Bestimmung des Unterschieds von *intuitus* und begrifflichem Denken den eigentlichen Kern der Auseinandersetzung. Im Gedanken des intuitiven Charakters des reinen Verstandes als Quelle eigener *notiones* versammelt sich gleichsam der volle Problemgehalt, der in einer langen geschichtlichen Entwicklung mit der Aufgabe einer Klärung der Erkenntnisart und der Erkenntnisquelle der Metaphysik verwachsen war, als Kant diese Aufgabe eigens in Angriff nahm. So stellt man fest, dass Kant das Herkömmliche Verständnis der Metaphysik als eines Systems apriorischer Erkenntnisse aus Begriffen zwar beibehielt, aber durch die wesenhafte Diskursivität aller Erkenntnis aus Begriffen, eine radikalere Abgrenzung zwischen Anschauung und Begriff herausarbeitete, um so das Wesen des reinen Verstandes und damit die Erkenntnisart und Erkenntnisquelle der Metaphysik neu zu bestimmen.

4.3.1.2.4. Kants Bestimmung der Erkenntnisart und Erkenntnisquelle der Metaphysik

So haben wir im Vorherigen festgelegt, dass die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand kein allgemeiner erkenntnistheoretischer Befund ist, sondern im Dienste der Bestimmung der Erkenntnisart metaphysischer Erkenntnis als solcher, d.h. des Wesens der

Metaphysik selbst steht. Es gilt festzuhalten, dass Kants Ansetzung einer grundsätzlichen Dualität der Erkenntnisvermögen sich durchweg innerhalb des rahmengebenden Vorbegriffs der Metaphysik, als eines Systems apriorischer Erkenntnis aus Begriffen, befindet und dient einer Neubestimmung der Erkenntnisart und der Erkenntnisquelle der so verstandenen Metaphysik, d.h. des Sinnes der begrifflichen Erkenntnis a priori. Damit geht zugleich eine gewandelte Auffassung des Erkenntnisobjekts der Metaphysik einher und führt dazu, dass die Bestimmung von Erkenntnisart, Erkenntnisquelle und letztlich Erkenntnisobjekt der Metaphysik ein unabdingbares Requisit für die Gründung derselben als Wissenschaft wird.

Es gilt somit als erstes zu verdeutlichen, von welcher Art die Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen ist. Somit wird es nötig die grundsätzliche Dualität intuitiver, also sinnlicher, und diskursiver, also verstandesmässiger Erkenntnis darzustellen und abschliessend den Sinn der Diskursivität des Verstandes im Hinblick auf den logischen wie auch auf den realen Verstandesgebrauch aufzuzeigen.

4.3.2. Die Gabelung des Verstandes

Zuerst einmal unterscheidet sich für Kant der Verstand von der Sinnlichkeit, durch seine wesenhafte Diskursivität. Die Einteilung in einen *usus logicus* und einen *usus realis*, dieses zwiefachen Gebrauchs des Verstandes, kann so angesehen werden, als ob der Gebrauch des Verstandes sich in zwei Anwendungsbereiche gabelt, wobei uns beide als diskursiv gelten..

Fragen wir von Kant her, von welcher Art die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, wie man sie von Descartes ausgehend über Leibniz bis zur Schulmetaphysik verfolgen kann, sich darstellt, so ist der von Kant auf einen Nenner gebrachte, Leibniz-Wolffsche Begriff des Unterschiedes zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis eine Unterscheidung bloss nach der logischen Form nach. Sie betrifft die bloss logische Form der Vorstellungsart. Wie soll man dies verstehen?

4.3.2.1. Gegen die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand hinsichtlich des Deutlichkeitsgrades

Wie wir bereits wissen, prägt Kant die Begriffe der Materie und der Form der Erkenntnis. Dass die Leibniz-Wolffsche Unterscheidung der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnisarten „die bloss logische Form der Vorstellungsart“ betrifft, besagt demnach, dass sie nur die subjektive Art, wie wir den Gegenstand erkennen, betrifft. Sie kennt nur den Unterschied der

Vorstellungsarten als den des Bewusstseinsgrades: des Grades der Deutlichkeit des Bewusstseins.

Nun ist auch Kant der Ansicht, dass Erkenntnisse formallogisch gesehen verschiedene Grade der Deutlichkeit aufweisen, je nachdem das Bewusstsein sich auf einen grösseren oder geringeren Teil des Mannigfaltigen sich erstreckt, nicht jedoch gilt ihm die bloss logische Form der Erkenntnis, also der Deutlichkeitsgrad, als Unterscheidungsmerkmal der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnisarten, denn nach Kant kann jede dieser Erkenntnisarten auf ihre eigene Weise deutlich oder verworren sein.

Die Untauglichkeit des Deutlichkeitskriteriums zeigt sich ihm in der *Dissertation*, sobald nämlich für ihn feststand, dass die mathematische Erkenntnis auf reiner sinnlicher Anschauung beruht (Vgl. § 23).

Der logische Gebrauch ordnet die Begriffe, woher auch immer gegeben, nur einander unter, nämlich die niederen den höheren, und unter sich dem Satz des Widerspruchs gemäss verglichen. Dieser logische Gebrauch ist, nach Kant, allen Wissenschaften (mit Ausnahme der Metaphysik, da ihr Gebrauch des Verstandes in Bezug auf ihre Prinzipien real ist, und mangels Anschauung nicht frei von Irrtümern ist, so fordert diese Wissenschaft zuerst eine Methode die ihr vorangeht und wobei die Erörterung der Gesetze der reinen Vernunft die Entstehung selber der Wissenschaft ist, die Metaphysik genannt werden kann) gemeinsam:

„In allen Wissenschaften, deren Grundsätze anschaulich gegeben werden – entweder durch Sinnesanschauung (Erfahrung) oder durch sinnliche, aber doch reine Anschauung (die Begriffe des Raumes, der Zeit und der Zahl) -, d.i. In der Naturwissenschaft und Mathematik, gibt der Gebrauch die Methode [...] Doch ist der Gebrauch des Verstandes in solchen Wissenschaften, deren angestammte Begriffe sowohl wie Axiome durch sinnliche Anschauung gegeben werden, nur logisch, d.i. Ein solcher, durch den wir Erkenntnisse in Ansehung der Allgemeinheit, in Übereinstimmung mit dem Satz des Widerspruchs, nur einander unterordnen: Phaenomena allgemeineren Phaenomena, Folgestücke der reinen Anschauung anschaulichen Axiomen. Aber in einer reinen Philosophie wie der Metaphysik, in welcher der Gebrauch des Verstandes in Bezug auf die Grundsätze real ist, d.i. Die angestammten Begriffe der Dinge und Verhältnisse und die Axiome selber durch den reinen Verstand selber ihrer Abstammung nach gegeben werden und, weil sie keine Anschauungen sind, von Irrtümern nicht frei sind, geht die Methode vor aller Wissenschaft vorher, [...] Denn da der rechte Gebrauch der Vernunft hier die Grundsätze selber aufstellt und die Gegenstände wie auch die Axiome, die man in Hinsicht auf sie zu denken hat, allein durch die natürliche Beschaffenheit der Vernunft allererst bekannt werden, ist die Erörterung der Gesetze der reinen Vernunft die Entstehung selber der Wissenschaft, [...] diejenige aber, welche dem einzigartigen Geist der Metaphysik angemessen ist, völlig unbekannt sein dürfte – kein Wunder, daß die mit dieser Nachforschung Beschäftigten ihren Sisyphusstein in Ewigkeit wälzen und bislang kaum um etwas vorangekommen zu sein scheinen.“ (Dissertation § 23)

Dies führte zu der Überzeugung, dass der sinnlichen Erkenntnis sogar eine Deutlichkeit allerhöchsten Grades zukommen kann, nämlich bei der Erkenntnis von wirklichen Gegenständen im Raum. Auf der anderen Seite können intellektuelle Vorstellungen verworren sein, wofür gerade die reinen Begriffe des Verstandes, wie sie in den Systemen der herkömmlichen Metaphysik verwendet wurden, nicht wenige Beispiele liefern.

Das eigentliche Problem bei der Unterscheidung des Sinnlichen und Intellektuellen mit Rücksicht auf den Deutlichkeitsgrad allein, weil diese von dem Inhalt der Erkenntnisse absieht, kommt es leicht zu der Ansicht, dass beide Erkenntnisarten sich hinsichtlich ihres Gegenstandes gar nicht unterscheiden. Dadurch gerät man in die Gefahr zu meinen, dass hinsichtlich der Auffassung des Deutlichkeitsgrades zufolge, dass auch die sinnlichen Vorstellungen das enthielten, was den Dingen an sich selbst zukommt.

Für Leibniz ist der Intellekt zwar hauptsächlich durch den höheren Deutlichkeitsgrad seiner Vorstellungen von der Sinnlichkeit unterschieden, jedoch kein Vermögen der bloss logischen Verdeutlichung verworrener sinnlicher Vorstellungen, sondern Ursprung ihm eigener, von den sinnlichen unterschiedener Vorstellungsinhalte. Nicht diesem, sondern „dem berühmten Wolff“ legt es Kant zur Last, er habe „jene alte werthvolle Einrichtung, die Natur des Erscheinenden und des durch den Verstand Begriffenen zu sondern, zum großen Schaden der Philosophie, vielleicht völlig zerstört [...]“.

Wie wir sehen werden, sieht Kant das Deutlichkeitskriterium in der *Dissertation* als den Ursprung einer Verfehlung des eigentlichen Problems der Metaphysik und legt bereits hier alles darauf an, die Unterscheidung des bloss logischen vom realen Verstandesgebrauch sicher zu stellen.

4.3.2.2. *Nihil est in intellectu quod non fuerit antea in sensu, - nisi ipse intellectus: Aristoteles und Leibniz*

Nur beiläufig sei hier der Satz des Aristoteles aufgeführt, *nihil est in intellectu quod non fuerit antea in sensu*, von dem Kant behauptet, er habe sich „bis auf heutige Zeit“ erhalten. Liegt nicht angesichts der bloss logischen Unterscheidung von Sinnlichkeit und reinem Verstand die Annahme nahe, dass Kant nicht nur den Empirismus, sondern gerade die Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts vor Augen hatte. Den Satz des Aristoteles erachtet Kant als Erläuterung, dass die *intellectualia* aus den *sensualibus* ihren Ursprung hätten. So sagt Kant in einer Vorlesung über Metaphysik:

„Aristoteles gab zwar zu, daß die Begriffe erlangt seien, doch wollte er behaupten, daß alle und jede Begriffe ihren Ursprung aus der Sinnlichkeit hätten.“⁷⁰

In der Erkenntnis, dass alle Begriffe „erlangt“ oder „erworben“ sind, sieht Kant ein wesentliches Verdienst des Aristoteles. Schränkt jedoch ein:

„Wir müssen aber bemerken, daß wir einige Begriffe abstrahiert von dem, was wir durch die Sinnlichkeit erkennen (bekommen); andere hingegen, indem wir bei Gelegenheit desjenigen, was wir durch die Sinne erkennen, aber indem wir reflexiones anstellen, bekommen.“⁷¹

In diesem Einwand schwingt bereits ein deutliches Sehen dessen mit, was wir im folgenden als den Unterschied zwischen dem logischen und dem realen Verstandesgebrauch herausarbeiten wollen. Die Reflexion des Verstandes ist nicht nur ein Vermögen der abstraktiven Allgemein- bzw. Deutlichmachung des sinnlich gegebenen, sondern es werden durch die Reflexion, die der Verstand bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung übt, gewisse von den empirischen Begriffen unterschiedene, somit reine Begriffe aus dem Verstand selbst ursprünglich erworben.

Der reale, nicht bloss logische Verstandesgebrauch als Ursprung ihm eigener Inhalte ist aber dasjenige, worin Leibniz der Sache nach die reine Verstandeserkenntnis der Metaphysik gründen lassen wollte, obwohl ihm diese Inhalte dem Wortlaut nach als angeboren und nicht erworben galten. Lautet doch der Satz Leibnizens, der im übrigen ausdrücklich von einer Apperzeption (also einer hinzufügenden, einer syn-thetischen Leistung), „*qui ajoute quelque chose aux objets des sens*“ spricht: „*Nichts ist in dem Verstand, das nicht aus den Sinnen käme, ausgenommen der Verstand selbst oder celui qui entend*“. Das heisst: ausgenommen die metaphysischen Begriffe des Verstandes wie Substanz, Ursache, action usw., mit denen mich der blosser Gedanke meiner selbst versieht.

Gemeint ist das Achten auf solches, was ursprünglich und wesentlich „in mir“, d.h. im ichlichen Bewusstsein als solchem war. Zumal in der Rückverwurzelung des *intellectio* in das Wesen des Ichs, die sachliche Einsicht in das liegt, was erst durch Kants ausdrückliche Unterscheidung des logischen vom realen Gebrauch des *intellectus* in festen Besitz genommen wurde.

⁷⁰ Metaphysik-Vorlesung, Hg. Heinze, 667.

⁷¹ Ibid.

Wir können dies mit Leibniz vergleichen, der in der Monadologie im § 30 schreibt:

„C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux *Actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s'appelle *Moi* et à considérer que ceci ou cela est en nous: et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons l'Être et la Substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même“.

Und in den *Nouveaux Essais* von 1765, nachdem er die Maxime ausgesprochen hat *nihil est in intellectu* etc. gibt Leibniz folgende Liste:

„Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, la raison, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauraient donner“.⁷²

4.3.2.3. Kants Unterscheidung des Sinnlichen und Intellektuellen dem Ursprung und Objekt nach

Kant verwarf die bloss logische Funktion des Unterschieds des Sinnlichen und Intellektuellen und musste sie verwerfen, weil sie einzig der logischen Funktion des Verstandes, das verworren Vorgestellte deutlich zu machen, Rechnung trug, nicht aber der realen (syn-thetischen; hinzusetzenden) Funktion desselben.

Ein Zitat aus der *KrV* kann helfen, die *Dissertation* auch von diesem Standpunkt aus zu betrachten, da es als entscheidend angesehen wird, von welchen Gesichtspunkten die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand vollzogen wird, denn nach ihnen bestimmt sich die jeweilige Art und Ebene der philosophischen Reflexion.

„Daß daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtsein auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnützlich und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloß logisch und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und praktischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesem Gedanken nicht bewußt ist. Darum kann man nicht sagen, daß der gemeine Begriff sinnlich sei und eine bloße Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und diese Receptivität unserer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntniß des

⁷² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement, Opuscules divers*, dans : Oeuvres de Leibniz, Livre II, Nouvelle Edition par M. A. Jacques, Paris 1846, S. 123.

Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibniz-Wolffische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben als Erscheinung bestimmt.“⁷³

Die Hinblicknahme auf den Ursprung und den Inhalt der reinen Erkenntnis wurde als das Auszeichnende der (transzendentalen) Reflexion auf die Erkenntnis charakterisiert und alles wesentliche zur Erläuterung dessen, worin der (transzendental) Unterschied des Sinnlichen vom Intellectuellen besteht, hat Kant einmal in einen einzigen Satz gefasst. Er lautet:

„Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntnis dadurch verdorben hatte, daß man die Sinnlichkeit bloß in einer verworrenen Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkannten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewußtsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, daß Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntnis selbst bestehe, da sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinnen afficiren, und also, daß durch sie bloß Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden [...]“⁷⁴

Was hier in gedrängter Form über Ursprung und Inhalt der sinnlichen Erkenntnis aufgeführt ist, gilt es genauer darzustellen und gegen Ursprung und Inhalt der intellektuellen Erkenntnis abzuheben.

4.3.2.3.1. Die Frage nach dem Ursprung: die genetische Differenz

Was mit Ursprung gemeint ist, wird mit folgendem Zitat geklärt wo Kant über sinnliche Erkenntnis und über den logischen Gebrauch des Verstandes doziert:

„Wenn also sinnliche Erkenntnisse gegeben sind, so werden durch den logischen Gebrauch des Verstandes sinnliche Erkenntnisse anderen sinnlichen, als den gemeinsamen Begriffen, und Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet. Von der höchsten Wichtigkeit ist aber hier die Bemerkung, daß die Erkenntnisse dabei immer als sinnliche gelten müssen, so viel auch dabei ein logischer Gebrauch von dem Verstande gemacht worden ist. Denn sie

⁷³ B60-62

⁷⁴ IV:290 (Prolegomena §13 Anm. III)

heißen sinnlich wegen ihrer Entstehung, nicht wegen ihrer Vergleichung nach Identität oder Gegensatz.“⁷⁵

Kant sucht also nach der Entstehung, nach der Entstehungsart des Vorgestellten. Entsteht die Vorstellung durch Affizierung, so wie es §3 der *Dissertation* angibt, also durch eine rein passive und erleidende „Empfänglichkeit“ wegen „der Gegenwart irgendeines Objekts“, so ist die Vorstellung sinnlich. Hinzukommt, dass die Beschaffenheit des Subjekts dazu beiträgt, dass diese Vorstellung sinnlich genannt wird. Es handelt sich hierbei um die subjektiven Formen, nach denen das Mannigfaltige der Empfindung im Bewusstsein geordnet wird, nämlich: die Anschauungsformen, Raum und Zeit.

Damit steht nun fest, dass das, was seiner Entstehungsart nach sinnlich genannt wird, sein Merkmal seiner Herkunft niemals verliert, so sehr die logische Verdeutlichung auch fortschreiten sollte, und diese Vorstellungen doch niemals Vorstellungen des Verstandes im strengen Sinne werden können und somit:

„trägt jede dieser Erkenntnisse das Zeichen ihrer Herkunft, so daß erstere, wenn sie auch noch so deutlich sind, von ihrem Ursprung her sinnliche heißen, und letztere trotz ihrer Verworrenheit Verstandesbegriffe [...]“⁷⁶

Vielmehr sind die *intellectualia stricte talia* (§ 6) diejenigen, die per *ipsam naturam intellectus* (§ 6, § 8), also durch die natürliche Kraft der Erkenntnis gegeben sind und nicht von irgendeinem Gebrauch der Sinne, durch logische Reflexion, abstrahiert sind, oder gar irgendeine Form der sinnlichen Erkenntnis als solcher enthalten würden. Die *intellectualia in sensu reali* (§ 5), sind diejenigen, welche von allem Sinnlichen abstrahieren, also absehen, nicht die welche von Sinnlichem abstrahiert sind. Diese sind „reine“ Vorstellungen, die auf einem realen Gebrauch des Verstandes beruhen, der darin besteht, dass „die Begriffe selber, der Dinge wie der Beziehungen, gegeben“⁷⁷ werden, im Gegensatz zum logischen Verstandesgebrauch, durch den Vorstellungen nur verdeutlicht werden.

4.3.2.3.2. Die Verschiedenheit des Objekts: Erscheinung im engen/weiten Sinn und Ding an sich

Mit dieser Besinnung auf die genetische Differenz sinnlicher Vorstellungen, die in der Empfänglichkeit des Subjekts, mit Empfindungen affiziert zu werden, ihren Ursprung haben,

⁷⁵ II:393

⁷⁶ II:395

⁷⁷ II:393

von dem Intellektuellen, das ursprünglich im Verstande, sofern er eines realen Gebrauchs fähig ist, entsteht, hängt die Unterscheidung des Inhalts beider Erkenntnisarten eng zusammen. Wir erinnern uns:

„Hieraus erhellt, daß mit Unrecht die sinnliche Erkenntniß als eine verworrene, und die Verstandeserkenntniß als eine deutliche erklärt wird. Denn dies sind nur logische Unterschiede, welche das Gegebene, was aller logischen Vergleichung unterliegt, gar nicht berühren. Die sinnlichen Begriffe können sehr deutlich und die des Verstandes sehr verworren sein.“⁷⁸

und finden eine auffällig ähnlich formulierte Aussage auch in der KrV:

„Der Unterschied einer undeutlichen von einer deutlichen Vorstellung ist bloß logisch und betrifft nicht den Inhalt“⁷⁹

So nahm man an, dass die Sinne dasselbe Objekt wie der Verstand, die Dinge an sich selbst, vorstellten, nur (im Gegensatz zum Verstand) verworren. Dagegen wendet Kant ein, dass

„[...] sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne affizieren“⁸⁰, d. h. wie sie uns erscheinen.

Sonach ist das „Gegebene, das aller logischen Vergleichung untergelegt wird“⁸¹, der Inhalt der sinnlichen Erkenntnis, gar nicht das Ding an sich selbst (Noumenon), sondern die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied des Gegenstandes des sinnlichen und intellektuellen Vorstellens wird durch bloss logische *discrimina* (Vergleichung, Unterscheidung) beider Vorstellungsarten gar nicht „berührt“. Durch sie wird der Blick für die eigentliche metaphysische Grundproblematik, die Erforschung der *Phaenomena* und *Noumena*, dieses vornehmste Anliegen des Altertums, vielmehr völlig verstellt.

Die Erläuterung dessen, was unter Erscheinung zu verstehen sein sollte, wird im Folgenden dargelegt.

Im gegenwärtigen Zusammenhang der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen dem Inhalt nach kommt es vor allem auf die Differenz der Erscheinung zum Ding an sich an. Hierbei gilt es, den Unterschied der weiten von einer engen, der eigentlichen Bedeutung von Erscheinung anzuzeigen.

4.3.2.3.2.1. Was ist die Erscheinung im weiten und im engen Sinn?

⁷⁸ II:394

⁷⁹ A43, B61

⁸⁰ IV:290 (Prolegomena §13, Anmerkung III)

⁸¹ II:394

Diesen Unterschied zwischen Erscheinung im weiten Sinn (dem Sichzeigenden; *Phaenomena*) und Erscheinung im engen Sinn (dem Sichdarstellenden; *Apparentia*) gilt es weiter zu verdeutlichen.

Hierzu ist es wichtig, wie von uns dargelegt, dass Erscheinung, als *Phaenomena*, bereits in der *Dissertation* anderes bedeutet als Schein, dass Kant also der sinnlichen Erkenntnis der phänomenalen Welt Wahrheit nicht abspricht⁸², obwohl er der Sinneserkenntnis als der Erkenntnis der Dinge, wie sie uns erscheinen, eine reine Verstandeserkenntnis der Dinge entgegenstellt, wie sie an sich sind.

Als die im subjektiven Erkenntnisvermögen beheimateten Gründe, alles sinnlich Empfundene in gewissen formalen Verhältnissen einander beizuordnen, setzt Kant die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit an, die er als *principia formae mundi sensibilis* bezeichnet. Zur Erkenntnis der Sinnenwelt bedarf es jedoch noch eines anderen als der reinen und empirischen sinnlichen Anschauung.

Als dieses andere gilt nach der *Dissertation* der Verstand, und zwar – das ist das Entscheidende – der Verstand bloss in seinem *usus logicus*:

„Bei den Sinneserkenntnissen aber und den Phaenomena (In sensualibus autem et Phaenomenis) nennt man das, was dem logischen Gebrauch des Verstandes vorhergeht, Erscheinung (*Apparentia*), die Erkenntnis durch Überlegung (*cognitio reflexiva*) aber, die daraus entspringt, daß mehrere Erscheinungen durch den Verstand verglichen werden, heißt Erfahrung (*Experientia*). Von der Erscheinung führt demnach kein Weg zur Erfahrung als nur durch Überlegung gemäß dem logischen Gebrauch des Verstandes. Die gemeinsamen Begriffe der Erfahrung nennt man empirisch und die Gegenstände Phaenomena, die Gesetze aber der Erfahrung wie überhaupt aller sinnlichen Erkenntnis heißen Gesetze der Phaenomena.“⁸³

Entsprechend betont Kant mit Bezug auf die systematisch-wissenschaftliche Erkenntnis des *mundus sensibilis*:

„Bei den Sinneserkenntnissen gibt es demnach Wissenschaft, obgleich es bei ihnen, da sie Phaenomena sind, keine reale, sondern nur eine logische Verstandestätigkeit (*intellectio*) gibt.“⁸⁴

⁸² Vgl. Diss., §§ 11 und 12

⁸³ II:394 (Übersetzt nach Hinske)

⁸⁴ II:398 (*idem.*)

Eine andere Stelle gedenkt eigens der Rolle des logischen Verstandesgebrauchs im reinen sowohl als empirischen Teil der mathematisierten Wissenschaft der *Phaenomena*:

„Doch ist der *Gebrauch des Verstandes* in solchen Wissenschaften, deren angestammte Begriffe sowohl wie Axiome durch sinnliche Anschauung gegeben werden, nur logisch, d. i. ein solcher, durch den wir Erkenntnisse in Ansehung der Allgemeinheit, in Übereinstimmung mit dem Satz des Widerspruchs, nur einander unterordnen: Phaenomena allgemeineren Phaenomena, Folgestücke der reinen Anschauung anschaulichen Axiomen.“⁸⁵

Dagegen wird der reale Verstandesgebrauch als intellektuelles Vermögen der Erkenntnis der reinen Verstandes- oder noumenalen Welt zugeordnet.

Aus dem an erster Stelle Zitierten (siehe II:394) ersieht man, dass der Unterschied zwischen Erscheinung im engen und im weiten Sinn in der *Dissertation* eigens terminologisch fixiert wird als der Unterschied zwischen Erscheinung (*Apparentia*) und *Phaenomenon*. Die Erscheinung (*Apparentia*) als das, „was dem logischen Gebrauch des Verstandes vorhergeht“, da noch nicht begrifflich erfasst, ist dasjenige an der Erscheinung qua *Phaenomenon*, welches der empirischen Anschauung (als Zumal von Empfindungsmaterial und reiner Form) korrespondiert. Somit wäre die Erscheinung (*Apparentia*), der unbestimmte, vom realen Gebrauch noch nicht auf den Begriff gebracht und kann somit dem logischen Gebrauch des Verstandes nicht gegeben werden, also letzterem vorhergehend, Gegenstand einer empirischen Anschauung.

Soviel mag als vorläufige Erläuterung des Sinnes von Erscheinung zunächst genügen, um der Verdeutlichung der Kantischen Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen dem Inhalt nach, behilflich zu sein. Für das Verständnis des Inhalts der sinnlichen Erkenntnis, wie er in der *Dissertation* gefasst wird, muss die enge Bedeutung von Erscheinung (*Apparentia*) festgehalten werden. Diese besagt, dass selbst die wahre sinnliche (im Gegensatz zur intellektuellen) Erkenntnis grundsätzlich nichts erkennt, wie es etwa an sich selbst, unabhängig vom Bewusstsein beschaffen sein mag, sondern alles nur gemäß der Art, wie wir es uns aufgrund der subjektiven Beschaffenheit unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens vorstellen müssen.

Im Hinblick dagegen auf die Bestimmung des Inhaltes der reinen metaphysischen Erkenntnis wird die oben herausgestellte Verschiedenheit der Art, wie Kant den Grund der Möglichkeit der Erscheinung im engen Sinn (als *Apparentia*) in der *Dissertation* bestimmt,

⁸⁵ II:410-411

bedeutsam. Das wird sich zeigen, sobald wir einer Überlegung stattgeben, die wir schon angedeutet hatten, nämlich die Unterscheidungen von:

- des sinnlichen vom intellektuellen Erkenntnisvermögen und
- der Sinnlichkeit vom Verstand,

Dies hilft um Kants Auffassung des Inhalts der metaphysischen Erkenntnis in der *Dissertation* zu verdeutlichen.

In der *Dissertation* sah Kant entsprechend seiner vorkritischen, im Grunde noch Leibnizischen und insofern auch Platonischen Auffassung der Grundproblematik der Metaphysik, den realen Gebrauch des Verstandes als ein intellektuelles Vermögen an. Das heißt im Hinblick auf den Inhalt der intellektuellen Erkenntnis: Der menschliche reine Verstand ist einer Erkenntnis der Dinge fähig, nicht als Erscheinungen, sondern wie sie (an sich) sind. Demgemäß sagt Kant in der *Dissertation* ausdrücklich, „daß das sinnlich Gedachte (*sensitive cogitata*) in Vorstellungen (*repraesentationes*) der Dinge besteht, wie sie erscheinen (*uti apparent*), die *intellectualia* aber, wie sie sind (*sicuti sunt*)“.

Für die vorkantische neuzeitliche Metaphysik deckt sich die Unterscheidung des sinnlichen vom intellektuellen Erkenntnisvermögen schlechtweg mit derjenigen von Sinnlichkeit und Verstand; so gilt der Verstand noch bei Kant in der *Dissertation* als das intellektuelle Vermögen, die Dinge in deutlicher Weise zu erkennen, wie sie an sich sind. Kants Angriff auf die herkömmliche, insbesondere die schulphilosophische Lehre von dem Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand galt zunächst der irrigen Annahme, dass die Sinne die Dinge selbst, wenngleich verworren, vorstellen, und machte im Hinblick auf den Ursprung sinnlicher Vorstellungen geltend, dass alle sinnliche Erkenntnis nur Erscheinungen, niemals Dinge an sich selbst zum Gegenstand hat. Hierbei galt ihm der reale Verstandesgebrauch, den er erstmals deutlich von dem logischen unterschied, als ein intellektuelles Vermögen der Erkenntnis der Dinge an sich selbst.⁸⁶

⁸⁶ Bemerkung: Erst die KrV erbringt die Einsicht, dass auch der Verstand, selbst im realen Gebrauch, sich niemals auf *andere* Objekte als die Sinne erstreckt, also sich nur auf Erscheinungen bezieht. Dadurch wird die Unterscheidung der sinnlichen Erkenntnis der Erscheinungen von einer intellektuellen Erkenntnisart der Dinge an sich selbst nicht völlig verabschiedet, sondern Kant behält sie als Unterscheidung des menschlichen von einem etwaigen göttlichen Erkenntnisvermögen bei, über welches letztere wir allerdings nichts wissen, nicht einmal, ob ein solches Vermögen möglich ist, aber auch nicht, dass es unmöglich wäre.

Die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand dagegen betrifft eine grundsätzliche Dualität innerhalb des *menschlichen* Erkenntnisvermögens allein. Also gilt es jetzt, die grundsätzliche Dualität von Sinnlichkeit und Verstand zu erörtern, um so die spezifisch Kantische Auffassung der Metaphysik als einer Erkenntnis *a priori* aus reinen Begriffen des Verstandes vor Augen zu stellen.

Der Unterschied beider Erkenntnisarten des menschlichen Erkenntnisvermögens kann kein bloss gradweiser Unterschied der logischen Deutlichkeit sein, obwohl er in gewissem Sinne auch logisch ist; er ist ferner metaphysisch⁸⁷ und, da er gleichwie den Unterschied des Sinnlichen und Intellektuellen, Ursprung und Inhalt der Erkenntnis betrifft, selbst transzendental.

Bevor der Versuch unternommen wird, die Dualität von Sinnlichkeit und Verstand nach diesen und einigen weiteren Hinsichten zu charakterisieren, soll die Unterscheidung als solche auf eine Grundformel gebracht werden. Kant selbst vollzieht die terminologische Abhebung seiner Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand gegen die herkömmliche Unterscheidung „dem Grade nach“ mit aller Schärfe, indem er den Unterschied als einen solchen „der Spezies nach“ bezeichnet. Wie unterscheiden sich nun im einzelnen diese beiden Spezies von Vorstellung?

4.3.2.3.2.2. Kants Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand „der Spezies“ nach: Die Dualität der Erkenntnisvermögen

Wir fragen nach den beiden Spezies oder Arten von Vorstellung, nach dem Unterschied der Vorstellungen der Sinnlichkeit von denen des Verstandes. Kant nennt, im Gegensatz zu der „subjektiven Perzeption“ eines Gegenstandes Empfindung (*sensatio*) die „objektive Perzeption“ eines Gegenstandes Erkenntnis (*cognitio*). Von dieser gibt es nun zwei Unterarten: Anschauung und Begriff (*intuitus* bzw. *conceptus*). Jene entstammt dem Vermögen der Sinnlichkeit, dieser dem Verstand. Beide sind entweder empirisch oder rein.

Werden Anschauungen und Begriffe, die reinen wie die empirischen, Erkenntnis im engen und eigentlichen Sinne genannt, so ist folgendes stets zu beachten: Die Benennung der einen Gattung der Erkenntnis als „Erkenntnis durch Begriffe“ — so z. B. die Physik als Erkenntnis durch empirische und die Metaphysik als Erkenntnis durch reine Begriffe; ebenso die Benennung der anderen Gattung als anschauungsmässige oder intuitive Erkenntnis (so die

⁸⁷ Vgl. Logik-Vorl., 460

Mathematik) spezifiziert nicht das alleinige, sondern das jeweilige Hauptmoment der Erkenntnis. Jede im eigentlichen Sinne so zu nennende Erkenntnis beruht auf Anschauung *und* Begriffen.⁸⁸

Bezüglich der Erkenntnis aus empirischen Begriffen bereitet diese Lehre allerdings keine Schwierigkeit, denn solche Begriffe sind ohnehin von empirischer Anschauung durch den logischen Verstandesgebrauch abstrahiert. Inwiefern nun auch die reine mathematische Erkenntnis von Raum-, Zahlen- und Größenverhältnissen auf Begriffe des Verstandes, die metaphysische Erkenntnis aus reinen Begriffen des Verstandes aber auf Anschauung angewiesen ist, kann erst im Verlaufe der Interpretation spezifischer Untersuchungen zum konkreteren Verständnis gebracht werden.

Hier kommt es zunächst darauf an, die beiden Vorstellungs-, genauer Erkenntnisarten, Anschauung und Begriff, deutlich voneinander abzuheben, um so die von Kant angesetzte grundsätzliche Dualität der Erkenntnis verständlich zu machen. Sie sind nach einer vielfachen Hinsicht spezifisch voneinander unterschieden. Bisher war immer nur von der einen die Rede, von der Verschiedenheit der Erkenntnisvermögen des erkennenden Subjekts, denen sie entstammen:

„Reflektieren wir auf unsre Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen: so treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsre Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder *Anschauungen* oder *Begriffe*. Die erstern haben ihre Quelle in der *Sinnlichkeit* — dem Vermögen der Anschauungen; die letztern im *Verstande* — dem Vermögen der Begriffe. Dieses ist der *logische* Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, nach welchem diese nichts als Anschauungen, jener hingegen nichts als Begriffe liefert.“⁸⁹

Die Frage, inwieweit die hier angesprochene Verschiedenheit der Erkenntnisvermögen bzw. von Anschauung und Begriff „logisch“ ist, stellen wir vorerst zurück. Eine Verschiedenheit dem Grade der Deutlichkeit nach kann damit jedenfalls nicht gemeint sein.⁹⁰

⁸⁸ Bemerkung: Die Lehre Kants, daß Anschauung und Begriff nur „in Verbindung“ (A 258, B 314) zur Erkenntnis eines Gegenstandes führen, dass jene ohne diesen „blind“, dieser aber ohne jene „leer“ sei (vgl. A 51, B 75), ist freilich wohlbekannt.

⁸⁹ IX:35-36 (Logik-Vorl., 460)

⁹⁰ Es kann aber auf folgendes hingewiesen werden: Das Vorstellen von Gegenständen im allgemeinen, die Allgemeinheit dieser Vorstellungsart, macht die Form des Denkens in Begriffen aus (Logik-Vorl., § 2). Von der Form des Denkens und nur von dieser handelt die Logik. Wohl im Hinblick darauf bezeichnet Kant die Unterscheidung der beiden Grundvermögen, Sinnlichkeit (Vorstellen von Einzelnem) und Verstand (Vorstellen des Allgemeinen) als logisch.

Die Anschauung als Angeschautes ist eine Komponente der im engen Sinne verstandenen Erkenntnis, deren anderes Element der Begriff (das begrifflich Vorgestellte) ist. So kann von dem logischen Unterschied der Erkenntnisvermögen der Unterschied zweier Elemente oder Komponenten der Erkenntnis im engen Sinn abgehoben werden.

Neben der Hinsicht auf die wesenhafte Verschiedenheit der Erkenntnisvermögen und auf die Verschiedenheit der Erkenntniselemente oder -komponenten, die sie jeweils vorstellen, unterscheiden sich Sinnlichkeit und Verstand ferner nach ihrer Entstehungsart im Bewusstsein sowie nach der Verhaltensweise des jeweiligen Vorstellungsvermögens. Von der letzteren Hinsicht heißt es in der Logik-Vorlesung (S. 460):

„Beide Grundvermögen lassen sich freilich auch noch von einer anderen Seite betrachten und auf eine andere Art definieren; nämlich, die Sinnlichkeit als ein Vermögen der *Rezeptivität*, der Verstand als ein Vermögen der *Spontaneität*. Allein diese Erklärungsart ist nicht logisch, sondern *metaphysisch*.“⁹¹

Weshalb die Unterscheidung nach dieser Hinsicht metaphysisch zu nennen ist, bleibe hier ebenfalls offen. Diese Unterscheidung ist bereits in der *Dissertation* in gewisser Weise gegenwärtig. Allerdings ermangelte er damals noch der rechten Einsicht in das Wesen des realen Verstandesgebrauchs. Diesen bestimmte er dort als eine *facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius, per qualitatem suam, incurrere non possunt, repraesentare valet* (§3, übersetzt nach Hinske: das Vermögen eines Subjekts, durch das es vorzustellen vermag, was, aufgrund seiner Beschaffenheit, nicht in seine Sinne eindringen kann). Man könnte sagen: das Nichtsinnliche am Sinnlichen. Was aber seinem Wesen nach in die Sinne nicht eindringen kann, das sind in der Terminologie der „Schulen der Alten“, die *Noumena*, die Gegenstände des reinen Verstandes. Die reinen Begriffe des Verstandes, die *nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem* mit ausmachen können (§8, übersetzt nach Hinske: da diese niemals als Bestandteile in irgendeine Sinnesvorstellung eingehen), sind sonach intellektuelle Vorstellungen von intelligiblen Gegenständen und ihren Verhältnissen. Von einer spontanen Leistung mit Bezug auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit (nämlich die der Vergleichung und Unterordnung) kann, sachlich gesehen, nur im Fall des logischen Verstandesgebrauchs die Rede sein.⁹²

⁹¹ IX:36

⁹² Bemerkung: Erst in der KrV weist Kant sowohl dem realen wie dem logischen Verstandesgebrauch eine spontane Leistung als Vermögen der Verbindung der Vorstellungen der Sinnlichkeit zu.

Das Zeichen der Sinnlichkeit hingegen sah Kant in der *Dissertation* bereits mit aller Deutlichkeit in der rezeptiven Verhaltensweise des sinnlichen Vorstellungsvermögens, wie wir bereits dargelegt haben (Vgl. § 3).

Eng daran schließt sich die Unterscheidung der Entstehungsart beider Erkenntnisgattungen an. Bei den Anschauungen ist es die Affektion. Die Entstehungsart der Begriffe hingegen heißt Funktion oder Reflexion.⁹³ Die *functio* ist die Leistung, die selbsttätig (spontan) vom Verstande vollbracht wird. Das Geleistete ist die Reflexion auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit. Je nachdem der Gebrauch des Verstandes bloss logisch oder real ist, werden empirische Begriffe allererst gegeben, dann einander untergeordnet und miteinander verglichen.

4.3.3. Der *usus logicus* des Verstandes

Der logische Verstandesgebrauch wird von Kant so charakterisiert, dass er ein Vermögen ist, durch dessen Gebrauch,

„werden die von irgendwo empfangenen [Begriffe] nur einander untergeordnet, nämlich die unteren den oberen (durch die gemeinsamen Merkmale) und unter sich nach dem Satz des Widerspruchs verglichen; dieser Gebrauch heißt der logische. Der logische Gebrauch des Verstandes ist allen Wissenschaften gemeinsam; der reale nicht so. Denn jede irgendwie gegebene Erkenntniß betrachtet entweder den Inhalt unter einem Mehreren gemeinsamen oder einem ihm entgegengesetzten Merkmale, und zwar unmittelbar und zunächst, wie es bei den Urtheilen behufs bestimmter Erkenntniß geschieht; oder mittelbar, wie bei den Begründungen, behufs einer wahren (adaequaten) Erkenntniß. Wenn also sinnliche Erkenntnisse gegeben sind, so werden durch den logischen Gebrauch des Verstandes sinnliche Erkenntnisse anderen sinnlichen, als den gemeinsamen Begriffen, und Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet.“⁹⁴

Diese Beschreibung muss der bisherigen Erläuterung des *usus logicus* als „Verdeutlichung“ oder „Deutlichmachung“ nicht widersprechen, führt aber über diesen hinaus.

Die logische Deutlichmachung der Vorstellung oder der Erkenntnis eines Dinges wurde in der Klarmachung der Teilvorstellungen gesehen, d.h. anhand der Merkmale, welche in derselben enthalten sind. Dies geschieht durch Subordinierung der Vorstellungen einzelner Gegenstände unter allgemeine Begriffe sowie der niederen unter die höheren Begriffe. So wären die höheren die mit dem höchsten Abstraktionsgrad, zugleich die, welche mehr unter sich enthalten und subsumieren können (Beispiel: Seiendes->Körper->Lebewesen->Mensch-

⁹³ A 68, B 93 resp. Met. Vorl.-P, 158.

⁹⁴ II:393

>Personen->diese bestimmte Person). Dabei ist der höchste und abstrakteste Begriff gleichsam der unbestimmteste. So ist es möglich, dass unter den allgemeinen Begriff Mensch, auch jeder einzelne Mensch, durch diese Handlung des Verstandes unter den Begriff Mensch subsumiert wird. Dies bedeutet dann, dass man den Begriff Mensch erst bildet, indem man auf einzelne Merkmale achtet, die solchen „Gegenständen“ gemeinsam sind, und von den anderen, worin sie sich unterscheiden, abstrahiere d.h. absehe.

Diese logische Handlung der Deutlichmachung der Erkenntnis eines Dinges, also der Klarmachung seiner Merkmale, bildet das Wesen des Urteils (nach Kants vorkritischer Auffassung, siehe die Definition: „Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt urtheilen. Das Ding selber ist das Subject, das Merkmal das Prädicat.“⁹⁵)

Weiterhin heisst es, dass der *usus logicus* des Verstandes ein Unterordnen der Erkenntnisse untereinander sei, indem sie unter sich verglichen werden dem Satz des Widerspruchs gemäss. Dies bedeutet in Ansehung der Entgegensetzung (keinem Subjekt kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht: Satz des Widerspruchs) oder aber der Identität (einem jeden Subjekt kommt ein Prädikat zu, welches ihm identisch ist: Satz der Identität) von Ding und Merkmal (Subjekt und Prädikat). Hinsichtlich dieses Vergleichs, müssen Urteile entweder bejahend oder verneinend sein, indem einem Subjekt ein Prädikat zukommt oder nicht. Weiterhin gilt, dass ein jedes bejahende Urteil wahr ist, wenn das Prädikat mit dem Subjekt identisch ist und dass ein verneinendes Urteil wahr ist, wenn das Prädikat dem Subjekte widerspricht. Entscheidend ist also das jeweilige Prinzip aufgrund dessen die Wahrheit des Urteils angenommen wird. Das Prinzip selbst macht also das Wesen des Urteils aus.

Aus dem vorhergehenden verstehen wir nun besser, inwiefern Urteile zu einer deutlicheren Erkenntnis führen, denn der deutliche Begriff, die deutliche Erkenntnis einer Sache ist nichts weiter als die Klarmachung ihrer Merkmale, und die Handlung, wodurch dies geschieht, ist das Urteilen.

Dieser kleine Exkurs war nötig um wenigstens die innere Gliederung der formalen Logik verständlich zu machen, die von den Gesetzen des logischen Denkvermögens handelt und um ein Verständnis vorzubereiten, wie Kant die intellektuelle Erkenntnisart der Schulphilosophie verstand, solange die Unterscheidung zwischen *usus logicus* und *usus realis* noch nicht explizit vollzogen war.

⁹⁵ II:47 (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren)

Das wichtigste ist hierbei das Prinzip der deutlichen, also der Verstandeserkenntnis: der Satz vom Widerspruch, in dessen Prinzip die Schulphilosophie den höchsten Grundsatz aller metaphysischen Erkenntnis, deren Grundzug, gemäss der Auffassung des Verstandes als ein Vermögen der Deutlichmachung, im aufsteigenden Prozess der Auflösung der zunächst undeutlichen Erkenntnisse und in ihrer Unterordnung unter immer abstraktere, d.h. allgemeinere Begriffe in Urteilen und Schlüsse gesehen wurde. Die Kette solcher Schlüsse und Urteile konstituierte das System der Erkenntnis und führt zu Grundsätzen, die keinen allgemeineren untergeordnet werden können, und dadurch, indem ihre Begriffe nichts Undeutliches mehr enthalten, unmittelbar aus der offensichtlichen Identität oder widersprüchlichen Entgegensetzung der in ihnen enthaltenen Termini evident sind.

Den Schritt, dass das auf dem Satz vom Widerspruch beruhende logische Verstandesvermögen seiner Stellung als Ursprung rein intellektueller Erkenntnis enthoben wurde, vollzog Kant in der *Dissertation* und der unaufhebbare Unterschied des Sinnlichen und des Intellektuellen hinsichtlich der Entstehungsart, war der nötige Schritt, ja die Wissenschaft, die der Metaphysik vorhergeht.

„Demnach werden empirische Begriffe durch Rückführung auf eine höhere Allgemeinheit nicht zu Verstandesbegriffen in realem Sinne und überschreiten nicht die Art der sinnlichen Erkenntnis, sondern bleiben, wie weit sie auch durch Abstrahieren aufsteigen mögen, ins Unbestimmte hinein sinnlich.“⁹⁶

⁹⁶ II:394 (Dissertation §5)

5. Schlussbetrachtung: Die Emanzipierung oder gar Vormachtstellung der Sinnlichkeit

Diese Abgrenzung der sinnlichen Erkenntnis von der der Verstandeserkenntnis, von uns zu Beginn als zwei Diskursebenen bezeichnet, muss in einer doppelten Hinsicht betrachtet werden. So wie die Gesamtargumentation der Sectio II, besonders in den Schlussparagrafen 11 und 12 hinausläuft, so bemerkt man, dass es Kant darum geht, die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis, insofern diese auf in der Sinnlichkeit Gegebenes gerichtet ist zu fördern und sicherzustellen, wie es bereits seit der Untersuchung des Titelblatts (Hervorhebung durch die grösseren Schriftzeichen des *mundi sensibilis*) angedeutet wurde. Es geht um das Sinnliche. Die sinnliche Erkenntnis darf nicht als verworren und dunkel angesehen werden, es geht um eine reformierte und reformulierte Metaphysik, in der die sinnliche Erkenntnis als wissenschaftliche Erkenntnis anerkannt wird. Die Erkenntnis der *Phaenomena* ist ganz wahr:

„Demnach ist die reine Mathematik, welche die Form aller unserer sinnlichen Erkenntnis erörtert, das Werkzeug zu einer jeden anschauenden und deutlichen Erkenntnis; und weil ihre Gegenstände nicht allein formale Gründe aller Anschauungen sind, bietet sie eine ganz wahre Erkenntnis und zugleich das Urbild höchster Evidenz in anderen. Bei der Sinneserkenntnis gibt es demnach Wissenschaft, obgleich es bei ihnen, da sie *Phaenomena* sind, keine reale, sondern nur eine logische Verstandestätigkeit gibt.“ (Dissertation § 12)

In wissenschaftstheoretischer Hinsicht ist aber zugleich die Abgrenzungsfrage beider Diskurse gestellt, die Kant zuerst im § 9 formuliert, hinsichtlich des Zwecks von Verstandeserkenntnis. Die Abgrenzungsfrage wird hier in einer doppelten Perspektive artikuliert nämlich negativ und positiv.

Die Verstandeserkenntnisse haben einen elenktischen und einen dogmatischen Zweck. In ersterer Hinsicht sind sie von negativem Nutzen: sie verhindern, dass das sinnlich Gedachte in den Bereich des Noumenalen übertritt, damit das Noumenale sich ungestört entfalten kann und Kant meint, dass dies die Wissenschaft auch vielleicht nicht einen Fingerbreit voranzubringen vermag, so halte sie sie doch frei von der Einwirkung von Irrtümern (Vgl. § 9) und gemeint ist damit wohl, dass die Schranken der sinnlichen Erkenntnis nicht für die Schranken der Dinge selbst genommen werden dürfen, d.h. dass die *Noumena* von dem sinnlich Erfassten freigehalten werden müssen, damit wäre auch das Problem sich widerstreitender Sätze gelöst.

Von diesem negativen und elenktischen Gebrauch der Verstandeserkenntnisse unterscheidet Kant den dogmatischen. Dogmatisch erkennen heisst, wie wir bereits wissen, die

Dinge so erkennen wie sie sind und verweist auf eine starke Leistung der Verstandeserkenntnisse. Hinsichtlich des Weltproblems der *Dissertation* bedeutet dies: den wesentlichen Grund der Form der Welt erkennen (siehe Überschrift Sectio IV). Im § 9 wird jedoch nicht die Wesenserkenntnis auf das Weltproblem bezogen, sondern auf das Fundamentalontologische und zwar auf eine absolute, letzte Begründung, auf die die ontologische Betrachtung der Dinge hinausläuft. Die Dinge sind fundamentalontologisch nur begreifbar, wenn sie hinausgedacht werden auf ein Maximum, bezeichnet als *Perfectio Noumenon*, das gleichbedeutend ist mit *ens realissimum*. Dieses ist in fundamentalontologischer Perspektive zweierlei: Grund des Erkennens und Grund des Entstehens von Realitäten oder Vollkommenheiten. Die Perspektive des Erkennens der Realitäten bildet aber nur eine Seite der ontologischen Begründungsproblematik. In der Tat wird Gott nicht nur als Ideal der Vollkommenheit, d.h. als Grund der Erkennbarkeit der Realitätsgehalte gedacht, sondern zugleich auch als Grund des Daseins von Realitäten überhaupt. Als solcher aber wird er als real existierend gedacht und so wird der Begriff des *ens realissimum* adäquat verständlich. Nicht nur die Behauptung, dass der Verstand die Dinge so erkennt wie sie sind, sondern darüber hinaus auch die Behauptung, dass diese Erkenntnis der Dinge *sicuti sunt*, um begründet zu sein, auf ein *ens realissimum*, welches als real existierend angenommen wird, die Voraussetzungen bilden um eine fundamentalkosmologische Perspektive entwickeln zu können.

Doch die eigentliche Problematik bei der Differenzierung verschiedener Diskursebenen ist nicht die sogenannte Verstandeserkenntnis, als *cognitio symbolica*, sondern, wie schon gesagt, die sinnliche Erkenntnis, als Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis und deren Sicherstellung als *cognitio verissima*.

In Sectio V mit dem Titel "Von der Methode in Bezug auf das Sinnliche und das Intellektuelle im Felde der Metaphysik", geht Kant nochmals auf die Abgrenzungsfrage ein und schreibt:

„Obgleich ich hier aber weder die Absicht noch die Gelegenheit habe, ausführlicher über eine so ausgezeichnetes und weitreichendes Thema zu handeln, so werde ich doch etwas, was einen nicht zu verachtenden Teil dieser Methode ausmacht, sogleich kurz umreißen, nämlich die Einwirkung der sinnlichen Erkenntnis auf die des Verstandes, nicht sofern sie sich bloß bei Unbehutsamen in der Anwendung von Grundsätzen einschleicht, sondern sofern sie selbst unechte Grundsätze unter dem Schein von Axiomen erdichtet.“ (§ 23)

So kommt es in § 24 zu dem Ratschlag, dass alle Methode der Metaphysiker sich ängstlich hüten müsse, dass sinnliche Begriffe nicht mit Verstandesbegriffen vermischt werden, indem

erstere ihr Gebiet verlassen. Subjektive Prinzipien, also Raum und Zeit, angewandt auf Verstandeserkenntnis, versinnlichen diese und würden das Intellektuelle bloss subjektiv gültigen Gesetzen unterwerfen. Dies aber widerspricht dem Status der Verstandeserkenntnis, die objektiv erkennen will.

In § 26 zeigt Kant anhand von 3 Behauptungen, dass es um die Entgegensetzung von Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge selbst geht. Wie aber kommt es zu diesem Blendwerk sinnlicher Erkenntnisse unter dem Schein von intellektuellen, aus denen die erschlichenen Axiome entspringen?

Kant hat historische Beispiele im Sinn, wenn er von der Vermischung des Sinnlichen mit dem Intellektuellen spricht, es handelt sich um die intellektuelle Anschauung und deren Vertretern (Vgl. § 10). Wir werden uns gesondert damit beschäftigen, um das Verständnis dieser Kritik besser zu ermöglichen.

Kant hat dieses Auftauchen des Scheins als ein natürliches und insofern unvermeidliches Phänomen erklärt und schreibt, dass der Verstand einer Täuschung unterliegt, die daher kommt, dass man annimmt, dass alles was durch gar keine Anschauung erkannt werden kann, schlechterdings undenkbar und demnach unmöglich sei. Bereits im § 1 hatte Kant das Problem der Denkbareit des Unendlichen und des Stetigen aufgeworfen und behauptet, dass dies obwohl nicht in der Anschauung darstellbar, doch nicht mit unmöglich gleichzusetzen wäre. Man setzt „unvorstellbar“ mit „unmöglich“ gleich und dies wäre in den schwersten Irrtum verfallen, da es eine verkehrte Beweisart wäre, denn dies zeige nur, dass die Vorstellungen die die Erkenntniskraft vom Verstand erhalten hat, oftmals nicht *in concreto* ausführbar sind und nicht in Anschauungen umwandelbar sind. Dies führt Unbehutsame leicht in die Irre, indem man die Schranken der menschlichen Erkenntniskraft für die Schranken der Dinge an sich selbst hält, man also die Erscheinung für das Ding selbst nimmt.

Doch was hier im § 1 als *gravissimus error* dargestellt wurde, scheint im § 25 widerlegt zu werden, denn hier behauptet Kant plötzlich:

„Daß aber der Verstand diesem Fehler der Erschleichung so leicht unterliegt, rührt daher: daß er unter dem Schutz einer gewissen anderen ganz wahren Regel getäuscht wird. Denn wir setzen mit Recht voraus: alles, was durch gar keine Anschauung erkannt werden kann, sei schlechterdings undenkbar und folglich unmöglich.“ (Dissertation § 25)

Hier gilt es aufmerksam zu sein: Der Fehler der Erschleichung, dem der Verstand unterliegt, kommt daher, dass der Verstand getäuscht wird, jedoch von einer gewissen Regel die ganz wahr ist und zwar der, die Kant im § 11 erwähnt, nämlich dass die Erkenntnis der *Phaenomena* ganz wahr ist (der Titel der *Dissertation* weist bereits in die Richtung, dass dem *mundi sensibilis* eine Aufwertung gegenüber der Gedankenwelt erfährt und wir bereits wissen, dass sinnliche Erkenntnis als Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis und deren Sicherstellung als *cognitio verissima*, dient. Die Metaphysik muss eine wahre Basis bekommen, um von dort aus zur Wissenschaftlichkeit gelangen, nicht wie bei Leibniz, der immer nur von Begriff zu Begriff gelangt, weil er die Sinnlichkeit vernachlässigte. Kant will vom festen Boden der sinnlichen Erfahrung zum Übersinnlichen übergehen. Nach ihm fehlte der traditionellen Metaphysik dieser Boden.

Nichtsdestotrotz bleibt es dabei, dass der Verstand getäuscht wird! Und zwar unter dem Schutz von dieser gewissen anderen ganz wahren Regel, die besagt: Erkenntnis erfordert Anschauung oder sie bleibt undenkbar und unmöglich.

Weiter heisst es, da wir keine andere Anschauung, ausser der, die der Form des Raumes und der Zeit gemäss geschieht, erreichen können, also auch keine göttliche, intellektuelle Anschauung, so kommt es, dass wir schlechthin jede Anschauung, die nicht an diese Gesetze gebunden ist, für unmöglich halten und uns deshalb alles, was möglich ist, den sinnlichen Axiomen des Raumes und der Zeit unterwerfen.

Mit der Vermischung des Intellektuellen mit dem Sinnlichen, also der unvermeidbaren Versinnlichung des Intellektuellen und der damit verbundenen unvermeidbaren Täuschung kommt ein Thema zur Sprache das nicht nur nach der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft fragt, sondern nach der Möglichkeit von Metaphysik überhaupt.

Wir wissen bereits, dass die *Dissertation* in der Sectio II und III jeweils die Themen der Sinnlichkeit als Wissenschaft herausarbeitet, wobei die Hauptbegriffe die des Raumes und der Zeit sind. Diese als reine Anschauungsformen sind die Prinzipien die es ermöglichen, dass wir Vorstellungen der Dinge haben können, so wie sie erscheinen. Ihre Kompetenz ist auf den Bereich der sinnlichen Erkenntnis limitiert, wovon sie die Wahrheit garantieren.

Die *Dissertation* unterscheidet einerseits die sinnliche Erkenntnis und andererseits die Verstandeserkenntnis, wobei die Art wie Kant den Gegenstand letzterer bezeichnet, aufschlussreich ist:

„was aber nichts enthält, als was man durch die Verstandesausrüstung erkennen kann, ist intelligibel.“ (Dissertation § 3)

Der intelligente Gegenstand wird nur in Beziehung zum Sinnlichen definiert, da die Verstandesausrüstung verstanden wird, als:

„das Vermögen eines Subjekts, durch das es vorzustellen vermag, was, aufgrund seiner Beschaffenheit, nicht in seine Sinne eindringen kann.“ (Dissertation § 3)

Dass Verstandeserkenntnis möglich ist, daran zweifelt Kant nicht. Sie ist aber nur symbolische Erkenntnis und die Verstandestätigkeit ist uns nur durch allgemeine Begriffe *in abstracto* gestattet. Die Begriffe welche die *Noumena* bezeichnen, also die nichtsinnlichen Dinge werden vom *usus logicus* des Verstandes abgezogen und konstituieren den *usus realis* des Verstandes.

Das Problem das sich darstellt ist das eines *transgressus* d.i. eines Überschreitens der Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis über die Grenzen ihres sinnvollen Gebrauchs, d.h. der Versuch nichtsinnliche Dinge mittels Prinzipien zu erfassen, welche auf sinnlicher Ebene zulässig sind. Das Problem beleuchtet eine Illusion im Bereich der metaphysischen Erkenntnis.

Deshalb der Aufruf, dass man sich ängstlich hüten solle, dass die Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis das Intellektuelle affizieren (§ 24) und danach gibt Kant die Gründe des Überschreitens an, welche zu dem barbarischen Ausdruck, des „intellektuierten *Phaenomenon*“ führen und nennt ein solches bastardartiges Axiom, welches das Sinnliche als etwas dem Verstandesbegriff notwendig Anhängendes ausbietet, ein erschliches Axiom (Vgl. § 24).

Die Erklärung des Fehlers der Erschleichung ist sehr wichtig, aber auch sehr zweideutig. Sie geht von einer ganz wahren Regel aus, von welcher Kant behauptet, dass wir sie mit Recht voraussetzen und sie lautet, wie schon zitiert, dass das was durch keine Anschauung erkannt werden kann, ist schlechterdings undenkbar und folglich unmöglich (Vgl. § 25).

Aus dieser Regel folgt, dass alles was denkbar ist, in der Anschauung produzierbar sein muss. Die Dinge an sich selbst wären somit nur denkbar, in dem Fall wo sie phänomenalisiert, also unter sinnliche Bedingungen gebracht würden.

Was soll dies bedeuten? Frappierend ist, dass die Regel eine Korrelation zwischen Anschauung und Denbarkeit ausdrückt, und das Erkennbare mit dem Anschaulichen gleichzusetzen scheint. Dies würde doch mit der von Kant vorgenommenen Unterscheidung selbst in Widerspruch geraten, denn die Verstandeserkenntnis ist nirgends als eine anschauliche Erkenntnis formuliert worden, sondern als eine diskursive Erkenntnis, welche sich mittels reinen Vorstellungen, oder reinen Ideen konstituiert. Anders ausgedrückt: Die Gesamtheit dieser Regel wird widerlegt durch die von Kant selbst angelegte Unterscheidung verschiedener Erkenntnisarten. Die Regel setzt das Erkennbare und das Denkbare auf eine Stufe.

Tatsächlich scheint Kant in der *Dissertation* noch nicht explizit den Unterschied zwischen erkennen und denken gemacht zu haben. Die Unterscheidung, jedoch, zwischen sinnlicher Erkenntnis und Verstandeserkenntnis erlaubt es aber dem Leser, das Erkennbare der spezifischen Aktivität der sinnlichen Erkenntnis zuzuschreiben, das Denkbare im Gegenzug, dem Verstand in seinem realen Gebrauch. Jedoch ist es schwer einzusehen, was diese Zuschreibungen rechtfertigt. Es bleibt uns nicht weniger als festzustellen, dass die Erklärung, welche Kant für die Transgression angibt, unbefriedigend bleibt, da er eine Regel angibt, deren Gesamtheit, während seiner ganzen Abhandlung nicht theoretisch gerechtfertigt wurde und die Konsequenz mit sich bringt, dass der metaphysische Fehler der Erschleichung, von dem es den Grund anzugeben galt, schlussendlich unerklärlich bleibt.⁹⁷

Wir konnten also feststellen, dass obwohl die *Dissertation* strenger verfuhr, als die *Träume*, diese es schlussendlich nicht ermöglichte, an eine höhere Klarheit, was die Erklärung des Überschreitens des sensiblen Bereichs in den des Intelligiblen, welche der Grund für illusorische Erkenntnisse ist, zu gelangen. Klar wurde auf jeden Fall, dass die Illusion dahin zeigt, dass das Sinnliche, oder dessen Prinzipien, im innern des intelligiblen Bereichs gegenwärtig sind. Es bleibt festzuhalten, dass Kants Diskussion hinsichtlich dieses Problems, nicht in der Destruktion der Metaphysik bestand, sondern dass es galt die Illusion einer bestimmten Versachlichung zu entblößen und damit die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt, zu stellen.

Kant hat in der *Dissertation* den *usus realis* des Verstandes durchaus in einer sogenannten starken Version, indem er die Dinge erkennt wie sie sind, verstanden und dass deren Begriff

⁹⁷ Vgl. Robert Theis, *De l'illusion transcendantale*, in: *Approches de la Critique de la Raison Pure. Etudes sur la philosophie théorique de Kant*, S. 132-135.

als objektive Erkenntnis in der *Dissertation* eigentlich nicht zur Debatte stand, sondern dogmatisch „gesetzt“ wurde. Es ging in der Ausarbeitung verschiedener Diskursebenen eher um die Förderung der sinnlichen Erkenntnis. Die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis und damit verbunden, die Wahrheit der Wissenschaft von *Phaenomena*, sollten betont werden. Daneben wurde die Erkenntnis der Dinge *sicuti sunt* nicht bezweifelt, jedoch so weit abgeschwächt, dass diese Erkenntnis uns nur *in abstracto* verstattet ist und Kant nennt dies: symbolische Erkenntnis.

Damit wäre zugleich die Situation des Menschen bestimmt, der als endliches Wesen, hinsichtlich seiner Erkenntnisfähigkeit eingestuft wird. Dieser will die Dinge erkennen wie sie sind, muss aber einsehen, dass er über die symbolische Erkenntnis der Dinge nicht hinaus kann, da ihm die Anschauung des Intellektuellen, durch die Natur seines Verstandes versagt bleibt. Was Kant genau mit symbolisch gemeint hat, kann leider nicht an dieser Stelle behandelt werden.

6. These: Schlussfolgerung und Vorschlag

Gelangen wir schlussendlich nach den vorangegangenen Untersuchungen und Überlegungen, durch welche wir, um mit Kant zu sprechen, zwar vorsichtig, aber nicht unterrichtet wurden. Es bleiben nämlich noch immer Fragen offen, hinsichtlich Sectio II, und insbesondere was § 8 und den zweifachen Gebrauch des Verstandes anbelangt. Deshalb wollen wir hier von dem Vorhergehenden insoweit abstrahieren, dass wir uns nur den Stellen widmen, die für das Verständnis unserer These von Bedeutung ist und diese nach dem Rat Hinskens durch weiteres Material ergänzen. Wir sind zu dem Schluss gekommen:

Nur in der Sinneserkenntnis ist der Gebrauch des Verstandes ein zweifacher!

Warum? Dazu müssen wir etwas ausholen.

Uns geht es an erster Stelle darum Kant zu verstehen, dies war die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit. Wir kamen zu der Ansicht, dass die fundamentale Stelle, in der die Methode angegeben wird, wie die Begriffe der Metaphysik zu suchen und zu finden sind, § 8 (von uns hervorgehoben) sein muss:

„Die Philosophie nun, welche die ersten Grundsätze des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die METAPHYSIK. Die Wissenschaft jedoch, die ihr zur Vorübung dient, ist die, welche den Unterschied der sinnlichen von der Verstandeserkenntnis lehrt; wovon wir in dieser unserer Abhandlung eine Probe liefern. Da man demnach in der Metaphysik keine empirischen Grundsätze antrifft: **so sind die in ihr vorkommenden Begriffe nicht in den Sinnen zu suchen, sondern in der Natur selber des reinen Verstandes, nicht als angeborene Begriffe, sondern als solche, die aus den der Erkenntniskraft eingepflanzten Gesetzen (dadurch, daß man auf ihre Handlungen bei Gelegenheit der Erfahrung achtet) abgezogen und folglich erworben sind.** Von dieser Art sind „Möglichkeit“, „Dasein“, „Notwendigkeit“, „Substanz“, „Ursache“ usw., mit ihren Gegensätzen oder Verhältnisgliedern; da diese niemals als Bestandteile in irgendeine Sinnesvorstellung eingehen, konnten sie von dort auch auf keine Weise abgezogen werden.“ (§ 8)

Hinske hat für den ersten Satz dieses Paragraphen selbst vorgeschlagen, die Übersetzung wie folgt zu ändern, da er in *Reflexion 3930* einen Hinweis findet, dass die Philosophie über die Begriffe des *intellectus puri* die Metaphysik sei, und ändert somit:

„Die Philosophie nun, welche die ersten *Prinzipien* des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die METAPHYSIK“.

Die Wissenschaft welche den Unterschied zwischen sinnlicher Erkenntnis und Verstandeserkenntnis darlegt ist eine Vorläuferin der Philosophie, die Metaphysik genannt werden kann. Die Metaphysik ist also nur realisierbar durch die propädeutische Wissenschaft

und dies würde heissen, dass die Beziehung der Metaphysik zur propädeutischen Wissenschaft, in Wirklichkeit vom wissenschaftlichen Status dieser propädeutischen Wissenschaft abhinge. Nur wenn die Propädeutik eine Wissenschaft ist, ist Metaphysik auch als Wissenschaft möglich. Was will die propädeutische Wissenschaft?

Sie legt die in der Metaphysik vorkommenden Begriffe erstmal fest. Dies geschieht in § 6.

Diese sind durch die Natur selber des Verstandes gegeben. Diese werden nicht gesucht, sondern gegeben. Diese Begriffe, lassen sich nicht, wie bereits zur Genüge dargestellt, in den Sinnen suchen, oder auf empirische Art, als abstrakte, abgezogene Begriffe, sondern in der Natur selber des Verstandes, indem sie dort selber gegeben werden.

Die Begriffe die gesucht werden, sind bestimmten Gesetzen abgezogen und folglich erworben. Nicht wie bei Descartes und Leibniz, als angeboren, sondern den *legibus menti insitis*, nach Hinskes Übersetzung also, aus den der Erkenntniskraft eingepflanzten Gesetzen, abgezogen (*abstracti*), also erworben. Was sind nun diese Gesetze?

Kant hatte diese Gesetze im § 4 als Form der Vorstellung und somit als reine Anschauung (§ 5) bestimmt, welche wir als Bedingung, als subjektives und ideales Prinzip gedeutet hatten. Wir erinnern uns, die Formen, verstanden in ihrem subjektiven Status, als *actus animi* bestimmt zu haben: also Raum und Zeit als Handlungen der Seele oder des Verstandes. Es bleibt jedoch eine Schwierigkeit, denn einerseits wird die Form als das Gesetz bestimmt und andererseits beruhen Raum und Zeit auf einem Gesetz.

Erhält man die gesuchten Begriffe demnach also durch Abstraktion, und zwar indem man auf die Handlungen von Raum und Zeit, als Akte des Verstandes, als des Koordinierens selbst, bei Gelegenheit der Erfahrung achten würde (denn falls die Erfahrung ausbleibt, ist der Handlungsakt selbst nichts)? Diese Möglichkeit scheint uns ungewiss, und wollen weiterhin nicht daran festhalten.

Wir gehen zu einem weiteren Hinweis über nämlich, dass die Erfahrung auch durch den *usus logicus* geht.

„Von der Erscheinung [apparentia] führt demnach kein Weg zur Erfahrung als nur durch Überlegung gemäß dem logischen Gebrauch des Verstandes.“ (§ 5)

Die *legibus menti insitis* wären also nicht (oder nicht nur) die Handlungsakte von Raum und Zeit, als reine Anschauungen, sondern, auch die Handlungen des Verstandes, die wir als *usus logicus* bezeichnet haben, also die Gesetze des Urteilens und des Schliessens selbst, die darin bestehen, die abstrahierten Begriffe zu vergleichen, zu verbinden und zu trennen.

Da dieser Gedanke in der Dissertation nicht deutlich zum Ausdruck kommt, bemühen wir die *Reflexion 3930*, in der es heisst (von uns hervorgehoben):

„Einige Begriffe sind von den Empfindungen abstrahirt, **andere blos von dem Gesetze des Verstandes, die abstrahirte Begriffe zu vergleichen, [und] zu verbinden oder zu trennen. Der letzteren Ursprung ist im Verstande**, der ersteren in den Sinnen. **Alle Begriffe von solcher Art heißen reine Verstandesbegriffe, conceptus intellectus puri. Zwar können wir nur bey gelegenheit der sinnlichen Empfindungen diese Thätigkeiten des Verstandes in Bewegung setzen und uns gewisser Begriffe von den allgemeinen Verheltnißen abstrahirter ideen nach Gesetzen des Verstandes bewusst werden**; und so gilt auch hier Lockens Regel, daß ohne sinnliche Empfindung keine idee in uns klar wird; aber **die notiones rationales entspringen wohl vermittelt der Empfindungen und können auch nur in application auf die von ihnen abstrahirten ideen gedacht werden, aber sie liegen nicht in ihnen und sind nicht von ihnen abstrahirt.** [...] Die [Wissensch] Philosophie über [alles dasienige] die Begriffe des intellectus puri ist die Metaphysik. sie verhält sich zur übrigen Philosophie wie die mathesis pura zur mathesis applicata. Die Begriffe des Daseyns (realität), der Möglichkeit, der Nothwendigkeit, des Grundes, der Einheit und Vielheit, des Gantzen und der Theile (Alles, Keines), des Zusammengesetzten und Einfachen, des Raumes, der Zeit, der Veränderung, (der Bewegung,) der Substantz und des accidentz, der Kraft und der Handlung und alles, was zur Eigentlichen ontologie gehöret, ist im Verhältnis auf die übrige metaphysic wie die (allgemeine) Arithmetic in der mathesi pura.”

Mit dieser ergänzenden Hilfe, scheint geklärt zu sein, dass das Gesetz, welches wir bestimmen wollten, darin besteht, dass es die abstrahierten Begriffe vergleicht usw. und finden uns bestätigt, dass somit das Gesetz als *usus logicus* des Verstandes bestimmt werden kann oder doch zumindest dessen Handlungen. Weiterhin erfahren wir, dass die Gesetze des Verstandes bereits abstrahierte Begriffe ordnet und wir dadurch schlussfolgern:

Der logische Gebrauch des Verstandes, gibt die Begriffe nicht selbst, sondern dies ist dem realen Gebrauch des Verstandes eigen. Der logische Gebrauch ordnet die Begriffe die ihm, woher auch immer gegeben, nur einander unter, die niederen den höheren und dies sind immer schon abstrahierte Begriffe, welche durch den logischen Gebrauch des Verstandes verglichen, verbunden oder getrennt werden. Schwierigkeit: Es gibt aber die von den Empfindungen abstrahierten und die bloss von dem Gesetz des Verstandes abstrahierten Begriffe!

Die Begriffe die wiederum bloss von diesem Gesetz des Verstandes, den logischen Handlungen, abstrahiert sind, bezeichnet Kant aber als reine Verstandesbegriffe, als *conceptus*

intellectus puri, deren Ursprung ist im Verstande. Die *notiones rationales* aber entspringen vermittelst der Empfindungen. Ihr Ursprung ist in den Sinnen.

Wir haben es also mit zwei Arten von Begriffen zu tun, deren Ursprung verschieden ist.

Die jedoch welche ihren Ursprung im Verstande haben, sind also auf keine Art von Empfindungen abstrahiert, sondern von dem Gesetze des Verstandes oder dessen logischen Handlungen, die darin bestehen zu urteilen und zu schliessen.

Aber es bleibt noch ein Problem: wie können die reinen Verstandesbegriffe von diesem logischen Gebrauch des Verstandes abstrahiert werden? Wir wissen nur, dass der *usus logicus* ja selbst keine Begriffe gibt, da er die Begriffe, woher auch immer gegeben sind, also die von den Empfindungen abstrahierten, nur ordnet. Also muss er sie vom *usus realis* des Verstandes, der die Begriffe selber, der Dinge wie der Beziehungen gibt, bekommen haben. Dieser bringt die Dinge auf Begriffe.

Der *usus logicus* des Verstandes ordnet also die abstrahierten Begriffe, wobei Kant angibt, dass es ratsamer wäre, wenn man die empirisch gegebenen, abstrakte Begriffe (*abstractos nominare*), und die Verstandesbegriffe, reine Vorstellungen (*Ideae purae*), nennen würde. Tatsächlich muss man sehr darauf achten von welchen Begriffen jeweils die Rede ist. So gibt es Verstandesbegriffe, *notiones rationales*, aber auch reine Verstandesbegriffe, als *conceptus intellectus puri*. Beide Arten werden gegeben und zwar durch den *usus realis* des Verstandes. Demnach gibt der *usus realis* Verstandesbegriffe, also abstrakte d.h. empirische Begriffe, wie auch reine Verstandesbegriffe, reine Vorstellungen, *Ideae purae*. Die einen sind abstrahiert, die anderen sind abstrahierend. Doch dies benötigt eine zusätzliche Erklärung:

Nachdem Kant im § 5 über den logischen und realen Gebrauch doziert hat, in Bezug auf Sinneserkenntnis, wendet er sich im § 6 dem Intellektuellen im strengen Sinne zu und zwar dem Gebrauch des Verstandes der ihm, man müsste beifügen „tatsächlich“ als ein realer gilt.

Weshalb jetzt diese Betonung des Intellektuellen im strengen Sinne? Wir gehen davon aus, dass Kant im § 5 vom realen Gebrauch im nichtstrengen Sinne gesprochen haben muss!

Warum? Hier wurden nur Verstandesbegriffe gegeben, aber keine reinen Verstandesbegriffe.

Was sind unsere Argumente und was soll dies bedeuten? Es bedeutet: Es gibt zwei Anwendungsbereiche des *usus realis* des Verstandes. Seine Funktion ist es Begriffe zu geben, je nach seinem Anwendungsbereich entweder empirische (wie in § 5) oder wie im § 6, besondere, welche mit den empirischen nichts gemeinsames haben und diese deshalb als reine Vorstellungen bezeichnet werden müssen, die gegeben werden, wenn der Gebrauch des Verstandes ein realer im strengen Sinne ist und nicht wie im § 5 wo die Begriffe die dort gegeben werden, bis ins Unbestimmte hinein sinnliche bleiben müssen und niemals zu Verstandesbegriffen in realem, strengen Sinne werden können.

Im § 5 wird der *usus realis* eingeführt, nachdem Kant über Sinneserkenntnis gesprochen hat. Deshalb die Betonung, „was auf der anderen Seite, das Intellektuelle betrifft“ und zwar noch immer in Bezug auf die Sinneserkenntnis, nicht völlig davon losgelöst. Dann und nur dann, ist wohl zu bemerken, dass der Gebrauch des Verstandes ein zweifacher ist. Die Lösung unserer Untersuchung besteht also darin einzusehen, dass der Gebrauch des Verstandes nur ein zweifacher ist, sofern es sich um Sinneserkenntnisse handelt. Dieser *usus realis* des Verstandes ist noch in Bezug auf sinnliche Vorstellungen zu verstehen. Hier wird noch der Bezug von Sinnlichkeit und Verstand aus dem § 3 thematisiert, welcher darin besteht, dass das Intellektuelle vorzustellen vermag, was nicht in die Sinne einzudringen kann, nämlich: der Begriff der einem sinnlichen Ding gegeben wird, nämlich durch Abstraktion von den Empfindungen, durch den „nichtstrengen“ Gebrauch des Intellektuellen, denn dieser wird erst im § 6 dargestellt!

Dies ist der Anwendungsbereich des *usus realis* im § 5: Er gibt „bloss“ Verstandesbegriffe, keine „reinen“. Seine Definition ist es Begriffe, der Dinge wie der Beziehungen, zu geben. Diese Begriffe werden dann durch den *usus logicus* geordnet, welche jedoch, durch ihre Entstehungsart, dazu bestimmt sind, auf ewig sinnlich zu bleiben, wie sehr sie auch durch Abstrahieren aufsteigen mögen und dann zu erschlichenen Begriffen werden können.

Im § 6, kommt es dann zu dem Gebrauch des Verstandes, welcher als real im strengen Sinn gewusst werden will. Solche Begriffe, also besondere, im Vergleich zu denen aus dem § 5, sind auch gegeben, aber hier wird zusätzlich betont: durch die Natur selber des Verstandes. Hier ist keine Rede mehr von einem *usus logicus* des Verstandes, diese Begriffe werden nicht verglichen, so wie es in allen anderen empirischen Wissenschaften der Fall ist. Dort wo der Gebrauch real ist, im strengen Sinne, kann deshalb das Intellektuelle verworren sein, da es nicht nach einem Gesetz geordnet wird, im Gegensatz zum Sinnlichen.

Kant muss Wolff (und die Schulphilosophie) so verstanden haben, dass er die Begriffe, die er vom *usus realis* im nichtstrengen Sinne bekommen hat, diese nur ordnete, die niederen unter die höheren und nach dem Satz des Widerspruchs gemäss verglich. Dieses Klassifizieren und Ordnen jedoch muss Kant an die Arbeit eines Unterbibliothekars erinnert haben, welcher nach den Gesetzen, also wissenschaftlich, vorgeht, da er wohl durch den nichtstrengen Gebrauch des *usus realis* niemals aus der Sinneserkenntnis herauskam, so sehr er die abstrahierten Begriffe auch durch weiteres Abstrahieren aufstiegen liess. So muss es zu den bastardartigen Begriffen gekommen sein, den intellektuierten *Phaenomena*, darin Kant den metaphysischen Fehler der Erschleichung erkannte. (Dies erinnert uns an Andronikos von Rhodos, der die Schriften des Aristoteles ordnete und editierte, wobei er auf Schriften stiess, von denen er nicht genau wusste, zu welchem Korpus diese gehören sollen und stellte sie deshalb hinter die Physik: μετα – τα - πηψισιχα. Deshalb haben diese Schriften (wie die abstrahierten Begriffe) jedoch niemals ihre Merkmale der Sinnlichkeit verloren und sind niemals zu Schriften reiner Philosophie (zu Verstandesbegriffen im strengen Sinn), so wie Kant die Metaphysik, als Philosophie der ersten Prinzipien, verstanden wissen will, geworden, und der Bibliothekar auch niemals zum Philosophen.)

Nachdem Kant nun im § 6 bestimmt hat, dass solche Begriffe, wo der Gebrauch des Verstandes ein realer im strengen Sinne ist, durch die Natur selber des Verstandes gegeben werden, bemerkt Kant die grosse Zweideutigkeit des Ausdrucks „abstrakt“. Diese Zweideutigkeit müsse beseitigt werden, ehe mit der Untersuchung des Intellektuellen, im strengen Sinne, begonnen würde. Er doziert folgendermassen:

„Eigentlich sollte man nämlich sagen: „von etwas abstrahieren“, nicht „etwas abstrahieren“. Das erstere zeigt an: daß wir bei einem gewissen Begriff auf anderes, wie auch immer es mit ihm verknüpft sein mag, nicht achten; das letztere aber, daß er nur in concreto gegeben wird und so, daß er von dem mit ihm Vereinigten getrennt wird. Daher abstrahiert der Verstandesbegriff von allem Sinnlichen und wird nicht vom Sinnlichen abstrahiert, und vielleicht sollte man ihn richtiger abstrahierend als abstrakt nennen. Deswegen ist es ratsamer, die Verstandesbegriffe reine Vorstellungen, diejenigen Begriffe aber, die nur empirisch gegeben werden, abstrakte zu nennen.“ (§ 6)

Der reine Begriff ist nicht von den sinnlichen Erscheinungen abstrahiert, sondern er verhält sich vielmehr ihnen gegenüber abstrahierend, d.h. er sieht von ihnen ab. Er verhält sich ignorierend.

Deshalb wäre es auch passender nicht von *conceptus abstractus* sondern von *conceptus abstrahens* zu reden. So rügt Kant viel später noch Eberhards Sprachgebrauch wenn dieser

vom „abstrakten“ und „konkreten“ Raum und von der „abstrakten“ und „konkreten“ Zeit spricht:

„Man abstrahiert nicht *einen Begriff* als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahiert in dem Gebrauche eines Begriffs *von* der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist.“⁹⁸

Aber zurück zu unserer Untersuchung:

Das Intellektuelle im strengen Sinne, sind also die reinen Ideen, sie enthalten keine Form sinnlicher Erkenntnis, noch sind sie aus den Sinnen abstrahiert, sondern verhalten sich abstrahierend, so dass wir bereits von abstrakten Begriffen, d.h. vom Intellektuellen (Verstandesbegriffen) im nichtstrengen Sinne geredet haben. Diese sind im Gegensatz zu den Ideen, aus irgendeinem Gebrauch der Sinne abstrahiert und enthalten irgendeine Form der sinnlichen Erkenntnis, so sehr sie auch durch den weiteren logischen Gebrauch des Verstandes weiterverarbeitet werden.

Dem *usus realis* des Verstandes muss somit ein zweifacher Anwendungsbereich zugeschrieben werden:

- er gibt die Begriffe für das Intellektuelle im nichtstrengen Sinne (siehe § 5), dieses Intellektuelle ist von etwas abstrahiert, also abgezogen: die abstrakten Begriffe
- er gibt die Begriffe für das Intellektuelle im strengen Sinne (§ 6), dieses Intellektuelle wird durch die Natur selber des Verstandes gegeben, es abstrahiert von etwas, sieht also von etwas ab, im Sinne von nichtbeachten, ignorieren: die Ideen

Einfach ausgedrückt, sollte man sagen, dass man „von einigen Dingen abstrahiert“, also absieht, und nicht „etwas abstrahiert“. Ein Verstandesbegriff im realen und strengen Sinne abstrahiert von allem was sinnlich ist, ist aber nicht von dem abstrahiert was sinnlich ist. Solch ein Begriff kann „rein“ genannt werden, wenn er von allem Sinnlichen abstrahiert. Dann ist der Gebrauch des Verstandes real, im strengen Sinn (man könnte schon annehmen, dass in § 5 nur von Verstandesbegriffen, durch nichtstrengen realen Gebrauch des Verstandes, die Rede ist, dort aber (§ 6) wo der Gebrauch tatsächlich real wird, man von Vernunftideen sprechen sollte. Das hiesse, dass Kant bereits in diesem Übergang, von § 5 zu § 6, eine kritische Denkbewegung vollzog, da er bereits den Verstand selbst einer Untersuchung unterwarf... und

⁹⁸ Vgl. Kant über Abstraktion: Manfred Gawlina: Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1996, S. 187-188.

zu einem doppelten *usus realis* des Verstandes gelang: einer hinsichtlich der *phenomena*, der ander hinsichtlich der *noumena*).

Deshalb ist und bleibt es schwer zu verstehen, wenn Kant in § 8 sagt: „sed e legibus menti insitis [...] abstracti, adeoque acquisiti.“ Was von Hinske mit „sondern als solche, die aus den der Erkenntniskraft eingepflanzten Gesetzen [...] abgezogen und folglich erworben sind.“ übersetzt wird und nach Kirchmann: „sondern als solche, welche nach den der Seele innewohnenden Gesetzen abgezogen (indem bei Gelegenheit der Erfahrung auf ihre Thätigkeit geachtet wird), folglich erworben sind.“

Die Übersetzung scheint das hier von uns ausgearbeitete, nicht zu fördern. Unserer Meinung zu Unrecht. Warum?

Nachdem was Kant in § 6 über Abstraktion betont hat, wäre eine den Sinn des dort gesagten unterstützende Übersetzung vorzuziehen. Denn, wie Kant behauptet, soll die Untersuchung über das Intellektuelle nicht verunreinigt werden. Wir sind der Meinung, dass alles zu tun ist um das Intellektuelle, unverworren darzustellen. Hierbei erweist sich die Übersetzung jedoch als hemmend. Sie trägt nicht zur Entwirrung bei, zu der wir durch unsere Untersuchung gelangt sind und noch weiter gelangen wollen. Denn unser Leitfaden heisst noch immer Kant verstehen zu wollen, so deutlich wie möglich.

In dem für uns ungemein wichtigen § 8, da er die neue Methode, nach der verfahren werden muss, um zu den gesuchten Begriffen zu gelangen, wohlmöglich angibt, wäre es deshalb vorzüglich gewesen, eine sinnerweiternde und verdeutlichende Übersetzung vorzuziehen. Was ist aber das genaue Problem? Obwohl noch etwas verworren, hindert uns die Übersetzung von abstrahieren, hier mit: aus den [...] abgezogen.

Hinske übersetzt im § 8, wie auch Kirchmann, „abstrahieren“ (*abstracti* bzw. *abstrahi*), unserer Meinung nach, völlig Kontextfrei, als ob es § 6 nicht gegeben hätte, zweimal mit „abgezogen“. Dies wäre die Bedeutung, von „etwas abstrahieren“, von dem Kant aber meint, dass er seine ganze Untersuchung über das Intellektuelle verunreinigen könne. Deshalb ist die Übersetzung mit „abgezogen“, nur im letzten Satz von § 8, kontextuell sinnvoll. Er lautet, nachdem Kant einige erworbene Begriffe gelistet hat:

„[...] da diese niemals als Bestandteile in irgendeine Sinnesvorstellung eingehen, konnten sie von dort auch auf keine Weise abgezogen werden.“ (§ 8)

Nur dort wo etwas *in concreto* gegeben wird, kann, und dies soll als Vorschlag verstanden werden, abstrahieren mit abgezogen übersetzt oder bezeichnet werden kann. Nur dort wird etwas abstrahiert. Deshalb sollen empirische Begriffe abstrakte genannt werden, im Sinne von getrennt werden (Vgl. § 6) die die aber, durch die Natur selber des Verstandes gegeben sind, sollen abstrahierend genannt werden, indem sie auf anderes nicht achten, also etwas ignorieren.

Da im § 8 aber nach den in der Metaphysik erworbenen Begriffen gesucht wird, welche in der Natur selber des reinen Verstandes zu suchen sind, dürfte an dieser Stelle nicht mehr von abstrakten oder abgezogenen, sondern von abstrahierenden Handlungen gesprochen werden. So wie es Kant im § 6 angab:

„Daher abstrahiert der Verstandesbegriff von allem Sinnlichen und wird nicht vom Sinnlichen abstrahiert, und vielleicht sollte man ihn richtiger abstrahierend als abstrakt nennen.“

Deshalb unser Vorschlag, dass dort, wo von Verstandesbegriffen im realen und im strengen Sinn, also von reinen Ideen daraus erworbenen Begriffen gesprochen wird, das Wort abstrahierend, im Sinne von ignorierend, eingesetzt werden soll, um den strengen realen Gebrauch des Verstandes zu betonen. Zumal, da wir es im § 8 mit der Methode selbst zu tun haben, die uns angibt, wie d.h. auf welche Art die zu suchenden Begriffe gefunden werden sollen.

Unsere Überzeugung lautet, da wir die Gesetze die der Erkenntniskraft eingepflanzt sind, bereits als die Handlungen des *usus logicus* des Verstandes erkannt haben, jetzt aber auch den *usus realis* im nichtstrengen Sinn, also in seiner Funktion im nichtstrengen Sinn, die abstrakten Begriffe zu geben, auch hinzuzuzählen, so, dass der strenge reale Gebrauch, um zu diesen gesuchten Begriffen zu gelangen, von diesen Gesetzen abstrahieren muss, d.h. sie müssen ignoriert werden, damit Begriffe aus der Betrachtung/Kontemplation reiner Ideen erworben werden können.

Zur Unterstützung für unseren Vorschlag für eine diesen Sinn fördernde Übersetzung, halten wir uns an Hinske, sozusagen mit Hinske gegen Hinske, und ergänzen unsere These mit folgender *Reflexion* und einem Auszug aus der Logik von 1800 (von uns hervorgehoben):

„Alle rationale Grundbegriffe sind Begriffe der Form, die empirischen sind *principia* der materie. iene sind lediglich subiectiv. d.i. **von den [handlung] Gesetzen unseres Denkens abstrahirt**. diese obiectiv. von der Vorstellung selbst, dadurch das object repraesentirt wird. Der Verstand wird auf die Erfahrungen nur nach Gesetzen des Verstandes applicirt, aber **die abgesonderte idee von dem Verhältnis der Empfindungsvorstellung überhaupt nach Gesetzen des Verstandes macht den reinen rationalbegriff aus**. Der Verstand verfährt nach einem natürlichen Gesetze, wenn er eines und vieles denkt. Dieser Verstand, auf die Empfindung eines Körpers [abstrah] angewandt, abstrahirt nicht von ihm die idee eines Gantzen, sondern von sich selber.“⁹⁹

„Es ist ein Unterschied, etwas nicht wissen und etwas ignoriren, d.i. keine Notiz wovon nehmen. Es ist gut viel zu ignoriren, was uns nicht gut ist zu wissen. Von beidem ist noch unterschieden das Abstrahiren. **Man abstrahirt aber von einer Erkenntniß, wenn man die Anwendung derselben ignorirt, wodurch man sie in abstracto bekommt und im Allgemeinen als Princip sodann besser betrachten kann**. Ein solches Abstrahiren von dem, was bei Erkenntniß einer Sache zu unserer Absicht nicht gehört, ist nützlich und lobenswerth.“¹⁰⁰

Im § 8 haben wir es bereits mit der Methode innerhalb der Metaphysik zu tun, so wie dort verfahren werden muss, um Begriffe zu erwerben, indem Ideen kontempliert werden, da man in der Metaphysik nur *Noumena* antrifft (keine empirischen Prinzipien), so sind neben den schon im § 6 bestimmten Ideen, noch weitere Begriffe zu finden erforderlich und diese gilt es jetzt, in der Natur selber des reinen Verstandes zu suchen. Wie soll dies geschehen?

Nach Hinskens Übersetzung, wären sie als solche zu suchen, die aus den der Erkenntniskraft eingepflanzten Gesetzen, abgezogen (*abstracti*), und folglich erworben wären. Wir versuchen abstrahieren hier im Sinne Kants aus § 6 einzusetzen:

Dies müsse dann so geschehen, dass wir bei einem gewissen Begriff auf anderes, wie auch immer es mit ihm verknüpft sein mag, nicht achten, also ignorieren. Das Abstrahieren könnte hier durch „von etwas“ betont werden. Dies käme einem Nichtbeachten/Ignorieren näher und es wäre, mit Kant gesprochen, richtiger, anstatt von abstrakten, d.h. abgezogenen Begriffen, von abstrahierenden, von wegsehenden zu sprechen. So dass man sagen müsse, dass die gesuchten Begriffe, von den der Erkenntniskraft eingepflanzten Gesetzen abstrahieren/absehen und dadurch erworben sind. Doch was soll das heißen?

Auffällig ist noch, dass Kant im § 7 die moralischen Begriffe (im § 9 ist die *perfectio noumenon*, im praktischen Sinne, Gott) zu denen zählt, welche durch den reinen Verstand selber erkannt werden. Nach dieser Stelle erwähnt er, dass Wolff, da für ihn der Unterschied zwischen dem Sinnlichen und dem Intellektuellen, also die natürliche Beschaffenheit der

⁹⁹ Reflexion 3988

¹⁰⁰ IX:45

Phaenomena (*usus logicus* und *usus realis* im nichtstrengen Gebrauch des Verstandes) und den *Noumena* (*usus realis* im strengen Sinn), nur ein logischer war, dieser also nicht nach der Entstehungsart gefragt habe, dadurch die Philosophie fast gänzlich vernichtet hätte.

Die Begriffe die dann im § 8 erworben werden, sind also nicht die *noumena*. Die Bestimmung derselben im § 6 war die Wissenschaft die der Metaphysik zur Vorübung diene.

Hier in § 8, ist Kant aber bereits ins Innere der Metaphysik eingedrungen und hat festgelegt, dass die Metaphysik die Philosophie sei, welche die ersten Prinzipien des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält. Diese ersten Prinzipien können doch nur die Begriffe sein, welche wir als *Noumena* bezeichnet haben. Wir erinnern uns auch als alleiniges Prinzip der Verstandeswelt, Gott, angegeben zu haben.

So wie es in der Metaphysik nun darum geht, diese *Noumena* für sich zu betrachten, so erwerben wir dadurch bestimmte Begriffe wovon Kant einige aufzählt. So sollte es weiterhin nicht heißen „von dieser Art“ sind..., sondern von derartigem Geschlecht sind... im Sinne von „abstammen“, so, dass die gesuchten Begriffe, welche die Metaphysik konstituieren, von den *Noumena* „abstammen“, indem die Ideen kontempliert werden, und insofern muss man, dies ist unser Vorschlag, von den eingepflanzten Gesetzen abstrahieren, ganz in die Welt der *Noumena* eintreten und folglich die noch zu suchenden Begriffe erwerben. Diese Begriffe, entstammen dem Geschlecht der *Noumena*, sie sind von den reinen Ideen deduziert, verstanden als ein hergeleitet sein.

Beachtenswert ist, dass das Erwerben darauf hindeutet, dass dieses in der Zeit geschehen muss, denn die propädeutische Wissenschaft, oder sollten wir sagen DIE METAPHYSIK sucht, diese von den *Noumena* hergeleiteten Begriffe und besitzt diese nicht als Wissen. Deshalb beenden wir vorliegende Arbeit mit Kants eigenen Schlussworten des § 30:

„Soviel von der Methode, vornehmlich in Bezug auf den Unterschied der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis. Wenn sie einmal durch sorgfältigere Nachforschung zur Vollendung gebracht ist, wird sie die Stelle einer Wissenschaft einnehmen, die zur Vorübung dienen kann und die für alle, die in das innere der Metaphysik selber eindringen wollen, von unermesslichen Nutzen sein wird.“ (§ 30)

Bibliographie

Primärliteratur

Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. (Übersetzt von N. Hinske: *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*) in: Schriften zur Metaphysik und Logik, Band III, Werke in sechs Bänden (Hrsg. von W. Weischedel), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Sonderausgabe 1998.

Immanuel Kant, *WERKE IN SECHS BÄNDEN*, hrsg. von W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998.

Emmanuel Kant, *Dissertation de 1770*, Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier, Librairie Philosophique J. VRIN, 2007.

Emmanuel Kant, *La Dissertation de 1770*, Traduction, Introduction et notes par Paul Mouy, 3^{ème} édition, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 1964.

„Kant im Kontext II“ – Komplettausgabe – Werke, Briefwechsel und Nachlaß. Hrsg. von K. Worm und S. Boeck, 1. Aufl., Berlin 2003.

Marcus Herz, *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, Königsberg 1771 (neu herausgegeben, eingeleitet, mit Anmerkungen und Registern versehen von Elfriede Conrad, Heinrich P. Delfosse und Birgit Nehren, Meiner Philosophische Bibliothek, Hamburg 1990.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement, Opuscules divers*, dans : Oeuvres de Leibniz, Livre II, Nouvelle Edition par M. A. Jacques, Paris 1846.

Sekundärliteratur

Lewis White Beck, *Kant's Latin Writings, Translations, Commentaries, and Notes*, Sec. Ed., trans. Lewis White Beck. New York: Peter Lang, 1992.

Frederick C. Beiser, *Kant's intellectual development: 1746-1781*, in: The Cambridge Companion to Kant, Edited by Paul Guyer, Cambridge University Press 1992.

Elfriede Conrad, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. 2, Bd. 9).

Benno Erdmann (Hrsg.), *Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie*, in: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1882/1884, Neu herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Norbert Hinske, frommann-holzboog 1992.

François-Xavier Chenet, « La *Dissertation* de 1770 et l'*Esthétique transcendentale* ». *Questions de philosophie*, 4/1993.

François-Xavier Chenet, *L'assise de l'ontologie critique : L'esthétique transcendentale*, Presses Universitaires de Lille, 1994.

Norbert Hinske: *Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens, Erwiderung auf Lothar Kreimendahl*, in: Von Christian Wolff bis Louis Lavelle, *Geschichte der Philosophie und Metaphysik*, Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag herausgegeben von Robert Theis und Claude Weber, Georg Olms Verlag Hildesheim – Zürich – New York 1995.

Lothar Kreimendahl, *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln 1990.

Lewis Murray Miles, *Logik und Metaphysik bei Kant. Zu Kants Lehre vom zweifachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft*. - Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.

Josef Schmucker, *Was entzündete in Kant das große Licht von 1769?*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58 (1976).

Robert Theis, *De l'illusion transcendentale* in *APPROCHES DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE, Etudes sur la philosophie théorique de Kant*, Georg Olms Verlag Hildesheim – Zürich – New York 1991, S. 130-148.

Robert Theis, *Aux sources de l'Esthétique transcendentale* in *APPROCHES DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE, Etudes sur la philosophie théorique de Kant*, Georg Olms Verlag Hildesheim – Zürich – New York 1991, S. 32-76.

Robert Theis, *GOTT. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Norbert Hinske, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994. (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung: Abt. 2, Monographien; Bd.8).

Giorgio Tonelli, *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*, in: *Kant-Studien*, 54 (1963).

James Ward, *A Study of Kant*, Cambridge at the University Press, 1922.