

# **Karls-Universität Prag**

**Geisteswissenschaftliche Fakultät**

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades



## **Das Prinzip vom Grund bei Kant und Meillassoux.**

**Über Anfangs- und Ungründe des post-metaphysischen Denkens**

vorgelegt von

**Sergey David Sistiaga**

Betreuer: Doc. Aleš Novák, Ph.D.

Gutachter: Dr. habil. Hans Rainer Sepp

Prof. em. Robert Theis

Eingereicht am: 1. Juni 2017

Verteidigung: Herbst 2017

Praha 2017

для Наді, мого світла

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>EINLEITUNG</b> .....	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>MEILLASSOUX' PSEUDORATIONALISTISCHE RATIONALISMUSKRITIK</b> .	<b>7</b>
<b>2.1</b>	<b>Das Argument für die Notwendigkeit der Kontingenz</b> .....	<b>8</b>
2.1.1	<i>Der „Korrelationismus“ als Grundprämisse des Arguments</i> .....	10
2.1.2	<i>Der Korrelationismus und das Problem „anzestraler“ Aussagen</i> .....	18
2.1.3	<i>„Schwacher“ und „starker Korrelationismus“</i> .....	22
2.1.4	<i>Die Denkfigur des „korrelationistischen Zirkels“</i> .....	24
2.1.5	<i>Faktizität und Korrelation</i> .....	26
2.1.6	<i>Das „principe d'irraison“ als Prinzip der Prinzipienlosigkeit</i> .....	28
2.1.7	<i>Das Denken des Todes als Denken des De-Korrelierten</i> .....	29
2.1.8	<i>Absolute Kontingenz oder absolute Korrelation</i> .....	33
2.1.9	<i>Meillassoux' Ableitungen ex contingentia</i> .....	36
2.1.10	<i>Meillassoux' unchaotisches Chaos: Das „Hyperchaos“</i> .....	40
<b>3</b>	<b>WIDER MEILLASSOUX' VERABSOLUTIERUNG DER ENDLICHKEIT</b> .....	<b>46</b>
<b>3.1</b>	<b>Eine knappe Zusammenfassung von Meillassoux' Gedankengang</b> .....	<b>46</b>
<b>3.2</b>	<b>Eine Formalisierung von Meillassoux' Argument</b> .....	<b>53</b>
<b>3.3</b>	<b>Die Probleme des Meillassoux'schen Arguments</b> .....	<b>54</b>
3.3.1	<i>Zirkularität</i> .....	55
3.3.2	<i>Widerspruch</i> .....	59
3.3.3	<i>Zirkularität gegen Widerspruch?</i> .....	61
3.3.4	<i>Über den merkwürdigen Seinsstatus von Meillassoux' Argument</i> .....	63
3.3.5	<i>Die Reihenfolge der Prämissen als Grund der Probleme</i> .....	73
3.3.6	<i>Schlussbemerkung zu Meillassoux' Absolutem der unendlichen Endlichkeit</i> .....	76
<b>3.4</b>	<b>Exkurs: „Neuer Realismus“ und „Object-Oriented-Ontology“</b> .....	<b>79</b>
<b>4</b>	<b>HUMES KRITIK AN SEINER IDEE DER KAUSALITÄT</b> .....	<b>83</b>
<b>5</b>	<b>IST ONTOLOGISCHE KONTINGENZ ÜBERHAUPT BEWEISBAR?</b> .....	<b>94</b>
<b>5.1</b>	<b>Kontingenz und Allwissenheit</b> .....	<b>94</b>
<b>5.2</b>	<b>Kontingenz und weitere Bedingungen der Beweisbarkeit</b> .....	<b>96</b>
<b>5.3</b>	<b>Von empirischer zur ontologischen Kontingenz?</b> .....	<b>98</b>
<b>5.4</b>	<b>Fazit</b> .....	<b>103</b>
<b>6</b>	<b>DAS PRINZIP VOM GRUND IN KANTS SCHRIFTEN</b> .....	<b>105</b>
<b>6.1</b>	<b>Erkenntnisgrund und Seinsgrund in der <i>Nova Dilucidatio</i></b> .....	<b>107</b>
6.1.1	<i>Kants Zurechtweisung des Satzes vom Widerspruch</i> .....	108
6.1.2	<i>Der doppelte Satz der Identität als „Grundsatz aller Wahrheiten“</i> .....	109
6.1.3	<i>Kants Bestimmung des principium rationis determinantis</i> .....	111
6.1.4	<i>Kants Beschränkung des Satzes vom bestimmenden Grund</i> .....	113
6.1.5	<i>Kants Beweis des Satzes vom bestimmenden Grund</i> .....	119
6.1.6	<i>Kants Festhalten am Rationalismus gegenüber Crusius und Darjes</i> .....	123
6.1.7	<i>Das Prinzip vom bestimmenden Grund bei Crusius</i> .....	125
6.1.8	<i>Die kruziale genetische Bestimmung der Grund-Folge-Relation</i> .....	133
6.1.9	<i>Urteil, Wahrheit und Sein in der Nova Dilucidatio</i> .....	146
<b>6.2</b>	<b>Kants „genetischer“ Beweis Gottes im „Beweisgrund“</b> .....	<b>156</b>
6.2.1	<i>Dasein, Prädikat und Position</i> .....	157

6.2.2	<i>Dasein und Modalität</i> .....	160
6.2.3	<i>Kants doppelter Begriff der Möglichkeit</i> .....	164
6.2.4	<i>Nominale und reale Absolutnotwendigkeit</i> .....	165
6.2.5	<i>Eidams und Kreimendahls Kritik am Beweisverfahren Kants</i> .....	167
6.2.6	<i>Bemerkungen zu Eidams hegelianischer Kritik am Beweisgrund</i> .....	170
<b>6.3</b>	<b>Welt und Repuganz: Kant über „negative Größen“</b> .....	<b>174</b>
<b>6.4</b>	<b>Das „große Licht“ zu Beginn der transzendentalen Nacht der Metaphysik</b> .....	<b>195</b>
<b>6.5</b>	<b>Die Inauguraldissertation: Weltbegriff und duale Natur der Erkenntnis</b> .....	<b>201</b>
6.5.1	<i>Der Weltbegriff als totum und crux metaphysicorum</i> .....	202
6.5.2	<i>Die Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Intelligiblem</i> .....	212
6.5.3	<i>Vom Formgrund der Sinnlichkeit</i> .....	230
6.5.4	<i>Die intellektuelle Erkenntnis oder vom „Grund der Form der Verstandeswelt“</i> .....	244
6.5.5	<i>Exkurs: Der limitierte Charakter der transzendentalen Argumentation</i> .....	267
6.5.6	<i>Metaphysik und ihre Methodik: usus dat methodum</i> .....	281
<b>6.6</b>	<b>Kants halbe Reflexion auf seinen Problemgrund im Brief an Herz</b> .....	<b>304</b>
<b>6.7</b>	<b>Das Prinzip vom Grund in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i></b> .....	<b>310</b>
6.7.1	<i>Die Vorrede zur ersten Auflage, oder was ist eigentlich „reine Vernunft“?</i> .....	311
6.7.2	<i>Die Einleitung zur ersten Auflage, oder was ist überhaupt „Erfahrung“?</i> .....	316
<b>6.8</b>	<b>Die Restriktion des Prinzips vom Grund im Kontext der <i>Kritik</i></b> .....	<b>333</b>
6.8.1	<i>Bemerkung zur Unterscheidung zwischen „Phaenomena“ und „Noumena“</i> .....	334
6.8.2	<i>Das Prinzip als Kausalitätsprinzip der Erfahrung</i> .....	337
6.8.3	<i>Kants Beweisversuch des eingeschränkten Kausalprinzips</i> .....	340
<b>6.9</b>	<b>Zu den Grenzen der Begrenzung des Prinzips auf Erfahrung</b> .....	<b>366</b>
<b>6.10</b>	<b>Das Urteilssubjekt als konstitutiver Einheitsgrund des Vielen</b> .....	<b>370</b>
<b>6.11</b>	<b>Schein, regulatives Prinzip und Ideal der reinen Vernunft</b> .....	<b>378</b>
<b>7</b>	<b>ÜBER HEIMLICHE AFFÄREN IN DER PHILOSOPHIE</b> .....	<b>388</b>
7.1	<b>Omri Boehms These eines kantischen „Spinozism“</b> .....	<b>389</b>
7.2	<b>Diskussion und Kritik an Omri Boehms These</b> .....	<b>398</b>
7.3	<b>Spinoza als eigentlicher Adressat der Antinomien?</b> .....	<b>404</b>
7.4	<b>Kurze Bemerkung über Kants antinomischen Vernunftbegriff</b> .....	<b>422</b>
<b>8</b>	<b>DIE KRITISCHERE KRITIK? SPINOZA ÜBER <i>RATIO</i> UND <i>IMAGINATIO</i></b> ..	<b>426</b>
<b>9</b>	<b>SCHLUSSBETRACHTUNGEN</b> .....	<b>441</b>
<b>10</b>	<b>SIGLENVERZEICHNIS</b> .....	<b>456</b>
<b>11</b>	<b>BIBLIOGRAFIE</b> .....	<b>457</b>
<b>12</b>	<b>ABSTRACTS</b> .....	<b>468</b>
12.1	<b>Castellano</b> .....	<b>468</b>
12.2	<b>Deutsch</b> .....	<b>469</b>
12.3	<b>English</b> .....	<b>470</b>
12.4	<b>Français</b> .....	<b>471</b>
<b>13</b>	<b>DANKSAGUNG</b> .....	<b>472</b>
<b>14</b>	<b>ERKLÄRUNG</b> .....	<b>473</b>

# 1 Einleitung

„Sie [Beatrice] lächelte ein wenig und erwiderte dann: Wo doch das Meinen der Sterblichen irrt, sobald die Sinne nichts mehr als Schlüssel öffnen, solltest du dich nun nicht allzu sehr verwundern, denn den Sinnen folgend hat der Verstand nur kurze Flügel [...].“<sup>1</sup>

Diese Untersuchung handelt von der Vernunft und dem Absoluten, das ihr Gegenstand ist. Weil die Vernunft ihren Gegenstand aber verloren hat, geht es uns in erster Linie um die Frage, warum sie das Absolute verloren hat, also vornehmlich um die Vernunft als dem Denken des Absoluten und nicht so sehr um das Absolute als Absolutem selbst. Es geht darum, der Rationalität ihr Objekt wieder zurückzugeben.

Die Arbeit ist damit lediglich negativer Natur, indem sie die Anfangs- und Ungründe des post-metaphysischen Denkens ausfindig machen und einer Prüfung unterziehen will. Insofern aber die *Kritische Philosophie* Kants in ihrem Verbot, das Absolute zu denken, selbst negativ ist, ist eine Kritik der *Kritik* nur gegen die Negativität der „kritischen Vernunft“ negativ, insgesamt also, sollte sie ihr Ziel erreichen, positiv, indem sie das Schisma zwischen der Vernunft und dem Absoluten überwindet und die Vernunft befreit, die seit Kant in regulativen Ketten liegt, denn Freiheit kann nur, wie die Vernunft selbst, positiv sein. Es geht also um die Befreiung der Vernunft aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, denn sie hat sich ihr begrenzendes Joch selbst auferlegt.

Dass gerade der Aufklärer und Anhänger der Französischen Revolution Kant sich selbst dafür verantwortlich zeichnete, mag auf den ersten Blick befremdlich sein, auf den zweiten womöglich nicht. Auf historische und geistesgeschichtliche Auslegungen oder Erklärungen werden wir hier verzichten müssen, denn es geht uns um die systematische Untersuchung der philosophischen Gründe, die Kant zum *Kritizismus* bewegt haben. Zumal aber die Französische Revolution mehr als ein historisches Ereignis ist, das wie kein Zweites die Universalität der Vernunft für einen kurzen Moment in der Partikularität der Geschichte verankerte, gibt es unstrittig einen Zusammenhang zwischen der Vernunft und der Französischen Revolution. Weil aber die Geschichte der Revolution noch nicht beendet und wohl nie zu beenden sein wird, darf daraus geschlossen werden, dass die

---

<sup>1</sup> Dante, *La Commedia*, Paradiso, II.

Geschichte der Vernunft genausowenig beendet ist oder je abgeschlossen sein wird, gerade auch weil sich zeigen wird, dass die Vernunft mitnichten das bloße zeitlose Allgemeine ausdrückt, sondern dass das Prinzip der Vernunft selbst in der Konkretion des Allgemeinen liegen muss, in der Verbindung von Denken und Sein, die das Handeln ist, mithin sich als geschichtliches Prinzip in der Geschichte selbst niederschlagen muss. Die Vernunft aber muss sich deshalb geradezu von dem Verbot, das Absolute - das ihr Objekt ist - zu denken, befreien, weil nur eine unbegrenzte Vernunft sich an den Begrenzungen der Realität abarbeiten kann und ihren Handlungen ein Ziel geben kann. Denn freilich gräbt der Maulwurf von alleine, nur ist das gute Tier eben leider Gottes blind.

Die Untersuchung der Vernunft und ihres Gegenstandes führt zwangsläufig auf ihr Prinzip, das das *principium rationis* ist. Das selbige heute zweifach, einmal als Denkprinzip und einmal als Seinsprinzip verstanden wird, ist bereits selbst Ausdruck des Schismas der *ratio*. In der Diskussion um das Prinzip geht es immer auch ums Ganze wie um die Philosophie selbst, womit sie die *crux philosophorum* darstellt. Dies wir allein schon daraus ersichtlich, dass das Prinzip vom Grund das *Prinzip der Philosophie* selbst ist und deshalb auch am Anfang der Philosophie wie des Denkens schlechthin stand, wie dies Anaximander, der zugleich Vater der Naturwissenschaften ist, exemplarisch vorführen mag:

„Alle Dinge sind entweder Anfang oder von einem Anfang Hergeleitetes. Das Unbeschränkte hat keinen Anfang, sonst wäre ihm eine Schranke gesetzt. Weil es ein Anfang ist, ist es auch nicht entstanden und unvergänglich. Denn jedes Entstandene muss notwendig ein Ende nehmen, wie jedes Vergehen einmal zum Abschluss kommen muss. Somit gibt es, wie eben schon gesagt, keinen Anfang des Anfangs, sondern scheint dieser vielmehr Anfang alles übrigen zu sein, alles zu umfassen und alles zu steuern, so wie jene behaupten, die neben dem Unendlichen keine weiteren Ursachen, wie Vernunft oder Liebe, ansetzen. Und dieses sei das Göttliche. Denn es sei unsterblich und unvergänglich [...].“<sup>2</sup>

Vor dem Grund des Unendlichen bewegt sich das endliche Denken seither und bis ans Ende aller Tage. Das Denken des Prinzips, das die Philosophie selbst ist, führt unmittelbar auf die Frage nach dem Verhältnis von *Prinzip* und *Prinzipiatum*, der Frage, wie sich das Abgeleitete zu dem verhält, wodurch es ist.<sup>3</sup> Neben der Frage, warum überhaupt etwas ist, führt das Prinzip immediat auf die Frage, warum, weil etwas ist, etwas anderes sein

---

<sup>2</sup> Anaximander, DK 12 A 27 [zitiert nach Primavesi/Mansfeld].

<sup>3</sup> Mit diesem Satz beginnt Bretons magnum opus: Stanislas Breton, *Du Principe. L'Organisation contemporaine du Pensable*, deuxième édition (première édition 1971), Philosophie & Théologie (Paris: Les Éditions du Cerf, 2011), 9: „La méditation du Principe est le principe même de la philosophie [...].“

kann und ist. Wie kommt es, dass aus dem Absoluten etwas hervorgeht, dass es Abgeleitetes oder Endliches gibt? Das Prinzip führt also unmittelbar auf die Frage nach der *Zeit* und warum und was *Veränderung* ist. Wie Kant immer insistiert, kann das Denken diesen Fragen nicht ausweichen. Sicher, weil das Denken nicht nur als Denken auf diese Fragen getrieben wird, sondern es durch und im Fragen danach selbst seinen Ursprung haben muss. Wolfgang Cramer, der mit Stanislas Breton untrüglich zu den zwei Denkern gehört, die die Frage nach dem Prinzip und dem Absoluten im letzten Jahrhundert nicht nur hochgehalten, sondern zu neuen Höhen geführt haben, sieht deshalb zurecht die Aufgabe überhaupt des Denkens, also der Philosophie im Versuch auf diese Fragen zu antworten:

„Aus dem absoluten Grund noch das Kontingente zu vermitteln, dasjenige Moment des absoluten Grundes noch aus ihm herauszudifferenzieren, aus welchem der absolute Grund aus sich austritt, nun außer sich ist, das dürfte die Aufgabe aller Aufgaben sein.“<sup>4</sup>

Das Problem des Prinzips liegt damit nicht ausschließlich in einer Bestimmung des Absoluten, sondern in der Frage, wie das Absolute als *Prinzip* das *Prinzipiatum* hervorbringt, also das Viele aus dem Einen schafft. Wie sich erweisen wird, ist dies auch die Frage, der Kant nachgeht, wenn er versucht, das Verhältnis von *Realgrund* zu *Realfolge* zu bestimmen. Hierzu ist anzumerken, dass sich das Absolute *qua* Absolutem relativ leicht denken lässt, weswegen Kant auch immer dann am klarsten ist, wenn er über das Absolute spricht. Der frühe Kant versucht sich damit durchaus an der „Aufgabe aller Aufgaben“. Spinoza hat zwar mit seinem Substanzmonismus den Anfangsgrund gelegt, die Frage der Verursachung, die sich bei ihm durch ein bloßes Inhären der Modi in der Substanz erschöpft, aber eher für die Nachwelt liegen gelassen, denn ein bloßes Nebeneinander oder Ineinander stellt letztlich nur eine lokale oder topologische Bestimmung dar, die die Frage der *Veränderung in der Zeit* nicht beantworten kann. Die Frage als solche wird womöglich überhaupt nicht zu lösen sein, vermeint nicht nur Wolfgang Cramer, sondern auch Erwin Schrödinger, den wir hier zu Wort kommen lassen, nicht nur um anzudeuten, dass wir darauf ebensowenig eine Antwort präsentieren werden, sondern auch um das perplexen Gefühl gegenüber dieser Frage zu bemerken, das Schrödinger gut zum Ausdruck bringt:

---

<sup>4</sup> Wolfgang Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Bd. 2, Die absolute Reflexion (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967), 19–20.

„Ich nenne es das Rätsel des Induktionsschlusses. Ich glaube nicht, daß es für uns im eigentlichen Sinne lösbar ist. Wenn man längere Zeit darüber nachdenkt, stellt sich ein außerordentlich peinliches Gefühl ein, nicht von blödsinnigem Dösen her-rührend, sondern eine Art geistiger Drehschwindel, weil man stets wieder glaubt, die Sache begriffen zu haben, dann aber gewahr wird, daß man sich beständig in enger und enger werdenden Kreisen bewegt.“<sup>5</sup>

Der Mensch aber ist, wie Lichtenberg sagt, ein „Ursachen-Tier“<sup>6</sup>, womit er, weil er *animal rationale* und nicht nur *ungefiederter zweifüßiger Landgänger* ist, gleichsam das „animal metaphysicum“ Schopenhauers, weswegen man ihm das Denken der Ursachen, das immer auf das Absolute führt, allein um seines Menschseins willens nicht verbieten darf. Genau dies tat aber der „kritische“ Kant, weswegen Adorno Kants Denkverbot bezüglich des Absoluten durchaus zurecht, insofern man damit eine arbiträre, also gewalttätige Beschränkung des menschlichen Potentials versteht, als „terroristisch“ bezeichnet hat.<sup>7</sup> Denn ist das Absolute der natürliche und einzige Gegenstand der Vernunft, worin Kant ja übereinkommt, dann greift man damit die *ratio* im *animal rationale* an und droht es, durch die Begrenzung seines Propriums in Richtung des Federviehs hin-abzustoßen. Von hier aus ist dann der Schritt, auch wenn Kant ihn nicht vollzieht, hin zu einer Negation des Unendlichen sehr nahe, von dem Victor Hugo behauptete, dass er geradewegs in den Nihilismus führe, indem alles zu einem „Begriff des Denkens“ verkommen würde - des Denkens ohne Gegenstand - sollte hinzugefügt werden.<sup>8</sup> Es geht also um nicht Wenig beim Untersuchen der Anfangsgründe des post-metaphysischen Denkens, weswegen wir eng und akribisch am Text von Kant entlang gegangen sind, womit sich automatisch eine gewisse Wiederholung der Themen ergibt - die aber, wie Schrödinger andeutet, dem Thema selbst geschuldet sein mag - die uns der Leser deshalb angesichts ihrer Tragweite hoffentlich nachsehen wird.

Es gilt also auszumachen, warum genau die Vernunft vermeint, ihren Gegenstand nicht mehr denken zu dürfen, das Verursachte nicht den Verursacher. Dazu muss man sich den Anfangs- und Entstehungsgründen des post-metaphysischen Denkens widmen.

---

<sup>5</sup> Erwin Schrödinger, „Anmerkungen zum Kausalproblem“, *Erkenntnis* III (1932): 65.

<sup>6</sup> Vgl. Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe. Bd. 1. Sudelbücher*, hg. von Wolfgang Promies, 5. Aufl. (Hanser Verlag, 1968), J 1826.

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Wissenschaftliche Sonderausgabe* (Suhrkamp, 1970), 379: „Die Autorität des kantischen Wahrheitsbegriffs wurde terroristisch mit dem Verbot, das Absolute zu denken.“

<sup>8</sup> Victor Hugo, *Les Misérables* (Le Livre De Poche, 1998), 717, livre septième, Parenthèse, VI, Bonté de la prière: „La négation de l’infini mène droit au nihilisme. Tout devient une « conception de l’esprit ».“ Zum Topos des Negativen, die Positivität (im Sinne Spinozas) begrenzenden Terrorismus des Denkverbots des Absoluten, das ja absolute Positivität ist, findet sich wenige Zeilen unter obigem Zitat dieser Satz: „L’homme vit de l’affirmation plus encore que de pain.“



Daran, dass diese Gründe in Kants „kopernikanischer Wende“ zu suchen sind, kann es keinen Zweifel geben, genausowenig wie daran, dass dieser, so Irrlitz, „Umgestaltungsprozess des ganzen Begründungsprogramms der neuzeitlichen Philosophie“<sup>9</sup> aufs Engste mit Kants Uminterpretation des Prinzips vom Grund verbunden ist, wie Hindrichs<sup>10</sup> bestätigt, welches, wie Psiljannopoulos umfassend und detailliert zeigt, immer im Zentrum von Kants Denken stand.<sup>11</sup> Woran es jedoch, jenseits aller historischen Tatsachen und faktischen Entwicklungen, Zweifel geben kann, ist der *philosophische Gehalt* der kantischen Uminterpretation des Prinzips vom Grund selbst, weshalb wir genau diesem auf den Grund fühlen wollen, um das Problem an seinem Ursprung zu begreifen

Dass diese Untersuchung aber mit einer kritischen Darstellung von Quentin Meillassoux' Philosophie beginnt, steht in keinem Widerspruch zu ihrem Ziel, den systematischen Gehalt der Anfangsgründe des nach-metaphysischen Denkens auszumachen. Wie sich erweisen wird, sprengt Meillassoux paradoxerweise gerade aufgrund seiner absoluten Loyalität gegenüber Kant dessen *Transzendentalphilosophie*. Er will Kants Denken ein ontologisches Fundament bauen, indem er versucht, Kants epistemische Prämissen im Sein zu gründen, nur um dann feststellen zu müssen, dass es sich schon immer, was jeder bereits wusste, um eine bloße Fiktion handelte, die sich schlichtweg nicht in der Realität verankern lässt, weshalb alle ohnehin immer nur so taten, *als ob* Kant recht hätte.

Durch die Hypostasierung der kantischen Grundannahmen bringt Meillassoux Kants *Kritische Philosophie* zur Implosion. Der aufmerksame Durchgang durch das entstandene Trümmerfeld wird es uns erlauben, die Bruchstellen und Säulen des *Kritizismus* besser zu identifizieren, wodurch uns bei der Suche nach den Anfangs- und Ungründen dessel-

---

<sup>9</sup> Gerd Irrlitz, *Kant Handbuch: Leben und Werk*, 3. Aufl. (Stuttgart: J. B. Metzler, 2015), 46.

<sup>10</sup> Gunnar Hindrichs, „Grund, Satz vom (zureichenden)“, hg. von Willaschek u. a., *Kant-Lexikon I* (2015): 942–44: „Kants Auseinandersetzung mit dem Satz vom Grund kann daher in ihrer Bedeutung für die Herausbildung eines neuen Philosophieverständnisses kaum überschätzt werden.“

<sup>11</sup> Anastassios Psiljannopoulos, „Von Thomasius zu Tetens. Eine Untersuchung der philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der theoretischen Philosophie Kants in repräsentativen Texten der Deutschen Aufklärung“ (Humboldt Universität zu Berlin, 2013), 6–7: „Wir dürfen folglich behaupten, dass er zwar Kenntnis der Hauptwerke der Philosophie hatte, diese aber eher fragmentarisch und aus zweiter Hand war. Direkten Umgang hatte Kant dagegen mit den meisten Logik- und Metaphysikbüchern seiner Zeit, die meistens sowohl inhaltlich als auch der Form nach einander ähnelnden, egal ob wolffianischer oder anti-wolffianischer Prägung, und enthielten als Hauptauseinandersetzungspunkt den Satz des Grundes und die Möglichkeiten der menschlichen Freiheit im Rahmen eines geschlossenen Systems (wie das Wolffsche eines war). Der Satz des Grundes und die menschliche Freiheit blieben auch für Kant die Leitmotive seines theoretischen und praktischen Denkens. Das Kausalitätsprinzip ist die bevorzugte Frage, die im Text der KrV am meisten behandelt worden ist.“

ben erheblich geholfen sein wird. Nicht nur weil Anfang und Ende immer zusammengehören, wollen wir uns also vom Ende her in Richtung Anfang begeben, sondern auch um den *Kantismus* als Epochenphänomen einzugrenzen, um so besser mit ihm abschließen zu können.

Es geht uns aber keineswegs darum, Kant in die Ideengeschichte, also in das organisierte Vergessen, abzuschieben. Vielmehr wird es uns ein Anliegen sein, Kant vor den Kantianern zu retten, den guten vor dem schlechten Kant, denn, wie sich zeigen wird, ging es Kant nie und nimmer darum, die Metaphysik *als solche* zu verbieten, sondern nur darum, die schlechte Metaphysik des bloß „logischen Verstandesgebrauchs“ in ihre Grenzen zu verweisen, um Raum für die gute Metaphysik des „realen Vernunftgebrauchs“ zu schaffen. Kurzum: Es gilt, den realen und lebendigen Kant selbst und seine realen Probleme gegen den fiktiven Kant mitsamt seiner fiktiven Probleme aus den Trümmern des Kantismus zu retten.

## 2 Meillassoux' pseudorationalistische Rationalismuskritik

Wir widmen uns Quentin Meillassoux' Arbeit *Après la Finitude*, weil dieser, wie einleitend angedeutet, das transzendentalphilosophische Sakrileg begeht, Kants methodologisch-kritizistisches Programm ontologisch zu begründen. Selbst wenn, oder gerade weil solch ein Unterfangen illusorisch anmutet, ändert dies nichts daran, dass alleine bereits Meillassoux' Versuch einer *rationalistischen Begründung* der Prämissen von Kants Spätphilosophie - die auch diejenigen Hegels sind - die unbegründeten und faktischen Momente der *Transzendentalphilosophie* selbst ans Licht bringt.<sup>12</sup> Voraussetzend sei nur erwähnt, dass Meillassoux, obwohl die Parallelen zu Hegel ins Auge stechen, letztlich eben doch viel näher an Kant ist, was alleine durch sein Festhalten (gar Absolutsetzen) am Prinzip des Widerspruchs deutlich wird, dessen Gültigkeit Hegel bekanntermaßen einschränken wird. Das unkritische Unternehmen Meillassoux' der Hypostasierung der *Kritischen Philosophie* wird uns Aufschlüsse geben, die sich für unser Vorhaben, die Anfangs- und Ungründe des *Kritizismus* zu detektieren, als sehr wertvoll erweisen werden.

Allgemein gesprochen, versucht Meillassoux sich an einem Argument für ein sogenanntes „spekulatives Absolutes“, welches gleichbedeutend mit der Absolutheit oder Notwendigkeit der *Kontingenz* und als solches dem Begriff eines „dogmatischen“ oder „metaphysischen Absoluten“ entgegengesetzt ist. Dieses soll zugleich positiv gefasst werden, jedoch ohne einem Rückfall in die dogmatische Metaphysik gleichzukommen. Trotz dieses Bekenntnisses respektive der Berechtigung Kants sogenannter „kopernikanischer Wende“ will Meillassoux die Beschränkungen der *Kritischen Philosophie* hinter sich lassen, wiederum ohne zurück in die Arme der „dogmatischen Metaphysik“ zu fallen, sprich, dem notorischen *Ding an sich*, bei Kant bekanntlich reiner *Grenzbegriff* und bloß negativer Natur, einen positiven Gehalt geben.

---

<sup>12</sup> Meillassoux spricht gerne über Kant, weniger über Hegel, der aber wie Marx einen großen Einfluss auf sein Denken gehabt haben muss, wie er auch unumwunden in einem Interview zugibt. Wir können im Rahmen dieser Arbeit nicht explizit auf Hegels *Dialektik* eingehen, doch dass dieser der kantische Dualismus von Sein und Denken respektive *Noumenon* und *Phaenomenon* zugrunde lag, scheint außer Frage zu stehen. Wir zitieren eine Passage aus dem Ferninterview: „At bottom, I was always wrapped up in a sort of ‘Marxist *Bildungsroman*’: one begins with philosophy (which every one knows is always idealist ...) and then ascends to history, science, and politics. But it didn't work out that way. I spent my whole first year reading Hegel's *Phenomenology of Spirit* and *Science of Logic* instead of doing quantificational logic. And I failed miserably in the history exams, for which I didn't even bother to study, since I was bored by any apprenticeship to positive facts alone. Finally I had to admit it: I was definitely good only in philosophy (Quentin Meillassoux und Graham Harman, „Interview with Quentin Meillassoux (August 2010)“, in *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, übers. von Graham Harman, Speculative Realism (Edinburgh University Press, 2011), 160.)”

Im Rahmen dieser Einführung kann zudem nicht unerwähnt bleiben, dass Meillassoux' Argument für die *Notwendigkeit der Kontingenz* eine wichtige Rolle bei der Genese einer philosophischen „Bewegung“, des sogenannten *Spekulativen Realismus*<sup>13</sup> geführt hat, damit nicht nur inhaltlich interessant ist, sondern auch deshalb, weil es den Anlass zur Bildung einer Untergruppierung war, die die traditionelle disziplinäre Einteilung der akademischen Philosophie zum Teil zu unterlaufen scheint, worauf auch Alain Badiou anzudeuten scheint, wenn er Meillassoux bescheinigt, dieser: “open up a new path in the history of philosophy [...]; a path that circumvents Kant's canonical distinction between ‘dogmatism’, ‘scepticism’ and ‘critique’”.<sup>14</sup>

Sollte Badiou mit dieser Behauptung recht haben, dann wäre Meillassoux' *Après la Finitude* nichts anderes als eine philosophische Revolution, weshalb eine Auseinandersetzung mit diesem Werk unumgänglich wäre, gerade auch im Kontext dieser Arbeit, weil der Erfolg der Meillassoux'schen These natürlich die gesamte hier bisher aufgebaute und analysierte Dichotomie zwischen Spinoza und Kant, dem metaphysischen Rationalismus und der kritischen Transzendentalphilosophie unterlaufen würde, indem er beide für durch die Betonung der Kontingenz für ungültig erklären würde. Die Ausfüllung des Dinges an sich mit der Kontingenz würde zum einen das kantische System überflüssig machen, zum anderen Spinozas neccessitaristischen Begriff des Absoluten - der auf dem Prinzip des Grundes basiert - widerlegen.

## 2.1 Das Argument für die Notwendigkeit der Kontingenz

Um Missverständnisse, was Meillassoux' Kontingenzbegriff angeht, von vornerein auszuschließen, sei vorweg gesagt, dass Meillassoux einen *ontologischen* Kontingenzbegriff vertritt, während Zufall bei Hume zum Beispiel lediglich *epistemischer* Art war. Dieser ontologische Kontingenzbegriff aber ist keinesfalls mit dem Begriff des *physischen Zufalls* im Sinne der Indeterminiertheit etwa von Quanten oder sonstigen „Teilchen“ gleichzusetzen. Genausowenig jedoch ist Meillassoux' Kontingenzbegriff mit dem der klassischen Metaphysik, exemplifiziert zum Beispiel von Leibniz, zu identifizieren, wo

---

<sup>13</sup> Siehe u. a.: Peter Gratton, *Speculative Realism: Problems and Prospects* (London/New York: Bloomsbury Academic, 2014); Levi Bryant, Nick Srnicek, und Graham Harman, Hrsg., *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (re.press, 2011); Graham Harman, *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures* (Winchester: John Hunt Publishing, 2010); Paul J. Ennis, *Continental Realism* (Zero Books, 2011).

<sup>14</sup> Vgl. Alain Badiou, „Preface“, in *After Finitude* (Continuum, 2008), VII.

einer Entität Kontingenz in einem logico-metaphysischen Sinne zukommt, wenn ausgesagte Entität ihren Existenzgrund nicht in sich selbst hat, oder anders gesprochen, metaphysisch gesehen nicht notwendig ist (also ungleich Gott) oder nicht Ausdruck einer logisch-analytischen Wahrheit. Denn bei Leibniz ist es letztlich natürlich so, dass ein kontingenter Fakt eigentlich *hypothetisch notwendig* ist, nämlich innerhalb einer Kette von Gründen, also notwendig nicht durch sich selbst, sondern durch anderes, ihm Vorhergehendes, wodurch von der Kontingenz deshalb nur der Punkt übrig bleibt, dass der gegebene Fakt nur kontingent ist, wenn er für sich alleine, jenseits seiner Bedingungen und auch völlig a priori angeschaut wird.<sup>15</sup>

Meillassoux versteht unter „contingence“ eine Kontingenz von realen und von unserem Geist unabhängigen Entitäten, die primär durch die Abwesenheit von Gründen „bestimmt“ ist. Jedes Ding ist aus sich heraus völlig kontingent, überhaupt nicht durch anderes determiniert. Jedwede Form der Notwendigkeit ist ihm fremd. Kontingenz ist deshalb bei Meillassoux in ihrer puren Form zu verstehen, in ihrer absoluten Grundlosigkeit und Freiheit von jeder Notwendigkeit. Diese absolute Kontingenz umschreibt Meillassoux auch mit dem Terminus „Hyperchaos“, einem Chaos, so chaotisch, dass es eben deswegen nicht einmal chaotisch erscheinen müssen muss, aber kann.<sup>16</sup> Damit unterläuft Meillassoux rigoros die traditionellen Bestimmungen von Kontingenz und Notwendigkeit im Bereich der Ontologie und somit die Unterscheidung zwischen dem *ens ab alio* und dem *ens a se*. Eine kontingente Entität, wie gehabt, ist bei Meillassoux nicht kontingent, weil sie ihre Gründe in anderem hat, sondern gerade, weil sie weder durch anderes begründet ist, noch aus sich selbst heraus. Man könnte unter Umständen von einer Kontingenz *a se* sprechen (wenn ein solcher Kontingenzbegriff nicht selbst absolut problematisch wäre), um den absoluten Charakter von diesem Kontingenzbegriff zu unterstreichen.<sup>17</sup> Wir begnügen uns damit, die Bedeutung vor der Diskussion hervorgehoben und vorausgeschickt zu haben, um nicht jedes Mal explizit die Bedeutung von Meillassoux' Terminologie ausdrücklich darstellen zu müssen.

---

<sup>15</sup> Zum Begriff der Modalität bei Leibniz, siehe: Bouveresse Jacques, „Quelques remarques sur les relations entre le « principe de contradiction », le « principe de raison » et le « principe du meilleur » chez Leibniz“, in *Leibniz et le principe de raison: Enjeux théoriques et pratiques*, hg. von Fleury Jean-Matthias, Philosophie de la connaissance (Paris: Collège de France, 2014), <http://books.openedition.org/cdf/3681>.

<sup>16</sup> Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, L'ordre philosophique (Paris: Seuil, 2006), 87: „Cet absolu, en effet, n'est rien d'autre qu'une forme extrême de chaos un hyper-Chaos, auquel rien n'est, ou ne paraît être, impossible, pas même l'impensable [Hervorhebung im Original].“ Vgl. auch ebd., 152-53.

<sup>17</sup> Wir werden im fünften Kapitel zur Beweisbarkeit einer solchen Kontingenz auf die Schwierigkeiten derselben zu sprechen kommen.

### 2.1.1 Der „Korrelationismus“ als Grundprämisse des Arguments

Meillassoux' in *Après la Finitude* vorgebrachtes Argument für die Notwendigkeit der Kontingenz muss am Ende mit einer Verneinung des Prinzips vom zureichenden Grund einhergehen. Dementsprechend definiert er sein sogenanntes „Prinzip der Faktualität“ (*principe de factualité*), das er bezeichnenderweise gelegentlich auch „Prinzip der Unvernunft“ (*principe d'irraison*) nennt, in strikter Opposition zum *principium rationis*:

„L'absolu est l'impossibilité absolue d'un étant nécessaire. Nous ne soutenons plus une variante du principe de raison - toute chose a une raison nécessaire d'être ainsi plutôt qu'autrement -, mais bien plutôt la vérité absolue d'un *principe d'irraison*. Rien n'a de raison d'être et de demeurer tel qu'il est, tout doit sans raison pouvoir ne pas être et/ou pouvoir être autre que ce qu'il est.“<sup>18</sup>

Um die Ungültigkeit des Prinzips vom Grund, das für Meillassoux synonym mit dem „metaphysischen Absoluten“ ist, aufzuzeigen und die „absolute Wahrheit eines Prinzips der Unvernunft“ (*principe d'irraison*)<sup>19</sup>, welches sich als Charakteristikum von Meillassoux' Begriff des „spekulativen Absoluten“ erweisen wird, führt Meillassoux den Begriff des „Korrelationismus“ ein, der es seitdem zu einiger Berühmtheit gebracht hat und auf den wir im Anschluss an dessen Exposition noch einzugehen haben:

„Le corrélationisme consiste à disqualifier toute prétention à considérer les sphères de la subjectivité et de l'objectivité indépendamment l'une de l'autre. Non seulement il faut dire que nous ne saisissons jamais un objet « en soi », isolé de son rapport au sujet, mais il faut soutenir aussi que nous ne saisissons jamais un sujet qui ne soit pas toujours-déjà en rapport avec un objet.“<sup>20</sup>

Dieser Korrelationismusbegriff bildet unbestreitbar das Fundament von Meillassoux' gesamter Argumentation, weshalb wir etwas näher auf ihn eingehen müssen. Von dessen scheinbarer Unausweichlich- und Unwiderlegbarkeit nimmt Meillassoux' Argument seinen Ausgang. An dieser Stelle sei gleich ein Zitat von Meillassoux zum Korrelationismus hinterhergeschoben, dass er auf einer Konferenz 2007 in London gegenüber seinen Kritikern, hier Graham Harman, vorgebracht hat, die nicht verstehen können, wieso, wenn der Korrelationismus problematisch sei und es ihn zu überwinden gelte, Meillassoux den Begriff so stark mache:

---

<sup>18</sup> Meillassoux, *AF*, 82 [Hervorhebung im Original].

<sup>19</sup> Vgl. ebd.

<sup>20</sup> Ebd., 18-19.

„By the term “correlation,” I also wanted to exhibit the essential argument of these “philosophies of access,” as Harman calls them; and - I insist on this point - the exceptional strength of this argumentation, apparently and desperately implacable. Correlationism rests on an argument as simple as it is powerful, and which can be formulated in the following way: No X without givenness of X, and no theory about X without a positing of X. If you speak about something, you speak about something that is given to you, and posited by you.”<sup>21</sup>

Weil Meillassoux' eigenes Denken sich sicher lange um die Korrelation drehte, versucht er also - was ein wenig an Hegel erinnert - die Ontogenese seines Denkens mit der Phylogenese des philosophischen Denkens schlechthin in Verbindung zu setzen. Deswegen fängt er mit einem Prinzip an, dass er eigentlich zu widerlegen trachtet. Er wird also darauf abzielen, den Korrelationismus selbst in Widersprüche zu verwickeln und ihn mit Hilfe der beliebten Strategie der *reductio ad absurdum* zu widerlegen.<sup>22</sup> Meillassoux beginnt seine Hinführung auf den Korrelationismus mit einer Diskussion der bekannten Unterscheidung zwischen *primären* und *sekundären* Qualitäten, wie man sie bei Locke oder schon bei Descartes, der ein zentraler Referenzpunkt in seinem Denken darstellt, findet.<sup>23</sup>

Descartes illustriert die Differenz von ersten und zweiten Qualitäten anhand einer brennenden Kerze. Berührte man die Flamme, empfinde man Schmerz in seinem Finger, allerdings würde man keinen Schmerz berühren, der als Eigenschaft oder eben Qualität bereits in der Flamme selbst enthalten wäre. Formen oder Qualitäten der Sinneswahrnehmung benötigten also etwas oder jemanden, der sie wahrnimmt. Deshalb existierten sie nur als Wahrgenommenes oder Empfundenes, nicht aber *in* den Gegenständen selbst. Gäbe es keinen Beobachter, wäre die Welt jeglicher sekundärer Qualitäten beraubt - ein farbloser, geschmackloser und schmerzfreier Raum. Aus dieser Abhängigkeit folge freilich keineswegs, dass die sinnlichen Eigenschaften der Objekte ihre Existenz einem empfindenden Subjekt durch Projektion oder sonstiger kaum zu erklärender Fähigkeit

---

<sup>21</sup> Ray Brassier u. a., „Speculative Realism. Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, Quentin Meillassoux“, *Collapse* III (November 2007): 409.

<sup>22</sup> Meillassoux, *AF*, 38: „Nous devons avoir à l'esprit la force apparemment imparable du cercle corrélationnel (au contraire du réaliste naïf), et son incompatibilité irrémédiable avec l'ancestralité (au contraire du corrélationiste).“ Ebd., 40: „Est-ce à dire que nous devons devenir de nouveau des philosophes précritiques : est-ce à dire que nous devons redevenir dogmatiques ? Toute la difficulté est qu'un tel retour nous paraît précisément *impossible* : nous ne pouvons plus être métaphysiciens, nous ne pouvons plus être dogmatiques. Nous ne pouvons, sur ce point, qu'être des héritiers du kantisme.“ Ray Brassier stimmt, was diesen Punkt betrifft, auch mit Meillassoux überein, Ray Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 94: „Meillassoux is right to insist that it is necessary to pass through correlationism in order to overcome it [...]“

<sup>23</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 13. Zu Locke und Descartes: Vgl. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II. viii. 9-11; Vgl. René Descartes, *Méditations Métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre Lettres* (Paris: GF Flammarion, 1992), Kap. Meditatio Sexta.

verdanken, denn ohne eine die Sinneswahrnehmung oder Sinnesreizung verursachende Entität gäbe es keinen perzeptiven Gehalt und damit auch keine sekundäre Qualitäten.

Aus diesen nachvollziehbaren Gründen hat das Sinnliche bei Meillassoux demnach immer nur eine Existenz, ein Sein, als Relatives, als „Bezug zwischen der Welt und dem Lebendigem“.<sup>24</sup> Es sei im eigentlichen Sinne die Relation zwischen dem Wahrgenommenem und dem Wahrnehmenden, da es weder im Wahrgenommenen noch im Wahrnehmenden für sich allein bestehen könne. Meillassoux interessiert sich hier zunächst ausschließlich für den relationalen Charakter der Sinneswahrnehmung, der ihn zur Definition seines Korrelationismusbegriffs führen wird.<sup>25</sup> Weil er aber alleine bei der Korrelation nicht stehen bleiben kann - die ja gewissermaßen eine Brücke ist, deren Enden fehlen, die wie ein halber *pont d'Avignon* im Fluss steht und weder Sein noch Denken je erreichen kann - geht es Meillassoux um eine Neuformulierung der kartesischen Definition der ersten Qualitäten. Während primäre Qualitäten bei Descartes noch geometrischer Natur waren, versucht Meillassoux mit Hilfe seines Kontingenzbegriffs eine mathematische Bestimmbarkeit derselben zu begründen:

„Pour réactiver en termes contemporains la thèse cartésienne, et pour la dire dans les termes mêmes ou nous entendions la défendre, on soutiendra donc ceci : *tout ce qui de l'objet peut être formulé en termes mathématiques, il y a sens à le penser comme propriété de l'objet en soi.*“<sup>26</sup>

Meillassoux sieht im Mathematisierbaren die unabhängigen und eigentlichen Merkmale der Dinge, die uns als wesentlich mathematisch folglich zugänglich seien.<sup>27</sup> Wir gehen an dieser Stelle aber nicht weiter auf die These der genuinen mathematischen Beschaffenheit der Welt ein, denn zum einen soll sie erst der Zielpunkt von Meillassoux' Argumentation sein, zum anderen operiert Letztere vor allem über den Begriff des Korrelationismus, weshalb es zunächst auch völlig nebensächlich ist, wie dessen *relata* überhaupt beschaffen sind oder gedacht werden sollten. Meillassoux wird seinen Begriff des

---

<sup>24</sup> Meillassoux, *AF*, 14: „Qu'il soit affectif ou perceptif, le sensible n'existe donc que comme *rapport* : rapport entre le monde et le vivant que je suis.“

<sup>25</sup> Ebd., 15: „[...] seul le fait que le sensible *soit* un rapport, et non une propriété inhérente à la chose nous importera ici.“

<sup>26</sup> Ebd., 16 [Hervorhebung im Original].

<sup>27</sup> Vgl. ebd.



Mathematischen hier auch keineswegs erläutern, von Referenzen auf Badiou und dessen Cantorauslegung einmal abgesehen.<sup>28</sup>

Selbstverständlich antizipiert man schon, dass es ja der Korrelationismus selbst sei, der eine Bestimmung primärer Qualitäten a priori eigentlich ausschliesse, weshalb das Insistieren vonseiten Meillassoux<sup>6</sup>, dass ebendieser Korrelationismus das Fundament seiner gesamten Argumentation sei, verständlicherweise als ziemlich ungereimt erscheinen muss. Wie sich zeigen wird, liegt gerade in der Zerschlagung dieses Knotens die Crux von Meillassoux' Argumentation begraben. Meillassoux ist sich des „vorkritischen“, „dogmatischen“ Anspruchs seiner These, die auf erste Qualitäten und damit auf das „an sich“ abzielt, natürlich bewusst.<sup>29</sup>

Ihm zufolge würde der korrelationistische Philosoph auch mathematische Eigenschaften eines Objekts als Teil der Relation zwischen Subjekt und Objekt sehen, womit diese letztendlich als sekundäre Qualitäten betrachtet werden müssten.<sup>30</sup> Daraus resultiere unter anderem der Zusammenbruch der Adequationstheorie der Wahrheit. Die Unfähigkeit, Dinge an sich zu erkennen, mache jede Möglichkeit eines Vergleiches der Übereinstimmung von Aussagen oder Repräsentationen mit ihrem Gegenstand unmöglich. Infolgedessen müsse der konsequente Korrelationist im Anschluss an Kant wissenschaftliche Aussagen umdefinieren. Nicht mehr die *adequatio* von Theorie und Gegenstand mache nunmehr die Wahrheit einer wissenschaftlichen Aussage aus, sondern die Möglichkeit ihrer intersubjektiven Generalisierung wie Überprüfbarkeit im Schoße einer wissenschaftlichen Gemeinschaft von Subjekten.<sup>31</sup> Meillassoux sieht deshalb in Kant den Ausgangsgrund des *Korrelationismus* und Letzteren als den „zentralen Begriff der modernen Philosophie“, den er wie folgt charakterisiert:<sup>32</sup>

„Par „corrélation“ nous entendons l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément. Nous appellerons donc désormais *corrélacionisme* tout courant de pensée qui soutiendra le caractère indépassable de la corrélation ainsi entendue. Dès lors, il devient possible de dire que toute philosophie qui ne se veut pas un réalisme naïf est devenue une variante du corrélacionisme.“<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> Siehe zum Einfluss Badiou und der Verwendung Cantors: Norris, Christopher, „Art. Badiou, Alain“, in *The Meillassoux Dictionary*, hg. von Paul J. Ennis und Peter Gratton (Edinburgh University Press, 2015), 29-33; Livingston, Paul, „Art. Cantor, Georg“, in *The Meillassoux Dictionary*, hg. von Paul J. Ennis und Peter Gratton (Edinburgh University Press, 2015), 37-40.

<sup>29</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 16-17.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>32</sup> Ebd., 18: „De telles considérations nous permettent de saisir en quoi la notion centrale de la philosophie moderne depuis Kant semble être devenue celle de *corrélacion* [Hervorhebung im Original].“

<sup>33</sup> Ebd., 18 [Hervorhebung im Original].

Im Korrelationismus, der darin bestehe „à disqualifier toute prétention à considérer les sphères de la subjectivité et de l'objective indépendamment l'une de l'autre“, sieht Meillassoux den typischen Gestus oder „Glauben“ der modernen Philosophie am Werk, der sich vor allem im „Primat der Relation über die Relata“ ausdrücke.<sup>34</sup> Dieser könne natürlich keineswegs mit einem Subjektivismus oder gar Idealismus gleichgestellt werden, weil ja gerade selbst das Subjekt nicht unabhängig vom Objekt gedacht werden könne. Alles sei immer schon mit einem Bindestrich oder einem „Ko-“, im Deutschen auch mit einem „Gleich“ verbunden: Ko-Donation, Ko-Relation, Ko-Präsenz, Gleichursprünglichkeit, etc.<sup>35</sup>

Es ist unabdingbar, um Missverständnissen vorzubeugen, auf Meillassoux' Auslegung des Korrelationismus zu sprechen zu kommen. Wenn Meillassoux jede Philosophie, die sich nicht als „naiver Realismus“ bezeichnet wissen will, als „Variante des Korrelationismus“ versteht, dann nicht, weil sich all diese als Interpreten oder Denker der Korrelation verstehen, nicht auf das explizite Selbstverständnis dieser Philosophien geht Meillassoux hier, sondern auf implizite Annahmen, die diesen Denkweisen zugrunde liegen müssten. Der Korrelationismusbegriff taugt also wenig bis gar nicht, um eine historische Analyse oder Beschreibungen der Vielfalt spezifischer Denksysteme vorzunehmen.<sup>36</sup> Es handelt sich vielmehr um einen Begriff, der die Grundannahmen besagter Denkweisen zuspitzt und bezüglich dieser Annahmen weiterdenkt, um so zu dieser vereinfachenden Verallgemeinerung zu kommen, die aber als solche eben auch dabei hilfreich ist, Raum für das Denken und Argumentieren zu schaffen, indem sie sich gerade auf dieses besondere Merkmal konzentriert, das die korrelationistische Epistemologie darstellt.

Vielleicht wird Meillassoux nicht deshalb so stark rezipiert, weil er eine irgendwie passable Philosophie aufgebaut hätte, einen neuen Cartesianismus begründet hätte, sondern gerade deshalb, weil er ein *Problem* ausgemacht zu haben scheint - sinnvoll gestellte Probleme für die Philosophie bekanntlich wohl wichtiger sind als „Antworten“. Gibt man Meillassoux recht, indem man ihm zustimmt, dass es sich beim Korrelationismus tatsächlich um ein genuin philosophisches Problem handelt, ist man sicher geneigter, dieser Verallgemeinerung zuzustimmen, die in diesem Sinne aber eine „gute“ Verallgemeinerung wäre, weil sie ein konkretes und spezifisches Problem ausgemacht

---

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 18-19.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>36</sup> Für diesen Hinweis bin ich Herrn Hans Rainer Sepp zu Dank verpflichtet.

hätte, das eben als eine Art Epochenproblem verstanden werden kann, was Meillassoux explizit tut und worauf wir gleich eingehen. Denker, die sich sozusagen noch im Rahmen der korrelationistischen Epoche bewegen und darin an einer Antwort auf die Frage nach der Relation zwischen Sein und Denken arbeiten, vermögen gerade deswegen womöglich den Korrelationismus nicht als Problem thematisieren, weil sie davon ausgehen, dass er das Mittel gerade zur Lösung eines Problems ist, in dessen Rahmen es zu arbeiten gilt, während mit der Thematisierung des Korrelationismus selbst ein Perspektivwechsel einhergeht, der die korrelationistischen Problemlösungsversuche selbst zum Problem erklärt und damit das Problem problematisiert.

Meillassoux versucht ausdrücklich, ein Epochenproblem zu formulieren. Aus diesem Grund, gilt es den Korrelationismus nicht als Begriff zu deuten, der eine historische Realität veranschaulicht, sondern als einen der das unterschwellige Problem eine Epoche selbst anzeigt, synthetisiert und zum Ausdruck bringt, und somit selbst allein durch diese synthetische Arbeit Anzeichen eines Epochenwandels ist. Unserer Meinung nach ist der Anklang, den Meillassoux' Werk findet, in diesem Umstand zu suchen, denn sein eigenes Unterfangen wird sich, wie hier gezeigt wird, als wenig erfolgreich erweisen, wodurch es an seiner Wichtigkeit jedoch wenig einbüßen wird, allein weil sein Scheitern Rückschlüsse auf eben ein Epochenproblem zulassen wird. Meillassoux umschreibt dieses nun mit folgenden Worten:

„Ainsi, on pourrait dire que jusqu'à Kant un des principaux problèmes de la philosophie consistait à penser la substance, tandis qu'à partir de Kant il s'est bien plutôt agi de penser la corrélation. [...] Après Kant, et depuis Kant, départager deux philosophes rivaux ne revient plus tant à se demander lequel pense la véritable substantialité, qu'à se demander lequel pense la corrélation la plus originaire. Est-ce le penseur de la corrélation sujet-objet, du corrélat noético-noématique, de la corrélation langage-référence? La question n'est plus: quel est le juste substrat?, mais : quel est le juste corrélat?<sup>37</sup>

Im Zuge Kants „kopernikanischer Wende“ wandelte sich, so Meillassoux, die philosophische Frage in grundlegender Weise. Sei es vor Kant vor allem um die Frage nach der *Substanz*, des *Substrates* gegangen, so gehe es seit Kant vornehmlich darum, die *Korrelation* zu denken, vor allem darum, welche Art der Korrelation wichtiger, fundamentaler oder ursprünglicher sei. Hier sei gegen eine in der Literatur oder Interpretation zu findende Tendenz, die Kant selbst als Korrelationisten identifiziert, bemerkt, dass Meillassoux hier den Korrelationismus nach oder seit Kant als Dominante des

---

<sup>37</sup> Meillassoux, *AF*, 19-20.

philosophischen Diskurses ansieht.<sup>38</sup> Allerdings sagt er Kant nach, einen „schwachen Korrelationismus“ zu vertreten, weshalb Meillassoux nicht ganz unschuldig an dieser Fehlinterpretation ist.<sup>39</sup> Eine Fehlinterpretation, weil sie verkennt, dass das zentrale Proprium des kantischen Denkens gerade in der absoluten Trennung von Denken und Sein, respektive *logischem Grund* und *Realgrund* und später *Phaenomenon* und *Noumenon*, besteht, also gerade in der Unmöglichkeit der Korrelation. Könnte man vom Denken her das Sein denken, dann gäbe es eine Relation zwischen ihnen, womit das Aufbauen einer Korrelation gar nicht nötig wäre. Letztere konnte in der Tat nur gedeihen, weil seit Kant das Denken als nicht mehr in der Lage angesehen wurde, das Sein zu denken, ohne aber den Begriff des Seins dabei zu eliminieren, auf den es dabei immer abzielt, obwohl es das Sein als Absolutes, laut dem späten Kant, nur noch als „regulative Idee“ denken könne.

Dies macht deutlich, dass die Korrelation ihren Ausgang stets im Denken hat, zumal das Sein als Absolutes gegenüber dem Denken indifferent ist. Ebenso kann es nur eine Denkkoperation sein, die etwas korreliert, vor allem etwas, das in keinem Zusammenhang steht. Wir werden Kants Denken diesbezüglich noch im Detail kommentieren. Es wird sich dabei zeigen, dass beide - nicht nur Meillassoux, sondern auch Kant - letzten Endes immer nur das Denken absolut setzen, womit natürlich auch eine Kritik am Korrelationismus formuliert wird, die das Primat der Relata über die Relation akzentuiert, generell aber die des Seins gegenüber dem Denken.

Neben dem argumentativen Gehalt des Korrelationismus, der besagt, dass jede Philosophie, die weder der „dogmatischen Metaphysik“, noch dem „naiven Realismus“ verpflichtet sei und neben der Auslegung desselben als Bestimmung eines epochalen Problems, gilt es noch auf einen weiteren Faktor aufmerksam zu machen, der zwar wenig philosophisch ist, der jedoch allemal eine Rolle bezüglich der doch nicht unerheblichen

---

<sup>38</sup> So spricht zum Beispiel, nur um zwei Beispiele zu nennen, Bryant von einem „Kantian correlationism“, während Shaviro Kant als „central and most important figure“ des Korrelationismus darstellt, dabei allerdings Wert darauf legt, zu betonen, dass Kant nicht der Erfinder desselben sei (Vgl. Levi R. Bryant, „Art. Correlationism“, in *The Meillassoux Dictionary*, hg. von Paul J. Ennis und Peter Gratton (Edinburgh University Press, 2015), 46-48; Shaviro, Steven, „Art. Kant, Immanuel“, in *The Meillassoux Dictionary*, hg. von Paul J. Ennis und Peter Gratton (Edinburgh University Press, 2015), 103-5.).

<sup>39</sup> Der „schwache Korrelationismus“ könne sich letztlich, so wird Meillassoux darlegen, nicht vom „starken Korrelationismus“ absetzen und fällt ultimativ in eine Form des „starken Korrelationismus“ (dazu weiter unten mehr).

Resonanz<sup>40</sup> gespielt haben könnte, die Meillassoux' Buch *Après la Finitude* ausgelöst hat: der gegenwärtigen Gefühlslage. Und zwar des Gefühls, wonach wir „immer schon“ in der Sprache, im Bewusstsein (oder Gehirn), sozialen oder kulturellen Konstruktionen, usw. gefangen seien. Das Korrelat hat keinen Ausgang. Wir hätten das „Grand Dehors“, das Absolute, das Losgelöste und Außerhalb-der-Relation-Liegende für immer verloren und besäßen allerhöchstens Zugang zu einem „dehors claustral“, so Meillassoux dazu. Das Gefühl, in einem transparenten Käfig eingeschlossen zu sein, von dem man zwar das Draußen sehen, aber niemals hin zu ihm ausbrechen könne, stelle die eigentliche Gemütsverfassung des Korrelationisten dar.<sup>41</sup> Es mag also durchaus an dieser auch von Meillassoux geschilderten philosophischen Gemütslage zu Ausgang des 20. Jahrhunderts liegen, dass der Begriff des *Korrelationismus* innerhalb von wenigen Jahren bereits einen festen Platz in einigen philosophischen Kreisen eingenommen hat.<sup>42</sup> Wenn er nicht die basale Struktur der postkritischen Philosophie auf den Punkt oder besser auf den Bindestrich bringt, so trifft er zumindest einen Nerv.<sup>43</sup>

Nachdem Meillassoux den Korrelationismus als epochemachendes Phänomen identifiziert hat, muss er als Nächstes zeigen, was genau an dieser Erscheinung problematisch ist und warum es sie zu überwinden gilt. Meillassoux selbst muss mit dem „korrelationistischen Zirkel“ (*cercle corrélationnel*) brechen, wenn er die Theorie der primären Qualitäten ernsthaft rehabilitieren will. Dieser Zirkel besagt, dass unser Wissen immer nur *für uns* und nie *an sich* sei und dass selbst ein *An-Sich* immer nur eines

---

<sup>40</sup> Von zahlreichen Besprechungen bei anderen Autoren, u. a. in zwei Sammelbänden (von denen einer noch nicht erschienen ist), über ein ihm bereits gewidmetes Lexikon, zahlreichen Übersetzungen, sei hier nur auf die Einleitung zu dem ihm gewidmeten Wörterbuch verwiesen (andere sind in der Bibliografie zu finden, die keineswegs vollständig ist, da der Autor auch nicht alle Publikationen zum Thema berücksichtigen konnte), in der sich die Autoren mit der berechtigten Frage auseinandersetzen, weshalb man einem Denker bereits ein Wörterbuch zu widmen habe, der erst ein genuin philosophisches Werk veröffentlicht hat - vgl.: Paul J. Ennis und Peter Gratton, „Introduction: From a Speculative Materialism to a Speculative Ethics“, in *The Meillassoux Dictionary*, hg. von Paul J. Ennis und Peter Gratton (Edinburgh University Press, 2015), 1-18.

<sup>41</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 20-21.

<sup>42</sup> Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making* (Edinburgh University Press, 2011), 7: „With his term ‘correlationism’, Meillassoux has already made a permanent contribution to the philosophical lexicon. The rapid adoption of this word, to the point that an intellectual movement has already assembled to combat the menace it describes, suggests that ‘correlationism’ describes a pre-existent reality that was badly in need of a name.“ Die „Bewegung“, auf die Harman anspielt, ist der sogenannte „Spekulative Realismus“. Siehe dazu: Levi R. Bryant, Graham Harman, und Nick Srnicek, „Towards a Speculative Philosophy“, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Anamnesis (Melbourne: re.press, 2011), 1-18. Oder, das 2007 erschienene „Gründungsdokument“ dieser „Bewegung“: Brassier u. a., „Speculative Realism. Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, Quentin Meillassoux“. Oder kürzlich: Bryant, „Meillassoux Dictionary“, 46: „Meillassoux’s concept of correlation is arguably among his most significant and controversial contributions to philosophy.“

<sup>43</sup> Meillassoux bemüht als Beispiel nur Heideggers Begriff vom „Ereignis“ und spricht die Übertragbarkeit auf viele andere Philosophien nur an (Vgl. Meillassoux, *AF*, 22-23.).

*Für-Uns* sein könne.<sup>44</sup> Einen Grund dafür, die korrelationistische Denkweise hinter sich zu lassen, sieht Meillassoux in deren Unfähigkeit, wissenschaftliche Aussagen gemäß ihrem eigentlichen und wörtlichen Sinn zu denken.

### 2.1.2 Der Korrelationismus und das Problem „anzestraler“ Aussagen

Meillassoux nennt eine Aussage „anzestral“, die ein Urteil über einen Gegenstand trifft und die Aussage derart ist, dass sie etwas behauptet, das vor der Entstehung menschlichen Lebens der Fall gewesen sei, wie zum Beispiel bei der Datierung eines Dinosaurier-fossils.<sup>45</sup> Daraufhin stellt er dem Korrelationisten die Frage, unter welchen Bedingungen er dieser „anzestralen Aussage“ den Sinn verleihen könnte, denn ihr eigentlicher Sinn läge selbstredend vor und außerhalb jeglicher Korrelation. Zuerst aber schließt er eine mögliche Antwort aus: die „Hypostase der Korrelation“ (*l'hypostase de la corrélation*).<sup>46</sup> Eine Verdinglichung der Korrelation drücke nämlich, *strictu sensu*, keine korrelationistische Denkfigur mehr aus, weil sie die Korrelation zum Ding an sich erkläre, sondern eine das Korrelat verewigende Metaphysik. Hier könnte etwa Gott als „anzestraler Zeuge“ (*Témoin ancestral*) jedes Ereignis als Korrelat seines Geistes garantieren.<sup>47</sup>

Dem Korrelationisten sei es qua Korrelationisten deshalb niemals gestattet, das Korrelat selbst zu vergegenständlichen oder im Sein zu gründen. Er müsse sich als Denker des Korrelats derartige Manöver versagen, weil sie einem Rückfall in metaphysisches Denken gleichkämen, wo das Korrelat *für sich* und damit ohne uns existiere, womit es sich natürlich selbst aufheben würde.<sup>48</sup> Fällt aber dieser hypostasierende Versuch, der

---

<sup>44</sup> Ebd., 19: „Si l'on peut nommer „cercle corrélationnel“ l'argument suivant lequel on ne peut prétendre penser l'en-soi sans entrer dans un cercle vicieux, sans se contredire aussitôt, on peut nommer „pas de danse corrélationnel“ cette autre figure du raisonnement à laquelle les philosophes se sont si bien accoutumés : cette figure, que l'on trouve si fréquemment dans les ouvrages contemporains, et qui soutient qu'„il serait naïf de penser le sujet et l'objet comme deux étants qui subsisteraient par eux-mêmes et auxquels la relation qu'il entretiennent viendrait s'ajouter par ailleurs“ (Das Zitat im Zitat stammt aus : Estelle Kulich und Philippe Huneman, *Introduction à la phénoménologie* (Paris: Armand Colin, 1997), 22 [zitiert nach Meillassoux, AF, 19].“

<sup>45</sup> Meillassoux, AF, 25-26: „[...] nous nommons *ancestrale* toute réalité antérieure à l'apparition de l'espèce humaine - et même antérieure à toute forme recensée de vie sur la Terre ; nous nommons *archifossile*, ou *matière-fossile*, non pas les matériaux indiquant des traces de vie passée que sont les fossiles au sens propre, mais les matériaux indiquant l'existence d'une réalité ou d'un événement ancestral, antérieur à la vie terrestre. [Hervorhebung im Original].“

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 25-26.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 27.

<sup>48</sup> Vgl. ebd.

„anzestralen Aussagen“ (*énoncé ancestral*) Sinn zu verleihen weg, müsse der korrelationistische Philosoph Meillassoux zufolge solcherlei Aussage wie diese akzeptieren: „Das Ereignis x hat sich vor dem Entstehen des Menschen ereignet.“ Allerdings - hier liegt die Crux - würde er für sich immer den Zusatz anfügen, dass sich Ereignis x soundso viele Jahre vor der Entstehung der Menschheit - *für den Menschen* - abspielte. Diesen Zusatz nennt Meillassoux das „Kodizill der Moderne“.<sup>49</sup>

Dieses gestatte es dem Korrelationisten *prima facie*, den ursprünglichen Sinn der „anzestralen Aussage“ zu bewahren, ihm aber zugleich zusätzlich durch das „Kodizill“ einen extrawissenschaftlichen oder eigentlich ursprünglicheren Sinn beizufügen.<sup>50</sup> Aus diesem Grund müsse der dem kantischen Erbe verpflichtete Philosoph *zwei* Sinnebenen dieser *einen* Aussage anerkennen. Erstens die *realistisch-wissenschaftliche*, zweitens, darüber hinaus, die *korrelationistische*, die der realistischen ein „Für-Uns“ anhänge, welches es ermögliche, die „Naivität“ des Realismus zu vermeiden.<sup>51</sup>

Stimmt man Meillassoux in diesem Punkt zu, der durchaus einleuchtend erscheint, dann hat er sich recht damit, dass eine Interpretation *à la lettre* den „kritischen“ Philosophen geradewegs wieder zu Annahmen führen würde, die er davor bewusst als absurd abgetan hatte. Die Gleichursprünglichkeit von Sein und Manifestation hielte einer wörtlichen Auslegung der „anzestralen Aussage“ nicht stand. Es müsste in diesem Fall Dinge geben, die vor unserer Repräsentation derselben existieren, die unabhängig von ihrem Gedachtwerden von uns *für sich* existierten. Kurzum: Wir könnten Eigenschaften der Dinge *an sich* jenseits jedweder Korrelation erkennen.<sup>52</sup>

Weil nun aber, so spinnt Meillassoux den Faden weiter, jede Art von Übereinstimmung zwischen Aussage und Objekt für den transzendentalen Philosophen nicht mehr überprüfbar, eigentlich nicht einmal denkbar sei und jede wissenschaftliche Aussage als reproduzierbare Erfahrung für die intersubjektive Gemeinschaft gedeutet werden müsse, bliebe dem Korrelationisten demzufolge nur die Möglichkeit, die aktuelle Erfahrung (z.B. der Radiokarbondatierung) als Ausgangspunkt für die Auslegung der „anzestralen

---

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 30.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

Aussage“ zu verwenden. Man müsste diese folglich von der Gegenwart aus in die Vergangenheit „zurückprojizieren“ (*rétrojection*).<sup>53</sup> Auf diese Weise würde die wörtliche Bedeutung der Aussage zugunsten eines „tieferen, gegenteiligen Sinnes“ (*contre-sens plus profond*) zurücktreten.<sup>54</sup>

Die tatsächliche *zeitliche* Dimension der Erfahrung würde deshalb, so Meillassoux, durch eine *logische* ersetzt. Die Gegebenheit unserer Erfahrung sei dem, worauf sie verweise, immer logisch vorrangig, da die gegenwärtige Erfahrung der „anzestralen Aussage“ die notwendige Bedingung für ihre Sinnhaftigkeit sei.<sup>55</sup> Die „anzestralen Aussage“ *scheint* also nur auf einen Referenten vor aller Manifestation zu verweisen. In Wahrheit müsse das Gegebensein der Erfahrung für uns logisch vorrangig sein, und nur daraus könne man auf die Vergangenheit schließen. Meillassoux konstatiert demzufolge, dass jede nichtdogmatische Position dem Philosophen zwei Entscheidungen nahelege: die Verdoppelung der Sinnebene und die logische Zurückprojizierung der Gegenwart auf die Vergangenheit.<sup>56</sup>

Nachdem Meillassoux ausführt, weshalb der Korrelationist „anzestralen Aussagen“ zwei Sinnebenen zuteilen müsse, geht er darauf ein, wie dieser auf die Frage, was sich vor 4,56 Milliarden Jahren getan habe (entstand die Erde nur *für uns* oder unabhängig von uns), nun schlussendlich antworten könne? Meillassoux zufolge würde er zunächst sagen: *Ja*, da wissenschaftliche Ergebnisse intersubjektiv überprüfbar und demzufolge objektiv seien. Andererseits *nein*, weil der Referent der Aussage nicht existieren könne, ohne zugleich Korrelat eines Bewusstseins zu sein. An diesem Punkt hat Meillassoux seinen Korrelationisten nun endgültig an den Abgrund getrieben:

„L’énoncé ancestral est un énoncé vrai, en ce que objectif, mais dont il est impossible que le réfèrent ait pu effectivement exister tel que cette vérité le décrit. C’est donc un énoncé vrai décrivant pourtant comme réel un évènement impossible, un énoncé « objectif » sans objet pensable. Bref pour le dire plus simplement : c’est un non-sens.“<sup>57</sup>

Meillassoux folgert aus diesem Widerspruch, dass nur der *wörtliche* Sinn der „anzestralen Aussage“ auch ihr wirklicher und eigentlicher *Sinn* sein könne.<sup>58</sup> Damit stehe der

---

<sup>53</sup> Ebd., 33: „C’est à dire qu’il nous faut effectuer *une rétrojection du passé à partir du présent* [Hervorhebung im Original].“

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 34.

<sup>55</sup> Vgl. ebd.

<sup>56</sup> Vgl. ebd.

<sup>57</sup> Ebd., 34-34 [Hervorhebung im Original].

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 35.



Korrelationist vor der Entscheidung: entweder das Korrelat oder aber die Wissenschaft. Die Zurückhaltung des strikten Korrelationisten gegenüber wissenschaftlichen Aussagen sei deshalb inkohärent und inkonsequent. Der aufrichtige Korrelationist, der nicht zum Realismus konvertieren wolle, müsse demnach der Wissenschaft deutlich machen, dass ihre Aussagen aus seiner Sicht völlig illusorisch seien.<sup>59</sup> Angesichts des „Archifossils“ (*archifossile*) - mit diesem Terminus belegt Meillassoux den Referenten der „anzestralen Aussage“ - verlöre sich nun jede Unterscheidung zwischen *Transzendentalen Idealismus* und dem *Subjektiven Idealismus*.<sup>60</sup>

„Face à l’archifossile, tous les idéalismes convergent et deviennent également extraordinaires - tous les corrélationismes se révèlent comme des idéalismes extrêmes, incapables de résoudre à admettre que ces évènements d’une matière sans homme dont nous parle la science ont effectivement pu se produire tels que la science en parle.“<sup>61</sup>

Weil Meillassoux trotz des aufgezeigten Widerspruchs, in dem der Korrelationismus mündet, nicht an den Errungenschaften der *Kritischen Philosophie* rütteln will, zum Beispiel, indem er sich auf eine „dogmatische“ oder „vorkritische Position (oder auf einen „naiven Realismus“) zurückziehen würde, zugleich aber dennoch an der Sinnhaftigkeit des Begriffs der primären Qualitäten festhalten will, muss er zeigen, dass der Widerspruch, in den die „anzestrale Aussage“ den Korrelationisten führt, kein wirklicher Widerspruch ist.<sup>62</sup>

„[...] le problème redoutable que nous pose l’archifossile consiste précisément à se tenir fermement au sein de cette contradiction pour en découvrir à terme le caractère illusoire. Pour penser la portée ancestrale de la science, il nous faut en effet dévoiler en quoi une telle contradiction n’est qu’apparente.“<sup>63</sup>

Das Gute an der *Transzendentalphilosophie* im Sinne Kants besteht für Meillassoux nicht darin, den Realismus widerlegt zu haben, sondern darin, dass sie ihm den Anschein des Erstaunlichen gebe: Dieser erscheine undenkbar, trotzdem wahr und deshalb äußerst problematisch.<sup>64</sup> Weil die „anzestrale Aussage“ nur realistisch ausgelegt sinnvoll sei,

---

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>60</sup> Vgl. ebd.

<sup>61</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>62</sup> Ebd., 38. Es ist wichtig im Gedächtnis zu behalten, dass Meillassoux im weiteren Verlauf weder den naiven Realismus noch den Korrelationismus bejaht, für die das „Problem der Anzestralität“ nur ein Scheinproblem darstellt.

<sup>63</sup> Ebd., 37-38.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 38.

müsse man eben Wege finden, das Nicht-Korrelierte, das Losgelöste, sprich das Absolute: die Welt jenseits des Denkens denken.<sup>65</sup> Die wissenschaftliche Aussage, so Meillassoux' These, mache nur im Kontext eines Begriffs des Absoluten Sinn. Geht man davon aus, dass eine Wissenschaft des Absoluten (für die empirischen Naturwissenschaften zumindest) unmöglich ist, so bedeutet dies, dass die Sinnhaftigkeit wissenschaftlicher Aussagen letztlich nur von der Philosophie (vielleicht der Theologie?), nicht aber von der Naturwissenschaft selbst begründet werden kann.

Um dies zu erreichen, bricht Meillassoux mit der kantischen Philosophie, derzufolge das Absolute für uns unzugänglich sei. Dennoch versucht er diesen Bruch nicht auf dogmatische Weise herbeizuführen, weil er, wie mehrmals betont, seine „modifizierte kartesische These“ nicht à la Descartes (über den ontologischen Beweis und Gott als Garant der Erkennbarkeit der Welt) begründen will und eine Rückkehr zur „vorkritischen“ Philosophie resolut ausschließt.<sup>66</sup> Um sein zum Absoluten führendes Argument weiterzuentwickeln, führt Meillassoux im nächsten Schritt die Unterscheidung zwischen „schwachem“ und „starkem“ Korrelationismus ein.

### 2.1.3 „Schwacher“ und „starker Korrelationismus“

Auf dem Weg zu einem „nichtdogmatischen Absoluten“ untersucht Meillassoux zwei Versionen des Korrelationismus: eine „schwache“ und eine „starke“. Er beginnt mit der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises durch den schwachen Korrelationismus, den er mit Kants *Kritischer Philosophie* identifiziert.<sup>67</sup> Vor allem zielt er dabei auf Kants Ansicht ab, wonach das Ding an sich zwar *unerkenntlich*, jedoch trotzdem *denkbar* sei.<sup>68</sup> Kant kann dies behaupten, weil er die Meinung vertritt, dass ein logischer Widerspruch a priori ausgeschlossen werden könne und dies eben die Denkbarkeit des Dings an sich gewährleiste.<sup>69</sup> Meillassoux erkennt sehr gut, dass Kant, um an eben diesen Annahmen festhalten zu können, den ontologischen Beweis zwingend widerlegen müsse, denn käme Gott als unendlichem und vollkommenem Wesen nicht auch Existenz zu, dann wäre der

---

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 39.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>67</sup> Auf die Schwierigkeiten, die solch eine Identifikation nach sich zieht, haben wir bereits weiter oben hingewiesen.

<sup>68</sup> KrV B XXVI : „Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können.“

<sup>69</sup> Vgl. KrV B 190; B 599.

Begriff eines nichtexistierenden Gottes ein Widerspruch - ein Widerspruch, der Kants Annahme von der Denkbarkeit des Dings an sich gefährden würde. Genau deshalb, so führt Meillassoux weiter aus, müsse Kant zeigen, dass die Negation göttlicher Existenz keinen Widerspruch involviere.<sup>70</sup>

Kants Widerlegung beruht bekanntlich darauf zu verneinen, es könne zwischen einem bereits existierenden Subjekt und seinen Prädikaten einen Widerspruch geben. Ist das Dreieck einmal gesetzt, könne man keine vier Ecken von ihm präzisieren. Unterdrückt man jedoch das Dreieck in seiner Existenz, dann gibt es keinen Widerspruch, da nichts existiert, das einen Widerspruch beinhalten kann. Damit kann, Kant zufolge, Existenz niemals aus einem reinen Begriff abgeleitet werden. Existenz sei kein Prädikat, das a priori einem Begriff zugesprochen werden könne.<sup>71</sup>

An anderer Stelle wird näher auf Kants Kritik am ontologischen Beweis eingegangen. Hier reicht es zunächst festzuhalten, dass die kantische Kritik am ontologischen Gottesbeweis für Meillassoux und dessen Argumentation weitläufige Konsequenzen besitzt, aus denen er sicherlich auch manche Schlussfolgerung zieht, die so in dieser Form nicht zwangsläufig aus Kants Text folgt. So bedeutet Kants Kritik für Meillassoux nicht nur eine Refutation des ontologischen Gottesbeweises, sondern darüber hinaus die Entkräftung aller Beweise, die beanspruchten, die absolute Notwendigkeit einer bestimmten Entität zu beweisen.<sup>72</sup> Der ontologische Beweis als Versuch, die Existenz einer Entität aus ihrer Essenz zu folgern, sei der Kulminationspunkt der Metaphysik und demnach, so Meillassoux, intrinsisch mit der Kulmination des Prinzips vom zureichenden Grund verbunden, welches fordert, dass alles einen Grund habe.<sup>73</sup> Um den Regress der Begründung zu bremsen, benötigt man einen Grund, der Grund seiner selbst ist. Der ontologische Beweis liefert diesen Grund, da er aus dem Wesen einer selbstbestimmten Entität deren notwendige Existenz folgert. Folgt nun aber aus der dogmatischen Metaphysik die Notwendigkeit einer jeden Entität, dann impliziere die Ablehnung dieser Metaphysik logischerweise die Verneinung jedweder Notwendigkeit *de re*, so folgert Meillassoux weiter.

Angesichts der Beschränkungen und Zielsetzungen, die sich Meillassoux auferlegt hat, muss sein Vorhaben, die Absolutheit der „anzestralen Aussage“ zu beweisen ohne

---

<sup>70</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 43.

<sup>71</sup> Vgl. KrV A 594-600.

<sup>72</sup> Meillassoux, *AF*, 45: „On sait que cette réfutation kantienne de la preuve ontologique va bien au-delà de la seule critique de l'argument cartésien : car il ne s'agit pas seulement de rejeter la preuve de l'existence de Dieu, mais de refuser toute preuve prétendant démontrer la nécessité absolue d'un étant déterminé.“

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 45.

dabei in einen „Dogmatismus“ zurückzufallen, einer grundlegenden Bedingung unterworfen werden: „[...] nous devons découvrir une nécessité absolue qui ne reconduise a aucun étant absolument nécessaire.“<sup>74</sup> Das Absolute ohne absolute Entität zu denken bleibt für den Autor daher die einzige Wahl, da er weder das Prinzip vom Grund, den ontologischen Gottesbeweis, noch die korrelationistische Interpretation „anzentraler Aussagen“ akzeptieren kann.<sup>75</sup> Nur wenn das Ende der Metaphysik nicht das Ende des Absoluten impliziere, könne das korrelationistische Paradox gelöst werden.<sup>76</sup> Der Weg dazu führt für den Philosophen aus Paris über die Version des starken Korrelationismus. Dieser zeichnet sich, im Gegensatz zum schwachen nicht nur durch die Unmöglichkeit, das Ding an sich zu erkennen, sondern vor allem durch die Unmöglichkeit, das Ding an sich zu denken, aus.<sup>77</sup> Zur Unterfütterung des letzten Punktes führt Meillassoux die Figur des „korrelationistischen Zirkels“ ein.

#### 2.1.4 Die Denkfigur des „korrelationistischen Zirkels“

Um diese These zu untermauern, gemäß welcher es dem Denken nicht möglich sei, das Ding an sich zu denken, gebraucht Meillassoux die Argumentationsfigur des „korrelationistischen Zirkels“ (*cercle corrélationnel*). Wie könnte, fragt er, das Denken aus sich selbst heraus zum Ding an sich gelangen? Mit welchen Mitteln könnte es die Möglichkeit eines allmächtigen, Widersprüche wahrmachenden Gottes widerlegen?<sup>78</sup> Es gäbe für den Korrelationisten, so Meillassoux weiter, keine Möglichkeit, kein internes Kriterium, für das Denken die Möglichkeit auszuschließen, dass das Sinnlose *für uns* auch die Wahrheit des *an sich* sei.<sup>79</sup> Die starke Ausprägung des Korrelationismus verböte somit die Denkmöglichkeit, etwas Absolutes zu denken.<sup>80</sup>

Um den Anspruch auf totale „Desabsolutierung“ (*désabsolutisation*) zu wahren, müsse der Korrelationist, so Meillassoux, einen zweiten Typus des Absoluten abwehren, und zwar denjenigen der Verabsolutierung der Korrelation selbst.<sup>81</sup> Im *Transzendentalen*

---

<sup>74</sup> Ebd., 47.

<sup>75</sup> Vgl. ebd.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 48.

<sup>77</sup> Vgl. ebd.

<sup>78</sup> Vgl. ebd.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 49.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 50.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 51.

*Idealismus* Kants seien die Formen der Anschauung a priori sowie die Verstandesbegriffe nur beschreibbar, während Hegel sie für deduzierbar hält.<sup>82</sup> Die Deduzierbarkeit bedeute, dass die Kategorien notwendig wären, sonst wären sie nicht ableitbar und nur faktischer Natur. Existierten die Kategorien unbeding und notwendigerweise, dann könne es kein Bereich des An-Sich mehr geben, der davon grundsätzlich verschieden sein könnte. Alles Denkbare würde somit mit dem, das *ist*, zusammenfallen. Aus der Undenkbarkeit des An-Sich, so legt Meillassoux Hegel aus, wird die Denkbarkeit des Absoluten in der Form des *Absoluten Idealismus*.<sup>83</sup> Von der gleichen Ausgangsthese - der Unerkennbarkeit des An-Sich - komme der starke Korrelationismus zum gegenteiligen Resultat: der Undenkbarkeit des Absoluten.

Die „Faktizität“ der „korrelationistischen Formen“ erlaubt es Meillassoux, zugunsten der Undenkbarkeit des Absoluten zu entscheiden, weil diese nicht das Postulieren einer notwendigen Entität nach sich zögen.<sup>84</sup> Der starke wie der schwache Korrelationismus hielten beide an ihrer Faktizität fest. Im Unterschied zu Letzterem müsse der starke Korrelationismus aber auch die Faktizität des Nicht-Widerspruchs anerkennen, zumal dieser als traditionelles Maß des Denkmöglichen gilt. Auf eine absolute Wahrheit jedoch ließe sich nicht schließen, ohne wieder in den Sog des „korrelationistischen Zirkels“ zu geraten.<sup>85</sup> Die „Faktizität des Korrelats“ bedeutet für Meillassoux die Unmöglichkeit einer Begründung oder Deduktion des Korrelats. Der Korrelationist könne niemals legitim auf den absoluten Charakter des Korrelats schließen, da dieses Absolute sich sofort zu einem Absoluten *für uns* verwandeln würde. Aus diesem Grund sei der Korrelationist niemals in der Lage, das Absolute zu denken - auch nicht die Absolutheit der Korrelation. Der Idealist schließe von der Undenkbarkeit des De-Korrelierten auf das Absolute des Korrelierten. Für den Korrelationisten kann es aber immer noch etwas jenseits der Korrelation geben, weil das Udenkbare schließlich immer nur Udenkbares *für uns* sei, schlussfolgert Meillassoux.

---

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 52-53.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 53.

<sup>84</sup> Vgl. ebd.

<sup>85</sup> Vgl. ebd.

### 2.1.5 Faktizität und Korrelation

Die Begriffe der Kontingenz und der Faktizität differenziert Meillassoux wie folgt: *Kontingenz* betrifft alles Innerweltliche, Dinge, die sich im Rahmen der Naturgesetze verändern oder auch nicht verändern können. Die *Faktizität* wiederum betrifft die Invarianten der Welt selbst, also, nach Meillassoux' Interpretation, vorwiegend die Naturgesetze (weshalb Naturgesetze invariant sein sollten, sagt er nicht<sup>86</sup>), von denen wir nicht wüssten oder beweisen könnten, dass diese selbst notwendig oder kontingent seien.<sup>87</sup> Faktizität ist hier zunächst *epistemisch* - der Endlichkeit unseres Verstandes geschuldet. Aus der epistemischen Unbegründbarkeit der Invarianten zieht Meillassoux den Schluss, dass aus erkenntnistheoretischer Perspektive nichts als vollkommen unmöglich bezeichnet werden könne, nicht einmal das Undenkbare.<sup>88</sup>

Die Faktizität begreift er so: „La facticité est l'«irraison» (l'absence de raison) du donné comme de ses invariants.“<sup>89</sup> Der starke Korrelationismus hingegen ließe sich auf die Formel reduzieren, derzufolge es „undenkbar sei, dass das Undenkbare auch unmöglich sei“.<sup>90</sup> Die Unmöglichkeit nämlich, aus dem „korrelationistischen Zirkel“ auszuweichen, versperre dem Denken die Möglichkeit, das Absolute zu denken. Deshalb könne der starke Korrelationist niemals a priori ausschließen, dass das Undenkbare auch wirklich unmöglich sei. Der Satz vom Widerspruch erweise sich darum schlussendlich für den starken Korrelationismus als unbeweisbar, was eine folgenschwere Konsequenz nach sich zöge: „[...] c'est qu'il devient rationnellement illégitime de disqualifier un discours *non rationnel* sur l'absolu sous prétexte de son irrationalité.“<sup>91</sup> Dieser Aspekt erkläre, so Meillassoux, weshalb das „Ende der Metaphysik“ keineswegs gleichbedeutend mit dem

---

<sup>86</sup> Für eine historische Auffassung der Naturgesetze, die man auch gegen einige Zweifel der Autoren selbst (die sich zweideutig gegenüber dem Prinzip äußern, weil sie keinen adequaten Begriff davon haben) als Anwendung des Prinzips vom Grund auf Wissenschaft und Wissenschaftsphilosophie besteht, vgl.: Roberto Mangabeira Unger und Lee Smolin, *The Singular Universe and the Reality of Time. A Proposal in Natural Philosophy* (Cambridge University Press, 2015). Für eine generelle Diskussion: Marc Lange, „Could the Laws of Nature Change?“, *Philosophy of Science* 75, Nr. 1 (2008): 69-92.

<sup>87</sup> Meillassoux, *AF*, 54-55: „Ces formes [principe de la causalité, formes de la perception, lois logiques, etc., S.D.S.], quoique fixes, constituent pourtant un fait, et non un absolu, puisque je ne peux en fonder la nécessité : leur facticité se révèle en ceci qu'elles ne peuvent faire l'objet que d'un discours descriptif, et non fondamental.“ Auch, S. 54: „Car si la contingence est le savoir du pouvoir-être-autre de la chose mondaine, la facticité est seulement l'ignorance du devoir-être ainsi de la structure corrélationnelle.“

<sup>88</sup> Ebd., 55: „Car la facticité frange le savoir et le monde d'une absence de fondement dont l'envers est que rien ne peut être dit absolument impossible, pas même l'impensable.“

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 56.

<sup>90</sup> Vgl. ebd.

<sup>91</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

„Ende der Religion“ sei.<sup>92</sup> Ruft man sich Kants Vorrede zur zweiten Auflage der ersten *Kritik* in Erinnerung, wonach er habe Platz zum Glauben schaffen wollen, ist dieser Umstand keinesfalls so erstaunlich.<sup>93</sup>

Indem Meillassoux den Korrelationismus konsequent weiterdenkt, gelangt er zu folgender - gegen Parmenides gerichteten - Konsequenz: Denken und Sein könnten nicht mehr als Identität vorgestellt werden, sie müssten im Gegenteil als absolute Differenz aufgefasst werden.<sup>94</sup> Denke man den Korrelationismus zu Ende, dann folge in letzter Konsequenz die Nichtidentität von Sein und Denken, weshalb der Korrelationist unmöglich positive Aussagen über das Sein als *Nichtgedachtes* treffen könne. Ganz offensichtlich handelt es sich bei diesem Befund um ein schlichtes *Erläuterungsurteil*, hat der Korrelationismus doch gerade die *absolute Trennung* von Sein und Denken zur Prämisse gehabt. Damit wäre der Korrelationist also nicht im Geringsten über Kant hinausgegangen, für dessen Denken diese Unterscheidung konstitutiv ist. Die hätte zur Folge, dass im Rahmen des korrelationistischen Denkens keine Antwort auf Kants Problem der Beziehung der Unbeziehbaren gefunden werden kann, womit Meillassoux somit hinsichtlich der Programmatik der Überwindung desselben durchaus recht gegeben werden muss. Allerdings gilt es den Problemgrund selbst auszumachen, der Kant überhaupt zu dieser Annahme geführt hat, statt das Problem als solches, wie Meillassoux es tut, immernoch für problematisch zu erachten, was hier im Anschluss an die Diskussion um Meillassoux geschehen wird. Darüber hinaus geht aus dieser Konstatierung natürlich hervor, dass die Relata gegenüber der Korrelation als vorgängig und primär zu gelten haben.

Meillassoux denkt, dass ihm angesichts dieser Lage nur noch eine Option zur Verfügung stehe, und zwar die Verabsolutierung des Prinzips, das dem Korrelationismus die Disqualifikation des „absolutistischen Denkens“ erlaube: „[...] il nous faut, nous aussi, *absolutiser le principe même qui permet au corrélationisme de disqualifier les pensées absolutoires*.“<sup>95</sup> Die Faktizität, die den realistischen genauso wie den idealistischen „Dogmatismus“ verwerfe, sei, nach der Zurückweisung eines

---

<sup>92</sup> Ebd., 56: „Le corrélationisme ne fonde pas positivement une croyance religieuse déterminée, mais sape effectivement toute prétention de la raison à délégitimer une croyance au nom de l’impensabilité de son contenu.“

<sup>93</sup> KrV B XXXI: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen [...].“

<sup>94</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 61.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 71 [Hervorhebung im Original]. Meillassoux lehnt die These des absoluten Idealismus ab, wonach es sinnlos sei von der Unerkennbarkeit des Dings an sich zu sprechen, weil es dieses gar nicht gäbe, gerade weil es letztlich nur das Denken und somit das prinzipiell Erkennbare gäbe.

korrelationistischen Absolutheitsbegriffs, so Meillassoux, der einzig verbliebene legitime Kandidat einer „Verabsolutierung“.<sup>96</sup> Aus diesem Grund muss er zeigen, dass die Faktizität des Korrelats - nicht das Korrelat selbst - absolut ist. Will Meillassoux also gleichzeitig dem Korrelationismus Rechnung tragen *und* die Möglichkeit absoluter Aussagen über primäre Qualitäten beweisen, dann muss er die Unfähigkeit des Denkens, Seinsgründe zu erfassen, selbst in ein Absolutes des Seins verwandeln und zeigen, dass die Verabsolutierung dieser Unfähigkeit nicht selbst in einer „absoluten Unfähigkeit“ (*incapacité absolue*) endet.<sup>97</sup>

„Autrement dit, au lieu de faire l'absence de raison inhérente à toute chose une limite rencontrée par la pensée dans sa recherche de la raison ultime, il nous faut comprendre qu'une telle absence de raison *est*, et ne peut être *que* la propriété *ultime* de l'étant. [...] Nous devons saisir que l'absence ultime de raison - ce que nous nommerons l'irraison - est une propriété ontologique absolue, et non la marque de la finitude de notre savoir.“<sup>98</sup>

Meillassoux' Ausbruch aus dem korrelationistischen Käfig besteht also in der These, dass die Dinge an sich selbst grundlos seien, uns nicht lediglich als grundlos erschienen. Nach dem Ausbruch aus dem Käfig stellt er also fest, dass das „Grand Dehors“ mit unserem Denken, das wir aus dem Käfig gewohnt seien, zusammenfällt. Wir werden dieses Argument nach seiner Schilderung einer Kritik unterziehen, um uns zu vergewissern, ob der Ausbruch denn wirklich gelungen ist, oder ob wir nicht vielmehr das Gefängnis des Denkens selbst zur Freiheit der Wirklichkeit erklärt haben, um unser Dasein darin etwas stoischer hinnehmen zu können.

### 2.1.6 Das „principe d'irraison“ als Prinzip der Prinzipienlosigkeit

Der Grund also, der es dem menschlichen Nachdenken versagt habe, einen Beweis für das *principium rationis sufficientis* zu erbringen, liegt für Meillassoux damit keineswegs an einer Insuffizienz des Denkens, sondern schlichtweg in dessen ontologisch begründeter „absoluten Falschheit“ (*fausseté absolue*). Das Prinzip sei ganz einfach

---

<sup>96</sup> Ebd., 71: „[...] si un absolu est encore pensable, qui échappera au ravage du cercle corrélationnel, ce ne pourra être que celui qui procèdera de l'absolutisation de la seconde décision du modèle fort - *c'est-à-dire de la facticité* [Hervorhebung im Original].“

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 72.

<sup>98</sup> Ebd., 72-73 [Hervorhebung im Original].



deshalb unbeweisbar, weil die Welt grundsätzlich keinen Grund habe.<sup>99</sup> Im weiteren Verlauf seiner Argumentation muss Meillassoux erklären, wie die Faktizität oder Grundlosigkeit der Welt als eine Aussage über ihr reelles Sein beurteilt werden könne, zumal der starke Korrelationist mit Recht einzuwenden vermag, dass diese angebliche Faktizität oder Grundlosigkeit der Naturgesetze nur eine *für uns* sei, aber keine *an sich*.<sup>100</sup> Meillassoux vermeint diesen Einwand dadurch zu parieren, indem er zu zeigen versucht, dass die Unterscheidung in *An-Sich* und *Für-Uns*, um denkbar zu sein, bereits die Absolutheit oder Notwendigkeit der Kontingenz voraussetze.<sup>101</sup>

Sollte nämlich, so sein Gedankengang, *ontologische Faktizität* unabdingbare Voraussetzung für die Argumentationsfigur des korrelationistischen Zirkels sein, dann könne man die Absolutheit der Kontingenz nicht „desabsolutisieren“, ohne damit den Zirkel selbst zu zerstören. Somit fiele die Absolutsetzung der Kontingenz nicht der Relativierung des An-Sich und Für-Uns dem Sog des korrelationistischen Zirkels zum Opfer, gerade weil sie dessen notwendige Bedingung darstelle.<sup>102</sup> Dieser dezisivste seiner Argumentationsschritte wird im nächsten Kapitel näher zu beleuchten sein. Die „Immunsierung der Kontingenz“ erläutert Meillassoux anhand einer Diskussion des Verhältnisses zwischen dem Denken und dessen Nichtsein, nämlich anhand der Frage, was den Menschen nach seinem Tod erwarte.<sup>103</sup>

### 2.1.7 Das Denken des Todes als Denken des De-Korrelierten

Sowohl die Annahme des „christlichen Dogmatikers“, demzufolge wir nach dem Tode weiterexistieren, als auch die des „atheistischen Dogmatikers“, für den unsere Existenz mit dem Tod für immer endet, seien, so Meillassoux, unvereinbar mit der Position des Korrelationisten, die Meillassoux weiter vorantreibt, um gerade im Weiterdenken derselben ihren wunden Punkt aufzufinden.<sup>104</sup> Beide Dogmatismen fielen, genau wie übrigens jede Ausformung des Realismus, dem korrelationistischen Zirkel zum Opfer, weil sie behaupten, etwas vom Denken Unabhängiges denken zu können. Der subjektive

---

<sup>99</sup> Ebd., 73: „L'échec du principe de raison, dans cette perspective, provient alors, très simplement, de la fausseté - et même de la fausseté absolue - d'un tel principe : car rien, en vérité, n'a de raison d'être et de demeurer ainsi plutôt qu'autrement - pas plus les lois du monde que les choses du monde.“

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 74.

<sup>101</sup> Vgl. ebd.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 75.

<sup>103</sup> Vgl. ebd.

<sup>104</sup> Vgl. ebd.

Idealist könne nun an dieser Stelle, so Meillassoux, der Position des Agnostikers sowie des Realisten genauso Widersprüchlichkeit vorwerfen, zumal beide der These zustimmen müssten, es könne ein An-Sich existieren, das radikal vom Für-Uns verschieden sei - ob ein für die Vernunft unzugänglicher Gott oder das pure Nichts mache hier keinen Unterschied.<sup>105</sup>

Der Idealist hingegen könne sich grundsätzlich eigentlich nur als existierend denken, ohne in einen Widerspruch zu geraten. Er könne sich nicht als nichtexistierend denken, denn dann denke er immer noch, dass er nicht denke, weshalb er, aufgrund der Identität des An-Sich und Für-Uns als denkendes Subjekt quasi unsterblich sein müsste. Die Unmöglichkeit der Differenz des An-Sich und Für-Uns mache es dem Idealisten unmöglich, seinen eigenen Tod zu denken.<sup>106</sup> Der Konter des Agnostikers wirft den drei eingeführten Positionen vor, „absolutistisch“ zu sein und unnötigerweise notwendige Entitäten zu postulieren oder produzieren, wo es keine Gründe dafür gäbe.<sup>107</sup>

Der „spekulative Philosoph“ hingegen, mit dem Meillassoux nun seine eigene Position ins Spiel bringt, interveniert mit folgenden Argumenten in die Debatte: Keine der diskutierten Positionen habe einen wahren Begriff vom Absoluten. Dieses sei für den sogenannten spekulativen Philosophen nämlich das „Anders-Sein-Können“ (*pouvoir-être-autre*), das ursprünglich vom Agnostiker lanciert wurde. Der Agnostiker zeige uns selbst auf, so Meillassoux, dass dieses absolute „Anders-Sein-Können“ ein positives Wissen, keineswegs aber eine bloße erkenntnistheoretische Limitierung darstelle. Indem der Agnostiker die Denkbarkeit oder Denkmöglichkeit unseres Nichtseins behauptete, löse er sich aus der korrelationistischen Struktur, da die Denkbarkeit des Todes die Möglichkeit unseres Nichtseins miteinschließt.

Für Meillassoux sind diese Denkmöglichkeiten auch reale Möglichkeiten, da wir über die Abwesenheit von Seinsgründen ein totales „Anders-Sein-Können“ denken könnten, also auch das unseres Todes.<sup>108</sup> Wir müssten die Möglichkeit unserer Annihilation als absolute und reale Möglichkeit denken, denn sollte diese Denkmöglichkeit selbst immer korrelativ zu meinem Denken stehen, könne ich in der Tat nicht die Möglichkeit meines Todes vorstellen, ohne mich selbst ständig als tot zu denken. Ich müsse also existieren,

---

<sup>105</sup> Vgl. ebd., 76.

<sup>106</sup> Vgl. ebd.

<sup>107</sup> Vgl. ebd., 77.

<sup>108</sup> Vgl. ebd.

um mein Nichtsein zu denken.<sup>109</sup> Der subjektive Idealismus sei also nur zu widerlegen, wenn die Möglichkeit meines Nichtseins als nicht korreliert denkbar sei.<sup>110</sup> Die korrelationistische Widerlegung des Idealismus funktioniere also nur über die „Verabsolutierung der Faktizität“, gerade weil nur über die Verdinglichung der Faktizität reale Modalitäten des „Anders-Sein-Könnens“ als unabhängig von unserem Denken gedacht werden könnten.<sup>111</sup>

Meillassoux führt für die These der Absolutheit der Faktizität den Begriff der „Faktualität“ ein. Dieser bedeutet die Notwendigkeit, sprich die Nicht-Faktizität der Faktizität.<sup>112</sup> Dieser Argumentationsschritt ist der entscheidende in *Après la Finitude*, denn er markiert den Übergang vom Epistemischen zum Ontologischen, vom Korrelationismus zur spekulativen Position Meillassoux'. Letztere sei Ersterer deshalb überlegen, weil diese widersprüchlich sei. Der Korrelationist nämlich könne das totale „Anders-Sein-Können“ niemals „entabsolutisieren“, weil er es im selben Atemzug wieder verabsolutiere. Denn die Möglichkeit der Existenz von etwas anderem, von der Faktizität Verschiedenem, sei nur möglich, wenn das „Anders-Sein-Können“ zuallererst selbst möglich sei. Ein außerhalb der Faktizität existierendes radikales „Anders-Sein-Können“ könne selbst aber nur möglich sein, wenn das „Anders-Sein-Können“ bereits als Realmöglichkeit gesetzt sei, sprich, erst wenn die Faktizität das Absolute des „Anders-Sein-Könnens“ bereits bedingt habe.<sup>113</sup> Kurzum: Die Möglichkeit des „Anders-Sein-Könnens“ setzt die Wahrheit der These des „Anders-Sein-Könnens“ immer schon bereits voraus.

„Ce possible ouvert - ce « tout est également possible » - est un absolu qu'on ne peut désabsolutiser sans de nouveau le penser comme absolu.“<sup>114</sup> Der Agnostiker müsse - möchte er seine Position halten - den Raum des Möglichen offen lassen, wöllte er ihn nicht zugunsten einer dogmatischen Option schließen. Wenn er einwürfe, wir können nicht wissen, ob die realistische, idealistische oder spekulative Haltung bezüglich unseres Todes die richtige sei, dann müsse er einräumen, dass diese alternativen Positionen

---

<sup>109</sup> Ebd., 78: „[...] je ne pourrais être-plus qu'à la condition d'être encore, pour me penser comme n'étant plus - autant dire que je pourrais bien agoniser indéfiniment, mais non pas trépasser effectivement. Autrement dit, pour réfuter l'idéalisme subjectif, je dois admettre que mon anéantissement possible est pensable comme n'étant pas corrélé à la pensée de mon anéantissement.“

<sup>110</sup> Vgl. ebd., 78.

<sup>111</sup> Vgl. ebd.

<sup>112</sup> Ebd., 108: „Le principe de factualité s'énonce alors ainsi : *seule la facticité n'est pas factuelle* - seule la contingence de ce qui est, n'est pas elle-même contingente [Hervorhebung im Original].“

<sup>113</sup> Vgl. ebd., 78.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 79.

*möglich seien*.<sup>115</sup> Um diese agnostische Haltung argumentativ zu begründen, so Meillassoux, müsse der Agnostiker die verschiedenen Möglichkeiten *de re* und nicht *de dicto* interpretieren. Der epistemische Möglichkeitsbegriff, der lediglich auf unseren Erkenntnisdefiziten beruhe, sei nur denkbar, insofern er auf der ontologischen Wahrheit der Faktizität gegründet sei.<sup>116</sup>

Die Möglichkeit des potenziellen Verschiedenseins könne also, hier steckt die Crux, nur dann Sinn machen, wenn man diese absolut setze. Soll sie aber argumentativ untermauert werden, fordere dies, dass die Essenz eines solchen Arguments denkbar sei.<sup>117</sup> Damit meint Meillassoux, dass wir nur dazu befähigt wären, das „Mögliche der Unkenntnis“ (*possible d'ignorance*) zu denken, genau, weil wir tatsächlich die Absolutheit oder das Unkorrelierte dieser Möglichkeit denken könnten.<sup>118</sup> Dass An-Sich und Für-Uns überhaupt als unterschiedlich aufgefasst werden könnten, beruhe alleine auf der Denkbarkeit des „Anders-Sein-Könnens“ des Gegebenen. Nur wenn das An-Sich *realiter* anders als das Für-Uns sein könne, so der Autor, mache diese Unterscheidung überhaupt einen Sinn, andernfalls würde man nicht auf die Idee kommen können, kein „subjektiver Idealist“ zu sein.<sup>119</sup> In der Denkmöglichkeit unseres Todes vermeint Meillassoux somit den Zugang zum Absoluten als dem Nichtgedachten gefunden zu haben:

„L'idée même de la différence entre l'en soi et le pour-nous n'aurait jamais germé en vous, si vous n'aviez éprouvé la puissance peut-être la plus étonnante de la pensée humaine : être capable d'accéder à son possible non-être - se *savoir* mortel.“<sup>120</sup>

Hielte man dieser Annahme den offensichtlichen Einwand entgegen, dass sie ungültigerweise das Denkmögliche mit dem Realmöglichen identifiziere - was sie natürlich gerade tut - dann fiele der Kritiker dieser Form der Identitätsthese einem Regress zum Opfer (immer unter der Voraussetzung, man verneine die „dogmatische Metaphysik“). Denn die Unterscheidung zwischen Denkmöglichem und Realmöglichem verlange, so Meillassoux' Erwiderung, ja gerade selbst die Wahrheit der Annahme des radikalen „Anders-Sein-Könnens“ der Realität. Die Begründung oder Rechtfertigung der Trennung zwischen Modalität *de re* und *de dicto* müsse eben selbst wieder die Modalität absolut

---

<sup>115</sup> Vgl. ebd., 78-79.

<sup>116</sup> Vgl. ebd., 80.

<sup>117</sup> Vgl. ebd.

<sup>118</sup> Vgl. ebd.

<sup>119</sup> Vgl. ebd.

<sup>120</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

setzen.<sup>121</sup> Die Herabstufung einer Realmöglichkeit zu einer bloßen Denkmöglichkeit müsse die Möglichkeit *de re* anderer Möglichkeiten als absolut denken, um ihr Argument platzieren zu können.<sup>122</sup> Die Möglichkeit, dass alles - ohne Grund - anders sein könnte, müsse jenseits des Korrelats als absolut gedacht werden, um überhaupt erst die „Entabsolutisierung“ der dogmatischen Philosophien zu ermöglichen.<sup>123</sup>

### 2.1.8 Absolute Kontingenz oder absolute Korrelation

Die dem Korrelationismus immanente „Entabsolutisierungsstrategie“ weise, Meillassoux zufolge, eine Schwachstelle auf: Das Argument mittels des korrelationistischen Zirkels könne nämlich nur durchgeführt werden, wenn eine seiner zwei „Entscheidungen“ selbst verabsolutiert würde. Entweder man entabsolutisiere gegen den Idealismus das *Korrelat* selbst zugunsten der Verabsolutierung der *Faktizität*. Oder aber man verabsolutiere die *Korrelation* bei gleichzeitiger Entabsolutisierung der *Faktizität*.<sup>124</sup> Dies bedeute, Meillassoux zufolge, die Unmöglichkeit, beide korrelationistischen Prinzipien zugleich entabsolutisieren zu können, da man zur Entabsolutisierung des einen Prinzips immer reziprok das andere verabsolutieren müsse. Der Ausweg aus dem korrelationistischen Zirkel kann also für Meillassoux immer nur aus der korrelationistischen Struktur selbst herausgefunden werden. Der Autor verwirft den Ausweg über die Verabsolutierung des Korrelats, weil diese zur Annahme einer notwendigen Entität führe und derartige Annahmen durch die Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises illegitim seien.<sup>125</sup> Deshalb bliebe nur der Weg über die Verabsolutierung der *Faktizität* offen, unter der Voraussetzung, dass dieser Weg nicht wiederum in eine Spielart des Dogmatismus umgelenkt werden könne. Dementsprechend versucht sich der Autor an einer näheren Bestimmung derselben.

Das Absolute der Faktizität führe, so Meillassoux, jedoch gerade nicht zur Notwendigkeit einer bestimmten Entität, sondern, im Gegenteil, zur Notwendigkeit der These, dass jedes Seiende auch nicht existieren könnte.<sup>126</sup> Folglich bezeichnet er die

---

<sup>121</sup> Vgl. ebd., 81.

<sup>122</sup> Vgl. ebd.

<sup>123</sup> Vgl. ebd.

<sup>124</sup> Vgl. ebd.

<sup>125</sup> Ebd., 81-82: „[...] l’illégitimité de la preuve ontologique nous a convaincu que toutes les métaphysiques - y compris les métaphysiques subjectivistes du Corrélat pérenne - devait être récusées, et avec celles-ci toute proposition du type : tel étant, ou tel type d’être déterminé, doit absolument être.“

<sup>126</sup> Vgl. ebd., 82.

Absolutheit der Faktizität als nichtmetaphysisches - als „spekulatives Absolutes“, und zwar, weil es keine notwendige Entität involviere.<sup>127</sup> Dieser Typus des Absoluten verbietet gerade alle Möglichkeit der Postulierung eines notwendig Seienden - sei es Gott oder das absolute Subjekt. Im Gegenteil führe es nur zum Postulat ihrer Unmöglichkeit: „L’absolu est l’impossibilité absolue d’un étant nécessaire.“<sup>128</sup>

Dieses Absolute basiere auf der Falschheit des Prinzips vom zureichenden Grund oder der Wahrheit seines Gegenteils - dem „Prinzip der Grundlosigkeit“ (*principe d’irraison*).<sup>129</sup> In Anlehnung an Aristoteles versucht Meillassoux nun zu zeigen, dass das „Prinzip der Grundlosigkeit“ anhypothetischer Natur sei, das heißt, eine erste nicht ableitbare Proposition, für die es dennoch einen Beweis gibt.<sup>130</sup> Dieser kann nur indirekt sein - ein direkter Beweis würde dem Prinzip seinen grundlegenden Status nehmen - und beweist das Prinzip, ohne es von etwas abzuleiten, indem er zeigt, dass die Negation jenes Prinzips zu Inkonsistenzen führt.<sup>131</sup> Kurz: Es ist unmöglich, das Prinzip anzuzweifeln, ohne es vorauszusetzen. Meillassoux orientiert sich hier an Aristoteles’ Beweisverfahren für das Prinzip des Widerspruchs. Im Gegensatz zum Stagiriten will Meillassoux die absolute Gültigkeit des „Prinzips der Grundlosigkeit“ beweisen, da dessen anhypothetischer Beweis nur für das Denkbare, nicht aber für das Mögliche gelte.<sup>132</sup> Das „Prinzip der Grundlosigkeit“, hingegen, habe nicht nur *für uns* anhypothetischen Charakter, sondern gelte absolut, da man seine absolute Gültigkeit niemals bestreiten könne, ohne seine absolute Wahrheit bereits vorauszusetzen.<sup>133</sup> In Meillassoux’ eigenen Worten:

„Le sceptique ne peut constituer l’idée même d’une différence entre un en-soi et un pour-nous qu’en soumettant le pour-nous à une absence de raison d’être qui présuppose l’absoluité de celle-ci. C’est parce que nous pouvons penser la possibilité absolue pour l’en-soi d’être autre que le pour-nous, que l’argument corrélationiste peut avoir une efficacité. Des lors, l’anhypothéticité du principe d’irraison concerne aussi bien l’en-soi que le pour-nous : contester ce principe, c’est le présupposer; en contester l’absoluité, c’est bien la présupposer.“<sup>134</sup>

---

<sup>127</sup> Vgl. ebd.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Vgl. ebd.

<sup>130</sup> Zum Begriff des *Anhypotheton* siehe: Arist. Met. IV, 1005b-15.

<sup>131</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 82-84.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., 83. Ein Widerspruch sei zwar nicht denkbar, aber der korrelationistische Zirkel lasse es nicht zu, dass das Undenkbare mit dem Unmöglichem übereinstimme, da es nur unmöglich *für uns* sei.

<sup>133</sup> Vgl. ebd.

<sup>134</sup> Ebd., 84.

Einzig die Ewigkeit der Grundlosigkeit oder des „Ganz-Anders-Sein-Könnens“, der „reinen Möglichkeit“ (*pur possible*), kann für Meillassoux gedacht werden. Eine Zeit, determiniert durch bestimmte Gesetze, könne sich sehr wohl auflösen und in eine durch andere Gesetze geprägte Zeit übergehen. Dieses Übergehen oder Ablösen unterschiedlicher Zeiten könne allerdings wieder nur innerhalb der Zeit selbst gedacht werden. Einer Zeit, die fähig sei, andere Zeiten zu generieren oder zu annihilieren, also einer Zeit, die Naturgesetze und alles zu zerstören vermag. Nur so eine, dem „Prinzip der Grundlosigkeit“ gehorchende Zeit, könne als ewig existierend gedacht werden.<sup>135</sup> Die absolute Zeit sei also die grundlose Zeit: „un temps capable de détruire *sans loi toute loi physique*.“<sup>136</sup> Meillassoux behauptet also, einen Beweis für ein „spekulatives Absolutes“ gefunden und erbracht zu haben (wir nehmen diesen Beweis im nächsten Kapitel unter die Lupe):

„Seule l'irraison est pensable comme éternelle, car seule l'irraison est pensable comme anhypothétique *et* absolue. On peut donc dire qu'il est possible de *démontrer l'absolue nécessité de la non-nécessité de toute chose*. Autrement dit : on peut établir - par voie de démonstration indirecte - la nécessité absolue de la contingence de toute chose.“<sup>137</sup>

Bevor wir die Schilderung der Meillassoux'schen Argumentation beenden und zur Diskussion stellen, sollen hier kurz noch die Ableitungen angeführt werden, die er aus seinem Beweis für die Notwendigkeit der Kontingenz zieht. Auch muss der Frage nachgegangen werden, wie Meillassoux dem Problem begegnet, dass sich trotz der intrinsischen Grundlosigkeit der Dinge diese sich nicht ständig auf absolut kapriziöseste Weise ändern. Kurzum: Wie gelingt es Meillassoux, die offensichtliche Diskrepanz zwischen einer Ontologie der Grundlosigkeit und der zumindest augenscheinlichen Grundhaftigkeit des Seins zu erklären? Aus diesem Grund werden nun drei Argumente Meillassoux zusammengefasst: die Deduktion des Prinzips vom Widerspruch, die Antwort auf die Frage, warum es etwas gibt und nicht nichts, sowie ein Argument, das versucht zu erklären, warum die anscheinende Stabilität der Welt kein Gegenargument gegen Meillassoux These darstellt.

---

<sup>135</sup> Vgl. ebd.

<sup>136</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>137</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

### 2.1.9 Meillassoux' Ableitungen *ex contingencia*

Mit „absoluter Kontingenz“ bezeichnet Meillassoux, wie eingangs des Kapitels erwähnt, die „pure Möglichkeit“ - eine, die sich vielleicht nie ereignen wird, weil die Realisierung einer Möglichkeiten für Meillassoux nun ja gerade nicht notwendig sein darf.<sup>138</sup> Die Welt wird damit zu einem „Hyper-Chaos“, indem alles möglich erscheine, auch das Udenkbare, so Meillassoux, der sich eingesteht, dass damit nicht viel gegenüber der skeptischen Position gewonnen sei.<sup>139</sup> Anstatt aus Skepsis zu behaupten, das An-Sich könne alles Mögliche sein, würden wir nun in der Tat allerdings *wissen*, dass alles sein kann, was möglich ist. Aus Unwissen würde so vermeintlich Wissen werden. Dieses, so der an der Sorbonne wirkende Franzose, aber sei jedoch kaum von totaler Unwissenheit zu unterscheiden. Im Unterschied zum Skeptiker wüssten wir aber bereits zwei Dinge: Erstens um die Notwendigkeit und Ewigkeit der Kontingenz; zweitens, dass einzig und allein die Kontingenz notwendig sei und sonst nichts anderes.<sup>140</sup> Daraus leitet Meillassoux ab, dass das Chaos niemals eine notwendige Entität erzeugen könne, womit wir sicher wüssten, dass „keine metaphysische Aussage jemals wahr sein könne“.<sup>141</sup> Wie und vor allem von wo aus Meillassoux diese folgenschwere Aussage treffen kann, in der also das post-metaphysische Denken gleichsam auf sein Prinzip geführt wird, soll im nächsten Kapitel Thema sein.<sup>142</sup>

Aus Meillassoux' Konklusion ließen sich Bedingungen des Chaos wie auch absolute Eigenschaften des Seienden ableiten, die nicht willkürlich seien und eine Beschränkung der chaotischen Allmacht markieren würden.<sup>143</sup> Zuerst versucht sich Meillassoux an einer Ableitung des Prinzips des Widerspruchs: Eine widersprüchliche Entität erwiese sich als

---

<sup>138</sup> Ebd., 85:

<sup>139</sup> Vgl. ebd., 85.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., 89.

<sup>141</sup> Ebd., 89: „Il y a en effet quelque chose que notre savoir principiel nous garantit comme étant absolument impossible, *même* pour la toute-puissance du Chaos : ce quelque chose, que le Chaos ne pourra jamais produire, *c'est un étant nécessaire*. Tout peut se produire, tout peut avoir eu lieu - sauf quelque chose de nécessaire. Car c'est la contingence de l'étant qui est nécessaire, non l'étant. Or, c'est là une différence décisive entre le principe d'irraison et la facticité corrélationnelle : nous savons désormais qu'un énoncé métaphysique ne peut *jamais* être vrai [Hervorhebung im Original].“

<sup>142</sup> Hinsichtlich der leichtsinnigen Negation aller Metaphysik führen wir eine von Aristoteles Lehren ins Felde: „Wenn man philosophieren muss, muss man philosophieren, und wenn man nicht philosophieren muss, so muss man (auch) philosophieren. Auf jeden Fall also muss man philosophieren (Arist. Fragment 51, 4 R<sup>3</sup>).“

<sup>143</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 90.



absolut unmöglich, weil eine solche zwingend notwendig wäre.<sup>144</sup> Dies sei aus folgenden Gründen der Fall. Zunächst würde etwas Widersprüchliches immer *zugleich* sein und nicht sein, was die Unmöglichkeit seiner Nichtexistenz und damit seine Ewigkeit, ergo Notwendigkeit zur Folge habe.<sup>145</sup> Ferner sei es dieser kontradiktorischen Entität unmöglich, sich zu verändern, denn sie sei immer schon dasjenige, was sie nicht sei. Ein derartiges Seiendes käme, so Meillassoux' Analogie, einem „schwarzen Loch der Unterschiede“ gleich.<sup>146</sup> Es könne sozusagen nie bestimmt werden, da es immer schon alle Bestimmungen zugleich besäße.<sup>147</sup> Ein kontradiktorisches Wesen würde die Realisierung der absoluten Identität Hegels bedeuten, der „Identität der Identität und Nichtidentität“, spekuliert Quentin Meillassoux.<sup>148</sup> Aus diesen Merkmalen einer kontradiktorischen Entität - seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit - lässt sich deshalb für Meillassoux auf die ontologische Wahrheit des Prinzips vom Widerspruch schließen. Etwas Widersprüchliches sei, gerade weil es notwendigerweise notwendig wäre - das „Prinzip der Grundlosigkeit“ jedoch jedwede notwendige Entität verbiete - unmöglich, weil es jenseits der Kontingenz nichts Notwendiges geben könne.<sup>149</sup>

Die „absolute Falschheit“ des Prinzips des zureichenden Grundes sei damit der Grund dafür, dass das Prinzip vom Widerspruch absolut wahr sei, so Meillassoux' durchaus gewagtes Rasonnement.<sup>150</sup> Diese absolute Bevorzugung des *principium contradictionis* vor dem *principium rationis*, die übrigens auch Humes Kritik der Kausalität zugrundeliegt, ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis von Meillassoux' Gedankengang im Besonderen sowie für das der immer wiederkehrenden Kritik am Prinzip vom Grund

---

<sup>144</sup> Ebd., 91: „[...] un étant contradictoire est absolument impossible, parce que un étant, s'il était contradictoire, serait nécessaire. Or, un étant nécessaire est absolument impossible, donc la contradiction l'est aussi bien [Hervorhebung im Original].“

<sup>145</sup> Vgl. ebd., 94.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., 95.

<sup>147</sup> Vgl. ebd.

<sup>148</sup> Vgl. ebd.

<sup>149</sup> Ebd., 96: „En conséquence, nous savons par le principe d'irraison pourquoi la non-contradiction est une vérité ontologique, et absolue: c'est qu'il est nécessaire que ce qui est soit déterminé de telle façon, en sorte de *pouvoir devenir*, et d'être alors déterminé de *telle autre* façon. Il faut que ceci soit ceci, et non cela ou n'importe quoi d'autre, pour que ceci puisse devenir cela ou n'importe quoi d'autre. On comprend ainsi que la *non-contradiction*, loin de désigner on ne sait quelle essentialité fixe, a pour sens ontologique la *nécessité de la contingence* - autrement dit la *toute-puissance du Chaos* [Hervorhebung im Original].“

<sup>150</sup> Vgl. ebd., 97.

im Allgemeinen.<sup>151</sup> In ihr drückt sich nämlich die Abstammung aus epistemischem Argumentationsgrund aus, zumal das Prinzip des Widerspruchs nicht nur für Kant Kennzeichen des Logischen als Denkmöglichem ist.<sup>152</sup>

Die absolute Kontingenz besage zwar, dass alles Existierende notwendigerweise kontingent sein müsse, jedoch nicht, *warum* es etwas Kontingentes geben muss. Deshalb sieht er sich dazu gezwungen, eine starke Version des „Prinzips der Grundlosigkeit“ zu verteidigen, welches bedeutet, dass die Kontingenz notwendig sei und die Dinge kontingent sein müssten und es kontingente Dinge geben müsste.<sup>153</sup> Dafür entkräftet er zunächst einen möglichen Gegeneinwand, nämlich den, wonach die Notwendigkeit der Kontingenz auch zwingend die „Faktizität der Faktizität“ (man lese: die Kontingenz der Kontingenz) nach sich ziehen müsse. Gegen die These verschiedener Abstufungen oder höherer Ordnungen der Faktizität wendet er ein, dass jede Faktizität höherer Ordnung, genauso wie die Faktizität erster Ordnung, immer nur schon als Absolutes gedacht werden könne. Damit widerlege sich ein unendlicher Regress der Faktizitäten selbst, denn an der Notwendigkeit der Faktizität zu zweifeln, hieße, einen Denkakt zu vollziehen, der die Absolutheit der Faktizität verneine, diese aber zugleich voraussetzen müsse.<sup>154</sup> Die Faktizität repräsentiere deshalb nie selbst einen eigenständigen Fakt innerhalb der Welt und könne aus diesen Gründen nur als absolut notwendig gedacht werden.<sup>155</sup> Die starke Version des „Prinzips der Grundlosigkeit“ stelle deshalb auch die einzig mögliche Interpretation dar: „[...] ce n'est pas un fait, mais une nécessité absolue, qu'il y ait des choses factuelles.“<sup>156</sup>

Ist die Faktizität selbst kein innerweltliches Faktum, dann, so könnte man entgegenhalten, argumentiert Meillassoux, müsste es doch notwendigerweise möglich sein, dass zufälligerweise einfach keine Dinge und nur unrealisierte negative Fakten existierten.<sup>157</sup> Dagegen wendet er ein, dass die Denkbarkeit der Absolutheit der Faktizität jedoch immer die Fortdauer der „Sphären“ der Existenz wie der Inexistenz impliziere, denn nur deren

---

<sup>151</sup> In Kap. 4 wird Hume in gebührender Länge diskutiert.

<sup>152</sup> Dazu mehr in Kap. 6.

<sup>153</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 99.

<sup>154</sup> Ebd., 101: „Autrement dit, l'acte de douter de la nécessité de la facticité s'autoréfute, car il suppose comme *acte* de pensée une absoluité de la facticité que l'on dénie dans le contenu de cette même pensée [Hervorhebung im Original].“

<sup>155</sup> Ebd., 101: „La facticité n'est donc d'aucune façon pensable à la façon d'un fait, d'un fait de plus dans le monde : ce n'est pas un fait que les choses soient factuelles, ce n'est pas un fait qu'il y ait des choses factuelles.“

<sup>156</sup> Ebd.

<sup>157</sup> Ebd., 101-2.

Persistenz erlaube es, überhaupt die Faktizität selbst zu denken.<sup>158</sup> Die Aufhebung der Existenz sei undenkbar, und nur die Unzerstörbarkeit der Existenz wie der Inexistenz ließen die Kontingenz oder potenzielle Zerstörbarkeit aller Dinge erst denkbar werden.<sup>159</sup> Also müsse es immer mindestens gewisse Seiende geben, die sind, um einer möglichen Zerstörung anheimfallen zu können, und umgekehrt müsse es immer Nichtseiendes geben, das fähig sei zu existieren.<sup>160</sup> Die Lösung der leibnizschen Frage, warum es etwas gibt und nicht nichts, laute also wie folgt:

„Il est nécessaire qu’il y ait quelque chose et non pas rien, parce qu’il est nécessairement contingent qu’il y ait quelque chose et non quelque autre chose. La nécessité de la contingence de l’étant impose l’existence nécessaire de l’étant contingent.“<sup>161</sup>

Mit der Ableitung des Satzes vom Widerspruch sowie der der notwendigen Existenz seiender Dinge aus der Absolutheit der Faktizität beansprucht Meillassoux Kants Aussagen über die Gültigkeit des Prinzips vom Widerspruch sowie über die Existenz des Dings an sich nicht nur postuliert, sondern auch begründet zu haben.<sup>162</sup> Die Notwendigkeit der Kontingenz oder die Nichtfaktizität der Faktizität benennt Meillassoux mit dem Begriff der „Faktualität“ (*factualité*), der es der „Faktizität“ (*facticité*) verbiete, sich auf sich selbst zu beziehen.<sup>163</sup> Ohne diese Faktualität, also der Notwendigkeit der Kontingenz, das ist klar, bräche Meillassoux gesamte Argumentation in einem Widerspruch zusammen. Sollte die Proposition „Alles ist notwendig kontingent“ selbstreferenziell sein, dann käme ihr selbst Kontingenz zu, womit sie möglicherweise falsch, auf jeden Fall aber unbegründbar sei. Auf dieses Problem kommen wir in der Diskussion und Kritik der Meillassoux’schen These natürlich noch zurück. Bevor wir aber dazu kommen, muss zu guter Letzt noch angerissen werden, wie Meillassoux die Kontingenz der Dinge an sich trotz der evidenten Stabilität der Erscheinungen behaupten kann.

---

<sup>158</sup> Vgl. ebd., 102.

<sup>159</sup> Vgl. ebd.

<sup>160</sup> Vgl. ebd., 102-3.

<sup>161</sup> Ebd., 103 [Hervorhebung im Original].

<sup>162</sup> Vgl. ebd.

<sup>163</sup> Vgl. ebd., 107-8.

### 2.1.10 Meillassoux' unchaotisches Chaos: Das „Hyperchaos“

Musste Kant noch dafür streiten, dass den Dingen an sich oder dem Noumenalen trotz der manifesten Regularität des Phänomenalen keine Notwendigkeit oder Determiniertheit, aber natürlich auch keine Kontingenz zugeschrieben werden dürfe - so muss Meillassoux nun Gründe dafür angeben, warum die Erscheinungen den Anschein von Regularität aufweisen, obwohl doch das Ding an sich, wovon sie Erscheinung nur sein können, als intrinsisch grundlos gilt. Anders ausgedrückt: Was soll das sein, eine Ontologie des reinen Chaos ohne Chaos? Ein erster Schritt dahin, den man womöglich nicht ganz grundlos für arbiträr halten kann, besteht in Meillassoux' Verlagerung oder Verengung der Frage auf die Ebene der Naturgesetze. Statt die Kontingenz aller Dinge zu rechtfertigen, erleichtert sich Meillassoux die Aufgabe, sein neues Prinzip zu verteidigen erheblich, indem er die Kontingenz nur auf der höheren Ebene der Naturgesetze selbst verteidigt, wobei er nicht erklärt, wie der Begriff des Naturgesetzes mit demjenigen einer absoluten Kontingenz überhaupt zusammen gedacht werden kann. Wie dem auch sei, Meillassoux muss sich also die Frage stellen, wie man die Stabilität der Naturgesetze erklären kann, obwohl diese ontologisch kontingent sind.<sup>164</sup> Um die Stabilität der Erfahrung wie der Natur jenseits physischer Notwendigkeit als denkmöglich erachten zu können, müsse, so Meillassoux, folgende „nezessitaristische“ Schlussfolgerung widerlegt werden:

1. Wären Naturgesetze grundlos, dann würden sie sich auch häufig ändern.
2. Die Naturgesetze verändern sich aber nicht häufig und grundlos.
3. Deshalb können sich die Naturgesetze nicht ohne Grund ändern.<sup>165</sup>

Meillassoux sieht hinter diesem Rasonnement eine „probabilistische“ Denkweise, die erst die Folgerichtigkeit der Schlüsse garantiere und deshalb implizit angenommen werden müsse.<sup>166</sup> Er illustriert diese probabilistische Denkweise anhand folgenden Gedankenexperiments: Angenommen ein Würfel mit einer Million Seiten fiel über die Dauer der gesamten Menschheitsgeschichte immer genau auf ein und dieselbe Seite - obwohl a priori alle Möglichkeiten gleich wahrscheinlich sind - dann würden wir wegen der absurd

---

<sup>164</sup> Vgl. ebd., 125.

<sup>165</sup> Vgl. ebd., 128-29.

<sup>166</sup> Vgl. ebd., 130.

niedrigen Wahrscheinlichkeit dieser Ereignissequenz darauf schließen, dass diese eigentlich notwendig sein müsse.<sup>167</sup> Dieses probabilistische Argument würden wir von innerweltlichen Ereignissen auf das Universum selbst extrapolieren, so Meillassoux weiter. Wir dächten uns unser Universum als eines von vielen möglichen Universen und schlössen aus der Uniformität unseres Universums auf eine gewisse Notwendigkeit, die eben jene Stabilität garantiere.<sup>168</sup>

Die Feststellung des enormen numerischen Unterschiedes zwischen dem, was a priori möglich sei und dem, was tatsächlich wahrgenommen würde, sei der Hauptgrund für die Affirmation der „nezessitaristischen Schlussfolgerung“ gegen welche er sich hier wendet.<sup>169</sup> Einzig über die Delegitimierung des „frequenzialistischen Arguments“, welches aus der Kontingenz auf die Häufigkeit grundloser Ereignisse schließt, vermeint Meillassoux eine mögliche Erklärung der Diskrepanz zwischen der intrinsischen Grundlosigkeit der Dinge an sich und der manifesten Grundhaftigkeit der Erscheinungen vorlegen zu können.<sup>170</sup>

Meillassoux bringt das Transfinite Cantors gegen das sogenannte „frequenzialistische Argument“ in Stellung. Dieses sei nur unter folgender Grundannahme gültig: Dem Möglichen a priori müsse man numerische Vollständigkeit zuschreiben können, denn nur so könne man dem chaotischen Wandel einen numerischen Wert zuweisen, der dessen Wahrscheinlichkeit beziffert.<sup>171</sup> Cantors mereologische Einsicht auf die Philosophie übertragend, behauptet Meillassoux die Unmöglichkeit, das Mögliche respektive Denkbare als Totalität auffassen zu können. Das Wissen um das Transfinite gestatte es uns nicht mehr, das Denkbare oder Mögliche als notwendig Zusammenzählbares zu begreifen.<sup>172</sup>

---

<sup>167</sup> Vgl. ebd., 132-33.

<sup>168</sup> Vgl. ebd., 133.

<sup>169</sup> Vgl. ebd., 134.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., 138. Davor disqualifiziert Meillassoux eine weitere Möglichkeit, die die manifeste Stabilität der Welt über aleatorische Gesetze erklären will. Aber zufällige Prozesse, die für diese Stabilität verantwortlich seien, könnten für diese nicht verantwortlich sein, da diese selbst Gesetze des Zufalls als deren Möglichkeitsbedingung voraussetzen würden. Dabei seien aber die Gesetze selbst immer schon notwendigerweise kontingent.

<sup>171</sup> Ebd., 140: „Car la condition pour qu’un raisonnement probabiliste soit pensable, c’est que soit pensable une totalité de cas au sein de laquelle puisse s’opérer un calcul des fréquences qui consiste à déterminer le rapport du nombre des cas favorables au nombre des cas possibles. Supprimez la notion d’ensemble des cas, l’idée d’un Univers-Tout dont sont tirés les événements soumis à l’analyse, et le raisonnement aléatoire devient vide de sens.“

<sup>172</sup> Ebd., 141: „Or c’est bien une telle totalisation du concevable qui ne peut plus *désormais* être garantie *a priori*. Nous savons, en effet, et cela depuis la révolution cantorienne de l’ensembliste, que rien ne nous permet d’affirmer de la sorte que le concevable soit *nécessairement* totalisable. Car un élément essentiel de cette révolution a consisté dans la *détotalisation du nombre*, détotalisation dont l’autre nom est: *transfini* [Hervorhebung im Original].“

Meillassoux greift hier auf Alain Badiou zurück, dessen Werk für ihn „entscheidend“ gewesen sei und als dessen Schüler er gemeinhin gilt.<sup>173</sup> Vor allem auf dessen ontologische Interpretation der cantorschen Mengenlehre. Dieser Auslegung zufolge sei das *Sein* als solches unter keinen Umständen totalisierbar.<sup>174</sup> Gesetzt wir nehmen eine beliebige Menge  $M$  an und zählen ihre Elemente. Dann vergleichen wir die Zahl der möglichen Rekombination ihrer Elemente. Wir werden feststellen, dass die Zahl der Rekombinationen immer größer als  $M$  selbst ist, selbst wenn  $M$  eine unendliche Menge sein sollte. Daraus lässt sich eine unbegrenzte Folge aus weiteren Rekombinationen konstruieren, die jedes Mal größer sind als die jeweilige Ausgangsmenge. Diese Folge kann nicht totalisiert werden, denn wäre dies möglich, dann würde diese Gesamtheit durch eine Rekombination ihrer Elemente wieder größer als sie selbst.<sup>175</sup>

Neben den generellen Problemen, die eine Übertragung des mathematischen Denkens auf die Philosophie nach sich ziehen, wovon nicht nur Spinoza, Kant oder Hegel ausdrücklich gewarnt haben, gilt es hier auf eine ins Auge springende Ungereimtheit hinzuweisen: Neben der Annahme der Zusammenzählbarkeit der Welt, die bereits den mathematischen wie diskreten Charakter derselben voraussetzt, was die Möglichkeit einer Rekombination ihrer Elemente erst ermöglichen würde, mutet die Vorstellung eines Absoluten, das damit beschäftigt sei, seine Elemente zu zählen und zu rekombinieren doch mehr als absurd an und verweist auf den eindeutig epistemischen Standpunkt, den Meillassoux hier zum Absoluten zu verklären scheint. Die Rekombination der zusammengezählten Elemente stellt unbestritten eine Denkopration dar. Und selbst wenn das Absolute als absolutes Denken in diesem absoluten Denken sich mit dem Zählen und Rekombinieren seiner Elemente beschäftigen sollte, wäre dies immer noch wesentlich ein *Denkvorgang*, der in keiner Weise an der ontologischen Konstituiertheit des Absoluten - insofern es Nichtdenken ist - rütteln würde. Meillassoux' Begriff vom Absoluten haftet deshalb immer das Verdachtsmoment an, dass es sich um eine „Erschleichung“ handle, also eine illegitime Übertragung von sinnlichen Erkenntnisbedingungen

---

<sup>173</sup> Vgl. ebd., 141.

<sup>174</sup> Vgl. Alain Badiou, *L'Être et l'évènement* (Paris: Seuil, 1988). Siehe vor allem die Meditationen : 1-5, 7, 12-14, 26.

<sup>175</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 143; Vgl. Marc Lachièze-Rey und Jean-Pierre Luminet, *De l'infini... Mystères et limites de l'univers* (Paris: Points, 2009), 112–16; Vgl. Badiou, *L'Être et l'évènement*, : Meditation 26; Vgl. Alain Badiou, *L'Être et l'évènement : Tome 2, Logiques des mondes* (Paris: Seuil, 2006), 119–21, 165–67: Die Nichtexistenz des Ganzen, das betont Badiou, sei primär eine logische oder „onto-logische“ Frage, die sich aus mathematischen Gesichtspunkten herleite. Die Frage nach den physikalischen Grenzen (Endlichkeit/Unendlichkeit) des Universums sei nur ein zweitrangiger Aspekt.

auf die Natur der Verstandeserkenntnisse vom Ding an sich, um mit dem Kant der *Dissertation* zu sprechen.

Meillassoux übernimmt dieses Argument und erklärt den Begriff der Gesamtheit einer Menge zu einem logischen Widerspruch, weil diese nicht als quantifizierbares Ganzes gedacht werden könne.<sup>176</sup> Die Detotalisierung des Möglichen erlaube es uns daher, die Stabilität der Naturgesetze mitsamt ihrer gleichzeitigen Kontingenz zusammenzudenken.<sup>177</sup> Auf den Punkt gebracht, lautet das Argument wie folgt: Weil die Totalität des Möglichen widersprüchlich ist, diese also nicht quantifizierbar ist, kann man den einzelnen Ereignissen keinen Wahrscheinlichkeitswert beilegen, weil dieser immer nur im Verhältnis des Einzelereignisses zur zählbaren Gesamtheit aller Möglichkeiten überhaupt bestimmt werden kann. Die Unmöglichkeit, den Begriff aller Möglichkeiten zu quantifizieren, bedeute deshalb auch die Unmöglichkeit innerweltlichen Ereignissen einen Wahrscheinlichkeitswert beizulegen. Damit, so lässt sich extrapolieren, muss für Meillassoux das „frequentialistische Argument“ allein schon deshalb als widerlegt gelten, weil es im Grunde ja gar keinen Begriff von Wahrscheinlichkeit mehr geben kann, ergo auch keinen der Unwahrscheinlichkeit, womit, um auf das Gedankenexperiment mit dem Würfel zurückzukommen, dieser im Grunde völlig grundlos, jedes Mal seit Menschengedenken auf dieselbe seiner Millionen Seiten fiele.

Eine tiefere inhaltliche Auseinandersetzung mit der Cantor'schen Mengenlehre kann hier aus Kompetenzgründen nicht geleistet werden, weshalb wir lieber kurz Cantor selbst zu Wort kommen lassen wollen, zumal die Problematik von Meillassoux' Verwendung des Transfiniten auch in seiner Oberflächlichkeit bereits offenkundig sein sollte. Badiou und damit automatisch auch Meillassoux' Vereinnahmung von Cantor erweist sich als problematisch. Letzterer unterscheidet nämlich drei mögliche Beziehungen auf das „Aktual-Unendliche“ (bei Cantor abgekürzt als A.-U.):

---

<sup>176</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 144. Meillassoux ist sich der Tatsache bewusst, dass es andere logische oder mathematische Axiomatiken gibt. Ihm reicht die Existenz einer sehr verbreiteten Axiomatik aus, da diese zeige, dass der Schluss von der Kontingenz zur statistischen Häufigkeit chaotischer Ereignisse auf keiner apriorischen Basis beruhe, da es weder eine logische noch mathematische Notwendigkeit gebe, die Gesamtheit aller Möglichkeiten zu zählen (vgl. *AF*, S. 147).

<sup>177</sup> Vgl. ebd., 148.

„Man kann nämlich das A.-U. in drei Hauptbeziehungen in Frage stellen: erstens, sofern es in Deo extramundano aeterno omnipotenti sive natura naturante, wo es das Absolute heißt, zweitens sofern es in concreto seu in natura naturata vorkommt, wo ich es Transfinitum nenne und drittens kann das A.-U. in abstracto in Frage gezogen werden, d. h. sofern es von der menschlichen Erkenntnis in Form von aktual-unendlichen, oder wie ich sie genannt habe, von transfiniten Zahlen oder in der noch allgemeineren Form der transfiniten Ordnungstypen [...] aufgefaßt werden könne.“<sup>178</sup>

Cantor unterteilt die möglichen Kombinationen bezüglich der Interpretation des Aktual-Unendlichen hinsichtlich dessen Affirmation oder Negation in der Frage, ob es *in abstracto* und/oder *in concreto* „existiere“ in vier Klassen auf. Während er Descartes, Spinoza und Leibniz nachsagt, sie bejahten das Aktual-Unendliche *in concreto* und verneinten es *in abstracto*, müsste man Meillassoux' Standpunkt derart klassifizieren, dass er dazu invers das Aktual-Unendliche *in concreto* verneinen muss, weil damit eine unendliche Totalität gesetzt wäre, dagegen *in abstracto* bejahen muss, denn sonst wäre das Transfinitum, mit dem er die Totalität detotalisiert, nicht zu denken. Cantor selbst jedoch vertritt, wie er sagt, als Erster den Standpunkt, dass das Aktual-Unendliche sowohl *in concreto* als auch *in abstracto* bejaht werden müsse.

Nun ist dies kein Einwand gegen Meillassoux' Verwendung des Transfiniten, sondern nur einer gegen dessen Vereinnahmung Cantors. Doch dieser betont ausdrücklich, dass man das *Transfinitum* nicht mit dem *Absoluten* verwechseln dürfe - einen Fehler den Spinoza<sup>179</sup> begangen hätte - denn ersteres sei ein „zwar *Unendliches*, aber doch *noch Vermehrbares*“, während Zweites „wesentlich als *unvermehrbar* und daher mathematisch *undeterminierbar* zu denken ist“.<sup>180</sup> Natürlich ist Meillassoux diese Verwechslung nicht unterzuschieben, weil er durch die Verabsolutierung des Transfiniten das Absolute ja geradezu eliminiert, trotzdem liegt auch hier eine Identifikation zugrunde, die zwar nicht dasselbe wie eine Verwechslung ist, sondern vielmehr eine Nichtberücksichtigung der Unterschiedlichkeit, die es allerdings erlaubt, der Instrumentalisierung Cantors durch Meillassoux einen Riegel vorzuschieben.

---

<sup>178</sup> Georg Cantor, „Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche“, in *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, hg. von Ernst Zermelo (Springer Verlag Berlin Heidelberg, 1932), 372 [Hervorhebungen im Original].

<sup>179</sup> Mehr zu Spinoza findet sich auch hier: Georg Cantor, „Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten“, in *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, hg. von Ernst Zermelo (Springer Verlag Berlin Heidelberg, 1932), 175ff.

<sup>180</sup> Cantor, „Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche“, 375 [Hervorhebungen im Original].



Man kann Meillassoux' Einwand gegen das sogenannte „frequenzialistische Argument“ aber auch abseits komplexer mengentheoretischer Erwägungen verstehen. Die Verteilung von Wahrscheinlichkeiten setzt selbst die Regularität der Welt und damit letztlich auch das Prinzip vom Grund voraus. Ohne einen Grund für die Zuschreibung von Wahrscheinlichkeiten könnten Ereignisse sich ohne Grund ändern und die unwahrscheinlichsten Dinge wahrscheinlich werden und umgekehrt. Das probabilistische Denken würde somit jeglicher Grundlage entbehren. Ist aber die Zuweisung von Wahrscheinlichkeiten ohne reales Fundament, dann kann weder der Tatsache, dass alles stabil bleibt, noch der Frequenz chaotischer Ereignisse überhaupt ein Wert beigemessen werden. Man kann deshalb von der Stabilität des Universums nicht mehr sagen, sie sei unwahrscheinlich und deshalb notwendig.<sup>181</sup> Der Schluss von der immensen Unwahrscheinlichkeit des chaotischen Wandels auf die Notwendigkeit der Stabilität kann deshalb nur vollzogen werden, wenn das Prinzip vom zureichenden Grund schon angenommen wird. Aus diesem Grund gilt es im nächsten Kapitel dieses generelle Argument Meillassoux' einer Kritik zu unterziehen, um der Behauptung, wonach er das Prinzip vom Grund widerlegt habe, selbst einen Wahrheitswert beilegen zu können.

---

<sup>181</sup> Selbst wenn man die Existenz probabilistischer physikalischer Vorgänge annimmt, müssten diese in Naturgesetzen begründet sein und die Existenz der probabilistischen Vorkommnisse wäre selbst notwendig. Die Wahrscheinlichkeit des Photons durch diesen oder jenen Spalt zu fliegen, müsste notwendig einen gewissen Wert haben. Ontologisch fundierte Wahrscheinlichkeiten können somit nur gedacht werden, wenn diese Wahrscheinlichkeiten selbst von Gesetzen determiniert werden, sie also einen Existenzgrund haben.

### 3 Wider Meillassoux' Verabsolutierung der Endlichkeit<sup>182</sup>

Bevor wir zur Diskussion schreiten, soll Quentin Meillassoux' Argument noch einmal, diesmal in unserer Interpretation und unseren Worten, rekapituliert werden. Für diejenigen, die schon mit Meillassoux' Denken vertraut sind und die das vorherige Kapitel übersprungen haben, soll es dazu dienen sich der Hauptmomente seiner Argumentation wieder zu vergegenwärtigen. Auch für diejenigen, die das vorherige Kapitel lasen, ist diese kurze Zusammenfassung wichtig, allein, weil die Übersetzung von Meillassoux' Argument in andere Worte doch sogleich einige argumentative Schwachpunkte und Inkonsistenzen zutage fördert, die in der obigen Schilderung womöglich noch verdeckt geblieben sein mögen.

#### 3.1 Eine knappe Zusammenfassung von Meillassoux' Gedankengang

Wie bereits eingangs des hiesigen Kapitels angesprochen, bildet der „Korrelationismus“ den Ausgangspunkt der Meillassoux'schen Argumentation. Dieser wiederum setzt die Annahme eines Dualismus voraus, allein schon, um die beiden *relata* zu besitzen, aus denen die Korrelation sich bilden kann. Meillassoux' argumentativer Ausgangspunkt unterliegt damit der Bedingung, dass eine Form des Dualismus wahr sei. Für den Verlauf der Argumentation ist es zunächst einmal unerheblich, wie dieser genau beschaffen ist. Deshalb reicht es erst einmal aus, diesen Dualismus ganz allgemein als den zwischen *Denken* und *Sein* anzunehmen.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Dieses Kapitel beruht größtenteils auf folgendem Artikel: Sergey David Sistiaga, „The Hypostatization of Finitude: A Critical Reconstruction of Meillassoux's Argument for the Absoluteness of Contingency“, in *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum (2016)*, 6 (Praha: Togga, 2017), 143–66.

<sup>183</sup> Meillassoux selbst grenzt seinen Dualismus von dem Descartes'ab, indem er diesen nicht, wie bei Descartes, als Repräsentationsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt denkt, sondern als Funktion der Korrelation zwischen Denken und Sein (Vgl. Meillassoux, *AF*, 69.). Im Verlaufe des Kapitels wird sich jedoch klar herausstellen, dass Meillassoux unter keinen Umständen so etwas wie eine „dual-aspect theory“, in welchem Denken und Sein, wie bei Spinoza oder gegenwärtig bei Davidsons „Anomalous Monism“, letztlich identisch - zwei Seiten einer Medaille - sind, vertreten kann, gerade weil der Korrelationismus damit schon von vornerein in sich zusammenbrechen würde, weil er wesentlich auf die ontologische Differenz zwischen Sein und Denken angewiesen ist, wie auch Ray Brassier feststellt, der sagt, Meillassoux hielte durchweg an einem „transcendental divide between thinking and being“ (Brassier, *Nihil Unbound*, 94.) fest. Zu Davidson und einer kritischen Diskussion seiner Theorie: Donald Davidson, „Mental Events“, in *Essays on Actions and Events*, hg. von L. Foster und J. W. Swanson (Clarendon Press, 1970), 207–224; Ted Honderich, „The Argument for Anomalous Monism“, *Analysis* 42 (January) (1982): 59–64.

Nachdem Meillassoux seinen Hauptbegriff des Korrelationismus als die Unmöglichkeit definiert hat, Sein und Denken nichtkorreliert, also unabhängig voneinander zu denken, besteht der entscheidende, den weiteren Verlauf der Argumentation bestimmende Schritt darin, den *Grund* der Korrelation ausfindig zu machen. Ein Schritt, der, wenn man den Korrelationismus als Grundannahme der Gegenwartsphilosophie versteht, wie Meillassoux (oder auch Harman) das tut, nichts anderes als den Versuch einer Rationalisierung dieser Gegenwartsphilosophie, die doch häufig vornehmlich das Faktische (oder Unbegündbare) betont und dem Drang nach Letztbegründung relativ skeptisch gegenübersteht, bedeuten würde (freilich: der Wind wäre nicht Wind, wenn er sich nicht drehen würde).<sup>184</sup> Der Ausgangsimpuls, der Impetus, der Meillassoux' Argument erst möglich macht und vorantreibt, ist damit ohne Zweifel rationalistischer Natur. In dieser Nichtakzeptanz der Faktizität der Korrelation als unhintergehbarem *factum brutum* zeigt sich der Bruch Meillassoux' mit eben dieser Gegenwartsphilosophie (die er unter dem Korrelationismusbegriff subsumiert), die die Suche nach dem (nichtdogmatischen) *Absoluten*, zu dem Meillassoux letztlich gelangen will, für illusorisch erklärt hat.

Auf der Suche nach einem Grund oder einer Begründung des Korrelationismus stößt Meillassoux auf die von ihm so benannte Argumentationsfigur (deren Geist letztlich doch sehr hegelianisch anmutet) des „korrelationistischen Zirkels“. Diese mache sowohl eine *interne* als auch eine *externe* Begründung der Korrelation unmöglich. Eine interne Begründung deshalb, weil diese die Notwendigkeit der Korrelation nach sich zöge, eine notwendige Entität aber, wie Kants Kritik am ontologischen Beweis zeige, nicht möglich sei. Hier extrapoliert Meillassoux natürlich von der vorgeblichen Nichtbeweisbarkeit auf die tatsächliche Unmöglichkeit einer *notwendigen Entität*.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Vgl. z.B. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 5. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1991), 43–44. Oder folgende Konstatierung: Wolfgang Kuhlmann, „Vorbemerkung“, in *Philosophie und Begründung*, hg. von v. Forum für Philosophie Bad Homburg (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), 7: „Heute besteht nicht nur kein Konsens darüber, daß philosophische Begründung oder Rechtfertigung, die ihren Namen verdient, überhaupt möglich ist. Es kann nicht einmal als ausgemacht gelten, daß selbst erfolgreiche Bemühungen um philosophische Begründung, um rationale Rechtfertigung in der Philosophie, zu wirklich sinnvollen, nützlichen Resultaten führen würden. Es ist nicht mehr selbstverständlich, daß das logon didonai, das Rechtfertigen überhaupt noch als eine zentrale Aufgabe der Philosophie anzusehen ist. In den Augen vieler Zeitgenossen besteht die Pointe der kantischen Philosophie ebenso wie die ihrer Nachfolger - der kontinentaleuropäischen Versuche, direkt an Kant anzuknüpfen, ferner der Phänomenologie, sowie großer Teile der sprachanalytischen Sprachkritik und Wissenschaftstheorie - letztlich in nichts anderem als der einseitig unfruchtbaren, darüber hinaus aussichtslosen und daher unwitzigen Verabsolutierung des Sicherheitsgedankens in der Erkenntniskritik, in der Überdrehung des Gedankens der Vorsicht.“

<sup>185</sup> Meillassoux, *AF*, 81-82: „Nous disposons donc bien de deux voies pour échapper à l'emprise du cercle: l'absolutisation du corrélat, ou celle de la facticité. Mais nous avons, par ailleurs, disqualifié l'option métaphysique par la récusation de la preuve ontologique : nous ne saurions donc emprunter la voie idéaliste, encore prisonnière de la nécessité réelle qui veut qu'un état déterminé, ou un type d'état déterminé, doive absolument être (Esprit, Volonté, Vie). Reste à emprunter la voie de la facticité, en vérifiant que son absolutisation ne reconduit pas, quant à elle, à une thèse dogmatique.“

Diese äußerst strittige Annahme muss man allerdings tätigen, will man Meillassoux' Argumentationsgang weiter folgen. Klar ist aber, dass dieser Punkt eine eindeutige Schwachstelle in der Argumentationskette darstellt, an dem aber zugleich die ganze Kette hängt. Eine „Verabsolutierung“, welche die Korrelation zu einer Art Ursache ihrer selbst (oder *causa sui*) machen würde, schließt Meillassoux damit, auf wie gesagt zerbrechlicher Grundlage aus. Von Bedeutung ist hier, sei nebenbei bemerkt, dass, so Meillassoux, die Unmöglichkeit einer internen Begründung der Korrelation mit der Unhaltbarkeit des Idealismus einhergehe, allein schon deshalb, weil dieser letztlich auch dogmatischer Natur sei, indem er im Subjekt eine notwendige Entität postulieren müsse.<sup>186</sup>

Nachdem Meillassoux also die Möglichkeit einer *internen Begründung* der Korrelation aus sich selbst heraus ausgeschlossen hat, schließt er ebenso die Möglichkeit einer *externen Begründung* derselben aus. Der Ausschluss der externen Begründung allerdings beruht auf der internen Struktur der Korrelation selbst und ist damit nicht ganz sauber, weil er implizit bereits die Gültigkeit des Korrelationismus voraussetzt. Dies ist der Fall, weil die Idee des Korrelationismus, ausgedrückt in der Argumentationsfigur des „korrelationistischen Zirkels“, gerade darin besteht, dass sie die Postulierung von jedweder Entität außerhalb der Korrelation als undenkbar und damit als unmöglich (ebenefalls keine unstrittige Folgerung, eigentlich eine den Korrelationismus voraussetzende *petitio principii*) verwirft. Dieser Zirkel nämlich macht aus jeder Entität, sobald wir diese denken, eine Entität *für uns* oder für unser Denken.<sup>187</sup> Damit wird jedes *Ding an sich*, jedes *Nichtkorrelierte*, undenkbar, also ebenso eine jenseits der Korrelation existierende Entität, die womöglich *Grund* der Korrelation sein könnte. Der Mechanismus des korrelationistischen Zirkels verbiete also eine externe Begründung der Korrelation. Weil die Möglichkeit einer internen Begründung bereits verworfen wurde, bleibt Meillassoux nur noch eine Schlussfolgerung übrig: Die Korrelation hat keinen Grund, nichts ist ihr Grund. Die Korrelation ist grundlos. Diesen Umstand bezeichnet Meillassoux auch als „Faktizität der Korrelation“.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Vgl. ebd., 81-82.

<sup>187</sup> Ebd., 70: „[...] cercle vicieux de la corrélation: penser quelque chose d'absolu, c'est penser un absolu pour nous, donc ne rien penser d'absolu.“

<sup>188</sup> Bereits an dieser Stelle könnte ein kritischer Beobachter Meillassoux ein etwas merkwürdiges Verhältnis zwischen seinem rationalistischen Anspruch und der Faktizität der zu rationalisierenden Korrelation vorwerfen, zumal sich die Frage aufdrängt, wie den das Faktische oder das Grundlose überhaupt begründet werden kann, ob die Suche nach Gründen des Grundlosen nicht offensichtlich ein im Voraus zum Scheitern verurteiltes Projekt sei. Meillassoux würde wohl darauf antworten, dass es nicht darum geht, den Grund der Grundlosigkeit zu suchen, weil er die Grundlosigkeit ja gerade selbst zum Grund erhebt.

Für einen Rationalisten, der bereit ist Faktizität anzuerkennen - wohl der Preis, den ein postkantischer Rationalist zahlen muss, wie ungereimt dies auch sein mag - gilt ergo folgendes Rasonnement: Gesetzt der Korrelationismus ist wahr, dann verlangt die Vernunft nach einem Grund oder einer Erklärung, warum das Sein für das Denken nicht intelligibel ist, weil dem Rationalismus die Grundannahme der Intelligibilität der Welt unterliegt. Weil das Denken nun aber das Ding an sich bzw. das Noumenale nicht als notwendig existierend denken kann, gerade aus dem Grund, weil es immer schon ein *Für-Uns* ist, behauptet Meillassoux, könne die einzige Erklärung der Unerkennbarkeit des Seins für das Denken nur in der *Faktizität des Seins*, seiner *Grundlosigkeit* selbst liegen. Eine ontologische Begründung der kantischen These von der Unerkennbarkeit des Dings an sich - die als solche natürlich dem Kant'schen Geist widerspricht - kann entweder mit der Unfähigkeit der menschlichen Vernunftkenntnis begründet werden oder aber mit der *ontologischen Kontingenz* des Dings an sich, die der Grund für die Nichtintelligibilität der Dinge an sich wäre. Der Rationalist Meillassoux zweifelt nicht an der *ratio*. Die „hyperchaotische“ Natur des noumenalen Bereichs erkläre also, weshalb das Denken das Sein nicht erklären kann. Dies ist so, weil es, so könnte man Meillassoux' These zuspitzen, nichts zu begreifen gibt, außer *dass* es prinzipiell nichts zu erklären gibt.

Meillassoux' nächster Schritt besteht darin, zu zeigen, dass es sich bei dem gerade besprochenen Schritt nicht um eine Form des *argumentum ad ignorantiam* handelt, sondern vielmehr um einen *epistemischen Fehlschluss*, bei dem aus der epistemischen Unkenntnis der Beschaffenheit der Dinge auf deren ontologische Grundlosigkeit geschlossen wird.<sup>189</sup> Meillassoux' zentraler Argumentationsschritt besteht gerade in der Widerlegung dieses Einwands, der zum Beispiel auch von Padui (nicht ohne Grund)

---

<sup>189</sup> Zum Begriff des sogenannten „epistemischen Fehlschlusses“ siehe: Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (London/New York: Verso, 2008), 36: „The metaphysical mistake the argument of the previous section allows us to pinpoint may be called the ‘epistemic fallacy’. This consists in the view that statements about being can be reduced to or analyzed in terms of statements about knowledge; i.e. that ontological questions can always be transposed into epistemological terms. The idea that being can always be analyzed in terms of our knowledge of being, that it is sufficient for philosophy to ‘treat only of the network, and not what the network describes’, results in the systematic dissolution of the idea of a world (which I shall here metaphorically characterize as an ontological realm) independent of but investigated by science.” Für eine Ausarbeitung dieses Fehlschlusses siehe: Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects* (Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011), 57-66, hier 60: „What the epistemic fallacy identifies is the fallacy of reducing ontological questions to epistemological questions, or conflating questions of how we know with questions of what beings are. In short, the epistemic fallacy occurs wherever being is reduced to our access to being.”

vorgebracht wird.<sup>190</sup> Meillassoux versucht aus einer vermeintlichen Schwäche sein Hauptangriffsmoment zu gewinnen, indem er zu zeigen versucht, dass die Unterscheidung zwischen dem Ontologischen und dem Epistemischen selbst nur dann denkbar sei, wenn man die Grundlosigkeit des Seins oder ontologische Kontingenz bereits implizit voraussetze:

„Pour contrer cet argumentaire, nous ne pouvons procéder que d’une seule façon: nous devons montrer que le cercle corrélationnel - et ce qui en constitue le nerf, à savoir la distinction de l’*en-soi* et du *pour-nous* - présuppose lui-même, pour être pensable, qu’on ait admis implicitement l’absoluité de la contingence.“<sup>191</sup>

Meillassoux’ Gedankengang hier lautet wie folgt: Das *Sein* müsse, um vom Denken unterschieden zu sein, die Möglichkeit besitzen, *anders zu sein* als es tatsächlich *für uns* ist, denn ansonsten könne das Denken das Sein erfassen, weil Denken und Sein in diesem Fall identisch wären, das An-Sich und Für-Uns in eins fielen. Weil nun aber der Korrelationismus es verböte, dass das Denken jemals das Ding an sich begreifen könne, müsse das Ding an sich immer *anders sein können* als es für uns ist: also prinzipiell *kontingent*. Mit dieser Überlegung, die besagt, dass nur die absolute Realität der ontologischen Kontingenz überhaupt erst die Unterscheidung zwischen dem Epistemischen und dem Ontologischen ermögliche, vermeint Meillassoux, in einem Handstreich den Haupteinwand gegen seine Argumentation nicht nur erledigt, sondern zugleich den ultimativen Beweis für seine These gefunden zu haben.

Weil dieser Gedankengang die Wahrheit des Korrelationismus voraussetzt, will Meillassoux in einem abschließenden Schritt zeigen, dass nicht die Korrelation *per se* notwendig existiert, sondern die Notwendigkeit der Kontingenz nur gedacht werden können müsse. Entweder die Korrelation oder aber die Faktizität der Korrelation sei notwendig und absolut. Beides zusammen könne nicht zugleich absolut gesetzt werden. Da Meillassoux Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis so auslegt, dass diese die Existenz notwendiger Entitäten von vornherein ausschließe, bleibt ihm schließlich nur die „Verabsolutierung“ der Faktizität übrig, allein die Kontingenz sei deswegen notwendig, die Grundlosigkeit daher absolut: „Nous devons saisir que l’absence ultime de raison

---

<sup>190</sup> Raoni Padui, „Realism, Anti-Realism, and Materialism“, *Angelaki* 16, Nr. 2 (1. Juni 2011): 92: „In the argument from facticity, Meillassoux moves from one to the other, claiming that the existence of something prior or independent of thought (materialism) can only be maintained if we can think or access being prior to thought (realism). This move is clearly illegitimate, insofar as it involves the claim that there can be matter prior to thought if and only if one can think the being of matter prior to thought. In other words, it is grounding ontology in an epistemology.“

<sup>191</sup> Meillassoux, *AF*, 74 [Hervorhebung im Original].

[...] est une propriété ontologique absolue, et non la marque de la finitude de notre savoir.<sup>192</sup> Indem er die Abwesenheit der Gründe - aus der das Denken bisher auf seine eigene Endlichkeit sowie auf die Unmöglichkeit das Sein als solches selbst zu denken geschlossen hat - im von nun an grundlosen Sein selbst begründet sieht, vermeint Meillassoux das Absolute und damit das Sein selbst denken zu können und damit das Schisma zwischen Sein und Denken überwunden zu haben, das seit Kant noch jeden monistischen Denker in seinen parmenidischen Variationen gequält hat.

Zu diesem Hauptmoment innerhalb der Argumentationskette, diesem außerordentlich kritischen Punkt, gilt es unbedingt folgende Einwände zu platzieren, bevor wir mit der Diskussion fortfahren, zumal Meillassoux hier keine weiteren Widerworte antizipiert, obwohl diese doch auf der Hand liegen. Meillassoux behauptet, dass das Ontologische, um vom Epistemologischen verschieden sein zu können, die Eigenschaft besitzen müsse, „anders sein zu können, als es für uns ist“, andernfalls würde es eben der Modalität der Notwendigkeit unterliegen. Ohne Meillassoux daran erinnern zu wollen, dass der „Korrelationismus“ bereits immer schon die infrage stehende Unterscheidung voraussetzt, geschweige denn zu erwähnen, dass dieser Gedankengang seinen Ausgang im Denken und Wahrnehmen selbst hat, ist es doch reichlich schwer zu verstehen, weshalb das Ontologische notwendig (fraglich auch, was das genau bedeuten könnte) sein sollte, wenn es nicht die Qualität besäße „anders sein zu können, als es für uns ist“. Wieso reicht es nicht, fragt man sich, wenn es einfach unterschiedlich vom Denken ist, um verschieden vom Denken zu sein. Mehr noch: Was könnte es bedeuten, dieses „Anders-Sein“? Sein oder Seiendes ist, wenn es anders ist (als es selbst!), entweder Nichtsein oder Nichtseiendes, oder aber, im Rahmen einer dualistischen Ontologie, wie Meillassoux sie voraussetzt, eben das Denken selbst.

Könnte sich das Sein ins Denken verkehren, dann würde diese Identifizierung nicht nur die Ausgangsprämisse obsolet machen, sondern das Denken selbst kontingent werden lassen, indem das Sein sich eben kontingenterweise, wie auch immer, zum Denken umwandelte und so von diesem nicht mehr zu unterscheiden wäre. Dieses eigentümliche modale Kriterium der Differenz zum Zwecke der Auslegung angenommen, welches besagt, das Ontologische müsse absolut kontingent sein, um vom Epistemischen verschieden sein zu können, scheint im Umkehrschluss zu bedeuten, dass das Epistemische ebenfalls absolut kontingent sein müsse, um vom Ontologischen unterschieden werden zu können. Dies wäre offenbar absolut ungereimt, weil das Denken dann

---

<sup>192</sup> Ebd., 73.

als Kontingentes nicht mehr vom Sein zu unterscheiden wäre. Benutzt man die Modalität als Distinktionsmerkmal, bedeutet dies aber zwangsläufig, dass notwendigerweise immer nur eine Seite der Korrelata oder der Relata kontingent sein kann, während die andere unbedingt notwendig sein muss.

Wie gesehen, gibt Meillassoux diesen Punkt letztlich gegenüber Ray Brassier auch zu, weil er aber eine Ontologie der absoluten Kontingenz etablieren will, kann er keine denkende Entität zulassen, die notwendig wäre.<sup>193</sup> Meillassoux wird darauf erwidern, dazu später mehr, dass es nur einer kontingenten Entität bedürfe, die dann die „Notwendigkeit der Kontingenz“ als Prinzip denke, welches eben als Gedanke oder Idee unabhängig von seinem Gedachtwerden durch eine notwendige Entität wahr sein könne. Damit aber garantiert er natürlich nicht im Geringsten den Bestand der Modalität in ihrer Dualität, die es ihm erst erlaubte, seiner These einen ontologischen Anspruch zu geben, indem er diese zur Voraussetzung der Unterscheidung zwischen dem Epistemischen und Ontologischen überhaupt erklärte.

Auf Jacobi anspielend lässt sich wohl sagen: Ohne die Annahme der Modalität, die als solche bei Meillassoux eine ontologische Dimension haben muss (weil sie ja selbst die Distinktion zwischen dem Sein und Denken ermöglichen soll), kommt man nicht in sein System herein, mit ihr jedoch, kann man jedoch nicht darin bleiben. Und letztlich operiert Meillassoux vornehmlich mit modalen Begriffen, die er ontologisch interpretiert, womit er im Grunde keine Ontologie der Modalität entwickelt, sondern eine modalistische oder modalisierende Ontologie (falls dieser Ausdruck Sinn macht). Dabei ist es mitnichten ausgemacht, dass man die Kategorien der Modalität ohne Weiteres auf das Sein übertragen kann, sind sie doch zuallererst Modi, die zunächst nur dem Verstand entstammen und nur in Bezug auf letzteren Geltung beanspruchen können.

Damit entspringt die Meillassoux Argument ermöglichende Voraussetzung aber selbst aus dem Denken über das Sein, womit er bereits zu aller Anfang implizit eine genuin epistemische Kategorie zur Seinskategorie befördert, die er in keiner Weise aus dem Sein selbst abgeleitet hat, sondern bloß aus dem Denken hernimmt. Im Verlaufe der Analyse werden wir beweisen, dass Meillassoux' Argument letztlich auf das Denken zurückfällt, diesem verhaftet bleibt, er seinem Anspruch, das Absolute zu denken, also nicht

---

<sup>193</sup> Vgl. Quentin Meillassoux, „Personal Communication with Ray Brassier (8 September 2006)“, in *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, von Ray Brassier (Palgrave Macmillan, 2007), 91–92.



gerecht wird. Bevor Meillassoux' Argument näher untersucht wird, sei es hier der Übersicht halber noch einmal kurz in der Abfolge zusammengefasst, in welcher es in Meillassoux' *Après la Finitude* dargelegt wird:

1. Der Korrelationismus ist unangreifbar, weil der „korrelationistische Zirkel“ jedes Ding *an sich* in ein gedachtes Ding umwandelt, das damit also nur eines *für uns* ist.
2. Das Wesen des Korrelationismus ist dergestalt, dass es die Möglichkeit verbietet, die Korrelation selbst als notwendig, als absolut, als Ding an sich zu denken, ohne einen Widerspruch zu produzieren.
3. Aus Punkt 2, der Unmöglichkeit, das An-Sich der Korrelation zu denken, folgt die Faktizität derselben, das ist ihre Grundlosigkeit.
4. Faktizität selbst (dass alles kontingent ist), kann nicht kontingent sein, weil Faktizität, um anders sein zu können als sie ist, wiederum Faktizität bereits voraussetzt. Daraus folgt die Notwendigkeit der Faktizität.
5. Ist Faktizität notwendig, dann ist Kontingenz notwendig, folglich ist das Prinzip vom Grund falsch und alles kann sich ohne Grund verändern oder auch nicht, weil nur die Kontingenz das Absolute sein kann.

### **3.2 Eine Formalisierung von Meillassoux' Argument**

Während die obige Darstellung im weitesten Sinne Meillassoux folgt, soll hier der Diskussion eine Darstellung vorausgeschickt werden, die unserer Meinung nach zutreffender ist, weil sie auch Meillassoux' unterdrückte bzw. erst im späteren Verlauf oder späteren Publikationen genannte, Voraussetzungen mit berücksichtigt. Neben dieser unterdrückten Prämisse (UP), führen wir im nachfolgenden Schema auch die von Meillassoux anerkannte transzendente Bedingung (TB) seiner ersten Prämisse an:

**Prämissen:**

P1: Der Korrelationismus (und mit ihm der Dualismus) ist wahr.

TB von P1: Der Korrelationismus setzt die Absolutheit der Kontingenz voraus.

P2: Eine notwendige Entität ist unmöglich.

UP: Alles muss erklärbar sein oder einen Grund haben.

P3: Der Korrelationismus kann weder aus sich heraus (intern), noch durch etwas anderes (extern) begründet oder erklärt werden.

**Konklusion:**

K: Alles ist notwendigerweise kontingent, außer die Kontingenz selbst.

**Synopsis:**

Weil das Korrelat (P1) keine notwendige Entität sein kann (P2), weder einen internen noch einen externen Grund für seine Existenz besitzen kann (P3), alles aber einen Grund haben muss (UP), kann als Grund nur die Abwesenheit jeglichen Grundes verbleiben. Hat nichts einen Grund, warum es ist, wie es ist, dann ist alles notwendigerweise kontingent (K). Dann wäre das Prinzip vom Grund (UP) falsch, wodurch einzig die Absolutheit der Kontingenz als Erklärungsgrund übrig bliebe, der somit Grund der Grundlosigkeit ist.

### 3.3 Die Probleme des Meillassoux'schen Arguments

Präsentiert man Meillassoux' Argument wie hier oben, dann verliert es offensichtlich vieles von seinem überzeugenden argumentatorischen Charme, der doch sicherlich einige Leser von *Après la Finitude* (darunter zumindest den Verfasser dieser Arbeit) in seinen Bann gezogen hat. Die eben gegebene Übersicht hat den Vorteil, dass sie Meillassoux' Argument auf dessen Basisstruktur reduziert, unterdrückte Voraussetzungen hinzufügt und dabei zugleich offenkundige formale Schwachstellen sichtbar werden lässt. Als solche bietet sie einen guten Ausgangspunkt zur Diskussion der gesamten Argumentation Meillassoux'. Man benötigt weder Kenntnisse der formalen Logik, noch der klassischen Syllogistik, um sofort der *Zirkularität* oder der *petitio principii* sowie mindestens eines *Widerspruchs* in der Architektur des Meillassoux'schen Arguments gewahr zu werden.

Bevor diese drei problematischen Punkte der Reihe nach besprochen werden, gilt es noch ein Wort zu Meillassoux' Ausgangsprämisse - dem Korrelationismus - zu verlieren. Selbstredend ist eine philosophische Kritik dann am vernichtendsten, wenn sie direkt die Grundprämisse angreift - und diese ist im Falle Meillassoux' natürlich absolut angreifbar, wie nicht zuletzt auch Ray Brassier, im Anschluss an David Stove, in ihrer Kritik an Kant und Berkeley gezeigt haben.<sup>194</sup> Pflichtet man Meillassoux in seiner Meinung bei, dass der Korrelationismus die Grundannahme weiter Teile der vor allem „kontinentalen“ Gegenwartsphilosophie ausmache, dann ist es allein deshalb wichtig, diesen ernst zu nehmen und ihn bestenfalls - so wie Meillassoux dies ja auch tut - von innen heraus in Widersprüche zu führen. Die Missbilligung der Ausgangsprämissen mag zwar philosophisch am effektivsten sein, aus psychologischer Sicht hingegen scheint es angebrachter zu sein, Ausgangsprämissen unter dem Vorbehalt ihrer Gültigkeit in Widersprüche zu führen und sie damit in Zweifel zu ziehen, zumal der Korrelationist a priori kaum dazu neigen wird, weder dem Idealismus, noch dem Realismus beizustimmen. Vor allem aber, weil die inhärente Widersprüchlichkeit ein Zeichen für die tatsächliche Denkmöglichkeit *per se* der betreffenden Position darstellt. Nun hat Meillassoux den Korrelationisten mit dem sogenannten „Problem der Anzestralität“ oder der Unmöglichkeit, seinen eigenen Tod zu denken, schon in genügend Widersprüche geführt. Hier gilt es, Problematiken aufzuzeigen, die Meillassoux' Argument inhärent sind und die zutage treten, gerade wenn man all seine Prämissen akzeptiert und konsequent anwendet, was im Folgendem getan werden soll.

### 3.3.1 Zirkularität

Meillassoux' Argument für die Notwendigkeit der Kontingenz ist ganz offensichtlich und fraglos zirkulär. Die transzendente Bedingung (TB) der ersten Prämisse (P1) genauso wie die zweite Prämisse (P2) besagen und setzen nichts anderes voraus als die Konklusion (K) des gesamten Arguments, d. i. die *Notwendigkeit der Kontingenz*. Meillassoux zufolge sei der Korrelationismus (P1) nur dann denkbar, wenn wir die Absolutheit der Kontingenz bereits voraussetzten. Nur dann wäre sein Sprung oder Übergang vom Epistemischen zum Ontologischen, mit welchem er versucht, sich gegen die Kritik zu

---

<sup>194</sup> Vgl. Ray Brassier, „Concepts and Objects“, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, hg. von Levi R. Bryant, Nick Srnicek, und Graham Harman (re.press, 2011); David Stove, „Idealism: A Victorian Horror Story (Part Two)“, in *The Plato Cult and Other Philosophical Follies* (Oxford, Blackwell, 1991), 144-50.

immunisieren, die behauptet, er begehe einen epistemischen Fehlschluss, nämlich durchführbar, weil in seinen Augen die Unterscheidung zwischen Denken und Sein selbst nur unter der Annahme getroffen werden könne, wenn man bereits immer schon implizit eine Ontologie der Kontingenz oder der Grundlosigkeit annähme.<sup>195</sup>

Des Weiteren ist Meillassoux' Verwendung der kantischen Kritik am ontologischen Beweis, wie sie in der Annahme, dass keine notwendigen Entitäten möglich seien (P2), zum Tragen kommt, alles andere als unproblematisch. Abgesehen davon, dass Kant selbstverständlich niemals von der Nichtbeweisbarkeit eines notwendigen Daseins auf die Unmöglichkeit eines eben solchen Daseins schließen würde, tut Meillassoux genau dies und nimmt damit schon das zu Beweisende vorweg. Weil die Vernunft nur zwei Weisen der Modalität zu kennen scheint, schließt Meillassoux aus der Unmöglichkeit notwendiger Entitäten auf die Notwendigkeit kontingenter Entitäten. Die sich aufdrängende Frage, ob und wie die „Notwendigkeit der Kontingenz“ überhaupt widerspruchsfrei gedacht werden kann und ob die von Meillassoux als Prinzip aufgefasste „Notwendigkeit der Kontingenz“ als allgemeingültige Aussage auch selbstreferenziell sein muss oder nicht (auf sich selbst bezogen würde daraus folgen, dass das Prinzip selbst kontingent sein müsse, womit es dann aber mit seiner postulierten Notwendigkeit in Widerstreit geräte), wird an dieser Stelle nicht näher eingegangen, kommt aber implizit natürlich noch zum Tragen.<sup>196</sup> Stattdessen widmen wir uns einem Problem, das aus Meillassoux' Auffassung des „Prinzips der Grundlosigkeit“ (*principe d'irraison*) folgt, nämlich der Frage nach der Beziehung zwischen einem notwendigen Prinzip (ein kontingentes scheint undenkbar) und den kontingenten Entitäten, die unter es fallen und von diesem bestimmt werden - also dem Problem der Relation zwischen *Prinzip* und *Prinzipiatum*.<sup>197</sup>

Das „Prinzip der Grundlosigkeit“ bedeutet, dass alles notwendigerweise kontingent ist, außer die Kontingenz selbst, die aus Prinzip notwendig sein muss. Das Prinzip selbst kann also nicht existieren, weil Notwendiges nicht existieren kann. Die schwierige Frage nach dem ontologischen Status eines Prinzips hintenangestellt, bedeutet dieser Umstand eines, und zwar dass das „Prinzip der Grundlosigkeit“ nicht in der Natur der Dinge, ihrem Wesen, etc. gegründet sein kann, weil dann nämlich kontingente Dinge notwendig

---

<sup>195</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 74-75.

<sup>196</sup> Für eine tiefer greifende Diskussion dieser Frage, siehe: Brassier, *Nihil Unbound*, 85-94. Für eine Kritik an Meillassoux, die mit Schelling nicht die Notwendigkeit der Kontingenz verteidigt, sondern die Kontingenz der Notwendigkeit, siehe: Tyler Tritten, „After Contingency: Toward the Principle of Sufficient Reason as Post Factum“, *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue Canadienne de Philosophie Continentale* 19, Nr. 1 (Spring 2015): 24-38.

<sup>197</sup> Meillassoux, *AF*, 91: „Nous sommes en possession de deux énoncés ontologiques concernant l'irraison: 1. un étant nécessaire est impossible ; 2. la contingence de l'étant est nécessaire.“

würden, oder umgekehrt das notwendige Prinzip kontingent. Will Meillassoux also sein Prinzip des „spekulativen Absoluten“ vor der allumfassenden ontologischen Kontingenz des Seienden retten, muss er ihm selbst die Existenz absprechen. Zwischen Prinzip und dem durch es Bestimmten herrscht damit eine absolute Differenz, wenn man den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein als solchen bezeichnen will. Dieser fundamentale Graben zwischen Prinzip und Abgeleitetem gerät offensichtlich in Widerspruch mit Meillassoux' rationalistischer Grundannahme, der zufolge alles intelligibel beziehungsweise prinzipiell erklärbar sein muss.

*Prima facie* scheint es unmöglich, den Graben zwischen Sein und Nichtsein zu überbrücken, um eine intelligible Relation zwischen Prinzip und Abgeleitetem zu etablieren, denn offenbar gibt es zwischen beidem nichts Gemeinsames, keine Kommensurabilität, die eine intelligible Erklärung dieser Relation ermöglichen würde - und zwar aus dem einfachen Grund, dass es hier keine Relation geben kann.<sup>198</sup> Diese Problemstellung, die im Kontext des Leib-Seele-Dualismus ähnlich gelagert ist, stellt allerdings für Meillassoux überhaupt kein Problem dar. Im Gegenteil - man könnte so weit gehen und sagen, dass Meillassoux sogar eine Lösung präsentiert.

Der vorgeblich paradoxe Dualismus zwischen einem inexistenten bestimmenden Prinzip, das die Nichtbestimmtheit der Dinge bestimmt, bedeutet nichts anderes als die These der *creatio ex nihilo* (bei Meillassoux hier zunächst in säkularer Konnotation<sup>199</sup>). Eine unbegründete Schöpfung aus dem Nichts (hier wie gesagt jedoch ohne Schöpfer - die Betonung liegt auf der Unbegründetheit) kann per Definition nur ohne Grund sein und als solche nicht mit Hilfe der Begriffe von Grund und Folge (oder Ursache und Wirkung) verständlich gemacht werden.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> Außer vielleicht man postuliert mit Hegel eine gewisse Identität zwischen Sein und Nichtsein. Ein Weg der durch Meillassoux' Insistieren auf dem Prinzip des Widerspruchs jedoch zumindest für Meillassoux ausgeschlossen scheint, hat er dieses Prinzip ja gerade bewiesen, indem er zeigte, dass eine Entität, die zugleich sei *und* nicht sei, notwendig existieren müsse, somit die Falschheit des Prinzips vom Grund der Grund der Wahrheit des Prinzips vom Widerspruch sei. (vgl. ebd., 91-97.).

<sup>199</sup> Zum theologischen Aspekt von Meillassoux' Denken, siehe dessen Dissertation, sowie die daraus von Harman übersetzten und von Meillassoux zur Publikation frei gegebenen Abschnitte, aber auch Christopher Watkin: Quentin Meillassoux, „Appendix: Excerpts from L'Inexistence Divine“, in *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, übers. von Graham Harman (Edinburgh University Press, 2011), 175–238; Quentin Meillassoux, „L'Inexistence Divine“ (Université de Paris I, 1996); Christopher Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux* (Edinburgh University Press, 2011).

<sup>200</sup> Bei Meillassoux bedeutet Intelligibilität immer die Intelligibilität der Nichtintelligibilität. Die Beziehung zwischen Prinzip und Abgeleitetem kann nicht im herkömmlichen Sinn verständlich gemacht werden, gerade weil diese Beziehung bereits auf ontologischer Ebene nicht intelligibel sein kann, wodurch aber diese Nichtintelligibilität wiederum intelligibel wird.

Darüber hinaus, würde der Verteidiger der ontologischen Kontingenz darauf hinweisen, dass die Forderung für einen gemeinsamen Grund, Homogenität, Einheit oder Bestimmtheit nur ein Weg sei, das Prinzip vom Grund geltend zu machen, denn dieses motiviert ja gerade eben diese Forderungen und ihren Anspruch auf Intelligibilität.<sup>201</sup> Deshalb ist man hier an einem Moment der absolut grundsätzlichen Entscheidung angelangt. Der *creatio ex nihilo* ist ergo nur mit dem Insistieren auf dem Prinzip vom Grund beizukommen, was so viel bedeutet, dass die Debatte an dieser Stelle derart grundsätzlich ist, dass man nur noch bei den ersten Voraussetzungen selbst ist, denen direkt nicht begegnet werden kann. Der Vorwurf, eine *petitio principii* zu begehen, lastet also nicht nur unbedingt auf Meillassoux. Selbstverständlich hingegen sollte sein, dass dieser eine begeht, denn das die Notwendigkeit der Kontingenz implizierende Prinzip der Grundlosigkeit setzt natürlich die Realmöglichkeit der Kreation aus dem Nichts voraus oder ist mit ihr identisch.

Für den Moment sei die Frage zurückgestellt, ob es sich hierbei um einen *circulus vitiosus* oder womöglich doch um einen *circulus virtuosus* handelt. Samuel Clarke warf Leibniz im letzten Satz ihrer berühmten Korrespondenz vor, einer *petitio principii* anheimgefallen zu sein. In diesem Fall lagen die Dinge jedoch etwas anders, denn Clarke forderte von Leibniz einen Grund für das Prinzip, dass alles einen Grund hat.<sup>202</sup> Jeder Grund für das Prinzip vom Grund würde jedoch automatisch als Instanz unter dasselbe

---

<sup>201</sup> Aus diesem Grund setzt auch Joshua Rameys Kritik am falschen Punkt an. Dieser wirft Meillassoux (durchaus berechtigt) vor, dass dieser keine sinnvolle Unterscheidung zwischen *Aktualität* und *Möglichkeit* treffen könne, dass er Möglichkeit, die bei Meillassoux immer absolute und abstrakte Möglichkeit sei, niemals aus dem Gegebenen ableiten könne, beziehungsweise umgekehrt, niemals aus dem *Hyperchaos* die Aktualität ableiten könne, weil diese - so argumentiert er mit Charles Sanders Peirce - durch die Existenz des Individuellen gekennzeichnet sei, Individualität aber nur durch Relationalität erst gedacht werden könne, Letztere aber Bestimmtheit und somit eine gewisse Art von essenzieller oder notwendiger Beziehung voraussetze, die aber gerade Meillassoux' Ontologie des Kontingenten widersprächen (Vgl. Joshua Ramey, „Contingency Without Unreason“, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 19, Nr. 1 (Januar 2014): 38-39.). Absolute Kontingenz, die Möglichkeit der *creatio ex nihilo* jedoch, besagt ja *per definitionem* nichts anderes, als dass die Aktualität gerade wesentlich nicht begründet, nicht bestimmt ist, weil durch den Einfall der abstrakten oder absoluten Möglichkeit, die überhaupt nicht begründet sein kann und muss, gerade jegliche scheinbare Bestimmtheit, jede Form von Wesenheit oder notwendiger Verbindung aufgelöst werden kann und die deshalb nur scheinbar notwendig sein kann. Individualität ist bei Meillassoux immer unbestimmte Individualität, zufällig zu einem Zeitpunkt gegebene Individualität, die aber Individualität gerade nur zu einem Zeitpunkt ist. Kontingenterweise kann sie sich zwar über die Zeit erstrecken, die aber nie wesentlich in der Zeit fortbestehen muss. Ramey wirft Meillassoux damit das vor, wofür Meillassoux gerade argumentiert. Dies ist natürlich legitim, aber die *creatio ex nihilo* kann gegen Meillassoux ja gerade kein stichhaltiger Einwand sein, genauso wie die Unmöglichkeit von individueller Bestimmtheit, die ja nur eine Konsequenz des Prinzips vom Grund ist, welches Meillassoux aber eben dezidiert ablehnt und für falsch erklärt.

<sup>202</sup> Samuel Clarke, „Clarke's Fifth Reply“, in *Leibniz and Clarke: Correspondence* (Indianapolis: Hackett, 2000), 87: „And his laying down his great principle of a sufficient reason in such a sense as to exclude all these, and expecting it should be granted him in that sense, without proof, this is what I call his *petitio principii*, or begging of the question, than which nothing can be more unphilosophical.”

fallen, weil die Frage nach dem Grund des Prinzips vom Grund dessen Gültigkeit offensichtlich schon unterstellt. Meillassoux hingegen fragt nach dem Grund, warum alles keinen Grund oder nichts einen Grund hat. Dieser leicht paradoxe Ausblick führt uns direkt ins nächste Kapitel.

### 3.3.2 Widerspruch

Die schematische Rekonstruktion von Meillassoux' Argument für die Absolutheit der Kontingenz deutet auf mindestens zwei Widersprüche hin. Der augenscheinlichste liegt in seiner Verwendung des Prinzips vom zureichenden Grund, das er explizit verneint, gar als „absolut falsch“ zurückweist, dabei jedoch sein Argument gegen den Korrelationismus und für das mathematisierbare Ding an sich nur vorantreiben kann, indem er bei der Frage nach dem Grund der Korrelation das rationalistische Prinzip selbst anwendet.<sup>203</sup> Wir kommen später auf diese ambivalente Haltung Meillassoux' zum Prinzip vom Grund zurück, die er als solche jedoch nicht rechtfertigt, ja überhaupt nicht thematisiert. Hier soll zunächst ein anderer, wenn auch strukturell ähnlicher Widerspruch behandelt werden, dessen Analyse uns womöglich auch eine Erklärung für den eben bereits erwähnten Widerspruch in Bezug auf das *principium rationis* bieten wird.

Während Meillassoux vom Leibniz'schen Prinzip Gebrauch machen *muss*, um sein Argument voranzutreiben, als syllogistischem Input sozusagen (ansonsten würde das Argument bei der Feststellung der korrelationistischen Prämisse stehen bleiben), gibt es einen noch viel grundlegenderen Widerspruch, dessen sich man allerdings nur gewahr wird, wenn man das Argument aus der totalen Perspektive, von außen und nicht von innen her, betrachtet. Dieser Widerspruch besteht im Verhältnis zwischen dem *Antezedent* und dem *Konsequent* des Arguments. Meillassoux' Schlussfolgerung widerspricht ihrer Voraussetzung, denn er folgert aus der Wahrheit des Korrelationismus dessen Falschheit. Dieser kann damit nur falsch sein, wenn er wahr ist. Wäre er von vorneherein falsch, dann wäre er keiner Widerlegung wert. Wäre er nicht wahr, dann würde man niemals die Dynamik des „korrelationistischen Zirkels“, angetrieben durch das Prinzip vom Grund, verwenden können, die erst zur Konklusion der notwendigen Faktizität der Korrelation und der Widerlegung des Prinzips vom Grund führt. Meillassoux' Argumentationsgang weist noch weitere derartige Instanzen auf, was vermuten lässt, dass es sich hierbei um

---

<sup>203</sup> Meillassoux, *AF*, 73.

das fundamentale Problem seiner Argumentation handelt. Dem Korrelationismus zum Beispiel, liegt ein Dualismus zugrunde, während Meillassoux' Konklusion einen „hyperchaotischen“ Monismus der absoluten Kontingenz vertritt. Insgesamt finden sich mindestens drei solcher widersprüchlicher Momente, die aber letztlich alle die gleiche Struktur und zum Teil, so lässt sich argumentieren, denselben Inhalt haben. Es seien einige dieser Fälle aufgelistet, in denen die Konklusion nicht nur ihre Prämisse negiert, sondern dieser kontradiktorisch entgegengesetzt ist:

1. Korrelationismus ( $\neg$ Absolute)  $\rightarrow$  Absolute
2. Dualismus  $\rightarrow$  Monismus
- 
3. **Prinzip vom Grund  $\rightarrow$  Prinzip der Grundlosigkeit**
4. Ganzes  $\rightarrow$  Nicht-Ganzes
5. Intelligibilität  $\rightarrow$  Nicht-Intelligibilität

Lässt man für einen Moment die Pfeile außen vor, die die Richtung von Meillassoux' Schlussfolgerungen darstellen, dann bemerkt man schnell, dass Punkt 1 und Punkt 2 eigentlich beide nur umgekehrt in die Tabelle passen würden. Dann ständen, unter dem Regime des Prinzips vom Grund, das Absolute, der Monismus, das Ganze und die Intelligibilität auf einer Seite. Das Prinzip vom Grund fordert Intelligibilität, die nur die Annahme eines einheitlichen monistischen Ganzen erfüllt, die das Absolute darstellt. Umgekehrt muss die Nicht-Intelligibilität auf einem Nicht-Ganzen, einem Nicht-Absoluten beruhen, dessen Nicht-Vollständigkeit letztlich den Raum oder die Möglichkeit einer grundlosen *creatio ex nihilo* offen hält, wie auch immer das genau zu denken, oder *nicht* zu denken ist.

Nur die ontologische Interpretation Badiou's des Cantorschen Begriffs des Transfiniten ermöglicht es Meillassoux, eine Welt zu denken, die nicht totalisierbar ist, folglich nicht vollständig intelligibel.<sup>204</sup> Das Prinzip der Grundlosigkeit hat natürlich nur in solch einer Welt seinen Platz. Die gesamte Crux von Meillassoux' Begriff des sogenannten „spekulativen Absoluten“ besteht, wie gesagt, darin, dass Nicht-Intelligibilität letzten Endes dasselbe ist wie Intelligibilität, gerade weil wir angeblich absolut wissen könnten, dass wir nicht das Absolute wissen könnten, weil es Letzteres als Totalität nun einmal nicht gäbe. Im nächsten Kapitel soll gezeigt werden, dass, wenn man die Grundannahmen

---

<sup>204</sup> Vgl. ebd., 141-47.



Meillassoux weiterhin ernst nimmt, sprich, am „Prinzip der Grundlosigkeit“ und der Notwendigkeit der ontologischen Kontingenz festhält, die Zirkularität wie Inkonsistenz sich im Rahmen dieser Annahmen womöglich zunächst scheinbar gar nicht derart belastend auswirken.

### 3.3.3 Zirkularität gegen Widerspruch?

Das von Meillassoux avancierte Argument für ontologische Kontingenz scheint zwei gravierende Mängel aufzuweisen. Es ist zirkulär und noch dazu widersprüchlich. Nichtsdestotrotz könnte es jedoch sein, dass ein Mangel den anderen aufheben könnte. In diesem Kapitel soll der Frage nachgegangen werden, ob dies in der Tat möglich ist und unter welchen Bedingungen dies der Fall sein kann. Es lässt sich nur dann der Versuch unternehmen, Meillassoux's Argument zu verteidigen und diesem eine Bedeutung zuzuweisen, wenn seine Schlussfolgerung, dass alles ohne jeglichen Grund geschehen könne, a priori als wahr akzeptiert wird. Denn nur unter dieser Voraussetzung, kann eine Argumentation wahr sein, in welcher die Konklusion ihrer Prämisse widerspricht.

Nur, wenn alles ohne Grund aus dem Nichts hervorgehen kann, nur dann könnte eine wahre Schlussfolgerung aus einer falschen Prämisse hervorgehen - *ex falso quodlibet*.<sup>205</sup> Die Idee nämlich, dass eine wahre Aussage in einer anderen wahren Aussage gegründet werden muss, also die Konklusion in der Prämisse, so könnte man Meillassoux' These verteidigen, ist maßgeblich eine Idee, die vom Prinzip des Grunds gestützt und garantiert wird - aber gerade dieses verwirft Meillassoux nun einmal, weshalb man ihm den oben vorgeworfenen Widerspruch eigentlich gar nicht ankreiden darf. Ein Widerspruch kann zudem nur dann vorliegen, wenn sich die widersprechenden Aussagen auf ein und denselben Gegenstand beziehen. Weil Antezedens und Konsequenz hier aber nicht in einem Begründungsverhältnis stehen, welches durch die Existenz gewisser notwendiger Beziehungen gegeben ist, sprich Prämisse und Konklusion in gar keiner Relation stehen,

---

<sup>205</sup> Im Kontext einer voluntaristischen Gotteslehre könnte man natürlich auch von Gott behaupten, dass er nicht dem Gesetz des Widerspruchs unterliegt, und damit auch aus Falschem Wahres machen könne etc. Leibniz hingegen tätigt folgende Aussage nur mit einem epistemischen Begriff des Fehlers, denn Gott könnte selbstredend niemals einen Fehler begehen, menschliche Fehler hingegen zum Teil seines Plans machen, wie zum Beispiel falsche Prophezeiungen, auf die Leibniz sicherlich nicht ganz ohne Ironie Bezug nimmt, wenn er sagt: „[...] car Dieu se peut servir de l'erreur pour établir ou maintenir la vérité (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Paris: GF Flammarion, 1990), 402.).“ Zur Frage zum Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Kontingenz zur Zeit des mechanistischen Paradigmas in der Naturphilosophie und zum Voluntarismus, siehe: Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1994).

da die Absolutheit der Kontingenz solche nicht zulässt, kann es hier überhaupt keinen Widerspruch zwischen einer falschen Prämisse und einer wahren Folgerung geben. Wo es kein gemeinsames zu Grunde liegendes Subjekt, wo es ebensowenig notwendige Beziehungen zwischen Antezedens und Konsequenz geben kann, da kann überhaupt niemals erst ein Widerspruch entstehen.

Selbst also, wenn Meillassoux' Argument sich im Kreise bewegt, indem es die Wahrheit dessen voraussetzt, wofür es einen Beweis erbringen will, ist dies in diesem Fall kein Problem für seine Philosophie der Grundlosigkeit, weil auf derart fundamentaler Ebene natürlich keine direkten Ableitungen mehr vorgenommen werden können, nur noch indirekte, weil ansonsten die Fundamentalität des Prinzips selbst verloren ginge. Und in diesem Sinne ist es, dass sich sagen lässt, dass die Meillassoux' Argument eigene Zirkularität, das immer schon Voraussetzen der Absolutheit der Kontingenz, den auf den ersten Blick widersprüchlichen Aspekt dieses Arguments aufhebt und auflöst.

Anders formuliert: Wo es keine notwendigen Verbindungen gibt, da kann es auch keine Widersprüche geben. Der prinzipielle Anspruch, der sich im „Prinzip der Grundlosigkeit“ äußert, ist derart, dass er nur indirekt erwiesen werden kann und immer vorausgesetzt werden muss. Ein Beweis dieses Prinzips kann also nicht deduktiver Natur sein. Meillassoux behauptet, solch einen Beweis erbracht zu haben:

„Seule l'irraison est pensable comme éternelle, car seule l'irraison est pensable comme anhypothétique *et* absolue. On peut donc dire qu'il est possible de *démontrer l'absolue nécessité de la non-nécessité de toute chose*. Autrement dit : on peut établir - par voie de démonstration indirecte - la nécessité absolue de la contingence de toute chose.“<sup>206</sup>

Weil Meillassoux' spekulative Hypothese sich weder auf wissenschaftliche Erkenntnisse, noch den gesunden Menschenverstand oder die klassische Logik stützen kann geschweige den selbstevident ist, muss dieses indirekte Argument von besonderer Überzeugungskraft sein, wenn es ernsthaft in Betracht gezogen werden will. Um herauszufinden, ob Meillassoux ein starkes anhypothetisches Argument für das „Prinzip der Grundlosigkeit“ liefern kann, fokussieren wir uns diesmal nicht so sehr auf Form oder Inhalt desselben, sondern eher auf den Status des Arguments selbst, der durchaus als unorthodox bezeichnet werden darf und einige Merkmale aufweist, die Meillassoux' gesamte Argumentation in ungetrübtetem Licht erscheinen lassen können.

---

<sup>206</sup> Meillassoux, *AF*, 84 [Hervorhebungen im Original]. Oder, ebd., 83: „Le principe d'irraison, en revanche, est un principe qui se révèle non seulement anhypothétique mais aussi bien absolu: car, comme on l'a vu, on ne peut en contester la valeur absolue sans en présupposer la vérité absolue.“

### 3.3.4 Über den merkwürdigen Seinsstatus von Meillassoux' Argument

Bis jetzt hat sich gezeigt, dass das Argument für die Notwendigkeit der Kontingenz zirkulär ist und dies als anhypothetisches, für ein erstes Prinzip argumentierendes Argument auch sein muss. Trotzdem ist es fragwürdig, ob Meillassoux so etwas wie eine *reductio ad absurdum* des vom Prinzip des Grunds motivierten Nezeitarismus wirklich erbracht hat, denn nur diese, so lässt sich vermuten, würde ihm einen indirekten Beweis liefern. Wie bereits angedeutet, besteht ein Argument Meillassoux' darin, dass er Kants Kritik am ontologischen Beweis dahingehend extrapoliert, dass dieser nicht nur die Unbeweisbarkeit einer notwendigen Entität belege, sondern auch deren Unmöglichkeit. Die Unmöglichkeit einer notwendigen Entität aber würde das Prinzip vom Grund selbst de-legitimieren, weil dieses immer einen letzten Grund benötigt, der einen unendlichen Regress der Gründe verhindert, denn ansonsten wäre die Reihe der Gründe selbst grundlos und folglich das Prinzip vom Grund falsch.

Abgesehen davon, dass Kant seine eigene Kontribution zu einem Versuch eines Gottesbeweises (im *Beweisgrund*) nie explizit kritisiert<sup>207</sup> hat, arbeitet Meillassoux diese Behauptung, die klarerweise vom Epistemischen auf das Ontologische extrapoliert, nicht weiter aus, setzt sie vielmehr als gegeben voraus und geht allein damit schon am „kritischen“ Kant vorbei, wo er doch ursprünglich nicht ins „Dogmatische“ hatte zurückfallen wollen. Aus Unbeweisbarkeit Unmöglichkeit zu folgern, aber, ist nur auf dem Boden der Metaphysik selbst möglich, allein schon weil Modalität schlechthin nicht erfahrbar, höchstens denkbar ist.

Der eigentliche und Meillassoux genuin eigene Beweisgrund für die Notwendigkeit der Kontingenz besteht aber ohnehin in der These, dass der Korrelationismus immer schon die ontologische Kontingenz voraussetze und ohne diese undenkbar sei. Damit hängt aber alles an der Idee des Korrelationismus, den Meillassoux von innen heraus zu widerlegen trachtet. Rufen wir uns den Aufbau und die Durchführung des Meillassoux'schen Argumentationsganges hervor, dann werden wir uns erinnern, dass dieses Argument ohne folgende - dem Korrelationismus entspringende - Annahme nicht möglich ist: Ohne die Unfähigkeit oder Unmöglichkeit für das Denken das An-Sich zu denken, ohne den Anspruch der Vernunft, dass alles intelligibel sein müsse, ohne deren Fähigkeit, den Raum des Logischen - bestimmt vom Prinzip des Widerspruchs - zu begreifen, ohne diese Charakteristika des Denkens könnte Meillassoux' Argument für die

---

<sup>207</sup> Für eine Interpretation hinsichtlich dieses Umstands, auf die wir noch zurückkommen werden, vgl. Andrew Chignell, „Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza“, *Mind* 121, Nr. 483 (2012): 635–75.

These der ontologischen Kontingenz niemals auch nur angestrengt und fortgeführt werden.

Aus genau diesen Gründen besitzt Meillassoux' Argument einen eigentümlichen Status, denn es beruht nicht bloß in dem trivialen Sinne, dass es formuliert und verstanden werden können muss, dass es prinzipiell denkbar wäre, auch wenn es kein denkendes Wesen gibt, auf Denken. Stattdessen beruht es in einem nichttrivialen Sinne auf dem Denken, denn es muss mindestens einmal tatsächlich gedacht werden, um als Argument gültig zu sein. Die *Existenz des Denkens* wird sich als notwendige Bedingung erweisen, ohne die das Argument überhaupt nicht *gedacht* werden kann. Meillassoux Argument kann prinzipiell nicht für gültig erachtet werden, wenn man es *unabhängig* der realen und inkarnierten Existenz einer *denkenden Entität* begreifen will.

Der Grund dafür, dass Meillassoux' Vorhaben einer Überwindung des Korrelationismus von innen heraus eine singuläre manifeste Inkarnation, einen konkreten Denkakt verlangt, liegt in seiner Ausgangsprämisse selbst, die er zu widerlegen trachtet. Wie Ray Brassier in einer der ersten und immer noch besten Auseinandersetzung mit Meillassoux festgestellt hat, wird Meillassoux den Dualismus, den er zu Beginn seines Arguments aufgreift und der die Bedingung des Korrelationismus ausmacht, im Grunde nie los, genauso wenig wie den Korrelationismus, also den Primat der Relation vis-à-vis den Korrelata. Brassier konstatiert damit sozusagen eine untergründige, von Meillassoux ignorierte Persistenz der dualistischen Grundlage des Korrelationismus, eine Meillassoux' Argument gefährdende Erhaltung des Wahrheitswerts seiner Ausgangsprämisse, die sich als resistentes Bollwerk gegen eine interne Überwindung des korrelationistischen Dualismus erweist.<sup>208</sup>

Und hierin liegt unseres Erachtens die Ursache für den Umstand, dass der ontologische Status von Meillassoux' Argument derart eigentümlicher Natur sein muss. Nur durch den argumentativen Vor- und Fortgang selbst, bei dem die Schlussfolgerung ihren Prämissen widerspricht, ist Meillassoux in der Lage, so etwas wie die Notwendigkeit der Kontingenz zu behaupten. Angenommen das Prinzip vom Widerspruch gilt, dann könnte die Prämisse eines Arguments nicht zur gleichen Zeit wahr und falsch sein. Dagegen könnte die Prämisse zu Beginn des Argumentationsprozesses wahr sein, während sie im Zuge oder zum Abschluss der syllogistischen Prozedur falsch sein könnte. Dies würde jedoch die *Verzeitlichung* der Argumentation selbst erforderlich machen, weil nur die Zeit

---

<sup>208</sup> Brassier, *Nihil Unbound*, 94: „For correlationism secures the transcendental divide between the real and the ideal only at the cost of turning being into the correlate of thought.“

dazu in der Lage ist, das Argument vor der Widersprüchlichkeit zu retten, da eine widerspruchsfreie Veränderung des Wahrheitswertes der Prämisse nur innerhalb einer zeitlichen Abfolge von Zuständen möglich ist.

Da ein Widerspruch nur bei Gleichzeitigkeit vorliegen kann, die Ungleichzeitigkeit der Zustände damit die Möglichkeit des Widerspruchs selbst eliminiert, muss Meillassoux' Argument selbst der Zeit unterliegen, denn es muss in sich dynamisch und veränderbar sein. Die „hyperchaotische“ Zeit, für die Meillassoux plädiert, ist damit nicht nur eine notwendige ontologische Voraussetzung, die er immer schon annehmen musste. Die Absolutheit der Kontingenz erweist sich damit als derart absolut, dass sie selbst zu einer *Temporalisierung* des Logischen führt, die die zeitlosen und notwendigen Verbindungen des abstrakten logischen Denkens selbst kappt, indem sie Konklusionen von ihren Prämissen löst und damit das nichtzeitliche Denken selbst verwirft.

Diese Feststellung, so viel sei nur als Zwischenbemerkung erlaubt, sofern sie denn korrekt sein sollte, mag womöglich Meillassoux' Argumentation zu einem gewissen Grade retten, allerdings nur zum Preis, dass sie das Ziel seiner gesamten Argumentation verwirft, nämlich das Ding an sich, die ersten Qualitäten als genuin durch die Mathematik erfassbare Gegenstände oder Eigenschaften zu installieren, denn die Mathematik scheint doch gerade auch die Wissenschaft des Zeitlosen zu sein. Die Zeit als Bedingung der Veränderung, als Voraussetzung der Möglichkeit einer *creatio ex nihilo*, als Zerstörerin der Widersprüchlichkeit, diese Eigenschaften der Zeitlichkeit also müssen der Grund dafür sein, dass Meillassoux' Argument, das als zeitloses an seiner Form scheitern muss, nur als zeitliches Argument aufgefasst werden kann und das deswegen auch innerhalb der Zeit selbst erst gedacht werden muss, um irgendwie gültig und überhaupt erst denkbar zu sein.

Hierin liegt also der tiefere Grund, warum Meillassoux' Argument nicht nur abstrakte Denkmöglichkeit voraussetzt, sondern einen konkreten und realisierten Denkkakt innerhalb der Zeit - weshalb diese Beweisführung selbst somit auch einen geschichtlichen Charakter gewinnt. Wie das anschließende Zitat, das direkt aus der Debatte mit Brassier stammt, zeigen wird, scheint sich Meillassoux dessen bewusst zu sein, dass sein Argument nur *sub specie temporis*, niemals *sub specie aeternitatis* gültig sein kann, dass die Faktizität der Korrelation *in actu* und *in concretu* gedacht werden muss und somit eines singulären historischen Moments bedarf, im Zuge dessen das Argument gedacht und dadurch wahr wird:

„And it is because this facticity is necessary that the principle, insofar as it is - in fact - proffered and insofar as it will be or will have been thought by some singular entity - no matter when or under what circumstances - it is for this reason that the principle will always be true the moment it is posited or thought.“<sup>209</sup>

Würden wir das Gesetz vom Widerspruch, und zwar nicht als Denkgesetz oder logisches Prinzip, sondern als ein oder gar als *das* Prinzip der Zeit selbst denken, dann wären wir fähig zu begreifen, dass es keine notwendige Entität geben kann, weil die Zeit keine Widersprüche kennt, außer eben den der Existenz einer notwendigen Entität *innerhalb der Zeit*, also über eine gewisse Zeitspanne hinweg.<sup>210</sup>

Die von Meillassoux durchgeführte *Temporalisierung* des Prinzips vom Widerspruch, die insofern rationalistisch ist, als dass sie ein genuin logisches Prinzip verweltlicht und damit der These der Logizität der Welt beipflichtet, bedeutet jedoch eine strikte Abkehr von der leibnizschen Auffassung, wonach das Prinzip vom Grund und das Prinzip vom Widerspruch in einem gewissen Sinne als komplementär oder „arbeitsteilig“ betrachtet werden können. Während bei Leibniz das Prinzip vom Widerspruch als Garant tautologischer Wahrheiten strikt im Rahmen der Logik bleibt und das Prinzip vom Grund Garant kontingenter oder weltlicher, faktischer Wahrheiten ist, löst Meillassoux diese Komplementarität auf, indem er das Prinzip vom Widerspruch, das er absolut setzt, gegen das *principium rationis* wendet.<sup>211</sup>

Wir haben von „einer gewissen Komplementarität“ bei Leibniz gesprochen, da diesbezüglich bei Leibniz’ Interpreten nicht durchweg Einigkeit herrscht. Denn nicht ganz zu Unrecht wird die These vertreten, dass Leibniz an verschiedenen Stellen den Versuch unternimmt, das Prinzip vom Grund aus dem Prinzip vom Widerspruch oder dem der Identität zu deduzieren. In der Tat sind bei Leibniz letztlich alle Wahrheiten, ob notwendig oder kontingent, auf *Identisches* reduzierbar. Dieser unbezweifelbare Umstand hat manche Interpreten dazu verleitet, in der notorisch schwierigen Frage der Hierarchie der

---

<sup>209</sup> Meillassoux, „Personal Communication with Ray Brassier (8 September 2006)“.

<sup>210</sup> Meillassoux, *AF*, 96: „En conséquence, nous savons par le principe d’irraison pourquoi la non-contradiction est une vérité ontologique, et absolue: c’est qu’il est nécessaire que ce qui est soit déterminé de telle façon, en sorte de *pouvoir devenir*, et d’être alors déterminé de *telle autre* façon. Il faut que ceci soit ceci, et non cela ou n’importe quoi d’autre, pour que ceci puisse devenir cela ou n’importe quoi d’autre. On comprend ainsi que *la non-contradiction*, loin de designer on sait quelle essentialité fixe, *a pour sens ontologique la nécessité de la contingence - autrement dit la toute-puissance du Chaos* [Hervorhebungen im Original].“

<sup>211</sup> Die meistzitierte Stelle bei Leibniz hierzu findet sich in der *Monadologie* (§ 31, 32): „Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux. Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu’aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune Énonciation véritable, sans qu’il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.“

Prinzipien bei Leibniz<sup>212</sup> das Prinzip der Identität an erste Stelle zu setzen, weil es die Grundvoraussetzung der leibnizschen Wahrheitstheorie<sup>213</sup> sei, wonach das Prädikat im Subjekt („subject est in preadicato“) *enthalten* sein müsse.<sup>214</sup> Diese Interpretation ist zweifellos stimmig, aber sie bleibt auf halber Strecke stehen, denn sie übersieht die Tatsache, dass Leibniz' Wahrheitstheorie selbst ihre Gründe hat, und zwar die grundlegende Annahme der Wahrheit des Prinzips vom Grund selbst. Ausschließlich unter der Voraussetzung der vollständigen Intelligibilität der Welt, die Ausdruck des Prinzips vom

<sup>212</sup> Vgl. dazu auch José Ortega y Gasset, *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie*, übers. von Ewald Kirschner (München: Gotthold Müller Verlag, 1966), 17–23.

<sup>213</sup> Antognazza zufolge, formuliert Leibniz seine Wahrheitstheorie erstmals 1678-79 in dem juristischen Text *De legum interpretatione, rationibus, applicatione, systemate* (A VI, 4, 2789), dann 1679 in der logischen Schrift *Elementa calculi* (A VI, 4, 197) - Vgl. Maria Rosa Antognazza, *Leibniz. An Intellectual Biography* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2009), 241ff. Siehe Gottfried Wilhelm Leibniz, „Elementa Calculi/Elemente eines Kalküls (1679)“, in *Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft*, hg. & übers. von Herbert Herring, Bd. 4, Philosophische Schriften (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996), 75: „Um aber den Gebrauch von *Zahlzeichen* in Propositionen deutlich zu machen, ist zu beachten, daß jede wahre universal bejahende Proposition nichts anderes zeigt als irgendeine Verbindung zwischen Prädikat und Subjekt (hierbei ist stets eine direkte Verbindung gemeint), natürlich so, daß vom Prädikat ausgesagt wird, es sei im Subjekt bzw. im Subjekt enthalten, entweder absolut und an sich genommen oder wenigstens in irgendeinem Fall, d. h., daß man sagt, das Subjekt enthalte das Prädikat in bestimmter Weise: das besagt, das der Subjektbegriff - entweder als solcher oder mit einem Zusatz - den Prädikatsbegriff involviert und daß deshalb Subjekt und Prädikat wechselseitig aufeinander bezogen sind, entweder wie Ganzes und Teil oder wie Ganzes und koinzidierendes Ganzes oder wie Teil und Ganzes [Hervorhebung im Original].“

<sup>214</sup> So zum Beispiel Brandon C. Look, „Grounding the Principle of Sufficient Reason: Leibnizian Rationalism Versus the Humean Challenge“, in *The Rationalists: Between Tradition and Revolution*, hg. von Carlos Fraenkel, Dario Perinetti, und Justin Smith (Springer, 2011), 208: „It seems to me that Leibniz is as clear as he can be that the Principle of Sufficient Reason is a consequence of his concept containment notion of truth.“ Noch klarer hier, ebd., 218: „And in *Leibnizian* rationalism there is an important *innovation*: the attempt to deduce the Principle of Sufficient Reason from the Principle of Contradiction [Hervorhebung im Original].“ Oder bereits weiter vorne, ebd., 205: „[...] because it [der kurze Text von Leibniz ist *Primae veritates* (vgl. A VI iv 1643-49, 1644.) S.D.S.] presents the Principles of Contradiction and Sufficient Reason *not* as co-equal principles of all our reasoning but rather as hierarchical, with the Principle of Contradiction or the Principle of Identity and his notion of truth as *grounding* in some sense the Principle of Sufficient Reason [Hervorhebung im Original].“ Louis Couturat hingegen, vertritt eine Ansicht, die mit unserer sehr konform ist: Louis Couturat, *La Logique de Leibniz. D'après des documents inédits*, Unveränd. reprograf. Nachdruck d. Ausg. Paris 1901 (Hildesheim: Olms, 1961), 215: „Ce principe n'est au fond qu'un corollaire de la définition même de la vérité. Il n'est pas, comme on pourrait le croire au premier abord, une conséquence du principe d'identité ou de contradiction : il le complète, il en est le pendant et même la réciproque logique : car le principe d'identité affirme que toute proposition identique est vraie, tandis que le principe de raison affirme, au contraire, que toute proposition vraie est analytique, c'est-à-dire virtuellement identique.“ Oder auch, ebd., 217: „Mais en réalité ces deux principes sont inséparables, et valent également pour toutes les espèces de vérités, car „l'on peut dire en quelque façon que ces deux principes sont renfermés dans la définition du Vray et du Faux“. Das Leibnizität von Couturat stammt aus der *Théodicée* (G VI 413-14). Adams argumentiert ebenfalls in Richtung einer konzeptuellen und auch entwicklungsgeschichtlichen Priorität was die Bedeutung des Prinzips vom Grund für Leibniz betrifft: Robert Merrihew Adams, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist* (New York: Oxford University Press, 1994), 68–69: „But it is not plausible to suppose that Leibniz accepted the Principle of Sufficient Reason because he believed the conceptual containment theory of truth. The principle was one of his first metaphysical commitments. [...] Thus Leibniz would have believed in the Principle of Sufficient Reason even if he had never thought of the conceptual containment theory of truth. But the theory does provide an explanation of how there is a sufficient reason for every truth. For in any true proposition the way in which the predicate is contained in the concept of the subject, with or without involvement of God's choice of the best, will express the reason for that truth.“

Grund ist, kann und muss man eine Wahrheitstheorie vertreten, die zum einen vom Urteilssubjekt unabhängig ist, zum anderen die Intelligibilität in der Identität der Grund-Folge-Beziehung gründet, weil eine Separierung von Grund und Folge eine Nicht-Intelligibilität impliziert, in der Wahrheit höchstens eine Registrierung des Grundlosen und Faktischen bedeuten würde. Aus diesen Gründen ist, unserer Meinung nach, Leibniz' Wahrheitstheorie nur ein anderer Ausdruck des für ihn fundamentalen Prinzips des Grundes, die Notwendigkeit der Reduzierbarkeit auf Identisches also nicht Grund des Prinzips vom Grund, sondern dessen Folge. Wie dem auch sei bei Leibniz - Fakt ist, dass Meillassoux Leibniz' Trennung zwischen den Bereichen der *Logik* und der *Realität* unterläuft, wenn er, indem er das Prinzip vom Widerspruch gegen das des Grundes ausspielt, beide Bereiche ein und demselben Prinzip unterordnet: <sup>215</sup> „[...] le principe d'irraison nous enseigne que *c'est parce que le principe de raison est absolument faux que le principe de non-contradiction est absolument vrai.*“<sup>216</sup>

An dieser Stelle ließe sich wohl behaupten, dass Meillassoux' Ziel, die *mathematische Natur* der ersten Qualitäten zu beweisen, natürlich nur dann erfolgreich durchgeführt werden kann, wenn er die Eigenschaften der Welt für *logisch* und damit *zeitlos* erklärt. Stimmt dies, dann läge ein Verdienst Meillassoux' im Aufzeigen der Unvereinbarkeit des Prinzips vom Grund und der Idee der *mathesis universalis* - hier verstanden als Theorie, die die Gleichsetzung des Realen mit mathematischen Eigenschaften bedeutet.<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Jon Roffes Interpretation von Meillassoux' Argumentation, welche Roffe im Ganzen als „stimmig“ („sound“) bezeichnet, vermischt ebenso die Bereiche des *Logischen* und des *Realen* (Vgl. Jon Roffe, „Time and Ground“, *Angelaki* 17, Nr. 1 (2012): 57-67.): Roffe versucht sich daran, die extremen Konsequenzen, die sich aus Meillassoux' Ontologie der Kontingenz ergeben, dadurch in Schach zu halten, indem er die Reichweite des „principe d'irraison“ einschränkt. Diesem stellt er das Prinzip vom zureichenden Grund voran, das als ein ein Prinzip der Zeit, diese als „ground of both difference and identity (Ebd., 65.)“ postuliert. Diesbezüglich bleibt es rätselhaft, wie zwei sich nicht nur konträr, sondern kontradiktorisch gegenüberstehende Prinzipien gemeinsam für ein und denselben Bereich gültig sein können. Roffe versucht dieses Problem zu umgehen, indem er das „principe d'irraison“ nur im Gebiet des *Zeitlosen* gelten lässt. Doch gerade diese Unterscheidung der Wirklichkeit in das *Zeitliche* wie das *Zeitlose* ist ein deutlicher Hinweis, dass Roffe das Logische und das Wirkliche vermischt, weil er beide Bereiche in der Realität ansiedelt. Natürlich sind innerweltliche Ereignisse in einer logischen oder apriorischen Perspektive niemals *notwendig*. Die Übertragung dieser wesentlichen Nicht-Notwendigkeit in den zeitlichen Bereich der Realität bedeutet aber nichts anderes als die Einführung des Zeitlosen ins Zeitliche, die einer Vermischung des Logischen mit dem Wirklichen gleichkommt, oder die, um mit Spinoza zu sprechen, die „Hilfsmittel der Vernunft“ (*auxilia imaginationis*) oder „Gedankendinge“ (*entia rationis*) mit dem Seienden oder Sein selbst vertauscht (Vgl. Benedictus de Spinoza, „Epistola XXIX“, in *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, hg. von Carl Hermann Bruder, Bd. 2, 3 Bde. (Lipsiae: ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1844), 210–15; Baruch de Spinoza, „12. Brief. An Meyer. (20. April 1663)“, in *Briefwechsel*, übers. von Carl Gebhardt, 2. Aufl., Bd. 6, Sämtliche Werke in sieben Bänden (Hamburg: Meiner, 1977), 47–53.).

<sup>216</sup> Meillassoux, *AF*, 96-97.

<sup>217</sup> Für eine kürzlich erschienene und sehr mit dem Prinzip vom Grund konform gehende Kritik an den Glauben der Mathematizität der Welt, siehe: Unger und Smolin, *The Singular Universe and the Reality of Time. A Proposal in Natural Philosophy*.



Wie Meillassoux selbst eingesteht, erfordert sein Argument die Existenz einer konkreten innerweltlichen denkenden Entität, die über die Absolutsetzung des Prinzips vom Widerspruch die „wesentliche“ Grundlosigkeit des Seins denkt. Dieses Erfordernis aber - vor allem in Bezug auf die Frage, welche „Entscheidung“ (also entweder die Notwendigkeit der Korrelation oder die der Faktizität derselben) verabsolutiert werden könne - stellt ein Problem für Meillassoux dar.<sup>218</sup> Diese, für ihn unabdingbare denkende historische Entität oder der „speculative guarantor“ (wie Brassier diese auch bezeichnet), hat zu beurteilen welche „Entscheidung“ verabsolutiert wird: die Korrelation oder ihre Faktizität.<sup>219</sup> In Bezug auf diesen „spekulativen Garanten“ stellt sich nämlich die Frage, ob dessen Existenz, ganz im Sinne der Meillassoux’schen Ontologie, selbst kontingent ist. Ist dessen Sein jedoch als eine Frage der „Laune“ des Hyperchaos zu begreifen, also kontingent, dann kann kontingenterweise eine Welt existieren, in der es kein Denken gibt, eine Welt also, in welcher der Korrelationismus keine notwendige Wahrheit darstellen würde. Meillassoux scheint solch eine Welt (und wie könnte er nicht?) für möglich zu halten, wie folgender Text aus einem Email an Ray Brassier ausdrückt, der hier auch im Hinblick auf das noch Folgende ausführlich wiedergegeben wird:

„Being is thought without-remainder insofar as it is without-reason; and the being that is thought in this way is conceived as exceeding thought on all sides because it shows itself to be capable of producing and destroying thought as well as every other sort of entity. As a factual act produced by an equally factual thinking being, the intellectual intuition of facticity is perfectly susceptible to destruction, but not that which, albeit only for an instant, it will have thought as the eternal truth which legitimates its name, viz., that it is itself perishable just like everything else that exists. [...] Thus, it is on account of its capacity for a-rational emergence that being exceeds on all sides whatever thought is able to describe of its factual production; nevertheless, it contains nothing unfathomable for thought because being’s excess over thought just indicates that reason is forever absent from being, not some eternally enigmatic power.“<sup>220</sup>

Spätestens hier wird deutlich, dass Meillassoux vom selben Problem heimgesucht wird, das er dem „korrelationistischen Philosophen“ noch in zwei Spielarten vorgeworfen hat, und das da lautete: Wie ist eine Welt vor aller Korrelation möglich (das sogenannte „Problem der Anzestralität“), und wie ist der Tod denkbar, also eine Welt jenseits der Korrelation möglich. Wie kann Meillassoux eine Antwort auf das Dilemma finden, wie denn die Kontingenz notwendig sein kann, wenn deren Bedingung, der Korrelationismus,

---

<sup>218</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 81–82.

<sup>219</sup> Brassier, *Nihil Unbound*, 87: „But Meillassoux’s problem consists in identifying a speculative guarantor for this disjunction between reality and ideality [...]”

<sup>220</sup> Meillassoux, „Personal Communication with Ray Brassier (8 September 2006)“.

der Meillassoux zufolge die Notwendigkeit der Kontingenz voraussetzt, selbst nicht notwendig existiert?

Kurzum: Kontingenz kann nur notwendig sein, wenn der Korrelationismus notwendig ist. Ist Letzterer aber notwendig, dann muss notwendigerweise mindestens eine denkende Entität existieren. Schlussendlich bedeutet dies, dass Meillassoux' Szenario einer Entscheidung zwischen der Notwendigkeit der Faktizität oder der der Korrelation irrig ist. Die Korrelation nämlich muss einen Grund haben, und der kann nur in der Existenz von Sein und Denken bestehen, die miteinander korreliert sind. Muss Meillassoux aber eine notwendige Entität akzeptieren, die die Grundlosigkeit der Korrelation denkt, dann bedeutet dies offensichtlich das vollständige Scheitern seiner These der Notwendigkeit der Kontingenz, die keine notwendigen Entitäten erlaubt. Kann nur die Absolutheit der Korrelation selbst die argumentative Basis für die Notwendigkeit der Kontingenz bieten, dann würde Meillassoux niemals sein Ziel, das „Grand Dehors“<sup>221</sup> erreichen, sondern für immer Gefangener des „korrelationistischen Zirkels“ bleiben, und Denken wäre nichts Weiteres als der Ausdruck der „incapacité absolue“ desselben, das Ding an sich oder das Absolute zu denken, weil eine Verabsolutierung der Korrelation gleichbedeutend wäre mit der Unmöglichkeit des dem Denken Nichtkorreliertem.<sup>222</sup>

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die notwendigen Voraussetzungen von Meillassoux' Argument, nämlich die Existenz von *Denken in der Zeit* immer schon eine notwendige Verbindung oder potentiell *notwendige Verbindung* zwischen *Denken* und *Sein* implizieren, sprich die Notwendigkeit des Korrelationismus. Nur die Notwendigkeit dieser Beziehung, erlaubt es Meillassoux, überhaupt sein Argument zu beginnen und fortzuführen. Sie garantiert zugleich erst die Möglichkeit, das Argument überhaupt zu denken wie die Möglichkeit zu behaupten, die Notwendigkeit der Kontingenz werde vom Korrelationismus immer schon vorausgesetzt.

Ist dem aber so, dann macht das gesamte Argument keinen Sinn, was bedeutet, dass Meillassoux zu keiner Zeit in der Lage ist, ein *indirektes Argument* für die Absolutheit der ontologischen Kontingenz zu liefern, weil eben das Argument selbst keine *creatio ex nihilo* ist (um gültig zu sein, aber sein muss), sondern einfach ein Produkt des Denkens, das schlussendlich nur die eigentlich zu widerlegende Ausgangsprämisse wieder

---

<sup>221</sup> Meillassoux, *AF*, 21.

<sup>222</sup> Ebd., 72.

bestätigt, von der es immer wieder eingeholt wird - dem Korrelationismus.<sup>223</sup> Damit beweist Meillassoux' Argument einzig und allein den Umstand, dass das Denken - hat es sich einmal absolut gesetzt - sich selbst nicht entkommen kann, denn das tut es letztlich, auch wenn sich der Korrelationismus den Anschein eines Realismus gibt, bleibt er ultimativ nur eine ausgefeiltere Spielart des Idealismus - unfähig, die Welt jenseits des Denkens zu denken.

Meillassoux' Argument scheitert damit, weil es nicht voraussetzungslos ist, als indirektes Argument aber voraussetzungslos sein muss. Als Argument für die Absolutheit der *creatio ex nihilo* muss es ein „Nichts“ zur Bedingung haben, es müsste vielmehr selbst aus dem Nichts hervorgehen können, aber nicht müssen, weil es, als wahrhafter Ausdruck des Absoluten, unabhängig von seinem Gedachtsein wahr sein muss, zumal das Absolute eben keines Arguments bedarf, um zu existieren.

In Meillassoux' Replik auf Ray Brassiers ähnlich gelagerte Kritik versucht er, diesem Einwand zu entgehen, indem er die Unterscheidung zwischen dem „kontingenten Gedanken“ und dessen „notwendigem Referenten“ - dem Prinzip der Grundlosigkeit - einführt.<sup>224</sup> Während Brassier, wie gezeigt wurde, zu Recht darauf insistiert, dass er dem Prinzip der Grundlosigkeit als dekorreliert und denkunabhängig keinen Sinn beimessen kann, haben wir zudem den Grund für diesen Umstand ausgemacht. Dieser besteht darin, dass das „Prinzip der Grundlosigkeit“ dem Denken einer konkreten singulären Entität korreliert sein muss, weil nur die Verzeitlichung des argumentativen Gedankengangs selbst diesen von Widersprüchen befreit und erst ermöglicht, weil eine Schöpfung aus dem Nichts nur in der Zeit geschehen kann.

Im Hinblick auf die von Meillassoux eingeführte Unterscheidung zwischen dem kontingenten Akt des Denkens und dem notwendigen Referent desselben, ließe sich unter Umständen doch noch eine Verteidigung der Meillassoux'schen Theorie versuchen. Während das Denken seines Arguments *sub specie temporis* selbst kontingent ist, und notwendigerweise so, um den Widerspruch (in Meillassoux' Augen) einer zeitlich notwendigen Entität zu vermeiden, könnte der notwendige Referent des Gedankens allerdings widersprüchlich bleiben, ja sogar bleiben müssen. Denn in Meillassoux' Ontologie

---

<sup>223</sup> In diesem Punkt stimmen wir voll und ganz mit Ray Brassier überein: Brassier, *Nihil Unbound*, 87: „Thus the question confronting Meillassoux's speculative materialism is: under what conditions would this secondary disjunction between the real and the ideal be intellectually intuitable without reinstating a correlation at the level of the primary disjunction between thinking and being? To render the distinction between the reality of the phenomenon and the ideality of the statement dependent upon intellectual intuition is to leave it entirely encompassed by one pole of the primary disjunction, i. e. thought, and hence to recapitulate the correlationist circle.“

<sup>224</sup> Vgl. Meillassoux, „Personal Communication with Ray Brassier (8 September 2006)“.

kann nur eine atemporale, also dekorrelierte Entität notwendig sein. Das Prinzip der Grundlosigkeit ist aber definitiv kontradiktorisch. Als Widersprüchliches ist es somit unabhängig vom Denken und damit auch unabhängig von einem konkreten Denkakt, weil es notwendig und zeitlos, *sub specie aeternitatis*, wahr wäre, denn für Meillassoux sind nur widersprüchliche Entitäten notwendig. In diesem Sinne wäre dann die Absolutheit der Zeit mit der Zeitlosigkeit des Prinzips der Grundlosigkeit so zu vereinbaren, dass die Zeitlosigkeit der Absolutheit der Zeit ja nichts anderes sagen will, als die Notwendigkeit der Kontingenz, die Absolutheit der Zeit, die alles zerstören oder erhalten kann außer sich selbst.

Zwar würde dies unsere vorherige Feststellung, wonach Meillassoux die leibnizsche Prinzipienharmonie durch die Verabsolutierung des Prinzips vom Widerspruch zerstört, obsolet machen, weil dann genauer gesprochen von einer Invertierung die Rede sein müsste, die Meillassoux dazu zwingen würde, die Realität als durch das (eigentlich logische) Prinzip des Widerspruchs bestimmt zu sehen, die Logik (beziehungsweise das Zeitlose und Notwendige) aber durch die Ungültigkeit desselben Prinzips gekennzeichnet wäre. Ungeachtet dessen, ob man bereit wäre, diesen Preis zu bezahlen, würde sich für Meillassoux damit gleich ein weiteres Problem auftun.

Akzeptiert man Meillassoux' Folgerung, die Widersprüchlichkeit mit Notwendigkeit identifiziert, dann stellt sich die Frage, ob das „Anders-Werden“, die Möglichkeit, zugleich das zu sein, was man nicht ist (die er mit der Widersprüchlichkeit assoziiert), sich in diesem Fall nur auf den Bereich der „Logik“ (man kann dieses Wort bei Meillassoux nur noch in Anführungszeichen setzen) einschränken lässt. Oder aber, ob die Widersprüchlichkeit, so wie Meillassoux sie definiert, dann nicht auf den ihr anderen Bereich, auf den der Nichtwidersprüchlichkeit der Zeit überspringen würde.

Wäre dies nämlich der Fall, dann würde die Unterscheidung der zwei Bereiche, die es Meillassoux erlaubte, das Denken des Prinzips von der Wahrheit desselben zu lösen, kollabieren und mit ihr die Logik von Meillassoux' Replik auf Brassiers Einwand. Darüber hinaus würde unsere Beobachtung von der notwendigen Nichtexistenz von Meillassoux' Prinzip gestärkt. Wäre dem so, dann könnte der „notwendige Referent“ des „kontingenten Gedankens“ allerdings gar keinen Inhalt aufweisen, und damit nichts anderes sein als ein leerer, ein referenzloser Referent, nichts anderes als nichts sozusagen. Andererseits, was anderes könnte man erwarten vom Prinzip der *creatio ex nihilo*, als dass es das Nichts zum Prinzip erhebt?

All die Widersprüche und Inkonsistenzen in Meillassoux' Verteidigung und von uns imaginerter Verteidigung weisen deutlich darauf hin, dass dieser keine adäquate Antwort auf Brassiers und die hier vorgebrachte Kritik vorgebracht hat. Bevor wir zum Fazit über Meillassoux gelangen, wollen wir uns noch der Frage widmen, warum Meillassoux' Philosophie sich derart in Widersprüche verwickelt. Auch wenn die Existenz einer „hyperchaotischen“ Absolutheit der ontologischen Existenz eine Denkmöglichkeit bleibt, Meillassoux' Argumentation für dieselbe scheitert offensichtlich am Anspruch, ein indirektes Argument zu bringen. Im Gegenteil: Seine Ausgangsprämisse, die er zu überwinden anstrebt, holt ihn letzten Endes immer wieder ein. Meillassoux scheint ihr nicht entkommen zu können. Diese Persistenz des Wahrheitswerts seiner Ausgangsprämisse ist für sich allein schon ein kaum zu besiegender Einwand für Meillassoux. Im nächsten Kapitel sollen die Gründe dafür ausgemacht werden, warum Meillassoux' Argument zum Scheitern verurteilt ist.

### **3.3.5 Die Reihenfolge der Prämissen als Grund der Probleme**

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Reihenfolge der Prämissen von Meillassoux' Argumentation anhand unseres obigen Schemas, dann fällt auf, dass der Korrelationismus an erster Stelle steht, während die partiell unterdrückte und explizit zurückgewiesene Prämisse (das Prinzip vom Grund) erst an späterer Stelle der Sequenz zum Tragen kommt. Unserer Meinung nach, ist diese Priorität des Korrelationismus gegenüber dem Prinzip vom zureichenden Grund zum Teil für die Probleme verantwortlich, denen sich Meillassoux' These konfrontiert sieht. Die Posteriorität oder Nachrangigkeit des Prinzips vom Grund in der Hierarchie oder Abfolge der Prämissen, so lässt sich argumentieren, ist nämlich nicht mit dem Prinzip selbst vereinbar, weil es immer schon einen Vollständigkeitsanspruch mit sich bringt, der besagt, dass alles einen Grund, eine Ursache oder Erklärung haben muss, warum es ist wie es ist und nicht anders, sprich dass alles, prinzipiell gesehen, intelligibel sein muss. Die Erstrangigkeit in der Ordnung des Arguments kommt aber gewissermaßen einer Herauslösung der korrelationistischen Ausgangsprämisse aus dem Bereich der Intelligibilität gleich. Dies verursacht zwei zusammenhängende Probleme.

Erstens widerspricht die Ausnahmestellung des Korrelationismus dem Prinzip vom Grund, weil sie einen Raum oder vielmehr eine Privation in der Sphäre der Intelligibilität schafft und damit die Universalität des *principium rationis* verletzt. Zweitens nimmt die

Privilegierung oder Sonderstellung des Korrelationismus in einer Lücke der Nicht-Intelligibilität diesen von der Forderung nach rationaler Rechtfertigung aus, was einer primären Setzung des *Arationalen* gleichkommt. Auf diese Postulierung folgt dann erst eine nachfolgende oder verspätete Einführung des Prinzips vom Grund, durch welche dann dem Korrelationismus in rationalistischer Manier ein Grund abverlangt wird. Allein unter dem Aspekt der Hierarchie sowie der Abfolge kann es keine Überraschung mehr bedeuten, dass diese verspätete Forderung nach einer Begründung der Korrelation nur unbeantwortbar bleiben kann, denn die Korrelation wurde *prima facie* postuliert und davon ausgenommen, überhaupt einen Grund zu haben. Deshalb ist es nicht weiter erstaunenswert, wenn Meillassoux keinen Grund für ihre Notwendigkeit finden kann. Hätte er von vorneherein einen Grund der Korrelation gehabt, dann hätte er später nicht danach fragen müssen. Die Kontingenz der Korrelation resultiert demzufolge schon allein daraus, dass sie a priori der Sphäre der Rationalität (und damit der Notwendigkeit) entzogen wurde.

Zusammenfassend könnte man deshalb die These vertreten, dass die Reihenfolge der Prämissen bereits das Kontingente kreiert, indem sie den korrelationistischen Dualismus von Beginn an aus der Domäne der Rationalität ausschließt. Auf diese Weise, so könnte man meinen, löst Meillassoux in gewisser Weise das Problem, das der Rationalismus dem Dualismus immer schon entgegenstellte und das am exemplarischsten vielleicht in Spinozas Kritik am cartesischen Substanzdualismus formuliert wurde. Diese besagt, vereinfacht dargestellt, dass zwischen den ontologisch verschiedenen Substanzen (bei Spinoza natürlich zwischen Substanzen überhaupt), der *res extensa* und der *res cogitans* eben aufgrund ihrer Seinsverschiedenheit weder eine Verursachungs-, Begründungs-, noch eine Erklärungsrelation bestehen kann, sprich der Dualismus nicht intelligibel sei. Meillassoux muss seinen Dualismus gegen diese Standardkritik gar nicht rechtfertigen, weil es sie im Grunde ebenfalls akzeptiert, indem er den Dualismus prinzipiell aus der Sphäre der Rationalität ausschließt.

Das Paradoxe an Meillassoux' Verhältnis zum Rationalismus ist natürlich, dass er diesem einerseits Recht gibt, doch andererseits die Universalität abstreitet, indem er den Korrelationismus als arbiträres Faktum affirmiert. Die darauffolgende Anwendung des Prinzips vom Grund, das seine Argumentation ja erst antreibt und möglich macht, kann schlussendlich nur dazu führen, dass die Kontingenz der Korrelation selbst zur Notwendigkeit erklärt wird, allein schon, weil das Prinzip vom Grund oder der Rationalismus letztlich alles zum Notwendigen erklärt - sei es auch bloß hypothetische Notwendigkeit.

Spinoza drückt diesen Umstand treffend im Rahmen der *Ethik* aus, wonach die Betrachtungsweise der Vernunft im Modus der Notwendigkeit zu operieren hat: „De natura rationis non est res, ut contingens, sed, ut necessarias, contemplari.“<sup>225</sup>

Dass Meillassoux nicht nur vom Prinzip des Grundes Gebrauch macht, wenn er nach dem Grund der Korrelation fragt (um dann natürlich keinen finden zu können), zeigt sich auch im Resultat seiner Argumentation: dem Monismus der absoluten Kontingenz. Denn dem Anspruch des Rationalismus nach Intelligibilität, folglich nach Identität und Einheit, kann man eigentlich immer nur im Rahmen eines Monismus gerecht werden. Diese Arationalität oder Irrationalität der dualistischen Ausgangsprämisse wird damit durch die verspätete Einführung der Prinzipien des Rationalismus in einen irrationalen Monismus verwandelt. In der Ordnung und Abfolge der Prämissen liegt also der Grund für die gesamten Schwierigkeiten der Meillassoux'schen Argumentation. All die Widersprüche sind letztlich strukturell mit diesem identisch, indem die Konklusion ihrer Prämisse widerspricht, wie wenn aus einem Dualismus ein Monismus wird.

In diesem Zusammenhang ist es vielsagend, dass, wie gezeigt wurde, Meillassoux seinen in der Hauptprämisse angelegten Dualismus niemals loswird. Die Irrationalität dieser ersten Prämisse macht eine Rationalisierung derselben a priori unmöglich, weil diese a priori als irrational gesetzt wurde. Die Lücke innerhalb der Rationalität lässt sich deshalb nie loswerden, nie verbergen, und genau aus diesem Grund ist das Absolute bei Meillassoux ja niemals Totalität, sondern Nicht-All, Nicht-Ganzes, kurzum: überhaupt kein Absolutes, weil das Konzept eines ontologischen Dualismus schlechthin nicht mit einem Begriff des Absoluten zu vereinbaren ist. Die Anordnung des Arguments verurteilt Meillassoux' Vorhaben, zu einem Begriff des Absoluten zu gelangen, damit a priori zum Scheitern.

Meillassoux' Unterfangen, das Prinzip des Grundes zu widerlegen, indem er es zunächst degradiert, dann doch voraussetzt, um es daraufhin zu negieren, scheitert also, wie hinreichend worden sein dürfte. Hat der hier nachfolgende Gedankengang eine gewisse Plausibilität, dann könnte dieses Scheitern sogar noch zu einem Argument für das Prinzip vom Grund umgedeutet werden. Für Meillassoux *überschreitet* das Sein das Denken, *geht über es hinaus*, *transzendiert* es, weshalb es ihm zufolge absolut kontingent sein müsse,

---

<sup>225</sup> Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch - Deutsch*, hg. & übers. von Wolfgang Bartuschat, 4., durchgesehene Auflage, Philosophische Bibliothek 92 (Hamburg: Meiner, 2015), 188–89 (II, Lehrs. 44): „Es liegt in der Natur der Vernunft, Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten.“

weil das Denken das Sein immer so denken könne, dass es in Wirklichkeit anders sei oder sein könne als es *für uns* sei.<sup>226</sup>

Meillassoux' Inanspruchnahme des Prinzips vom Widerspruch als dem Prinzip des Seins in der Zeit hingegen respektiert den transzendentalen Charakter des Seins für das Denken überhaupt nicht. Im Gegenteil: Es zum Seinsprinzip zu erheben, bedeutet gerade, das Sein vom Denken und seiner Korrelation mit ihm *abhängig* zu machen, und zwar in einer absoluten Art und Weise. Würde das Sein das Denken wirklich transzendieren, dann dürfte man eben nicht die Kontingenz, sondern nur die Notwendigkeit als Eigenschaft desselben begreifen, und zwar gerade, weil das Denken - regiert durch das Prinzip des Widerspruchs (das ja traditionellerweise als Denkprinzip verstanden wird, indem es das Denkbare mit dem Nichtwidersprüchlichen identifiziert) - wie Meillassoux im Anschluss an Hume argumentiert, niemals a priori irgendeine *notwendige Verbindung in der Zeit* denken könne. Sein kann Denken deshalb nur transzendieren, wenn es durch das Haben *zeitlicher* notwendiger Verbindungen bestimmt ist. Zumindest in diesem Sinne könnte man daher sagen, dass Meillassoux, anstatt ein indirektes Argument für das „Prinzip der Grundlosigkeit“ vorgebracht zu haben, ironischerweise ein indirektes Argument für das Prinzip vom Grund vorbereitet hat, für das Prinzip vom Grund als einem ontologischen, d. h. dekorreliertem Seinsprinzip.

### **3.3.6 Schlussbemerkung zu Meillassoux' Absolutem der unendlichen Endlichkeit**

Meillassoux' grundlegende Intuition, die Idee, die besagt, wonach der Grund für den Umstand, dass das Denken das Sein nicht fassen kann, nicht in der Limitierung oder Unfähigkeit des Denkens liegt, sondern in der nicht-intelligiblen Natur des Seins selbst, ist als solche durchaus ernst zu nehmen, sei es auch nur als Gegenposition zum Denken in der Nachfolge Kants oder zu Theorien, die eine Identität oder Isomorphie zwischen Sein und Denken postulieren (wie Meillassoux letztlich selbst auch, weil er am Ende doch dem Korrelationismus nicht entkommt). Während diese Intuition womöglich stimmen mag, hat sich doch gezeigt, dass Meillassoux dem Denken schlussendlich nie entkommen ist, sein Ziel, das Absolute, das Nicht-Korrelierte, das Nicht-Denken zu denken, also ganz eindeutig verfehlt hat.

---

<sup>226</sup> Vgl. Meillassoux, „Personal Communication with Ray Brassier (8 September 2006)“.



Der eigentliche Grund hierfür liegt womöglich in der Inkommensurabilität zwischen Meillassoux' Prämisse der (menschlichen) Endlichkeit und seiner Konklusion der (absoluten) Unendlichkeit liegen. In Anbetracht seines Ausgangspunktes, der epistemologischen Endlichkeit des Menschen, die er mit dem Korrelationismus vorübergehend verabsolutiert, ist es nicht weiter verwunderlich, wenn die Bestimmungen seines Absoluten menschliche, gar allzumenschliche Züge tragen: Endlichkeit, Kontingenz, Nicht-Intelligibilität im Verbund eines Willkürregimes des Hyperchaos, der Zeit, die wie Leopardi wusste: „alone truly triumphs over all earthly things.“<sup>227</sup>

Dieses in letzter Konsequenz anthropomorphe, die Endlichkeit der *conditio humana* widerspiegelnde Absolute, ist demnach nicht Ausdruck des wahren Absoluten, sondern höchstens die Verabsolutierung des Relativismus selbst. Von der Endlichkeit aus das Unendliche oder Absolute zu denken, das zeigt Meillassoux' Scheitern, ist nicht möglich. Zwar enthält das Absolute gewissermaßen auch das Relative. Eine Philosophie des Absoluten, so scheint es, muss dennoch ihren Ausgangspunkt schon im Absoluten selbst haben, vom Absoluten her anfangen, um zu ihm zurückzukehren.

Weil - wie Meillassoux' Gedankengang erfahren muss - der Inhalt der ersten grundsätzlichen Ausgangsprämisse nicht transzendiert werden kann, dass also in der *conclusio* nur so viel enthalten sein kann wie in der Prämisse, bedeutet, dass eine Philosophie des Absoluten notwendig mit einer absoluten, einer alles enthaltenden Prämisse beginnen muss. In diesem Falle liegt dann das Problem eher darin, wie das Endliche aus dem Unendlichen abgeleitet werden kann, doch scheint dieses Problem, wenngleich nicht unbedingt lösbar, allerdings *als Problem* sinnvoller, als dasjenige der Frage der Ableitbarkeit des Unendlichen aus dem Endlichen.

Das „spekulative Absolute“ Meillassoux' erweist sich damit offenkundig als eine Verabsolutierung seiner Ausgangsprämisse, nämlich der Endlichkeit. Sein Buch hätte demnach nicht *Nach der Endlichkeit*, sondern „Absolute Endlichkeit“ betitelt werden müssen, um das Innere gleichsam nach außen zu kehren. Diese Diagnose wird umso stichhaltiger, wenn man einen Blick in Meillassoux' nur ausschnittsweise veröffentlichte Dissertation, die in überarbeiteter Form noch erscheinen soll, wirft: *L'Inexistence Divine*.<sup>228</sup> Wie der Titel schon verrät, wird hier Gott selbst verendlicht, kontingent, kann aber als kontingent jederzeit in die Existenz treten (die genauen Details sind hier nicht relevant).

---

<sup>227</sup> Giacomo Leopardi, *Zibaldone* (New York: Farrar Straus & Giroux, 2013), Z 2419.

<sup>228</sup> Meillassoux, „L'Inexistence Divine“; Meillassoux, „Appendix: Excerpts from L'Inexistence Divine“.

Ein weiterer Aspekt, der auf den endlichen, allzu endlichen Charakter von Meillassoux' „spekulativem Absoluten“ hinweist, ist natürlich dessen Nicht-Totalisierbarkeit, denn nur das Absolute als „Nicht-Ganzes“ lässt die Möglichkeit einer *creatio ex nihilo* offen. Zugleich weist die Unvollständigkeit oder Lückenhaftigkeit dieses Absolutheitsbegriffs auf dessen relative und endliche Natur hin, indem es die Möglichkeit einer Existenz offen lässt, die außerhalb oder jenseits des Absoluten selbst liegt. Bei Meillassoux ist es das Denken selbst, das sich mit dem Absoluten der Kontingenz als unvereinbar erweist. Die wichtigste Bedingung von Meillassoux' Absoluten, das Denken, kann, weil es notwendig ist, niemals in der Menge des kontingenten Absoluten inbegriffen sein. Das Absolute Meillassoux' wird damit durch Begriffe bestimmt, die außerhalb seiner selbst liegen. Aus diesem Grund ist sein sogenanntes „spekulatives Absolute“ ein reines Relativum des Denkens - bestimmt einzig durch dessen Endlichkeit. Scheitert Meillassoux aber, dann hat er auch entgegen Badiou's Ansicht keinen neuen Weg zwischen *Dogmatismus*, *Skeptizismus* und *Kritizismus* gefunden.<sup>229</sup> Weil seine Prämissen selbst auf Kants *Transzendentalphilosophie* gründen, deren Problematizität er andererseits deutlich zum Vorschein brachte, ist es angebracht, den Weg zurück zu Kant zu gehen, zurück zur Weggabelung, an der der Irrtum seinen Anfang nahm, wo aber womöglich der verlorene Kompass noch liegen mag.

Weil im „uferlosen Meer“<sup>230</sup> der Metaphysik, zumindest laut Kant, ohnehin nicht mit Fortschritten zu rechnen sei, es also keine irreversiblen Brüche gibt, ist es auch keine verschwendete Zeit, sich der Umkehr zu besinnen, um an den Ausgangspunkt zurückzukehren, um sich zu orientieren - worin der alte Kant zudem übereinstimmt.<sup>231</sup> Auf dem Rückweg zu den Anfangsgründen - womöglich Ungründen - des post-metaphysischen Denkens werden wir kurz noch bei Hume stehen bleiben, davor aber noch kürzer bei einigen zeitgenössischen Blüten verweilen, die am Wegesende austreiben.

---

<sup>229</sup> Vgl. Badiou, „Preface“.

<sup>230</sup> Vgl. FM, AA 20: 259.

<sup>231</sup> FM, AA 20: 261: „Wir werden aber den überlegten vorsätzlichen Rückgang nach Maximen der Denkungsart, mit zum Fortschreiten, d.i. als einen negativen Fortgang in Anschlag bringen können, weil dadurch, wenn es auch nur die Aufhebung eines eingewurzelten, sich in seinen Folgen weit verbreitenden Irrtums wäre, doch etwas zum Besten der Metaphysik bewirkt werden kann, so wie von dem, der vom rechten Wege abgekommen ist, und zu der Stelle, von der er ausging, zurückkehrt, um seinen Compa zur Hand zu nehmen, zum wenigstens gerühmt wird, daß er nicht auf dem unrechten Wege zu wandern fortgefahren, noch auch still gestanden, sondern sich wieder an den Punkt seines Ausgangs gestellt hat, um sich zu orientiren.“

### 3.4 Exkurs: “Neuer Realismus” und “Object-Oriented-Ontology“

Wir schieben hier einen kurzen Exkurs über den sogenannten *Neuen Realismus*, wie er von Markus Gabriel vertreten wird, sowie die *Object-Oriented-Ontology* (kurz „OOO“) ein, als deren Vertreter Graham Harman gilt, weil deren Weg zur „Realität“ oder zum „Absoluten“ letztlich auf ähnlichen, wenn auch nicht ganz so raffiniert ausgearbeiteten, Fehlschlüssen beruht wie Meillassoux’ Irrweg.<sup>232</sup> Denn diese Richtungen, die wie Meillassoux’ „Spekulativer Materialismus“ oft unter dem Sammelbegriff des „Spekulativen Realismus“ zusammengefasst werden (auch wenn sich der „Neue Realismus“ womöglich unabhängig davon konstituiert hat - das ist hier nicht von Interesse), folgen Meillassoux darin, dass sie gewisse epistemische Eigenschaften der menschlichen Endlichkeit wie die Unvollkommenheit unseres Wissens usw. verabsolutierten oder „ontologisieren“ - wenn dieser barbarische Ausdruck erlaubt sei - sprich zu objektiven Eigenschaften der Welt erklären.

Die zentrale These der “OOO” besteht darin, dass ein Objekt irgendwie immer mehr sei als es ist. Weil jedes Objekt sich der vollständigen Perzeption durch andere Objekte (inklusive der Menschen) immer ein Stück weit entziehe, schließt Harman von dieser epistemischen Unfähigkeit zur totalen Wahrnehmung oder zum vollständigen Verständnis darauf, dass das fragliche Objekt die wesentliche Eigenschaft besäße, mehr zu sein als es ist, weshalb sich Objekte auf einer ontologischen Ebene immer durch ihr „Entziehen“ (withdrawnness) auszeichneten.<sup>233</sup> Natürlich ist ein Gegenstand immer etwas „mehr“ oder etwas „anderes“, als er wahrgenommen oder wie er theorisiert wird. Harman allerdings überträgt das epistemische „Es-ist-mehr-an-sich-als-für-Uns“ in ein ontologisches „Es-ist-mehr-als-es-ist-an-Sich“. Damit addiert er sozusagen (in Ermangelung einer besseren Metapher) die Quantität der Differenz zwischen dem An-Sich und dem Für-Uns in das Objekt hinein, indem er eine wesentlich epistemische Differenz in eine ontologische Eigenschaft des Objekts verwandelt.

In diesem Lichte betrachtet verwundert es nicht mehr sonderlich, dass diese „Quantität“ an Nichtwissen oder Nichtwahrnehmung, einmal zur objektiven ontologischen Qualität des Objekts gemacht, über keinerlei *positive Bestimmung* verfügt. Das

---

<sup>232</sup> Siehe zum „Neuen Realismus“ den „konstitutiven“ Sammelband: Markus Gabriel, Hrsg., *Der Neue Realismus* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014).

<sup>233</sup> Ein Grundzug der „OOO“ ist ihr Augenmerk auf Beziehungen zwischen Objekten jenseits des menschlichen Subjekts. Die hiesige Interpretation ist sehr komprimiert, für jeden, der mit den Werken von Graham Harman vertraut ist, wird sie jedoch durchaus verständlich sein. Siehe zum Beispiel: Graham Harman, „On Vicarious Causation“, *Collapse II* (2012): 187–221; Graham Harman, *The Quadruple Object* (Zero Books, 2011).

mysteriöse „Mehr-als-es-Ist“, das sich Entziehende scheint sich also auch der Bestimmbarkeit durch das Denken zu entziehen. Dieser Begriff des sich jeder Determination Entziehenden kann nur ein leerer oder gar widersprüchlicher Begriff sein, wenn er außerhalb seines legitimen Anwendungsbereichs gebraucht wird, nämlich der Erkenntnistheorie. Demnach lassen sich Harman dieselben Vorwürfe machen wie Meillassoux: eine unerlaubte Anwendung epistemischer Sachverhalte auf den Bereich der Ontologie. Genauer, eine illegitime Deduktion ontologischen „Wissens“ ausgehend von „epistemischem Nichtwissen“ - um eine weitere sinnfreie Wortfolge zum Beschreiben einer sinnlosen „Epistemologie“ zu gebrauchen.

Bei beiden Autoren führt dieser Fehlschluss zur Unmöglichkeit der Existenz eines „vollständigen“ Absoluten. Angenommen (gegen Harman) in Harmans Ontologie existierte nur ein Objekt. Weil dieses Objekt immer „mehr ist als es ist“, ist es von etwas (es bleibt bei Harman unklar, ob und was dieses Etwas ist) bestimmt, das es zwar ist (weil es selbst mehr ist als es ist), das aber zugleich nicht im Objekt ist oder sein kann (weil dieses immer mehr sein muss, als es ist), und deshalb könnte ein Substanzmonismus à la Harman kein Absolutismus sein, weil die unbestimmbare Qualität, die das Objekt ausmacht, nicht mit dem Begriff des Absoluten zu vereinbaren ist, der wesentlich durch zumindest prinzipielle Bestimmbarkeit gekennzeichnet sein muss.

Diese Unfähigkeit seiner Philosophie, den Forderungen, die der Absolutheitsbegriff mit sich bringt, gerecht zu werden, beweist, dass Harman ein epistemologischer Denker ist, auch wenn er die Epistemologie auf den Bereich nichtmenschlicher interobjektiver Beziehungen zwischen Gegenständen ausgeweitet hat. Diese Feststellung findet sich auch dahingehend bestätigt, dass Harman keineswegs in metaphysischen Kategorien denkt. Zwar mag er für die Unabhängigkeit der Objekte vom menschlichen Geist eintreten, die Frage aber, wie Objekte (denen er vollkommene Unabhängigkeit attribuiert) eine Unabhängigkeit von Gott, der ersten Ursache, etc. aufweisen können und die da reichlich delikater ist, stellt sich Harman meines Wissens nach gar nicht. Allein diese kurze Analyse der „OOO“ reicht schon aus, um zu zeigen, dass sie das letzte „O“ in ihrem Namen nicht verdient.

Um Markus Gabriels Ontologie der „Sinnfelder“ steht es ähnlich schlecht. Zu existieren, bedeutet für Gabriel „in einem Sinnfeld zu erscheinen“ (*to appear in a field of sense*). Und weil die Totalität als solche niemals in einem „Sinnfeld“ erscheinen könne,

kann man von ihr nicht behaupten, dass sie existiere.<sup>234</sup> Es lohnt sich kaum, diese These eingehend zu diskutieren. Im Lichte des schon zu Meillassoux und Harman Gesagten sollte jedoch deutlich werden, dass Gabriel genauso „epistemisches Nichtwissen“ in eine „Ontologie“ verwandelt, die folglich auch leicht merkwürdig gerät, wenn sie in der Tat dem Absoluten attestiert, nicht zu existieren. Sie sollte also eher als „Nihilogie“ bezeichnet werden, wenn es sich den lohnen würde, sie mit einem Neologismus zu beehren, wo der Begriff der Sophisterei doch noch seine Dienste tut.

Zum wiederholten Male zeigt sich damit die Unmöglichkeit, positive Bestimmungen aus dem Ausgangspunkt des epistemischen Nichtwissens zu gewinnen. Letzteres kann nur negativ, durch die Abwesenheit jeglicher Bestimmung, bestimmt sein. Dieser Mangel an Bestimmungen, die Negation des Absoluten, ist damit alles, was diese Philosophien zu bieten haben: einen „Materialismus“, eine „Ontologie“ oder einen „Realismus“ ohne Bestimmungen, nicht nur absolut unfähig das Absolute zu denken, sondern sogar aus inhärenten Gründen dazu gezwungen, die Existenz des Absoluten ausdrücklich zu verneinen, dabei trotz alledem darauf beharrend, das Absolute zu denken. Ihre Unsinnigkeit demonstriert die Unmöglichkeit, eine Theorie des Absoluten zu entwickeln, deren Ausgangspunkt einzig und allein in erkenntnistheoretischen Beschränkungen liegt. Allein schon deshalb, weil das Absolute in der Regel als das Unbegrenzte bestimmt wird. Aus Prämissen der wesentlichen Begrenztheit ist das Unbegrenzte nun einmal unmöglich herzuleiten.

Die hier vorgestellte kursorische Analyse einiger Kernthesen des „Spekulativen Realismus“ vermag daher auch eine Antwort auf die Frage zu geben, die in der Diskussion über und von den Proponenten dieser „Bewegung“ immer wieder (meist vergeblich) thematisiert wird: Worin liegt das Gemeinsame dieser sonst so divergierend anmutenden Strömung? Das vereinende Element, gegenüber dem ihre Mitglieder blind sind, liegt nämlich genau darin, dass die Vertreter des „Spekulativen Realismus“ epistemisches Nichtwissen in ontologische Eigenschaften verwandeln, oder Nichtwissen in Wissen.<sup>235</sup> Diese Lesart vermag darüber hinaus erklären, warum sich das ursprüngliche „Gründungsmitglied“ Ray Brassier inzwischen so stark vom „Spekulativen Realismus“ distanziert hat. Der Grund dafür besteht darin, dass Brassier der Einzige ist, der behauptet, wir könnten wissen, weil wir *wissen können*, während Meillassoux,

---

<sup>234</sup> Vgl. Markus Gabriel, „The Meaning of ‚Existence‘ and the Contingency of Sense“, *Speculations: A Journal for Speculative Realism* IV (2013): 80. Mit diesem Rezept schrieb Gabriel dann auch einen Bestseller: Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt* (Berlin: Ullstein, 2015).

<sup>235</sup> Den hier nichtberücksichtigen Ian Hamilton Grant nehme ich ausdrücklich aus diesem Verdikt aus.

Harman und auch Gabriel behaupten, dass wir wissen können, weil wir *nicht* wissen können. Im nächsten Kapitel gehen wir auf Hume ein, weil dieser nicht nur eine einflussreiche Kritik am Satz des Grundes vorgelegt hat und auch für Meillassoux' Vorhaben von hervorstechender Bedeutung ist, sondern vor allem auch, weil die Konstitution des post-metaphysischen Feldes der Philosophie neben Kant von Hume, vor allem was die *Analytische Philosophie* betrifft, entscheidend geprägt worden ist (auf einer Seite die Erfahrung, auf der anderen der Apriorismus der Logik).<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> Wie sich gleich zeigen wird beruht Humes Kritik am Apriorismus selbst auf apriorischen Konsiderationen.

## 4 Humes Kritik an seiner Idee der Kausalität

Hume wird nicht nur deshalb kurz besprochen, weil Meillassoux sich vor allem auch auf Hume beruft, dessen Epistemologie er ja versucht hat im grundlosen Sein zu gründen, sondern weil er im Tandem mit Kant zweifelsohne das Terrain abgesteckt hat, auf dem sich der Großteil der post-metaphysischen Philosophie der grob letzten zwei Jahrhunderte abspielte, und weil er entgegen einer häufig anzutreffenden Ansicht keine empiristische Kritik über die Unmöglichkeit der sinnlichen Erkenntnis von kausalen Kräften formuliert, sondern eine apriorische Kritik am Kausalitätsprinzip, die als solche auf dem Gebiet der Vernunft selbst agiert.<sup>237</sup> Eine kompakte Darstellung der wichtigsten Textpassagen Humes zu diesem Thema wird die hier vorgenommene Behauptung untermauern, dass er eine rationalistische Kritik (der Form nach) am Rationalismus versucht, bevor wir deren Erfolg oder Misserfolg beurteilen wollen.

Es gilt also die Gründe ausfindig zu machen, die Hume dazu bringen die „Idee einer notwendigen Verbindung“ in Zweifel zu ziehen. Nicht ganz zu Unrecht behauptet schon der junge Hume im *Treatise*: „[...] every demonstration, which has been produc'd for the necessity of a cause, is fallacious and sophistical“.<sup>238</sup> Im *Treatise of Human Nature* unternimmt Hume den Versuch, drei Argumente für das allgemeine Kausalitätsgesetz zu widerlegen. Das erste lässt sich so beschreiben: Man stelle sich vor, etwas würde aus dem Nichts hervorkommen. Da alle Punkte in Raum und Zeit gleich sind und es keine Ursache gäbe, könnte ein Ding nicht einfach in Existenz treten. Keine Eigenschaften von Raum und Zeit könnten das plötzliche In-Existenz-Treten dieses Dings an einem bestimmten Ort zu bestimmter Zeit erklären.

Dieses Argument wird Hobbes zugeschrieben, gegen den Hume einwendet, dass wir uns durchaus vorstellen könnten, dass Raum und Zeit ohne Grund fixiert seien - genauso wie wir uns vorstellen könnten, dass die Existenz eines Dinges ohne Grund fixiert sei. Humes Meinung nach sind hier zwei verschiedene Fragen zu klären. Erstens, ob etwas zu existieren beginnt, und zweitens, wann und wo dieses Ding ins Sein tritt. Sollte es nicht absurd sein zu behaupten, etwas könne ohne Grund beginnen zu existieren, dann sollte es auch nicht absurd sein zu behaupten, es trete hier oder dort und zu jener Zeit und nicht zu dieser ins Sein. Die scheinbare Absurdität der einen Aussage könne diejenige der anderen

---

<sup>237</sup> Vgl. Quentin Meillassoux, „Potentiality and Virtuality“, *Collapse 2* (2007): 55–81; Meillassoux, *AF*, 111–54.

<sup>238</sup> Hume, *Treatise*, 1. 3. 3. 4.

nicht beweisen, „since they are both upon the same footing, and must stand or fall by the same reasoning.“<sup>239</sup>

Das zweite Argument, das Hume „Dr. Clarke and others“ zuschreibt, besagt, dass, wenn etwas ohne Ursache sei, es Ursache seiner selbst sein müsse, also existieren müsse, bevor es existiert. Da dies unmöglich sei, könne nichts ohne eine Ursache existieren. Hume weist dieses Argument aufgrund seiner offensichtlichen Zirkularität zurück, denn es setze das Prinzip der Kausalität in einer *petitio principii* implizit voraus, statt es zu beweisen.

Das dritte, Locke zugeschriebene Argument, findet man ähnlich auch bei Baumgarten und Wolff: Wenn etwas ohne Ursache ist, dann sei „nichts“ seine Ursache, aber „nichts“ kann keine Ursache sein, genausowenig, wie es etwas sein könne.<sup>240</sup> Dieses „Argument“ geht für Hume an der eigentlichen Frage vorbei. Denn wenn wir davon ausgehen, etwas habe keine Ursache, um im nächsten Argumentationsschritt zu lesen, ergo müsse nichts die Ursache sein, sei das absurd, da das Nichts keine Wirkungen produzieren könne. Mit Humes Worten:

„If every thing must have a cause, it follows, that upon the exclusion of other causes we must accept of the object itself or of nothing as causes. But ‘tis the very point in question, whether every thing must have a cause or not; and therefore, according to all just reasoning, it ought never to be taken for granted.“<sup>241</sup>

Fraglos sind die von Hume zu Recht entlarvten „Argumente“ für das Kausalitätsprinzip nicht *per se* ernst zu nehmen, auch wenn deren Scheitern natürlich kein Gegenargument weder gegen das *principium rationis* noch das *principium causalitatis* darstellt, sondern

---

<sup>239</sup> Hume, Treatise, 1. 3. 3. 4.

<sup>240</sup> Christian Wolff, *Erste Philosophie oder Ontologie. Lateinisch-Deutsch* (Hamburg: Meiner, 2005), § 70: „Nichts ist ohne zureichenden Grund, warum es eher als nicht ist, das heißt: Wenn gesetzt wird, daß etwas ist, ist auch etwas zu setzen, von woher eingesehen wird, daß dasselbe eher ist als nicht ist. Entweder nämlich ist nichts ohne zureichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist, oder etwas kann sein ohne zureichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist (§ 53). Setzen wir, das A ohne zureichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist. Also ist nichts zu setzen, von woher eingesehen wird, warum A ist (§ 56). Es wird also zugestanden, daß A ist, weil angenommen wird, daß nichts ist. Da dies absurd ist (§ 69), ist nichts ohne zureichenden Grund, oder: Wenn gesetzt wird, daß etwas ist, ist auch etwas zuzugestehen, von woher eingesehen wird, warum es ist.“ Bei Baumgarten finden wir dasselbe Argument, zudem Folgendes zu sagen ist: Um zu dieser Konklusion zu kommen, dass nichts etwas sei, behauptet Baumgarten, dass man sich das Nichts (die Abwesenheit eines Grundes) vorstelle und repräsentiere. Aber eine Repräsentation sei nicht nichts sondern etwas, also ist das „Nichts“ (die Abwesenheit des Grundes) Etwas. Deshalb sei jeder mögliche Grund etwas (auch das Nichts), womit der Satz vom Grund bewiesen sein soll. Aber natürlich gibt es nichts als Grund zu repräsentieren, wenn etwas keinen Grund hat, die Negation eines Grundes muss nicht selbst qua Negation existieren. Dieser problematische Bezug auf das Nichts als Etwas stellt einfach kein überzeugendes Argument dar (Vgl. Alexander Baumgarten, *Metaphysica*, Editio VII. (Halae Magdeburgicae: Hemmerde, 1779), § 20.).

<sup>241</sup> Hume, Treatise, 1. 3. 3. 7.



nur das Versagen des Beweisverfahrens für diese. Zudem kann es für ein derart fundamentales Prinzip keine direkten, sondern höchstens indirekte Argumente geben. Wie dem auch sei, ihre Diskussion durch Hume wurde hier deshalb wiedergegeben, da sich in Humes Replik auf solcherlei Argumente im *Treatise* die grundlegende Prämisse herausschält, mit der er der Kausalität spätestens in der *Enquiry* zu Leibe rücken wird. Die Prämisse nämlich, dass es denkbar (*conceivable*) sei, etwas könne *ex nihilo* oder grundlos in die Welt „kommen“. Auf der Annahme, dass das *Denkbare* ein Aufweis der *Möglichkeit* sei, beruht nicht zuletzt Humes berühmte Kritik am Prinzip der Induktion, wie folgende Stelle aus der *Enquiry* zeigt:

„When I see, for instance, a Billiard-ball moving in a straight line towards another; even suppose motion in the second ball should by accident be suggested to me, as the result of their contact or impulse; may I not conceive, that a hundred different events might as well follow from that cause? May not both these balls remain at absolute rest? May not the first ball return in a straight line, or leap off from the second in any line or direction? All these suppositions are consistent and conceivable. Why then should we give the preference to one, which is no more consistent or conceivable than the rest? All our reasonings *a priori* will never be able to shew us any foundation for this preference.“<sup>242</sup>

Humes Argument, in der angelsächsischen Literatur oft als *conceivability argument* bezeichnet, wird vornehmlich in der *Philosophie des Geistes* thematisiert.<sup>243</sup> Es baut auf einem sogenannten *Trennbarkeitsprinzip* auf, welches besagt, dass die Ideen verschiedener Objekte vom Verstand separierbar seien: „First, We [sic] have observ'd, that whatever objects are different are distinguishable, and that whatever objects are distinguishable are separable by the thought and imagination.“<sup>244</sup> Darauf aufbauend schlussfolgert Hume, dass alles, was sich der Verstand *clair et distinct* vorstellen könne, so auch existieren könne: „Whatever is clearly conceiv'd may exist; and whatever is clearly conceiv'd, after any manner, may exist after the same manner“<sup>245</sup> Daraus folge, dass keine nicht-widersprüchliche Vorstellung unmöglich sei: „Nothing of which we can form a clear and distinct idea is absurd and impossible“<sup>246</sup> In Ermangelung eines

---

<sup>242</sup> Hume, *Enquiry*, Section IV, Part I, 10.

<sup>243</sup> Vgl. Tamar Szabo Gendler und John Hawthorne, „Introduction: Conceivability and Possibility“, in *Conceivability and Possibility*, hg. von Tamar Szabo Gendler und John Hawthorne (Oxford University Press, 2002), 1-70; Vgl. David J. Chalmers, „Does Conceivability entail Possibility“, in *Conceivability and Possibility*, hg. von Tamar Szabo Gendler und John Hawthorne (Oxford University Press, 2002), 145-200; Für eine einführende Darstellung siehe: Daniel Stoljar, *Physicalism* (London/New York: Routledge, 2010), 184-205.

<sup>244</sup> Hume, *Treatise*, 1. 1. 7. 3.

<sup>245</sup> Hume, *Treatise*, 1. 4. 5. 5.

<sup>246</sup> Hume, *Treatise*, 1. 1. 7. 6.

passenden deutschen Ausdrucks soll die Ansicht, wonach alles, was vorstellbar, denk- oder begreifbar ist, auch *de re* möglich sei, als die *Cogitabile-Hypothese* bezeichnet werden. Wir bezeichnen sie auch deshalb so, um die Verbindung zu Descartes hervorzuheben, bei dem dasselbe Argument in der *Sechsten Meditation* zu finden ist, weshalb man etwas vorsichtig sein sollte, wenn man Hume als Gegenspieler Descartes' ins Spiel bringt:

„Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.“<sup>247</sup>

Akzeptiert man die Cogitabile-Hypothese, dann hält man den Schluss vom Denkbaren oder Denkmöglichen zum Realmöglichen für gültig und nimmt damit eine Identifikation der Bereiche der *Logik* als dem Gebiet des *Denkmöglichen* und der *Metaphysik* als dem Gebiet des *Realmöglichen* freimütig in Kauf. Dieser gewagte Gedankensprung ist notwendige Voraussetzung oder Vorbedingung, damit Hume seine Kritik am Kausalitätsprinzip (er hat sicher auch das leibnizsche Prinzip im Auge) überhaupt erst ansetzen kann.

Dies ist der Fall, da der Satz vom Grund in seiner realistischen Auslegung nur dann falsch sein kann, wenn sich Dinge grundlos ändern könnten. Letzteres aber, ist nur möglich, wenn die Welt tatsächlich mit dem Vorstellbaren - reguliert durch das Widerspruchsprinzip - übereinkommt. Denn nur dann könnte das Prinzip vom Grund ungültig sein, da sich Dinge grundlos ändern könnten, weil es nämlich kein Widerspruch wäre - sprich denkmöglich wäre - wenn zwischen zwei aufeinanderfolgenden Ereignissen keinerlei begründete Beziehung bestünde, weil das Prinzip vom Widerspruch nur bei Gleichzeitigkeit bzw. bei Zeitlosigkeit anwendbar ist.<sup>248</sup> Zwischen einer Grund-Folge-Beziehung, in der der Grund in der Zeit der Folge vorausliegt und die irreversibel ist, kann es eben aufgrund der abgelaufenen Zeitspanne niemals zu Widersprüchen zwischen Grund und Folge kommen. Und nur deshalb kann Hume das Prinzip des Grundes mithilfe des Prinzips vom Widerspruch angreifen. Denn kann es prinzipiell keinen Widerspruch

---

<sup>247</sup> Descartes, *Méditations Métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*, Kap. Meditatio Sexta.

<sup>248</sup> Bereits an dieser Stelle ist also schon zu sehen, dass Humes Kritik an der Kausalbeziehung nur anwendbar ist, wenn er die Zeit selbst einfriert, wenn er also gerade die Verbindungen, die er im Nachfolgenden bestreiten will, von vornerein kappt, indem er die Zeit aus der Rechnung nimmt, um die Gleichung Denkmöglichkeit gleich Realmöglichkeit überhaupt erst platzieren zu können. Somit ist Humes Argument ebenfalls eine *petitio principii* anzukreiden.

zwischen Grund und Folge geben, allein weil es unter dem Primat des Widerspruchsprinzips keine Beziehung (und damit auch keine widersprüchliche) zwischen diesen geben kann (da sie unter dieser Perspektive der Zeitlichkeit enthoben sind). Dann wäre es auch kein Widerspruch, wenn ein Ding, Ereignis, etc. grundlos und *ex nihilo* zu existieren anfinge, denn *vorstellbar* ist dies ja allemal.

Kurzum: Die Negation des Prinzips vom Grund scheint nicht widersprüchlich zu sein. Ergo kann dieses mit der *Cogitabile-Hypothese* falsch sein, da es denkbar ist, dass es im Lauf der Dinge grundlos zugehen könnte, so zumindest die Vermutung. Zwar könnte man sich die Kritik an der Induktion auch vorstellen, wenn das Prinzip vom Grund gültig wäre, weil sich Dinge ja schließlich auch begründeterweise so drastisch und scheinbar chaotisch ändern könnten, dass das induktive Verfahren praktisch wertlos würde. Dennoch beruht Humes Kritik an diesem Verfahren auf genau der gleichen Annahme, mit welcher Hume das Kausalitätsgesetz in Zweifel zieht, nämlich der *Cogitabile-Hypothese*, die besagt, dass alles, was intelligibel ist, möglich sei, wie zum Beispiel der Australier David Stove hervorragend gezeigt hat.<sup>249</sup>

Legt man das Prinzip vom Grund nach Spinoza aus, dann muss jede wahre Aussage a priori wahr sein, da sie notwendig ist. Im Grunde bricht aber auch bei Leibniz die Unterscheidung zwischen a priori und a posteriori Wahrheiten zugunsten Ersterer ein, denn selbst wenn sie einer infiniten Analyse zur Reduktion auf Identisches bedürfen, am Ende sind sie Identisches, also Tautologie, und als solche a priori wahr. Hieraus wird schon ersichtlich, dass eine Kritik am *principium rationis* eigentlich als eine Kritik am Apriorismus daher kommen muss. Zum einen also muss Hume über die *Cogitabile-Hypothese* an der Logizität der Welt festhalten, zum anderen aber zugleich eine Kritik an der logischen Aussage selbst, an der Tautologie, am Apriorismus vollziehen. Das wird ersichtlich, wenn man sich die Frage stellt, was denn genau aus der These folgt, dass alles Intelligible auch möglich sei. Folgt daraus, dass aus falschen Prämissen wahre Schlussfolgerungen folgen könnten? Dann könnte aus der Falschheit des Prinzips vom Grund folgen, dass die Welt trotzdem so verlief, wie wenn es wahr wäre. Sollte es denkbar sein, dass aus falschen Prämissen wahre Konklusionen folgten oder umgekehrt, dann wären damit eigentlich alle a priori getätigten Syllogismen unvernünftig, womit Hume den Apriorismus erfolgreich bemängelt hätte. Kann man apriorische Aussagen kritisieren, ohne selbst auf apriorischem Grund zu stehen? Und falls nicht, untergräbt man dann nicht das Fundament, auf dem man steht?

---

<sup>249</sup> Vgl. David C. Stove, *Probability and Humes Inductive Skepticism* (Oxford University Press, 1973), 45.

Humes Prämisse, wonach Denkbarkeit Realmöglichkeit impliziert, so ließe sich sagen, stammt nämlich selbst aus apriorischem Grund, ist vollkommen logischer, sicherlich nicht empiristischer Natur. Etwas komprimiert, könnte man Humes Argument gegen den Apriorismus der Kausalität folgendermaßen ausdrücken: Kausalurteile a priori seien demnach a priori unmöglich, weil sie a priori nicht a priori seien. Sie sind, und hier ist Hume bei Leibniz, *kontingente Tatsachen*, deren Negation a priori keinen Widerspruch impliziert. Sind sie jedoch a priori kein Spiegel notwendiger Wahrheiten oder Verbindungen, warum sollten sie es dann a posteriori sein? Diese, dem Anschein nach ganz im Geist des *Rationalismus* stehende Denkweise würde also bedeuten, dass die apriorische Kontingenz der Kausalverbindung der Grund für die Nichtbeweisbarkeit einer „notwendigen Verbindung“ zwischen Ursache und Wirkung ist, dabei implizierend - und das ist entscheidend - dass eine Realverbindung zwischen Grund und Folge, um wirklich als *notwendig* zu gelten, im Grunde von *logischer Notwendigkeit* sein müsse, um als *wirklich* notwendig angesehen werden zu können.

Nehmen wir also mit Hume an, alles Vorstellbare sei nicht nur *de dicto*, sondern auch *de re* möglich. Nehmen wir weiter an, es sei vorstellbar, sich auch Antezedens und Konsequens eines logischen Schlusses separat voneinander vorzustellen. Tun wir dies, dann zerstört die humesche Cogitabile-These nicht allein die Möglichkeit einer notwendigen Kausalverbindung, sondern auch die Möglichkeit einer apriorischen logischen Verbindung im Rahmen eines Syllogismus. Nun beruht aber Humes Argument bzw. sein Skeptizismus am Kausalgesetz einzig und alleine auf einem apriorischen Gedankengang, der selbst durch keinerlei Wahrnehmung oder Experiment je Bestätigung wird finden können, nämlich dass Kausalurteile a priori niemals a priori, weil kontingent seien. Das bedeutet aber, dass Humes Kritik der Kausalität selbst nur Bestand haben kann, wenn sie die Gültigkeit von Apriori-Urteilen nicht antastet. Weil sie aber genau dies im Verbund des Trennbarkeitsprinzips mit der Cogitabile-These tut, sägt sich die humesche Kritik des Kausalitätsbegriffs den Ast ab, auf dem sie selbst sitzt, indem sie behaupten muss, alle apriorischen Schlussfolgerungen seien (möglicherweise) prinzipiell ungültig. Prinzipiell ist damit auch Humes Argument selbst ungültig, könnte aber, bejaht man dessen Ausgangsprämisse, auch richtig sein, zumal es ja denkbar wäre, dass seine Prämisse wahr sei, doch die aus ihr folgenden Konklusionen eigentlich gar nicht aus ihr folgen würden, da es nämlich auch auf argumentativer Ebene keinerlei notwendige Verbindungen zwischen Antezedens und Konsequens geben muss, sind sie doch beide

separat voneinander vorstellbar und damit für Hume nicht notwendigerweise miteinander verbunden.

Wie bereits angedeutet, könnte dieser logische Anarchismus - natürlich nur unter der Voraussetzung der Logizität der Welt - durchaus das Prinzip vom Grund zu Fall bringen. Allerdings kann aus einer Prämisse, wonach alles Denkmögliche auch realmöglich sei und realisiert werden kann, genauso folgen, dass das Grund-Folge-Verhältnis nicht arbiträr und kontingent sei, denn vorstellbar oder denkbar ist es, dass es notwendigen Charakter haben könne.

Damit aber erweist sich das Argument des Schotten als viel zu stark und selbstzerstörerisch, da es jegliche Möglichkeit der Argumentation selbst zerstört und unter sich begräbt - einmal appliziert. Hierin ist auch der Grund zu suchen, warum Hume dieses nur im Rahmen eines Skeptizismus formulieren konnte, den man eventuell zumindest teilweise auch als „rationalistischen Skeptizismus“ bezeichnen könnte - allein um dessen apriorische Widersprüchlichkeit auf den Punkt zu bringen. Denn klar ist, Humes Ausführungen zum Thema der notwendigen Verbindung, der Verursachung, sind rein epistemischer Natur und als Kritik des Erkenntnisvermögens selbst zu verstehen. Und mitnichten trifft Hume Aussagen über physische oder metaphysische Typen der Verursachung - ein an sich nicht kontroverser Punkt. Hume drückt dies an mehreren Stellen unmissverständlich aus:

„But allow me to tell you, that I never asserted so absurd a Proposition as *that any thing might arise without a Cause*: I only maintain'd, that our Certainty of the Falseness of that Proposition proceeded neither from Intuition nor Demonstration; but from another Source.“<sup>250</sup>

Auch im Hinblick auf das damit verwandte Thema der Möglichkeit ontologischer *facta bruta* oder, einfacher gesprochen, der Frage, ob Zufall eine rein epistemische oder doch ontologische Kategorie sei, ist Hume schon im *Treatise* eindeutig: „[...] what the vulgar call chance is nothing but a secret and conceal'd cause.“<sup>251</sup> Ebenso auch in der *Enquiry*: „Though there be no such thing as *Chance* in the world, our ignorance of the real cause of any event has the same influence on the understanding, and begets a like of belief or opinion.“<sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> David Hume, „Letter 91 (Feb. 1754)“, in *The Letters of David Hume*, hg. von J. Y. T. Greig, Bd. Vol. I (Oxford: Clarendon Press, 1932), 187 [Hervorhebung im Original].

<sup>251</sup> Hume, *Treatise*, I. 3. 12. 1.

<sup>252</sup> Hume, *Enquiry*, Section VI, 1.

Humes Kritik verliert selbstverständlich keineswegs an Bedeutung, nur weil sie erkenntnistheoretischer Art ist. Hält man nämlich die hier vorgebrachten Einwände, die gerade auch bereits Humes epistemische Kritik zurückweisen, für gescheitert, dann würde seine Kritik am Kausalitätsprinzip die abgeschwächte subjektivistische oder regulative Auslegung des Prinzips vom Grund, wie Kant sie seit der *Kritik* vertritt, zunichte machen und der Vernunft im Grunde jegliches Orientierungsprinzip nehmen.

In Bezug auf die hier geführte Diskussion um das Prinzip vom Grund ist es gar nicht unbedingt notwendig, auf die in der Forschungsliteratur geführte Debatte über Humes Philosophie im Allgemeinen und über dessen psychologische Gewohnheitstheorie zum Problem der Verursachung im Speziellen einzugehen. Wichtig ist es, den Ansatz oder Ausgangspunkt von Humes Gedankengang zu identifizieren und zu deuten, und das ist die *Cogitabile-These*. Diese aber ist logizistisch, weil sie die Wirklichkeit zumindest potentiell mit dem Vorstellbaren gleichsetzen muss, um überhaupt Zugriff auf die Welt oder Wirklichkeit zu bekommen.

Der Modus, in dem diese Vorstellbarkeit angesiedelt ist, auf welchem sie beruht, ist aber nicht derjenige des Intellekts, sondern der der Imagination. Im Sinne Spinozas ist er auf *entia rationis* gebaut, nicht aber auf dem eigentlichen Gegenstand der Vernunft, nämlich der *einen* Substanz.<sup>253</sup> Dieser äußerst wichtige Umstand wird schon durch das *Trennbarkeitsprinzip* deutlich, das weiter oben angesprochen wurde und welches besagt, dass zwei voneinander teilbare Vorstellungen oder Vorstellungsinhalte, sobald sie klar von-einander unterschieden werden können, so vorgestellt werden können, dass sie unabhängig voneinander existieren könnten *oder auch nicht*. Hume spricht von Objekten und Vorstellungen im Plural und deren Separierbarkeit im Denken, ist damit eindeutig auf der Ebene der Vorstellungen. Die Substanz Spinozas hingegen ist unteilbar, muss existieren, ist zwar denkbar, jedoch nicht vorstellbar.

Dieser Punkt ist deshalb so wichtig, weil er zwei Dinge veranschaulicht. Erstens muss eine humesche Kritik am Prinzip vom Grund die Wirklichkeit mit einer gewissen Art der Logik identifizieren. Ein Punkt, der in seiner Wichtigkeit noch herausgestellt wird, zumal dem Prinzip vom Grund oft nachgesagt wird, es sei selbst durch einen Logizismus, einer Verabsolutierung des Logos, der Denken und Sein in eins setze, gekennzeichnet. Nun stellt sich im Gegenteil heraus, dass gerade der Kritiker des Prinzips vom Grund grundsätzlich einer Form der Identitätsthese von Sein und Vorstellbarem verpflichtet sein muss,

---

<sup>253</sup> Vgl. Spinoza, „Brief an Meyer“, 1977; Spinoza, „Epistola XXIX“.

um seinen Angriff auf das rationalistische Prinzip überhaupt erst lancieren zu können.

Zweitens zeigt sich, und spätestens hiermit rechtfertigt sich die Diskussion über Spinozas Brief an Meyer, dass Hume eine *Logik des Vorstellbaren*, die lediglich auf „Hilfsmitteln des Vorstellungsvermögens“ oder „Gedankendingen“ (*entia rationis*) beruht, nicht aber dem Sein an sich wie es, Spinoza nach, nur der Intellekt denken kann. Letzteren würde die Konfusion, die Humes Denken zugrunde liegt, angesichts dessen Vermischung der Vernunft mit ihren „Hilfsmitteln“, nicht weiter verwundern.<sup>254</sup>

Je nachdem, welchen Logosbegriff man zugrundelegt - einen *diskreten* oder einen *kontinuierlichen* -, erweist sich bis zu einem gewissen Grad der hier dargestellte Gedankengang Humes letzten Endes kaum als Problem für den Verteidiger einer subjektiven wie auch objektiven Interpretation des Satzes vom zureichenden Grund. Im Gegenteil: Gerade die Unzulänglichkeit der logozentristischen Attacke auf das Prinzip des Grundes lässt dieses erst viel stärker in seiner Kontur hervortreten. Einer Kontur, hinter der sich eine existenzielle, ontologische Robustheit abzeichnet, die kaum die eines Gedankendinges sein kann und der Kant natürlich Rechnung getragen hat, einerseits mit dem Festhalten an der Crusius'schen Unterscheidung zwischen logischem und realem Grund, andererseits natürlich mit dem Postulat des Dings an sich, aber dazu später mehr.

Der Umstand allerdings, dass, wie sich zeigte, gerade der Gegner des Prinzips vom Grund auf einer mindestens partiellen Ineinssetzung von Vorstellbarem und Sein aufbauen muss, könnte deshalb schon ein Anzeichen dafür sein, dass das Prinzip vom Grund doch einen Kandidat für ein Realprinzip abgibt, das mehr als ein bloßes Denkprinzip sein könnte und welches es zu aufzudecken gilt.

Humes logizistischer Idealismus beruht auf demselben Fundament wie der Wolff'sche Rationalismus: Auf der Insistenz des Prinzips vom Widerspruch als erstem Prinzip, gepaart mit der Annahme einer Logizität der Welt, in der Vorstellbares oder Denkmögliches Realmöglichkeit impliziert. Während Wolff das Prinzip vom Grund aus dem Prinzip vom Widerspruch ableitet, versucht sich Hume an der Widerlegung des ersteren. Etwas komprimiert könnte man Humes Argument gegen den Apriorismus der Kausalität folgendermaßen ausdrücken: Kausalurteile a priori seien demnach a priori unmöglich, weil sie a priori nicht a priori seien. Sie sind - mit Leibniz - kontingente Tatsachen, deren Negation a priori keinen Widerspruch impliziert. Der Logizismus Humes zeigt sich darin, dass er Kausalität nur als analytische, logische Verbindung verstehen

---

<sup>254</sup> Vgl. Spinoza, „Brief an Meyer“, 1977, 50.

will. Das Konzept der Realverursachung mithilfe dieser Identifikation aushebeln zu wollen, ist philosophisches Hütchenspiel. Anders als üblich angenommen, ist Humes Skeptizismus keine Kritik des angeblich „idealistischen“ Rationalismus, sondern primär die schlecht verstandene Folge desselben, zumal beide seiner Grundannahmen (Trennbarkeitsprinzip von Vorstellungen und der Realmöglichkeit des Vorstellbaren) den Apriorismus selbst unterminieren, weil sie auch vor logischer Notwendigkeit keinen Halt machen. Humes Skeptizismus resultiert deshalb aus einem überdrehten logizistischen Idealismus, der sich selbst das Fundament wegsprengt und der entgegen aller Beteuerung auf einer illegitimen Identifikation des Realen mit dem Logischen beruht. Angesichts des Widersinns von Humes „rationalistischem Skeptizismus“ kann er sich glücklich wähnen, das „Privileg des Skeptikers“ für sich in Anspruch nehmen zu können, also im Ernstfall: beim Ausgehen der Argumente schweigen zu können.

Die bei Hume gefundenen Anfangsgründe des post-metaphysischen Zeitalters sind also offenkundig Ungründe. Wichtig war die Darstellung unter anderem aber auch, um auf die ganz ähnlich gelagerte Argumentationsstrategie bei Meillassoux hinzuweisen, der aus seiner Vorliebe für Hume aber ohnehin kein Geheimnis macht. Vor allem die bei Hume nicht ausdrücklich genannte - gleichsam freilich kaum versteckte - Voraussetzung, derzufolge Denkbarkeit Kennzeichen von Realmöglichkeit ist, die Welt also dem Vorstellungsvermögen des Denkens gehorchen soll, ist, abgesehen von dem Umstand, dass sie wenig skeptisch daherkommt, von großer Bedeutung. Denn sie legt den Beweisgrund, auf welchen sich noch weitere Denker im Kampf gegen das *principium rationis* berufen werden.

Bevor wir uns auf den Hauptteil, die Untersuchung von Kants Philosophie, zuwenden, gehen wir auf die Frage der Beweisbarkeit ontologischer Kontingenz à la Meillassoux ein, die weder der so die Wissenschaften betonende Meillassoux, der ja seines eigenen Vernehmens nach einen *Spekulativen Materialismus* vertritt, noch der vorgebliche Empirist Hume wirklich je gestellt haben. Ein Empirismus à la Popper verdeutlicht übrigens ganz gut die Tendenz oder Versuchung (der sich auch deren Vertreter nicht immer erwehren können), Aussagen über Bereiche zu treffen, über die sie eigentlich ihren Grundsätzen zufolge keine Handhabe haben dürften. So lässt sich Popper zu folgender Aussage hinreißen: „The realization that all knowledge is hypothetical leads to the rejection of the ‘principle of sufficient reason’ in the form ‘that a reason can be given for



every truth' [...]."<sup>255</sup> Dass Popper sich, ganz dem Zeitgeist verpflichtet, zu einer leichtsinnigen Aussage über das *principium rationis* hinreißen lässt, ist noch verständlich. Selbst wenn er aber das Prinzip, wie das Zitat nahelegt, nur in seiner empirischen Form begreift und angreift, ist doch die Ironie beinahe köstlich. Denn Leibniz behauptet ja nichts anderes, als dass all unser Faktenwissen für uns nur hypothetisch sei, da wir aus Gründen der Endlichkeit nie zur Kenntnis aller Gründe gelangen könnten (unser Wissen um Gründe also immer, wenn nicht immer gleich falsch, so doch unvollständig ist). Damit aber verneint Popper in einer Aussage zugleich den affirmativen Gehalt der Proposition, der ihn zu ihrer Negation führt. Kurzum: Er sägt, wie Hume, den Ast ab auf dem er sitzt. Er scheint gar nicht zu sehen, dass er für seinen eigenen *Falsifikationismus* eine ontologische Version des *principiums* benötigt, die ihm überhaupt erst die Wahrheit und Begründbarkeit garantiert, auf deren Grund er seine Theorie überhaupt erst bauen kann. Denn gegenüber was und mit welchem Kriterium will er denn letzten Endes *falsifizieren*?

Dass Popper mitunter als einer der Wichtigeren der Philosophie des letzten Jahrhunderts bezeichnet wird, zeigt dann auch sehr deutlich, wie es um diese stand, denn man hat auch schon besser begründete Ideologien gesehen. Die auf dem *Empirismus* basierende Linie hat im letzten Jahrhundert also durchaus die unkritische Tendenz gehabt, Aussagen über einen Bereich zu treffen, über den sie eigentlich gar nicht sprechen dürfte. Die ganze gegen das metaphysische Denken gerichtete sophistische Rhetorik hätte aber im Grunde immer zur Metaphysik *schweigen* müssen, statt sie als unmöglich, unsinnig oder illusorisch zu beschimpfen. Sie erweist sich also als nicht ernst zu nehmend. Meillassoux hingegen schon, weil er den eigentlich rein epistemischen Aussagen ein onto-logisches Fundament geben will, womit er bereits deren Verhaftetheit in bloßer Doxa aufzeigt. Aus diesen Gründen stellen wir im folgenden Kapitel noch einige Beobachtungen zur hyperchaotischen und unbegründeten ontologischen Kontingenz im Ausgang von Meillassoux an.

---

<sup>255</sup> Karl R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Revised Edition (Oxford University Press, 1972), 30.

## 5 Ist ontologische Kontingenz überhaupt beweisbar?

Dem Wesen des Prinzips liegt ein Allgemeinheitsanspruch zu Grunde, der sich darin ausdrückt, dass alle Entitäten, die unter den Bereich eines Prinzips fallen, ausnahmslos durch dieses bestimmt werden müssen. Dieser charakteristische universale Gültigkeitsanspruch eines fundamentalen Prinzips bedeutet damit im Umkehrschluss, dass nur ein einzelnes Gegenbeispiel, eine nicht vom Prinzip beherrschte Entität, sozusagen ein anarchisches Element, genügt, um ein Prinzip zu widerlegen - gesetzt natürlich, besagte Entität oder besagtes Ereignis liegen im selben Bereich. Die Ungültigkeit des Prinzips vom Grund ließe sich damit durch den Beweis der Möglichkeit oder der Existenz eines ontologisch kontingenten Dinges erbringen. Der Verteidiger eines Prinzips muss also immer einen universalen Anspruch geltend machen, während derjenige, der zum Beispiel gegen das Prinzip argumentiert, auf den ersten Blick nur mit einem partikulären Ansatz auszukommen scheint. In diesem Kapitel soll deshalb der Frage einer möglichen Falsifizierbarkeit, um ein allerletztes Mal auf Popper zurückzukommen, des Universalitätsanspruchs der Vernunft nachgegangen werden, indem die Bedingungen thematisiert werden, die erfüllt sein müssen, wenn man gegen das Prinzip vom Grund so etwas wie die Möglichkeit einer unbegründeten *creatio ex nihilo* (im Unterschied zur begründeten *creatio ex nihilo*, die seit dem Jahr 1215 offiziell Kirchendoktrin ist) beweisen will.<sup>256</sup>

### 5.1 Kontingenz und Allwissenheit

Nehmen wir ein Minimalszenario an, indem nur eine einzige ontologisch kontingente Entität *K* existiert, die keinen Existenzgrund besitzt, die in Bezug auf ihre Zukunft in keiner Weise prädeterminiert ist und die sich auf absurdeste und kapriziöseste Art verhalten könnte, kontingenterweise aber nicht unbedingt müsste, weil sie sich als kontingente Entität nicht notwendigerweise wie eine kontingente Entität verhalten müsste (im Sinne Meillassoux'). Wie auch immer es mit *K* vom ontologischen Standpunkt aus aussehen mag, vom epistemischen her allein scheint es - nicht weiter verwunderlich - unmöglich zu sein, ontologische Kontingenz zu beweisen. Empirische Evidenz, genauer gesagt, die Gegebenheit eines augenscheinlich kontingenten Verhaltens von *K* für unsere Sinneswahrnehmung erschöpft sich in der Wahrnehmung, die uns weder eine wesentliche

---

<sup>256</sup> Vgl. Paul Copan und William Lane Craig, *Creation out of Nothing. A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration* (Leicester/Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 147–48.

Definition noch eine Erklärung für das Phänomen *K* liefert, sondern es einzig und allein, wenn überhaupt, *registriert*. Um aus der reinen Sinneserscheinung Wissen zu machen, muss *jede* mögliche zugrunde liegende Ursache oder Erklärung des Phänomens definitiv ausgeschlossen werden können. Aus dieser einfachen Überlegung folgt deshalb bereits, dass ein Beweis für ontologische Kontingenz keineswegs bloß partikulärer Natur sein kann, sondern ebenfalls Universalität beanspruchen muss und in letzter Konsequenz *Allwissenheit* erfordert. Ist dem so, dann wäre ein singulärer empirischer Beweis nicht möglich (höchstens als Illustration), weil dieser, um gültig zu sein, bereits eine Allwissenheit um die versteckte Struktur der Welt voraussetzt. Weiß man alles, dann benötigt man auch keinen empirischen Beweis mehr. Ein empirischer Beweis hat absolutes, vollständiges Wissen zur Bedingung. Es scheint daher, dass eine ontologisch kontingente Entität *K* nur gewusst werden kann, wenn man alles weiß.

Hier drängt sich allerdings sofort die Frage auf, ob die Begriffe der ontologischen Kontingenz und demjenigen der Allwissenheit überhaupt miteinander vereinbar sind oder ob diese sich nicht widersprechen, zumal ein *factum brutum*, welches per Definition nicht erklärbar ist, kaum mit dem traditionellen Wissensbegriff kommensurabel erscheint.<sup>257</sup> Oder aber man akzeptiert einen Begriff der Allwissenheit bei dem Wissen nichts erklärt. Mehr noch: Weil die Existenz einer ontologisch kontingenten Entität *K* gleichbedeutend mit der Ungültigkeit des Prinzips vom Grund wäre, würde daraus folgen, dass alle möglichen Erklärungen von *K*, die auf Basis der Allwissenheit ausgeschlossen worden sind, überhaupt keinen explanatorischen Charakter mehr hätten, weil mit dem Prinzip vom Grund die Kategorie der Erklärung selbst fällt, indem Erklärungen selbst bloß kontingent, niemals aber zwingend wären.<sup>258</sup>

In anderen Worten: Hat man einmal einen Beweis für eine kontingente Entität *K* erbracht, dann zerstört diese die Validität des *principium rationis*, weshalb wiederum der Beweis für die ontologische Kontingenz über den Ausschluss möglicher Erklärungen seine Beweiskraft einbüßt. Damit stellt sich heraus, dass die Bedingungen eines Beweises für *K* niemals erfüllt werden können, weil, einmal erfüllt, die Bedingungen der Beweisbarkeit selbst nicht mehr gewährleistet sind. Die Unvereinbarkeit von Allwissenheit als

---

<sup>257</sup> Zwar behauptet Eric Barnes, dass auch ontologische *facta bruta* erklärbar seien (Vgl. Eric Barnes, „Explaining Brute Facts“, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1994 (1994): 61-68.). Hier halten wir es aber mit Ludwig Fahrenbach, der sagt, dass *brute facts* verstanden werden könnten, jedoch niemals erklärt werden, da eine Erklärung dem ontologischen Status eines *brute fact* zuwiderlaufe (Vgl. Ludwig Fahrenbach, „Understanding Brute Facts“, *Synthese* 145, Nr. 3 (2005): 449-466.).

<sup>258</sup> Für einen guten Überblick zum Thema siehe: David-Hillel Ruben, *Explaining Explanation* (London/New York: Routledge, 1992).

notwendiger Bedingung eines Beweises für ontologische Kontingenz mit eben dieser ist es, die einen Beweis ontologischer Kontingenz unmöglich macht.

Ein rein deskriptiver Wissensbegriff kann natürlich niemals auf legitime Weise vom Empirischen zum Ontologischen gehen, weshalb ein empirischer Beweis für ontologische Kontingenz nicht den Versuch wert ist. Die einzige Option für den Verteidiger der Kontingenz besteht dann natürlich darin, nicht nur den Wissensbegriff aufzugeben, sondern das Empirische mit dem Ontologischen zu identifizieren und schlichtweg überhaupt die Möglichkeit der Existenz von zugrunde liegenden ontologischen Erklärungen für Erscheinungen zu negieren.<sup>259</sup>

## 5.2 Kontingenz und weitere Bedingungen der Beweisbarkeit

In diesem Kapitel wird auf andere Beweisbarkeitsbedingungen ontologischer Kontingenz eingegangen werden. Angenommen, die humesche Epistemologie wäre - natürlich gegen Humes Meinung - im Sein begründet, „notwendige Verbindungen“ zwischen zeitlichen Ereignissen, die Begriffe von Ursache und Wirkung wären tatsächlich ausschließlich psychologischer Natur, ein Produkt der Gewohnheit (*habit*), wie Hume dies in den Kapiteln IV und V der *Enquiry* darlegt, dann müssten immer noch folgende Bedingungen gegeben sein, um so etwas wie einen Beweis ontologischer Kontingenz zu erbringen: Erstens ein erfahrendes Bewusstsein, zweitens ein erfahrbares Objekt und drittens Zeit als weitere Möglichkeitsbedingung der Erfahrung, die ja immer auch Erinnerung ist, aber vor allem, um zu gewährleisten, dass überhaupt etwas passiert, was erfahren werden kann und die Beziehung zwischen Erfahrungssubjekt und Erfahrungsobjekt erlaubt.<sup>260</sup>

Man muss Humes Erkenntnistheorie nicht einmal, wie Meillassoux das tut, in eine Ontologie der Kontingenz verwandeln, um hier in seichtes Fahrwasser zu geraten. Denn selbst im Rahmen seiner Epistemologie sind diese drei Bedingungen bereits nicht ganz unproblematisch, spätestens aber im Rahmen einer Ontologie der absoluten Kontingenz

---

<sup>259</sup> Der Verfechter der ontologischen Kontingenzthese könnten dem entgegenhalten, dass wir, indem wir Allwissenheit und Wissen mit Erklärbarkeit identifizieren, damit offensichtlich eine *petitio principii* begingen. Ein kontingenter Fakt hingegen sich vielmehr über seine Unerklärbarkeit definiere, also nie erklärt, nur registriert werden könne. Somit wäre der Begriff der Allwissenheit gleichbedeutend mit der Gesamtheit aller faktischen Erfahrung. Abgesehen von dem Umstand, dass eine Totalität des Erfahrbaren kaum in einen Beweisgrund zu übersetzen ist, verbleibt der Verfechter der Kontingenzthese damit offenkundig in der Domäne des Erfahrbaren selbst, weshalb er keine ontologischen Behauptungen aufstellen kann. Schlussendlich bleibt sein Kontingenzbegriff also epistemischer Natur, geboren aus der Ignoranz oder Unkenntnis ontologischer Gründe.

<sup>260</sup> Vgl. dazu die entsprechenden Zitate darüberliegenden Kapitel zu David Hume.

des Meillassoux'schen „Hyperchaos“ sind die Begriffe des Subjekts, des Objekts wie deren Verbindung höchst problematisch.

Das Objekt würde in solch einem hypothetischen Fall zu einer Sammlung oder Abstraktion von Sinneseindrücken reduziert. Im objektiven Bereich gäbe es keine notwendigen Verbindungen. Objekten könnte keine Essenz, eigentlich auch kaum Existenz jenseits des Bereichs der Wahrnehmung zugeschrieben werden, was, wie Russel beobachtete, direkt im Solipsismus mündet.<sup>261</sup> Dem Subjekt droht im Grunde dasselbe Schicksal wie dem Objekt. Aus einer Abfolge oder Ansammlung unverbundener Sinneseindrücke lässt sich nämlich nicht auf ein zugrunde liegendes Subjekt schließen, welches diese Erfahrungen irgendwie aufnähme, einen Punkt, den Kant in den *Paralogismen der reinen Vernunft* aufgreifen wird. Genau wie das Objekt könnte also auch das Subjekt inexistent sein, zumal allein aus den sinnlichen Erfahrungsinhalten, die keinerlei notwendige Verbindungen zwischen sich aufweisen, weder auf die Identität noch Persistenz eines hinter der Erfahrung befindlichen Subjekts oder Objekts geschlossen werden kann.

Darüber hinaus führt, wie Borges in seinem Text *A New Refutation of Time* gezeigt hat, Humes Eliminierung des kartesischen *cogito* zur Diskreditierung der Idee der Zeit selbst.<sup>262</sup> Ohne ein Subjekt, dessen Identität innerhalb der Zeit garantiert ist, gäbe es nämlich gar keine Instanz, die wie das Subjekt bei Kant prinzipiell unverknüpfte Momente über eine zeitliche Abfolge hinweg verbinden und somit überhaupt erst gar keinen Begriff der Zeit selbst entwickeln könnte. Genauso würde aus der Abwesenheit jeglicher notwendiger Verbindungen folgen, dass die Wahrnehmungsrelation zwischen Subjekt und Objekt selbst nicht vertrauenswürdig wäre, weil sie sich von unverknüpftem zu unverknüpftem Zeitpunkt ohne jeglichen ersichtlichen Grund ändern könnte. Also selbst wenn man Subjekt und Objekt doch Stabilität zusprechen könnte, selbst dann wäre die Erkenntnisrelation durch die Abwesenheit notwendiger Verbindungen nicht garantiert.

Allein diese zugegebenermaßen kursorischen Betrachtungen zeigen die Unmöglichkeit auf, die Kontingenz in einer kontingenten Welt zu beweisen, weil die Bedingungen der Beweisbarkeit schlichtweg nicht gegeben sind. Kontingenz mag natürlich detektiert

---

<sup>261</sup> Bertrand Russell, „The Relation of Sense-Data to Physics“, *Scientia* 16 (1914): 1-27. Dieser Aufsatz wurde in folgendem Sammelband abgedruckt: Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays* (London: G. Allen & Unwin, 1917), 145–80.

<sup>262</sup> Jorge Luis Borges, „A New Refutation of Time“, in *Labyrinths. Selected Stories and Other Writings*, hg. von James E. Irby und Donald A. Yates (New York: New Directions, 1964), 206–21.

und wahrgenommen werden, aber das ist schon alles. Stellen wir uns eine Welt der ontologischen Kontingenz vor, die sich, anders als Meillassoux' doch eher unchaotisches Chaos, wirklich absolut chaotisch darstellt. Könnten sich in solch einer Welt Begriffe wie die des Beweises, des Arguments, der notwendigen Verbindung usw. überhaupt formen und gedacht werden?<sup>263</sup>

Angenommen, der Begriff des Beweises würde in einer derartigen Umgebung gar keinen Sinn ergeben, dann könnte man auseinandersetzen, dass man ontologische Kontingenz „beweisen“ könne, indem man „beweist“, dass kein Beweis möglich ist. Dieser eher paradoxe „Beweis“ könnte allerdings eine interessante Folge nach sich ziehen. Denn ironischerweise könnten die Bewohner einer derart chaotischen, durch ontologische Kontingenz geprägten, Welt niemals beweisen, dass sie in einer solchermaßen absolut kontingenten Welt leben. Einige Einwohner jedoch könnten angesichts dieser Tatsache zur Schlussfolgerung verführt werden, dass sie in einer Welt leben, die durch den Satz vom Grund und notwendigen Verbindungen bestimmt ist, weil sie die Abwesenheit eines Beweises für die Kontingenz für einen Beweis der Notwendigkeit halten könnten - frei nach dem Motto: *ex ignorantia quodlibet*.

### **5.3 Von empirischer zur ontologischen Kontingenz?**

Dass ein Wissens- oder Erkenntnisbegriff ohne die Annahme notwendiger Verbindungen oder gewisser Gesetzmäßigkeiten keinen Sinn macht, ist kaum weiter strittig, aber dennoch ein Problem für den Vertreter ontologischer Kontingenz. Ohne diese Annahme, so Kant, könnten wir nicht von Wissen, sondern bestenfalls von einem „subjektiven Spiel der Einbildungen“ oder einem „bloßen Traum“ sprechen.<sup>264</sup> Erfahrung alleine könne niemals über die bloße Feststellung des Faktischen hinausweisen: „Erfahrung lehrt uns wohl, was dasei, aber nicht, daß es gar nicht anders sein könne. Daher können empirische Beweisgründe keinen apodiktischen Beweis verschaffen.“<sup>265</sup> Von dieser Warte aus ge-

---

<sup>263</sup> Auch Schrödinger spielt diesen Gedanken mit ähnlicher Konsequenz durch. Wer an der Realität der Kausalität zweifle sei schlichtweg „narrisch“, so der berühmte Wissenschaftler, der natürlich zurecht bemerkt, dass Kausalität in Form der Induktion „millionenfach“ empirisch bestätigt wurde, der aber demütig bekennt, dass er sich nichtsdestotrotz einem unlösbaren Rätsel gegenüber sieht, dem er nichts Neues hinzufügen könne: Vgl. Schrödinger, „Anmerkungen zum Kausalproblem“.

<sup>264</sup> KrV A 111-112.

<sup>265</sup> KrV A 721.

sehen mutet es nicht weiter erstaunlich an, dass eine Philosophie, deren einziges Fundament das empirisch Gegebene darstellt - setzt man ihre Prämisse absolut, gar nicht anders kann, als in einer Philosophie der Kontingenz zu münden.

Meillassoux' Ausgangsprämisse - der Korrelationismus - setzt die Existenz eines Subjekts, eines Objekts und einer stabilen Beziehung zwischen diesen voraus. Alles Annahmen, die in einer Umgebung, wo absolute Kontingenz herrscht, nicht gemacht werden können, weshalb Meillassoux die zwar kontingente Stabilität der Naturgesetze durch die Hintertür wieder einführt, diese zugleich aber nicht wirklich begründen kann, weil Begründung eben doch immer schon die Existenz notwendiger Verbindungen voraussetzt, die er aber ja gerade ablehnt. Aus diesem Grund müsste der Vertreter einer These der absoluten Kontingenz eigentlich die Epistemologie Humes oder des *Sensualismus* absolut setzen, um die Ausgangsprämisse von der für ihn heiklen Annahme notwendiger Verbindungen zu befreien und Widersprüchen vorzubeugen, die dem Korrelationismus begegnen.

Nun ist Letzterer ganz klar Meillassoux' Ausgangspunkt. Allerdings gibt es Passagen, in denen er sich stark an Humes Empirismus annähert bzw. über diesen hinausgeht. Meillassoux' Interpretation des Induktionsproblems als eines „ontologischen“ Problems (wo es für Hume ein epistemologisches war) weist klar in diese Richtung.<sup>266</sup> Jenseits der Frage, warum und vor allem wie denn das Induktionsproblem ein ontologisches sein soll, ergibt sich daraus, dass Meillassoux der empiristischen Epistemologie zustimmen muss, weil das Induktionsproblem ja gerade erst durch die Akzeptanz dieser Form der Erkenntnistheorie entsteht. Das Erfordernis, alle Erkenntnis letztlich auf Sinneswahrnehmung oder die Möglichkeit derselben zu gründen, verbietet von vornweg die Annahme zugrunde liegender notwendiger Verbindungen allein schon, weil diese schon per Definition nicht sinnlich wahrnehmbar sind oder aus Sinnlichem aufgebaut werden können.

Ein eigentlich empirisches Problem ontologisch zu verstehen, geht deshalb womöglich schon immer mit der Annahme ontologischer Kontingenz einher, weil man aus rein empirischen Grundlagen *per se* keine wie auch immer geartete Notwendigkeit ableiten kann. Deswegen muss nicht nur der Dualist, sondern auch der Empirist ontologische Kontingenz akzeptieren, sobald er auf die Idee kommt, seine Position ontologisch zu begründen und im Sein der Dinge zu verankern. Zwar könnte man behaupten, Meillassoux' Korrelationismus sei ohne das historische Erscheinen des Empirismus

---

<sup>266</sup> Vgl. Meillassoux, „Potentiality and Virtuality“.

undenkbar, weshalb man zwischen beiden Positionen durchaus eine Art Abhängigkeitsverhältnis konstruieren könnte. Wir exerzieren das Gedankenspiel einer Ontologisierung des Empirismus hier aber nur durch, um die Beweisbarkeitsbedingungen der These der ontologischen Kontingenz ausfindig zu machen die eventuellen Problemstellungen aufzuzeigen, denen sich der Verteidiger derselben gegenüber sieht.

Der Gründungsakt des Empirismus, die Limitierung des Bereiches legitimer Erkenntnis auf ultimativ sinnlich Erfahrbares, schließt die Möglichkeit einer ontologischen Begründbarkeit der Erfahrungen a priori aus, womit eigentlich der Versuch einer solchen Begründung von vornerein ein Zeichen dafür ist, dass man den Empirismus entweder nicht verstanden hat oder grundsätzlich nicht anerkennt. Versucht man sich hingegen nichtsdestotrotz an einer Absolutsetzung desselben, die insofern auf der Hand liegt, als dass das Nichtempirische a priori als illegitimes Wissen verworfen wurde, das Empirische selbst keine nichtempirische Begrenzung aufweisen kann, wodurch der Eindruck entstehen kann, dass es tatsächlich nichts anderes gibt, dann kann dabei, wie gesagt, nur die Verabsolutierung der dem Empirismus inhärenten Merkmale als Resultat zum Vorschein kommen: Kontingenz und Grundlosigkeit.

Hier zeigt sich also, dass die Verabsolutierung der empiristischen Erkenntnistheorie im Grunde zu denselben Resultaten führt wie Meillassoux' vergeblicher Versuch einer Rationalisierung des Dualismus. Während Meillassoux, wie gezeigt wurde, letzten Endes seiner Ausgangsprämisse nicht entkommt, so ergeht es auch demjenigen, der den Empirismus nicht nur rein epistemologisch verstehen will. Denn eine Verabsolutierung desselben fügt diesem nämlich gar nichts hinzu außer der Behauptung, dass es sich um eine „Ontologie“ handle. Es gäbe nichts jenseits der Erfahrung, keine zugrunde liegenden Substanzen oder Prozesse, Wesenheiten oder „notwendige Verbindungen“ (um Humes Ausdruck zu benutzen). Kurzum: Weil es das Nichtempirische nicht geben kann (weil es nicht empirisch ist), kann es auch keine Gründe geben, und weil das Empirische *per se* grundlos ist, ist eben alles kontingent. Weil die Verabsolutierung des Empirismus aber die Existenz des Nichtempirischen ausschließt, bedeutet das, dass diese Absolutsetzung keineswegs mit einem ontologischen Anspruch daher kommen kann, außer eben sie setzt das Empirische mit dem Ontologischen gleich - und darauf läuft es ja am Ende immer hinaus. Laufen aber das Ontologische und seine Nichtwesentlichkeit wesentlich auf dasselbe hinaus wie das Empirische, dann würde nicht nur Leibniz eine Trennung beider Bereiche für kaum mehr sinnhaft erachten.



Die Verabsolutierung des Empirischen führt damit notwendig zur Identifikation des Empirischen mit dem Ontologischen. Diese Ineinssetzung zeigt damit auf, dass man das Empirische niemals aus sich selbst heraus ontologisch fundieren kann, wenn man den Bereich des Nichtempirischen nicht schon von Beginn an als das dem Empirischen Zugrundeliegende voraussetzt. Anders ausgedrückt: Eine Erkenntnistheorie (die sich absolut setzt), der die Welt abhandengekommen ist, hat nichts mehr, das es zu erkennen gibt (außer der Einsicht in ihre eigene Unkenntnis).<sup>267</sup>

Sieht man den Korrelationismus als eine der möglichen Weiterentwicklungen des Empirismus an, dann könnte man die These vertreten, dass die oben gemachten Beobachtungen durchaus auch in gewissem Maße auf Meillassoux zutreffen. Genau betrachtet, besteht der Korrelationismus durchaus in der gerade angesprochenen Verabsolutierung des Empirismus, denn *strictu sensu* existiert nur das Korrelat oder der Stoff der Erfahrung, die Erfahrung selbst, von der man weder auf ein Subjekt noch auf ein Objekt als Ding an sich schließen kann.<sup>268</sup> Der „korrelationistische Zirkel“ ist auch nicht mehr als gerade thematisierte Verabsolutierung, die nichts anderes ausdrückt, als dass nur von Erfahrung selbst legitim gesprochen werden kann, alles Jenseitige aber nur existiert, wenn es erfahren wird. In diesem Sinne kann man den Meillassoux'schen Korrelationismus durchaus mit einer restriktiven Ontologie der Erfahrung vergleichen, wie sie skizziert worden ist und der zufolge weder das objektive Ding an sich, noch das Subjekt und nach Borges auch nicht die Zeit als solche konstruiert werden können.<sup>269</sup>

Stimmt diese Überlegung, dann wird daraus ersichtlich, weshalb Meillassoux' Rechtfertigung dafür, dass er keinen epistemischen Fehlschluss begeht (also das Ontologische

---

<sup>267</sup> Wohl nur dann mag es nicht weiter verwundern, dass man, wie Markus Gabriel, dafür plädiert, es gäbe keine Welt... (Man muss über den Titel nicht hinauslesen: Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*).

<sup>268</sup> Zwar sieht Eberhard in seinem ersten Artikel des von ihm herausgegebenen *Philosophischen Magazins* von 1788, dass die Einschränkung der legitimen menschlichen Erkenntnisquellen auf die sinnliche Erfahrung und das aus ihr Ableitbare die Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge verunmöglicht und in den Idealismus oder Skeptizismus führe - darauf jedoch, dass man aus dieser Limitierung auf eine These der ontologischen Kontingenz kommen könnte, kam er natürlich nicht, schließt diese Limitierung doch gerade die Legitimität von Aussagen über die Realität hinter der Erfahrung aus. Wichtig ist, dass Eberhard auf den offensichtlichen Umstand zu sprechen kommt, dass aus Prämissen nur abgeleitet werden könne, was auch in ihnen enthalten ist (Vgl. Johann August Eberhard, „Über die Schranken der menschlichen Erkenntnis“, in *Der Streit mit Johann August Eberhard* (Hamburg: Meiner, 1998), 3–15.). Etwas süffisant merkt er darüber hinaus an, dass Hume sich seine Arbeit hätte sparen können, wenn er Leibniz' Kritik an Locke verstanden hätte: Ebd., 14: „Der Humesche Idealismus ist vernichtet [durch Kants *Kritik/S.D.S.*]; die Leibnizsche Philosophie hatte ihm schon zum voraus seinen Untergang zubereitet. Er hätte demnach nicht seine Niederlage durch Herrn Kants Vernunftkritik abwarten können, von der es zweifelhaft ist, ob er durch sie fallen müsse.“

<sup>269</sup> Im Zusammenhang einer Restriktion der Ontologie auf den Stoff der Erfahrung bietet sich ein Vergleich mit dem *Radikalen Empirismus* eines William James an: William James, *Essays in Radical Empiricism* (Mineola: Dover Publications, 2003).

nicht mit dem Empirischen verwechsle oder gleichsetze), scheitert. Meillassoux zufolge könne die Unterscheidung in beide Bereiche nur dann getroffen werden, wenn man bereits die ontologische Kontingenz voraussetze, da man andernfalls nicht behauptet könne, dass das *An-Sich* vom *Für-Uns* prinzipiell verschieden sein könne. Nun hat sich aber gezeigt, dass die Verabsolutierung des Empirischen zu keinerlei Resultat führt, das es erlauben würde, das Empirische vom Ontologischen zu unterscheiden. Hält man dagegen Leibniz' *Prinzip der Identität von Ununterscheidbarem* für gültig, dann ist Meillassoux' Ontologie überhaupt nicht mehr von der Epistemologie des Empirismus zu unterscheiden, ergo mit dieser identisch und somit wirklich nur Epistemologie ohne ontologischen Grund. Im Endeffekt funktioniert die Absolutsetzung der empiristischen Erkenntnistheorie nach demselben Manöver wie Meillassoux' auf den ersten Blick ungleich komplexeres Argument: Weil die zugrunde liegenden, die Erfahrungsinhalte strukturierenden, ontologischen Gründe derselben niemals im Modus der Erfahrung selbst gegeben sind und gegeben sein können, schließt man aus dieser Abwesenheit - *ex ignorantia quodlibet* - auf die Nichtexistenz dieser Gründe *tout court*.

Beginnt man demzufolge eine philosophische Argumentation, indem man lediglich epistemologische Prinzipien zur Grundlage erhebt, zugleich die Möglichkeit vom Wissen um das Sein der Dinge problematisiert oder bezweifelt, dann wird man im Ausgang von rein erkenntnistheoretischen Prämissen nie zum Sein der Dinge gelangen. Wie sollte auch in solch einer Prämisse etwas „enthalten“ sein, das über ihren eigenen Inhalt auf das Ontologische hinausweist? Und wie sollte man, einmal die Epistemologie verabsolutiert, ihr etwas synthetisch hinzufügen können, das in ihr nicht enthalten ist? Ohne die Möglichkeit ontologischen Wissens vorauszusetzen, wird man aus dem Epistemischen nicht ausbrechen können. Die Philosophie findet seit Kant nicht mehr zum Sein der Dinge, weil sie aufgrund ihrer Prämissen gar nicht zu diesem gelangen kann.

Überhaupt der Versuch, vom Epistemischen auf das Ontologische zu schließen, scheint das Symptom einer größeren Verwirrung zu sein. Er bedeutet nämlich eine Verwechslung von Grund und Begründetem, denn nur das Sein kann Grund der Erfahrung oder des Wissens um es sein. Der Versuch, den Grund des Grundes im Begründeten zu suchen, ergibt keinen Sinn. Erst wenn man den Bereich des Seins von vornweg akzeptiert hat, kann man vom Begründeten auf den Grund schließen. Akzeptiert man jedoch bloß den Bereich der Erscheinung oder Erfahrung, dann wird man prinzipiell niemals über diesen Bereich hinausgelangen. Der Versuch, den *Korrelationismus* oder den *Empirismus* (absolut gesetzt) von innen oder aus sich selbst heraus zu überwinden,

ist damit a priori zum Scheitern verurteilt. Unsere Analyse des ambitionierten Versuchs Meillassoux' hat dies zur Genüge gezeigt, die durch das hier durchgeführte Gedanken-spiel einer Verabsolutierung des Empirismus weiter bestätigt wird.

## 5.4 Fazit

Die hier angestellten Betrachtungen sind zweifelsfrei bloß erkenntnistheoretischer Natur. Eine übereilte Postulierung ontologischer Tatsachen liegt uns fern, zumal wir nicht über den Standpunkt der Allwissenheit verfügen. Ganz unstrittig ist das Prinzip vom Grund mit einer moderaten Erkenntnistheorie vereinbar ist, weil sie ja nur auf die prinzipielle Erklärbarkeit der Phänomene abhebt und mitnichten den Anspruch besitzt, für alles eine Erklärung zu besitzen.<sup>270</sup> Die hiesigen Ausführungen haben sicherlich eines gezeigt: Ganz ohne die Annahme irgendwelcher notwendiger Entitäten oder notwendiger Relationen zwischen denselben ist kein philosophisches Argument zu machen. Selbst wenn das Sein am Ende der Dinge sich als grundlos erweisen sollte, uneingeschränkt und nicht bloß relativ kontingent ist, dann wird diese totale Grundlosigkeit jede Möglichkeit eines Beweises derselben vereiteln. Das absolut Kontingente scheint daher, wie Spinoza in der 44. Proposition des zweiten Teils der *Ethik* sagt, mit der Vernunft inkommensurabel zu sein (und hierin liegt sicher der wesentliche Grund für die Unvereinbarkeit von Rationalismus und Empirismus): „De natura rationis non est res ut contingens, sed ut necessarias contemplari.“<sup>271</sup> Meillassoux' Versuch einer Rationalisierung des Empirischen verläuft sich wohl deshalb nicht zuletzt daher in Irrwegen, weil er (obwohl mit dem Anspruch im Anschluss an Kant zu argumentieren) die Trennung zwischen Vernunft und Erfahrung unterläuft beziehungsweise erst das *factum* setzt (allerdings absolut), dann erst die *ratio* (eben nur relativ), und dementsprechend bei der „Notwendigkeit der Kontingenz“ ankommt oder vielmehr ankommen musste. Damit hat nicht nur Meillassoux' Kritik an Kant gewisse Ungründe des post-metaphysischen Denkens aufgezeigt, sondern vor allem auch unsere Untersuchung von Meillassoux' Verabsolutierung genau dieser Ungründe.

---

<sup>270</sup> Ein Punkt, den auch Johann August Eberhard in seinem Angriff auf Kant betont, der aber - frei nach dem Motto „die Sieger schreiben die Geschichte“ - durch eben den Siegeszug der kantischen Philosophie oft nicht mehr gesehen wird. Eberhard, „Über die Schranken der menschlichen Erkenntnis“, 4: „Es ist ein unbegründeter Vorwurf, den man dieser Philosophie [der als dogmatisch bezeichneten/S.D.S.] macht, daß sie ihre Herrschaft über alle Gegenstände außdehne, daß sie allen Zweifel ausschließe und sich alles Mögliche mit Gewißheit zu wissen vermesse.“

<sup>271</sup> Spinoza, *Ethik*, 188–89 (II, Lehrs. 44): „Es liegt in der Natur der Vernunft, Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten.“

Mit einer Kritik an Hume, die ein Leichtes ist, sind aber keineswegs bereits die Anfangsgründe des nachmetaphysischen Zeitalters ausfindig gemacht, noch widerlegt. Selbiges gilt für Meillassoux' Verabsolutierung dieser Ungründe. Denn Hume, der letztlich kein starker Philosoph ist, hätte es ohne Kants *Kritische Philosophie* niemals zu solcher Überschätztheit gebracht. Weil aber nicht zuletzt Meillassoux' Ausgangsprämissen kantische sind, Kant aber der Hauptfaktor für die deshalb zurecht nach ihm benannte Epoche der postkantischen Philosophie ist, gilt es die Anfangsgründe selbiger bei selbigem auszumachen. Nur eine Untersuchung der Entwicklungsgeschichte des Denkens Kants kann uns Aufschluss darüber geben, wie es zur „Kopernikanischen Wende“ kam und worin die Anfangsgründe des post-metaphysischen Zeitalters bestehen.<sup>272</sup>

---

<sup>272</sup> Natürlich ist es ein Zeichen des Epochenwandels selbst, sobald man sich an dessen Gründungsmomenten zu schaffen macht, die, wie jeder Beginn eines Zeitalters, mythologisiert, wenn nicht gar tabuisiert werden, gerade um die diesem zugrunde liegenden Entscheidungen und Voraussetzungen aus der Debatte selbst zu entfernen, um das Funktionieren nach ihren Prämissen zu gewährleisten.

## 6 Das Prinzip vom Grund in Kants Schriften

Bezüglich der Auswahl der behandelten Schriften mussten aus inhaltlicher wie zeitlicher Hinsicht leider Einschränkungen getroffen werden. So lassen wir die nach der *Kritik der reinen Vernunft* abgefassten Schriften bis auf vereinzelte Verweise und Zitate weitestgehend, außen vor. Zum einen hat sich Kants Interpretation des Prinzips vom Grund höchstens in Nuancen verändert, andererseits liegt die thematische Präferenz nicht auf den Werken zur Moral oder Ästhetik, wengleich Kants sogenannte „kritische Wende“ natürlich gerade in der Behauptung des Primats des Praktischen bestehen wird, weshalb seine Uminterpretation dann auf diese Dimension hin seinen Fluchtpunkt setzen wird.

Was die ersten Schriften zur *Physischen Monadologie*<sup>273</sup> oder *Schätzung der lebendigen Kräfte*<sup>274</sup> angeht (der Kraftbegriff wird sich hinsichtlich Kants Hinwendung zur „Erfahrung“ als zentral erweisen) sowie generell die tendenziell naturwissenschaftlichen Arbeiten, so lassen wir sie zunächst aus thematischen Gründen weitgehend unberücksichtigt. Ihr zum Teil schwer zugänglicher Charakter hätte eine vertiefte Einarbeitung in die Wissenschaften der Zeit erforderlich gemacht. Für die Behandlung der Frage der Genese des post-metaphysischen „kritischen“ Denkens sind diese Schriften nur von indirekter Bedeutung, insofern sie sich in der Begrifflichkeit des „Realgrunds“ widerspiegeln.<sup>275</sup> Sollte sich die Auffassung bestätigt finden, dass Kant in seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten, deren doch ins Auge fallende Verschiedenheit zu den akademischen Arbeiten vielen Kommentatoren<sup>276</sup> auffällt, eine geheime oder besser versteckte Ontologie oder Metaphysik vertreten („Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!“<sup>277</sup>), dann würde dies einerseits nur die hier vertretene These unterfüttern, dass es Kant immer um das Denken des Realgrundes ging, den es gegen den lediglich „logischen Vernunftgebrauch“ in der Metaphysik geltend zu machen galt. Andererseits würde dies ohnehin eher ein Problem für die dem *Kritizismus* verpflichtenden Lesarten darstellen, gegen die wir uns wenden. Abgesehen davon, dass die Frage, die natürlich

---

<sup>273</sup> Vgl. MonPh, AA 01 [*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*].

<sup>274</sup> Vgl. GSK, AA 01 [*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*].

<sup>275</sup> Vgl. die entsprechenden Kapitel in Martin Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project* (New York: Oxford University Press, 2000); Oder auch Giorgio Tonelli, „Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert“, *Kant-Studien* 57, Nr. 1–4 (1966): 417–456.

<sup>276</sup> Vgl. Manfred Kühn, *Kant. Eine Biografie*, übers. von Martin Pfeiffer, 5. (München: C. H. Beck, 2004), 127.

<sup>277</sup> NTH, AA 01: 230 [*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*].

zunächst nur aufgeworfen wurde, sehr schwer abschließend gegen Kant selbst geltend gemacht werden kann, ändert sie ohnehin nichts an dem überwältigenden Einfluss, den Kants *Kritik* nicht nur auf einzelne Philosophen, sondern auf die Konstitution des gesamten Feldes der Philosophie selbst hatte.

Im Anschluss an Meillassoux geht es uns jedoch zuallererst um den Versuch einer Epochenbestimmung bezüglich der Erkundung der Genese der Prämissen, welche die korrelationistische Argumentationsfigur überhaupt erst erlaubten und denkbar machten, und die eindeutig in Kants *Kritischer Philosophie*, und nicht in einer etwaigen versteckten Ontologie zu suchen sind. Sollte sich erweisen, dass Kant selbst ontologischen wie metaphysischen Fragestellungen nie wirklich entgegengesetzt war, dann stünde dieser kürzlich vor allem von Martin Schönfeld hervorgehobene Punkt nicht im Widerspruch zur hier versuchten Interpretation, die Kants erste *Kritik*, im Lichte der vorkritischen Schriften gelesen, sowieso nicht als eine der Vernunft, mithin der Metaphysik im Allgemeinen, sondern nur als eine des „logischen Vernunftgebrauchs“ und damit der logisierenden Metaphysik im Besonderen zu gelten hat.<sup>278</sup> Wir beginnen mit Kants zweiter Dissertation, die erste behandelte das Feuer (*De igne*), die er 1755 zur Erhaltung der *venia legendi* an der Universität vorzulegen hatte.<sup>279</sup> Wenn Irrlitz diesbezüglich von einem „Synthese-Programm von naturwissenschaftlichem Induktionismus und Metaphysik“<sup>280</sup> spricht, Kants Programmatik also durch das Problem der Integration des Allgemeinen und des Besonderen geprägt ist, wovon auch Schönfeld ausgeht, der Kants Hinwendung zur *Kritischen Philosophie* als eine Reflektion auf das Scheitern besagter Vereinigung von Metaphysik und Naturwissenschaften versteht<sup>281</sup> - was mit unserer Interpretation weitgehend konform geht - dann reflektiert sich diese Thematik in metaphysischen Begriffen natürlich in den von uns behandelten Schriften wider, vor allem im Begriff des „Realgrundes“, weswegen eine Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Arbeiten zwar sicher nicht abträglich gewesen wäre, sich aber letztlich als nicht notwendig zur Darlegung und Interpretation unserer These erwiesen hat.

---

<sup>278</sup> Vgl. Martin Schönfeld, „Kants Ontologie [Manuskript]“, in *Handbuch Ontologie*, hg. von Jan Urbich und Jörg Zimmer (Stuttgart: Metzler Verlag, 2018) [wir beziehen uns auf eine Vorabfassung des Artikels].

<sup>279</sup> Di, AA 01 [*Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*]. Vgl. Kühn, *Kant. Eine Biografie*, 123.

<sup>280</sup> Vgl. Irrlitz, *Kant Handbuch*, 82.

<sup>281</sup> Vgl. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, 10–14.

## 6.1 Erkenntnisgrund und Seinsgrund in der *Nova Dilucidatio*

In Kants 1755 erschienener Abhandlung geht es, wie der Titel schon sagt, um eine „Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“ - darum, „einen tieferen Einblick in das Gesetz der Beweisführungen unserer Erkenntniskraft zu gewinnen“, denn „Gott“ habe „ein Schlussfolgern nicht nötig“.<sup>282</sup> Der Fokus auf das menschliche Erkenntnisvermögen ist also keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal Kants gemeinhin als „kritischer“ Periode bezeichneter Phase, denn die durchaus leitende Frage nach den Gesetzen des Verstandes findet sich schon zu Beginn seines Werks. Was sich ändern wird, ist also nicht der Untersuchungsgegenstand, sondern die Bestimmung der Reichweite oder Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnis.

Kant weicht in dieser lateinischen Schrift zwar doch in zentralen Punkten von Leibniz ab - z. B. was die Unveränderlichkeit der Substanzen oder den wichtigen Satz des Nicht-zuunterscheidenden betrifft - vor allem aber in Bezug auf Leibniz' Wahrheitsvorstellung. Dennoch fußt die Diskussion der „Beweisführungen unserer Erkenntniskraft“ weiterhin auf einer Klärung des Verhältnisses zwischen *Subjekt* und *Prädikat*, genauer in der „Aufdeckung der Identität“ zwischen den beiden zentralen Bausteinen der leibnizschen Philosophie.<sup>283</sup> Gott bedürfe weder der finiten noch der infiniten Analyse, mit Leibniz sprechend, um ein solches Identitätsverhältnis zu erkennen.<sup>284</sup> Der menschliche Verstand dagegen erfordere notwendigerweise eine derartige „Zergliederung“ wegen „der Nacht, die unser Verstehen verdunkelt“.<sup>285</sup> Zur Erhellung dieses Dunkels beleuchtet Kant in drei Abschnitten die „Prinzipien metaphysischer Erkenntnis“.

Der erste Abschnitt ist dem Prinzip des Widerspruchs gewidmet, während der zweite vom Satz des zureichenden Grundes handelt und Kant im letzten Abschnitt, seiner Ansicht nach, „zwei neue Grundsätze“ von „nicht unbeachtlicher Bedeutung für die metaphysische Erkenntnis“ einführt, nämlich den „Satz der Aufeinanderfolge“ wie den „Satz

---

<sup>282</sup> Immanuel Kant, „Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis“, in *Vorkritische Schriften bis 1768*, hg. von Wilhelm Weischedel, übers. von Monika Bock, 6., unveränd. Aufl., Nachdruck der Ausg. Darmstadt 1960, Bd. 1, Werke in sechs Bänden (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2005), 421.

<sup>283</sup> Ebd.

<sup>284</sup> Zu Leibniz Begriff des endlichen und unendlichen Beweisverfahrens kontingenter Aussagen siehe: *Generales Inquisitiones de Analysis Notionum et Veritatum* (A VI, iv 739-788). Auf Deutsch: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Generales inquisitiones de analysis notionum et veritatum / Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten*, 2., durchgesehene Auflage (Hamburg: F. Meiner Verlag, 1993).

<sup>285</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 421.

des *Zugleichseins*<sup>286</sup>. Auf den ersten Blick orientiert sich Kant an der bei Wolff und Baumgarten (später auch noch bei Eberhard) vorzufindenden Prinzipienhierarchie, die dem Prinzip des Widerspruchs den ersten Rang zuweist, was sich vor allem in deren Versuch, das Prinzip vom Grund aus diesem abzuleiten, widerspiegelt. Bei Kant entspricht die Anordnung hier jedoch keineswegs der Rangordnung. Bereits in der Einführung verspricht er, „was gemeinhin von dem höchsten und unbezweifelten Rang des Satzes des Widerspruchs über allen Wahrheiten mehr gutgläubig als zutreffend gesagt wird“, sorgfältig zu prüfen.<sup>287</sup>

### 6.1.1 Kants Zurechtweisung des Satzes vom Widerspruch

Schon mit dem *ersten Satz* der insgesamt dreizehn in der *Nova Dilucidatio* aufgestellten *Sätze* sprengt Kant nicht nur die mit Wolff und Baumgarten kanonisch gewordene Hierarchie der Prinzipien, sondern verwirft generell die Idee eines ersten Grundsatzes, der, „wenn er mehrere andere Sätze unausgesprochen zusammenfaßte [...] den Schein eines einzigen Grundsatzes nur vor[täuschte]“.<sup>288</sup> Dieser lautet: „Einen EINZIGEN, unbedingt ersten, allgemeinen Grundsatz für alle Wahrheiten gibt es nicht (Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicum).“<sup>289</sup> Kants Argument für diesen *Satz* steht allerdings auf relativ schwachem Fundament. Weil es zwei Arten von Wahrheiten gäbe, bejahende und verneinende, und eine bejahende Wahrheit niemals aus einem „verneinenden Grundsatz“ könne abgeleitet werden (und vice versa), könne es deshalb keinen allgemeinen ersten Grundsatz geben, da dieser eben nicht negative und affirmative Wahrheiten zugleich garantieren könne.<sup>290</sup>

Weil Kant diese Bifurkation der Wahrheit, die eine recht ungewöhnliche Form der „doppelten Wahrheit“ ist, auch in seine Auslegung des Prinzips der Identität mitnimmt, verschieben wir die Kritik dieses Arguments ins nächste Kapitel. In der Überschrift war von Zurechtweisung die Rede, weil Kant im weiteren Verlauf dieser Schrift dem Prinzip des Widerspruchs eindeutige Grenzen setzt, was die Möglichkeit betrifft, aus diesem

---

<sup>286</sup> Ebd., 407.

<sup>287</sup> Ebd.

<sup>288</sup> Ebd., 409. Natürlich muss man Kant, zumindest dem Wortlaut nach, zustimmen. Dennoch könnte man anmerken, dass ein Grundsatz, der andere Grundsätze in sich enthalten würde, eben doch ein erster Grundsatz wäre, denn als solcher muss er im Grunde allen anderen Grundsätze implizit enthalten, so dass diese aus jenem überhaupt erst ableitbar wären.

<sup>289</sup> Ebd., 408-9 [Hervorhebung im Original].

<sup>290</sup> Vgl. ebd., 409-11.



Prinzip ontologische Wahrheiten abzuleiten. Eine Grenzziehung, die auf seine spätere Differenzierung zwischen *logischem Grund* und *Realgrund* schon hinweist. Das grundlegende Merkmal des *principium contradictionis* liege nämlich sinngemäß darin, dass es eine „Erklärung des Unmöglichen“ sei, damit aber keineswegs einen Gewährsmann für ontologische Wahrheiten darstelle:

„Der Satz des Widerspruchs, der in dem Satz ausgedrückt wird: *es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist*, ist der Sache nach nur die Erklärung des *Unmöglichen*; denn alles, was sich widerspricht, oder was als zugleich seiend und nicht-seiend vorgestellt wird, wird unmöglich genannt. Aber auf welche Weise kann man feststellen, daß alle Wahrheiten auf diese Erklärung wie auf einen Proberstein bezogen werden müssen? Denn es ist weder nötig, jede Wahrheit gegen die Unmöglichkeit des Gegenteils sicher zu stellen, noch ist das, um die Wahrheit zu gestehen, an sich zureichend; denn einen Überschritt (*transitus*) von der Unmöglichkeit des Gegenteils zur Behauptung der Wahrheit gibt es nur vermittels des Satzes: *alles, dessen Gegenteil falsch ist, das ist wahr*, der sich also, wie im vorausgehenden gezeigt wurde, mit dem Satz des Widerspruchs in die Herrschaft teilt.“<sup>291</sup>

Aus logischer Widerspruchslosigkeit alleine kann also schlechterdings, so Kant, keine Realmöglichkeit deduziert werden - ein Gedankengang, der dann in seiner Kritik am ontologischen Beweis noch enorme Geltung erfahren wird.

### **6.1.2 Der doppelte Satz der Identität als „Grundsatz aller Wahrheiten“**

Kants den Eigenschaften des Urteils folgende Einteilung der Wahrheit in negative und affirmative Wahrheit bestimmt auch seine Auffassung des Identitätsprinzips, dem er die höchste Priorität einräumt, und das natürlich aufs Engste mit dem Prinzip des Widerspruchs verbunden ist, zumal ohne die Existenz von mit sich identischen Dingen oder Eigenschaften genausowenig Widersprüchlichkeit wie Nichtwidersprüchlichkeit gedacht werden kann, weil diese nur bestehen können, wenn man einem identischen Subjekt widersprüchliche, respektive widerspruchsfrei Prädikate oder Kombinationen von Prädikaten beilegen kann, überhaupt weder der Begriff des Subjekts, noch der des Prädikats gar denkbar ist, ohne deren Selbstidentität zumindest zugrunde zu legen. Entsprechend also der Zweiteilung der Wahrheit nach ihrer Qualität unterscheidet Kant „zwei unbedingt erste Grundsätze für alle Wahrheiten“, einen für die affirmativen („*alles,*

---

<sup>291</sup> Ebd., 419 [Hervorhebung im Original, dort allerdings in Sperrdruck statt Kursivsetzung. In der Regel werden wir Sperrdruck bei Kant hier, wenn nicht extra hervorgehoben, immer in Kursivdruck setzen].

was ist, ist“) und einen für die negativen („alles, was nicht ist, ist nicht“).<sup>292</sup> Beide zusammengenommen bilden, entweder durch Einschluss oder Ausschluss des Prädikats vom Subjekt, für Kant den Satz der Identität, der für ihn die „letzte Grundlage aller Erkenntnis schlechthin“ bedeutet, die „jede direkte Beweisführung“ beherrscht.<sup>293</sup> Auch beim „indirekten Beweis“ sieht Kant den „zweifachen Satz der Identität“ (*principium identitatis geminum*)<sup>294</sup> als grundlegend an.

Dieser fuße auf folgenden Sätzen: „1) alles, dessen Gegenteil falsch ist, das ist wahr, das heißt, alles, dessen Gegenteil verneint wird, das muß bejaht werden; 2) alles, dessen Gegenteil wahr ist, das ist falsch.“<sup>295</sup> Durch einige logische Operation nun führt Kant die beiden grundlegenden Sätze des indirekten Beweises auf seinen zweifachen Satz der Identität zurück, weshalb dieser tatsächlich als „letzte Grundlage aller Erkenntnis schlechthin“ verstanden werden könne.<sup>296</sup> Wie Eidam treffend feststellt, könnte Kant mit ebenderselben Operation, mit der er das indirekte Beweisverfahren auf den Satz der Identität zurückführt, genauso den verneinenden Satz der Identität (alles, was nicht ist, ist nicht) durch die „Tilgung“ der doppelten Negation auf den bejahenden Satz der Identität (alles, was ist, ist) zurückführen.<sup>297</sup> In der Tat ist es schwer einzusehen, warum Kant neben der Wahrheit auch die Identität zweifach begreift, denn egal, ob die Identitätsrelation nun eine Relation ist, die die Identität eines Seienden oder die eines Nichtseienden ausdrückt, als Identitätsrelation ist sie sicherlich dieselbe (ob  $A = A$  oder  $\neg A = \neg A$ , auf die Gleichheit des Gleichheitszeichens kommt es an).<sup>298</sup> Kant scheint sich hier also - ein zentraler Punkt auf den noch öfter hingewiesen werden wird - zu stark von den Eigenschaften des Urteils leiten zu lassen, die er damit aber implizit eigentlich noch vor diesen Prinzipien platzieren müsste, was jedoch keinen Sinn ergäbe.

---

<sup>292</sup> Ebd., 413.

<sup>293</sup> Ebd., 413-15.

<sup>294</sup> Ebd., 414-15.

<sup>295</sup> Ebd., 413.

<sup>296</sup> Ebd., 415.

<sup>297</sup> Vgl. Heinz Eidam, *Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem*, Kantstudien Ergänzungshefte 138 (Berlin/Boston: De Gruyter, 2000), 15, FN 2.

<sup>298</sup> Gemäß dem § 19 der *Allgemeinen Elementarlehre* in der von Jäsche zusammengestellten *Logik*, sind logische Form und Inhalt, nicht nur was Begriffe, sondern auch was Urteile angeht, strikt zu trennen (Vgl. Log, AA 09: 101). Hier aber scheint Kant definitiv nicht vom logischen Wahrheitsbegriff Gebrauch zu machen.

### 6.1.3 Kants Bestimmung des *principium rationis determinantis*

Kant beschränkt die Anwendbarkeit des Prinzips vom Grund, wie bereits Leibniz, auf kontingente Dinge, während notwendige Dinge allein durch das Prinzip der Identität, ergo auch des Widerspruchs bestimmt werden. Im Anschluss an Crusius' wichtige Bemerkung der Ambiguität des Wortes „zureichend“, zieht Kant die ebenfalls von diesem favorisierte Formulierung vom Satz des *bestimmenden* oder *determinierenden* Grundes vor.<sup>299</sup> Auf die missverständliche Ambiguität des *sufficere* oder Zureichenden, so Crusius, habe Samuel Clarke zwar zu Recht hingewiesen, obgleich er den Sinn, den Leibniz mit diesem Prinzip verbände, nicht vollständig verstanden habe. Die Äquivozität bestehe nun darin, dass die Qualifikation eines Grundes als *zureichend* die zeitliche Dimension völlig außen vor lasse, also eigentlich beileibe nicht begründe, warum ein Ereignis zum Zeitpunkt A und nicht etwa zum Zeitpunkt B oder C einträte.<sup>300</sup> Die Charakterisierung des Grundes als „determinierender Grund“ hebe diese Ambiguität auf. Eine entscheidendere Ambiguität liegt Crusius zufolge jedoch in der Unklarheit, ob man mit dem Wort „Grund“ nun einen „Erkenntnisgrund“ oder die „Gründe der Dinge selbst“, den „Realgrund“ meine.<sup>301</sup> Dem folgend, definiert Kant das Prinzip wie folgt:

---

<sup>299</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 427: „Ebenso habe ich es für besser gehalten, anstelle des Ausdrucks *zureichender Grund* das Wort *bestimmender Grund* zu wählen, wobei ich die Zustimmung des berühmten Crusius habe. Denn das Wort *zureichend* ist, wie derselbe vollauf deutlich macht, zweideutig, weil nicht sofort ersichtlich ist, wie weit er zureicht; bestimmen aber heißt, so zu setzen, daß jedes Gegenteil ausgeschlossen ist, und bedeutet daher das, was mit Gewißheit ausreicht, eine Sache so und nicht anders zu begreifen [Hervorhebung im Original].“ In der zweiten Auflage der deutschen Übersetzung von Crusius' *Dissertatio Philosophica De Usu Et Limitibus Principii Rationis Determinantis Vulgo Sufficientis* aus dem Jahr 1743 lautet die entsprechende Stelle wie folgt: „Derowegen wird es zur Deutlichkeit mehr beförderlich seyn, wenn wir diesen Satz lieber den **Satz des Determinierenden Grundes** (*principium rations determinantis*) nennen. Denn determinieren heißt, nicht mehr als eine einzige Möglichkeit übrig zu lassen, wie ein Ding bei diesen Umständen beschaffen sey oder beschaffen seyn könne [Hervorhebungen im jeweiligen Original] (Christian August Crusius, *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom Zureichenden oder besser Determinierenden Grunde*, hg. von Christian Friedrich Pezold, übers. von Christian Friedrich Krause, 2. Aufl. (Leipzig: Langenheim, 1766), 9–10 (§. 3).“ Die bibliografischen Angaben zum Original sind folgende: Christian August Crusius, *Dissertatio Philosophica De Usu Et Limitibus Principii Rationis Determinantis Vulgo Sufficientis* (Lipsiae: ex officina Langenhemiana, 1743), <http://digital.slub-dresden.de/id346739993>.

<sup>300</sup> Vgl. Crusius, *Einschränkung vom Determinierenden Grunde*, 9 (§ 2); 64–67 (§ XVII).

<sup>301</sup> Vgl. ebd., 63–64 (§. XVI); 99 (§. XXXV).

„Bestimmen heißt ein Prädikat mit Ausschluß seines Gegenteils setzen. Was ein Subjekt in Beziehung auf sein Prädikat bestimmt, nennt man den *Grund (ratio)*. Man unterscheidet einen vorgängig und nachträglich bestimmenden Grund. *Vorgängig* bestimmend (*antecedenter determinans*) ist der, dessen Begriff dem Bestimmten vorhergeht, d. h. ohne dessen Voraussetzung das Bestimmte nicht verstehbar wäre. *Nachträglich* bestimmend (*consequenter determinans*) ist das, was nicht gesetzt würde, wenn der von ihm bestimmte Begriff nicht schon von anderswoher gesetzt wäre. Den ersteren Grund könnte man auch den Grund *warum (ratio cur)* oder den Grund des Seins oder Entstehens nennen (*ratio essend vel fiendi*), den letzteren den Grund *daß* oder des Erkennens (*ratio cognoscendi*).“<sup>302</sup>

Die Unterscheidung in Seinsgrund und Erkenntnisgrund, die unzweifelhaft auch durch Crusius' Aufteilung des Grundbegriffs in „Realgrund“ und „Idealgrund“ inspiriert ist, wird für sich für die gesamte Entwicklung des kantischen Denkweges als entscheidend erweisen, wie sich später herausstellen wird.<sup>303</sup> Genauso wichtig ist, wie bereits erwähnt, die Tatsache, dass Kant den Begriff des Grundes unter den Rahmenbedingungen der leibnizschen Matrix von Subjekt und Prädikat denkt, wo der Grund dasjenige ist, das deren „Verbindung [...] bewirkt“:

„Der Begriff des Grundes (*notio rationis*) bewirkt nach allgemeiner Ansicht eine Verknüpfung und Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat. Er verlangt deshalb immer ein Subjekt und ein Prädikat, das mit diesem vereinen kann.“<sup>304</sup>

Der Grund ist damit nicht nur „Kennzeichen“ (*criterium*), sondern auch „Quelle der Wahrheit (*fons veritatis*), weil er „aus Unbestimmtem Bestimmtes zustande [...] bringt (*ex indeterminatis efficit determinata*)“.<sup>305</sup> Wahrheit muss im Sein begründet sein, wobei nur die „vorgängige“ Bestimmung des Seins durch den Seinsgrund, den „nachträglich bestimmenden Grund“, den Erkenntnisgrund begründet, weswegen er „Kriterium“ und „Quelle der Wahrheit“ zugleich ist.<sup>306</sup> Kant verdeutlicht den Nutzen seiner von Crusius

---

<sup>302</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 423.

<sup>303</sup> Christian August Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, die dritte und vermehrte Auflage (Leipzig: Johan Friedrich Gleditsch, 1766), 52-53, § 34: „Alles dasjenige, was etwas anderes ganz oder zum Theil hervor bringt, [...] heißt *Grund oder Ursache im weiten Verstande* (principium, ratio). [...] Nemlich dasjenige, was man das gegründete nennet, und dessen Hervorbringung man einem anderen zuschreibt, ist entweder nur in die Erkenntnis im Verstande, oder es ist die Sache außerhalb der Gedanke selbst. Daher ist der Grund entweder ein Erkenntnisgrund, welcher auch ein *Idealgrund* heißen kann, (principium cognoscendi); oder ein *Realgrund* (principium effendi vel fiendi). Ein *Erkenntnisgrund* ist, welcher die Erkenntnis einer Sache mit Überzeugung hervor bringt und also betrachtet wird. Ein *Realgrund* ist, welcher die Sache selbst außerhalb den Gedanken ganz oder zum Theil hervorbringet oder möglich macht [Hervorhebung im Original].“ Zu Crusius Interpretation des Satzes vom Grunde, siehe auch: Psiljannopoulos, „Von Thomasius zu Tetens“, 301-304.

<sup>304</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 422-23.

<sup>305</sup> Ebd., 424-25.

<sup>306</sup> Man denkt an Karl Marx.

übernommenen Differenzierung des Grundbegriffs in eine ontologische und epistemologische Gattung, durch eine Kritik an Wolff, der den „Grund durch dasjenige, von woher man verstehen kann, warum etwas eher sei als nicht sei“ konzipiert hatte. „Dabei hat er zweifellos das Erklärte mit in die Erklärung gemischt“ urteilt Kant zu Recht.<sup>307</sup> Zumal Kants Bestimmung des Satzes vom bestimmenden Grund sehr deutlich ist, wollen wir diese nicht noch durch unsere Wiedergabe selbiger doppelt darlegen, sondern gleich zu Kants Beweis desselben voranschreiten, bevor dann im Rahmen von Kants Ansicht zum Problem der *causa sui* auf einige der hier gegebenen Bestimmungen zurückgekommen werden soll.<sup>308</sup>

#### 6.1.4 Kants Beschränkung des Satzes vom bestimmenden Grund

Kants *fünfter Satz* lautete noch: „Nichts ist wahr ohne bestimmenden Grund.“<sup>309</sup> Im *sechsten Satz* jedoch schließt er die Möglichkeit einer *causa sui* aus, die er allerdings nicht so nennt und auch nicht auf Spinoza referiert: „Daß etwas den Grund seines Daseins in sich selbst habe, ist ungereimt.“<sup>310</sup> Kants Begründung liest sich wie folgt:

„Alles nämlich, was den Grund des Daseins einer Sache in sich befaßt, ist dessen Ursache. Setzt man mithin, es sei etwas, das den Grund seines Daseins in sich selbst hätte, dann wäre es die Ursache seiner selbst (*sui ipsius causa esset*). Da nun aber der Begriff der Ursache von Natur früher ist als der Begriff des Verursachten und dieser später als jener: so wäre dasselbe zugleich früher und später als es selbst, was widersinnig ist.“<sup>311</sup>

Kants Schlussfolgerung erscheint zwar auf den ersten Blick zwingend, aber selbst wenn man die nicht ganz unproblematische Identifikation von „Grund“ (*ratio*) und „Ursache“ (*causa*) erst einmal außen vor lässt, ergibt sich auf den zweiten Blick eine Schwierigkeit. Angenommen dieser erste Grund des Daseins muss *eine* notwendige Entität sein (und Kant nimmt dies im Folgenden an), dann ist es nicht ersichtlich, warum Kant auf diese notwendige und daher zeitlose Entität die Kriterien der Zeitlichkeit bzw. der Endlichkeit

---

<sup>307</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 427. Wolff definiert den „zureichenden Grund“ in § 56 seiner *Ontologie* in der Tat wie folgt: „Unter *zureichendem Grund* verstehen wir das, von woher eingesehen wird, warum etwas ist.“ Im Original: „Per *Rationem sufficientem* intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit (Wolff, *Erste Philosophie oder Ontologie. Lateinisch-Deutsch*, 128–29 [Hervorhebung im Original]).“

<sup>308</sup> Für eine detaillierte Analyse, siehe Béatrice Longuenesse, „Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“, *The Harvard Review of Philosophy* 9, Nr. 1 (2001): 67–87.

<sup>309</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 429.

<sup>310</sup> Ebd., 431.

<sup>311</sup> Ebd.

oder der Verursachung zwischen kontingenten Entitäten anwendet. Weil Kant also die Bestimmungen der Endlichkeit auf einen Begriff anwendet, der gemeinhin als unendlich aufgefasst wird, ist sein Argument kaum als zwingend zu betrachten, allein weil die Bestimmungen *früher* und *später* im Kontext der absoluten Zeitlosigkeit der Ewigkeit keinen Sinn ergeben und nur relativ gesehen Bedeutung haben. Kant scheint sich dessen eigentlich bewusst zu sein, wie die Konsequenz zeigt, die er unmittelbar an dieses Argument gegen die Selbstverursachung anschließt:

„Mithin ist alles, von dem man sagt, es sei unbedingt notwendig da, nicht wegen eines Grundes da, sondern weil das Gegenteil gar nicht denkbar ist. Diese Unmöglichkeit des Gegenteils ist der Erkenntnisgrund für das Dasein, aber ein vorgängig bestimmender Grund fehlt völlig. *Es ist da*; dies wirklich von ihm gesagt und begriffen zu haben ist genug.“<sup>312</sup>

Kant sieht also ganz deutlich, dass die für kontingente Entitäten geltenden Bestimmungen zusammenbrechen, sobald man diese auf eine notwendige Entität appliziert, weil Letztere schon per Definition selbstbestimmt sind, daher nicht vorgängig bestimmt sein können. Denn wären sie es, dann wären sie natürlich nur kontingente Entitäten, eben weil sie eine Ursache oder einen Grund haben, der außerhalb ihrer selbst liegt. Der Begriff des *ens necessarium* nimmt dementsprechend eine absolute Sonderstellung ein, weil allein aus dessen Erkenntnisgrund hervorgeht, dass er keinen Seinsgrund besitzen kann. Wer die Faktizität des „es ist da“ hier nicht begreife, der verstehe die Idee eines notwendig Seienden nicht. Dies bedeutet dementsprechend eine Einschränkung des Satzes vom Grund, ganz im Geiste von Leibniz, auf *kontingente Entitäten* und was die Seinsgründe betrifft, eben die Nichtanwendbarkeit des Satzes vom Grund auf das *ens necessarium*.<sup>313</sup> Mithin kann diese Limitierung, wie sich versteht, überhaupt nicht gegen Spinoza gelesen werden.

Dennoch - und dieser Punkt ist absolut entscheidend - geht bereits der frühe Kant an dieser Stelle nicht den bequemen und naheliegenden Schritt, den Erkenntnisgrund allein aufgrund der Unmöglichkeit seines Gegenteils hier sozusagen mit dem Seinsgrund gleichzusetzen. Stattdessen hält er konsequent an der Unterscheidung zwischen dem „Grund des Seins“ und dem „Grund des Erkennens“ fest, was sich in Immanuel Kants anschließenden und frühen Kritik am cartesischen Gottesbeweis darin manifestiert, dass

---

<sup>312</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>313</sup> Vgl. Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 24-25. Eidam bemerkt korrekt, dass Kant diese Einschränkung natürlich erst im *siebten Satz* wirklich vornehmen kann, weil er erst dort Gott als eben die einzige notwendige Entität etabliert - ergeben tut sie sich aber sicherlich schon an dieser Stelle.

er klar zwischen „Begriff“ (*notio*) und „Realitäten“ (*realia*) trennt.<sup>314</sup> Vielmehr macht sich Kant beinahe über diejenigen Philosophen lustig, die Gott den Grund seines Daseins selbst zuschreiben, weil „man wohl kaum etwas finden [kann], das von der gesunden Vernunft weiter entfernt wäre als dies“.<sup>315</sup> Den Grund für die Vergeblichkeit, einen Grund des Grundes der Gründe zu suchen, kennen wir schon. Kant bringt ihn nochmals in folgendem Wortlaut zur Sprache: „Denn sobald man in der Kette der Gründe zum ersten Grund gelangt ist, erhellt von selbst, daß man Halt macht und die Frage durch die Vollendung der Antwort völlig aufgehoben wird.“<sup>316</sup>

Die Lösung der Frage nach dem „Anfang“, „Ursprung“ oder „Grund“ aller Dinge, die Frage „warum etwas existiert und nicht nichts“ kann, dem Kant der *Nova Dilucidatio* zufolge, nur in der Auflösung derselben bestehen, einer Auflösung, die keineswegs als Eingeständnis einer „belehrten Unwissenheit“ (*docta ignorantia*) zu begreifen ist, sondern die tatsächlich durch die vollständige Beantwortung der Frage geschieht und damit eine vollendete Antwort darstellt.<sup>317</sup> Kant wird dazu später in der *Transzendentalen Dialektik* vom „Felsen des Absolutnotwendigen“ sprechen, der selber „ohne Stütze schwebt“ und nur dann „keinen Platz zum Warum“ mehr übrig lasse, wenn er qua *absolutum*, als „der Realität nach unendlich“, eben jeglichen extraabsoluten Raum a priori ausschließe von welchem her das Warum noch würde bedient werden können oder von welchem her die Grundlosigkeit „begründet“ werden könnte.<sup>318</sup>

Um wieder auf Kants Insistieren auf der Unterscheidung zwischen „Begriff“ und „Realität“ zurückzukommen, das später noch sehr wichtig werden wird, so verdeutlicht er dies in einer in der *Nova Dilucidatio* eher nur angedeuteten Kritik an Descartes „ontologischem Gottesbeweis“, die aber zweifelsohne schon die Kernelemente der späteren

---

<sup>314</sup> Vgl. Kant, „Neue Erhellung“, 433-35.

<sup>315</sup> Das vollständige Zitat lautet wie folgt: Ebd., 431-33: „Ich finde freilich, daß in den Lehren neuerer Philosophen sehr oft die Meinung wiederholt wird: daß bei Gott der Grund seines Daseins in ihm selbst gelegen sei; ich aber will ihr meine Zustimmung nicht geben. Diesen guten Männern scheint es nämlich gewissermaßen etwas hart, Gott oder dem letzten und vollendetsten Grund der Gründe und Ursachen seinen Grund zu verweigern; und deshalb behaupten sie, weil man außerhalb seiner keinen anerkennen darf, er liege in ihm selbst beschlossen; aber man kann wohl kaum etwas finden, das von der gesunden Vernunft weiter entfernt wäre als dies.“

<sup>316</sup> Ebd., 433.

<sup>317</sup> Vgl. Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 29-30: Eidam weist auf eine thematisch korrespondierende Stelle in der *Kritik* hin, wo Kant den „natürlichen Gang der Vernunft“ hin zum Unbedingten oder zum letzten Grund wie folgt charakterisiert: KrVB 612: „Sie fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt also etwas Existierendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnotwendigen ruhet. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllet und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig lässt, d. i. der Realität nach unendlich ist [Hervorhebung im Original].“

<sup>318</sup> Siehe das Zitat von Kant in der unmittelbar hier darüber befindlichen Fußnote.

Kritik, wie sie im *Beweisgrund* oder natürlich der *Kritik* zu finden sein wird, antizipiert. Dem Unterfangen, Gottes Existenz aus dem Begriff Gottes abzuleiten, schiebt Kant einen Riegel vor, der eben im Beharren auf der Fundamentalität der Unterscheidung zwischen Begriff (oder Vorstellung) und Realität (oder Wirklichkeit) besteht: „Ich weiß zwar, daß man sich auf den Begriff selber von Gott beruft, durch den man sein Dasein bestimmt sein läßt, doch ist leicht einzusehen, daß dies in der Vorstellung, nicht in Wirklichkeit geschieht.“<sup>319</sup>

Weil Begriffliches oder Vorgestelltes *strictu sensu* aber immer nur solches sind und bleiben, aus Begriffen also nur Begriffe abgeleitet werden können, kann daraus keine wirkliche Existenz deduziert werden. Kants Beweis für die Existenz Gottes, der noch lange nicht so ausgefeilt ist wie jener, den er einige Jahre später im *Beweisgrund* vorbringen wird, aber sich hier schon vorbereitet findet, basiert auf der Differenzierung, nicht der Identifizierung von Begriff und Realität. Kant führt folgendes Argument für ein „Seiendes, dessen Dasein selbst seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht“ und das „demnach als unbedingt notwendig daseiend bezeichnet werden kann“<sup>320</sup> an:

„Da es Möglichkeit nur gibt, wenn verbundene Begriffe sich nicht widerstreiten, und so der Begriff der Möglichkeit aus einer Vergleichung hervorgeht; in jeder Vergleichung aber dasjenige, was verglichen werden soll, vorhanden sein muß, und da, wo überhaupt nichts gegeben ist, eine Vergleichung und der ihr entsprechende Begriff der Möglichkeit nicht statthat: so folgt, daß nichts als möglich vorgestellt werden kann, wenn nicht das da wäre, was in jedem möglichen Begriff real ist, und zwar wird es (da, wenn man davon abgeht, es überhaupt nichts Möglichen, d. h. nur Unmögliches gäbe) unbedingt notwendig da sein.“<sup>321</sup>

Möglichkeit ist für Kant also kein absoluter und abstrakter Begriff, denn Möglichkeit muss selbst in der Realität, im Nichtbegrifflichen begründet liegen. Aus diesem Grund kritisiert Kant die Auffassung, dass „Wesenheiten“ als Ausdruck „innerer Möglichkeiten“ immer mit dem Attribut der Notwendigkeit belegt würden.<sup>322</sup> Vielmehr müsste man sagen, „daß sie [die Wesenheiten/S.D.S.] den Dingen unbedingt notwendig zukommen.“<sup>323</sup> Zwar müsse man sich ein Dreieck notwendigerweise als Dreieck vorstellen:

---

<sup>319</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 433.

<sup>320</sup> Ebd.

<sup>321</sup> Ebd., 433-35.

<sup>322</sup> Vgl. ebd., 435.

<sup>323</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].



„Wie es aber kommt, daß dem Denken die Begriffe der Seiten, des zu umgreifenden Raumes usw. zu Gebote stehen, das heißt, daß überhaupt etwas ist, was gedacht werden kann, und von woher dann durch Vereinigen, Einschränken und Bestimmen der Begriff jedes denklichen Dinges entspringt, das könnte man gar nicht begreifen, wenn nicht alles das, was im Begriff *real* ist, in Gott, dem Quell aller Realität (*omnis realitas fonte*), da wäre.“<sup>324</sup>

Nun mag die Formulierung „im Begriff *real*“ angesichts der strikten Demarkierung des Begrifflichen vom Realen unglücklich gewählt sein, doch dass Kant hiermit ausdrücken will, dass ein Begriff nur dann möglich ist, wenn diesem etwas Reales zu *Grunde* liegt, etwas, das ihn erst ermöglicht, scheint hier unstrittig zu sein. *Möglichkeit* - dieser Punkt ist fundamental - leitet sich also keinesfalls aus Begriffen (oder der Widerspruchsfreiheit von Begriffen nach dem Prinzip des Widerspruchs) ab, ist damit keine rein logische Kategorie (auch wenn Widerspruchsfreiheit nach Kant unabdingbare Voraussetzung ist), sondern ist selbst in etwas Nichtbegrifflichem (also in einem Realgrund) gegründet, in der Realität Gottes, dem „notwendigen Grund aller Möglichkeit“<sup>325</sup>.

Eidam bringt diesen Umstand gut auf den Punkt, wenn er einerseits davon spricht, dass Kants Gottesbeweis in einer „Umkehrung“<sup>326</sup> des ontologischen Beweises bestehe, indem er den Begriff sozusagen aus der Realität (oder den Idealgrund im Realgrund begründet) ableiten will, was er, in Pinders Worten, durch die „ontologische Auszeichnung der *Möglichkeit*“ bewerkstellige, da Kants Gottesbeweis zwar „auf einer Analyse des Begriffs der Möglichkeit, aber eben nicht auf der Analyse möglicher Begriffe“<sup>327</sup> beruhe. Deshalb bestehe, so Eidam, „Kants zentrales Problem“ darin: „Wie aber der Begriff eines Seienden vorab so zu setzen ist, daß ihm nicht nur ‚in ideis‘ sondern ‚realiter‘ Dasein notwendig zukommt [...]“<sup>328</sup> Der Kant der *Neuen Erhellungen* gibt zu, solch einen „genetischen“ Beweis „eigentlich nicht“ erbracht zu haben.<sup>329</sup> Genetisch deshalb, weil der Beweis sozusagen versucht, vom absoluten Anfang, vom Grund der Möglichkeit des Daseins überhaupt her zu beginnen, vom Grund zum Begriff, und eben

---

<sup>324</sup> Ebd. [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>325</sup> Ebd.

<sup>326</sup> Vgl. Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 31, Fußnote 23.

<sup>327</sup> Tillmann Pinder, „Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit: Untersuchungen zur Vorgeschichte der ‚transzendentalen Theologie‘“ 1969, 121 [zitiert nach: Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 33].

<sup>328</sup> Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 31.

<sup>329</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 435.

nicht wie angeblich Descartes vom Begriff zum Grund.<sup>330</sup> Diese Leistung wird er erst im *Beweisgrund* für sich reklamieren, auf welchen wir an entsprechender Stelle noch zu sprechen kommen werden. Kants Erläuterung seines Gottesbegriffs rückt diesen doch auf den ersten Blick in große Nähe zum Substanzbegriff Spinozas und soll deshalb hier in voller Länge zitiert werden soll, weil sie auch später noch in der Diskussion um Kants angeblichen Spinozismus eine Rolle spielen wird:

„Ferner muß diese Realität durchgängig in einem einzigen Seienden vereinigt sein. Denn gesetzt, diese Realitäten, die gleichsam der Stoff für alle möglichen Begriffe sind, seien auf mehrere daseiende Dinge verteilt anzutreffen, so hätte jedes dieser Dinge ein Dasein, das in bestimmter Art eingeschränkt, das heißt mit einigen Beraubungen verbunden wäre; da diesen die unbedingte Notwendigkeit nicht ebenso wie den Realitäten zukommt, sie jedoch zur durchgängigen Bestimmung eines Dinges, ohne die es nicht da sein kann, gehören, würden die auf diese Art eingeschränkten Realitäten zufällig da sein. Zur unbedingten Notwendigkeit wird demnach erfordert, daß sie ohne jede Einschränkung da seien, das heißt, ein unendliches Seiendes ausmachen. Da eine Vielheit dieses Seienden, wollte man eine solche erdichten, eine mehrmalige Wiederholung bedeutete und daher eine der unbedingten Notwendigkeit entgegengesetzte Zufälligkeit, muß man feststellen, daß nur ein einziges unbedingt notwendig da ist. Demnach gibt es einen Gott und zwar einen einzigen, als den unbedingt notwendigen Grund aller Möglichkeit.“<sup>331</sup>

Die etwas müßige Frage, ob Kant hier Spinoza im Blick hat oder der Rationalist Kant die Vernunft eben zu ganz ähnlichen Konklusionen führt, stellen wir hier nicht, wie wir auch nicht auf eine Textinterpretation Spinozas eingehen werden, dessen Argumentationsmuster wir vielmehr als bekannt voraussetzen, und das hier im Hintergrund öfters mitschwingt.<sup>332</sup> Weil für Kant aber, vielleicht im Gegensatz zu Spinoza, nicht nur das Problem der Kausalität, sondern auch das der Schöpfung eine Rolle spielt, er diese im Lichte der rationalistischen Konsequenz des alle Realität vereinigenden Grundes aber als Probleme hochhält, statt sie durch die bloße Inhärenz oder Zugehörigkeit zum einen Sein als erklärt abzutun, ergibt sich eine für Kants Denken grundlegende Dynamik, die sein

---

<sup>330</sup> Pinder drückt den sich hieraus ergebenden Imperativ so aus: Pinder, „Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit“, 106: „[...] wenn du dich auf den cartesischen Gottesbeweis berufst, so sage ich dir, daß du dadurch die wichtigste Unterscheidung am Begriff des Grundes vergißt; du gehst von der Frage nach einem ‚Realgrund‘ (ratio existientiae) über zur Antwort durch einen ‚Idealgrund‘ (ratio veritas) [zitiert nach: Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 31, Fußnote 23.]“

<sup>331</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 435.

<sup>332</sup> Für eine kurze Einführung, die es zu Spinoza eigentlich nicht geben kann, siehe Steven Nadler, „‘Whatever is, is God’: Substance and Things in Spinoza’s Metaphysics“, in *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, hg. von Charles Huenemann (Cambridge University Press, 2008); Olli Koistinen, „Causation in Spinoza“, in *Spinoza: Metaphysical Themes*, hg. von Olli Koistinen und J. I. Biro (Oxford University Press, 2002), 60–72. Für eine herausragende, am Prinzip des Grundes ausgelegte, Einführung, Interpretation wie Weiterführung, siehe Michael Della Rocca, *Spinoza* (London; New York: Routledge, 2008).

Denken zeitlebens in Bewegung halten sollte, das auf dem schmalen Grat zwischen leerer Einheit und zusammenhangsloser Vielheit zu bestehen hatte und noch zu bestehen hat.

Im Allgemeinen wird sich Kants Denken immer vor diesem Hintergrund bewegen, hinsichtlich dessen die Frage, wie aus dem Grund, durch den Grund eine Folge entstehen kann, die anders ist als ihr Grund, und zwischen denen nichtsdestotrotz eine Beziehung besteht. Das Problem der Kausalität der Wissenschaften führt zwangsläufig auf die Einheit des Grundes, den Substanzmonismus, der auf der einen Seite die Vielfalt der Erscheinungen, die vor dem „Schleier der Maya“ liegen, in der indifferenten Einheit zu ertrinken droht, während die Verleugnung des Grundes die Möglichkeit der Wissenschaft selbst in Gefahr bringt. Die zu Kants Zeit sich bereits in der Ausdifferenzierung begriffenen Wissenschaften, die im Begriff sind, die Trennung von der Naturphilosophie und letztlich von der Philosophie zu vollziehen, drohen sich durch den Verlust eines metaphysischen Rahmenwerks in ein für die Erkenntnis untragbares unsystematisches Agglomerat zu verlieren, sofern ihnen kein gemeinsames Prinzip oder gemeinsames Objekt zu *Grunde* gelegt werden kann. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Natur zwingen das Denken also regelrecht zur Frage nach dem, was Natur oder Welt überhaupt ist und was deren Einheit begründet - also zur Frage nach dem Prinzip.<sup>333</sup>

### 6.1.5 Kants Beweis des Satzes vom bestimmenden Grund

Allein die Tatsache, dass Kant, wie schon Wolff, Baumgarten und weitere Denker der Deutschen Aufklärung, anders übrigens als Crusius davon überzeugt ist, dass dieses Prinzip zum einen eines Beweises bedarf, und zum anderen auch bewiesen werden kann, durchaus seine Bedeutung hat.<sup>334</sup> Bei Leibniz selbst lassen sich beide Ansichten vorfinden. So spricht er in der Debatte mit Clarke von der Absurdität einer Beweisführung<sup>335</sup>

---

<sup>333</sup> Im Antinomienkapitel wird Kant den Weltbegriff vom Naturbegriff analog seiner Unterscheidung von logischem Grund und Realgrund unterscheiden. Die „Welt“ wird dabei mathematisch, die „Natur“ dynamisch aufgefasst.

<sup>334</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 439: „Es ist hinlänglich bekannt, daß die scharfsichtigsten Philosophen unserer Zeit, unter denen ich ehrenhalber den berühmten Crusius nenne, immer darüber geklagt haben, der Beweis, den man für diesen Grundsatz in allen Schriften über diesen Stoff feilgeboten findet, sei nicht zuverlässig genug. An der Heilung dieses Übels ist der große Mann so sehr verzweifelt, daß er ernstlich behauptete, dieser Satz sei eines Beweises gar nicht fähig, wenn man auch einräumen müsse, daß er unstrittig ganz wahr sei.“

<sup>335</sup> Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke, Leibniz’fünftes Schreiben, G VII 419: „On a pretendu d’abord que je commets une petition de principe. Mais de quel principe, je vous en prie? Plût à Dieu qu’on n’eût jamais supposé des principes moins clairs! Ce principe est celui du besoin d’une Raison suffisante, pour qu’une chose existe, qu’un événement arrive, qu’une vérité ait lieu. Est-ce un principe qui a besoin de preuve?“

des *principium rationis*, wohingegen er sich in einer früheren Notiz selbst an einem Beweis versucht hat<sup>336</sup>, der, wäre er stichhaltiger, sicher weitläufig bekannt wäre.<sup>337</sup> Kants Anliegen in der *Nova Dilucidatio* ist unter anderem „[...] alles vorzubringen, was zur Verbesserung sowohl des Verständnisses als des Beweises des Satzes des zureichenden Grundes gehört [...]“. Die *achte Proposition*, die Kant beweisen will, lautet folgendermaßen: „Nichts, was zufällig da ist, kann eines Grundes entbehren, der sein Dasein vorgängig bestimmt.“<sup>338</sup> Im vorigen Kapitel wurde bereits zur Genüge dargelegt, weshalb Kant seinen Satz vom bestimmenden Grund auf das Zufällige einschränkt, nämlich weil die eine notwendige Entität keinen vorgängig bestimmenden Grund haben kann.<sup>339</sup> Seinen Beweis führt Kant so:

„Gesetzt es entbehre eines solchen [eines Grundes/S.D.S.]. So wird es außer seinem Dasein selber nichts geben, was das Ding zum Dasein bestimmte. Da mithin das Dasein nichtsdestoweniger bestimmt ist, d. h. so gesetzt ist, daß jedes Gegenteil seiner durchgängigen Bestimmung völlig ausgeschlossen ist: so wird es keine andere Ausschließung geben als die, die aus der Setzung des Daseins hervorgeht. Da diese Ausschließung jedoch identisch ist (denn daß ein Ding nicht da sei, wird nur durch die Aufhebung des Nicht-Daseins verhindert), wird das Gegenteil des Daseins durch sich selber ausgeschlossen, d. h. es wird unbedingt unmöglich sein; d. h. das Ding wird unbedingt notwendig da sein, was der Voraussetzung widerstreitet.“<sup>340</sup>

Entscheidend für Kants Gedankengang ist die doppelte Voraussetzung, nach der das Ding keinen *äußerlich* bestimmenden Grund hat, zugleich aber sehr wohl *innerlich* bestimmt ist. Aus dieser internen, sozusagen faktischen Bestimmung schlussfolgert Kant auf die Unmöglichkeit der Nichtexistenz dieses Dinges, weil es sich aus sich heraus nicht anders bestimmen könne als es bereits bestimmt ist, also nur mit sich selbst identisch sein kann, gleichzeitig aber von außen nicht determiniert werden kann. Deshalb aber, so das Argument, müsse es aber notwendig sein, wie es ist - dann wäre es allerdings *notwendig* und würde damit, wie Kant bemerkt, der Voraussetzung widersprechen, die ist, dass es

---

<sup>336</sup> Vgl. Leibniz, *Demonstratio Propositionum Primarum*, A VI ii, 479-486, 483.

<sup>337</sup> Über die Zirkularität und Schwäche des Beweises gibt es in der Forschung soweit mir bekannt, keinen Dissens: Vgl. Look, „Grounding the Principle of Sufficient Reason“, 204–5; R. C. Sleigh, „Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings“, *Midwest Studies in Philosophy* 8, Nr. 1 (1983): 193–216; Adams, *Leibniz*, 68.

<sup>338</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 437.

<sup>339</sup> Ebd., 439: „Aus dem Bewiesenen folgt demnach, daß nur das Dasein des Zufälligen der Stütze eines bestimmenden Grundes bedarf, das einzige unbedingt notwendige indessen von diesem Gesetz ausgenommen ist, und daher der Grundsatz nicht in so allgemeiner Bedeutung zugelassen werden darf, daß er die Gesamtheit alles Möglichen unter seiner Herrschaft zusammenfasste.“

<sup>340</sup> Ebd., 437-39.

zufällig ist. Das „Dasein des Zufälligen“ bedürfe demzufolge „der Stütze des bestimmenden Grundes“.<sup>341</sup>

Ob dieser Beweis tatsächlich mit „allem Lichte der Gewißheit erhellet“ darf getrost bezweifelt werden.<sup>342</sup> Er hängt ganz klar von einer problematischen Voraussetzung ab. Nämlich der, nach welcher das zufällige Ding auch ohne vorgängigen Grund bestimmt sei. Selbst die Unterscheidung zwischen interner und externer Bestimmtheit vermag nichts daran zu ändern, dass Bestimmtheit *Bestimmtheit* bleibt. Bestimmt sich das als kontingent gesetzte Ding tatsächlich aus sich heraus, dann kann es nur selbstbestimmt, autonom und damit notwendiger Natur sein.

Klarerweise scheinen sich die Begriffe der *Bestimmtheit* und der *Zufälligkeit* gegenseitig auszuschließen. Würde man jedoch das Zufällige als unbestimmtes Ding auffassen, dann fiel Kants Beweis in sich zusammen. Das ändert durchaus nichts daran, dass ein zufälliges Ding tatsächlich durch einen vorgängigen Grund bestimmt sein muss, da es sich per Definition nicht selbst bestimmen kann, seine Existenz von woanders herhaben muss, nur setzt diese Annahme schlichtweg bereits die Gültigkeit des Satzes vom bestimmenden Grunde voraus, der ja nichts anderes besagt, als das alles durchgängig bestimmt ist.

Im Anschluss versucht Kant die Annahme, dass „ein zufälliges Ding niemals zureichend bestimmt ist, wenn man den vorgängig bestimmenden Grund verläßt, und daher auch kein Dasein haben kann“, über den Begriff der Willensfreiheit zu beweisen.<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup> Vgl. ebd., 439.

<sup>342</sup> Ebd.

<sup>343</sup> Vgl. ebd., 441. Wobei es eigentlich gar nicht um Willensfreiheit geht, sondern um die Möglichkeit der Veränderung in der Zeit, des Entstehens und Vergehens zufälliger Dinge. Dass Kant hier die Willensfreiheit erwähnt, mag mit der tragenden Rolle, die dieser Begriff bei Crusius spielt zu tun haben, oder auch der Tatsache, dass Kant dieses Thema in Anschluss an ersteren noch thematisieren wird.

„Der Akt des freien Wollens hat Dasein, dieses Dasein schließt das Gegenteil dieser Bestimmung aus; allein, da er einmal nicht da gewesen ist und sein Dasein an sich nicht bestimmt, ob er einmal gewesen oder nicht gewesen ist, bleibt die Frage, ob er vorher schon da gewesen oder nicht da gewesen ist, durch das Dasein dieses Wollens unentschieden; weil jedoch bei einer durchgängigen Bestimmung diejenige, ob das Seiende angefangen habe oder nicht, auch eine von allen ist, wird das Seiende so lange unbestimmt sein und auch nicht bestimmt werden können, als nicht außer dem, was dem inneren Dasein zukommt, noch Begriffe beigebracht werden, die unabhängig von seinem Dasein denkbar sind. Da aber dasjenige, was das vorausgehende Nicht-Dasein des daseienden Dinges bestimmt, dem Begriff des Daseins vorhergeht, dasselbe aber, was bestimmt, daß das Daseiende vorher nicht dagewesen sei, es zugleich vom Nicht-Dasein zum Dasein bestimmt (weil die Sätze: warum dasjenige, was jetzt da ist, einmal nicht dagewesen ist, und warum dasjenige, was einmal nicht da gewesen ist, jetzt da ist, in Wirklichkeit identisch sind), d. h. der Grund ist, der das Dasein vorgängig bestimmt, so ist vollauf klar, daß ohne diesen auch eine durchgängige Bestimmung jenes Seienden, das als entstanden vorgestellt wird, und daher auch sein Dasein nicht statthaben kann.“<sup>344</sup>

Zwar weist Kant ausdrücklich daraufhin, dass, wer diesen Beweis „wegen der tiefen Zergliederung der Begriffe etwas dunkel“ fände, mit dem vorigen zufrieden sein könne, doch gibt es durchaus Unterschiede zwischen beiden.<sup>345</sup> Der erste, von der Identität zum Grund schreitende und synchron gedachte, scheint aufweisen zu wollen, dass die pure Selbstidentität eines zufälligen Dinges unmöglich ist, weshalb es der äußeren Bestimmung durch einen vorgängigen Grund bedarf. Der zweite, vom Grund zur Identität gehende und diachron konzipierte Beweis will zeigen, dass die temporale Bestimmtheit eines zufälligen Daseins (als solches muss es Anfang und Ende haben), also die Identität der Bestimmtheit mit sich selbst, nur dann denkbar ist, wenn diese zeitliche Bestimmung einen Grund besitzt, der dem Dasein des Dings selbst vorhergeht, mithin „vorgängig“ ist.

Klar ist, dass beide Beweise bei Lichte betrachtet einen einzigen darstellen, da Grund und Identität oder Identität und Grund ohnehin am Ende zusammenfallen, sie nur von einem unterschiedlichen Ausgangspunkt her gedacht werden, beide eigentlich auch im Rahmen der Zeitlichkeit operieren, weil es um zufälliges Dasein geht, das eben

---

<sup>344</sup> Ebd., 441-43.

<sup>345</sup> Ebd., 443.

vorgängig, was eine zeitliche Bestimmung ist, bestimmt werden muss.<sup>346</sup> Die Identität einer kontingenten Entität kann ohne den Begriff des Grundes nicht gedacht werden, genausowenig wie der Begriff des Grundes ohne den der Selbstidentität des Zufälligen gedacht werden kann (ansonsten wäre das Zufällige ein Unbestimmtes oder Unbestimmbares (wenn nicht nichts), könnte also keinen Grund haben). Obwohl Kant Crusius nicht wenig zu verdanken hat (man mag behaupten, nicht zuletzt die Programmatik), setzt er doch zugleich seine Fassung des Prinzips gegenüber der Crusius'schen Kritik an selbigem ab - eine Kritik, die trotz ihrer Zutrefflichkeit von vielen rationalistischen Verfechtern des Prinzips vom Grund in Anlehnung an Wolff nicht beachtet oder beantwortet wurde<sup>347</sup>, womit womöglich der Boden für den Erfolg des *Kritizismus* erst fruchtbar gemacht wurde.<sup>348</sup>

### 6.1.6 Kants Festhalten am Rationalismus gegenüber Crusius und Darjes

Immanuel Kant identifiziert den „scharfsinnige[n] Crusius“, der zwar nicht als Philosoph, wohl aber „Förderer der Philosophie“ betrachtet werden könne, als denjenigen, der den „Zug der Gegner dieses Satzes“ anführe, weshalb er sich in der Auseinandersetzung der Einwände nur mit diesem befassen wolle.<sup>349</sup> Auf Joachim Georg Darjes (1714-1791), Universitätslehrer zu Jena, später von Friedrich II. an die Viadrina berufen, nimmt er in einer Anmerkung Bezug. Dieser wirft Wolff in seinen 1748 publizierten *Anmerkungen über einige Lehrsätze der Wolfischen Metaphysik* vor allem vor, dass das Prinzip dort so

---

<sup>346</sup> Kant fasst seinen Beweis ausgehend von der Unterscheidung zwischen *Seinsgrund* und *Erkenntnisgrund* dann auch noch einmal wie folgt zusammen: Ebd., 447: „Wer alle unsere verschiedenen Behauptungen prüft, wird sehen, daß ich den Grund der Wahrheit (*ratio veritatis*) vom Grund des Wirklichseins (*ratio actualitatis*) sorgfältig unterscheide. Bei dem ersteren handelt es sich nur um diejenige Setzung des Prädikats, die durch die Identität derjenigen Begriffe, die in dem an sich oder in Verknüpfung betrachteten Subjekt eingeschlossen sind, mit dem Prädikat bewirkt wird, und das Prädikat, das dem Subjekt schon anhängt, wird nur aufgedeckt. Bei dem letzterem wird in Bezug auf dasjenige, was schon darin gesetzt ist, geprüft, nicht ob, sondern *woher* sein Dasein bestimmt sei; wenn außer der unbedingten Setzung jenes Dinges nichts vorhanden ist, was das Gegenteil ausschließt, so muß man feststellen, daß es an sich und unbedingt notwendig da sei; wen man jedoch annimmt, es sei zufällig, so muß etwas anderes vorhanden sein, was das Dasein des Gegenteils schon vorgängig ausschließt, indem es so und nicht anders bestimmt. Soviel über unseren Beweis überhaupt [Hervorhebung im Original].“

<sup>347</sup> Zu diesem Topos siehe Gideon Stiening, „„Ein jedes Ding muß seinen Grund haben?“ Eberhards Version des Satzes vom zureichenden Grunde im Kontext der zeitgenössischen Kontroverse um das principium rationis sufficientis“, in *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2012).

<sup>348</sup> Die Frage nach den Erfolgsgründen der *Kritischen Philosophie* ist angesichts ihrer offenkundigen und schwerwiegenden Mängel keineswegs einfach zu beantworten, kann mit genuin philosophischen Gründen alleine aber nie zureichend beantwortet werden. Die Frage ist deshalb, obwohl höchst interessant, im Lichte unseres systematischen Interesses hier nicht von Bedeutung.

<sup>349</sup> Vgl. Kant, „Neue Erhellung“, 445.

formuliert sei, dass dabei „nothwendig eine Aequivocation entstehen müsse [...]“ und zwar, weil nicht ersichtlich sei, ob die Kopula selbst Teil der Prädikation sei oder nicht, aber auch, weil Wolff die „Species rationis“ nicht konsequent unterscheide, wobei Darjes hier die Unterscheidung zwischen Grund und Ursache im Auge hat und Letztere als materielle Ursache von einem Grund will unterschieden wissen, der auch außerhalb einer Kette materieller Gründe existieren könne.<sup>350</sup>

Im ersten Band seiner *Philosophischen Nebenstunden*, einer Auseinandersetzung mit dem Satz des zureichenden Grundes, geht es Darjes um eine Kritik am Allgemeinheitsanspruch desselben, wie um die Auflösung der Schwierigkeiten, die sich aus einer Einschränkung des Satzes ergeben.<sup>351</sup> Abgesehen von der Kritik des wolffschen Beweises des *principium rationis*, die so auch schon bei Crusius zu finden war, vertritt Darjes die Ansicht, dass der universale Geltungsanspruch des Prinzips einen Beweis desselben erforderlich mache, diesen habe er bis dato jedoch nicht finden können, weswegen die Frage nach der Allgemeinheit des Prinzips nicht als geklärt gelten könne.<sup>352</sup> Des Weiteren weist er auf das Regressproblem hin, also die Unmöglichkeit, eine erste Ursache zu setzen, da diese *ad infinitum* jeweils eine weitere Ursache haben müsste, ein Problem, das Kant als Scheinproblem deklariert hat.<sup>353</sup>

Spätestens Darjes' Perplexität gegenüber der „Ungereimtheit“, wie man denn mit zureichendem Grunde „seinen sinnlichen Lüsten“<sup>354</sup> folgen könne, um zu sündigen, zeigt wohl an, dass Kant sich mit Crusius den trefflicheren Opponent aussuchte, obwohl Darjes angeblich mit 14 Jahren für ein halbes Jahr in ein „unfleißiges [sic] und ausschweifendes Leben [...] verfiel.“<sup>355</sup> Schlichtengroll rechnet Darjes ein einziges Verdienst um den „Indeterminismus“ zu, dessen Hauptvertreter aber klarerweise Crusius sei, nämlich, dasjenige, die Kompatibilität zwischen „Indeterminismus“ und dem Satz des Grundes aufgezeigt zu haben. Schlichtegroll sieht denn auch die Verdienste des Nachfolgers von Baumgarten in Jena eher in der Ausübung seiner Lehrtätigkeit.<sup>356</sup> Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Kants Einschränkung des Prinzips vom Grund und derjenigen

---

<sup>350</sup> Vgl. Joachim Georg Darjes, *Anmerkungen über einige Lehrsätze der Wolfischen Metaphysic* (Frankfurt; Leipzig: verlegt Georg Michael Marggraf, 1748), 7-8.

<sup>351</sup> Vgl. Joachim Georg Darjes, *Philosophische Nebenstunden. Erste Sammlung* (Jena: verlegt Christian Friedrich Gollner, 1749), 4-5.

<sup>352</sup> Vgl. ebd., 12-13 (§. 9).

<sup>353</sup> Ebd., 18-19 (§. 14).

<sup>354</sup> Vgl. ebd., 19-20 (§. 16).

<sup>355</sup> Friedrich Schlichtegroll, *Nekrolog auf das Jahr 1792. Enthaltend Nachrichten von dem Leben merkwürdiger in diesem Jahre verstorbener Personen*, Bd. 2 (Gotha: J. Perthes, 1794), 283.

<sup>356</sup> Vgl. ebd., 2: 303.



Darjes' ist allerdings nicht von der Hand zu weisen (sie stammt gewiss von Crusius).<sup>357</sup> Hauptsächlich aber geht es Darjes um den Erweis der Freiheit der Menschen und der Gottes. Die Thematik, die auch Kant aufgreifen sollte, zumindest in Bezug auf den Menschen, ist von Crusius, dem Verfechter des *Indeterminismus*, vorgegeben.

### 6.1.7 Das Prinzip vom bestimmenden Grund bei Crusius

Crusius zufolge führe der Satz vom zureichenden Grund, wenn „er gar nicht eingeschränkt werde, [...] zu höchstungeschickten Folgerungen“.<sup>358</sup> Darunter sieht er an erster Stelle den Nezzessarismus oder die „unumschränkte“ oder „unveränderliche Nothwendigkeit aller Dinge“.<sup>359</sup> Die leibnizsche Unterscheidung zwischen hypothetischer oder bedingter Nothwendigkeit und absoluter oder unbedingter Nothwendigkeit anerkennend, führt Crusius aus, dass aus dem „Satz des determinierenden Grundes“ dennoch der Nezzessarismus (den er nicht so nennt: Crusius spricht vom „Fatum“<sup>360</sup> der Stoiker) folge:

„Allein wie wenn gesetzt wird, daß **alles und jedes einen Determinirenden Grund** hat? Alsdenn ist offenbar, daß man so schließen muss: wenn alles, was geschieht, nicht anders geschehen kann, als daß es seinen determinirenden Grund hat, so folgt, daß das, was nicht geschieht, auch nicht geschehen kann. Denn ist kein zureichender Grund davon vorhanden. [...] Eben dies gilt aber auch von dem Grunde dieses Grundes. [...] Folglich mag geschehen, was nur will, so erfolgt es aus einer unumgänglichen und absoluten Nothwendigkeit.“<sup>361</sup>

Es ist also schlussendlich egal, welcher Typus der Nothwendigkeit vorliegt: Nothwendigkeit bleibt Nothwendigkeit. Kant lässt diesen Umstand auch für die moralische Nothwendigkeit als Unterart der hypothetischen gelten und pflichtet Crusius in diesem Punkt sehr

---

<sup>357</sup> Vgl. Darjes, *Philosophische Nebenstunden. Erste Sammlung*, 100-101.

<sup>358</sup> Vgl. Crusius, *Einschränkung vom Determinirenden Grunde*, 14.

<sup>359</sup> Vgl. ebd., 17 (§. V).

<sup>360</sup> Vgl. ebd., 25 (§. VII).

<sup>361</sup> Ebd., 21 (§. 5) [Hervorhebung im Original].

bestimmt bei.<sup>362</sup> Philosophiegeschichtlich ist genau dieser Punkt von kruzialer Bedeutung, nämlich dann, wenn es um die Differenz der Spinozistischen und der Leibniz'schen Philosophie geht. Stimmt man Crusius und Kant in diesem Punkt zu, wie Russel das tut, dann kollabiert das System von Leibniz ebenfalls in einem Nezesitarismus und wäre kaum von dem Spinozas zu unterscheiden.<sup>363</sup>

Daraus ergibt sich für Crusius eine weitere „ungeschickte Folgerung“ - die Aufhebung der Moralität, weil damit der freie Wille des Menschen nicht zu vereinbaren sei, aber auch die Begriffe der Belohnung oder Bestrafung überflüssig würden.<sup>364</sup> Aspekte, die bekannt sind und keiner Ausführung bedürfen. Die moralischen wie theologischen Konsequenzen aus dem Prinzip vom Grund verleiten Crusius zu diesem, man könnte fast schon sagen, Plädoyer:

„Welcher Redlichgesinnter aber wird dergleichen Folgen ertragen, oder noch darzu durch seinen Beyfall zu ihrer Ausbreitung Vorschub thun? Wer wird sich auch durch einen erdichteten Satz die Freyheit seines Willens rauben lassen, derer er sich aus der Erfahrung zur Genüge bewusst ist, da ohnedem der Probiertestein aller abstracten Erkenntnis die Übereinstimmung mit der Erfahrung ist?“<sup>365</sup>

Bekanntlich wird Kant später den hier letzten Nebensatz von Crusius zu einer sehr wirkmächtigen Methodologie ausbauen. Die Frage, ob sich auch Kants Motive auf diejenigen

---

<sup>362</sup> An drei Stellen geht Kant in der *Neuen Erhellung* darauf ein (Vgl. Kant, „Neue Erhellung“, 449 und 451.). Zum Beispiel: „Jene geläufige Unterscheidung zwischen unbedingter und hypothetischer Notwendigkeit, durch die die Gegner wie durch eine Ritze zu entkommen glauben, bekämpft der berühmte Mann; doch ist sie offensichtlich viel zu belanglos, um die Bedeutung und Wirksamkeit der Notwendigkeit zu brechen (S. 449).“ Oder auch: „Wenn wir die hypothetische, insbesondere die moralische Notwendigkeit von der unbedingten unterscheiden, dann geht es hier nicht um die Kraft und Wirksamkeit der Notwendigkeit, ob nämlich eine Sache in dem einen Fall mehr oder weniger notwendig sei als im anderen, sondern es wird nach dem die Notwendigkeit bewirkenden Grund gefragt, nämlich *woher* die Sache notwendig sei [Hervorhebung im Original] (S. 451).“

<sup>363</sup> Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz with an Appendix of Leading Passages* (London: Routledge, 1992), 45-46: „They [God's good actions/S.D.S.] are the source, from which all explanation of contingents by means of sufficient reason proceeds. They themselves, however, have their sufficient reason in God's goodness, which one must suppose metaphysically necessary. Leibniz failed to show why, since this is so, God's good actions are not also necessary. But if they were necessary, the whole series of their consequences would have been also necessary, and his philosophy would have fallen into Spinozism. The only remedy would have been, to declare God's existence, like all other existence, contingent - a remedy irresistibly suggested by his logic, but regarded by him, for obvious reasons, as worse than the disease of Spinozism which his doctrine of contingency was designed to cure.“ Siehe dazu auch: Crusius, *Einschränkung vom Determinirenden Grunde*, 30 (§. 7): „Die Weisheit Gottes wird also in nichts anders bestehen, als daß er die Nothwendigkeit weiß und einsieht, welcher er selbst und alle anderen Dinge unterworfen sind. Und worinnen wird seine Freiheit bestehen? Darinnen, daß er determinirt wird, der Nothwendigkeit zu gehorchen. **Im übrigen mag man es ein blindes oder ein sehendes Fatum nennen, genug es wird ein Fatum seyn** [Hervorhebung im Original].“

<sup>364</sup> Vgl. Crusius, *Einschränkung vom Determinirenden Grunde*, §. 8.

<sup>365</sup> Ebd., 37 (§. 9).

von Crusius zurückführen lassen, sei hier erst einmal nur in den Raum gestellt.<sup>366</sup> Weil der Satz nicht erwiesen sei, so Crusius weiter, zudem erst jüngst „erdacht“ worden sei, dabei aber das Fundament der Religion und Glückseligkeit bedrohe, könne man Letztere wohl kaum für ein neues und unbewiesenes Prinzip aufopfern.<sup>367</sup> Bevor er sich daranmacht die unzulänglichen und schwachen Beweise von Wolff zu widerlegen, moniert er noch, ähnlich wie Samuel Clarke, dass Leibniz dies überhaupt nicht versucht habe.<sup>368</sup> Christian Wolff versucht sich in § 70 der *Ontologie* an einem Beweis für das Prinzip vom zureichenden Grund:

„Nichts ist ohne zureichenden Grund, warum es eher als nicht ist, das heißt: Wenn gesetzt wird, daß etwas ist, ist auch etwas zu setzen, von woher eingesehen wird, daß dasselbe eher ist als nicht ist. Entweder nämlich ist nichts ohne zureichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist, oder etwas kann sein ohne zureichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist (§ 53). Setzen wir, das A ohne zureichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist. Also ist nichts zu setzen, von woher eingesehen wird, warum A ist (§ 56). Es wird also zugestanden, daß A ist, weil angenommen wird, daß nichts ist. Da dies absurd ist (§ 69), ist nichts ohne zureichenden Grund, oder: Wenn gesetzt wird, daß etwas ist, ist auch etwas zuzugestehen, von woher eingesehen wird, warum es ist.“<sup>369</sup>

Crusius wirft diesbezüglich zu Recht ein, dass die Leugnung eines zureichenden Grundes von A keineswegs nach sich zieht, dass A deshalb sei, weil gesetzt wird, dass nichts sei.<sup>370</sup> Genausowenig wie sich aus der Verneinung, dass A keinen zureichenden Grund habe, eine Substantivierung der Verneinung ableiten lässt, aus welcher Wolff dann den Widerspruch zusammenbaut, dass „Nichts ist“.<sup>371</sup> Ist der vermeintliche Widerspruch aber

<sup>366</sup> Auch in Bezug auf die oft thematisierte Frage nach dem wirklichen Einfluss von Hume auf Kants Denken und Entwicklung ist diese Bemerkung von Crusius interessant, denn Kant scheint mit Crusius' These, die wir heute als *Inkompatibilismus* bezeichnen würden, konform zu gehen, während Hume in dieser Frage ja bekanntlich eine *kompatibilistische* Ansicht vertrat. Nun hätte Kant aber, hätte er in der Frage eher Hume zugestimmt, überhaupt keinen Grund gehabt, seine spätere Trennung zwischen dem *Noumenalen* und dem *Phänomenalen* einzuführen, die ihm als Basis zur Sicherung der Willensfreiheit dient. Insofern scheint dieser Aspekt nicht ganz unwichtig hinsichtlich der Frage nach Kants Motivationen und der Geschichte seines Denkweges zu sein.

<sup>367</sup> Vgl. Crusius, *Einschränkung vom Determinirenden Grunde*, 37-38 (§. 10).

<sup>368</sup> Wir gehen hier nicht auf alle Beweise samt ihren Widerlegungen durch Crusius ein - siehe hierzu die §§ X-XIII bei Crusius.

<sup>369</sup> Wolff, *Erste Philosophie oder Ontologie. Lateinisch-Deutsch*, § 70.

<sup>370</sup> Vgl. Crusius, *Einschränkung vom Determinirenden Grunde*, 50 (§. XII).

<sup>371</sup> Kant fasst Wolffs Beweis (aber auch Baumgartens Version desselben) so zusammen: „Wenn etwas keinen Grund hätte, so wäre nichts sein Grund, also wäre nichts etwas, was widersinnig ist. Aber der Beweis war eher so darzustellen: wenn das Seiende keinen Grund hat, ist sein Grund nichts, d. h. ein Nicht-Seiendes. Darauf aber verzichte ich mit Freuden, denn wenn es keinen Grund gibt, wäre der ihm entsprechende Begriff der eines Nicht-Seienden; wenn für das Seiende daher nur ein Grund angezeigt werden kann, dem gar kein Begriff entspricht, so wird es eines Grundes völlig entbehren, was auf die Voraussetzung hinauskommt. Daraus folgt nicht das Widersinnige, wovon man glaubte, daß es daraus fließe (Kant, „Neue Erhellung“, 443.).“

keiner, dann ist auch der Beweis damit erledigt.<sup>372</sup> Zu behaupten, es müsse immer etwas geben, von woher man A verstehen könne, bedeutet schlichtweg, den Satz vom zureichenden Grund vorauszusetzen, und zwar in einer „epistemologisierenden“ Weise, die, wie Kant selbst sagt, recht unglücklich gewählt sei.<sup>373</sup> Einen nicht minder erfolglosen Beweis führt Wolff darüber hinaus noch in den *Vernünfftigen Gedancken*:

„Ich erweise diesen Satz auch noch auf folgende Weise. Man nehme an zwey Dinge A und B, die einerley sind. Wenn etwas seyn kan, daß weder in der Sache noch ausser ihr einen zureichenden Grund hat, warum es ist; so kan in A sich eine Veränderung ereignen, die in B nicht erfolgt, wenn man B für A in seine Stelle setzet. Solchergestalt ist B nicht einerley Ding mit A (§ 17). Da nun eben daraus, daß angenommen wird, A sey einerley mit B, folget, es sey nicht einerley mit B, wenn man den Satz vom zureichenden Grund nicht gelten lasset; hingegen unmöglich ist, daß etwas zugleich seyn kan und nicht seyn kan (§ 10); so muß derselbe Satz unstreitige Richtigkeit haben, daß ist, es ist wahr: alles hat seinen zureichenden Grund, warum es ist.“<sup>374</sup>

Auch hier versucht Wolff, den Satz vom zureichenden Grund auf der Basis des Satzes vom Widerspruch herzuleiten. A kann nicht zugleich identisch und verschieden von B sein. Aber wenn sich in A eine Veränderung ergibt, dann ist A zu dem späteren Zeitpunkt schlichtweg nicht mehr mit B identisch, woraus nur folgt: A und B waren identisch zum Zeitpunkt  $t^1$  und sind zum Zeitpunkt  $t^2$  nicht mehr identisch. Bekanntlich gilt der Satz vom Widerspruch oder vom ausgeschlossenen Dritten nur zur gleichen Zeit oder bei Zeitlosigkeit. Wolffs Argument baut also zunächst auf Veränderung und damit Temporalität auf (außer er zeigt, wie Veränderung ohne Zeit möglich ist), um diese Dimension im selben Atemzug wieder zu vergessen. Ganz abgesehen davon, dass Wolff sich hier nicht gerade als treuer Anhänger seines Lehrers Leibniz erweist, wenn er in seiner Prämisse die Annahme vertritt, dass zwei Dinge einerlei sein sollen.

Der Widerspruch, aus dem er das *principum rationis* zu folgern versucht, ist also bereits in der wolffschen Prämisse enthalten. Inwieweit Wolffs reichlich unvernünftiger Versuch, das Prinzip vom Grund aus dem Prinzip des Widerspruchs entgegen der leibnizschen Ansicht von deren Komptabilität wie der Sinnlosigkeit eines direkten Beweises des Ersteren zu beweisen, zu einer Diskreditierung des Rationalismus wie der

---

<sup>372</sup> Vgl. Crusius, *Einschränkung vom Determinirenden Grunde*, 51 (§. XII).

<sup>373</sup> Vgl. Look, „Grounding the Principle of Sufficient Reason“, 210-11. Kant, „Neue Erhellung“, 427: „Die Erklärung des berühmten Wolff schien mir hier, das sie an einem auffällenden Fehler leidet, eine Verbesserung nötig zu haben. Er erklärt nämlich den Grund durch dasjenige, von woher man verstehen kann, warum etwas eher sei als nicht. Dabei hat er zweifellos das Erklärte mit in die Erklärung gemischt.“

<sup>374</sup> Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. (Frankfurt und Leipzig, 1733), § 31.

sogenannten Leibniz-Wolffschen Schule führte, kann schwer eingeschätzt oder gemessen werden - ganz schadlos, wie Kants Erfolg gezeigt hat, war dieses misslungene Unterfangen sicher nicht.<sup>375</sup>

Crusius instrumentalisiert dieses offenkundige Scheitern der wolffschen Beweise, um damit den Status des Prinzips vom Grund als solches zu unterminieren. Zugleich zieht er daraus aber eine Konsequenz (die zwar keine Neuigkeit darstellt, was Crusius auch gar nicht behauptet), die für die weitere Entwicklung der Philosophiegeschichte nicht unbedeutend sein wird, nämlich diejenige der Unmöglichkeit einer Deduktion des Prinzips vom Grund aus dem des Widerspruchs:

„Wir können aber noch weiter gehen, und zeigen, daß der Satz des Determinirenden Grundes aus dem Satze des Widerspruchs ganz und gar nicht erwiesen werden kann. Dieses hat unfehlbar der scharfsinnige Leibniz eingesehen, und deswegen den Beweis desselben von sich abgelehnt, dahingegen der Herr Geh. Rath Wolff solches mit leichter Mühe leisten zu können geglaubt, und hierinnen eine menschliche Schwachheit begangen hat. Denn der Satz des Widerspruchs ist ein ganz identischer Satz, und wohin er mithin angewendet werden kann, ist nöthig, daß von ganz einerley Sache in ganz einerley Absicht und zu ganz einerley Zeit die Rede sey. Daher kann keine einzige Frage, welche von Ursachen und Wirkungen, von Gründen und dem, was in ihnen gegründet ist, aufgeworffen wird, aus demselben entschieden werden, woferne man nicht einen andern von ihm unterschiedenen und independenten Grundsatz zu Hülfe nimmt.“<sup>376</sup>

Christian August Crusius nimmt diesen wolffschen Argumentationsansatz auf, um zu zeigen, dass das Prinzip vom Grund niemals vom Satz des Widerspruchs abgeleitet werden könne. Crusius bezeichnet den Satz des Widerspruchs als „identischen Satz“ (*propositio identica*), die notwendigerweise nur in Bezug auf ein und dasselbe Ding und zu ein und derselben Zeit Geltung besitzt.<sup>377</sup> Das Prinzip vom Grund setzt aber immer verschiedene Dinge oder Eigenschaften eines Dinges zu verschiedenen Zeitpunkten voraus. Zeitliche Wahrheiten aus zeitlosen ableiten zu wollen, kann in diesem Kontext nicht funktionieren. Die crusianische Kritik an Wolff stellt sicherlich ein Hauptmoment dar, die Crusius zur Unterscheidung zwischen *Realgrund* und *Idealgrund* geführt hat. Die Begrifflichkeit mag Crusius eingeführt haben, aber er gesteht selber ein, dass diese

---

<sup>375</sup> Auch wenn Eberhards Kritik der *Kritischen Philosophie* letztlich zutreffend ist, sie kam zu spät und einmal in der Welt, sollte die *Transzendentalphilosophie* aus dieser nicht mehr weichen. Leider können wir auf diese Kritik, die nicht brilliant ist, es aber auch der Genialität nicht bedarf, um Kants Spätphilosophie zu widerlegen, nicht gebührend eingehen. Man findet die Auseinandersetzung in: Immanuel Kant und Johann August Eberhard, *Der Streit mit Johann August Eberhard*, hg. von Marion Lauschke und Manfred Zahn, Philosophische Bibliothek (Hamburg: Meiner, F, 1998).

<sup>376</sup> Crusius, *Einschränkung vom Determinirenden Grunde*, 56-57 (§. XIV).

<sup>377</sup> Vgl. ebd., 56 (§. XIV).

Unterscheidung so eindeutig bei Leibniz zu finden ist, wenn er zwischen den *vérités de raison* und den *vérités de fait* unterscheidet.<sup>378</sup> Crusius' Klärung dieses Sachverhaltes wurde im Grunde nur durch die unglückliche Idee von Wolff, Baumgarten und anderen, die diesen Anspruch von Wolff kopiert haben, notwendig gemacht, der im Eifer, das grundlegende Prinzip des leibnizschen Denkens zu beweisen, die „Harmonie der Prinzipien“ bei Leibniz selbst durcheinandergebracht hat.

Nichtsdestotrotz hat diese Auseinandersetzung für mehr begriffliche Klarheit gesorgt und den Boden dafür bereitet, dass Kant sich über das Verhältnis des Denkbaren und der Realität, des Logischen und der Wirklichkeit Gedanken machen konnte und musste, und das eine Dichotomie darstellt, die sich in all den verschiedenen Ausformungen, die Kant dieser Frage verleihen wird, durchweg immer im Hintergrund seines Denkens halten wird und die Grundkategorien seines Denkens abgibt, nämlich: *Form* und *Materie*. Bevor wir wieder auf Kant zurückkommen, gehen wir kurz auf Crusius' Hauptargument hinsichtlich der Einschränkung des Prinzips vom Grund ein - der Handlungsfreiheit:

„Man muß daher von jener völligen Determination die freyen Actionen ausnehmen, nemlich, welches ich wohl bemerkt wissen will, in wieferne sie frey sind. Und da auf Erklärung und Regierung derselben Handlungen der vornehmste Theil der Weltweisheit beruht, so ist genugsam klar, daß in dem Leibnizschen Satze des zureichenden Grundes ein nicht geringer Fehler sey, weil derselbe das edelste Objekt der Philosophie und die daran geknüpfte Religion so sehr mißhandelt.“<sup>379</sup>

Ein *argumentum ad baculum*, das Insistieren auf einer Konklusion, allein weil ihr Gegenteil zu untragbaren Konsequenzen führte, kann natürlich philosophisch allerhöchstens dann legitimiert werden, wenn man davor schlüssig für einen Primat des Glaubens oder auch der Politik argumentiert hat, auf dem Boden der Philosophie alleine zieht es selbstverständlich nicht. Die Freiheit unserer Handlungen begründet er aber lediglich epistemisch in der Endlichkeit unseres Verstandes, der, was unsere Handlungsgründe angeht, nur immer auf wahrscheinliche Gründe verweisen könne, weil nur ein unendlicher Verstand diese Gründe wahrhaft kennen könnte. Für jemanden, der die Unterscheidung zwischen Erkenntnis- und Realgründen eingeführt hat, muss dieses Ausweichmanöver wohl eine Verzweiflungstat darstellen. Seine Einschränkung mutet deshalb einigermaßen *ad hoc* an:

---

<sup>378</sup> Vgl. Leibniz, *Monadologie*, §. 33.

<sup>379</sup> Crusius, *Einschränkung vom Determinirenden Grunde*, 115-17 (§. XLI).

„Alles, wovon sich denken läßt, daß es vielleicht einmal nicht gewesen sey, das entsteht von einer zureichenden Ursache, und, wenn es keine erste freye Action gewesen ist, so entsteht es von derselben also, daß es bey eben den Umständen nicht hat aussenbleiben oder anders geschehen können.“<sup>380</sup>

Den Akt der freien Handlungen versteht Crusius dabei als einen Akt der Selbstbestimmung, der dann aber doch wieder als zureichender Grund zu begreifen wäre, wodurch die Einschränkung selbst wieder eingeschränkt würde.<sup>381</sup> Man wird den Eindruck einer gewissen Willkürlichkeit noch weniger los, wenn man an die partielle Ähnlichkeit zwischen der Problematik der Selbstverursachung im Falle der *causa sui* und der willentlichen Selbstbestimmung denkt. Crusius verwarf die Idee der *causa sui* bei Spinoza, weil diese lediglich einen „idealischen Erkenntnisgrund a priori“ darstelle, der aus dem „Begriffe einer Substanz“ abgeleitet sei.<sup>382</sup> Vergegenwärtigen wir uns dann noch die Weise, wie Kant diese Kritik aufgreift, indem er sie zur Konklusion führt, wonach das *ens necessarium* grundsätzlich keinen „vorgängig“ bestimmten Realgrund besitzen könne, dann ist daraus leicht ersichtlich, dass dies sowohl für den Akt der Selbstbestimmung gelten muss, was eigentlich schon aus dem Begriff desselben hervorgeht. Crusius thematisiert diesen möglichen Einwand nicht. Inwieweit also der Prozess der Autodetermination nicht selbst ein bloßer „idealischer Erkenntnisgrund“ sei, darüber erfahren wir nichts.

Der Unterschied zwischen der Selbstverursachung der *causa sui* und der Selbstbestimmung besteht sicherlich darin, dass die Erste aus einem vollkommenen Begriff, aus der Perfektion des Absoluten, deduziert wird, während Crusius den Erkenntnisgrund der freien Willenshandlung eigentlich nicht einmal aus einem Begriff her ableitet, sondern lediglich aus der Unkenntnis des „endlichen Verstandes“ der Verkettung der Realgründe.<sup>383</sup> Zwar stimmt es, dass für Leibniz immer ein Grund a priori existieren muss, aber Leibniz folgert daraus keineswegs die Vorhersehbarkeit seiner Wirkung für den endlichen Verstand.

Leibniz hat sehr wohl die diesbezüglichen Grenzen unseres Verstandes gesehen. Aus diesen lässt sich aber deswegen noch lange nicht auf die Abwesenheit der Gründe und

---

<sup>380</sup> Ebd., 130 (§. XLIV).

<sup>381</sup> Ebd., 132-136 (§. XLV).

<sup>382</sup> Vgl. ebd., 105 (§. XL).

<sup>383</sup> Ebd., 117 (§. XLII): „Denn die freyen Actionen können von einem endlichen Verstande nicht anders als nur wahrscheinlich vorhergesehen werden, weil sie keine völlig determinierenden Gründe haben.“

des Begründungszusammenhangs jenseits unseres Wissens schließen.<sup>384</sup> Deshalb könnte man hier eventuell eine Unterscheidung zwischen „positiven Erkenntnisgründen“ und „negativen Erkenntnisgründen“ ziehen. Crusius, dessen genuiner Beitrag zur Philosophie in der Unterscheidung zwischen Real- und Idealgründen liegt, „vergisst“ oder ignoriert diese Unterscheidung dann genau an der wichtigsten Stelle seiner Arbeit, bei der Einschränkung des Prinzips vom Grund. Was genau für eine Einschränkung das sein soll, die Realgründe mit Erkenntnisgründen einschränkt, ist eben überhaupt nicht auszumachen.

Crusius verwirft damit mit seiner Hauptthese gerade die Unterscheidung, die er zur Einschränkung des Prinzips vom Grund eingeführt hat. Diese Art der Einschränkung kann nur gelingen, wenn man den Bereich der Realgründe von vornweg ausgeschlossen hat, wie Kant es später mit seiner *Kritik* vollführen sollte. Der fundamentale Punkt, an dem Crusius von Leibniz abweicht, liegt in seiner Leugnung des Grundaxioms des Rationalismus, der These, dass es nur einen Typus der Vernunft gibt, endliche und unendliche Vernunft vom Typus her identisch, nur hinsichtlich der Kapazitäten verschieden sind. Die Wege Gottes, die Vorhersehung des Weltlaufes, stellen für Crusius hingegen ein „Geheimnis der Vernunft“ dar.<sup>385</sup>

Wer Gott, der unendlichen Vernunft, unterstelle, sie benötige zur Erkenntnis Schlüsse, der mache sich, so Crusius, des Anthropomorphismus schuldig, weil er die Methoden der endlichen Vernunft auf die der unendlichen Vernunft applizierte. Zwar kenne Gott „Grund“ und „Folge“ als auch deren „Verbindung“, aber er habe es „nicht nöthig, sie aus der Verbindung zu erkennen“, also nach den Prinzipien der Syllogistik sozusagen.<sup>386</sup> Crusius „glaub[t] vielmehr das Gegentheil, daß eine Vorhersehung des unendlichen Wesens, welche die Grenzen unseres Verstandes nicht übersteigt, schon darum selbst falsch sey, weil sie begreiflich ist. Denn die innerliche Beschaffenheit des unendlichen Wesens kann keinem Dinge, ohne nur einem unendlichen Verstande, begreiflich seyn.“<sup>387</sup>

Kant pflichtet Crusius in dieser Sache bereitwillig bei, allerdings weist er auf den Umstand hin, dass dieser Einwand von Crusius hinsichtlich der alten Auseinandersetzung

---

<sup>384</sup> Leibniz, *Monadologie*, §. 32: „Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu’aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune Énonciation véritable, sans qu’il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues [Hervorhebung im Original].“

<sup>385</sup> Vgl. Crusius, *Einschränkung vom Determinirenden Grunde*, 129 (§. XLIII).

<sup>386</sup> Vgl. ebd., 128-129 (§. XLIII).

<sup>387</sup> Ebd., 129 (§. XLIII).



um die Prädetermination und Willensfreiheit (und damit den Ursprung des Bösen wie der Sünde) im Grunde absolut an der eigentlichen Frage vorbeiziele, denn es sei eben völlig gleichgültig, welcher Methoden sich der göttliche Verstand nun bediene - ob qualitativ und quantitativ verschieden - die Problematik, ob ein unbestimmtes oder nicht „vorgängig“ bestimmtes Ereignis vorhergesehen werden könne oder nicht, bleibe davon unberührt.<sup>388</sup> Ein unbestimmtes Ereignis oder Dasein kann also für Kant alleine deshalb nicht eingesehen oder vorhergesehen werden, weil es als genuin unbestimmtes eigentlich weder gedacht noch vorgestellt werden kann.

Insgesamt gesehen nimmt Kant zwar auch den Unterschied zwischen äußerlich oder physisch bestimmten und innerlich oder willentlich bestimmten Handlungen an, aber im Gegensatz zu Crusius vertritt Kant die Meinung, dass auch bewusste Handlungen immer vorgängig bestimmt sein müssen, es also auch für das, was Crusius „moralische Gründe“ nennt, handlungsbestimmende vorgängig existierende Gründe geben muss. Damit schließt Kant sogenannte selbstbestimmte Handlungen nicht vom Zugriffsbereich oder Gültigkeitsbereich des Satzes vom bestimmenden Grunde aus, womit er dem Haupteinwand, den Crusius an die Vertreter desselben richtet, begegnet und ein Stück weit entkräftet, auch wenn er weit davon entfernt ist, die Problematik der Willensfreiheit hier definitiv zu lösen, was aber auch nicht Hauptziel dieser frühen Schrift Kants war, das primär in einer Neubestimmung der fundamentalen metaphysischen Prinzipien gegenüber der vorwiegenden wolffisch-leibnizschen, aber auch in Abstrichen Malebranches Auslegung selbiger bestand. Die Philosophiegeschichte ließe sich sicherlich passabel anhand der Gewichtung und Verschiebung der Verhältnisbestimmung der Prinzipientrias des Grundes, der Identität und des Widerspruchs bestimmen.

### **6.1.8 Die kruziale *genetische Bestimmung* der Grund-Folge-Relation**

Kant zieht aus dem Satz des bestimmenden Grundes unter anderem diese drei mehr oder weniger äquivalenten oder zumindest verwandten Folgerungen, auf die wir im Folgenden als Kants „genetische Grundprämissen oder Grundannahme“ noch öfters zurückverweisen werden, weil sie sich, neben der rigorosen Unterscheidung zwischen dem *logischen* und

---

<sup>388</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 471: „Allein, hier erklären wir, daß Gott dasjenige nicht voraussehen kann, dessen künftiges Bestehen nicht vorgängig bestimmt ist, nicht aus Mangel an Hilfsmitteln, derer er, wie wir einräumen, nicht bedarf, sondern weil an sich unmöglich ist, ein künftiges Bestehen vorherzuwissen, das gar keines ist, wenn das Dasein schlechthin, sowohl an sich als auch vorgängig, unbestimmt ist.“

dem *realen* Grund, als eines der beiden Hauptinterpretamente oder Schlüssel zur Erklärung von Kants Denkentwicklung herauskristallisieren wird:

1. „*Im Begründeten ist nichts, was nicht im Grunde gewesen ist.*“
2. „*Von Dingen, die nichts gemein haben, kann eines nicht der Grund des anderen sein.*“
3. „*Im Begründeten ist nicht mehr, als im Grund ist.*“<sup>389</sup>

Diese den Kern des Rationalismus ausmachenden Prinzipien, die alle die Rückführung oder Abstammung auf oder aus einem identischen Einheitsgrund zum Ausdruck bringen, sind Erläuterungen der Norm, die die Vernunft dem Denken aufgibt. Sie sind als solche aus sich selbst heraus einleuchtend, zumal sie das Denken des Grundes zum Ausdruck bringen, insofern dieses auf den ultimativen Einheitsgrund hin abzielt, der als solcher nicht weiter reduziert, analysiert, mithin also auch nicht erklärt werden kann, aber auch nicht erklärt werden muss (was Kant selbst weiter oben bereits gezeigt hatte).

Aus dieser *genetischen Grundannahme* ergibt sich für Kant ein Erkenntnisprinzip, dessen Tragweite nicht überschätzt werden kann und das eben besagt, dass es die Abstammungsbeziehung zwischen Gründen und Folgen zu erkunden gilt, primär aber die Gründe und Möglichkeitsgründe, weil sie bereits alles die Folge betreffende bestimmen und enthalten. Gemäß der leibnizschen Auffassung der Identität von Grund und Folge auf der Seite der Wirklichkeit oder Subjekt und Prädikat auf der Seite des Denkens über die Wirklichkeit, wird Kant dieser konsequent rationalistischen Interpretation des *principium rationis* als einer methodologisch-programmatischen und somit auch heuristischen Prämisse immer die Treue halten. Als wandelbar werden sich die Gegenstände erweisen, die Kant dieser Heuristik überantworten wird.

Aus dieser Annahme zieht Kant zudem eine weitere Folgerung, die so auch bereits bei Spinoza zu finden ist und die da lautet: „Die Größe der unbedingten Realität in der Welt verändert sich auf *natürliche Weise* nicht, weder durch Vermehrung noch durch Verminderung.“<sup>390</sup> Das Ziel im nächsten Abschnitt zur elften *propositio* wird für den Königsberger darin liegen, „einige falsche Folgerungen“, die von anderen vom Prinzip des bestimmenden Grundes abgeleitet worden sind, zu „widerlegen“.<sup>391</sup> Die erste dieser Folgerungen, die Kant auf Baumgarten zurückführt (obgleich sich dessen nicht ganz sicher ist), bezeichnet er auch als den „Satz der Folge“: „*Nichts ist ohne Begründetes,*

---

<sup>389</sup> Ebd., 475 [Hervorhebung im Original].

<sup>390</sup> Ebd., 477 [Hervorhebung im Original].

<sup>391</sup> Vgl. ebd., 483.

oder alles, was ist, hat seine Folge (*Nihil esse sine rationato*, s. quodcunque est, sui habere consequentiam).<sup>392</sup>

Dieser Satz sei deshalb fragwürdig, weil er mit demselben Beweis angeführt worden war wie schon der Satz vom Grund im Anschluss an Wolff. Kant schränkt die Gültigkeit dieses Satzes auf den Bereich der „Erkenntnisgründe“ ein, während er für „im Dasein Begründetes“ nicht valide sei.<sup>393</sup> Zwar schiebt er die Begründung dieser Einschränkung auf das Epistemische zunächst auf, allein aus den hier bereits angeführten Folgerungen aus dem Satz des bestimmenden Grundes lässt sich bereits absehen, dass Kant hier einen Gedankengang im Auge hat, der nicht von ungefähr an Spinozas Argumentation für den Substanzmonismus erinnert.<sup>394</sup>

Das Sein als solches oder das Ganze des Seins kann gemäß den oben dargestellten drei Folgerungen und derjenigen, wonach sich das Ganze weder „vermehrten“ noch „vermindern“ könne, keine Folge haben, die außerhalb des Ganzen läge, zugleich aber seiend wäre, weil sie als solche Folge eigentlich nur *nichts* sein könnte, damit aber nichts mit ihrem Grund gemeinsam hätte. Damit ist festzuhalten, dass der „Satz der Folge“ genauso wie der „Satz vom bestimmenden Grund“ zwar beides ist, Erkenntnis- und Seinsprinzip, Letzteres jedoch nur, wenn es auf die Teile des Ganzen, niemals jedoch, wenn es auf das Ganze *als Ganzes* angewandt wird.

Kant widerlegt den Satz der Folge mit einem Beweis für die Unveränderlichkeit der Substanzen. In der zwölften *propositio* behauptet er, dass Substanzen nur dann veränderbar seien, wenn sie „mit anderen verknüpft sind“. Im Umkehrschluss resultiere daraus die Unveränderbarkeit von „einfache[n] Substanzen“ (*substantia simplex*) natürlich nur, insofern sie nicht verknüpft sind.<sup>395</sup> Eine einfache Substanz außerhalb eines Verknüpfungszusammenhangs mit anderen, könne, so Kant gegen Leibniz, nicht durch „innere Gründe“ alleine eine Veränderung erfahren, weil ihre interne Bestimmung „mit Ausschluß des Gegenteils“ gesetzt sei, sie deshalb eines äußeren Grundes zur Bestimmung

---

<sup>392</sup> Ebd., 482-83 [Hervorhebung im Original].

<sup>393</sup> Vgl. ebd., 483.

<sup>394</sup> Ebd., 483: „Allein, wenn wir hierunter im Dasein Begründetes verstehen, so ist Seiendes an diesem nicht ins Unendliche fruchtbar, wie man aus dem letzten Abschnitt dieser Abhandlung wird einsehen können, wo wir den von jeder Veränderung freien Zustand einer jeden Substanz, die einer Verknüpfung mit anderen entbehrt, durch unbesieglige Gründe beweisen werden.“

<sup>395</sup> Vgl. ebd., 489.

der Veränderung bedürfe, dessen Möglichkeit allerdings bereits a priori ausgeschlossen wurde, weshalb die Möglichkeit zur Veränderung nicht gegeben ist.<sup>396</sup>

Aus diesem Beweis wird ersichtlich, dass Kant, dem die Prämissen für einen Substanzmonismus theoretisch gegeben waren, sich nicht nur implizit gegen Spinoza wendet, sondern auch gegen Leibniz, zumal beider System wesentlich auf der Möglichkeit der Selbstbestimmung der Substanz(en) zur Veränderung besteht. Auch hält er an der Möglichkeit der Verknüpfung und gegenseitigen Veränderbarkeit und Beeinflussung unter Substanzen fest, womit er sich noch deutlicher von den Größen des Rationalismus abgrenzt. Allerdings fällt die Abhängigkeit des kantischen Arguments vom Prinzip des Widerspruchs ins Auge, mitsamt der damit einhergehenden Betrachtungsweise oder Setzung der Zeitlosigkeit der in Betracht gezogenen Substanz. Kant kann durch diese Herangehensweise im Grunde nur die Unveränderlichkeit der Substanz konstatieren, weil er sie gerade im Rahmen der Atemporalität platziert hat, indem temporale Veränderung *per definitionem* nicht gedacht werden kann. Die Veränderung der Substanz oder Monade in der Zeit aber unterläuft gerade die Synchronizität, die notwendige Bedingung für Kants In-Widerspruch-Setzen ist. Auf die komplexe Interpretation der Zeit bei Leibniz kann hier nicht gebührend eingegangen werden, aber die sich innerlich in der Monade entfaltende „relative“ Zeit ist nicht in epistemischer Hinsicht als relativ zu betrachten, sondern in ontologischer, als in der Monade begründeter Relativität, die als relationale deswegen objektiv ist, weil Zeit die Bestimmung der Relationalität ist und umgekehrt.

Damit aber macht sich Kant gewissermaßen einer Vermischung von *Realgrund* und *logischem Grund* schuldig, eine Distinktion, die er einige Jahre später in seiner Schrift über *negative Größen* einführen wird, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, und die durchaus in der Unterscheidung zwischen Real- und Erkenntnisgrund sicherlich längst präfiguriert, wenn nicht gegeben ist. Dieser Fauxpas Kants ist vor allem deshalb nicht ganz unbedeutend, weil er aber eben diesen Vorwurf gegenüber der „dogmatischen Metaphysik“ erheben wird, obwohl bei Leibniz und Spinoza die Substanz(en) eben über ein nicht-logisches Moment, eine Kraft usw. zur internen Veränderbarkeit verfügen, den Wandel also durchaus realistisch sehen, weswegen dieser Vorwurf unstrittigerweise eher

---

<sup>396</sup> Vgl. ebd., 489-491 und 491: „*Dasselbe auf andere Art*. Alles, was durch einen bestimmenden Grund gesetzt wird, das muß zugleich mit ihm gesetzt sein; denn daß das Begründete nicht gesetzt sei, wenn der bestimmende Grund gesetzt ist, ist ungereimt. Demnach muß mit allem dem, was in einem Zustand einer einfachen Substanz bestimmend ist, schlechthin alles Bestimmte zugleich sein. Weil aber Veränderung die Aufeinanderfolge von Bestimmungen ist, oder dort ist, wo eine Bestimmung entsteht, die vorher nicht gewesen ist, und folglich das Seiende zum Gegenteil einer ihm selbst zukommenden Bestimmung bestimmt wird, kann sie nicht durch das geschehen, was sich in der Substanz innerlich findet. Wenn sie also geschieht, muß sie aus einer äußeren Verknüpfung hervorgehen [Hervorhebung im Original].“

Wolff, Baumgarten, Meier und dergleichen trifft oder treffen wird, die das Prinzip des Widerspruchs nicht als logisches, sondern metaphysisches Prinzip ausgelegt haben (oder es zumindest so aussah, als ob).

Kant führt durch diesen Beweis eine weitere Folgerung aus dem Prinzip des bestimmenden Grundes ein, nämlich den „Satz der Aufeinanderfolge“ (*principium successions*), der da lautet: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind; ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmt die beiderseitige Veränderung des Zustandes.“<sup>397</sup> Wie bereits gezeigt wurde, wendet sich Kant damit gegen Wolff, der in der Nachfolge von Leibniz an der Möglichkeit der internen Möglichkeit der Veränderbarkeit der Substanzen festgehalten hat, nachdem er im vorherigen Abschnitt bereits das Leibnizsche *principium identitatis indiscernibilium*, gemeinhin bekannt als Satz der Identität des Ununterscheidbaren, einer Kritik unterzogen hat. Diese besteht *in nuce* darin, dass Kant, weil er, auch unter dem starken Eindruck Newtons, an einer Theorie des absoluten Raumes festhält, gegen Leibniz' relationale Theorie des Raumes den „Ort“ als unterscheidende Differenz zwischen zwei ansonsten identischen Substanzen ins Spiel bringen kann.<sup>398</sup>

Aus dem „Satz der Aufeinanderfolge“, der Kant in umgekehrter Begründungsrelation später zum Vorbild der *zweiten Analogie der Erfahrung* dienen wird<sup>399</sup>, schließt er deshalb auf die Notwendigkeit der Existenz mehrerer Substanzen, denn nur durch deren gegenseitige Beeinflussung seien Aufeinanderfolge und Zeit möglich.<sup>400</sup> Dieser Umstand mag für sich betrachtet zunächst unerheblich erscheinen, er wird aber noch eine wichtige Rolle hinsichtlich der Entwicklung der Philosophie Kants spielen, weshalb er hier besonders hervorgehoben wird, zumal, wie wir sahen, Kant durchaus auch die Zutaten für einen Substanzmonismus parat hatte (die er aber argumentativ in dieser Abhandlung nur auf Gott anwendet, dem die Substanzen nicht inhärieren).<sup>401</sup> Aus der Annahme einer Pluralität von Substanzen ergibt sich folgerichtig für Kant des Weiteren ein Argument gegen den Idealismus, gegen welchen er den Realismus (die Annahme der Existenz wirklicher Körper) bisher nur durch ein Wahrscheinlichkeitsargument geschützt sah, welches

---

<sup>397</sup> Ebd., 489.

<sup>398</sup> Vgl. ebd., 483-87.

<sup>399</sup> Vgl. Longuenesse, „Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“.

<sup>400</sup> Vgl. Kant, „Neue Erhellung“, 489.

<sup>401</sup> Ebd., 495: „Die wesentliche Unveränderlichkeit Gottes wird nicht aus einem von seiner unendlichen Natur entlehnten Erkenntnisgrund, sondern aus ihrem echten Grund abgeleitet. Denn daß die höchste, jeder Abhängigkeit entzogene Gottheit von einer Veränderung ihres Zustandes völlig frei ist, da die ihr zukommenden Bestimmungen durch gar keine äußere Beziehung befestigt werden, leuchtet aus dem Behaupteten hinlänglich hervor.“

vornehmlich darin besteht, dass die „inneren Veränderungen“ der „Seele“, in Anbetracht des bereits von Kant ausgeführten, nur erklären, wenn es etwas „außerhalb der Seele“ gibt, das mit ihr in „wechselseitiger Verknüpfung“ stehen müsse.<sup>402</sup>

Weil diese Verknüpfung nach der oben genannten Regel nur bestehen kann, wenn zwischen Grund und Folge eine Gemeinsamkeit besteht, ergibt sich aus der Annahme extramentaler Körper ebenso ein Argument für die Existenz unseres Körpers.<sup>403</sup> Schwerwiegender ist dieses Argument vor allem aber deshalb, weil es, wie wir bereits angedeutet hatten, die Grundlage der Leibniz'schen Monadenlehre zerstört und damit, so vermeint Kant, auch Leibniz' Konzept der vorherbestimmten Harmonie.<sup>404</sup>

Womöglich ist Kant bei dieser Schlussfolgerung etwas voreilig, denn sicherlich ist es unstrittig, dass Leibniz die präetablierte Harmonie zwar einführen muss, weil seine Monaden fensterlos sind, weil sie sich nicht gegenseitig beeinflussen können, aber: Nur weil der Anlass wegfällt, der Leibniz dazu nötigte, sich auf das etwas willkürlich anmutende Konzept der Harmonie zu berufen, bedeutet noch lange nicht, dass solch eine vorherbestimmte Harmonie nur im Verbund mit einer Monadologie à la Leibniz gedacht werden kann. Denn wieso könnte es diese nicht geben, wenn sich zum Beispiel die Substanzen (oder *modi*) gegenseitig beeinflussen könnten. Die Gesamtheit der Verknüpfungen usw. könnte dennoch *harmonisch* wie auch *vorherbestimmt* sein (bzw. gerade deshalb harmonisch, weil prädeterminiert).

Unmittelbar nachdem Kant aus dem „Satz der Aufeinanderfolge“ geschlossen hatte, dass zwischen Substanzen eine Verknüpfung bestehen müsse, will man Veränderung erklären, behauptet er in seinem „Satz des Zugleichseins“ (*principium coexistentiae*), dass solch eine Verknüpfung alleine zwischen verschiedenen Substanzen nicht möglich sei, weil diese „keine Gemeinschaft“ habe und auch in „keinem Verhältnis zueinander“ ständen.<sup>405</sup> Diesen Satz (*propositio XIII*) formuliert Kant so:

„Die endlichen Substanzen stehen durch ihr bloßes Dasein in keinem Verhältnis zueinander und haben gar keine Gemeinschaft (*commercio*), als nur sofern sie von dem gemeinsamen Grund ihres Daseins, nämlich dem göttlichen Verstand, in wechselseitigen Beziehungen gestaltet erhalten (*sustinentur*) werden.“<sup>406</sup>

---

<sup>402</sup> Vgl. ebd., 493.

<sup>403</sup> Vgl. ebd.

<sup>404</sup> Ebd., 495: „Die vorherbestimmte Harmonie des Leibniz wird gänzlich zu Fall gebracht, nicht, wie meist geschieht, durch die für Gott, wie man glaubt, unziemlichen Endabsichten, die ein meist schwaches Hilfsmittel an die Hand geben, sondern durch deren eigene innere Unmöglichkeit. Denn aus dem Bewiesenen folgt unmittelbar, daß die menschliche Seele ohne Verknüpfung mit äußeren Dingen von Veränderungen des inneren Zustandes völlig frei wäre.“

<sup>405</sup> Vgl. ebd., 497.

<sup>406</sup> Ebd.

Auf den ersten Gedanken könnte man fast meinen, Kant spiele hier Malebranche - für den er, worauf noch anlässlich der *Dissertation* von 1770 einzugehen sein wird, eine gewisse Schwäche hat - gegen Leibniz aus, den *Okkasionalismus* also gegen die *präetablierte Harmonie*. Weil es keinen *commercio* zwischen den autonomen Substanzen geben könne, dabei trotzdem „alles im All in wechselseitiger Verknüpfung verbunden angetroffen“ werde, müsse man „bekennen“, so Kant, dass „dies Verhältnis von der Gemeinsamkeit der Ursache, nämlich von Gott als dem allgemeinen Grund des Daseienden“ abhängt.<sup>407</sup> Allein das Begründetsein in Gott, das Haben eines gemeinsamen letzten Grundes aller Dinge, sei ebenfalls ungenügend, was die Erklärbarkeit des *commercio* anbelangt. Dies sei der Fall, weil Substanzen, selbst wenn sie als Geschaffenes eine gemeinsame Ursache oder Grund hätten, *qua* Substanzen allein begrifflich schon so bestimmt seien, dass sie zwischen sich „keinen Handel treiben“ könnten.

Kant wird also zur Lösung dieses Dilemmas auf ein „Schema des göttlichen Verstandes“ (*intellectus divini schema*) zurückgreifen, auf die „göttliche Vorstellung“ (*divina idea*), welcher die „allgemeine Gemeinschaft aller Dinge zuzuschreiben“ sei.<sup>408</sup> Natürlich liegt das eigentliche Dilemma, würde der Rationalist einwerfen, in der Blindheit Kants gegenüber der Tatsache, dass hier gar kein Dilemma vorliegt, denn die scheinbar widersprüchlichen Aussagen befinden sich keineswegs auf derselben Ebene, denn Kant stellt eine empirische Feststellung (dass „alles im All in wechselseitiger Verknüpfung verbunden angetroffen wird“) einem metaphysischen Begriff - dem der Substanz - gegenüber.

Erst der sich auf dem Weg zur *Kritik* befindende, spätestens der Kant der *Dissertation*, wird sich immer bewusster, dass es das Empirische strikt vom Metaphysischen zu unterscheiden gilt, worauf an entsprechender Stelle zurückzukommen ist. Dem Kenner der sogenannten *Kritischen Philosophie* Kants dürfte natürlich sofort die Parallele bezüglich der Rolle ins Auge fallen, die der Verstand dabei spielt, wenn es darum geht, zwei *verschiedene* Entitäten, seien es Substanzen oder Erscheinungen, zu einen, zu synthetisieren, oder *auf einen gemeinsamen Grund zu bringen*. Der einzige Unterschied scheint zum einen in der Natur des Verstandes, zum anderen in der Natur des zu Verbindenden zu liegen. Das eine Mal verbindet ein göttlicher Verstand die Dinge. Das andere Mal verbindet ein endlicher Verstand die Erscheinungen. Die Gemeinsamkeit besteht dabei genau darin, dass beide Vorgänge der Verbindung absolut gleich mysteriös

---

<sup>407</sup> Vgl. ebd., 499.

<sup>408</sup> Vgl. ebd.

sind. Wir kommen später auf die Tragik der kantischen Philosophie zurück, die, zugespitzt formuliert, darin besteht, dass er ein Problem, das gar keines ist, mit einer Theorie löst, die ein Problem ist.

Das „Schema des göttlichen Verstandes“ ist für Kant einmal „Ursprung des Daseins“, gleichzeitig auch ein „fortdauernder Akt“ (*actus perdurabilis*).<sup>409</sup> Als solches garantiert es die „Erhaltung“ der Bestimmungen durch deren „Vorstellen“, wie auch die gegenseitigen „äußeren“ Wechselwirkungen zwischen Substanzen. Wechselwirkungen, die ohne dieses *Schema*, allein aus dem Sein der Substanzen nicht erklärt oder verstanden werden könnten. Der „Kommerz“ zwischen den Substanzen ist also für Kant rein äußerlicher Art, indem er nur durch die Vorstellung Gottes garantiert wird, mit den internen Eigenschaften der Dinge aber rein gar nichts zu tun hat. Es gibt also eigentlich für den frühen Kant „reale Verursachung“ nur, insofern sie „vorgestellte Verursachung“ ist. Nur insofern ein den Substanzen äußerlicher Verstand mittels fortdauernder Vorstellung „in seinem Verstehen *als in Beziehung stehend vorgestellt werden*“<sup>410</sup>, könne deren „wechselseitige Beziehung“ erklärt werden.<sup>411</sup>

Realiter gibt es also keine Beziehungen, denn diese Beziehungen sind letztlich nur vorgestellt, *als ob* es welche gäbe. Natürlich muss man sich fragen, wieso Kant denn diese Verursachungsbeziehung überhaupt erklären will, wenn es denn im Grunde eigentlich gar nichts zu erklären gibt. Allein dieser Punkt deutet doch bereits an, dass Kant sich an diesem Punkt durch das „Wegerklären“ des Kausalitätsproblems in akute Erklärungsnot begibt. Zumindest, wenn man die Meinung vertritt, dass eine Erklärung „von Außen“ keine Erklärung der Verursachungsbeziehung darstellt.

Dem „Schematismus der reinen Vernunft“ der *Kritik* wird später im Kontext selbiger eine ähnlich fundamentale Funktion zukommen, was die „Deduktion“ der Verstandeskategorien betreffen sollte, die für den „Beweis“ der *Analogie der Erfahrung* so bedeutend sein werden. Abgesehen von der Parallelität der beiden Schemata wird sich - überraschenderweise oder auch nicht - das Schema des finiten Subjekts vor eine in der

---

<sup>409</sup> Vgl. ebd., 500-501.

<sup>410</sup> Hervorhebung vom Verfasser dieser Arbeit.

<sup>411</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 501: „Das Schema des göttlichen Verstandes, der Ursprung des Daseins, ist ein fortdauernder Akt (man nennt das Erhaltung), in welchem, wenn beliebige Substanzen für sich allein und ohne Verhältnis der Bestimmungen von Gott vorgestellt werden, keine Verknüpfung zwischen ihnen und keine wechselseitige Beziehung entstände; wenn sie aber in seinem Verstehen als in Beziehung stehend vorgestellt werden, so beziehen sich die Bestimmungen später im steten Fortgang des Daseins dieser Vorstellung entsprechend immer aufeinander, d. h. sie wirken und wirken zurück, und es besteht ein äußerer Zustand der einzelnen, den es, wenn man von diesem Grundsatz abweiche, durch ihr bloßes Dasein gar nicht geben könnte.“



Tat ganz ähnliche, strukturell fast schon identische Problemkonstellation gestellt sehen, die sich keineswegs durch die Verschiebung der Thematik vom *unendlichen* hin zum *endlichen* Verstand auflösen sollte.

Kant scheint sich der Willkürlichkeit dieser Theorie des Schemas nicht unbewusst zu sein, denn er folgert aus ihr, dass Substanzen „*an keinem Ort sind* und in keinem Verhältnis bezüglich der Dinge unseres Alls“ stünden.<sup>412</sup> Aus dieser Ortlosigkeit der Substanzen wie aus ihrer Konstitution als Vorgestelltem deduziert er die Möglichkeit der dezidiert metaphysischen Hypothese von der Existenz „mehrerer Welten“, sofern „es Gott so gefallen hätte“.<sup>413</sup>

Zum Ende der *Neuen Erhellung* grenzt Kant seine Theorie noch von derjenigen Leibnizens wie Malebranches ab. Gegen Ersteren betont Kant die „Abhängigkeit“ der Substanzen, obzwar er am Begriff einer „allgemeinen Harmonie“ festhält, denjenigen der „vorherbestimmten“ aber verwirft, mit dem Vermerk, dass bei Leibniz eigentlich keine Abhängigkeit zwischen den Substanzen, sondern nur eine „Übereinstimmung“ vorläge, die Abhängigkeit aber durch „dieselbe ungeteilte Wirkung, die die Substanzen ins Dasein bringt und darin erhält“ bestehen würde. Diese Abhängigkeit vom „göttlichen Wirken“ mache auch die „Gelegenheitsursachen“ eines Malebranche überflüssig, weil die „wechselseitige Gemeinschaft“ der Substanzen durch diese Dependenzbeziehung an ein „Gesetz“ gebunden ist, und zwar an das Gesetz, dass in der Folge nichts liegen kann, was nicht im Grunde schon bereits enthalten wäre.<sup>414</sup> Die „wechselseitige Gemeinschaft“ sei nämlich „durch diejenigen Bestimmungen befestigt [...], die dem Ursprung ihres Daseins anhaften“.<sup>415</sup> Die Kritik an Malebranche trifft dessen Lösungsmodell des Kausalproblems mithin gar nicht in Bezug auf dessen Struktur, sondern beschränkt sich auf eine Kritik des Inhalts, im Zuge derer der voluntaristische Aspekt durch einen rationalistischen ausgetauscht wird, wo der Wille den Gesetzen der Vernunft gehorcht. Gott wird also ein Stück preußischer.

Mithilfe dieser die Gesetzmäßigkeit begründenden Abhängigkeitsbeziehung scheint Kant schließlich auch die Diskrepanz zwischen *innerer* und *äußerer* Verursachung, zwischen dem „Schema des göttlichen Verstandes“ und den „Substanzen“ irgendwie überbrücken zu wollen:

---

<sup>412</sup> Vgl. ebd., 503 [Hervorhebung im Original].

<sup>413</sup> Vgl. ebd. Diesen Punkt gilt es, im Hinblick auf die Debatte um Kants angeblichen Spinozismus im Hinterkopf zu behalten.

<sup>414</sup> Vgl. ebd., 505-7.

<sup>415</sup> Ebd., 507.

„[...] es gibt ein reales Wirken der Substanzen untereinander, oder eine Gemeinschaft durch wahrhaft wirkende Ursachen (*commercium per causas vere efficientes*), weil ja *derselbe Grund*, der das Dasein der Dinge befestigt, sie auch an dieses *Gesetz* gebunden hat, und daher dürfte die wechselseitige Gemeinschaft durch diejenigen Bestimmungen befestigt sein, die dem *Ursprung* ihres Daseins anhaften [...].“<sup>416</sup>

Für den *genetischen* Denker Kant kann der Einheitsgrund letztlich nur in der gemeinsamen *Abstammung* aus ein und demselben *Grund* gedacht werden. Weil Gesetz und von Gott Gesetztes gleicher Herkunft sind, Gemeinschaft also vorliegt, vermeint Kant aus ihr den Abgrund von innerer und äußerer Verursachung überbrücken zu können. Allerdings wäre solch eine Überbrückung eine Ineinssetzung, an der es Kant nicht gelegen sein kann, und die Bedeuten würde, dass es, weil kein Unterschied zwischen Innen und Außen ist, auch nichts zu überbrücken gebe. Kant kann oder darf die Einheit also, insofern ihm am Vielen und Abgeleiteten liegt, nicht in den Grund der Abstammung selbst setzen, weil ihm sonst die Verschiedenheit verlustig ginge.

Deshalb muss er zwar die Abstammung betonen, aber gleichzeitig auch das Abgeleitete in seiner Abgeleitetheit bewahren, weshalb er es nicht in den Ursprung und Grund selbst setzen kann, weil es dann selbst Prinzip und nicht Prinzipiatum wäre. Deshalb braucht das Endliche in Form der Substanzen aber auch eine „innere Kraft“, um eine gewisse Heterogenität und damit Möglichkeit zur Selbstbestimmung zu haben, so dass es sich in Differenz zum Absoluten setzen kann. Wäre es nämlich absolut homogen oder identisch mit dem Grund, dann wäre es schlichtweg Grund, nicht aber Folge. Man sieht also schon hier, dass Kant vom Vielen ausgehend einen Einheitsgrund des Vielen suchen muss, ohne sich dabei aber vollkommen in der Indifferenz des selbigen zu verlieren. Kant stellt mithin nicht die Frage, wie das Viele aus dem Einen hervorgeht, sondern wie vom Vielen zum Einen zu gelangen sei, ohne sich als Endliches aufzugeben. Hier liegt also der ganze Kern von Kants philosophischer Auseinandersetzung schon ein Stück weit zu Tage, aber auch bereits ihre Grenzen, wie die Fortsetzung des oben begonnenen Zitats zu Tage fördert:

„[...] darum kann man mit demselben Recht sagen, daß die äußeren Veränderungen durch wirkende Ursachen auf diese Weise hervorgebracht werden, mit dem man die im Inneren geschehenden einer inneren Kraft der Substanz zuschreibt, obgleich deren natürliche Wirksamkeit nicht weniger als jene Stütze der äußeren Verhältnisse auf der göttlichen Erhaltung beruhen dürfte.“<sup>417</sup>

---

<sup>416</sup> Ebd. [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>417</sup> Ebd.

Beim genauen Lesen gibt es aber keineswegs eine Identifizierung. Allerdings äußert sich bereits hier die im „obgleich“ angedeutete „Als-Ob-Thematik“, die für den späteren Kant so typisch sein wird: Das Äußere sei so aufzufassen, *als ob* es auf die „Weise hervorgebracht“ würde, mit der die innere Wirkung produziere. Die Rhetorik des Regulativen wird sich aus diesem bereits 1755 vorhandenem und kaum lösbarem Problem ergeben: Es muss oder müsse so sein, *als ob* es identisch wäre, dabei kann oder dürfe es das aber genau nicht sein. Die klaffende Diskrepanz zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, die ihn später auf das Problem des Gegenstandsbezugs bringen wird, die sich auch in Kants grundlegendem Dualismus von Form und Materie oder auf epistemologischer Ebene zwischen *ratio cognoscendi* und *ratio essendi* oder *ratio fiendi* widerspiegelt, ist der Problemgrund, der seine philosophische Tätigkeit durchgängig bestimmt.<sup>418</sup>

Schlussendlich ist der Kant in den letzten Passagen der *Nova Dilucidatio* entgegen aller Bekundungen im Grunde nicht so weit vom Leibnizianismus entfernt, wie er das vielleicht zu denken pflegte, auch wenn es sich sozusagen um einen invertierten Leibnizianismus handelt. Wo es Leibniz darum ging, zu erklären, warum die Monaden, ohne in Bezug zum Außen zu stehen, so bestimmt sind, *als ob* sie in wechselseitiger Gemeinschaft stünden, geht es Kant umgekehrt darum zu zeigen, wie sich die Innerlichkeit der Monaden nach Außen kehrt, um von den äußerlichen Beziehungen zu zeigen, dass sie so bestimmt sein müssten, *als ob* sie innerlich bestimmt seien.<sup>419</sup> Das Denken des „Als-Ob“ findet sich somit bereits im Harmoniegedanken bei Leibniz - natürlich mit der Einschränkung, dass die Monaden nicht nur „so tun“, als ob sie in einer Harmonie stünden, sondern tatsächlich harmonisch bestimmt sind. Wenn es bei Kant je eine Abkehr von der Metaphysik gibt, dann liegt sie genau in diesem Als-Ob, auf dem Vaihinger seinen *Fiktionalismus* aufbauen sollte.<sup>420</sup>

Letztlich bleibt aber auch Spinoza nicht von diesem Problem der Bestimmung von Äußerlichkeit und Innerlichkeit verschont, obzwar bei ihm Substanz und Modi in Eins gesetzt sind, bleibt das Problem bestehen, wie sich die Modi, obwohl sie Inneres der Substanz sind, als Inneres des Ganzen auf die ihnen als Teile äußerlichen Modi beziehen

---

<sup>418</sup> Die Willkürlichkeit des Äußeren gegenüber dem Inneren, die falsche Allgemeinheit oder Abstraktion, die dem Innerlichen seine Herrschaft aufdrängt, äußert sich in ihrer Tragik am komischsten dann, wenn der Schwabe versucht, Hochdeutsch zu sprechen.

<sup>419</sup> Genau in diesem Sinne ist Kant rationalistischer als Leibniz, dessen Abkehr von Spinoza (obwohl Spinoza und der Rationalismus nicht identisch sind) immer auch eine graduelle Bewegung weg vom Rationalismus ist.

<sup>420</sup> Vgl. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, hg. von Raymund Schmidt, Zweite Auflage (Leipzig: Meiner, 1924).

können, weswegen Spinoza das Problem allein durch die lokale Ineinssetzung des Vielen am Ort des Einen mitnichten gelöst hat. Denn das Viele bleibt *qua* Vielem oder als Teil gegenüber dem anderen Teil *als* Teil verschieden und damit äußerlich. Die infrage stehende Verursachung geht aber von Teil zu Teil, nicht vom Ganzen zum Ganzen oder vom Ganzen zum Teil oder vom Teil zum Ganzen. Spinoza hat also - *pace* Jacobi - keinesfalls die Philosophie bereits zur allerletzten Konklusion geführt, sondern lediglich die Richtung vorgegeben, die vom Einen zum Vielen gehen muss. Das Problem der Beziehung des Einen zum Vielen und umgekehrt, das Breton auch die „Antinomie des Prinzips“ nennt, bleibt fundamental und zeitlebens metaphysischer Problemgrund für Kant (weshalb es absurd ist, Kant in Opposition zur Metaphysik zu lesen, weil es sich um eine Auseinandersetzung handelt).<sup>421</sup>

Schlussendlich macht Kant in der *Nova Dilucidatio* ein Problem aus. Er legt den Problemgrund frei, der sich aus der Spannung zwischen Prinzip (dem Einen) und Prinzipiatum (dem Vielen) ergibt, der auf das Verhältnis von Herrschaft und Beherrschung geht, das Kant in der hier etwas hilflosen Berufung auf das Gesetz zum Ausdruck bringt.<sup>422</sup> Wie sich zeigen wird, liegt Kants Problem in der Beweis- oder Denkrichtung, die vom Endlichen ausgehend, immer auf das Eine gehen will, aber eben deshalb nie am Ziel angelangt und auch nie ankommen konnte. Das Prinzipiatum nämlich, kann sich nicht vollständig mit dem Prinzip identifizieren, ohne sich selbst aufzugeben, weshalb das Gesetz ihm äußerlich bleibt und Kants Verweis auf einen gemeinsamen Abstammungsgrund also nicht wirklich ausreichen kann, um dem Problem Herr zu werden, weil es bei dem Als-Ob bleibt, das die Kluft zwischen der Innerlichkeit der Substanzen und ihrer wechselseitigen Gemeinschaft nicht überbrücken kann. Es zeigt bloß an, dass hier ein Problem für das Denken, ein Problemgrund, ist.

---

<sup>421</sup> Vgl. Breton, *Du Principe*; Cramer bringt das Thema wie immer auf den Punkt: Wolfgang Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, 2., durchges. Aufl. (Frankfurt am Main: Klostermann, 1976).

<sup>422</sup> Hier drückt sich die gesamte Spannung und antinomische Problematik (im Sinne Bretons) zwischen Prinzip und Prinzipiatum aus, das also auch die Frage nach dem Gesetz und dem Gehorchen ist, von Herrscher und Beherrschten. Gibt es keine unter das Gesetz fallende Entitäten, dann auch kein Gesetz oder Herrschaft. Würde sich das Gesetz auf dem Inneren der Dinge gründen, dann wäre es diesen innerlich und eben kein äußerliches Gesetz (deshalb wurde im Tübinger Stift auch der Staat verneint). Auch hat nie ein Konservativer verstanden, dass es nie und nimmer um Gesetzlosigkeit geht und ging, sondern um die Einheit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, die also solche Gesetz auch ist und genau deshalb keiner äußeren Gesetze mehr bedarf (weil sie Prinzip *ist*), die dem Subjekt immer nur arbiträre Gewalt antun (wie wenn der Schwabe Hochdeutsch reden muss). Es ist letztlich diese Äußerlichkeit der Gesetze, aus der die konstitutive Hypokrisie des Bürgertums und noch mehr der Regierungen kommt, die in Allem immer nur so tun *als ob*, außer natürlich im *so tun* als ob selbst, das es als ihr konstitutives Prinzip verinnerlichen musste, weil das rein Regulative eben doch nie reicht. Das Bürgertum bedarf von je her einer *Scheinphilosophie*.

Die Ambivalenz dieses Textes ergibt sich folglich aus dem metaphysischen Problem der Beziehung zwischen Einem und Vielem, das sich auch im Spannungsverhältnis zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft Ausdruck verschafft, von dem Irrilitz wie Schönfeld sprechen. Dieses kommt deutlich in folgendem Satz ans Licht:

„Indessen ist das so gestaltete System einer allgemeinen Gemeinschaft der Substanzen (*systema universalis substantiarum commercii*) gewiß etwas besser als jenes weitverbreitete des *physischen Einflusses (influxus physicus)*, denn es macht den Ursprung selber der wechselseitigen Verknüpfung aller Dinge sichtbar, der noch außer dem Grund der für sich allein gedachten Substanzen gesucht werden muß, worin jenes abgenutzte System der wirkenden Ursachen vornehmlich von der Wahrheit abgeirrt ist.“<sup>423</sup>

Für den heutigen Leser ist die Sachlage eindeutig, die für Kant aber gerade das Problem war: Die Wissenschaft kümmert sich um den Bereich dessen, was uns gegeben ist oder durch Instrumente gegeben werden kann, schließt aber die Fragen nach den Gründen, die ihre Forschungstätigkeit überhaupt erst ermöglichen, aus ihrem Forschungsbereich aus. Die Trennung zwischen Physik und Metaphysik, wie sie heutzutage üblich ist, spiegelt diese Aufteilung wieder. Kant allerdings, der gerade in der Zeit lebte, wo sich die Naturwissenschaften sukzessive nicht nur in sich selbst in einem Ausdifferenzierungsprozess befanden, sondern sich vor allem auch gegen die Tradition der Naturphilosophie überhaupt durch den Ausschluss der Metaphysik erst konstituierten, zielt als Rationalist immer auf die Einheit oder das gemeinsame „Substrat“ ab. Die oftmals etwas über das Ziel hinauschießenden Angriffe auf die „dogmatische Metaphysik“ des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind nur aus diesem historischen Prozess der Wissenschaften selbst zu begreifen.

Kants „Projekt“, wie Schönfeld die Versuche des „vorkritischen“ Kants bezeichnet, die die Vereinigung von Philosophie und Naturwissenschaften zum Ziel hatte (bagatellisierend könnte man von einem Versuch der Aussöhnung zwischen Leibniz und Clarke - sprich Newton - sprechen), war angesichts dieser historischen Konstellation ein immens ambitioniertes Vorhaben und sicher nicht nur aus inhaltlichen Gründen zum Scheitern verurteilt. Kant will nicht nur die reale, individuelle Konkretion der Welt gegenüber der Philosophie geltend machen, die sich in logischen Propädeutiken zu verlieren drohte, sondern die wahre Kausalität, die wahre Form des Einflusses denken, die die Naturwissenschaften letztlich nicht fassen können, denen es ohnehin eher um das Allgemeine, das Reproduzierbare (*ceteris paribus*), um das Meß- und Klassifizierbare geht,

---

<sup>423</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 507 [Hervorhebung im Original].

als um die individuelle reale Folge von Realgrund und Realfolge. Kant wollte nicht nur ein einheitliches System des Wissens über die Welt aufbauen, er wollte die Welt selbst als Realität denken, die Welt als Welt. Dieser große, beinahe heroische Anspruch Kants, wird bekanntlich scheitern.

Allerdings wird sich im Zuge unserer Analyse dieses Scheiterns, das Kant zur *Kritik der reinen Vernunft* führen wird, immer mehr die Frage stellen, was er zum einen mit „reiner Vernunft“ und zum anderen mit „dogmatischer Metaphysik“ überhaupt gemeint haben könnte. Kurzum: Es steht die leicht ketzerisch anmutende Frage im Raum, ob die Insistenz auf den „Realgrund“, die „Realentgegensetzung“, den „realen Verstandesgebrauch“ nicht nur gegen die schlechte Metaphysik der Zeit gerichtet war, sondern womöglich am Ende gar gegen den rein „logischen Gebrauch“ der Vernunft, wie er auch in den Wissenschaften selbst angetroffen werden kann, die auf das Reale ihrer Phänomene gar nicht abzielte (oder nicht abzielen konnte). Doch zunächst alles der Reihe nach. Die „Neue Erhellung“ ist, so viel sollte bereits deutlich geworden sein, eine ernst zu nehmende metaphysische Abhandlung, die sich in vielen Punkten von den Dominanten des Feldes abhebt. Es liegen diesem sich abzeichnenden oder sich bereits vollzogenem Bruch (v. a. mit Christian Wolff und in Teilen mit Leibniz) einige Merkwürdigkeiten zu Grunde, auf die deshalb kurz nochmals separat hingewiesen werden soll.

### **6.1.9 Urteil, Wahrheit und Sein in der *Nova Dilucidatio***

Schon aus der Erläuterung der ersten Proposition der *Nova Dilucidatio*, die besagt, dass es „einen EINZIGEN, unbedingt ersten, allgemeinen Grundsatz für alle Wahrheiten“ nicht gebe, geht eine Ansicht Kants hervor, die für diesen auch noch später von zentraler Bedeutung bleiben sollte, nämlich die, wonach Wahrheit immer Funktion eines Urteils sei.<sup>424</sup> Im Kontext der hier behandelten Schrift geht Kant so weit zu behaupten, dass einem affirmativen Urteil ein anderer Typus der Wahrheit zugrunde läge als einem negativen Urteil, weshalb er in dieser Schrift die Wahrheit über die Qualität des Urteils bestimmt betrachtet. Diese Annahme, gepaart mit der Auffassung, dass ein erster Grundsatz *einfach* sein müsse, sprich nicht aus mehreren Bestandteilen bestehen dürfe, verhindere Kant zufolge die Möglichkeit eines ersten und einzigen Grundsatzes aller Wahrheiten, denn dieser könne aufgrund seiner Einfachheit nie für die Gesamtheit aller Wahrheiten

---

<sup>424</sup> Vgl. ebd., 409 [Hervorhebung im Original].

aufkommen, da diese sowohl affirmativer als auch negativer Natur seien und somit mindestens zweier Grundsätze bedürften.<sup>425</sup>

Vorerst sei nur darauf hingewiesen, dass diese Wahrheitstheorie in doch entscheidenden Punkten von der leibnizschen abweicht. Für Leibniz ist etwas wahr, wenn das Prädikat im Subjekt *enthalten* oder mit diesem *identisch* ist. Nun ist eine gewisse Form der Identität bei Kant, was die analytischen Wahrheiten angeht sowieso, aber auch was später die synthetischen betreffen wird, notwendige Bedingung derselben (die Suche nach dem Einheitsgrund letzterer wird bekanntlich die *Kritik* zu beantworten suchen). Identität, um etwas vorzugreifen, ist bei Kant allerdings nur hinreichende, nie zureichende Bedingung, was die Erweiterungsurteile betrifft. Wahrheit selbst, allerdings, wie die *Nova Dilucidatio* gezeigt hat, ist bei Kant im Kontext der Untersuchung der Gesetze „unserer Verstandes“ nur in einem Urteil zu finden, welches die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat bejaht oder verneint, weswegen es bei Kant zwei verschiedene Wahrheitstypen gibt, wo es bei Leibniz nur eine Form der Wahrheit gibt, dafür aber die Methode zwei Weisen der Analyse kennt (finit, infinit).<sup>426</sup> Damit koppelt Kant Wahrheit an das Urteil und damit an ein urteilendes Subjekt. Ohne das bejahende oder verneinende Subjekt gibt es bei Kant keine Wahrheit. Kant verfügt also schon sehr früh über die (idealistische) Überzeugung, wonach Wahrheit ultimativ vom urteilenden Subjekt abhängig sei (wobei das Urteilssubjekt am Ende der *Nova Dilucidatio* natürlich infiniter Art ist, nämlich Gott).<sup>427</sup>

Manfred Frank hat auf den Einfluss Rousseaus bezüglich Kants *transzendentaler Deduktion* hingewiesen, wo die Kategorien bekanntlich aus den verschiedenen Urteilsformen der Logik abgeleitet werden.<sup>428</sup> Wie sich gezeigt hat, vertritt Kant diese

---

<sup>425</sup> Vgl. ebd., 409–11.

<sup>426</sup> Ebd., S. 421: „Wir stellen vielmehr, da es zwei Arten von Wahrheiten gibt, für diese zwei auch einen bejahenden und einen verneinenden ersten Grundsatz auf.“ Aufgrund der Wichtigkeit der Aussage zitieren wir das Original: „Postremo propositioni negativā potissimum in regione veritatum primas demandare et omnium caput ac firmamentum salutare, quis est, cui non duriusculum et aliquanto etiam peius quam paradoxon videatur, cum non pateat, cur negativa veritas præ affirmativa hoc iure potita sit? Nos potius, cum sint bina veritatum genera, bina ipsis etiam statuimus principia prima, alterum affirmans, alterum negans (PND, AA 01: 391.11-16).“

<sup>427</sup> Longuenesse, „Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“, 70.

<sup>428</sup> Manfred Frank, „Kants Grundgedanke“, in *Auswege aus dem Deutschen Idealismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007), 181–182: „Auf die Grundeinsicht seiner transzendentalen Deduktion ist Kant nicht von selbst gekommen. Er verdankte sie [...] dem *Savoyardischen Vikar* von Rousseau [...]. Vielleicht dachte Kant auch an dieses Stück, als er schrieb: « Rousseau hat mich zurecht gebracht » (AA XX, 44 [Frank verweist hier auf: Reinhard Brandt, „Rousseau und Kant“, in *Wechselseitige Beeinflussungen und Rezeptionen von Recht und Philosophie in Deutschland und Frankreich. Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne. Drittes deutsch-französisches Symposium vom September 1999 in La Bussière/Dijon*, hg. von Jean-François Kervegan und Heinz Mohnhaupt (Frankfurt am Main: Klostermann, 2001), 91-118.]).“

Auffassung schon zu Beginn seiner akademischen Laufbahn, wenn auch sicherlich unter anderen Rahmenbedingungen. Gegenüber Frank, der behauptet, bei Rousseau sei „Wahrheit [...] eine Eigenschaft nicht von Gegenständen, sondern von Urteilen“<sup>429</sup>, ist allerdings der Text von Rousseau geltend zu machen, der eindeutig sagt: „Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui juge, et que moins je mets du miens dans les jugemens que j’en porte, plus je suis sûr d’approcher de la vérité [...]“.<sup>430</sup>

Bei Rousseau ist Wahrheit damit weder abhängig noch Funktion von Urteilen. Entscheidende Elemente, wie die aktive Rolle des Subjekts bei der Verbindung von Vorstellungen sowie die Betonung der Frage nach dem Zugang zur Außenwelt und eine damit verbundene Präferenz für die Sinneswahrnehmung, die für den kritischen Kant wichtig werden, sind bei Rousseau also durchaus zu finden - die Auffassung, wonach Wahrheit vom Urteil abhinge allerdings nicht. Zudem bezieht sich Kants Äußerung, die Frank für seine Interpretation in Beschlag nimmt, überhaupt nicht auf Kants Wahrheitsauffassung. Die in den nachgelassenen *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* zu findende Stelle dreht sich um Kants Haltung gegenüber dem „Pöbel“, die durch Rousseau eine dezidiert emanzipatorische Wende erfuhr, weshalb Kant also sagen konnte, Rousseau habe ihn „zurecht gebracht“.<sup>431</sup>

Den Schritt also hin zur Dependenz der Wahrheit vom Urteilssubjekt - der, *ex post* gesehen, durchaus als entscheidende Weichenstellung hin zu Kants späterem, finiten Subjektivismus (gegenüber dem infiniten der *Nova Dilucidatio*) gedeutet werden kann - scheint Kant ohne Rousseau gemacht zu haben (darauf wird später, anlässlich Kants „kopernikanischer Wende“ zurückzukommen sein). Damit aber ist Franks Betonung des rousseauschen Einflusses - vor allem in Bezug auf die Deduktion der Kategorien - doch zu revidieren, wenngleich bei Rousseau andere Elemente vorliegen, die Kant später auch weiterdenken wird - nur das entscheidende eben nicht. Zumal Kants Rousseauverehrung

---

<sup>429</sup> Vgl. Frank, „Kants Grundgedanke“, 174.

<sup>430</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du Vicaire savoyard* (Paris: Folio, 2010), 409 [Paginierung nach der Ausgabe der *Émile* im Folio-Verlag: Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l’éducation* (Paris: Folio, 1995)].

<sup>431</sup> GSE, AA 02: 44: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. *Rousseau* hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß die Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen [Hervorhebung im Original].“



auf die Mitte der 60er Jahre zu datieren ist, die prägende und bestimmende Rolle des Urteils aber bereits zur Mitte der 50er Jahre nachgewiesen ist.<sup>432</sup>

Diesem Urteil muss bei der Interpretation von Kants Texten unbedingt Rechnung getragen werden. Es erweist sich bereits in frühen Texten als Element, bei dem es sich, soweit wir das überblicken, um eine Konstante des kantischen Denkens handelt. In diesem Zusammenhang seien uns noch zwei kleinere allgemeine Bemerkung zum Urteil bei Kant gestattet, die es als weiteres Schlüsselement zur Auslegung des kantischen Korpus zu beachten gilt. Fundamentalere als die Trennung zwischen logischem und Realgrund ist die Rolle des Urteils aber nicht, was die Unterteilung des Urteils in zwei Arten eben gemäß dieser Grundunterscheidung Kants betrifft, wie diese, sich auf § 815 von Baumgartens *Metaphysica* (der über die Perfektion Gottes handelt) beziehende Notiz klar zeigt:

„Alle Urtheile sind logisch oder real. Die letzte sind von der Existenz und können, wenn sie die absolute nothwendigkeit betreffen, nicht durch den Satz des Widerspruchs erkannt werden.“<sup>433</sup>

In diesem Lichte betrachtet ist die Kritik Kants an seiner Lesart des ontologischen Beweis, falls es jemals jemand so aufgefasst haben sollte, natürlich mitnichten mit einem Zweifel an der Existenz Gottes verbunden. Ganz im Gegenteil: Weil die Existenz des absolut Notwendigen außer in ihrer Realität außer allem Zweifel steht, kann der ontologische Beweis nicht funktionieren, weil er vermeintlich über das Prinzip vom Widerspruch funktioniert, was nicht so sicher ist. Denn wenn es außerhalb des Absoluten nichts geben kann, dann auch nichts, womit es in ein Widerspruchsverhältnis gesetzt werden kann - doch dazu an anderer Stelle mehr.

Hier sollte der Fokus mehr auf der Rigorosität liegen, mit welcher Kant die crusiussche Unterscheidung in aller Strenge durchzieht, aber auch, dass er von der Möglichkeit „realer Urteile“ ausgeht, der letztgenannte Begriffskomplex bei näherem Betrachten allerdings recht merkwürdig erscheint. Handelt es sich um ein Urteil über die Realität? Aber worin läge dann der Unterschied zum bloß logischen Urteil, das als solches ja auch über die Realität (in ihrer Allgemeinheit) urteilen kann? Worin besteht das Merkmal eines solche „realen Urteils? Ist es das göttliche, die Realität konstituierende Urteil, das „Es-Werde“? Die Frage ist hier nicht zu beantworten, soll aber als solche auch

---

<sup>432</sup> Irrlitz, *Kant Handbuch*, 32: „In der Mitte der 60er Jahre trieb Kant mit Rousseau fast einen Kult (für weiterführende Literaturhinweise, siehe ebd.).“

<sup>433</sup> Refl. AA 17: 302, R 3814, Datierung bei Adickes unsicher (womöglich 1764-68).

nur lediglich den Fokus auf die etwas merkwürdige Funktion des Urteils bei Kant legen, die sich hier bereits Geltung verschafft hat. Die übergeordnete Stellung, die das Urteil bei Kant spielt (man vergleiche nur die Aufteilung von Jäsches *Logik* mit der Einteilung der *Kritik*), lässt es uns für angebracht erscheinen, die Definition des Urteils, die Kant in besagter Kompilation gibt, gleichsam als gewissen Wink zunächst einmal lediglich in der Raum zu stellen:

„Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.“<sup>434</sup>

Das heißt aber, dass Kant, indem er dem Urteil eine konstitutive Funktion zuspricht beziehungsweise diese implizit andeutet, seine Auslegungen immer vor dem Hintergrund eines Bewusstseins, eines Urteilssubjekts, formulieren muss, dessen Gegenstand Vorstellungen ausmachen, was er bekanntlich auch tun wird. Dieser Aspekt mag dem Kenner trivial anmuten, aber oft sind es die einfachen Bestimmungen oder Annahmen, die am schwersten auszumachen sind, weil sie Grund und nicht Oberfläche ausmachen, weswegen wir sie hier von Beginn an hervorheben, zumal Kant ohnehin ein Denker der Abstammung ist, der alles entfalten will, was er von Beginn an in die Prämissen gelegt hat, weshalb dieses frühe Deutlichmachen der Grundannahmen Kants uns nur helfen kann und soll, die Entwicklung seines Denkwegs nachzuvollziehen, der sich als so entscheidend für die spätere Konstitution des philosophischen Feldes erweisen sollte. Neben dem Hinweis auf die Rolle des Urteils, aus dem sich *ex post* gesehen, bereits die Limitierung des Gegenstandsbereichs der Erkenntnis (durch Urteile) auf das Phänomenale abgezeichnet findet, gilt es auf einige ontologische Annahmen, die Kant in der hier besprochenen Schrift zu tätigen scheint, einzugehen.

Die *Nova Dilucidatio* soll eine kurze Erhellung der drei fundamentalen metaphysischen Grundsätze darstellen: der Prinzipien der Identität, des Widerspruchs und des bestimmenden Grundes, also keine dezidiert ontologische Abhandlung, zumal es in ihr auch um die Frage der Vereinbarkeit eines metaphysischen Weltsystems und menschlicher Freiheit geht. Im Zuge der hiesigen Fragestellung ist es nicht nötig, eine exakte Darstellung der Entwicklung der kantischen Ontologie zu liefern, da zur Entwicklung der hiesigen Argumentationsführung eine klare und unstrittige Feststellung

---

<sup>434</sup> Log, AA 09: 101.

ausreichen sollte, vor deren Hintergrund Kants Philosophieren unbedingt gesehen werden muss - nämlich die Annahme, dass es *mehrere Substanzen* geben müsse.

Im dritten und letzten Abschnitt der Ausführung führt Kant seinen eigenen Worten zufolge „zwei neue Grundsätze [...] nicht unbeachtlicher Bedeutung für die metaphysische Erkenntnis“<sup>435</sup> ein: Den „Satz der Aufeinanderfolge“ und den „Satz des Zugleichseins“, mit denen er, Rosenkranz zufolge, dem Satz des Grundes eine „größere Bestimmtheit und Fruchtbarkeit zu geben suchte“<sup>436</sup>. Ersterer lautet wie folgt: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind; ihre wechselseitige Abhängigkeit bestimmt die beiderseitige Veränderung des Zustandes.“<sup>437</sup> Da das Hauptaugenmerk hier nicht auf einem Vergleich der Gemeinsamkeiten und Differenzen des frühen Kant mit Leibniz liegt, sei auch nur cursorisch darauf hingewiesen, dass Kants offensichtlich gegen Leibniz' Monadologie gerichtetes Argument nur unter der Voraussetzung der Annahme einer absoluten Zeit im Verbund mit einer Vielheit sich reziprok beeinflussenden Substanzen gedacht werden kann, mithin unter bereits für sich recht voraussetzungsvollen Prämissen.

Nur ist Kants Argument ganz unabhängig von etwaigen Vorannahmen als solches überhaupt nicht praktikabel. Die interne Bestimmtheit der Monaden, die keine externe Form der Determination erlaube, führe, so Kant, zu Widersprüchen respektive der verschiedenen monadischen Bestimmungen, da eine spätere und teilweise Neubestimmung dieser nur im teilweisen Widerspruch zu ihrer vorherigen Bestimmtheit stehen würde. Deshalb müsse die Veränderung von außen und damit von einer anderen Substanz herkommen.<sup>438</sup> Nun weiß aber Kant selbst, dass Widersprüchlichkeit nur bei Gleichzeitigkeit

---

<sup>435</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 407.

<sup>436</sup> Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, hg. von Steffen Dietzsch, Philosophiehistorische Texte (Berlin: Akademie-Verlag, 1987), 117.

<sup>437</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 489; PND, AA 01: 410.18-20: „Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat.“

<sup>438</sup> Kants „Beweis“ geht so: „Angenommen, eine einfache Substanz sei, aus der Verknüpfung mit anderen gelöst, für sich allein da; so sage ich, daß es für sie keine Veränderung ihres inneren Zustandes geben kann. Denn da die inneren Bestimmungen, die der Substanz schon zukommen, durch innere Gründe gesetzt sind, so muß man, wenn man eine andere Bestimmung hinzutreten lassen will, auch einen anderen Grund setzen, aber da in den inneren sein Gegenteil liegt und nach der Voraussetzung kein äußerer Grund hinzukommt, ergibt sich offensichtlich, daß er jenem Seienden nicht beigelegt werden kann. *Dasselbe auf andere Art*. Alles, was durch einen bestimmenden Grund gesetzt wird, das muß zugleich mit ihm gesetzt sein; denn daß das Begründete nicht gesetzt sei, wenn der bestimmende Grund gesetzt ist, ist ungereimt. Demnach muß mit allem dem, was in einem Zustand einer einfachen Substanz bestimmend ist, schlechthin alles Bestimmte zugleich sein. Weil aber Veränderung die Aufeinanderfolge von Bestimmungen ist, oder dort ist, wo eine Bestimmung entsteht, die vorher nicht gewesen ist, und folglich das Seiende zum Gegenteil einer ihm selbst zukommenden Bestimmung bestimmt wird, kann sie nicht durch das geschehen, was sich in der Substanz innerlich findet. Wenn sie also geschieht, muß sie aus einer äußeren Verknüpfung hervorgehen (Ebd., 489–91) [Hervorhebung im Original].“

gegeben ist, weshalb es zwischen zwei aufeinanderfolgenden Zeitpunkten keinen Widerspruch geben kann, womit das Argument natürlich als Randnotiz zur Seite gelegt werden muss.

An dieser Stelle ist es unabdingbar, sich die schon erwähnte Wahrheitstheorie Leibnizens in Erinnerung zu rufen, denn die Theorie der fensterlosen Monaden, die in keinem kausalen Zusammenhang miteinander stehen, ist eine Folge der leibnizschen Wahrheitstheorie, wonach Wahrheit im Enthaltensein des Prädikats im Subjekt besteht und weshalb die Monaden nur aus einem internen oder immanenten Grund zur Veränderung bestimmt werden können.<sup>439</sup> Denn wie die klassische aristotelische Logik besagt, auf deren Boden sowohl Kant als auch Leibniz argumentieren, kann man keine Substanz von einer anderen Substanz präzisieren (sofern diese eben nicht identisch sind - versteht sich).<sup>440</sup>

Kants Beharren auf dem Phänomen der Zeit oder der Veränderbarkeit, worin sich gewiss seine naturwissenschaftlich-empiristische Ader ausdrückt, zwingt ihn deshalb dazu, nicht nur mit Leibniz und gegen Spinoza einen Substanzenpluralismus anzunehmen, sondern auch dazu gegen Leibniz die Möglichkeit einer intersubstantziellen Beeinflussbarkeit zu postulieren. Daraus ergibt sich als Konsequenz, dass Kant, was den Bereich der Realität im Gegensatz zum Bereich der Logik angeht, unmöglich an der leibnizschen Wahrheitstheorie festhalten kann. Im Folgendem wird es ersichtlich werden, warum diese Konsequenz aus einem der beiden „Grundsätze metaphysischer Erkenntnis [...] die aus dem Satz des bestimmenden Grundes fließen“<sup>441</sup>, die Kant als seine eigene

---

<sup>439</sup> Leibniz bringt den Zusammenhang dieser seiner Wahrheitsauffassung sehr schön in einem Brief an Arnauld vom Juni 1686 auf den Grund: „Et c'est ce qu'Aristote et l'école veulent signifier, en disant: *praedicatum inesse subjecto*. C'est aussi à quoy revient cet Axiome, *nihil est sine causa*, ou plus tost *nihil est cujus non possit reddi ratio*, c'est à dire toute verité de droit ou de fait, peut estre prouvée à priori en faisant voir la liaison du predicat et du sujet. Quoyque le plus souvent il n'appartienne qu' à Dieu de connoistre distinctement cette connexion, sur tout en matieres de fait, que les esprits finis ne connoissent qu' à posteriori et par experience (*Leibniz an Antoine Arnauld*, Juni 1686, A II ii [Hervorhebung im Original]).“

Michael Wolffs Kritik am Programm der Begriffsanalyse bei Leibniz kann diese nur als naiv bezeichnen, weil er ihr Fundiertsein im Realen vernachlässigt, das bei Leibniz Fundamental ist. Generell gehen wir mit Wolff nicht mit, weil er im Anschluss an Kant epistemologische Argumente (gegen die wir hier anschreiben) gegen Leibniz ins Spiel bringt, die gegen rationalistische Erkenntnismethoden gerichtet sind, und weil überdies mit der hypostasierten Widersprüchlichkeit von Hegel dieses leibnizsche Begründungsprogramm überarbeiten will, dabei aber vergisst, dass der Widerspruch, wie Kant in *De mundi...* sagt, auch bloß epistemische Kategorie ist. Letztlich geht Wolff, obwohl er gegenüber Kant sehr kritisch eingestellt ist, doch mit dessen „kopernikanischer Wende“ mit, was aber nichts daran ändert, dass sein Aufsatz zum Besseren gehört, was im letzten Jahrhundert zum Prinzip vom Grund geschrieben wurde: Vgl. Michael Wolff, „Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation“, *Neue Hefte für Philosophie* 26 (1986): 89–114.

<sup>440</sup> Vgl. Arist. Cat., De int.

<sup>441</sup> Vgl. Kant, „Neue Erhellung“, 489.

Errungenschaft betrachtet, für die weitere Entwicklung des kantischen Denkens in Bezug auf das Prinzip vom Grund noch von zentraler Bedeutung sein wird. Der zweite Grundsatz, der des „Zugleichseins“, wird hier nur am Rande behandelt, zumal das Prinzip vom Grund zumindest auf den ersten Blick primär eines der Folge (ob zeitlich-kausal oder logisch) und nicht der Simultanität ist.<sup>442</sup>

Im nächsten Abschnitt werden die hier hervorgehobenen Probleme der Veränderbarkeit von Substanzen anhand von weiteren Schriften und Notizen, die zumindest schemenhaft möglichst die komplette Zeitspanne bis zu Veröffentlichung der *Kritik* abdecken sollen, präzisiert, um zu einem besseren Verständnis der Problematik zu gelangen, die Kant bewegte, aber auch, um notwendiges Material zum Beantworten der hier gestellten Ausgangsfrage zu sammeln.

Davor sei aber noch auf einen besonderen Sachverhalt eingegangen: den „Satz der Folge“. Interessanterweise versucht Kant zu zeigen, dass der Satz der Folge, nach dem jeder Grund eine Folge haben müsse, nicht aus dem Satz des bestimmenden Grundes abgeleitet werden könne - zumindest was Seinsgründe angeht (für Erkenntnisgründe lässt er diesen Satz gelten).<sup>443</sup> Zunächst lässt Kant nur anklingen, warum dies der Fall sei. Und zwar aufgrund der Unveränderlichkeit der Substanzen, die eine „Fruchtbarkeit ins Unendliche“ nicht gestatte.<sup>444</sup> Wie die Ausführungen zum „Satz des Zugleichseins“ darlegen, meint Kant damit nichts anderes, als dass die Unmöglichkeit der intersubstanziellen Beeinflussung es verhindere, dass aus einer Ursache eine Folge folgen könne, mit der Substanz A Substanz B verändere. Die Beeinflussung werde nur durch eine Verbindung (Synthese würde er später sagen) im Verstand Gottes ermöglicht. Dieser okkasionalistische Ansatz in Kants Theorie der Beziehung zwischen Substanzen und Gott ist daher auch der Grund, warum er den Satz der Folge verneinen muss.

Zwei Punkte müssen hier festgehalten werden, auch wenn sie nicht unmittelbar weiterverfolgt werden können. Erstens: Zunächst mag es unerheblich erscheinen, ob man das Prinzip vom Grund, wie in der Regel üblich, im Anschluss an Descartes und Leibniz so formuliert, dass man vom Gegebenen auf eine Ursache oder Grund schließt, oder ob

---

<sup>442</sup> Letztlich mag es wohl doch eines der Simultanität sein, auf der Ebene des Ganzen oder *sub specie aeternitatis*. Im endlichen Verstand offenbart sich die Kausalitätsfolge allerdings erst über die zeitliche Abfolge. Kant wird in der *Kritik* auf das Phänomen der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung zurückkommen, das auf dem Boden des hier ohnehin grundlegenden Problems der Frage nach dem Verhältnis des Kontinuierlichen und des Diskontinuierlichen fußt. Wir werden darauf zurückkommen.

<sup>443</sup> Vgl. Kant, „Neue Erhellung“, 483.

<sup>444</sup> Vgl. ebd.

man vom Grund her die Folge denkt, so wie man dies bei Spinoza, vorzüglich in dessen *Ethik*, artikuliert, aber vor allem auch durchexerziert sieht.<sup>445</sup>

Abgesehen davon, dass Kant das Prinzip der Folge wegen seines Substanzpluralismus nicht oder nur eingeschränkt akzeptieren kann, ist es doch nicht leicht zu sehen, wie man das Prinzip vom Grund affirmieren kann und dabei gleichzeitig die Formulierung, die seiner Bedeutung am ehesten gerecht wird, indem die Priorität des Grundes vor der Folge gewahrt wird, negieren kann. Beginnt man hingegen bei der Folge, mag es kein Zufall sein, dass allein schon die Priorisierung des Erkenntnisgrundes, als dem, das zuerst gegeben oder zugänglich ist, gegenüber dem eigentlichen Grund (hier auf das Erkenntnisverhältnis gerichtet), dazu führen oder verführen kann, den Realgrund oder den ontologisch vorrangigen Grund zu vernachlässigen, bzw. vom Erkenntnisgrund abzuschneiden, zumal der vorgängige Grund eben nicht gegeben ist und auf ihn nur geschlossen werden kann, obwohl er doch der Folge Grund ist.<sup>446</sup> Zweitens: Im nachfolgenden Zitat sehen wir die Kombination der Implikationen des Substanzenpluralismus, konfrontiert mit der Wahrheitstheorie des Königsbergers, der Wahrheit als Ergebnis eines Urteils auffasst, am Werke (hier eines unendlichen Verstandes):

„Da alle Substanzen, sofern sie in demselben Raum befaßt sind, in einer wechselseitigen Gemeinschaft stehen, so kann man von daher die wechselseitige Abhängigkeit in Bestimmungen, die allgemeine Wirkung der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verstehen. Aber weil keine Substanz das Vermögen hat, andere von ihr verschiedene durch dasjenige, was ihr selbst innerlich zukommt, zu bestimmen (wie bewiesen wurde), sondern dies nur kraft der Verknüpfung geschieht, durch die sie in der Vorstellung des unendlichen Wesens verbunden sein dürften, beziehen sich zwar alle Bestimmungen und Veränderungen, die in jeder beliebigen angetroffen werden, immer auf Äußeres, aber der eigentliche sogenannte physische Einfluss ist ausgeschlossen, und es besteht eine allgemeine Harmonie der Dinge. Aber dennoch entsteht daraus nicht jene *vorherbestimmte* des Leibniz [...].“<sup>447</sup>

Weit ist Kant also, was das Programm der Synthese zwischen, plakativ gesprochen, Newton und Leibniz, den Naturwissenschaften und der Metaphysik, nicht gekommen. Durch die gemeinsame Verortung der Substanzen im Raum bestünde zwar eine

---

<sup>445</sup> Vgl. Spinoza, *Ethik*.

<sup>446</sup> Graham Harman sieht das Proprium der nachkantischen Philosophie denn auch nicht so sehr im Korrelationismus, sondern in der Frage des Zugangs: „Most recent philosophy in the continental tradition can safely be described as a Philosophy of Access to the world. Concurring with the spirit of Žižek’s principle that “Kant was the first philosopher,” it assumes that the human-world gap is the privileged site of all rigorous philosophy. This remains true even when (or especially when) it denies any unbridgeable gap between these two poles, making them mutually co-determining (Harman, *The Quadruple Object*, Kap. Speculative Realism.)”

<sup>447</sup> Kant, „Neue Erhellung“, 505.

„wechselseitige Gemeinschaft“, die aber aufgrund der Autonomie selbiger allerdings keinen „physischen Einfluss“ (*influxus physicus*) aufeinander haben können, weshalb sie letztlich eben nicht in Gemeinschaft stehen, sondern in der „Vorstellung eines unendlichen Wesens verbunden sein dürften“.

Kant, der den Konjunktiv selten verwendet, steht am Ende der „Neuen Erhellung“ - die vielmehr eine Entwicklung der Problematik ist, der sich Kant im Folgenden zuwenden wird - also selbst ein wenig im Dunkeln. Hier scheint der „physische Einfluss“ zwar „ausgeschlossen“, aber dass es ihn nach Ansicht Kants geben muss, steht außer Frage, worauf auch das „dürfte“ hindeutet, das der Alternativlösung eine gewisse Dürftigkeit attestiert. Kant ist überzeugt, dass es den Einfluss gibt, nur kann er ihn im Rahmen des Leibnizianismus natürlich nicht denken. Dass er dabei an der Auffassung festhält, derzufolge es mehrere Substanzen geben kann, denen, ganz der klassischen Bestimmung nach, Autonomie zukommen müsse, es also eine Autonomie auch des Geschöpften geben müsse, wird Kants Suche nach dem Realgrund, dem metaphysischen Prinzip des *influxus physicus*, nachhaltig vorherbestimmen.

In diesem Sinne konnte Kant eigentlich auch nur auf die Frage des letzten Realgrundes aller Dinge kommen: Gott. Nicht nur, weil jeder Realgrund am Ende auf Gott zurückgeführt werden muss, sondern auch, weil der Akt der Schöpfung schlechthin der Akt der Realverursachung ist, Kant sich diesen womöglich als Akt des Intellekts vorgestellt hat, wie obige Passage andeutet, also als Akt des bestimmenden, nicht des reflektierenden Urteils, ist die Beschäftigung mit der Gottesfrage nur konsequent, wenn es um die Suche nach einem Einheitsgrund der Metaphysik und der Wissenschaften geht. Die Vermutung liegt nahe, dass Kant im Akt der göttlichen Schöpfung das Muster sieht, aus dem per Analogie womöglich eine Erklärung für die finite Realverursachung zu ziehen sei. Um den physischen Einfluss, den Möglichkeitsgrund des influxus zu erkunden, wird Kant der Frage nach der Beziehung zwischen dem Grund aller Möglichkeit und der Wirklichkeit nachgehen, denn der physische innerweltliche Einfluss muss aus Gott stammen, in ihm begründet sein, weshalb in den Spuren desselben der Forschungsgrund zur Genetik der Kausalität liegen muss.

Allein weil es die Schöpfung gibt, muss es Verursachung geben. Kant weiß, was es alles geben muss. Nur, wie diese Intuitionen zu begründen sind, das weiß er nicht und wird es nie wissen. Versucht hat er es bis an sein Lebensende, wie das *Opus postumum* zeigt, auf das wir in dieser Arbeit leider nicht mehr eingehen, sondern - aus sublunaren

Gründen - nur verweisen können.<sup>448</sup> In der Forschung scheint Konsens zu herrschen, dass er dort an den hier aufgeworfenen Fragen der sogenannten „vorkritischen“ Periode wieder anknüpft, was letztlich nur noch deutlicher den rein negativen Charakter des *Kritizismus* aufzeigt, beziehungsweise, dass die *Kritik* nie den Endpunkt der Metaphysik, sondern ihren Anfangspunkt markieren sollte, was allzu oft vergessen wird.<sup>449</sup>

## 6.2 Kants „genetischer“ Beweis Gottes im „Beweisgrund“

Kant macht sich im *Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, so der volle Titel des 1762 geschriebenen, 1763 bei Kanter verlegten Werkes, an eine Herausforderung, die er in der *Nova Dilucidatio* zwar schon angedeutet, jedoch noch nicht angenommen hat, nämlich an den Versuch eines „genetischen“ Beweises der Existenz Gottes.<sup>450</sup> Eines Beweises also, der selbst nicht aus einem Erkenntnisgrund *folgt*, wie der aus der „Unmöglichkeit des Gegenteils“ der *Neuen Erhellung*, sondern der, wie Kant auch sagt, aus der „Abstammung aller Möglichkeiten“<sup>451</sup> argumentiert, von dem *her*, durch das Möglichkeit ist, statt zu dem *hin*, wodurch Möglichkeit ist (sozusagen *ex absolutum* statt *ad absolutum*).<sup>452</sup> Allein die Richtung des Beweises vom Beweisgrund zur Beweisfolge mag die Versuchung erklären, Kant hier mit Spinoza in Verbindung zu setzen, die wir gegen Ende dieser Arbeit besprechen werden.

Neben der Genealogie der Beweisführung erfordert der „genetische“ Beweis auch eine strikte Einhaltung der *species*. Die Gattung „Grund“ teilt sich in die Arten „logischer Grund“ und „realer Grund“. Die Momente der Grund-Folge-Beziehung sollten idealiter bei solch einem Beweis innerhalb der Art bleiben, d. h. aus einem Realgrund darf nur eine Realfolge folgen usw., aber dies sollte aus dem bereits Dargelegten selbstverständlich sein. Die Schilderung von Kants „genetischem“ Beweis wird hier nicht aus rein chronologischen Gründen, zur Darstellung der Entwicklung von Kants Denken vorgenommen,

---

<sup>448</sup> OP AA 21 u. 22.

<sup>449</sup> Vgl. Irritz, *Kant Handbuch*, 471–76.

<sup>450</sup> Vgl. Kant, „Neue Erhellung“, 435.

<sup>451</sup> Vgl. Refl. AA 17: 477, R 4244 [zitiert nach: Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 43.]: „Ich behaupte: der Beweis eines einzigen Urwesens aus der Abstammung aller Möglichkeiten sey derjenige, welcher alle andre im Menschlichen Verstande dirigirt und jedem beywohnet. Der alte Satz: aus nichts wird nichts, bedeutet nichts anders, als daß die Möglichkeiten worin liegen müssen und daß Dinge, ohne das irgend was sey, wobey sie durch Bestimmungen können gedacht werden, gar nicht statt finden können.“

<sup>452</sup> Vgl. ebd., 42–46.



sondern v. a. deswegen, weil die Trennung selbst der Kategorie<sup>453</sup> des Grundes in *Realgrund* und *logischen Grund* in ihrer Anwendung auf Gott oder das Absolute traditionellerweise, wie im ontologischen Beweis, ihre Schärfe verlieren, bzw. in eins verschmelzen zu scheinen. Kants von Crusius übernommene und weiterentwickelte Unterscheidung müsste daher letztlich im Gottesbegriff zusammenbrechen oder aber den ontologischen Beweis obsolet machen, demzufolge Existenz aus der Essenz folgt. Kants Schrift, die aber selbst kein Beweis, lediglich „Beweisgrund“ sein will, fängt denn auch genau mit einer Kritik am *ontologischen Beweis* an.<sup>454</sup> Sie teilt sich in drei *Abteilungen* auf. Die erste legt den „Beweisgrund“. Die zweite erörtert den „weitläufigen Nutzen“ desselben, während die dritte Argumente vorbringt, die den im *Beweisgrund* aufgezeigten Ansatz als einzig legitimen etablieren sollen.

### 6.2.1 Dasein, Prädikat und Position

Der inhaltliche Teil beginnt mit folgendem Satz, der es noch zu einiger Berühmtheit bringen sollte und den Kant als scheinbar „seltsam und widersinnig“, doch zugleich „ungezweifelt gewiß“ ansieht und der auch als Überschrift fungiert<sup>455</sup>: „Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgendeinem Ding“.<sup>456</sup> Kant, von dem Collingwood sagte, er sei der Einzige, der den ontologischen Beweis verstanden und trotzdem kritisiert

---

<sup>453</sup> Der Grund ist hier natürlich keine Kategorie im aristotelischen Sinne.

<sup>454</sup> BDG, AA 02: 66: „Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugerät, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgerichtigkeit das Gebäude zu vollführen (Der Text wird nach der kritischen Edition, 2011 herausgegeben von Kreimendahl und Oberhausen, wiedergeben: Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes: Historisch-kritische Edition*, hg. von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen (Hamburg: Meiner, 2011). Zur Angabe der Seitenzahl wird die Konkordanz mit der Akademieausgabe verwandt; wenn sich explizit auf die Erstausgabe von 1763 bezogen wird, dann folgen wir Kreimendahl und verwenden dessen Paginierung, z. B. A 141. Der Verfasser weicht von Kreimendahl und Oberhausen dahingehend ab, dass er die Eigennamen nicht kursiv hervorhebt, genauso wenig wie er lateinische Ausdrücke extra hervorhebt).“

<sup>455</sup> Ein gewisser Daniel Weymann, der im Erscheinungsjahr noch eine kleine, recht pamphletartige, Gegenschrift gegen Kants Beweisgrund (ebenfalls bei Kanter) rausbringt, indem er unter anderem Aristoteles und Spinoza ins Felde führt (was doch ein weiteres Zeichen dafür ist, das Spinoza keineswegs ein „toter Hund“ war und worauf wir in der Diskussion um Kants angeblichen Spinozismus noch zu sprechen kommen werden), dessen Schrift wir nicht beleuchten, sondern deren Existenz wir lediglich ins Gedächtnis rufen wollen, schreibt denn auch in folgendem Tone über Kants berühmten Satz: „Diesen Ihren Grundsatz halten Sie selbst dem Anschein nach für seltsam und widersinnig: ich hoffe also, daß Sie mir es nicht übel nehmen werden, wenn ich Ihnen darthun kann, daß er in der That widersinnig sey (Daniel Weymann, *Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des Herrn M. Kants zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (Königsberg: bey Johan Jacob Kanter, 1763), 14–15.).“

<sup>456</sup> Vgl. BDG, AA 02: 72.

habe<sup>457</sup> (ein Schelm, wer hier die hohe Kunst des britischen Humors vermutet), begründet seine berühmte Behauptung wie folgt:

„Nehmt ein Subjekt, welches ihr wollt, z. B. den Julius Cäsar. Faßt alle seine erdenkliche Prädikate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existieren oder auch nicht existieren kann.“<sup>458</sup>

Weil sich in der Summe aller Cäsar beigelegten Prädikate keines finden ließe, welches seine Existenz anzeigen würde, oder anders formuliert, weil keines der Prädikate es erlaubt, zwischen bloßer Möglichkeit und tatsächlicher Existenz zu unterscheiden, kann *Existenz* nicht prädikativer Art sein, denn ein existierendes Ding habe eben kein Prädikat „mehr“ als ein nur mögliches.<sup>459</sup> „Dasein“ sei vielmehr eine Bestimmung, die man seinen Gedanken über Dinge beilegt, nicht aber den Dingen selbst.<sup>460</sup>

Natürlich kann man Kant bezüglich seines dargetanen Arguments nur beistimmen. Nur fällt hier doch ins Auge - pace Cäsar - dass Kant hier eben von endlichen Dingen wie Seepferdchen, besagten Römern oder in der *Kritik* - meines Wissens nach - von Goldtalern spricht, alles nicht zu verachtende Gegenstände, doch warum spricht Kant nicht von Gott, vom Absoluten oder vom Unendlichen, als ob Anselm, Descartes, Spinoza, Leibniz und Konsorten einen Beweis für die notwendige Existenz von kontingenten Dingen führen würden. Dieser Punkt, den schon Hegel angemerkt hat, sei hier nur am Rande notiert.<sup>461</sup>

Nachdem Kant dem Dasein den prädikativen Gehalt abgesprochen hat, bestimmt er es auf diese Weise: „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikat, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird“.<sup>462</sup> Dieser Begriff der „Position oder

---

<sup>457</sup> Vgl. R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method* (Oxford: Clarendon Press, 1933), 126.

<sup>458</sup> BDG, AA 02: 72.

<sup>459</sup> BDG, AA 02: 72: „Es kann also nicht stattfinden, daß, wenn sie existieren, sie ein Prädikat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädikat fehlen.“

<sup>460</sup> BDG, AA 02: 72-73: „Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht sowohl ein Prädikat von dem Ding selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. B. dem Seeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anderes sagen, als: Die Vorstellung des Seeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existierenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzutun, nicht in dem Begriffe des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis, die ich davon habe.“

<sup>461</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Bd. 20 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 362.

<sup>462</sup> BDG, AA 02: 73.

Setzung“ sei „völlig einfach“, mithin mit dem Begriff vom Sein „einerlei“ und aufgrund dieser Einfachheit auch nicht weiterzuentwickeln. Wird Sein nicht in Beziehung (*respectus logicus*) ausgesagt, also mithilfe der Kopula in einem Urteil, dann sei es „die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet“, nämlich „Sein soviel als Dasein“.<sup>463</sup> Der Begriff der Existenz komme einem „unauflöselichem Begriff“ sehr nahe, und weil er nicht in weitere Teile zerlegbar sei - mindestens für unseren Verstand - harre er der deutlicheren Analyse.<sup>464</sup>

Beim Schöpfungsakt, beim Sprechen „des allmächtige[n] *Werde*“ füge Gott dem in seinem „Verstand vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen“ hinzu. Er „setzt“ also auch kein neues Prädikat, sondern er setze „diese Reihe der Dinge, in welcher alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlechthin“, führt Kant aus.<sup>465</sup> Die prädikativen Relationen *per se* drücken deshalb für Kant nichts Seiendes aus, es sei denn ihr Subjekt wäre bereits als absolute Position gesetzt, sprich seiend.<sup>466</sup> Kurzum: Das Dasein kann zwar sprachlich die Prädikatsstelle einnehmen, niemals jedoch im metaphysischen Sinne, weshalb sich eine Ableitung der Existenz durch einen vollkommenen Begriff, dem alle zur Perfektion hinreichenden Bestimmungen zukommen, verbiete, denn Existenz findet sich sozusagen auf der Subjektstelle wieder und muss „absolute“ oder „schlechthin“ gesetzt sein.<sup>467</sup> Genau deshalb ist weder die Nichtexistenz eines Dreiecks noch die Gottes widersprüchlich, weil mit

---

<sup>463</sup> Vgl. BDG, AA 02: 73: „Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser bloß die Beziehung (*respectus logicus*) von etwas als einem Merkmal zu einem Ding gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteil. Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein soviel als Dasein.“

<sup>464</sup> Vgl. ebd.: „So einfach ist dieser Begriff, daß man nichts zu seiner Auswicklung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihren Merkmale haben, verwechselt werde.“

<sup>465</sup> Vgl. BDG, AA 02: 74.

<sup>466</sup> Vgl. ebd.: „Die Beziehungen aller Prädikate zu ihren Subjekten bezeichnen niemals etwas Existierendes, das Subjekt müßte dann schon als existierend vorausgesetzt werden.“

<sup>467</sup> Vgl. ebd.: „Gott ist allmächtig, muß ein wahrer Satz auch in dem Urteil desjenigen bleiben, der dessen Dasein nicht erkennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein sein Dasein muß unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädikaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subjekt als existierend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädikat unbestimmt, ob es zu einem existierenden oder bloß möglichen Subjekt gehöre. Das Dasein kann daher selber kein Prädikat sein. Sage ich, Gott ist ein existierendes Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädikats zum Subjekt ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heißen: Etwas Existierendes ist Gott, das ist, einem existierenden Ding kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck: Gott, bezeichnen. Diese Prädikate sind beziehungsweise auf dieses Subjekt gesetzt, allein das Ding selber samt allen Prädikaten ist schlechthin gesetzt.“

der Nichtexistenz des entsprechenden Subjekts dasjenige wegfällt, das im Prädikationsverhältnis, wäre Dasein ein Prädikat, zum Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat geführt hätte.

Als Nächstes stellt sich Kant die Frage, ob im Dasein „mehr als in der bloßen Möglichkeit sei?“<sup>468</sup> Zur Beantwortung dieser Frage gelte es, zunächst zu unterscheiden: „[...] was da gesetzt sei und wie es gesetzt sei.“<sup>469</sup> Weil Dasein also kein Prädikat sei, so lässt sich auf die Frage nach der Determination kein „mehr“ in der aktualisierten Möglichkeit, denn in der Möglichkeit *in potentia* erkennen.<sup>470</sup> Während ein rein mögliches Dreieck aus den Prädikaten und ihren logischen Beziehungen untereinander (*respectus logicus*) besteht, kommt einem realen Dreieck darüber hinaus ein „mehr“ zu, denn „dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst“.<sup>471</sup> Die Bestimmung des Daseins als „absoluter Position“ und die damit einhergehende Unterscheidung zwischen Dasein und Möglichkeit bewegt Kant dazu, den Begriff des Möglichen in der *zweiten Betrachtung* selbst auszudifferenzieren.

### 6.2.2 Dasein und Modalität

Diese Ausdifferenzierung der Möglichkeit beginnt Kant dann *ex negativo* durch eine Bestimmung des Begriffs der Unmöglichkeit. Die klassische Definition der Unmöglichkeit als das sich Widersprechende aufgreifend, unterteilt er diese in einen „formalen“ und einen „materialen“ Aspekt. Das Formale der Unmöglichkeit bestehe in einer Verknüpfung, in welcher etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werde, was Kant auch als „Repugnanz“ bezeichnet.<sup>472</sup> Dasjenige aber, das sich in solch einem Verhältnis widersetzt, das Materiale des formalen Widerspruchs, ist als solches durchaus denkbar. So

---

<sup>468</sup> Vgl. BDG, AA 02: 75.

<sup>469</sup> Vgl. ebd.

<sup>470</sup> Weshalb Kant hier Wolffs wie Baumgartens Bestimmung der Existenz zurückweist, BDG, AA 02: 76: „Die Wolffsche Erklärung des Daseins, daß es eine Ergänzung der Möglichkeit sei, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiß, was über die Möglichkeit in einem Ding hinaus kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige innere Bestimmung, in sofern sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegenden oder daraus fließenden Prädikate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Dasein mehr als in der bloßen Möglichkeit ist; allein wir haben schon gesehen, daß in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädikaten niemals ein Unterschied desselben von einem bloß Möglichen liege.“

<sup>471</sup> Vgl. BDG, AA 02: 75: „Um daher in einer so subtilen Vorstellung alles zusammenzufassen, was die Verwirrung verhüten kann, so sage ich: in einem Existierenden wird nichts mehr gesetzt als in einem bloß Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existierendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst.“

<sup>472</sup> Vgl. BDG, AA 02: 77.

sei zwar ein viereckiges Dreieck undenkbar, ein Viereck sowie ein Dreieck für sich genommen jedoch sehr wohl. Im Umkehrschluss unterscheidet Kant zwischen dem „Formalen“ oder „Logischen“ der Möglichkeit und dem „Realen“ derselben.<sup>473</sup> Liegt eine Übereinstimmung der Prädikate mit dem Prinzip des Widerspruchs vor, dann ist die Möglichkeit zunächst rein formal. Das In-Übereinstimmung-Stehende hingegen ist das „Reale“ oder das Material der Möglichkeit, dasjenige, durch das der Möglichkeit auch absolute Position oder Dasein zukommt.<sup>474</sup> Diese Bestimmung der Möglichkeit erlaubt es Kant nun, folgende Behauptung aufzustellen, die für den Beweisgrund zentral ist: „Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgendein Dasein voraus“.<sup>475</sup> Dem aristotelischen *Hylomorphismus* nicht gänzlich unähnlichen Gedanken, wonach Form und Materie sich gegenseitig bedingen, voraussetzen und konstituieren, insistiert Kant darauf, dass dem rein *Formalen* des Denkens, der bloß erdachten Möglichkeit, aus sich heraus keinerlei Dasein zukomme, wenn ihr nicht etwas *Materiales* „zu Grunde liegt“, ist man an dieser Stelle versucht zu sagen.

„Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung gemäß dem Satz des Widerspruchs zukommt.“<sup>476</sup>

Gäbe es nichts, dann wäre nichts zu denken (wohl nicht einmal das Nichts), wodurch „alle Möglichkeit“ als solche „wegfalle“.<sup>477</sup> Das „Denkliche“, und das ist entscheidend, ist also

---

<sup>473</sup> Dieses duale Möglichkeitskriterium sieht Kreimendahl im Kern schon bei Baumgarten angelegt. Angesichts des Wortlauts der entsprechenden Passagen und der Tatsache, dass Kant wohl kein anderes Buch länger studiert und bearbeitet hat, hat Kreimendahl sicher recht, nur dem Verfasser scheint der entscheidende Denkschritt doch Kant zuzuschreiben zu sein, zumindest will ihm der Schritt vom „ens mere negativum“ hin zum unvorstellbaren „non ens“, aus welchem Kant die Realmöglichkeit ableite, nicht als ganz überzeugend einleuchten (Vgl. Lothar Kreimendahl, „Einleitung“, in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Historisch-kritische Edition*, hg. von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen (Hamburg: Meiner, 2011), LXXXVIII-IX.).

<sup>474</sup> Vgl. ebd.: „Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als der rechte Winkel sind die Data oder das Materiale in diesem Möglichen, die Übereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satz des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit. Ich werde dieses letztere auch das Logische in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädikate mit ihren Subjekten nach der Regel der Wahrheit nichts anders als eine logische Beziehung ist, das Etwas oder was in dieser Übereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heißen. Übrigens bemerke ich, daß hier jederzeit von keiner andern Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der innern oder schlechterdings und absolute so genannten die Rede sein wird.“

<sup>475</sup> BDG, AA 02: 78.

<sup>476</sup> Ebd.

<sup>477</sup> Vgl. ebd.: „Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg.“

beim frühen Kant mehr als ein formales oder rein logisches Konzept, sondern weist immer schon auf die nicht-logische Voraussetzung des Denkens hin, also über den reinen Gedanken hinaus auf das Gedachte des Gedankens, das nicht selbst Gedanke ist. Dieses „Primat des Wirklichen dem Möglichen gegenüber“, das Kant so auch bei Crusius hätte finden können<sup>478</sup> (worauf Kreimendahl hinweist), so drückt es Kreimendahl aus, „verblüffe“ doch zunächst einmal (v. a. in seiner Anwendung auf Gott), zumal im modernen wie traditionellem Verständnis die Möglichkeit der Wirklichkeit vorhergehe.<sup>479</sup> Ganz so einfach ist es sicher nicht, denn es handelt sich hier zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit und vice versa keineswegs um ein irreversibles Verhältnis, denn natürlich muss das Wirkliche möglich sein, wie das Mögliche wirklich sein muss.

Denn bei Aristoteles schließlich geht Möglichkeit immer mit der Notwendigkeit der ersten Materie zusammen, ohne Materie keine Form, ohne Wirklichkeit keine Möglichkeit, die zu aktualisieren oder zu realisieren wäre. Bei Kant geht andererseits genauso die Möglichkeit der Wirklichkeit voraus, dann, wenn es sich um die vom letzten Grund aller Möglichkeit verursachten Dinge geht. Auch kommt es darauf an, wie weit man seinen Fokus setzt, denn aus der Reihe ...WMWMWM... (... , Wirklichkeit, Möglichkeit, usw.), lässt sich, wählt man nur eine Zweierkette, beides herausholen, ohne dass die Frage sich wirklich auf die Schnelle klären ließe. Denn genauso, wie der letzte Realgrund aller Möglichkeit wirklich sein muss, genauso muss er natürlich auch möglich sein. Umgekehrt muss auch die Möglichkeit irgendwie zur Wirklichkeit werden und, ob sie das, ohne im Wirklichen gegründet zu sein, kann, ist gerade die Frage nach der Wahr- oder Falschheit des Prinzips vom Grund. Es ist hier also schwierig, von einer Art irreversibler Umkehr zu sprechen, und angesichts der Komplexität des Modalitätsverhältnisses ist es ratsamer, hier vorsichtiger zu sein. Auch ist die Frage, die sich spätestens seit Spinoza

---

<sup>478</sup> Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, § 57: „Es muß zwar alles, was entstehet, zuvor möglich seyn. Denn sonst wäre es gar kein etwas, von welchem man also auch das Prädicat des Entstehens nicht sagen könnte, § 11. Ferner kann man auch alles, was schon existieret, möglich nennen, wieferne man nemlich von der Existenz desselben abstrahieret, und nur den Begriff davon im Verstande betrachtet. Es verdienet aber angemerkt zu werden, daß, ungeachtet in dem Begriffe des möglichen weniger ist als in dem Begriffe des wirklichen, dennoch der Begriff des wirklichen sowohl der Natur nach, als unserer Erkenntnis nach, eher sey, als der Begriff des möglichen. [...] Denn wenn nichts wirkliches wäre: So wäre auch nichts mögliches, weil alle Möglichkeit eines noch nicht existierenden Dinges eine Causalverknüpfung zwischen einem existierenden und zwischen einem noch nicht existierenden Dinge ist.“ Manfred Frank zeigt auf, dass sich der späte Schelling in seiner „späten Rückkehr zu Kant“ - einem realistischen Kant wie Frank in interpretiert (siehe: Frank, „Kants Grundgedanke.“) - ganz ähnlich ausdrücke (wenn auch in ganz anderem Kontext): „Der reine Geist ist absolute Wirklichkeit, vor aller Möglichkeit - Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht (SW II/3, 262). [zitiert nach: Manfred Frank, „Existenz, Identität und Urteil. Schellings späte Rückkehr zu Kant“, in *Auswege aus dem Deutschen Idealismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007), 365.]“

<sup>479</sup> Vgl. Kreimendahl, „Einleitung“, LXVI.

stellt, damit noch gar nicht angesprochen, und zwar, ob Möglichkeit nicht bloß eine rein epistemische Kategorie sei, also letztlich reine Denkbestimmung. Eine Interpretation, der Kant im Rahmen seiner *Dissertation* oder auch *De mundi...* übrigens auch beipflichten sollte.<sup>480</sup>

Dies bedeutet natürlich keineswegs, betont Kant, dass das Nichts als die „Verneinung aller Möglichkeit“ in sich selbst widersprüchlich sei, denn wo nichts ist, kann sich - trivial gesprochen - auch nichts widersprechen, weshalb das Nichts formal eben doch möglich ist. Gibt es aber Möglichkeit, die niemals im Nichtsein gegründet sein kann, dann befänden sich Nichtsein und Möglichkeit sehr wohl in einem Widerspruchsverhältnis.<sup>481</sup> Aus dem aufgezeigten Widerspruch versucht Kant nun darzulegen, dass es „schlechterdings unmöglich [sei], daß gar nichts existiere“.<sup>482</sup> Weil Möglichkeit ist, muss Dasein sein, denn Letzteres ist eben für Kant Grund oder Bedingung des Ersteren.<sup>483</sup> Dieses Widerspruchsverhältnis gilt es genauer zu bedenken, denn es ist das dezisive Argumentationsmoment der *Beweisgrundschrift*, und damit - hier sind sich die Kommentatoren einig - zugleich aber auch der neuralgische Punkt, womöglich die Achillesferse der gesamten kantischen ontotheologischen Argumentation.<sup>484</sup> Zuvor führen wir jedoch noch die Überlegungen Kants ins Felde, die er aus dieser Kontradiktionsrelation zieht und die den Grund der Möglichkeit betrifft.

In dieser Präsentation des Arguments scheint zumindest der Beweisgang jedoch kein genetischer, kein „aus Abstammung“ entwickelter zu sein, zumal Kant zumindest hier den Eindruck erweckt, dass sein Beweis hier vom Bedingten (der Möglichkeit) zum Unbedingten (das Dasein) schließt und damit der Struktur nach eigentlich den kosmologischen Beweis *ex contingentia* spiegelt. Im Grunde müsste Kant ja *vom Grunde* her

---

<sup>480</sup> Die Stelle wird später noch im entsprechenden Kapitel Erwähnung finden.

<sup>481</sup> Vgl. ebd.: „Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. Denn da hierzu erfordert würde, daß etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müßte, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, daß diese Aufhebung einen innern Widerspruch enthalte. Allein, daß irgendeine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom Dasein verstanden, daß das Sein oder schlechthin Gesetzsein, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädikate zu Subjekten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Dasein bedeute. Demnach zu sagen: Es existiert nichts, heißt ebensoviel als: Es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessen ungeachtet hinzuzufügen, es sei etwas möglich.“

<sup>482</sup> Vgl. BDG, AA 02: 79.

<sup>483</sup> Ebd.: „Allein, wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins, also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere.“

<sup>484</sup> Zur Diskussion dieser Stelle und zum Verweis auf weiterführende Literatur, vgl. Kreimendahl, „Einleitung“, CX-CXXII.

sein Argument entfalten, also vom *Dasein* zur *Möglichkeit* schreiten. Weil Dasein aber nun gerade *kein* Prädikat ist (genausowenig wie das Nichtsein eines sein kann?), damit auch nicht in ein Kontradiktionsverhältnis zu einem Subjekt gesetzt werden kann, ist aus dessen Stellung in der „absoluten Position“ mithin kein formaler Widerspruch abzuleiten. Das Dasein ist also keineswegs denknotwendig, aus dem Denken schlechterdings nicht zu setzen oder zu entwickeln.<sup>485</sup>

### 6.2.3 Kants doppelter Begriff der Möglichkeit

Kant, dem Herder nicht ganz von ungefähr einen „Geist der Spaltung“ attestiert, wobei Kant unserer Meinung nach viele richtige und wichtige Unterscheidungen trifft, führt die Unterteilung der Begriffe weiter fort.<sup>486</sup> Die Möglichkeit wiederum schlägt sich ihm zufolge auf zweierlei Weise im *Materialen* wieder: „Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung oder durch dasselbe als eine Folge“.<sup>487</sup> Diese Zweiteilung der Kategorie der Möglichkeit zieht zwingendermaßen eine Hierarchisierung wie Priorisierung der Möglichkeit nach sich, wo das Grundlegende immer das jeweils weiter zeitlich Zurückliegende ist (wobei sich natürlich das Problem des Anfangs stellt, an dem sich die Zeitlichkeit in Ewigkeit oder Zeitlosigkeit kehrt bzw. das Zeitliche aus dem Zeitlosen kommt), so dass es ein Wirkliches gibt, das als Möglichkeit bestimmt ist (was auch immer das genau heißen mag) und aus dem weiteres Mögliches folgt oder hervorgeht. Kant beschreibt und umgrenzt es so:

„Indessen bemerke ich nur noch, daß ich dasjenige Wirkliche, durch welches als einen Grund die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Realgrund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, so wie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Übereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, so wie jenes die Data und das Materiale im Denkblichen liefert.“<sup>488</sup>

---

<sup>485</sup> Wie sollte man auch aus dem Denken das Nichtdenken oder aus dem Nichtdenken das Denken ableiten können? Die Erkenntnis leitet ab, das Sein, wenn es ist, produziert.

<sup>486</sup> Vgl. Johann Gottfried Herder, „Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“, in *Werke VIII*, hg. von Hans Dietrich Irmscher (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1998), 321.

<sup>487</sup> BDG, AA 02: 79; Kant bestimmt diesen Satz näher wie folgt: „Es ist von aller Möglichkeit insgesamt und von jeder insonderheit darzutun, daß sie etwas Wirkliches, es sei nun ein Ding oder mehrere, voraussetze. Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Dasein kann nun zwiefach sein. Entweder das Mögliche ist nur denklich, insofern es selber wirklich ist, und dann ist die Möglichkeit in dem Wirklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas anders wirklich ist, d. i. seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein anderes Dasein gegeben.“

<sup>488</sup> BDG, AA 02: 79-80.



Neben der hier schon vorhandenen Tendenz Kants zur Dichotomie, gilt es doch zu bemerken, dass er zwar bis zu einem gewissen Grad an der leibnizschen Rollenverteilung zwischen dem *principium rationis* und dem *principium contradictionis* festhält, insofern er ersteres als Prinzip der Wirklichkeit und zweiteres als Prinzip der Denkbarkeit bestimmt, zugleich aber in einem entscheidenden Punkt mit Leibniz bricht - und zwar an dem Punkt, an dem er das Prinzip vom zureichenden Grund eben als das *Zureichende* bestimmt, wohingegen das Formale des Denkmöglichen lediglich das *Hinreichende* darstellt.

Anders gesagt: Wo bei Leibniz Realgrund und logischer Grund letztlich zusammenfallen müssen, versucht Kant, an der Priorisierung des Realgrundes festzuhalten. Denn das die Möglichkeit Ermöglichende ist eben das Gründende der Wirklichkeit, dessen Bestimmung es u. a. ist, möglich zu sein und Mögliches zur Folge zu haben. Denkbarkeit ist damit in formaler Hinsicht Bedingung der Wirklichkeit, aber eben nur auf der Ebene des Erkenntnisgrundes oder des logischen Grundes und selbst durch Wirklichkeit bedingt, die als Möglichkeit bestimmt ist. Das Formale oder Logische ist deshalb nur eine bedingte Bedingung des Unbedingten, die immer zugleich *a priori* und *ex post* ist. Das Unbedingte ist deshalb für Kant der „erste Realgrund der absoluten Möglichkeit“ und als solches natürlich grundloser Grund, weil es als Folge oder Begründetes selbstredend nur Bedingtes, durch anderes Ermöglichtes wäre, Relatives statt Absolutes. Aber es ist ein Realgrund und damit wesentlich nicht Begriff oder aus einem Begriff Gefolgertes.

#### **6.2.4 Nominale und reale Absolutnotwendigkeit**

Kant wendet seine Unterscheidung zwischen Logischem und Realem dann auf „den Begriff der absolut notwendigen Existenz überhaupt“ an, indem er zwischen einer „Nominal-Erklärung“ der Notwendigkeit, der klassischen, wonach Notwendigkeit in der Unmöglichkeit des Gegenteils besteht und eben einer „Realerklärung“, die uns darlegt, warum denn das „Nichtsein“ einer Entität unmöglich sei.<sup>489</sup> Nachdem Existenz nicht mehr als Prädikat aufgefasst werden kann, muss Kant über die logische Notwendigkeit hinaus

---

<sup>489</sup> Vgl. BDG, AA 02: 81.

und die „absolute Realnotwendigkeit“ ausfindig machen, die sich eben nicht im Begrifflichen erschöpft, sondern auf das Dasein geht.<sup>490</sup> Nicht auf das Denkbare, das Formale, sondern auf dasjenige, was Denken ermöglicht, also auf das Materiale, was ermöglicht, dass etwas gedacht wird, denn, dass was gedacht wird, ist ja selbst nicht Gedachtes (wenngleich es auch Erdachtes sein mag), sprich auf das Materiale, den Grund des „Denklichen“. Aus dieser Abhängigkeit des Formalen vom Materialen konstruiert Kant nun seinen Beweis für die Existenz eines notwendigen Wesens:

„Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig. Demnach existiert etwas absolut notwendiger Weise.“<sup>491</sup>

Kant unternimmt hier sozusagen den Versuch, die Existenz eines notwendigen Wesens aus den Möglichkeitsbedingungen der Möglichkeit selbst (des kontingenten Seins - weshalb der Beweis doch eine gewisse Verwandtschaft zum kosmologischen Beweis zu haben scheint, denn Kant behandelt in diesem Abschnitt die Zufälligkeit sicherlich nicht zufälligerweise<sup>492</sup>) zu entwickeln, um den späteren Kant zu paraphrasieren, der, und das ist natürlich der Unterschied zum frühen Kant, lediglich die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung aufweist, durch die selbst auferlegte empiristische Begrenzung jedoch nicht mehr zu den *Möglichkeitsbedingungen der Möglichkeitsbedingungen* der Erfahrung selbst gelangen kann.

Möglichkeit nun (zumindest endliche, begrenzte) ist sich nie selbst genüge, muss also in anderem (*in alio*) oder von anderem (*ab alio*) *gegründet* sein<sup>493</sup>, dem alle Möglichkeit enthaltenden Grund aller Möglichkeit, der so Kant, nur ein Realgrund sein kann und deshalb notwendig existieren muss. Weil die genaue Qualifizierung des kantischen *ens necessarium* für den Fortgang der Argumentation nicht entscheidend ist, genauso wie die

---

<sup>490</sup> BDG, AA 02: 82: „Man kann indessen die Notwendigkeit in den Prädikaten bloß möglicher Begriffe die logische Notwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufsuche, nämlich die des Daseins, ist die absolute Realnotwendigkeit. Ich finde zuerst: daß, was ich schlechterdings als nichts und unmöglich ansehen soll, das müsse alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, so wäre es nicht gänzlich undenklich und schlechthin unmöglich.“

<sup>491</sup> BDG, AA 02: 83.

<sup>492</sup> Vgl. ebd.

<sup>493</sup> Ob nun das Gründungsverhältnis durch das Inhärenz- und Subsistenzverhältnis (*in alio*) geprägt wird, wo Grund und Begründetes identisch (aber doch auch verschieden sein müssen - wie bei Spinoza) oder durch ein differenzielles Dependenzverhältnis (*ab alio*), wo Grund und Begründetes nicht identisch, sondern verschieden sind (aber doch irgendwo auch identisch sein müssen), das ist wohl die Frage aller Fragen: die Frage nach der Natur des ursprünglichen Grundes, des Begründungsverhältnisses wie auch des Verhältnisses zwischen Prinzip und Prinzipiatum.

gesamte *Zweite Abteilung* des *Beweisgrund*s (wo vom weitläufigen Nutzen der Beweisart die Rede ist) aber auch, und weil an anderer Stelle darauf zurückzukommen sein wird, übergehen wir diese Stellen zunächst einmal.<sup>494</sup> Stattdessen gilt es noch einmal auf den Beweisgang zu reflektieren. Dazu gehen wir kurz auf zwei zeitgenössische Kritiken ein, die es im übernächsten Kapitel selbst in Teilen zu kritisieren gilt.

### 6.2.5 Eidams und Kreimendahls Kritik am Beweisverfahren Kants

Wie schon angesprochen, liegt der *nervus probandi* des kantischen Beweises eines *ens necessarium*, dessen Eigenschaften uns hier nicht interessieren, in dem von Kant aufgezeigtem Widerspruchsverhältnis zwischen dem Sein der Möglichkeit und dem Nichtsein der Wirklichkeit, welches sich aus der ontologischen Priorität der Wirklichkeit gegenüber der Möglichkeit wie der Dependenz letzterer von ersterer ergibt.<sup>495</sup>

Kreimendahl nimmt zunächst Kant beim Wort, der vorgab, im *Beweisgrund* „vollkommen *a priori*“ und „von dem inneren Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit“<sup>496</sup> her vorgehen zu wollen, indem er darauf hinweist, dass Kants Behauptung: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich“<sup>497</sup>, keine analytische Aussage sein könne, weil diese, so Kreimendahl, bereits die versteckte Annahme enthalte, dass nicht alle Möglichkeiten würden aufgehoben werden können.<sup>498</sup> Sollte sich ferner deren Analytizität nun doch erweisen lassen, stünde Kant vor dem Problem, wie er aus einer analytischen Proposition die synthetische ableite, derzufolge Gott Existenz (bzw. „absolute Position“) zugeschrieben werden könne. Zudem wirft Kreimendahl ein, Kants Beweisführung sei vollkommen abhängig von der postulierten Möglichkeit, die als solche lediglich gesetzt sei und dabei den „Verdacht auf

---

<sup>494</sup> Zudem kommt, wie auch Kreimendahl in seiner Einleitung zur historisch-kritischen Edition der Beweisgrundschrift anmerken, der ersten Abteilung die „argumentative Hauptlast“ zu, während die zweite, wengleich längste, nur „nachgeordnetes Interesse beanspruchen“ könne, während die kurze dritte natürlich dahingehend „innovativ“ sei, da sie mit bisher unbekanntem Argumenten die Kritik der Gottesbeweise in der *Kritik der reinen Vernunft* „antizipiere“ (wobei diese, unserer Meinung nach, im Beweisgrund schon weitestgehend vorweggenommen wurde) – siehe: Kreimendahl, „Einleitung“, XXVII.

<sup>495</sup> In der Literatur ist man sich weitgehend einig, dass Kant die Bestimmungen des „notwendigen Wesens“ nicht *a priori* ableitet, auch nicht die Bestimmung der Geistigkeit Gottes, worüber sich Kant nun aber angesichts der gewählten Formulierungen und Ausreden, die diesen Abschnitt kennzeichnen, wohl gut bewusst war. Vergleiche dazu und zur weitergehenden Literatur wieder Kreimendahl: Ebd., CXXII-CXXIX.

<sup>496</sup> Vgl. BDG, AA 02: 91.

<sup>497</sup> BDG, AA 02: 79.

<sup>498</sup> Vgl. Kreimendahl, „Einleitung“, CXII-III.

sich ziehe“ bloß empirischer Herkunft zu sein, wenngleich der Begriff der Möglichkeit zwar nicht empirischer Natur sei, so aber doch als kontingente Existenzaussage verstanden werden könne.<sup>499</sup> Somit hänge der Beweis letztlich an einer kontingenten und synthetischen Annahme. Weil Kant nun aber lediglich die „Existenznotwendigkeit von Möglichkeiten“ behaupte und sie in ein tautologisches Verhältnis setze, ohne weitere Argumente dafür darzubringen, kommt Kreimendahl zum Schluss, dass die *Beweisgrundschrift* gegenüber der *Nova Dilucidatio* „keine wirkliche Konsolidierung der Argumentation“ erreiche.<sup>500</sup>

Heinz Eidam stößt, wenn auch der Schwerpunkt seiner Kritik etwas anders gelagert ist, ins selbe Horn. Der Beweis scheitere, weil Kant die Notwendigkeit eines absoluten Seins nicht anders als durch einen formalen Widerspruch (nämlich die Undenkbarkeit des Nichtseins bei Existenz von Möglichkeit) entwickeln könne, so wie er es bereits in der *Nova Dilucidatio* getan habe.<sup>501</sup> Außer, merkt Eidam an, man könne „die absolute Notwendigkeit der Existenz allein durch den Satz des Widerspruches begreifen, sofern das absolut notwendige Dasein *an sich selbst* sein Gegenteil, nicht zu sein, ausschließt“<sup>502</sup>. Diesen Gedanken fortführend, behauptet Eidam, dass dann der „logische Grund“ selbst, als die „Negation des Negativen“, für das Dasein Gottes „konstitutiv“ wäre, womit letzteres aber nur „als eine Beziehung bzw. nur aufgrund dieser Beziehung gegeben“ sein würde.<sup>503</sup> Abhängigkeit von einem „konstitutiven“ Nichts, das Absolute als Beziehung, die Identität von Sein und Nichts, diese offensichtlich auf Hegel anspielenden Gedanken hätten für Kant kaum Attraktivität gehabt, und das sollte aus dem bisher Aufgeführten deutlich sein.<sup>504</sup> Allerdings müsse Kant (auch jenseits der von Eidam angedeuteten hegelianischen Option<sup>505</sup>), so der zentrale Kritikpunkt Eidams, letztlich eben doch Realgrund mit logischem Grund vermischen, weil gewissermaßen allein das Beweismittel des

---

<sup>499</sup> Vgl. ebd., CXIII-IV.

<sup>500</sup> Vgl. ebd., CXIV-V.

<sup>501</sup> Vgl. Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 92-93, 101-2.

<sup>502</sup> Ebd., 92 [Hervorhebung im Original].

<sup>503</sup> Vgl. ebd.

<sup>504</sup> Auch der Verfasser hält nichts von dieser Option wie von der Hypostasierung des Nichts oder der Negation bei Hegel, die letztlich doch nur aus endlichen Erkenntnisgründen in die „Ontologie“ hineingetragen wird.

<sup>505</sup> Siehe Eidams Exkurs zu Hegel: Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 95-98.

formallogischen Widerspruchsprinzips letztlich eine logische Begründung des Realgrunds nach sich zöge.<sup>506</sup> Eidam bringt die Problematik konzise mit folgenden Worten „auf den Grund“:

„Kant muß im Beweis ein absolutes *Nichts* (als Privation alles Daseins und insofern alles Denkblichen) denken, und dies ist insofern auch möglich zu denken, wenn nicht gleichzeitig noch etwas möglich sein soll. Daß trotzdem aber *gleichzeitig* noch eine *Möglichkeit* denkbar sein soll, das läßt sich nur denken, wenn die Privation (als absolutes Nichts) kontradiktorisch zu einem Sein und dieses selbst daher als ein dem Nichts widerstreitendes Prädikat in ein logisches Verhältnis *gesetzt* wird. D. h. die *Unmöglichkeit* des absoluten Nichts - mithin daß es schlechterdings unmöglich ist, daß gar nichts existiert - kann *nur* logisch in der Form des Widerspruchs [...] behauptet werden; beweist deshalb aber auch nicht positiv ein Sein (als letzten Realgrund alles Möglichen), sondern bleibt als derart aufgewiesene Unmöglichkeit des Nichtseins nur der *logischen* [sic] *Grund* der Erkenntnis des höchsten Daseins und als solcher nur *negativ* auf dieses bezogen.“<sup>507</sup>

Die crusiussche Trennung zwischen Real- und logischem Grund, die sich Kant zu eigen machte, holt ihn damit an höchster und entscheidenster Stelle ein und verbietet ihm einen argumentativen *transitus ad aliud genus* oder die Transgression vom Logischen zum Realen, die den ontologischen Beweis kennzeichnet, und umgekehrt. Hatte sich Kant in der *Nova Dilucidatio* noch mit einem negativen Beweis, der „Unmöglichkeit des Gegenteils als Erkenntnisgrund“, begnügt, so weist Eidam darauf hin, dass sich Kant im *Beweisgrund* schlussendlich verzettelte und er den „genetischen“ Beweis aus dem „inneren Kennzeichen“ des *ens necessarium* unter keinen Umständen liefern könne. Die Genese des Beweises schreite ultimativ vom logischen Grund zum Realgrund fort, und damit sei das Dasein nicht als Grund, sondern als Folge gesetzt. Daraus folge somit notwendigerweise, dass Kant sein sich vorgenommenes Ziel im Beweisgrund nicht erreicht

---

<sup>506</sup> Ebd., 98: „Kant versucht, ausgehend von der Bestimmung des *Daseins* als absoluter Position, mit der aus ihr sich ergebenden notwendigen Unterscheidung im Begriffe der *Möglichkeit* (reale und logische) auf die absolute *Notwendigkeit* des allem Möglichen zugrunde liegenden Daseins durch den sich aus der absoluten Privation ergebenden Widerspruch zu aller Möglichkeit zu schließen. Dieser *Widerspruch* kann aber - und wie, nach Kants eigenen Voraussetzungen anders? - nur als der *logische Grund* der Setzung der absoluten Position gedacht werden, während diese (an sich) selbst gerade nicht als *Folge*, sondern als notwendiger *Grund* aller Möglichkeiten zu denken wäre. D. h. Kant hätte entweder nur ausschließen können, daß Dasein kein (reales) Prädikat, keine Determination sein kann, oder aber die Notwendigkeit der absoluten Position durch den kontradiktorischen Widerspruch (im logischen Verhältnis von Dasein und absoluter Privation), d. h. vermittels des Satzes des Widerspruchs erschließen und diesen derart zum Zwecke des ontologischen Beweises nutzen können. Indem er aber zum Zwecke seiner Schlußfolgerung bzw. des Beweises eines absolut notwendigen Daseins beides zugleich tun muß, verwischt er zugleich auch die Unterscheidung von realer (ontologischer) und logischer Notwendigkeit, von Real- und logischem Erkenntnisgrund gerade in dem Moment, in dem er im oder für den Beweis selbst ihre Trennung wieder zurücknimmt, d. h. *durch den Satz des Widerspruchs* selbst den Beweis eines aufgrund der logischen Notwendigkeit nicht zu setzenden bzw. prädikativ nicht zu denkenden *Daseins positiv* zu erbringen versucht [Hervorhebungen im Original].“

<sup>507</sup> Ebd., 98.

habe.<sup>508</sup> Aus diesem Scheitern könne man, so vermeint Eidam, an Kants Kritik des ontologischen Beweises festhaltend, immerhin die Lehre ziehen, derzufolge jeglicher Aufweis des Daseins aus rein logischer Möglichkeit unmöglich sei; und dass es diese Einsicht gewesen sei, die Kant dazu zwang, ein anderes Kriterium für die Existenz zu suchen, welches er bekanntlich in den Erscheinungen fand.<sup>509</sup> Die Sachlage samt der daraus gezogenen Schlussfolgerungen scheint uns nicht so klar, wie sie von Eidam dargestellt wird. Folgende Anmerkungen gilt es deshalb zu bedenken.

### 6.2.6 Bemerkungen zu Eidams hegelianischer Kritik am Beweisgrund

Zunächst muss die Frage aufgeworfen werden, ob aus der Unmöglichkeit der (realnotwendigen, nicht-logischen) Ableitung des ersten Realgrunds aus einem logischen Grund zwangsläufig auf das Misslingen des Beweises zu schließen ist oder ob sich daraus erst einmal nur die Unmöglichkeit eben der Deduktion ergibt. Denn dass der erste Realgrund im Zuge eines Beweisverfahrens und der dazu erforderlichen syllogistischen Regeln nur die Position der Folge einnehmen kann, ergibt sich zwangsläufig aus der Struktur des diskursiven logischen Denkens.<sup>510</sup>

Auch sicherlich deswegen hat Kant diese Schrift *Beweisgrund* und nicht „Beweis“ für ein Dasein Gottes betitelt. Es ist gerade die von Kant schon in der *Nova Dilucidatio* hochgehaltene Unterscheidung zwischen dem Realgrund als *vorgängig bestimmenden Grund* und dem Erkenntnisgrund als *nachträglich bestimmenden Grund*, die es ihm ermöglicht, aus dem logischen Korsett ein Stück weit auszubrechen, und zwar weil damit nicht nur eine metaphysische Priorität, sondern vor allem eine zeitliche Dimension angezeigt wird, die es zu beachten gilt. Der letzte (oder erste) Grund aller Realmöglichkeit kann und muss im Modus des Denkens als Erkenntnisgrund nachträglich oder als Folge bestimmt werden, obwohl er *realiter* der vorgängig bestimmende Grund des Denkens selbst ist. In dieser Hinsicht ist es nicht eindeutig, dass Kant, wie Eidam behauptet, eine unilaterale

---

<sup>508</sup> Vgl. ebd., 102-3.

<sup>509</sup> Vgl. ebd., 103.

<sup>510</sup> Zu dieser entscheidenden Problematik des onto-theologischen Denkens äußert sich Stanislas Breton in den Manuskripten zur Vorbereitung seines Hauptwerks *Du principe* wie folgt: „Le dépassement du principe „ontologico-ontogénique“ serait donc fonction, dans le cas présent, de l’accent posé non pas tant sur le divers dans sa diversité qualitative, que sur *l’existence*, en tant que telle, que, étant non-prédicat, exclut toute dérivation, car toute dérivation est, *en dernière analyse*, de type logique, c.à.d. que la cause y est indissociablement *raison: causa sive ratio*, disait Spinoza avec les cartésiens, et un peu avec Aristote [Stanislas Breton, inédit, dans: Fonds Breton, Institut Catholique de Paris, 786.12.3.d, *Postulats de la pensée onto-théologique* (1971), p. 10].“

Identifikation zwischen Erkenntnis- und Realgrund vornehmen muss, die dazu führt - wie man bei Eidam sehen kann - dass man aus der epistemologischen Priorität des Erkenntnisgrundes auf eine reale Welt schließt, die der Struktur der Logik unterworfen ist.

Mit anderen Worten: Der Erkenntnisgrund kann nicht identisch mit dem Realgrund sein, weil der Realgrund der Grund des Erkenntnisgrundes ist. Diese Nichtidentität ist dabei mitnichten etwa gleichbedeutend mit der Unmöglichkeit der Erkenntnis des Realgrundes, sondern geradezu notwendige Voraussetzung solch einer Erkenntnis. Nur angenommen, es läge Identität vor, dann könnte niemals auf eine extralogische Existenz des Realgrundes geschlossen werden. Es ist ja nicht so, als ob aus dem ontologischen Gottesbeweis gleichsam ein Idealismus folge, denn man schließt ja vom Denken aus auf ein extramentales, existierendes Dasein, auf ein Nichtgedachtes, das zwar denkbar ist, aber dessen Denkmöglichkeit durch die Identifikation zwischen Denken und Sein ja geradezu aufgehoben würde. Kurzum: Aus der Möglichkeit, dass zwischen Begriff und Realität ein Kongruenzverhältnis bestehen und das Denken das Nichtgedachte denken kann, bedeutet nicht, dass durch das Denken dessen, das wesentlich nicht Denken ist, dieses wieder zu bloß Gedachtem wird.

Wenn Eidam also in Anlehnung an Hegel denkt, Kant müsse, um das Widerspruchsverhältnis zwischen Nichts und Möglichkeit entwickeln zu können, beide zugleich setzen, damit das Wechselverhältnis beider gegeben sei, dann begeht er genau den Fehler, vor dem Kant mit seiner Unterscheidung zwischen *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* gerade warnen will, nämlich die Verwechslung oder gar Identifizierung derselben. Selbstverständlich kann Widerspruch nur als logisches, als zeitgleiches, also zeitloses Verhältnis *gedacht* werden. In diesem Sinne sind Nichts und Möglichkeit in eine Beziehung zu setzen, aber eben nur als eine zwischen *Gedachtem* und wie auch sonst, wo realiter Nichts und Möglichkeit sich nun einmal ausschließen. Das Kontradiktionsverhältnis ist eben nur ein nachträglich hinzugedachtes, denn die Unmöglichkeit des Nichts folgt ja in Wirklichkeit der Existenz der Möglichkeit: Weil es Sein schon gibt, kann Nichtsein nicht sein. Hier liegt eine vorgängige (zeitliche?) Priorität zugrunde, die gerade im logischen Widerspruch nicht gedacht werden kann. Die Realität des Seins, das Dasein als Realgrund ist es, was das Nichtsein unmöglich macht, und gerade nicht ihre logische Widerspruchsrelation.

Freilich fragt man sich hier, *womit* das Sein denn in Widerspruch stehen soll, wo doch ein kontradiktorisches - anders als das konträre Widerspruchsverhältnis - gerade darin besteht, dass das kontradiktorische Gegenteil nicht sein kann. Die Krux liegt ja gerade

darin, dass es neben dem Absoluten nichts geben kann, gegen das es in Widerspruch gesetzt werden könnte. Hier liegt also Abhängigkeit vom Realgrund vor, der vorgängig ist, nicht vom logischen Grund, der nachträglich ist. Durch die Priorität und Dominanz des Realgrundes erst kann das Prinzip vom Grund als ein Prinzip der Realität und der Realnotwendigkeit seine legitime Anwendbarkeit auch als ein Prinzip der Zeitlichkeit finden. Das Sein des Realgrundes als Grund der Zeit verhindert damit überhaupt die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen dem Nichts und dem Sein der Möglichkeit. Damit ist es nicht der Widerspruch selbst, aus dem der Aufweis des Realgrundes folgt, sondern die durch den Realgrund immer schon gegebene Unmöglichkeit der Existenz eines solchen Widerspruches. Der Beweisgrund, der als Realgrund gerade nicht logischer Grund sein kann und darf, wird im Modus der Erkenntnis natürlich durch einen Erkenntnisgrund begründet, aber Eidam versäumt es zu zeigen, wo denn genau das Problem darin besteht, dass man sich zur Erkenntnis auf Erkenntnisgründe beruft. Dem Denken, was des Denkens ist, und dem Sein, was des Seins ist, ist man versucht zu sagen.

Dieser Sachverhalt lässt sich vielleicht noch besser anhand einer Beobachtung ausbreiten, die Gilles Deleuze bezüglich des Begriffs vom Begriff selbst bei Leibniz macht. Dieser breche nämlich mit der herkömmlichen Auffassung des Begriffs als einem Verstandesding oder *entium rationis*, derzufolge der Begriff das Wesen eines Dinges gemäß seiner logischen Möglichkeit ausdrücke. Stattdessen würde der Begriff durch die „metaphysische Wirklichkeit“ seines ihm korrespondierenden Gegenstandes bestimmt.<sup>511</sup> Diese Bemerkung ist nicht nur deshalb wichtig, weil sie vor vorschnellen idealistischen Auslegungen von Leibniz hütet, sondern vor allem deshalb, weil sie hilft, Kants Begriff vom Realgrund besser zu verstehen. Das Begründetsein des so verstandenen Begriffs in einer ihm korrespondierenden „metaphysischen Wirklichkeit“ hat eine äußerst entscheidende Konsequenz.

Die extrakonzepthuelle Fundierung bedeutet gewissermaßen einen Verlust der lediglich logischen Qualität der universalen atemporalen Abstraktheit zugunsten einer realen individuellen temporalen Konkretion, die den Begriff vom Logischen ins Reale zieht. Man könnte hier auch gewissermaßen von einem „unreinen Begriff“ sprechen (um den sich letztlich Kants ganze Philosophie zu drehen scheint, ist die Synthesis doch gerade die Verbindung des Begriffs und eines Außerbegrifflichen), weil er durch seine reale

---

<sup>511</sup> Vgl. Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Collection « Critique » (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988), 73.



Begründung und historischen Verlauf zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen partikulären Bestimmungen geprägt ist (im Falle der leibnizschen Monadologie zumindest). Gerade weil nun dieser Begriff im eigentlichen Sinne kein Begriff ist, ist er begreifbar. Ein Begriff des Absoluten, verstanden als *entium rationis*, kann nur als Relativum des Denkens gedacht werden.

Unter dieser Voraussetzung kommt man nicht über den Begriff *als* Begriff hinaus zum Absoluten des Absoluten. Nur durch die Individuierung des Begriffs selbst über dessen metaphysische Verankerung gelangt man vom rein Begrifflichen zum Realen des Begriffs. Insofern man also an einer rein logischen Auffassung des Begriffs festhält, ist es kaum verwunderlich, dass man aus der Allgemeinheit des Begriffs nie zur Konkretheit der Existenz gelangt, die allerdings selbstredend immer schon vorausgesetzt werden muss, weil sie dem Begriff vorhergeht, indem sie Grund des Begriffes ist, wie der Begriff nur durch den Grund begriffen wird. Das Außerbegriffliche, das Unreine, das Fundament des Begriffes, ist das, was Kant später im Rahmen der *Kritik* in der „Synthesis“ suchen wird. Im Gegensatz zu Leibniz, der hier das letzte Wort haben soll, wird Kant dieses Fundament nicht im Objekt, sondern im Subjekt finden:

„Or je ne demande pas d'avantage de liaison icy que celle qui se trouve *a parte rei* entre les termes d'une proposition veritable, et ce n'est que dans ce sens que je dis que la notion de la substance individuelle enferme tous ses evenemens et toutes ses denominations, même celles qu'on appelle vulgairement extrinseques (c'est à dire qui ne luy appartiennent qu'en vertu de la connexion generale des choses et de ce qu'elle *exprime tout l'univers à sa maniere*), puisqu'il *faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leurs notions*. C'est là mon grand principe dont je croy que tous les philosophes doivent demeurer d'accord et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire, que rien n'arrive sans raison, qu'on peut toujours rendre pourquoy la chose est plustost allé ainsi qu'autrement, bien que cette raison incline souvent sans necessiter, une parfaite indifference estant une supposition chimerique ou incomplete. On voit que du principe susdit je tire des consequences qui surprennent, mais ce n'est que parce qu'on n'a pas accoutumé de poursuivre assez les connoissances les plus claires.“<sup>512</sup>

Die Tragik bei Kant, man erahnt es bereits, wird darin bestehen, dass er aufgrund der rigorosen preußischen Disziplin, mit der er die *ratio cognoscendi* von der *ratio essendi* abgetrennt hat, nicht mehr auf das Außerbegriffliche kommen können wird, weil er freilich die Brücke, die er sucht, selbst eingerissen hat. Meillassoux, wir erwähnten es bereits, wird - auf dem letzten nicht versunkenem Pfeiler dieses halbierten *pont d'Avignon* harrend - vergeblich versuchen, irgendwie ans rettende Ufer zu gelangen, dabei immer

---

<sup>512</sup> A II ii 80, *Leibniz an Antoine Arnauld*, 14 Juli 1786 [zu finden auch in Gebhardt: G II 56-57.].

zwischen Sein und Denken in der Korrelation gefangen bleiben. Diesen Umstand hat er, wie oben gezeigt wurde, seiner Treue zu Kant zu verdanken. Die Unreinheit der Begriffe, die Kant später suchen wird - die Synthesis, die er in den durch den Einsturz der Brücke nun getrübbten Gewässern der eigentlich einstmals (zu Leibnizens Zeiten) doch so alpenklaren Rhône - die wird er finden. Nur: Sie werden sich nicht als Definition der Unklarheit, der Unreinheit, erweisen, sondern als unklare und unreine Definition, wie sie später im Erfahrungsbegriff zu tragen kommen.

Durch die Aufräumarbeit, die Kants Denken der Welt unterzieht, wird er also am Ende selbst die „Welt“ mit wegräumen, die er doch eigentlich gerade gesucht hat. Leibniz hingegen lässt die Welt in ihrer Verfallung walten oder welten und versucht, seine Begriffe der Welt anzupassen, statt wie Kant zu versuchen, sie unter den Begriff zu zwängen. Der Rationalismus ist also in seinen höchsten Ausformungen im Grunde viel konformer mit der Erfahrung, während der englische Empirismus bekanntlich die Welt weder in ihren Teilen noch als Ganzes je wird begreifen oder fassen können. Kant wird scheitern, weil er das Unmögliche versucht. Wir werden weiter unten zeigen, dass seine Unterscheidung zwischen Realgrund und logischem Grund zwar zum Ziel hatte, die Realität als Realität zu denken, dass sie aber als absolut gesetzte Differenz selbst bloß Begriff des endlichen Denkens bleibt. Zunächst aber gilt es auf seine Einführung des Begriffs der „negativen Größen“ einzugehen, der gleichsam der Versuch ist, den Realgrund zu konzeptuell zu begreifen.

### **6.3 Welt und Repugnant: Kant über „negative Größen“**

Die im Jahr 1763 veröffentlichte Schrift *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* wird Rosenkranz später als eine „der tiefstinnigsten und lichtvollsten“<sup>513</sup> nicht nur Kants, sondern der gesamten Philosophie umschreiben, ist aber trotzdem, so Michael Wolff, immer nicht in ihrer Bedeutung erfasst worden.<sup>514</sup> In ihr

---

<sup>513</sup> Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, 118: „Diese kleine Schrift ist eine der tiefstinnigsten und lichtvollsten, die nicht bloß Kant geschrieben, sondern welche die philosophische Literatur überhaupt aufzuweisen hat.“

<sup>514</sup> Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Mit einem Nachwort zur Neuauflage*, 2. Aufl. (Frankfurt am Main: Frankfurt University Press, 2010), 62: „Die Einführung des mathematischen Negativitätsbegriffs in die Weltweisheit bereits durch den vorkritischen Kant (1763) ist für Kants spätere Philosophie sowie für die nachkantische Dialektik (insbesondere Hegels und des dialektischen Materialismus) von großer (aber bisher nur wenig beachtet) Bedeutung geblieben.“ Wolff selbst bespricht konzise wie kritisch die mathematische wie philosophische Bedeutung dieses Begriffs bei Kant im 4. Kapitel des hier zitierten Buches.

beanstandet Kant seinen eigenen Worten nach zum einen die Anwendung der Mathematik innerhalb der Metaphysik oder „Weltweisheit“, u. a. bei Crusius<sup>515</sup>, zum anderen, wie der Titel schon klarmacht, unternimmt er den *Versuch* (die Betonung liegt auf dem herantastenden Aspekt, zumal die Erkenntnis in der Metaphysik eine „Schlüpfrigkeit“ vorweise, die zur Vorsicht mahnt<sup>516</sup>), den Begriff der *negativen Größen* in die Metaphysik einzuführen.<sup>517</sup> Diese Schrift steht nicht nur aus zeitlicher Perspektive im unmittelbaren Zusammenhang mit der *Beweisgrundschrift*, sondern erst recht aus inhaltlicher, weil sie das Thema der „Realrepugnanz“ aufgreift, das Kant in eben dieser bereits angeschnitten hatte.<sup>518</sup>

Dort kommt er anlässlich der Qualifikation des „notwendigen Wesens“ als „höchste Realität“ auf dieses Thema zu sprechen. Diesem könne nämlich nicht „alle mögliche Realität“ in seinen Bestimmungen zukommen, weil diese „nimmermehr in einem einzigen Subjekt als Bestimmungen nebeneinander [...] stattfinden [können]“.<sup>519</sup> Aus der wechselseitigen Ausschließlichkeit, der „Realrepugnanz“ realer Bestimmungen folgt allerdings ein Mangel, eine Privation, der mit dem Begriff der „höchsten Realität“ sprich der Vollkommenheit, nicht zusammengeht. Aus dieser Disjunktion, die dem Begriff der „höchsten Realität“ innewohnt, weil die Bestimmungen der Realität inhärent eine Gegensätzlichkeit ausdrücken (wie Platon sie schon im *Sophistes* behandelt), folgert Kant (auf das Prinzip vom Widerspruch qua *logischem Grund* rekurrierend) im *Beweisgrund* die notwendige Differenz zwischen Gott als Grund und der Welt oder Schöpfung als Folge, denn nur Letzterer kann Mangel zuteil werden. Realität folgt aus dem Realgrund, der

---

<sup>515</sup> Vgl. NG, AA 02: 169.

<sup>516</sup> NG, AA 02: 189: „Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu sagen habe, nur für einen Versuch aus, der sehr unvollkommen ist, ob ich mir gleich von der Aufmerksamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannigfaltigen Nutzen verspreche. Ich weiß wohl: daß ein dergleichen Geständniß eine sehr schlechte Empfehlung zum Beifalle ist für diejenige, die einen dreisten dogmatischen Ton verlangen, um sich in eine jede Richtung bringen zu lassen, darin man sie haben will. Aber ohne das mindeste Bedauern über den Verlust des Beifalls von dieser Art zu empfinden, sehe ich es einer so schlüpfrigen Erkenntniß, wie die metaphysische ist, für viel gemäßer an, seine Gedanken zuvörderst der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Gestalt unsicherer Versuche, als sie sogleich mit allem Ausputz von angemäßer Gründlichkeit und vollständiger Überzeugung anzukündigen, weil alsdann gemeiniglich alle Besserung von der Hand gewiesen und ein jedes Übel, das darin anzutreffen ist, unheilbar wird.“

<sup>517</sup> Zu Kants eigentümlichen Verhältnis zur Mathematik siehe: Darius Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen - Voraussetzungen - Probleme*, Kant Forschungen 11 (Hamburg: Meiner, 2013).

<sup>518</sup> Über den genauen Entstehungsprozess, bzw. über die Chronologie der kantschen Schriften um 1762-63 gibt es abweichende Meinungen. Wir schließen uns Eidam an, der v. a. aus „sachlichen Gründen“ davon ausgeht, dass die *Negativen Größen* erst nach dem *Beweisgrund* verfasst worden seien (Vgl. Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 106, Fußnote 1.). Weil die Einführung der „negativen Größen“ als eine Reaktion auf das bereits im *Beweisgrund* angesprochene Problem der „Realrepugnanz“ interpretiert werden kann, diese dort noch nicht eingeführt worden waren, ist diese inhaltlich abgeleitete Lesart sehr plausibel.

<sup>519</sup> Vgl. BDG, AA 02: 86.

Mangel oder die Einschränkung derselben jedoch aus dem logischen Grund, weshalb Verneinungen „an sich selbst“ nicht „denklich“ oder „Etwas“ seien, da sie nur durch das reale Verhältnis der realen Entgegensetzung auch einen positiven Gehalt hat, denn „es sind Positionen möglich, die nicht die größten sind“.<sup>520</sup> Mit anderen Worten: Mangelhaftes, Endliches kann existieren. Die Negation, insofern sie auf das Dasein bezogen wird, kann eine Bestimmung verneinen, nicht aber die Position oder das Positive.<sup>521</sup> Weil es aber Realentgegensetzung gibt, benötigt Kant den Begriff einer negativen Größe, der positiven Gehalt hat, der die Realrepugnanz gegen die logische qualifiziert. Nach der Darstellung desselben ist auf die gerade kursorisch gegebenen Umstände zurückzukommen, um deren Tragweite auszuleuchten.

Der (metaphysische) Begriff der „negativen Größe“ baue, wie Kant am Ende der *Negativen Größen* in einer Präventivreaktion auf etwaige Kritiker sagt, nämlich auf dem Begriff der „Realrepugnanz“ auf.<sup>522</sup> Wenig verwunderlich, gibt es für Kant zwei Formen der Entgegensetzung: „Einander entgegengesetzt ist: wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andre gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach: Entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch.“<sup>523</sup> Die *logische* Entgegensetzung, der, so kann man Kant hier verstehen, bisher zu viel Aufmerksamkeit zuungunsten der *realen* zu Teil wurde, bestehe darin, dass von „demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird“.<sup>524</sup> Ein Körper in Bewegung sei ein „Etwas“ oder ein „cogitabile“. Einer, der sich jedoch zugleich in Bewegung und in Ruhe befände, sei „gar nichts“, die Folge dieser „logischen Verknüpfung mithin ein „nihil negativum irrepraesentabile“.<sup>525</sup> Die reale oder auch „wahre“ Entgegensetzung führt Kant auf folgende Weise ein:

---

<sup>520</sup> Vgl. BDG, AA 02: 87.

<sup>521</sup> BDG, AA 02: 87: „Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnenden Verneinungen keinen Realgrund (weil sie nichts Positives sind), mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen.“

<sup>522</sup> NG, AA 02: 201: „Da der gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, täglich mehr werden, indem sie so tief in alle Sachen einschauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten, so sehe ich schon voraus, daß der Begriff der Realentgegensetzung, welcher im Anfange dieser Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen sehr seicht und der Begriff der negativen Größen, der darauf gebauet worden, nicht gründlich genug vorkommen werde.“

<sup>523</sup> NG, AA 02: 171.

<sup>524</sup> NG, AA 02: 171: „Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bis daher einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat.“

<sup>525</sup> Vgl. NG, AA 02: 171.

„Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige: da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas (*cogitabile*). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend und eine gleiche Bestrebung eben desselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas (*repraesentabile*) ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung.“<sup>526</sup>

Die Folge dieser realen Entgegensetzung der Bewegkräfte sei zwar ebenfalls ein „Nichts“ oder „Zero = 0“, aber im Unterschied zum unvorstellbaren *nihil negativum* der logischen Entgegensetzung sei dieses doch „Etwas“, weil nämlich vorstellbar, demnach ein „*nihil privativum*“ oder „*repraesentabile*“. Es drücke eine Verneinung (*negatio*) aus, die Kant ferner mit Mangel wie Abwesenheit qualifiziert.<sup>527</sup> Bei der Realrepugnanz sind folglich mindestens zwei Bestimmungen eines Dinges affirmativ, ohne sich gegenseitig auszuschließen. Die Folgen aber dieser Bestimmungen neutralisieren sich, ohne dabei das Ding aufzuheben.<sup>528</sup> Genau in diesem Sinne sind sie real, obwohl sie, wie Kant sich vielleicht etwas missverständlich ausdrückt, gewissermaßen „Nichts“ seien, aber eben sozusagen ein „verhältnißmäßiges Nichts“.<sup>529</sup>

Der Unterschied zwischen Kants Begriff der „negativen Größe“ und demjenigen der Mathematiker bestehe darin, dass der mathematische Begriff rein äußerlicher Natur sei und nicht auf einer „inneren Beschaffenheit“ des Gegenstandes beruhe, weswegen sich hier auch Gleiches mit Gleichem *qua* Größe aufhöbe, während sich beim Phänomen der Realrepugnanz eben entgegengesetztes Wirkliches wegen seiner inneren Beschaffenheit in der Folge aufhöbe.<sup>530</sup> Interessanterweise führt Kant die Geldschuld hier als Beispiel einer negativen Größe im philosophischen Sinne ein. Schulden, bestimmt als „negative Capitalien“, seien mitnichten eine Verneinung eines Kapitals, sondern „positive Gründe der Verminderung der Capitalien“.<sup>531</sup> Ohne reale Schulden gäbe es kein Kapital, so wie es ohne Kapital keine Schulden gäbe (wenngleich der Akt der Verschuldung allerdings aus genetischer Sicht zuerst sein muss und erst das Kapital konstituiert, nämlich als den

---

<sup>526</sup> NG, AA 02: 171.

<sup>527</sup> Vgl. NG, AA 02: 172.

<sup>528</sup> NG, AA 02: 172: „Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädicate eben desselben Dinges gegen einander; aber diese ist von ganz anderer Art. Durch eines derselben ist dasjenige nicht verneint, was durch das andre bejaht ist, denn dieses ist unmöglich, sondern beide Prädicate A und B sind bejahend; nur da von jedem besonders die Folgen a und b sein würden, so ist durch beide zusammen in einem Subject nicht eins, auch nicht das andre, also ist die Folge Zero.“

<sup>529</sup> Vgl. NG, AA 02: 172.

<sup>530</sup> Vgl. NG, AA 02: 174.

<sup>531</sup> Vgl. NG, AA 02: 174.

verbrieften Anspruch auf die Rückerstattung der Schulden). Damit konstituieren sich beide Begriffe (Capitalien und negative Capitalien) zwar zwangsläufig als Verhältnisbegriffe<sup>532</sup> (deshalb gibt es makroökonomisch gesehen, immer genauso viel Schulden, wie es Kapital gibt, weshalb deren Gesamtverhältnis sich immer ausgleicht, also „Zero = 0“ ist), doch das Verhältnis selbst scheint nur unter der Voraussetzung einer *negativen Größe* überhaupt erst gedacht werden zu können.

Ob nun dem Schuldtitel *qua* juristischem Konstrukt und der damit verbundenen Obligation zur Begleichung der Schulden eine Form der Realität beizumessen ist, die mit physikalischen Kräften ohne Weiteres gleichzusetzen ist, scheint doch fragwürdig (Kant hat bekanntlich die Marotte, seine Beispiele immer so ungünstig zu wählen, dass sie den Leser eher verwirren denn aufklären<sup>533</sup>). Aus psychologischer, soziologischer wie ökonomischer Hinsicht scheinen Schulden heute freilich manches Mal realer als die Naturgewalten selbst.<sup>534</sup>

Zurück zur Realrepugnanz, die folgender „Grundregel“ gehorche, die Kant im Anschluss vier Bedingungen unterwirft: „Die Realrepugnanz findet nur statt, in so fern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt.“<sup>535</sup> Erstens müssten die „widerstreitenden Bestimmungen demselben Subjecte angetroffen werden“.<sup>536</sup> Zweitens dürfen diese „opponierenden“ Bestimmungen keinesfalls kontradiktorischer Natur sein, weil ansonsten nämlich ein logisches Entgegensetzungsverhältnis vorläge.<sup>537</sup>

---

<sup>532</sup> NG, AA 02: 175: „Es ist nun freilich klar: daß ich, da es alles hier auf das Gegenverhältniß ankommt, eben sowohl das Untergehen ein negatives Aufgehen, wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann; imgleichen sind Capitalien eben sowohl negative Schulden, wie diese negative Capitalien sind.“

<sup>533</sup> So expliziert er das analytische Prädikationsverhältnis an der angeblichen Tautologie, wonach Gold ausgerechnet notwendigerweise „gelb“ sei; das Beispiel der (physischen oder kausalen) Realrepugnanz anhand der hier dargelegten „negativen Capitalien“, sprich Geldschulden; in seiner berühmten Kritik am ontologischen Gottesbeweis bemüht er nicht einmal ein notwendiges Wesen, sondern greift auf hundert Taler zurück, bei denen, Gott weiß warum, leider, die Essenz eben keine Existenz involviert. Neben der Problematik all dieser Beispiele sticht eine andere Gemeinsamkeit derselben ins Auge, die wohl den biografischen Hinweis aus Kühns Biografie erübrigt und die aufgrund ihrer Augenfälligkeit hier nicht weiter der Erwähnung wert ist.

<sup>534</sup> Kant, der in Green, einen Kapitalisten zum Freund hatte und selbst erfolgreich Kapital anlegte, war zu seinem Glücke auf der positiven Seite des Verhältnisses. Greens Einfluss kann zwar schwerlich wirklich qualifiziert werden, aber dass er einen gehörigen Einfluss auf Kant hatte (Kühn zumindest stellt nach Greens Ableben eine Verschlechterung von Kants Schreibstil fest: Vgl. Kühn, *Kant. Eine Biografie*, 279–80.), zeigt nicht nur, dass letzterer auf Zuraten ersterens sein Lebenswandel änderte, sondern, dass Green, wie Jachmann berichtete, praktisch jeden Satz der Kritik nicht nur gelesen, sondern beurteilt hätte (Vgl. Reinhold Bernhard Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* (Königsberg: bei Friedrich Nicolovius, 1804), 79–80.).

<sup>535</sup> NG, AA 02: 175

<sup>536</sup> NG, AA 02: 176: „Die einander widerstreitende Bestimmungen müssen erstlich in eben demselben Subjecte angetroffen werden. Denn gesetzt es sei eine Bestimmung in einem Dinge und eine andre, welche man will, in einem andern, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung.“

<sup>537</sup> Vgl. NG, AA 02: 176.

Drittens müssten die Bestimmungen kommensurabel sein; solcherart, dass sie etwas gemeinsam haben, das eine Entgegensetzung erst möglich macht: „Drittens es kann eine Bestimmung nicht etwas anders verneinen, als was durch die andre gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung.“<sup>538</sup> Und viertens könnten nicht beide Bestimmungen verneinend sein, weil dann nichts „gesetzt“ wäre, das durch die andere Bestimmung „aufgehoben“ werden könnte.

Unter Berücksichtigung der dritten Bedingung folgt daraus, dass mithin beide Determinationen „positiv“ sein müssen.<sup>539</sup> Eine negative Größe ist im Rahmen der „Weltweisheit“ damit immer positiver Natur, niemals pure Negation, Nichts, selbst wenn die Folge „Nichts“ oder „Zero“ ist.<sup>540</sup> Hieraus ergibt sich für Kant nun eine zweite Regel, die als Inversion der ersten zu verstehen sei: „Allenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung, d. i. dieser Grund ist mit einem andern positiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative der ersteren ist.“<sup>541</sup> Schließlich differenziert Kant anhand seiner Ausführungen den Begriff der Verneinung: Die Verneinung, die „Folge einer realen Entgegensetzung“ ist, nennt er „Beraubung (*privatio*)“, währenddessen sie „Mangel (*defectus, absentia*)“ heißt, wenn sie nicht Folge einer realen Opposition ist.<sup>542</sup>

Nachdem Kant im *zweiten Abschnitt* den Begriff der „negativen Größen“ weiter anhand von Beispielen, in denen Newtons Gravitationslehre im Hintergrund immer latent vorscheint, aus der „Weltweisheit“ illustriert, bereitet er den eingeführten Begriff im *dritten Abschnitt* vor, um ihn im Gebiet der Weltweisheit anwendbar zu machen.<sup>543</sup> Bevor Kant seine partikulären Überlegungen in zwei allgemeinen Sätzen konzentriert, unterscheidet er die Entgegensetzung nach dem Aspekt der Modalität in „wirkliche Entgegensetzung“ (*oppositio actualis*) und „mögliche Entgegensetzung“ (*oppositio potentialis*).<sup>544</sup> Erstere bezieht sich auf zwei entgegengesetzte Bestimmungen, insofern sie auf ein und dasselbe Ding bezogen sind, während sich Zweitere auf opponierende Bestimmungen bezieht, insofern diese verschiedenen Dingen zukommen, ohne dass sich die Folgen

---

<sup>538</sup> NG, AA 02: 176.

<sup>539</sup> Vgl. NG, AA 02: 176.

<sup>540</sup> NG, AA 02: 176: „Auf solche Weise sind Dinge, deren eins als die Negative des andern betrachtet wird, beide, für sich betrachtet, positiv, allein in einem Subjecte verbunden, ist die Folge davon das Zero.“

<sup>541</sup> NG, AA 02: 177

<sup>542</sup> Vgl. NG, AA 02: 177-78.

<sup>543</sup> Namentlich wir Newton in den *Negativen Größen* dreimal erwähnt: Vgl. NG, AA 02: 169, 186, 188.

<sup>544</sup> Vgl. NG, AA 02: 193.

„unmittelbar“ aufgehoben, sich aber wohl möglicherweise aufheben *könnten*.<sup>545</sup> Der erste dieser allgemeinen Sätze lautet wie folgt:

„In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, in so fern sie dadurch geschätzt wird, daß einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addirt und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.“<sup>546</sup>

Wie im bereits angesprochenen gesamtwirtschaftlichen Verhältnis zwischen Kapital und Schulden bleibt das gesamtweltliche Verhältnis des Nichtentgegengesetzten und dem Entgegengesetzten, zwischen *Setzung* und *Aufhebung*, ein Nullsummenspiel. Anders als im *eleatischen Monismus* resultiert aus diesem Gleichgewicht der Totalität (aus der totalen Perspektive betrachtet) nicht die Unmöglichkeit der Veränderung, weil die Gesamtheit nicht als starre logische Identität aufgefasst wird, sondern als ein dynamisches Gleichgewicht der Kräfte oder Gründe - der *Realgründe*, um genauer zu sein. Die Homöostase des Gesamtsystems bedingt folglich eine Auffassung der Veränderung, die dieser Rechnung tragen muss und die der zentrale Beweggrund zur Einführung der „negativen Größen“ in die Metaphysik ist, weswegen Kant hier Veränderung folgendermaßen versteht:

„Alle Veränderung besteht darin: daß entweder etwas Positives, was nicht war, gesetzt, oder dasjenige, was da war, aufgehoben wird. Natürlich aber ist die Veränderung, in so fern der Grund derselben, eben so wohl wie die Folge zur Welt gehört. In dem ersten Falle demnach, da eine Position, die nicht war, gesetzt wird, ist die Veränderung ein Entstehen. Der Zustand der Welt vor dieser Veränderung ist in Ansehung dieser Position dem Zero = 0 gleich, und durch dies Entstehen ist die reale Folge = A. Ich sage aber: daß, wenn A entspringt, in einer natürlichen Weltveränderung auch -A entspringen müsse, d. i. daß kein natürlicher Grund einer realen Folge sein könne, ohne zugleich ein Grund einer andern Folge zu sein, die die Negative von ihr ist.“<sup>547</sup>

Der zweite der allgemeinen Sätze scheint den ersten nur näher zu bestimmen, ohne etwas hinzuzufügen: „Alle Realgründe des Universums, wenn man diejenige summirt, welche

---

<sup>545</sup> Kant erläutert die mögliche Entgegensetzung anhand folgenden Beispiels, NG, AA 02: 193-194: „An zwei Körpern, die gegen einander in eben derselben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt sind, können diese Kräfte, da sie sich im Stoße beiden Körpern mittheilen, eine der andern Negative genannt werden, und zwar im erstern Verstande durch die wirkliche Entgegensetzung. Bei zwei Körpern, die auf derselben geraden Linie in entgegenstehender Richtung sich mit gleichen Kräften von einander entfernen, ist eine der andern Negative; allein da sie ihre Kräfte sich in diesem Falle nicht mittheilen, so stehen sie nur in potentialer Entgegensetzung, weil ein jeder eben so viel Kraft, als in dem andern Körper ist, wenn er auf einen solchen, der in derselben Richtung wie jener bewegt wäre, stieße, in ihm aufheben würde.“

<sup>546</sup> NG, AA 02: 194.

<sup>547</sup> NG, AA 02: 194.



einstimmig sind und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist.<sup>548</sup> Wohingegen Kant im *ersten Satz* von der gleichbleibenden „Summe des Positiven“ sprach (hatte er zuvor ja ausführlich dargelegt, dass beide Glieder der Entgegensetzung letztlich positiver Natur sein müssen), scheint Kant in der Auslegung des *zweiten Satzes* das Gesamtgleichgewicht des Positiven, das ja nur positiv sein kann, zu revidieren. Weil er diese Positivität unter dem Vorzeichen des Gleichgewichts derselben (des „Zero = 0“) liest, scheint Kant selbige als aufgehoben aufzufassen, weil die Homöostase des entgegengesetzten Positiven deren Positivität selbst aufhobe:

„Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, außer in so fern es durch den Willen eines andern Etwas ist. Es ist demnach die Summe aller existirenden Realität, in so fern sie in der Welt gegründet ist, für sich selbst betrachtet dem Zero = 0 gleich.“<sup>549</sup>

Aus dem systemischen Gleichgewicht, dem Verhältnis des in ein Verhältnis gesetzten Positiven, das sich auf die Zahl Null bringen lässt, folgert Kant nun, als habe er das vorherige völlig vergessen, dass dieses Verhältnis selbst die Realität sei. Als ob aus der Tatsache, dass jeder Geldschuld ein positiver Geldbetrag entspricht, deren Gesamtsumme also Null ist, folgte, dass es weder Schulden noch Kapital gebe. Kant denkt hier allerdings so, weswegen er die Positivität der Welt durch ein sozusagen „absolutes Verhältnis“ gewährleisten will, das Position oder Positivität setzen kann, ohne dass wiederum diese Setzung eine „negative Folge“ nach sich zöge, die wieder in ein Gleichgewichtsverhältnis führen würde, womit das Problem von Neuem gestellt wäre. „Alle mögliche Realität in Verhältnis auf den göttlichen Willen“ resultiere nämlich in einem positiven „Fazit“, weil über diese In-Verhältnis-Setzung kein „Wesen einer Welt“ aufgehoben würde.<sup>550</sup> Weil die Realgründe der Welt dem göttlichen Willen nicht entgegengesetzt werden können (worin aber besteht dann das Verhältnis?), könne, Kant zufolge, keine Aufhebung stattfinden, weswegen die Summe positiv sei.<sup>551</sup>

Kant gesteht sich unmittelbar im Anschluss der vorgebrachten zwei Sätze ein, dass er sie selbst nicht klar einsehe, sie aber allein in ihrer zum Nachdenken anregenden Art der

---

<sup>548</sup> NG, AA 02: 197.

<sup>549</sup> NG, AA 02: 197.

<sup>550</sup> NG, AA 02: 197: „Aus diesem Wesen aber fließt nothwendiger Weise, daß die Existenz desjenigen, was in ihr gegründet ist, an und für sich allein dem Zero gleich sei. Also ist die Summe des Existirenden in der Welt in Verhältniß auf denjenigen Grund, der außer ihr ist, positiv, aber in Verhältniß der inneren Realgründe gegen einander dem Zero gleich.“

<sup>551</sup> Vgl. NG, AA 02: 197.

metaphysischen Forschung Gewinn bringen könnten.<sup>552</sup> Kant, dem schon 1762 der dogmatisierende Duktus zuwider schien<sup>553</sup>, liegt es daran, die verkrustete Debatte aufzufrischen und wiederzubeleben, aber wohlgerichtet auf dem Gebiet der metaphysischen Spekulation selbst - von einem Einfluss Humes ist, wie einige es bemerkt haben wollen, in den *Negativen Größen* nichts zu spüren.<sup>554</sup>

Von Crusius wie Leibniz und der auf ihm basierenden Schulphilosophie hingegen schon, denn die eigentliche Problematik, auf die Kant in dieser Schrift abzielt, eröffnet er deutlich erst am Ende derselben in einem als *allgemeine Anmerkung* betitelten Schlusswort. Daraus wird ersichtlich, dass es Kant um die Problemstellung geht, wie das Verhältnis zwischen einem Realgrund und dessen Folge als bestimmt durch das Prinzip vom Grund gedacht werden kann, wo dieses immer die Identität von Grund und Folge verlange, während die Realfolge gerade nicht mit dem Realgrund identisch sein könne, weil sie etwas anderes als dieser sei.<sup>555</sup>

Kant bringt die Problematik, die zugleich die große Frage ist, mit der seine Philosophie insgesamt ringt (die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori stellt lediglich die „kritische“ Formulierung derselben Problematik dar), wie folgt auf den Punkt: „Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt

---

<sup>552</sup> NG, AA 02: 197: „Ich habe diese zwei Sätze in der Absicht vorgetragen, um den Leser zum Nachdenken über diesen Gegenstand einzuladen. Ich gestehe auch, daß sie für mich selbst nicht licht genug, noch mit genugsamer Augenscheinlichkeit aus ihren Gründen einzusehen sind.“

<sup>553</sup> NG, AA 02: 189: „Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu sagen habe, nur für einen Versuch aus, der sehr unvollkommen ist, ob ich mir gleich von der Aufmerksamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannigfaltigen Nutzen verspreche. Ich weiß wohl: daß ein dergleichen Geständniß eine sehr schlechte Empfehlung zum Beifalle ist für diejenige, die einen dreisten dogmatischen Ton verlangen, um sich in eine jede Richtung bringen zu lassen, darin man sie haben will. Aber ohne das mindeste Bedauern über den Verlust des Beifalls von dieser Art zu empfinden, sehe ich es einer so schlüpfrigen Erkenntniß, wie die metaphysische ist, für viel gemäßer an, seine Gedanken zuvörderst der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Gestalt unsicherer Versuche, als sie sogleich mit allem Ausputz von angemessener Gründlichkeit und vollständiger Überzeugung anzukündigen, weil alsdann gemeinlich alle Besserung von der Hand gewiesen und ein jedes Übel, das darin anzutreffen ist, unheilbar wird.“

<sup>554</sup> Courtney D. Fugate, der zum selben Schluss wie wir kommt und Hume für die Negativen Größen als „irrelevant“ (Vgl. Courtney D. Fugate, „Kant and Leibniz on Negative Magnitudes“, *Estudos Kantianos* 4, Nr. 02 (2016): 149.) erklärt konstatiert diese Meinung u. a. bei Watkins and Longuenesse (Vgl. Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, New. (Cambridge University Press, 2005), 160–70; Vgl. Béatrice Longuenesse, *Kant on the Human Standpoint* (Cambridge University Press, 2009), 130.).

<sup>555</sup> NG, AA 02: 202: „Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc. etc., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes und, indem sie schon in ihm befaßt wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität, kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden.“

sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas anders sei?“<sup>556</sup> Die Frage selbst hat mindestens zwei Dimensionen nach dem Schema *causa prima* und *causa secunda*. Zum einen also die der innerweltlichen Realverursachung zwischen Substanzen oder Dingen (*causa secunda*); zum anderen, die der Schöpfung bzw. dem Verhältnis zwischen der Welt und deren extraweltlichen Grund (*causa prima*).<sup>557</sup> Diese Problematik, so schiebt Kant in einer nicht nur sprachanalytisch wichtigen Einsicht nach, lasse sich nun gerade nicht, wie üblich, über „Wörter“ wie „Ursache und Wirkung“, „Kraft“, „Handlung“ oder auch „Macht“ umgehen, von denen Kant sich deshalb „nicht abspeisen“ lasse, weil diese Wörter lediglich ein Ausdruck der Beziehung zwischen Realgrund und -folge darstellen, bzw. diese Beziehung immer schon mitgedacht würde, wenn man sich ihrer bediente.<sup>558</sup>

Weil Kant die Trennung zwischen Wirklichkeit und Logik, zwischen Ding und Begriff, gegen Crusius so auslegt, dass deren Dualität zugleich jede Möglichkeit der Kongruenz, Parallelität, Adequation oder überhaupt eines Verhältnisses, letztlich vor allem auch das der Begründung ausschließt, ist es ihm unmöglich, den Begriff und dessen zu *Grunde* liegende Wirklichkeit *zusammen* zu denken.<sup>559</sup>

Trotz Kants rein negativer Bestimmung der Realentgegensetzung und damit auch der Realverursachung als einer *alogischen*, nicht durch das Prinzip vom Widerspruch bestimmten Bestimmung, bewegt er sich im Fazit der *Negativen Größen* in einer dediziert leibnizschen Matrix, wenn er die Beziehung zwischen Realgrund und Realfolge - entgegen seiner späteren „kritischen“ Antwort auf diesen Problemkomplex - nicht in einem *Urteil*, sondern durch einen *Begriff* ausgedrückt wissen will, der wie bei Leibniz letztlich in einfache, identische, nicht weiter analysierbare Begriffe sollte zergliedert werden können. Wie die abschließende Passage dieses Werks zeigt, folgt, im Gegensatz zu Leibniz, aus dieser Reduktion auf Identisches keineswegs automatisch die Intelligibilität der Beziehung zwischen Realgrund und Realfolge (falls Inhärenz denn wirklich sowas

---

<sup>556</sup> NG, AA 02: 202.

<sup>557</sup> NG, AA 02: 202: „Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existierende Welt ist etwas ganz anderes. Indessen durch das eine wird das andre gesetzt.“

<sup>558</sup> Vgl. NG, AA 02: 203.

<sup>559</sup> NG, AA 02: 203: „Gelegentlich merke ich nur an, daß die Eintheilung des Herrn Crusius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sei. Denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnißgrunde, und da ist leicht einzusehen, daß, wenn ich etwas schon als einen Grund ansehe, ich daraus die Folge schließen kann. Daher nach seinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken ist und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuthen kann. Nach unserm Begriffe aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zu Folge der Regel der Identität gesetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Realgrunde parallel.“

wie Intelligibilität nachsichziehen sollte), denn deren Beziehung könne zwar durch den Begriff „ausgedrückt“, nicht jedoch „deutlich gemacht“ werden:

„Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas anders aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, *gar nicht durch ein Urtheil, sondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden*, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsre Erkenntnisse von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflösbaren Begriffen der Realgründe endigen, deren Verhältniß zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenige, deren angemaßte Einsicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Frage gelangen können.“<sup>560</sup>

Die Bedeutung dieser Passage ist, trotz ihrer Negativität, was den Erkenntnisgewinn anbetrifft, kaum zu überschätzen, denn selbst ihre gewisse Rätselhaftigkeit drückt als solche immerhin ein Rätsel aus, das als solches für Kant Positivität besitzt. An dieser Stelle kommt Kant, der ansonsten eine eindeutige Präferenz für die Form des Urteils hat, wie bereits ausgeführt wurde, nicht zufällig auf den Begriff und der diesen umgebenden leibnizschen Terminologie zurück (letztlich will das Urteil auch seinen Grund haben - worauf Kants Forschungen ja immer stärker abzielen werden).

Bereits einige Seiten zuvor verwies Kant auf die monadische Konzeption der Seele bei Leibniz, die als solche, wenngleich großteils auf obskure Weise, die Totalität der Welt repräsentiere oder in sich begreife. In dieser Frage Leibniz beipflichtend, bemerkt Kant, dass die Begriffsgenese, obzwar sie nicht unbedingt unabhängig von äußeren Anlässen sei, letztlich auf der „innern Thätigkeit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde“ beruhe.<sup>561</sup> Descartes' Dualismus, Spinozas Parallelismus zwischen Denken und Sein, den Leibniz fortsetzte und der offensichtlich, wenn auch nicht identisch, in Crusius und Kants Isolierung von Realgrund und logischem Grund weiterwirkt, und der schon bei Descartes die Frage der Adequation dringlich machte, wird diese auch für Kant immer mehr in den Vordergrund rücken, zumal die absolute Verschiedenheit von Sein und Denken die Frage

---

<sup>560</sup> NG, AA 02: 203-4 [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>561</sup> NG, AA 02: 199: „Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibniz: Die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der innern Thätigkeit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde, beruhen. Äußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft sie wirklich hervorzubringen.“

des Gegenstandsbezugs zwangsläufig mit sich bringt. Deren absolute Trennung bei Kant im Verbund mit den genetischen, sich aus dem Prinzip des zureichenden Grundes ergebenden, Prämissen zwingen Kant hier auch zu einer Spielart der „harmonischen“ leibnizianischen Begründung, die ultimativ sicherlich, wie bereits bei Descartes, auf Gott als dem Garant der Wahrheit als Adequation oder Harmonie fußen muss.<sup>562</sup>

Die Bedingungen für Kants Hinwendung zum Subjekt sind also, aus konzeptueller Sicht, mindestens bereits 1763, wenn nicht schon vorher, gegeben und artikuliert. Das Kernproblem aller Deutungen, die sich auf Humes Einfluss (in Person seines Freundes Joseph Green?) zur Erklärung von Kants intellektueller Entwicklungsgeschichte berufen, ist, dass sie diesen dann notwendigerweise als Bruch auslegen müssen, gerade um den leibnizianischen Grund seines Denkens zu entwerten, dabei vergessend, dass dieser in Form der baumgarten'schen *Metaphysica* die eigentliche Kontinuität darstellt, auf deren Grund sich nicht nur Kants Fragen, sondern auch sein Denken entwickelt.

Kants Entwicklungsgeschichte ist daher viel eher monadischer Struktur und als eine Auswicklung einer tief angelegten Grundproblematik zu begreifen, die sich zwar durch äußere Einflüsse hier und da gewandelt haben mag, im Grunde aber dieselbe blieb und der ohne die rationalistische Grundhaltung jegliche Dynamik, jegliche *vis viva* abhanden gekommen wäre (zumal man den englischen *Empirismus* als einen das Denken anhaltenden Pragmatismus verstehen kann, der also dadurch Zeit für den Willen zur Tat schafft, den eine unendliche Reflexion immer zu ersticken droht).

In diesem Sinne könnte man die Einschränkung des Denkens in Verbindung zur Explosion der wissenschaftlichen Tätigkeit setzen. Kant wird, darin besteht im Grunde die „kopernikanische Wende“, das äußere Prinzip später im inneren Prinzip suchen, weswegen die Offenlegung des inneren, Kants Denken antreibenden Prinzips eben keine nur historische Untersuchung, sondern die systematische Erforschung der Anfangsgründe der *Transzendentalphilosophie* selbst bedeutet. Wie bereits die Strukturparallelen zwischen unendlichem und endlichem Verstand bei Kant auf die metaphysischen Anfangsgründe seines Subjektivismus vorausgewiesen haben, so zeigen auch die anschließenden Propositionen die monadische und rationalistische Vorbedingung für die spätere Wende zum Subjekt an - das wohlgermerkt auch in der *Kritik* als metaphysische Konzeption zu verstehen ist (gar als Substrat der Metaphysik):

---

<sup>562</sup> Descartes behandelt dieses Thema in der *Sechsten Meditation*.

„Die Denkkraft der Seele muß Realgründe zu ihnen allen [den Begriffen/S.D.S.] enthalten, so viel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Thätigkeit beizumessen.“<sup>563</sup>

Die Erkenntnis, das Denken in Begriffen, muss, wegen der Differenz des Wirklichen und Begrifflichen, die keine Verbindung, letztlich auch keine Adequation erlaubt, aus einem eigenen Prinzip bestimmt sein, das die Grund-Folge-Relation nicht nur passiv widerzuspiegeln, sondern deshalb aktiv „hervorzubringen“ hat.<sup>564</sup> Das Erkenntnisvermögen kann deshalb nicht in einer passiven Aufnahme von Sinneseindrücken (man denke an die *camera obscura*), von Erkenntnisgründen bestehen, sondern benötigt eine *ratio fiendi* als Realgrund und Produzent der Begriffe (als „Schöpfer“ der Erkenntnis musste es fast schon notwendigerweise später zum subjektivistischen Idealismus weitergedacht werden, wengleich es ein Weiterdenken ohne auf die Anfangsgründe und Voraussetzungen reflektierendes Denken war).

Der Weg zur *Kritik der reinen Vernunft* eröffnete sich für Kant also überhaupt erst durch diese von seinen metaphysischen Grundannahmen bedingte Konstellation. Wie sich noch erweisen wird, wird Kant auch in der Kritik immer den *Realgrund* im Visier haben. Weil die Mechanismen der Seele selbst nur auf Realgründen basieren können, wird Kant sein Denken überhaupt erst in diese Richtung verlagern können. Wäre Kant hingegen, wann auch immer, einem plumpen Empirismus verfallen, dann würde er im selben Atemzug das Problem, den Problemgrund vergessen müssen, was er bekanntlich nie tat.

Ist aber das Denken selbst nur durch eine Beziehung grundlegender Art zwischen Realgrund und logischem Grund aufzufassen, als eine Art der Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos - oder besser Mesokosmos - dann würde diese Ansicht einen Hinweis auf den Sachverhalt darstellen, warum Kant in der Tat im Zusammenhang der *Analogien der Erfahrung* zu der Identifikation von subjektiver und „objektiver“ Kausalität gelangen konnte, ohne in dieser äußerst problematischen Annahme auch nur das geringste Problem zu sehen. Die Wurzeln seiner späteren Konzeption des Bewusstseins, die das Ankommen seines - immer auf Einheit zielenden, wengleich aus der Zweiheit kommenden - Denkens am langersehten Einheitsgrund bedeuten, liegen also in genau derselben Zeit, in der es Kant nicht nur vordergründig auch um Gott geht. Die

---

<sup>563</sup> NG, AA 02: 199-200.

<sup>564</sup> Vgl. ebd. 199.

„Hypothese Hume“ also, so viel wurde deutlich, sollte sehr vorsichtig gebraucht werden, denn wozu sollte Kant auch einen Hume brauchen können, wo er doch einen Leibniz hat?

Zurück zur Begriffsanalyse der Realgründe, die auch bei Kant in einfachen und nicht weiter analysierbaren Begriffen, in Identischem würde Leibniz sagen, endet. Aber selbst, wenn man eine Parallelität oder wie auch immer geartete Kongruenz oder Isomorphität, kurzum: überhaupt irgendeine Art der Beziehung zwischen Begriff und Wirklichkeit annimmt - auch dann ist das Verhältnis selbst zwischen dem Begriff des Realgrunds und des Begriffs der Realfolge für Kant nicht deutlich zu machen. Die eben zitierte Stelle ist deshalb wichtig, weil sie zeigt, dass Kant die leibnizschen Ressourcen zur Beantwortung der Problematik theoretisch besitzt. Mit Leibniz ist er insofern *d'accord* und wird es immer bleiben, wonach das Prinzip vom Grund eine Begründung des Verschiedenen in einem einfachen oder identischen Begriff (respektive in dessen nichtbegrifflichem Grund) erforderlich mache. Hinsichtlich des Verständnisses dieses Begriffes selbst aber scheint Kant mit Leibniz zu brechen. Dies zeigt sich vor allem am Begriff des „allerrealsten Wesens“, den Kant von Baumgarten<sup>565</sup> entlieh, um sich sogleich kritisch davon zu distanzieren, weil er mit folgender Ansicht - zu finden in § 605 der *Metaphysica* - nur partiell übereinstimmen konnte:

„Alle Realitäten sind in der That bejahende Bestimmungen, und keine Verneinung ist eine Realität. Folglich wenn auch in einem Dinge alle Realitäten ohne Ausnahme gesetzt werden, so kann doch niemals daher ein Widerspruch entstehen. Es sind demnach alle Realitäten in einem Dinge beysammen möglichen, keine Realität kann einer anderen Realität widersprechen. Nun hat das vollkommenste Ding alle Realitäten, die beysammen möglich sind, folglich hat es alle Realitäten ohne Ausnahme, und eine jede derselben im allerhöchsten Grade.“<sup>566</sup>

Zwar teilt der Königsberger Baumgartens Theorie der Negation, bei der wichtigen Frage der Kompossibilität des *ens perfectissimum* jedoch bricht er mit ihm. Denn dem „realsten Wesen“ könnte mitnichten „alle mögliche Realität“ als prädikative „Bestimmung“ zukommen.<sup>567</sup> Hier läge eine „Vermengung der Begriffe“ vor, die „bis dahin ungemain

---

<sup>565</sup> In Georg Friedrich Meiers Übersetzung der *Metaphysica* liest man im § 604: „Das vollkommenste Ding ist ein reelles Ding. Folglich ist es das allerreellste, das Ding, dessen Realität so groß ist, als sie in einem Ding seyn kann, oder in welchem die meisten und größten Realitäten sind. Es ist das allerbeste Ding, das höchste Gut (Alexander Baumgarten, *Alexander Gottlieb Baumgartens, Professors der Philosophie, Metaphysik*, hg. von Johann August Eberhard, übers. von Georg Friedrich Meier, Neue vermehrte Auflage (Halle: Hemmerde, 1783), 318.).“

<sup>566</sup> Ebd., § 605.

<sup>567</sup> BDG, AA 02: 85: „Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle anderen nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, daß alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre.“

geherrscht hat“, womit zweifelsfrei Baumgarten, und noch genauer, die hier zitierte Stelle gemeint ist.<sup>568</sup> Dem *ens* als Subjekt im Singular könne eben nicht alle mögliche Realität zukommen, weil sich gewisse Bestimmungen gegenseitig ausschließen.<sup>569</sup> Im *Beweisgrund* führt Kant als Beispiel die Ausschließlichkeit zwischen „Ausdehnung“ und „Undurchdringlichkeit“ der Körper mit dem „Verstand“ und „Willen“ Gottes an.<sup>570</sup> Folglich wendet sich Kant auch gegen Baumgartens hier zitierte Annahme, dass zwischen „bejahenden Bestimmungen“ kein Widerspruchsverhältnis bestehen könne, denn es gebe, Beispiele wurden hierzu bereits aufgeführt, eben „Realrepugnanz“. Hier liegt unser Augenmerk auf Kants Begriff des Begriffs, wie er sich in der Frage des allerrealsten Wesens darstellt, denn Kants Kritik an Baumgarten lässt diesbezüglich wichtige Rückschlüsse zu. Zwischen diesem und der Realrepugnanz scheint nun selbst eine Reibung zu entstehen:

„Nun kann aber in dem allerrealsten Wesen keine Realrepugnanz oder positiver Widerstreit seiner eigenen Bestimmungen sein, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel sein würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht, und da, wenn alle Realitäten in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müßte, so können sie nicht insgesamt als Prädikate in ihm sein, mithin, weil sie doch alle durch ihn gegeben sind, so werden sie entweder zu seinen Bestimmungen oder Folgen gehören.“<sup>571</sup>

Die entscheidende Voraussetzung dieser Argumentation (auf die zurückzukommen sein wird), liegt in der Annahme, dass „positiver Widerstreit“ oder „Realrepugnanz“ und „höchste Realität“ miteinander unvereinbar seien. Dies angenommen, ergäbe sich aus dem Widerspruch eine Trennung des „allerrealsten Wesens“ in Grund und Folge, wo die sich „positiv widersprechenden“ Bestimmungen in ihrer Mangelhaftigkeit und Endlichkeit nur Folge des allerrealsten Wesens sein können, welches bei Kant zugleich der Realgrund aller Dinge, Grund der Möglichkeit ist.

---

<sup>568</sup> Vgl. die Anmerkung 88 von Kreimendahl: Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 165.

<sup>569</sup> BDG, AA 02: 85: „Man erteilt alle Realitäten Gott oder dem notwendigen Wesen ohne Unterschied als Prädikate, ohne wahrzunehmen, daß nimmermehr in einem einzigen Subjekt als Bestimmungen nebeneinander können stattfinden.“

<sup>570</sup> Vgl. BDG, AA 02: 85. Allerdings gelingt es Kant im Beweisgrund nicht, worauf weiter oben schon hingewiesen wurde, die Geistigkeit Gottes zu beweisen, weshalb man die Diskussion über prädikative Exklusivität zunächst einmal als eher als empirisch oder logisch einzustufen hat, weil sie nicht aus reinen Denkbestimmungen oder der „absoluten Reflexion“, wie Wolfgang Cramer sagen würde, hergenommen, bzw. abgeleitet wird (Vgl. Wolfgang Cramer, *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, hg. von Konrad Cramer und Titus Oliver Cramer (Frankfurt am Main: Klostermann, 2012).).

<sup>571</sup> BDG, AA 02: 86.



Kant, der in der *Nova Dilucidatio* noch den Grundsatz postulierte, wonach nichts in der Folge sein könne, was nicht auch im Grund enthalten sei, sieht sich damit unmittelbar gezwungen, die Mangelhaftigkeit der Folge von der Perfektion des Realgrunds aller Möglichkeit zu dissoziieren, ohne dabei das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Grund und Folge infrage zu stellen und damit das Prinzip vom Grund selbst zu negieren.<sup>572</sup> Kant muss Grund und Folge beisammenhalten und zugleich voneinander abtrennen - kein leichtes Unterfangen. Dies versucht er auf der Ebene der Möglichkeit zu leisten (wie er überhaupt die charakteristische Tendenz aufweist, angesichts unlösbarer ontologischer Problemlagen auf die modale Ebene zu springen, zum Teil auf die Ebene der Möglichkeit der Möglichkeit selbst):

„Allein man richte nur seine Augen auf den einmal festgesetzten Begriff desselben [des notwendigen Wesens/S.D.S.]. In seinem Dasein ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben. Dadurch, daß es nun andere Möglichkeiten sind, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satz des Widerspruchs, daß es nicht die Möglichkeit des realsten Wesens selber und daher solche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten müssen.“<sup>573</sup>

Kant, der Möglichkeit in der Realität gegründet wissen will, worauf wesentlich der Grundgedanke des *Beweisgrundes* beruht, unterläuft mit diesem verzweifelten Versuch das gesamte Projekt dieser Schrift selbst, indem er durch die Differenzierung der Kategorie der Möglichkeit in die Möglichkeit der Perfektion und die der Imperfektion den letzten Realgrund aller Möglichkeit von den ermöglichten Dingen selbst disloziert. Kant, der Möglichkeit in Wirklichkeit gründet, kann unmöglich die Perfektion der Wirklichkeit retten, indem er die Imperfektion der Möglichkeit unterschiebt. Weil Widerspruch zwischen Perfektion und Imperfektion ist, könne die Möglichkeit der Perfektion nicht auch die Möglichkeit der Imperfektion sein.<sup>574</sup> Die Möglichkeit eines letzten ge-

---

<sup>572</sup> BDG, AA 02: 86 : „Es könnte auch beim ersten Anblick scheinen zu folgen, daß weil das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Wesen der Dinge liegen müsse, welches, wenn es zugelassen würde, auch den Schluß veranlassen dürfte, daß es selbst Negationen unter seinen Prädikaten haben müsse und nimmermehr nichts als Realität.“

<sup>573</sup> BDG, AA 02: 86.

<sup>574</sup> Michael Wolff sieht in Kants Kritik des über Bestimmungen bestimmten Begriffs des „allerrealsten Wesens“ einen entscheidenden Schritt über Leibniz hinaus, der die Mängel von dessen Auffassung der Wahrheit im Rahmen der Begriffsanalyse zum Ausdruck bringe. Mithin sei das Denken der Begründung, auch im Rahmen einer „Theorie der Argumentation“, um die es Wolff geht, nicht mehr mit Leibniz zu denken und müsse auf diese Kritik antworten und ihr Rechnung tragen (Vgl. Wolff, „Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation“).

meinsamen Grundes aller Möglichkeit, dem eigentlichen Gegenstand der *Beweisgrund-schrift*, ist so nicht mehr möglich, worüber Kant hinweggeht, wenn er das Problem mit folgenden Worten beiseiteschiebt:

„Demnach beruht die Möglichkeit aller anderen Dinge in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem notwendigen Wesen als einem Realgrund, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grund. Die Möglichkeit des Körpers, insofern er Ausdehnung, Kräfte, u. dgl. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet, insofern ihm die Kraft zu Denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst nach dem Satz des Widerspruchs.“<sup>575</sup>

Kant bemüht sich derselben Verlegenheitslösung, mit der schon Spinoza oder dessen Apologeten die Existenz des Endlichen wie auch der Fehler (im Denken) wegzu erklären bemüht waren. Endlichkeit wird zur rein *epistemischen* Kategorie. Die Existenz des Endlichen damit aber zu einer Scheinexistenz, konstituiert durch das Denken selbst und damit nur in diesem bestehend. Wie schon Spinoza, kann Kant hier keinen *Ort* für die Verneinung finden. Gibt es keinen Ort für sie, dann fällt damit aber die Differenz des Endlichen und Unendlichen selbst, genauso wie die in Grund und Folge, und damit auch Kants Versuch, den Mangel vom Grund zu distanzieren. Wenn Kant im Anschluss die („reale“) Verneinung selbst verneint, dann ist nicht mehr einzusehen, wie es um die Realopposition stehen soll, die eigentlich den Anlass zu der hiesigen Problemlage gab:

„In der Tat sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art faßlich machen kann. Setzt nichts als Negationen, so ist gar nichts gegeben und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzten Positionen denklich oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die größten sind. Und hierin liegen schon nach dem Satz der Identität die Verneinungen selber. Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnenden Verneinungen keinen Realgrund (weil sie nichts Positives sind) mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen.“<sup>576</sup>

Man fragt sich unmittelbar, warum Kant denn einen Mangel an Realität in endlichen Dingen sieht, wo es doch Negation als logische Verneinung nur da gibt, wo es Realentgegensetzung als Realgrund der Verneinung gibt, wo dann aber Begrenzung selbst immer nur positiver Natur ist, allein weil Kant den „negativen“ Mangel doch gerade ausschließt.

Damit ist es an der Zeit, Kants vorausgesetzte Annahme zu diskutieren, die da besagte, dass „Realrepugnanz“ und „höchste Realität“ nicht zusammenzudenken seien. Es

---

<sup>575</sup> BDG, AA 02: 87.

<sup>576</sup> BDG, AA 02: 87.

gilt also zu untersuchen, wo genau hier eine Kontradiktion vorliegen soll. Wenn also Verneinungen nicht „Etwas“ sind, dann liegt in der Realrepugnanz, und das wurde oben schon deutlich, eben kein „positiver“ Mangel. Wo aber keine Privation vorliegt, Privation von oder als Sein, da kann auch kein Widerspruch zwischen (mangelhafter) Realität und (vollkommener) Realität vorliegen. Letztlich muss Kant, um hier überhaupt einen Widerspruch formulieren zu können, die Kategorie der Realität selbst gegeneinander ausspielen, die er aber zu diesem Zwecke selbst ausdifferenzieren muss.

Doch scheint es angesichts der kantischen (und nicht nur dieser allein) Definition der Existenz als Position einigermaßen merkwürdig, dass er an dieser Stelle einen graduellen Realitätsbegriff (siehe die Rede von „Positionen, die nicht die größten sind“) vertritt, wo doch gemeiniglich die Ansicht vorherrscht, entweder etwas *ist* oder es *ist nicht*. Es ist nur schwer nachzuvollziehen, wie man hier angesichts der fundamentalen und nicht weiter zergliederbaren Binarität von Sein und Nichts eine Form der Gradualität einziehen kann. Natürlich kann man Grade der Vollkommenheit unterscheiden, wie es Leibniz tut, nur wo soll ein Widerspruch zustande kommen, wo es nur um Grade geht, die grundlegend auf einer Schiene der Kontinuität, und zwar ein und derselben kommensurablen Ebene liegen müssen. Im Verhältnis von mehr und weniger liegt Unterschied, nicht aber Widerspruch. Wie kommt Kant dann dazu, hier trotzdem eine Kontradiktion zwischen Realrepugnanz und höchster Realität zu konstatieren?

Wenn Mangel, Beraubung oder Privation nur negativer Natur sind, nichts Positives bedeuten, dann kann ein Begriff der allerhöchsten Realität durch diese keinen Mangel erfahren. Wenn aber, über das Phänomen der Realrepugnanz positiver Widerspruch vorhanden ist, dann sieht Kant eine Unvereinbarkeit zwischen dem positiven Widerspruch und dem Begriff der höchsten Realität gegeben. Weil die Realrepugnanz als Ausdruck der Inkompatibilität gewisser prädikativer Bestimmungen aber nun bedeutet, dass gewisse Bestimmungen nicht Teil der höchsten Realität sein könnten, entstünde eben doch ein Mangel. Es scheint unausweichlich, dass man Kant hier so lesen muss, als ob er hier statt des Mangels an Bestimmungen einen Mangel an Realität versteht.

Das hieße aber, dass er die höchste Realität eben nicht als „Realität“ auffasst, sondern als Begriff, als logisches Konstrukt, das aus der Anzahl aller möglichen Bestimmungen besteht. Dann aber würde er genau der „Vermengung der Begriffe“ anheimfallen, die er Baumgarten ja gerade vorwirft. Der Widerspruch, aus dem Kant, und dieser Punkt ist alleine schon interessant, die Notwendigkeit der kontingenten Entitäten ableitet, ist der

Widerspruch zwischen der Realität aufgefasst als einem Begriff und der Realität aufgefasst als der Wirklichkeit der Realrepugnanz. Weil ein Widerspruch zwischen wirklich Verschiedenem nicht vorliegen kann, insofern es nicht auf ein und dasselbe Objekt oder Subjekt bezogen wird (und worauf könnte es hier bezogen werden?), scheint Kants Deduktion der kontingenten Dinge aus dem Wesen des Begriffs der höchsten Realität, um die es ihm natürlich hier überhaupt nicht geht, offensichtlich zu scheitern.

Trotzdem gilt auf diesem vermeintlichen Widerspruch zu insistieren, weil er zeigt, dass Kants Auffassung der höchsten Realität selbst nur begrifflicher Natur sein kann. Wäre dem nicht so, dann käme Kant nie darauf, zwischen dieser und der Realrepugnanz ein Kontradiktionsverhältnis zu konstatieren (weil Realität immer Realität bleibt). Sollte Kants Begriff der Realität, der höchsten Realität, nun selbst lediglich begrifflicher Natur sein, im Sinne eines vollständigen Aggregats aller möglichen Prädikate, dann hätte dies größere Konsequenzen und würde auch womöglich ein wenig Licht auf Kants doch eher rätselhaftes Ende der *Negativen Größen* werfen. Dort spricht er nämlich davon, dass das „Verhältnis zur Folge“ der „unauflöselichen Begriffe der Realgründe“ nicht „deutlich gemacht“ werden könne.<sup>577</sup>

Hier mag Kant durchaus eben das Verhältnis zwischen dem Realgrund aller Möglichkeiten dem zugleich die „höchste Realität“ zukommt, also dem Absoluten, und der Folge, der Realität der Realrepugnanz, gekennzeichnet durch „positiven Widerstreit“ denken. Denn zwischen denen kann, wie gerade gezeigt wurde, eben kein Begründungsverhältnis, ausgedrückt als einem Identitätsverhältnis, gedacht werden, weil Ersterer in seiner Vollkommenheit auch nicht zugleich Grund des Mangels der Folge sein kann. In einer etwas später notierten *Reflexion* (1770-71) drückt Kant deutlich aus, dass er zwischen dem „notwendigen Wesen“ und einem Kompositum einen Widerspruch bestehen sieht: Ein notwendiges Wesen könne nicht zusammengesetzt sein, denn Komposition ist ein Zeichen der Endlichkeit.<sup>578</sup> Die Disjunktion könnte verschiedener nicht sein. Auf der Seite des Grunds finden wir die Unendlichkeit, Notwendigkeit, Unbedingtheit, Perfektion, Einfachheit usw., während die Folge sich durch Endlichkeit, Kontingenz, Bedingtheit, Mangelhaftigkeit, Zusammengesetztheit, usw. bezeichnet sieht.

Grund und Folge sind als Begriff wie als Wirklichkeit voneinander verschieden. Kant ist sich zugleich des Imperativs des *principium rationis* bewusst, das die Ineinssetzung

---

<sup>577</sup> Vgl. NG, AA 02: 204.

<sup>578</sup> Refl. AA 17, 507, R 4328: „Die composition beweiset die Zufälligkeit (und abhängigkeit) denn nothwendige Wesen können nicht zusammengesetzt seyn. Die totalitaet beweiset die Abhängigkeit von Einem. Die Composition beweiset auch die *finitudinem*.“

von Grund und Folge verlangt. Diese Forderung aber ist ihm nun rein logische, weil Verschiedenes eben nicht identisch sein könne. Kant kann nicht erklären, wie aus etwas etwas anderes wird. Die parallele Struktur zwischen Logik und Realität, ohne Kongruenz oder Identifikation zu erlauben, die Kant vertritt, scheint ihn womöglich die Realität selbst am Begriff messen lassen zu wollen.

In der metaphysisch fundierten Begriffskonstruktion eines Leibniz nämlich gibt es Platz sowohl für die logische Disjunktion zwischen Grund und Folge, als auch für die metaphysische Identität derselben (wie auch für einen kompossiblen Weltbegriff, der der Realrepugnanz Rechnung trägt). Die Monade ist ein *dynamischer* Begriff, Grund der Kontinuität und zugleich als solcher auch der Diskontinuität, gerade weil der Begriff ein historischer, ein zeitlicher Begriff ist, der die Diskursivität des Verstandes im Grund des Kontinuums verankert. Der Vorwurf des alten Kant, erhoben in der *Preisschrift*, Leibniz hätte das Prinzip vom Grund nicht gut gefasst, weil er zu begrifflich und analytisch gedacht habe, läuft deshalb nicht nur absolut ins Leere, sondern zeigt auch, dass Kant die leibnizsche Begriffsauffassung nicht im Ansatz begriffen hat - vielmehr trifft er damit sich selbst, den jüngeren Kant.<sup>579</sup>

Fest steht mit Sicherheit, die Apodiktizität der letzten Sätze der *Negativen Größen* lassen daran keinen Zweifel, dass Kant zu Beginn der 1760er Jahre vor immensen metaphysischen Herausforderungen steht, die so groß sind, und die ihn bereits seit Langem beschäftigen, dass er sehr bald an den Ansprüchen der Metaphysik selbst zu zweifeln beginnt, wie die 1766 erscheinenden skeptischen *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* bald kundtun werden, wengleich sie natürlich anonym erschienen.<sup>580</sup>

Die *Negativen Größen* sind aber nicht nur deshalb wichtig, weil sie die Leibniz'sche Begriffsanalyse in ihrer Anwendung auf den Gottes- und den Weltbegriff wiederbeleben, sondern neben dem Aufzeigen der Problemkonstellationen, denen sich Kant gegenüber sieht, zugleich die möglichen Auswege oder Lösungswege vorgeben, denen Kant dann folgen sollte. Angesichts der von uns hervorgehobenen Strukturparallelität des endlichen

---

<sup>579</sup> FM, AA 20 : 282: „Sein Satz des zureichenden Grundes, da er dem letztern keine Anschauung a priori unterlegen zu dürfen glaubte, sondern die Vorstellung desselben auf bloße Begriffe a priori zurückführte, brachte die Folgerung hervor, daß alle Dinge, metaphysisch betrachtet, aus Realität und Negation, aus dem Seyn und dem Nichtseyn, wie bey dem Demokrit alle Dinge im Weltraume aus den Atomen und dem Leeren, zusammengesetzt wären, und der Grund einer Negation kein anderer seyn könne, als daß kein Grund, wodurch etwas gesetzt wird, nämlich keine Realität da ist, und so brachte er aus allem sogenannten metaphysischen Bösen, in Vereinigung mit dem Guten dieser Art, eine Welt aus lauter Licht und Schatten hervor, ohne in Betrachtung zu ziehen, daß, um einen Raum in Schatten zu stellen, ein Körper da seyn müsse, also etwas Reales, was dem Licht widersteht, in den Raum einzudringen.“

<sup>580</sup> TG, AA 02.

und unendlichen Verstandes ist es deshalb auch mitnichten bemerkenswert oder gar widersprüchlich, dass Kant in den beginnenden 60er Jahren unmittelbar von Gott zum Subjekt oder umgekehrt springen kann. An beiden arbeitet sich das Prinzip vom Grund ab, wie es anhand beider exemplifiziert werden kann, weil der Mensch allerdings auch in Einschränkungen produziert und kreativ ist, beizeiten auch denkt, gibt es Analogien, oder vermeintliche Parallelen. Deshalb ist bei Kant, bei dem sowieso kaum Brüche zu verzeichnen sind - ist er doch ein Denker der „Abstammung“, der im Bruch denkt - weder eine sukzessive Abkehr von Gott zum Menschen zu verzeichnen, von einer abrupten ganz zu schweigen. Bei Kant rollt sich alles langsam nach internen Prinzipien aus. Scheinbarer äußerer Einfluss wirkt nur, wenn er mit den bereits im Grunde vorhandenen Prinzipien dieser Auswicklung konform geht oder ihr nützlich ist und Nahrung oder Anregung gibt. Wenn sich Kant Hume später also einverleiben sollte, dann nur in Stücken und nur in denen, die ihm passten.<sup>581</sup> Wie dem auch sei - die Weiche ist da. Von einer Weiche zu sagen, sie sei gestellt, ist sinnlos, da sie immer gestellt ist. Insofern ist sie in der Tat für die Zwecke der Philosophie eine gute Metapher, denn das Denken ist immer gestellt, immer in irgendeiner Position (Existenz ist Position, sagt Kant). Es gibt keine Bejahung ohne eine Verneinung und umgekehrt, weswegen der Skeptiker, weil er diesen Punkt nicht begreifen kann oder will, immer nur als Tor am Tor zur Philosophie harrt, bis er es begriffen hat.

Aber man kann die Weiche stellen und Kants Denkentwicklung fährt auf eine Weiche zu, die gestellt werden kann, weil sie eben da ist (die Gründe dafür, dass sich aus Kants idiosynkratischer Denkgeschichte ein Epochenwandel ableitet, scheinen uns jenseits der Philosophie zu liegen). An Weichen findet man eine Weichenlaterne. Bei Kant soll es gar ein großes Licht gewesen sein. Die Frage nach den Gründen für Kants Wende zur *Transzendentalphilosophie* ist nicht leicht zu beantworten und muss letztlich auch auf Mutmaßungen aufbauen. Die Frage kann gewiss nur beantwortet werden, wenn man die Abstammung von Kants Denken ernst nimmt und sie aus dessen Entwicklung her begreift. Für diejenigen, es waren nicht Wenige, die mit dem „kritischen“ Kant mitgingen, stellte sich die Frage im Grunde nicht, weil sie bereits als beantwortet galt. Man kennt die Antwort und die Art, wie sie zum Dogma erhoben wurde, die es Cramer ermöglichte, den Dogmatismus als „eingefrorene Meinung, daß Metaphysik dogmatisch sei“ zu definieren (gegen Cramer gilt es aber, Kant von diesem freizusprechen, dem sicher nichts mehr

---

<sup>581</sup> Womöglich rührt diese Überbetonung Humes, die in manchen Kreisen zu finden ist, aus der prekären philosophischen Lage des humesch'en Denkens, das, wenn es schon als Philosophie nichts taugt, so doch immerhin in der Lage war den großen Kant aus dessen Schlummer zu wecken.

zuwider gewesen wäre als Dogmatismus, der in seinem Namen betrieben wurde und wird). Aber das hat nichts mit der Frage zu tun, die wir im nächsten Kapitel anreißen.<sup>582</sup>

#### **6.4 Das „große Licht“ zu Beginn der transzendentalen Nacht der Metaphysik**

Kant, der mit den *Negativen Größen* einen philosophischen Engpass erreicht hat, der sich bereits im *Beweisgrund* anbahnte, letztlich aber bereits im ambitionierten Programm und gesetztem Ziel selbst liegt, beginnt schon bald darauf, erste Konsequenzen zu ziehen. Bereits am Ende der *Negativen Größen* von 1763, wo sich Aporien auftun, die der Verstand nicht ohne Weiteres bewältigen konnte, stellt Kant die Thematik der „Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urtheile von Gründen und Folgen“ zur Debatte.<sup>583</sup> Die Grund-Folge-Relation als nicht logische, also nicht analytische dürfe damit mitnichten nach der logischen „Regel der Identität“ aufgefasst werden, also nicht gemäß der reinen Vernunft. Ob sie aber als „real“ begriffen werden könne, sei „eine ganz andere Frage“.<sup>584</sup>

Weil Kant die bei Crusius vorhandene Option einer Identität zwischen Realgrund und logischem Grund verwirft, muss er, will er dem Grund-Folge-Problem begegnen, einen Modus finden, der nicht logisch ist und der die reale Grund-Folge-Beziehung ausdrücken kann.<sup>585</sup> Das „harte Problem“, wie die analytischen Philosophen heute so gerne sagen, das „reale Problem“, war und ist für Kant seit Langem dasjenige der realen Verursachung. Er hat es nicht knacken können. Die Tatsache, dass er trotz der immer offener zutage tretenden Erfolglosigkeit seiner Bemühungen nicht an der Fragestellung arbeitet und an ihr Änderungen vornimmt, genausowenig wie an seinen eigenen metaphysischen Voraussetzungen, spricht einmal mehr dafür, wie zentral diese Fragestellung für ihn war.

In der Mitte der 60er Jahre scheint er nun durchaus abgenutzt. Wenn es an der Fragestellung keinen Zweifel geben kann, dann vielleicht doch an der Methode, an der Art der Antwort, überhaupt an der Art und Weise, wie sich der Verstand der Frage annimmt und welche Möglichkeiten er für ihre Lösung hat. Kurzum: Kant widmet sich vermehrt nicht mehr dem Problem selbst, sondern demjenigen „Vermögen“, welches die Antwort auf das Problem sucht - dem menschlichen Verstand und seinem Erkenntnisvermögen als solchem. Denn erwiesen hat sich, so viel steht fest, dass der logische Verstandesgebrauch

---

<sup>582</sup> Vgl. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*, 2:7.

<sup>583</sup> Vgl. NG, AA 02: 203.

<sup>584</sup> Vgl. NG, AA 02: 202-3.

<sup>585</sup> Vgl. Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 122-25.

auf die Frage der realen Verursachung keine Antwort haben kann. Zur Beantwortung dieser Frage benötigt es wohl auch eine Art des „realen“ Verstandesgebrauchs.

Diesen Punkt gilt es besonders hervorzuheben, gerade weil er aus der Perspektive der *Kritik* so scheinbar selbstverständlich daherkommt. Weit mehr zu betonen ist aber, dass es ein reales, hartes, unauflösliches Problem gab, welches erst diese Untersuchung der Fakultäten des Verstandes erforderte. Dieses war dasjenige der realen Verursachung, der realen Kräfte, der Schöpfung. Wenn sich aus Kants späterer *Kritischer Philosophie* der Subjektivismus und Idealismus in diversesten Formen ableiten sollte, dann hat Kant daran sicherlich inhaltlich einen immensen Anteil, aber durchaus auch, weil er selbst aktiv am Vergessenwerden seiner „vorkritischen“ Werke arbeitete. Seine „kopernikanische Wende“ ist deshalb in der Tat nur als Reaktion auf eine durch und durch realistische Problematik zu verstehen.<sup>586</sup> Vergisst man dies, den realen Problemgrund der kantischen Philosophie, dann kann die Folge nur Irrelevanz sein.

In den *Reflexionen* zur Mitte und vor allem gegen Ende der 60er Jahre geht Kant dann in der Tat vermehrt auf die Natur des Verstandes selbst ein, um mit seiner *Dissertation* schließlich eine Veröffentlichung über die Natur desselben selbst vorzulegen. In einigen, von Erich Adickes auf die Jahre 1764-66 datierten Notizen zu seinem Handexemplar der *Metaphysica* Baumgartens, in denen Kant, Longuenesse<sup>587</sup> zufolge erstmals die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Sätzen trifft, finden wir diese ersten Bestimmungen der Natur der Erkenntnis wieder - und zwar genau im Kontext des Grund-Folge-Problems, dessen Lösung immer noch offen blieb:

„Es gibt synthetische Sätze aus der Erfahrung, also *principia prima synthetica*; dergleichen sind auch die *axiomata* der Mathematik vom Raume. *Principia rationalia* können gar nicht synthetisch sind. Alle empirische Sätze sind synthetisch und umgekehrt. Alle rationale Sätze sind analytisch.“<sup>588</sup>

Indem Kant Kausalurteile als synthetische Sätze einstuft, löst er sich mehr und mehr aus den inneren Kreisen des fein abgestimmten leibnizschen Orbits: „Die Begriffe der Ursachen sind synthetische und also empirisch“.<sup>589</sup> Welche Implikation dies für die Beziehung zwischen Grund und Folge oder *ratio* und *rationatum* hat, wie bei Baumgarten

---

<sup>586</sup> Zu diesem Aspekt des Vergessenmachens, siehe: Dieter Henrich, „Über Kants Entwicklungsgeschichte“, *Philosophische Rundschau* 13 (1965): 252.

<sup>587</sup> Vgl. Longuenesse, „Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“.

<sup>588</sup> Refl., AA 17: 280.07-12, R 3744.

<sup>589</sup> Refl., AA 17: 281.16-19, R 3749: „Man kann Begriffe mit einander verknüpfen, um so daraus einen größeren Begriff zu machen (synthetisch); oder man kann Begriffe mit einander verknüpft gedenken, um dasjenige, was in ihnen ist, zu erkennen. Die Begriffe der Ursachen sind synthetische und also empirisch.“



im § 14 der *Metaphysica*, auf den sich diese Notiz bezieht, setzt Kant in derselben auseinander, die *in nuce* die ganze Problematik des Königsberger Denkers widerspiegelt, wie wir sie weiter oben schon identifiziert haben:

„Wer einen Grund denkt, der denkt auch die Folge und umgekehrt: es ist ein Begriff vom *respectus*. Da kein einfacher *respectus* kann gedacht werden, so ist der Begriff desselben auch unerklärlich. Man kann indessen doch durch ein Urtheil verhindern, daß Grund und Folgen nicht als gänzlich einerley angesehen werden: so daß es heißt: *posita ratione ponitur aliud; sive: ratio et rationatum sunt diversa*.“<sup>590</sup>

Der relationale Charakter der Grund-Folge-Beziehung impliziert für Kant bereits die Verschiedenheit der Relata *ratio* und *rationatum*. Eine einfache Beziehung (*respectus*), eine Beziehung mit nur einem Bezugsgegenstand, könne offenkundigerweise nicht gedacht werden, weshalb die Beziehung zwischen Grund und Folge „unerklärlich“ sei. Hier zeigt sich unsere oben geäußerte Vermutung noch einmal deutlich, dass Kant doch selbst ein logisches, statisches Begriffsverständnis besitzt, dem die „realen“ Ressourcen des dynamischen (metaphysisch fundiert verstandenen) Begriffs des Begriffs bei Leibniz eindeutig abgehen.

Kant bleibt trotzdem Leibniz treu, wenn er auch hier immer noch die klare Überzeugung hegt, dass die Grund-Folge-Relation im Grunde genommen eben doch analytischer Natur und damit auf ein Identisches zurückgeführt werden müsse. Nur könne die „Möglichkeit einer Realverknüpfung [...] nicht rational eingesehen werden“.<sup>591</sup> Kant, der die Differenz von Grund und Folge setzt, gleichzeitig aber daran festhält, dass diese nur als analytische Identitätsrelation rational gedacht werden könne (wozu ihm, respektive der diskursiven menschlichen Vernunft die Mittel fehlen), steht vor dem fundamentalen Problem der Metaphysik - dem des Verhältnisses des Vielen zum Einen, der Differenz zur Identität. Bevor wir auf Kants „kritische Lösung“ für das „Grund-Problem“, wie Heinz Eidam Kants *Kritische Philosophie* bezeichnet, kommen, gehen wir zunächst weiter auf einige Folgen ein, die Kants Unterscheidung zwischen dem Analytischen und Synthetischen nach sich zieht.<sup>592</sup>

Die Unfähigkeit Kants, das Viele im Einen zu gründen, veranlasst ihn nun zunächst zur Trennung der beiden Sphären. Die Vernunft, in ihrer analytischen Fokussierung auf

---

<sup>590</sup> Refl., AA 17: 282.15-21, R 3752.

<sup>591</sup> Refl., AA 17: 283-284.24-02, R 3755: „Die Verhältnis des logischen Grundes zur Folge ist ein Urtheil. Die Verhältnis des Realgrundes ist ein Begriff. Verschiedene primitive Begriffe von Realgründen. Die Möglichkeit einer Realverknüpfung in primitiven Gründen kann nicht rational eingesehen werden.“

<sup>592</sup> Vgl. Eidam, *Dasein und Bestimmung*.

Identisches für Kant unfähig, das Viele auf Eines zu bringen, die „Möglichkeit einer Realverknüpfung [...] rational“ einzusehen, wird auf den Bereich der Rationalität reduziert, auf eine Rationalität, verstanden als logische Kunst der Begriffsanalyse, wie sie später die analytische Sprachphilosophie annehmen wird. Alles was mithin durch nichtanalysierbare Vielheit geprägt ist, was nicht auf Identisches, auf einen Begriff reduzierbar ist, all dies wird der Vernunft entzogen und der Sphäre des Synthetischen unterstellt, in der die Mannigfaltigkeit des Verschiedenen herrscht, welches nicht auf Identisches, auf Eines, nicht auf ein Prinzip gebracht werden kann, und welche ihre Data aus der Erfahrung nimmt. Diese Unterscheidung, die Verbannung der Rationalität aus der endlichen Welt, wird bekanntlich der Vorreiter einer epochalen philosophischen Zeitenwende sein, die wesentlich als prinzipienlose Philosophie zu charakterisieren sein wird, als Versuch des Begründens ohne Grund, als vom Sein alleine gelassenes Denken, mithin als unbestimmte unbestimmbare Unbestimmtheit, die sich als solche gerade gegen das Prinzip der Bestimmtheit abarbeitet und vergeblich versucht sich im Zuge der Negation desselben zu konstituieren. Wo kein Sein ist, aber bleibt das Denken Unbestimmtheit, weshalb ihm das Prinzip der Bestimmtheit gerade so undenkbar erscheint, weil es nämlich das ihm Andere ist: der als Denken nicht denkbare oder erkennbare und damit verleugnete Grund des Denkens selbst.<sup>593</sup>

Zurück zum großen Licht, zu dessen Erleuchten aller Wahrscheinlichkeit halber doch auch Rousseau Kant verholfen hat, indem er Kant ein Denken vorzeigte, das den Humanismus gegen die Eitelkeit der metaphysischen Spekulation setzte. Neben dem aporetischen Charakter der metaphysischen Problemlage Kants, der jahrzehntelangen nicht zufriedenstellenden Arbeit, der Metaphysik ein neues Fundament zu geben, ist Kant sicher auch durch äußere Einflüsse stimuliert worden. Nicht (oder noch nicht) von Hume, dessen Skeptizismus Kant nicht unbedingt nötig hatte, wo er doch selbst beständig kritisch an den Fundamenten seiner Metaphysik arbeitete und auch bereits früh Crusius' Rationalismuskritik würdigte (ohne jedoch an der Möglichkeit derselben zu zweifeln), sondern Rousseau vermochte es, Kant einen neuen Impuls zu geben.<sup>594</sup> Beiser datiert Kants „very marked and radical change“ ausgehend von Kants Notizen zu seinem

---

<sup>593</sup> Siehe zur Krise des Prinzips: Breton, *Du Principe*, 269–327 [La crise et la critique du principe].

<sup>594</sup> Wir halten es hier mit Beiser, aber auch Eidam, aber vor allem auch Benno Erdmann, die Humes Einfluss auf den Kant der 60er eher zurückhaltender interpretieren: Benno Erdmann, „Kant und Hume um 1762“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1, Nr. 1 (1888): 62-77. Beiser datiert Kants „dogmatischen Schlummer“ auf die Jahre 1770-72, in denen Kant durchaus vermeinte mit der Dissertation eine endgültig akzeptable Position ausgemacht zu haben: Vgl. Frederick Beiser, „Kant's Intellectual Development: 1746–1781“, in *The Cambridge Companion to Kant*, hg. von Paul Guyer (Cambridge University Press, 1992), 55.

Exemplar der *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* auf Ende 1764, Anfang 1765, die zeigten, dass Kants Denken nichts weniger als eine „complete revolution“ vollzog.<sup>595</sup> Dort findet sich zum Beispiel folgende Bemerkung:

„Man könnte sagen die Metaphysik sey eine Wissenschaft von den Schranken der Menschlichen Vernunft. Die Zweifel derselben heben nicht die nützliche sondern die unnütze Gewisheit auf. Die Metaphysik ist darin nützlich daß sie den Schein aufhebt der schädlich seyn kann.“<sup>596</sup>

Die Lektüre Rousseaus veranlasst Kant, sich dem Menschen zuzuwenden: „Der letzte Zweck ist die Bestimmung [sic] des Menschen zu finden.“<sup>597</sup> Vielleicht veranlasst sie Kant auch dazu, sich zu besinnen, dass er viel näher beim „Ich weiß es nicht“ des „Pöbels“ ist, als er sich es bis dato einzugestehen bereit war.<sup>598</sup>

„Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. *Rousseau* hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß die Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen.“<sup>599</sup>

Diese sicher auch demütige Wende zum Menschen, veranlasst durch Rousseaus emanzipatorischen Gestus, wurde sicherlich durch die gefühlte Ausweglosigkeit seiner eigenen metaphysischen Spekulationen begünstigt. Gegenüber Rousseau wird Kant als Denker der Aufklärung natürlich versuchen der Vernunft eine positive, die Gesetze der Moral bestimmende Rolle, zu geben.<sup>600</sup> Bis diese den „schädlichen Schein“ aufhebende „Metaphysik der Schranken der Menschlichen Vernunft“, die „nützliche“ von „unnützer“ Gewisheit trennen wird, erscheinen wird, werden bekanntlich noch etliche Jahre ins Land ziehen, dennoch scheint der entscheidende Bruch 1765 bereits vollzogen, der, nota bene, keineswegs eine Abkehr von der Metaphysik ist (von der sich Kant nie vollständig

---

<sup>595</sup> Vgl. Beiser, „Kant’s Intellectual Development“, 42.

<sup>596</sup> FM/Beylagen, AA 20: 181.

<sup>597</sup> FM/Beylagen, AA 20: 175.

<sup>598</sup> TG, A 02: 317: „Das methodische Geschwätz der hohen Schulen ist oftmals nur ein Einverständniß, durch veränderliche Wortbedeutungen einer schwer zu lösenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrentheils vernünftige: Ich weiß nicht, auf Akademien nicht leichtlich gehört wird.“

<sup>599</sup> FM/Beylagen, AA 20: 44.

<sup>600</sup> Vgl. Beiser, „Kant’s Intellectual Development“, 44.

lösen wird - noch will<sup>601</sup>), sondern eine Hinwendung zu einer Metaphysik der menschlichen Vernunft, insofern eine Abkehr der Annäherung an den göttlichen Verstand.<sup>602</sup>

Der Richtungswechsel Kants ist also keineswegs nur mit Rousseau zu deuten, denn die Erfahrung der Grenzen seines eigenen Verstandes hinsichtlich des Problems der Realverursachung, hatten bereits in der *Allgemeinen Anmerkung* zum Ende der *Negativen Größen* eine Umorientierung auf die Natur und Kapazitäten der menschlichen Erkenntnis angetrieben, die durch Rousseaus „Zurechtbringen“ sicher keine Realrepugnanz litten. Es dürften sich im Gegenteil beide Aspekte gegenseitig verstärkt und befeuert haben. Die Auslotung der *Grenzen des menschlichen Verstandes* wird die Betonung der Dichotomie zwischen Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit, zwischen Erfahrung und Vernunft noch akzentuieren, die als solche wohl das „große Licht“ bedeutet, welches Kant im Jahr 1769 aufging, worin sich die meisten Kommentatoren einig sind.<sup>603</sup>

Die Betonung liegt aber sicherlich auf den Grenzen des Verstandes, denn die Unterscheidung zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis kann, abgesehen davon, dass sie in Kants auf Crusius aufbauender Unterscheidung zwischen logischem und realem Grund ohnehin präfiguriert ist, wohl kaum als geistesgeschichtliches Novum gelten. Das Neue an Kants im folgenden Jahr publizierten *Dissertation* liegt offenkundig in der subjektivistischen Auffassung von Raum und Zeit begründet, also einer Konzeption, die sich in der *Transzendentalphilosophie* als unabdingbare Bedingung zur „Auflösung“ der Antinomienproblematik erweisen sollte. Die Grenzen des Verstandes aber drücken sich in den vorgeblichen Antinomien des ebenselben aus, weshalb Kant in der Notiz also auch die Antinomien in den Lichtkegel des „großen Lichts“ stellt:

„Ich sahe anfänglich diesen Lehrbegrif wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Satze zu beweisen und ihr Gegentheil, 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.“<sup>604</sup>

---

<sup>601</sup> Ebd., 57: „In the end, the story of Kant’s intellectual development stops only with his death . For, well into the 1790s, Kant was thinking about the foundations of metaphysics, and he was constantly changing his ideas.”

<sup>602</sup> Diese Zentrierung auf das Menschliche wird wohl auch in dieser Ausstreichung in den Reflexionen deutlich, Refl. AA 17: 341, R 3914: „Es ist nichts in der ~~Menschlichen Seele~~ Metaphysik empirisch, als was die allgemeinen Gesetze des Denkens in der menschlichen Seele betrifft. Daher auch die synthetischen Grundsätze nicht als rational, sondern subiectiv allgemein gelten; und es ist nicht möglich, daß der Verstand von den Begriffen anfangt und blos die Begriffe analytisch vergleiche, wenn nicht einige regeln der synthesis zum Grunde liegen [Durchstreichung im Original].“

<sup>603</sup> Vgl. Giorgio Tonelli, „Die Umwälzung von 1769 bei Kant“, *Kant-Studien* 54, Nr. 1-4 (1963): 369-375; Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 133; Beiser, „Kant’s Intellectual Development“, 51.

<sup>604</sup> Refl. AA 18: 69, R 5037.

Worin das Licht nun aber genau bestand, sagen uns die Texte nicht, weshalb wir mit Irrlitz auf den Versuch verzichten, es genau zu lokalisieren.<sup>605</sup> Letztlich wird es wohl eher in einem Überblick, in einer Schau, in der alles entweder aus einem Punkt erblickt wird oder ein Punkt zugleich aus allen Perspektiven erblickt wird, bestanden haben, also einem neuen Einblick in ein Netz komplexer begrifflicher Zusammenhänge oder der Stabilisierung und Erkenntnis von diesen Zusammenhängen oder vorher nicht gesehener Verbindungen. Darin also, das Viele durch Eines zu sehen oder das Eine im Vielen. Das Licht muss intellektueller Natur gewesen sein, so viel wagen wir zu behaupten.

## 6.5 Die Inauguraldissertation: Weltbegriff und duale Natur der Erkenntnis

Kants oft als *Inauguraldissertation* oder nur *Dissertation* bezeichnete akademische Arbeit zur Erlangung einer ordentlichen Professur in der Logik und Metaphysik, verteidigt im Jahre 1770, deren Titel im Original *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* lautet, gliedert sich in vier Teile.<sup>606</sup> Ausgehend von einer Auseinandersetzung der Probleme, die der Begriff „Welt“ nach sich zieht, wird Kant die strikte Unterscheidung zwischen *sinnlicher* und *intellektueller* Erkenntnis einführen, und nachdem er beide Bereiche dann separat abhandelt, schließt er die bündige Schrift mit einem Kapitel über die Methode in der Metaphysik. Wir folgen Kant in dieser Hinsicht bei der Diskussion seiner Schrift. Auf das Problem der Einordnung dieser Schrift, das die Forschung vornehmlich beschäftigt hat, kommen wir nur am Rande zu sprechen. Hier ist es marginal, weil für uns der *Kritizismus* selbst die Regression darstellt, weswegen die Frage, ob die *Dissertation* als Regression gegenüber den in den 60er Jahren bereits vorhandenen „kritischen“ Tendenzen oder Einsichten zu gelten hat, hier im Grunde umgekehrt bewertet werden würde, wenn es denn wichtig wäre, sprich: je „unkritischer“, desto weiter weg vom eingeschlagenen Irrweg.

Die hier vorgenommene Auseinandersetzung mit *De mundi...* nimmt im Rahmen dieser Arbeit nicht deshalb mehr Raum als der *Beweisgrund* oder die *Negativen Größen* ein, weil sie in qualitativer Hinsicht dieses Plus an Quantität gegenüber Letztgenannten verdiente, sondern weil sie das Scharnierstück, besser: den Riemen (wo Kants Vater doch

---

<sup>605</sup> Vgl. Irrlitz, *Kant Handbuch*, 54.

<sup>606</sup> MSI, AA 02.

Riemer, also ein Sattlermeister war) bildet, der durch das Nebeneinander der Gattung der sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis deshalb den Knotenpunkt markiert, an dem sich alle Kants Denken ausmachenden Elemente bündeln, ohne dass es bereits ausgemacht wäre, dass die Möglichkeit der übersinnlichen Erkenntnis sich auf den Weg zum Opferaltar zu machen hätte - ganz im Gegenteil. Dieses Gewirr, in das sich Kants Denken verlaufen hatte, das er spätestens seit den *Negativen Größen* selbst zu entwirren suchte, wozu die *Dissertation* den ersten Schritt darstellt, stellt für unsere Frage nach den Anfangs- und etwaigen Ungründen des post-metaphysischen Denkens lediglich das optimale Forschungsumfeld dar, weil es vor der negativen Arbeit der *Kritik* der letzte Versuch ist, in dem Kant sein Denken noch einmal mit aller Macht in die Brandung wirft, was also doch eine Art Höhepunkt markiert, von wo aus er danach den kontrollierten Rückzug antreten wird. Kurzum: Sie ist die Weggabelung oder alles entscheidende Kreuzung, an der die Philosophie den falschen Weg einschlug, obwohl ihr der richtige offen stand - und in jeder Entscheidung liegt ja eine gewisse Tragik. Dass es überhaupt eine andere Option gab, mithin eine Entscheidungsmöglichkeit, ist für eine bloße Schilderung des Denkwegs Kants irrelevant, aber weil es uns um die systematischen Gründe geht oder die Möglichkeit einer Metaphysik selbst, ist dieser Aspekt für uns sehr bedeutend. Wir schildern Kants Denken nach der Chronologie der Schrift, die mit einer Auseinandersetzung des Begriffs der Welt beginnt.

### 6.5.1 Der Weltbegriff als *totum und crux metaphysicorum*

Kants *Inauguraldissertation* beginnt wie ein klassischer metaphysischer Traktat:

„Wie die Zergliederung beim substantiellen Zusammengesetzten nur in dem Teil ihre Grenze findet, der kein Ganzes ist, d. i. dem EINFACHEN: so die Verbindung nur in dem Ganzen, das kein Teil ist, d. i. der WELT.“<sup>607</sup>

In der Tat legt dieser apodiktisch formulierte Zusammenhang den Grund der gesamten Schrift. In der Auslegung des Verhältnisses zwischen Teil und Ganzem geht Kant aber dezidiert neue Wege, deren Destination der Leser der *Kritik* natürlich teils erraten kann,

---

<sup>607</sup> Immanuel Kant, „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, in *Schriften zur Logik und Metaphysik*, hg. von Wilhelm Weischedel, übers. von Norbert Hinske, 5., erneut überprüfter und ergänzter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1958, Bd. 5, Werke in zehn Bänden (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1983), 13 [Hervorhebung im Original; hier im Folgenden zitiert als: *Dissertation*].

wenn er unmittelbar im Anschluss an selbiges Zitat ankündigt, auf die „Natur der Erkenntniskraft“ abzuheben, weil der „Gegenstand“, also besagter Weltbegriff, seine „zweifache Entstehung“ eben in der Natur der Erkenntniskraft habe.<sup>608</sup> In der Detektion der dualen Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens kann man, im Nachhinein gesehen, im Keim sicher bereits den zweifachen Erfahrungsbegriff der *Kritik* erkennen. Diese lehre, so des Königsbergers Worte in seiner *Vorrede zur zweiten Auflage* selbiger, das „Objekt in *zweierlei Bedeutung* nehmen“, womit sie sich, wie sich noch herausstellen wird - was er an zitierter Stelle bereits andeutet - als Möglichkeitsbedingung der *Deduktion der Verstandesbegriffe* als auch der *Analogien der Erfahrung* erweisen wird.<sup>609</sup>

Der angesprochene Fokus auf die Genese der Erkenntnis selbst, wo die Dualität des Erkenntnisvermögens die Zweiheit des Gegenstandes bedingt, und die uns zu Recht an Kants spätere Ausarbeitung der *Antinomien* denken lässt (dazu später mehr), sei Kant zufolge geeignet „die Methode im Felde der Metaphysik tiefer zu durchschauen“, womit Kants Abkehr von der genuin metaphysischen Diskussion des Problems hin zur Frage der Methodik derselben vollzogen zu sein scheint (was nicht heißen soll, dass er ersteren Aspekt aufgibt, denn eine Methodik *ohne* Gegenstand - oder umgekehrt - ist nicht unbedingt zufriedenstellend, wenngleich die *Kritik* nun später gerade dazu verkommen sollte).<sup>610</sup>

Kant erläutert dies anhand der „Zusammensetzung eines Ganzen“; diesbezüglich konditioniere nämlich der Erkenntnismodus den Begriff gewissermaßen selbst. So sei es etwas „anderes“, ob dieser (gesetzt, die Teile sind gegeben), „durch einen abgesonderten Begriff des Verstandes“ (*per notionem abstractam intellectus*) gedacht würde oder „durch das sinnliche Erkenntnisvermögen auszuführen“ und den Begriff „in concreto mittels einer deutlichen Anschauung vorzustellen“ (*in concreto eandem sibi repraesentare*

---

<sup>608</sup> Vgl. ebd.

<sup>609</sup> Welch absolut dezisive Rolle dieser doppelte Begriff des Objekts oder der Erscheinung bezüglich der für die *Kritik* so wichtigen Argumentationen spielt verdeutlicht die Passage als Ganzes, die *in nuce* das Programm derselben enthält, die aber die Zweideutigkeit des Gegenstandsbegriffs als Konklusion der *Deduktionen* oder *Analogien* bezeichnet, statt sie, was sie ist, als deren Prämisse kenntlich zu machen: „Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in *zweierlei Bedeutung* nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduktion der Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so fern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselbe aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und so fern *nicht frei*, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als *frei* gedacht, ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht (*KrV*, B XXVII [Hervorhebung im Original]).“

<sup>610</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, 13.

*intuitu distincto*) sei.<sup>611</sup> Im ersten Fall handle es sich damit um *begriffliche* Erkenntnis (*per conceptum*), die im klassischen Sinne der Dialektik mittels Analyse und Klassifizierung von Ober- und Unterbegriffen operiert. Der zweite Fall beruhe, so Kant, auf den „Bedingungen der Zeit“, insofern die Synthesis oder „Verbindung“ der Teile (des Zusammengesetzten) Zeit zur Bedingung habe - dieser gehöre damit zu den „Gesetzen der Anschauung“ (*ad leges intuitus*).<sup>612</sup> Die zeitliche Bedingung dieses Gebrauchs der Vorstellung im Verbund mit der wesentlichen Endlichkeit des menschlichen Verstandes hat damit zur Folge, dass in diesem Modus niemals der Begriff der „Allheit“, noch der des „Einfachen“ je wird erreicht werden können, weil die temporale Natur der Verstandesoperation diese zu einer prinzipiell unendlichen, daher vergeblichen Annäherung verdammt, die ihr Ziel zwar *ex negativo* kennt oder zu kennen vermeint, es aber niemals erreichen kann: Der so bedeutsame *Grenzbegriff*, mit dem Generationen vor den Versuchungen der Spekulation gewarnt werden sollten, erscheint. Natürlich kann er Grenzbegriff nur sein, weil wir den Begriff des Ganzen wie des Einfachen bilden können.<sup>613</sup> 1770 ist nicht 1781, denn Kant glaubt hier noch an die Erkennbarkeit der Dinge an sich, weshalb Kant, nachdem er auf irrige Ansichten in Bezug auf das Unendliche einging, sagen kann, dass:

„Dieses *subjektive* Widerstreben aber täuscht, wie meist, irgendeinen *objektiven* Widerstreit vor und führt Unbehutsame leicht in die Irre; indem die Schranken, von denen die menschliche Erkenntniskraft umschlossen wird, für diejenigen genommen werden, von denen das Wesen der Dinge selbst umfasst wird.“<sup>614</sup>

Im - was die Rufschädigung der Vernunft angeht - zentralen *Antinomienkapitel* der *Kritik* verkehrt sich dieses Verhältnis geradezu, wenn vermeintlich objektive Widersprüche im Bereich des Phänomenalen aufgelöst oder aufgehoben werden (wie auch immer das funktionieren soll!). Im Anschluss der Darlegung, die zeigte, wie sich die Form der Vorstellung des Weltbegriffs aus der Natur der spezifischen Erkenntnisform ableitet, zerlegt Kant denselben anhand der vielleicht für ihn grundlegendsten Unterscheidung (gerade weil er sie niemals infrage stellte) zwischen *Materie* und *Form*.

---

<sup>611</sup> Vgl. ebd.

<sup>612</sup> Vgl. ebd.

<sup>613</sup> Vgl. ebd., 15-19, hier, 19: „Im übrigen wird, wenn man den Beweis von Gründen des Verstandes herleitet, leicht offenbar, daß es, sind substantielle Zusammengesetzte durch das Zeugnis der Sinne oder anderswie gegeben, sowohl Einfaches als eine Welt gibt.“

<sup>614</sup> Ebd., 19 [Hervorhebungen im Original].



Materie oder Stoff (wie Hinske übersetzt) im „transzendentalen Verstande“ (*in sensu transcendentali*) bedeute, die „Teile“, die für „Substanzen genommen werden“ und die uns eine „nach Gesetzen der Vernunft entsprungene Aufgabe zur Frage“ machen, die die nach dem Verhältnis des *Vielen* zum *Einen* ist: „wie denn mehrere Substanzen in eines zusammenwachsen könnten, und welchen Bedingungen es beruhe, daß dieses Eine nicht Teil eines anderen sei.“<sup>615</sup> Weil „niemand“ Akzidenzien als „Teile“, sondern lediglich als „Bestimmungen“ des „Zustandes“ der Welt zurechne, würde die „sogenannte egoistische Welt“, bestehend aus einer Substanz mitsamt ihrer Akzidenzien nur „wenig naheliegend „Welt“ genannt“; vielmehr sei sie eher eine „eingebildete.“<sup>616</sup> Den diskutierten Begriff der „egoistischen Welt“ (*mundus egoisticus*) hat Kant, worauf Hinske hinweist, wie so viele bei Baumgarten vorgefunden.<sup>617</sup> Obwohl die Verbindung zwischen Spinoza, an den man doch hierbei denken muss, nicht sofort einleuchtet, macht Kant genau diese Verbindung in einer Notiz zu § 392 von Baumgartens *Metaphysica*, die Adickes auf die Jahre 1764-1766 datiert, die Folgendes besagt: „Qui hunc mundum putat ens simplex est *egoista*.“<sup>618</sup> Kant merkt dazu folgendes an: „Omnis spinozista est egoista. quaeritur, utrum omnis egoista necessario sit spinozista.“<sup>619</sup> Kants Identifikation könnte totaler nicht sein - ob Baumgarten jedoch selbst an Spinoza dachte, ist schwer auszumachen. Angesichts der Gefahr, die der Name „Spinoza“ als quasi Synonym für Atheismus mit sich brachte, ist eine diesbezügliche Zurückhaltung nicht erstaunlich. Dagegen spricht allerdings die Konstruktion des Arguments gegen den „Egoisten“ selbst (zweifelhaft ist sicherlich auch, ob Baumgarten Spinoza zu Genüge kannte).

Zuallererst hat dieses nämlich die Widerlegung des Idealisten (!) zum Ziel, wozu es auf die Möglichkeit der Existenz einer Monade, die kein Geist ist, zurückgreift. Damit würde sozusagen in etwa der egoistische Idealist Spinoza durch den Materialist Spinoza widerlegt. Das modale Argument nun, das unter der Voraussetzung der Notwendigkeit der besten aller möglichen Welten operiert, geht von zwei möglichen kontingenten Dingen aus (diese Voraussetzung alleine bringt das Argument nach Hause), die neben-

---

<sup>615</sup> Vgl. ebd., 19-21.

<sup>616</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>617</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 438.

<sup>618</sup> Ebd., § 392.

<sup>619</sup> Refl. AA 17: 297, R 3803.

einander bestehen könnten, also kompossibel sind, indem sie sich in ihrer „Vollkommenheit“ nicht einschränken, oder „einander nicht schaden“, sondern „einander und dem Ganzen nutzen“.<sup>620</sup>

Sei dem so, dann könne die Welt des Egoisten nicht die Beste sein, denn in der besten oder vollkommensten aller Welten gibt es nach § 317 so viele nebeneinander oder aufeinander bestehende Dinge, Substanzen oder Monaden mitsamt ihrer Qualitäten wie nur möglich. Weil sich aber die geistige Monade, so wie das Beispiel aufgebaut ist, nicht mit der körperlichen Monade streitet, ist die Welt des „Egoisten“, bestehend aus einem Ding, nicht die beste, und damit, so das Raisonement, unmöglich. Der Idealist als auch Spinoza wären alleine durch die gemachten Annahmen besiegt, die natürlich weder der eine noch der andere so machen würden. Was die Auseinandersetzung mit Spinoza zu tun haben soll, bleibt zudem äußerst rätselhaft und kann nur auf einer sehr dünnen und vulgären Notion des „Spinozismus“ basieren und ist damit vorerst nicht weiter interessant. Die inhaltliche Auseinandersetzung, die Kant hier mit der „egoistischen“ Welt führt, jedoch sehr wohl. In diesem Zusammenhang ging es darum, dass Akzidenzien niemals als Teile, sondern nur als Zustandsbestimmungen der Welt zu verstehen seien. Aus diesen Gründen dürfe man - und hier wird es für das hiesige Thema bedeutend - die „Reihe des aufeinander Folgenden“ oder die „Zustände“ nicht als „Teil“ auf das „Weltganze“ beziehen, denn „Veränderungen sind *nicht Teile* eines Subjekts, sondern *etwas* durch es *Begründetes*“.<sup>621</sup> Über welche Quellen und ab wann sich Kant intensiver mit Spinoza zu befassen begann, ist nicht eindeutig auszumachen; die meisten Erwähnungen finden sich in seinen späteren Werken, in den früheren nur vereinzelt. Sicher ist, dass Kant seinen Substanzbegriff explizit gegenüber demjenigen (oder dem vermeintlichen) Spinozas abgrenzt<sup>622</sup>, wie uns ein Teil der *Reflexion 3907* preisgibt, die Adickes mit einiger Unsicherheit auf die Jahre 1766-68 bestimmt (die aber auch früher, ab 1763, oder später, bis 1769 hätte verfasst worden sein können).<sup>623</sup> Es besteht hier also durchaus ein Dialog mit Letzterem, zumal Spinoza das Begründungsverhältnis (wie auch das Verursachungsverhältnis) wesentlich als ein Teilhabeverhältnis oder, um mit Wolfgang Cramer zu sprechen, als Subsistenz-

---

<sup>620</sup> Vgl. Baumgarten, *Alexander Gottlieb Baumgartens, Professors der Philosophie, Metaphysik*, § 318.

<sup>621</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, 21 [Hervorhebungen im Original].

<sup>622</sup> Dieser Umstand ist ein Argument mehr, das gegen Omri Boehms Kantinterpretation spricht, die wir weiter unten noch ansprechen werden. Vgl. dazu auch die *Reflexion*, die in nachfolgender Fußnote wiedergegeben wird.

<sup>623</sup> Refl. AA 17, 336, R 3907: „4. Substantialitas: contra spinozam. (Non vnica substantia (Simplex): contra Spinozam (ita vt mundus tanquam accidens ipsi inhaerent); non vnica substantia (composita) vt complexus omnium, h.e. to pan ~~quasi-Deus esset accidens mundo inhaerens~~. Deus est ens extramundanum.) [Durchstreichung im Original].“

Inhärenz-Beziehung auffasst.<sup>624</sup> Genau dieses aber ist Kant ein Dorn im Auge, weil es der Auffassung Gottes als eines extraweltlichen Wesens diametral widerspricht. Bevor wir zur Kants anschließender Bestimmung der *Form* übergehen, muss noch betont werden, dass er sich hier keineswegs wirklicher Argumente in seiner losen Auseinandersetzung mit Spinoza bedient, sondern sich vielmehr auf den *common sense* beruft, wenn er den Weltbegriff, wie überdies den Substanzbegriff, daran auslegt wie er „im gemeinen Gebrauch verbreitet ist“ (womöglich ist dies nur eine reine Vorsichtsmaßnahme gegenüber den Zensoren).<sup>625</sup> Von einer Diskussion mit Spinoza auf Augenhöhe kann aber trotzdem nicht gesprochen werden, weil eben womöglich doch nur eine mangelnde Kenntnis vorhanden war.

Die *Form* nun ist für Kant, anders als die *Materie*, die in der „Unterordnung der Substanzen“ bestand, als ein Phänomen der „Beiordnung“ zu begreifen. Die Form folgt der Analogie zwischen Teil und Ganzem, während die Materie sich nach der Relation zwischen Ursache und Verursachtem oder Grund und Folge verhalte. Damit zeigt sich einmal mehr, dass das Logische aus Prinzip, alleine von seiner Definition her, nicht dazu taugt, das Reale der materiellen Verursachung zu begreifen, begrifflich zu machen. Dieser Umstand, und das sollte man nicht vergessen, hat natürlich auch für die Begriffe der Naturwissenschaften Geltung.

Im Verhältnis der „Beiordnung“ herrscht „Wechselseitigkeit“ wie „Gleichartigkeit“ oder *Symmetrie* wie man auch sagen könnte. Das Verhältnis der „Unterordnung“ hingegen sei „ungleichartig“, durch „Abhängigkeit“ gekennzeichnet, weshalb man hier heutzutage<sup>626</sup> häufig auch von *Asymmetrie* spricht.<sup>627</sup> Die „Beiordnung“, also die Form der Welt, ist als „real und objektiv“ aufzufassen, denn man könne sich zwar leicht ein „Ganzes der Vorstellung“ zusammenreimen, aber keineswegs so leicht die „Vorstellung eines Ganzen“. Deswegen würden, fänden sich „gewisse Ganze von Substanzen“, die nicht miteinander „verknüpft“ wären, diese nur „mittels der Erkenntniskraft“ in ein

---

<sup>624</sup> Vgl. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*, 2:15.

<sup>625</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, 19-21.

<sup>626</sup> In der Traditionslinie der *Analytische Philosophie* hat sich seit etwa 2010 eine breite Fülle an Publikationen mit dem Thema „Grounding“ oder „Metaphysical Grounding“ beschäftigt, die hier nicht berücksichtigt worden ist, auch weil sie letztlich auf die klassischen Probleme und Konzepte der Metaphysik hinausläuft, die hier behandelt oder angesprochen wurden, zu der sich aber viele noch zieren in aller Konsequenz zurückzukehren, was natürlich an den transzendentalen Voraussetzungen der Analytischen Philosophie liegt. Die konsequente Rückkehr zur Metaphysik würde selbstverständlich die Unterscheidung zwischen kontinentaler und analytischer Philosophie obsolet machen. Es sei hier also nur exemplarisch auf einen der hervorstechender Vertreter sowie den Sammelband verwiesen: Kit Fine, „Guide to Ground“, in *Metaphysical Grounding*, hg. von Fabrice Correia und Benjamin Schnieder (Cambridge University Press, 2012), 37–80.

<sup>627</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, 21.

„ideales Eines“ gezwungen und nichts anderes bedeuten als „eine Mehrzahl von Welten, die von Einem Gedanken umgriffen sind“.<sup>628</sup>

Einer losen, untereinander *nicht verbundenen* Agglomeration von Substanzen, lässt sich schwerlich eine *reale* Form der *Beiordnung* zuschreiben, sondern nur eine *ideale* oder gedankliche, die den Substanzen rein äußerlich bliebe und somit kein Formprinzip derselben abgeben könnte. Hier sind wir wieder an Pudels Kern: Am *Grunddilemma* der Philosophie Kants, das darin besteht, dass er sowohl eine Multiplizität von Substanzen annimmt, als auch die Theorie, wonach sich diese verknüpfen lassen müssten, es die Möglichkeit des „Einflusses“ (*influxus*) geben müsse. Gewiss bahnt sich in der *Dissertation* eine methodische Transformation bzw. überhaupt erst die Ausarbeitung einer systematischen Methode an, das *Problem*, dem diese gerecht werden muss allerdings bleibt *dasselbe* (die später von Kant erfolgreich durchgeführte „PR-Operation“, die Methode und Problem voneinander *dissoziiert*, wird den weiteren Fortgang der Philosophie entscheidend zum Negativen prägen. Jedoch war sie aus Kants Sicht notwendig, um *seine* Methode zu retten), wie diese Passage des zweiten Paragraphs verdeutlicht, der immerhin die wesentliche Problemlage dieser Schrift zum Vorschein bringt:

„Die Verknüpfung aber, welche die *wesentliche* Form der Welt ausmacht, wird als der Grund der möglichen Einflüsse der die Welt ausmachenden Substanzen betrachtet. Denn die wirklichen Einflüsse gehören nicht zum Wesen, sondern zum Zustand, und die übergehenden Kräfte selbst, die Ursachen der Einflüsse, setzen irgendeinen Grund voraus, durch den es möglich ist, daß die Zustände von mehrerem, dessen Subsistenz im übrigen voneinander unabhängig ist, sich wechselseitig als begründet aufeinander beziehen; geht man von diesem Grund ab, so läßt sich eine übergehende Kraft in der Welt nicht als möglich annehmen. Und zwar ist diese der Welt *wesentliche Form* ebendeshwegen *unveränderlich* und keinem Wechsel ausgesetzt; und das erstlich wegen eines *logischen Grundes*; weil eine jede Veränderung die Identität des Subjekts voraussetzt, während die Bestimmungen aufeinander folgen. Daher bleibt die Welt durch alle aufeinander folgenden Zustände hindurch dieselbe Welt und bewahrt dieselbe Grundform. Denn zur Identität des Ganzen genügt nicht die Identität der Teile, vielmehr wird dazu die Identität der charakteristischen *Zusammensetzung* gefordert. Vorzüglich jedoch folgt ebendasselbe aus einem *realen Grunde*.“<sup>629</sup>

Die *explicatio* dieser mentalen *complicatio*, um mit Cusanus zu sprechen, ist die konstante Aufgabe, die sich Kants Denken setzte. Die Entfaltung dieser Komplexion zieht sich in steter Wiederholung durch die gesamte Arbeit als auch durch die Geschichte des Denkens überhaupt. Angemerkt zur hier formulierten Konstellation seien zunächst vor allem die

---

<sup>628</sup> Vgl. ebd., 23.

<sup>629</sup> Ebd. [Hervorhebungen im Original].

hervorstechenden Bestimmungen des eigentümlichen Verhältnisses von Wesen (*essentia*) und Form (*forma*). Es ist die „Verknüpfung“ die „wesentliche Form der Welt“ und „Grund der möglichen Einflüsse“ zwischen den Substanzen.<sup>630</sup> Die wesentliche Form mag nun wesentlich sein, aber eben wesentlich *Form*, beigeordnet, also lediglich *Begriff*, denn sie ist Grund nur der „möglichen Einflüsse“ (dieses Syntagma mutet merkwürdig an).<sup>631</sup> Die „wirklichen Einflüsse“ gehören gar „nicht zum Wesen, sondern zum Zustand“. Sie werden durch „übergehende Kräfte“ verursacht und setzen einen „Grund“ voraus, welcher die wechselseitig begründete Beziehung der Substanzen, deren „Subsistenz im übrigen voneinander unabhängig ist“, erst ermögliche.<sup>632</sup>

Daraus konkludiert Kant, was den Aspekt der Form berührt, die „Unveränderlichkeit“ der *wesentlichen Form der Welt* oder eben des Weltbegriffs als logischem Grund, denn die Form drückt eben die begriffliche oder beigeordnete Beziehung aus, die in ihrer symmetrischen Bestimmtheit eine Statik aufweist, die sie unvereinbar mit der Dynamik der Veränderung oder, wie Kant sagt, der „Unterordnung“ macht, die asymmetrischer Art sein muss - ein Problem, das spätestens seit Parmenides die Philosophie beschäftigt und dieser durch Platos *Sophistes* zu einer neuen Qualität verhalf. Weil nun aus der Form der wechselseitigen Beziehungen, aus dem Verhältnis und der Bestimmung zwischen den Teilen wie Teil und Ganzem, kein „wirklicher Einfluss“ (sondern nur „möglicher“, ergo keiner) deduzierbar ist, weil aus der Beiordnung keine Unterordnung ableitbar zu sein scheint, muss Kant einen Grund setzen, der die „wirklichen Einflüsse“ zwischen den Substanzen ermöglicht und garantiert.

Aus dem Begriff ist keine Realität zu gewinnen; dieser Gedanke durchzieht Kants Denken, dem es, im Gegensatz zu Hegel, eben darum geht, einen adäquaten Begriff aus oder anhand der Bestimmungen der Realität, denn diese ist Grund aller Möglichkeiten (auch des Begriffs), selbst abzuleiten und eben nicht darum, die Realität aus dem Begriff zu deduzieren. Bekanntlich scheiterten beide, auch wenn Kants Vorhaben *prima facie* ein

---

<sup>630</sup> Vgl. ebd.

<sup>631</sup> Die modale Einteilung des Begriffs des Einflusses mutet doch extrem merkwürdig an; denn was soll ein möglicher - dem Wirklichen entgegengesetzten - Einfluss bedeuten? Natürlich lässt sich ein noch nicht aktualisierter Einfluss denken, der erst noch realisiert werden müsste, aber als solcher *influxus in potentia* kann er nur Denkbegriff sein, wohingegen er bei Kant sehr wohl die „reale und objektive“ Form der Welt ausdrücken soll. Zum Begriff des Einflusses scheint es zu gehören, dass er nur als *in actu* begriffen werden kann. Ein nicht beeinflussender Einfluss scheint geradezu ein Unding zu sein. Ein jeder möglicher Einfluss muss, um möglicher Einfluss zu sein, irgendwann zur Realisation fortschreiten, ansonsten wäre er eben gerade unmöglicher Einfluss.

<sup>632</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, 23.

wenig nüchterner erscheinen mag. Trotz dieser klaren, Kants Denken durchziehenden Dichotomie wird auch Kant (wie auch sonst niemand) Parmenides Diktum von der Identität des Denkens und des Seins nie ganz los.

Auch wenn es vielmehr um Übereinstimmung (*adequatio*), denn um Identität gehen mag: Kants Trennung zwischen Real- und logischem Grund wird immer dann unscharf, wenn es ums Absolute oder ums Ganze geht: So auch im Falle des Weltbegriffs, der für eine Totalität steht (wenn auch bei Kant für eine Totalität des Endlichen). In diesem Lichte ist der letzte Satz der oben zitierten Passage, die wesentlich den begrifflichen Aspekt der Form in Opposition zur stofflichen Realität zum Inhalt hat, doch etwas augenfällig: „Vorzüglich jedoch folgt *ebendasselbe* aus einem realen Grunde.“<sup>633</sup> Was folgt, ist die Unveränderlichkeit der Welt als ganzer, weil sie sich selber nicht „entgegengesetzt“ sei (Kant hält zumindest in der „vorkritischen“ Periode an der Möglichkeit der Existenz mehrerer Welten fest).<sup>634</sup> Vergegenwärtigt man sich des in den *Negativen Größen* Auseinandergesetzten, dann sieht man, dass es das „Zero = 0“ der Realentgegensetzung ist, das die Identität des Ganzen mit sich selbst symbolisiert. Kant aber geht an dieser Stelle nicht weiter auf den Realgrund der Welt ein. Allerdings bemerkt er, dass die Begriffe Raum und Zeit die „Verknüpfung zwar bezeugen, aber nicht auseinandersetzen“.<sup>635</sup> Dieser Verweis ist so zu verstehen, dass *Raum* und *Zeit*, weil sie eben keine „transzendenten“ Begriffe sind, keineswegs eine Erklärung für das Nebeneinander im Raum wie das Nacheinander in der *Zeit* darstellten, sondern nur „Phaenomena“ seien.<sup>636</sup> Statt auf die Natur des Realgrundes weiter einzugehen, ein Vorhaben, das er ja, wie gesehen, immer weiter aufgibt, um sich stattdessen mit den Gründen zu befassen, die ihm den Einblick in die Natur desselben verwehren (eine Wendung, die Martin Schönfeld auch als „second-order research“ bezeichnet hat), lässt es Kant mit diesem Hinweis auf die Phänomenalität von Raum und Zeit bewenden, um sich stattdessen dem kruzialen Begriff der „Gesamtheit“ (*universitas*) zu widmen.<sup>637</sup>

Die *Gesamtheit*, von Kant bestimmt als „unbedingte Allheit der zusammengehörigen Teile“, sei ein Begriff, der dem Philosophen „bei tieferer Erwägung [...] ein Kreuz

---

<sup>633</sup> Ebd. [Hervorhebung nicht im Original].

<sup>634</sup> Ebd., 23-25: „Denn die Natur der Welt, der erste innere Grund aller wandelbaren Bestimmungen, die zu deren Zustände gehören, ist, weil sie selber sich nicht entgegengesetzt sein kann, natürlicherweise, d. i. von sich selbst her, unveränderlich; und so gibt es in einer jeden Welt eine gewisse ihrer Natur zuzurechnende Form, beständig, unwandelbar, als den beharrlichen Grund einer jeden zufälligen und vorübergehenden Form, die zum Zustand der Welt gehört.“

<sup>635</sup> Vgl. ebd., 25.

<sup>636</sup> Vgl. ebd.

<sup>637</sup> Vgl. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, 10.

aufzurichten [...] scheint“.<sup>638</sup> Kants Schwierigkeit mit dem Begriff der Gesamtheit oder Ganzheit liegt in folgendem Umstand: „[...] wie eine *niemals zu vollendende Reihe* von in *Ewigkeit* aufeinander folgenden Zuständen des Alls in ein *Ganzes* gebracht werden könne, das schlechthin jeden Wechsel umgreift, kann schwer begriffen werden.“<sup>639</sup> Weil dem Unendlichen schlechterdings keine *Grenze* zuzuschreiben ist, Kant aber die Gesamtheit oder das Ganze als solches versteht, welches „Vollständigkeit“ (*completudo*) oder „unbedingte Ganzheit“ (*totalitas absoluta*) aufweisen müsse. Dies scheint Kant so zu verstehen, als ob Vollständigkeit oder Ganzheit eben doch begrenzt sein muss, um vollständig oder ganz zu sein. Warum Vollständigkeit, Ganz- oder Gesamtheit begrenzt sein sollten, darüber lässt uns Kant im Dunkeln. Auf den ersten Blick scheint es im Gegenteil absurd, der Gesamtheit oder Allheit eine Grenze auferlegen zu wollen, die ja dann Grenze eines Begrenzten wäre, welches durch ein anderes begrenzt wäre. Warum aber dieses hinter der Grenze liegende Teil kein Teil der Gesamtheit sein sollte, bliebe unerklärlich. Einfacher formuliert: Was könnte vollständiger sein als das Unendliche? Das Endliche sicher nicht.

Kant sieht durchaus, dass hier die zwei Perspektiven am Werk sind, die er ja gerade in der *Dissertation* abhandeln will, wenn er das Problem selbst ansatzweise so löst, dass die Ganzheit des Unendlichen zwar nicht sinnlich gefasst, aber jedoch durch den Verstand begriffen werden kann.<sup>640</sup> So ganz überzeugt scheint er aber davon selbst nicht zu sein, denn er spricht von jemandem, der sich der „dornigen Frage entwinden“ wolle.<sup>641</sup> Kants abschließende Äußerung im *zweiten Paragraphen* zum „Verstandesbegriff“ des Ganzen deutet eher darauf hin, dass es ihm nicht darum geht, wie Ganzheit als Vollständigkeit des Unendlichen gedacht werden kann, sondern vielmehr, wie Mehreres in Einem sein kann - eine Problemlage, die auch für eine endliche Totalität Geltung hätte. Denn den Verstandesbegriff des Ganzen charakterisiert er so: „Zu diesem Begriff aber genügt: daß es, auf welche Weise auch immer, Beigeordnetes gebe, und daß alles als zu Einem gehörig gedacht werde.“<sup>642</sup>

---

<sup>638</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, 25.

<sup>639</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>640</sup> Ebd., 27: „Wer sich dieser dornigen Frage entwinden will, mag bemerken: daß die nacheinander folgende wie die gleichzeitige Beiordnung von mehrerem (weil sie auf Begriffen der Zeit beruhen) nicht zum *Verstandesbegriff* des Ganzen gehören, sondern nur zu den Bedingungen der *sinnlichen Anschauung*; und daß sie deshalb, mögen sie auch nicht sinnlich faßbar sein, doch nicht aufhören, Verstandesbegriffe zu sein. Zu diesem Begriff aber genügt: daß es, auf welche Weise auch immer, Beigeordnetes gebe, und daß alles als zu Einem gehörig gedacht werde [Hervorhebungen im Original].“

<sup>641</sup> Vgl. ebd., 27.

<sup>642</sup> Ebd.

Deutlich genug sollte sein, dass der *Weltbegriff* - und damit der Begriff einer *Gesamtheit* - für Kant der Begriff ist, an dem sich sein Denken über den Realgrund aufgehängt hat, v. a. auch, weil hier oftmals die Unterscheidung zwischen logischem und realem Grund an Schärfe verliert, aber auch, weil er die Beziehung zwischen Realgrund und Realfolge eben nicht in den Weltbegriff zu integrieren vermag. Dementsprechend führt Kant im *zweiten Abschnitt* die Unterscheidung zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen eben anhand des Weltbegriffs ein.

### 6.5.2 Die Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Intelligiblem

Die für die Architektonik der späteren *Kritik der reinen Vernunft* grundlegende Unterscheidung wird als Unterschied hinsichtlich des Vorstellungsvermögens eines Subjekts eingeführt. „Sinnlichkeit“ (*sensualitas*) ist dabei die „Empfänglichkeit“ (*receptivitas*) eines „Subjekts“, welche es ermöglicht, „daß sein Vorstellungszustand von der Gegenwart irgendeines Objekts auf bestimmte Weise affiziert wird“.<sup>643</sup> *Intelligentia* wie *rationalitas* - Hinske übersetzt mit „Verstandesausrüstung“, respektive mit „Vernunftausrüstung“ - sei das „Vermögen eines Subjekts, durch das es vorzustellen vermag, was aufgrund seiner Beschaffenheit nicht in die Sinne eindringen kann“.<sup>644</sup> Dementsprechend nennt der Königsberger den Gegenstand der Sinnlichkeit „sensibel“, den Gegenstand der Verstandesausrüstung hingegen „intelligibel“. Ersteren auch „Phaenomen“, zweiteren „Noumenon“ - deren Erkenntnis „sinnlich“ oder „intellektuell“.<sup>645</sup> Die rein negative Bestimmung des Intelligiblen als das Nichtsinnliche und die sich daraus ergebende begriffliche Abhängigkeit gegenüber dem Sensiblen sollte später für die erste *Kritik* prägend wirken.

Wie weit der Kant der *Dissertation* jedoch noch von seiner späteren sogenannten *Kritischen Philosophie* entfernt ist, verdeutlicht folgende Aussage, aufgrund welcher die

---

<sup>643</sup> Ebd., § 3.

<sup>644</sup> Ebd.

<sup>645</sup> Vgl. ebd.



*Dissertation* von einigen Interpreten<sup>646</sup> selbst als Regression Kants hinter sein eigenes in Ansätzen bereits kritisches Denken gewertet wurde. Dies verdeutlicht nachkommende Äußerung, getätigt in § 4:

„Da demnach alles, was in der Erkenntnis zum Sinnlichen gehört, von der besonderen natürlichen Beschaffenheit des Subjekts abhängt, sofern es von der Gegenwart der Objekte her dieser oder einer anderen Veränderung fähig ist, die, der Mannigfaltigkeit der Subjekte gemäß, in verschiedenen verschieden sein; jede Erkenntnis aber, die von einer solchen subjektiven Bedingung ausgenommen ist, sich nur aufs Objekt bezieht: so ist ersichtlich, daß das sinnlich Gedachte in Vorstellungen der Dinge besteht, *wie sie erscheinen*, das Intellektuelle aber, *wie sie sind*.“<sup>647</sup>

Bevor Kant auf die Möglichkeit der intellektuellen Erkenntnis der Dinge („wie sie sind“) zu sprechen kommt, unterteilt er das Sinnliche - und diese Unterscheidung wird für Kants Philosophie eminent wichtig werden - in *Materie* und *Form*: Materie oder Stoff ist dabei die „Empfindung“; Form die „Gestalt“. Weil die Gegenstände die Sinne aber nicht „durch Form oder Gestalt treffen“ würden, so Kant, bedürfe es eines „inneren Grund[es] der Erkenntniskraft“, damit das „Mannigfaltige des Gegenstandes“ zu einem „Ganzen der Vorstellung zusammenwachsen“, und so gemäß „beständigen und eingeborenen Gesetzen“ eine „Art von Gestalt annehme“.<sup>648</sup>

Die sinnliche Art der Erkenntnis ist also bereits hier als ein aus zwei Komponenten bestehender Begriff bestimmt, der auf der einen Seite das passive Element der bloßen Rezeptivität und auf der anderen Seite das aktive Element zur Vereinheitlichung des Mannigfaltigen besitzt. In diesem zweideutigen Erfahrungsbegriff stehen das Konkrete und das Universelle immer neben einander. Die etwas leidige Diskussion, ob dieser Erfahrungsbegriff in etwa vom Schotten Hume, der seinen beim Engländer Locke vorfand, stamme, sei aus bereits angedeuteten Gründen beiseitegeschoben.<sup>649</sup> Es sei nur so viel gesagt, dass Hume, weil er nur eine graduelle Unterscheidung zwischen den „Ideen“ (*thoughts or ideas*) und den Eindrücken (*impressions*) annimmt, die Idee oder den Begriff

---

<sup>646</sup> Denn Schmucker zufolge, sei Kants Entwicklung, die eine „Auflösung bzw. Umformung des einzig möglichen Beweisgrundes zu einem Schluß auf das bloße Vernunftideal“ bedeutete „im wesentlichen bereits abgeschlossen“, weswegen die *Dissertation*, v. a. der *vierte Abschnitt* über „Gott als das Formprinzip der intelligiblen, d. h. der an sich seienden Welt [...] dem fortgeschrittenem kritischen Standpunkt, wie er uns [...] in den Reflexionen der zweiten Hälfte der sechziger Jahre begegnet [...], diametral entgegengesetzt zu sein scheint (Vgl. Josef Schmucker, *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, 1983, 84 [zitiert nach Eidam, *Dasein und Bestimmung*, 125].).“

<sup>647</sup> Kant, „*Dissertation*“, § 4 [Hervorhebung im Original].

<sup>648</sup> Vgl. ebd.

<sup>649</sup> Zum Erfahrungsbegriff bei Locke und Hume: Vgl. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II. i; Hume, *Enquiry*, Section II u. III.

als konkretes Individuum auffassen muss, womit dieser aber nie Begriff, sondern bloßer Name wäre, weil ein Begriff ja bereits Allgemeinheit ist. Wie dann die daraufhin eingeführte Operation der Assoziation der Ideen (*association of ideas*), die partikularen Sinneseindrücke, die mitnichten bereits Allgemeines oder Begriff sind, in ein tatsächlich verbindendes Denken integrieren kann, ist ein Problem für Hume, aber nicht für Kant, der sich ganz klar der verallgemeinernden Funktion des Verstandes bewusst ist. Deshalb nimmt er diese gleich mit in seinen Begriff der Erfahrung auf, wodurch das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand natürlich nicht geklärt wird.

Kant begründet seine recht extreme nominalistische (antirealistische würde man heute sagen) Positionierung in Bezug auf die ewige Thematik des Universalienstreits hier allerdings nicht weiter, lässt es also völlig offen, wie Gegenstände (auf Erscheinungsebene wohlgemerkt) denn *überhaupt* zu erkennen sind, wenn sich ihre objektive Form nicht wie auch immer geartet zu einem minimalen Grad mitteilen würde (erkennen eingeborene Gesetze etwa anhand des stofflichen Charakters die Form - wo aber exakt liegt in der Empfindung der stoffliche Unterschied zwischen den „Empfindungsstoffen“ eines Tisches oder eines Baums, an ihrem „holzigen Gehalt“ wohl eher nicht, um nur auf zwei klassische Beispiele aus der Philosophie zu rekurrieren).<sup>650</sup> Wieder einmal zieht Kants Unterscheidung zwischen Form und Materie eine unüberbrückbare Kluft nach sich, die nur durch ein magisches „Ad-hoc-Vermögen“ des Subjekts irgendwie, aber wie, weiß man nie, umgangen werden kann. Weil nun unser Thema, das Prinzip vom Grund, nur sekundär mit sinnlicher Wahrnehmung zu tun hat, sei diese Diskussion nur angedeutet. Wichtiger sind daher allemal Kants Gedanken zur intellektuellen Erkenntnis.

Diese ist ebenfalls dualer Natur; der „Verstandesgebrauch“ unterteilt sich in den „realen Gebrauch“ (*usus realis*) und den „logischen Gebrauch“ (*usus logicus*): „Durch ersteren werden die Begriffe selber, der Dinge wie der Beziehungen, gegeben [...]; durch letzteren [...] werden sie, woher auch immer gegeben, nur einander *untergeordnet* [...] und unter sich unter dem Satz des Widerspruchs gemäß verglichen.“<sup>651</sup> Der logische sei, im Unterschied zum realen Gebrauch, allen Wissenschaften gemein, bleibt jedoch, Kants spätere Bestimmung des *Verstandes* andeutend, genetisch gesehen an die sinnliche

---

<sup>650</sup> Das der Nominalismus selbst als „Spekulationskontrolle“ diskutiert werden kann, weist zudem offensichtlich gewisse Parallelen zu Kant auf, v. a. in Bezug auf die die Vernunft begrenzende Funktion, die der Nominalismus ausüben kann: Maarten J. F. M. Hoenen, „Nominalismus als universitäre Spekulationskontrolle“, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 73, Nr. 2 (2006): 349–74.

<sup>651</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 5 [Hervorhebung im Original].

Erkenntnis gekoppelt, die sie vergleicht und klassifiziert.<sup>652</sup> Zu welchem Grad der Abstraktion der *usus logicus* die Phaenomena, also die Gegenstände sinnlicher Erkenntnis, auch treiben mag, sie bleiben, so Kant, sinnlich und „überschreiten nicht die Art sinnlicher Erkenntnis“ - werden also nicht zu „Verstandesbegriffen in *realem Sinne*.“<sup>653</sup>

Die Naturwissenschaften, insofern sie ihre Erkenntnisse aus dem Sinnlichen ziehen, können also, wenn man Kant hier folgt, niemals auf reale Erkenntnis der Dinge kommen, die das *Ding an sich*, wie es jenseits des angelegten Maßes ist, in seiner Innerlichkeit beschreiben. Aus diesem Grund lässt sich Kants späteres Denken eindeutig auch als eine Kritik an den Wissenschaften lesen. Die Tatsache, dass Kant sein Vorhaben, den Realgrund zu denken, nie aufgab, lädt zur Konklusion ein, dass es am Ende die sich über Grenzen erhebenden Naturwissenschaften in ihrem bloß logischen Verstandesgebrauch sind, die „unmöglich“ (hinsichtlich der Frage, ob sie die Realität als Realität denken können) sind, und nicht die Metaphysik *per se*.<sup>654</sup> Den in Frage stehenden *usus realis* beschreibt Kant dann erstmalig wie folgt:

„Was jedoch das Intellektuelle im strengen Sinne betrifft, bei dem der *Gebrauch des Verstandes ein realer* ist: so werden solche Begriffe, der Gegenstände wie der Beziehungen, durch die Natur selber des Verstandes gegeben, und sie sind weder von irgendeinem Gebrauch der Sinne abstrahiert, noch enthalten sie irgendeine Form der sinnlichen Erkenntnis als solcher.“<sup>655</sup>

Das Hervorzuhebende hier ist sicherlich, dass das Intellektuelle im Modus des realen Gebrauchs des Verstandes *durch den Verstand selber gegeben wird*. Diese Annahme wird unmittelbar im Anschluss dieser Passage bestätigt, wo Kant die cartesische, aber oft auch bei Leibniz vorzufindende Definition der Wahrheit, gemessen anhand des Kriteriums der Deutlichkeit und Klarheit in Bezug auf Sinnes- und Verstandeserkenntnis kritisiert.

---

<sup>652</sup> Ebd., § 5: „Mithin: sind sinnliche Erkenntnisse gegeben, so werden durch den logischen Gebrauch des Verstandes sinnliche Erkenntnisse anderen sinnlichen, wie gemeinsamen Begriffen, untergeordnet, und Phaenomena allgemeineren Gesetzen der Phaenomena. Von größter Wichtigkeit aber ist hier, bemerkt zu haben: daß man die Erkenntnisse immer für sinnlich halten muß, wie weit sich auch in Bezug auf sie der logische Gebrauch für den Verstand erstreckt haben mag. Denn sie heißen sinnlich *wegen der Entstehung*, nicht um der *Vergleichung* in Ansehung der Identität oder Entgegensetzung willen [Hervorhebungen im Original].“

<sup>653</sup> Vgl. ebd., § 5. [Hervorhebung im Original].

<sup>654</sup> Natürlich sind der instrumentalistischen Vernunft der Wissenschaften diese Überlegungen egal, weshalb sie sich ja gerade so von der Metaphysik distanzieren und worin auch nichts Bedauerndes zu finden ist.

<sup>655</sup> Kant, „Dissertation“, § 6 [Hervorhebung im Original]: Auf eine Ambiguität des Wortes „abstrakt“ hinweisend, desambiguiert Kant das Gesagte zusätzlich noch einmal so: „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 [Hervorhebungen im Original].“

Derzufolge sei Sinneserkenntnis verworren, konfus oder obskur, wohingegen rationale Erkenntnis sich als *clair et distinct* erweise. Dieses Kriterium richte sich aber, sagt Kant, nur nach „logischen Unterschieden“, also logischen Maßstäben, die das „Gegebene“, sprich das Reale, gar nicht „berühren“ würden.<sup>656</sup>

Kant versucht, den Spieß sogar umzudrehen, indem er die Geometrie als Beispiel für deutliche Sinneserkenntnis sowie die Metaphysik für verworrene Verstandeserkenntnis anführt. Eine Ansicht, die wir hier nicht diskutieren müssen, obwohl er, was die Metaphysik angeht, sicher nicht ganz danebenliegt - aber ob die Eigenschaften eines Dreiecks allein durch die Sinne auszumachen sind, sei dahingestellt. Dieses Manöver ist wohl eher als übermotivierter Retourkutsche auf Wolff zu verstehen, den er beschuldigt, durch eben diese „logische“ Unterscheidung das „vornehmste Anliegen des Altertums“, nämlich die „Beschaffenheit der Phaenomena und Noumena zu erörtern, zum großen Schaden der Philosophie vielleicht gänzlich zunichte gemacht hat“, indem er die Forschung auf „oftmals belanglose“, rein „logische Fragen abgelenkt“ hat.<sup>657</sup> Es liegt natürlich ein gewisse Tragik darin, dass man gegenüber Kant später (gegen seine eigenen originären Intentionen) einen sehr ähnlichen Vorwurf wird erheben können.

Wie dem auch sei. Diese Kritik zeigt *ex negativo*, woran es Kant gelegen ist: an einem internen Kriterium der Wahrheit (denn, wenn wir von Erkenntnis sprechen, dann selbstverständlich immer von Wahrheit). Ein logisches Kriterium kann nicht auf das Reale oder den realen Gebrauch appliziert werden. Es läge keine Kommensurabilität vor zwischen Maß und Gemessenem. In diesem Sinne ist Kant - und mutmaßlich ist es deshalb so verlockend - sein Denken mit Spinoza in Verbindung zu bringen, sehr Nahe an Spinoza, auch wenn er sich nie explizit über dessen Wahrheitstheorie geäußert hat. Für den Holländer muss Wahrheit ihr eigenes Kriterium (*index, norma*) sein (und somit auch für Falsches): *verum est index sui et falsi* („Denn das Wahre ist der Prüfstein seiner selbst und des Falschen“).<sup>658</sup>

---

<sup>656</sup> Vgl. ebd., § 7.

<sup>657</sup> Vgl. ebd.

<sup>658</sup> Im Brief lautet die korrekte Wortfolge: „Est enim verum index sui et falsi.“ Siehe: Benedictus de Spinoza, „Epistola LXXIV“, in *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, hg. von Carl Hermann Bruder, Bd. 2 (Lipsiae: ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1844), 351. Die deutsche Übersetzung stammt von Gebhardt: Baruch de Spinoza, „76. Brief. An Burgh. (Anfang 1676)“, in *Briefwechsel*, übers. von Carl Gebhardt, 2. Aufl., Bd. 6, Sämtliche Werke in sieben Bänden (Hamburg: Meiner, 1977), 283-89. Ähnlich auch in der *Ethik* (II, Lehrs. 43, Anm.) zu finden: „Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est (Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis deutlich macht, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen).“

Die „Wissenschaft, welche den Unterschied der sinnlichen von der Verstandeserkenntnis lehrt“, habe propädeutische Zwecke, diene der Metaphysik also zur „Vorübung“, weshalb das Motiv der *Kritik* oder in Abstrichen auch der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* hier bereits deutlich hervortritt.<sup>659</sup> Die Metaphysik selbst habe die „ersten Grundsätze des Gebrauchs des reinen Verstandes“ zum Inhalt.<sup>660</sup> Diese Bestimmung mag nun durchaus schon einen „kritischen“ Anstrich haben, verglichen mit Aristoteles' klassischer Definition der Metaphysik als Wissenschaft der ersten Prinzipien und Ursachen alles Seienden, die das Seiende als Seiendes und zuerst und zuletzt Gott zum Gegenstand hat.<sup>661</sup> Allerdings steht sie klar in der Traditionslinie von Wolff, der seine *Deutsche Metaphysik*<sup>662</sup> zunächst epistemologisch, vom Subjekt her, beginnen lässt, wie auch von Baumgarten, von dem Kant diese Bestimmung wahrscheinlich übernommen hat. So lesen wir in § 1 seiner *Metaphysica*: „Metaphysica est sciencia primorum in humana cognitione principiorum.“<sup>663</sup> Überbewerten sollte man die Differenzen aber auch nicht, denn schließlich geht es letztlich um dieselben Prinzipien, die als metaphysische natürlich unabhängig vom Denken sein müssen. Zugleich aber müssen sie gewiss - sofern sie *Wissenschaft* sind, gedacht werden können - weswegen zwischen Aristoteles und Baumgarten der Sache nach keine entscheidende Differenz liegen muss. Worin Kant nun entscheidend abweicht, ist der Umstand, dass die Gegenstände des realen Verstandesgebrauchs, das Intellektuelle, „durch die Natur selber des Verstandes gegeben“ werden muss, was so viel bedeutet, als dass Kant das Postulat der *genetischen Dependenz* der intellektuellen Erkenntnis vom Intellekt (im *usus realis*) behaupten muss. Auf diesen Punkt und dessen strukturelle Similarität zum „genetischen Beweis“ der *Beweisgrund-schrift* wird weiter unten eingegangen.

Die aus dieser Trennung resultierende Eliminierung des Empirischen aus der Metaphysik, in der Beiser den endgültigen Bruch mit der rationalistischen Tradition sieht, untersagt die Möglichkeit, metaphysische Begriffe (Kant führt an: „Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit, Substanz, Ursache, usw.“) ausgehend vom Sinnlichen zu konstruieren. Die Begriffe seien in „der Natur selber des reinen Verstandes“ zu suchen, aber sie sind, *nota bene*, keine „angeborenen Begriffe“, sondern „aus der Erkenntniskraft eingepflanzten Gesetzen (dadurch, daß man auf ihre Handlungen bei Gelegenheit der Erfahrung

---

<sup>659</sup> Vgl. *Prolog*, AA 04.

<sup>660</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 8.

<sup>661</sup> Vgl. v. a. Buch I, IV, VI und XII der *Metaphysik*.

<sup>662</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken*.

<sup>663</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 1.

achtet) abgezogen und folglich *erworben*“.<sup>664</sup> Der Bruch mit dem Rationalismus ist also ein doppelter; einmal mit der Kontinuitätsthese zwischen Erfahrung und Begriff, und zudem bricht Kant noch mit dessen Begriffskonzeption, indem er die Angeborenheit der Verstandesbegriffe zugunsten ihrer Erworbenheit durch Handlungen und Erfahrungen verneint. Sein Grundgedanke hinsichtlich dieser Dichotomie liegt in dem - man ist versucht zu sagen - empirischen Umstand, aus der Introspektion gewonnen, und der besagt, dass oben genannte Begriffe, mit ihren „Gegensätzen oder Verhältnisgliedern“, wie Ursache, Substanz oder Möglichkeit „niemals als Bestandteile in irgendeine Sinnsvorstellung eingehen“ und ergo „von dort auch auf keine Weise abgezogen werden“ können.<sup>665</sup>

Dieses Raisonement gründet sich auf Kants zuvor bereits in der *Nova Dilucidatio* erhobenen, aus dem Prinzip vom Grund abgeleiteten Postulat, wonach nichts in der Folge sein könne, was nicht auch im Grund sei. Die geforderte Homogenität ist angesichts der vorgegebenen Heterogenität zwischen Sinnlichem und Intellektuellem nicht zu erreichen. Die notwendigen Voraussetzungen für einen „genetischen Beweis“, für das Aufzeigen einer Abhängigkeit, liegen damit nicht vor. Es sind also, und das sollte nicht verschwiegen werden, durchaus Kants alte rationalistische Prinzipien, die, angewandt auf die Trennung des Intellektuellen vom Sinnlichen, zur Erhärtung der Auffassung führt, die einen Bruch mit Leibniz oder Leibniz in der Form von Wolff bedeuten.

Kant attribuiert den „Verstandeserkenntnissen“ einen doppelten „Zweck“; einen „elenktischen“ wie einen „dogmatischen“.<sup>666</sup> Der elenktische sei nur von „negativem Nutzen“, bringe die „Wissenschaft“ nicht voran, bewahre sie aber von der „Einwirkung von Irrtümern“, die sich durch eine Vermischung des Sinnlichen mit dem Intellektuellen ergeben könnte (solch eine Verwechslung oder Nichtberücksichtigung der Erkenntnisquellen wird sich in der Nomenklatur der *Kritik* später als „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ wiederfinden).<sup>667</sup> Der dogmatische Zweck bestimmt die „allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes“, indem er diese auf ein „Urbild“ führt, das „in Ansehung der Realitäten das gemeinsame Maß alles anderen ist“, nämlich die „Vollkommenheit als Noumenon“ (*perfectio noumenon*).<sup>668</sup>

---

<sup>664</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 8 [Hervorhebung im Original].

<sup>665</sup> Vgl. ebd.

<sup>666</sup> Vgl. ebd., § 9.

<sup>667</sup> Vgl. KrVA 268 - 292/B 324 - 349.

<sup>668</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 9.

Bekanntlich wird Kant der reinen, hier dogmatischen Vernunft, das „transzendente Ideal“ zum Gegenstand geben. Im Rahmen der *Dissertation* unterliegt die noumenale Vollkommenheit bereits einer Zweiteilung in Theorie und Praxis, die beide wohlgerne nur durch den „reinen Verstand“ erkennbar seien. Gott, das höchste Wesen, bedeute Vollkommenheit im „theoretischen Sinne“, während dies im „praktischen Sinne“ die „moralische Vollkommenheit“ sei.<sup>669</sup> Bemerkenswerterweise beendet Kant den *neunten Paragraphen* mit einer Ineinssetzung von *Erkenntnisgrund* und *Realgrund*, deren mögliche Identifizierung er gegenüber Crusius noch bestritten hatte, zu der er aber, wie bereits mehrfach gezeigt wurde, letztlich im Falle Gottes eigentlich immer gezwungen ist, auch wenn er sich ihr eigentlich verweigert - und verweigern muss, wenn er seine Kritik des ontologischen Gottesbeweises als gültig betrachten will. Wir zitieren die Stelle nicht nur, weil sie eine gewisse Inkohärenz bedeutet, sondern auch, weil Kant (ähnlich wie Cusanus das Maximum) das „Größte“ als „gemeinsames Maß und Grund des Erkennens“ bezeichnet - ein Umstand, der eigentlich überhaupt sehr „unkantisch“ erscheint. Die Passage aber verdient vornehmlich Aufmerksamkeit, weil sie Kants einst im *Beweisgrund* entwickelte Kritik am ontologischen Beweis unterläuft:

„Bei einer jeden Gattung von dem aber, dessen Größe wandelbar ist, ist das *Größte* gemeinsames Maß und Grund des Erkennens. Das *Größte an Vollkommenheit* heißt heutzutage Ideal, bei Plato Idee (wie etwa seine Idee des Staates), und ist der Grund von allem, was unter dem allgemeinen Begriff irgendeiner Vollkommenheit enthalten ist, sofern die minderen Grade nach allgemeinem Dafürhalten nur durch Einschränkung des Größten bestimmt werden können; Gott aber, während er, als Ideal der Vollkommenheit, der Grund des Erkennens ist, ist, als real existierend, zugleich der Grund des Entstehens von schlechthin aller Vollkommenheit.“<sup>670</sup>

Weil die Idee von *zwei Größten* genauso widersinnig erscheint wie die Idee von *zwei Vollkommenheiten*, ist Kant hier sehr nahe an einer zumindest impliziten Akzeptanz des ontologischen Beweises - es sei denn, was unwahrscheinlich ist, er will hier lediglich eine gängige Meinung darlegen. Aus der selbstverständlichen Differenzierung der *perfectio* in Idee und Wirklichkeit kann man selbstredend keine Mehrzahl der Vollkommenheit deduzieren, will man die Unterscheidung zwischen Epistemologie und Ontologie nicht aufgeben, was das Letzte wäre, was Kant im Sinn gehabt haben könnte. Noch hat sich Kant ja noch nicht verboten, das Absolute zu denken. Dennoch ist es bereits überdeutlich geworden, dass sein Denken auf der Ebene des Absoluten immer ins Schlingern gerät. Im

---

<sup>669</sup> Vgl. ebd.

<sup>670</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

Rahmen der *Kritik*, so viel ist klar, kann Kant die Identifikation von Realgrund und Erkenntnisgrund noch weniger hinnehmen als in der Phase, die sich vorzüglich über diese strikte Trennung definiert und damit jegliche Identifikation verbietet, denn sie würde in der Tat die Erkennbarkeit des Dings an sich bedeuten.

In diesem Sinne hat Adorno absolut recht und legitimiert damit zugleich unser ständiges Umkreisen des Beweises, wenn er sagt, dass, „[s]eine [Kants/S.D.S.] Philosophie kreist, wie übrigens wohl eine jede, um den ontologischen Gottesbeweis“.<sup>671</sup> Angesichts dieses Sachverhalts, der hier zur Genüge dargelegt wurde, vermag auch Adornos harsche Verurteilung des kantischen Wahrheitsbegriffs, indem ebendieser mit dem „Verbot das Absolute zu denken“ einhergeht, als „terroristisch“ durchaus gerechtfertigt erscheinen.<sup>672</sup> Nicht nur weil er dem Denken mit der Untersagung, das ihm „urbildliche“ Objekt zu denken, Gewalt antut, sondern auch deshalb, weil diesem Verbot eine unvergleichliche philosophische Willkür anzuhaften scheint, wo es doch gerade das Absolute ist, um das es geht, an dem Kants gesamte Philosophie hängt und zu scheitern droht. Genau im Absoluten nämlich liegt die berühmte Voraussetzung, von welcher Jacobi sprach, ohne die er nicht in Kants System gelangen könne und mit welcher er in diesem System nicht bleiben könne.<sup>673</sup> Zumindest Kant sieht an betreffendem Ort keinerlei Inkohärenz mit seinen früheren Aussagen und unterwirft die angesprochene Identifikation auch keiner weiterführenden Untersuchung. Stattdessen widmet er sich im zehnten Paragraphen einem sehr wichtigen Gebiet, welches unmittelbar mit der Frage der prinzipiellen Möglichkeit des *realen Verstandesgebrauchs* zusammenhängt: der Frage nach der „intellektuellen Anschauung“:

„Eine *Anschauung* des Intellektuellen gibt (für den Menschen) nicht, sondern nur eine *symbolische Erkenntnis*, und die Verstandestätigkeit ist uns nur durch allgemeine Begriffe in abstracto verstattet, nicht durch einen einzelnen in concreto. Denn alle unsere Anschauung ist an einen gewissen Grund einer Form gebunden, unter der allein etwas unmittelbar, oder als *Einzelnes*, von der Erkenntniskraft *geschaut* und nicht nur diskursiv durch allgemeine Begriffe erfaßt werden kann. Dieser formale Grund aber unserer Anschauung (Raum und Zeit) ist die Bedingung, unter der etwas Gegenstand unserer Sinne sein kann, und ist so, als Bedingung der sinnlichen Erkenntnis, kein Mittel zu einer intellektuellen Anschauung.“<sup>674</sup>

---

<sup>671</sup> Adorno, *Negative Dialektik. Wissenschaftliche Sonderausgabe*, 376 [Die Paginierung ist identisch mit der Ausgabe von 1966].

<sup>672</sup> Ebd., 379: „Die Autorität des kantischen Wahrheitsbegriffs wurde terroristisch mit dem Verbot, das Absolute zu denken.“

<sup>673</sup> Vgl. Jacobi, Werke II, 304 [zitiert nach: Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, 3. Aufl. (Frankfurt am Main: Klostermann, 2004), 32.].

<sup>674</sup> Kant, „Dissertation“, § 10.



Weil der Mensch den „Stoff der Erkenntnis“ nur über die Sinne beziehen kann, das *Noumenon* jedoch gerade nicht, wie die kantische *Eklenktik* lehrt, nicht repräsentiert, nicht vorgestellt werden kann, ist das Intelligible „frei von allem Gegebenen der menschlichen Anschauung“.<sup>675</sup> Die durch die Endlichkeit des menschlichen Intellekts bedingte Struktur der Kognition ist wesentlich „diskursiv“, „in abstracto“ wie „allgemein“ und deshalb bleibe ihr, so Kant, lediglich die „symbolische Erkenntnis“ (*cognitio symbolica*), die er hier nicht näher definiert, um sich einen Begriff zu bilden, der das Einzelne *in concreto* gerade wegen dieser seiner Diskursivität aus strukturellen oder auch formalen Gründen nicht fassen kann. Als Einzelnes verwehre es sich nun mal dem Allgemeinen.<sup>676</sup> Die Abhängigkeit der menschlichen Intuition von Äußerem zeigt nun einmal ihre wesentliche Endlichkeit und Kontingenz an, die ihr eine Form der Selbsterkenntnis des Absoluten als Absolutem verunmöglicht. Ganz anders dagegen die göttliche Anschauung, die „der Grund (*principium*) der Gegenstände ist, nicht etwas Begründetes (*principiatum*) ist, da sie unabhängig ist, urbildlich (*Archetypus*) und deswegen vollkommen intellektuell“.<sup>677</sup>

Bevor wir ausführlicher auf die Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Intellekt zurückkommen, soll noch bündig der Rest des *zweiten Abschnitts* der *Dissertation* resümiert werden. In § 11 erläutert Kant, warum die *Phaenomena*, obzwar nur „Abbilder“, nicht „Urbilder“, also nicht Ausdruck der „innere[n] und unbedingte[n] Beschaffenheit der Dinge“ sind, dennoch „wahre [...] Erkenntnis“ darstellen.<sup>678</sup> Denn gegen den Idealismus, so Kant, sei einzuwenden, dass die „Sinnesbegriffe“ von der „Gegenwart eines Gegenstandes“ verursacht werden und zeugen. Weil Wahrheit im „Urteilen der Übereinstimmung des Prädikats mit einem gegeben Subjekt“ bestünde, das Subjekt im Terrain der sinnlichen Erkenntnis nur durch das „Verhältnis zum sinnlichen Erkenntnisvermögen gegeben“ sei, die „Vorstellungen von Subjekt und Prädikat“ aber „nach gemeinsamen Gesetzen geschehen“, bestünde im Falle der sinnlichen Erkenntnis

---

<sup>675</sup> Vgl. ebd.

<sup>676</sup> Ob es Hegel, dessen Dialektik diese Dichotomie zwischen Konkretem und Allgemeinem in faszinierenden spekulativen Gedanken zu überwinden trachtete, gelang, das Unendliche vom Endlichen her einzuholen, oder, ob er, wie Achill, das Rennen gegen die Schildkröte „verliert“, kann hier leider nicht ausführlich diskutiert werden. Der diskursiven Vernunft, auch der eines diese überschreitenden Cusanus, scheint es so, als sei das Endliche eher im Unendlichen begriffen, denn umgekehrt - weswegen der Ausgangspunkt der Hegel'schen Dialektik wohl eher der falsche war, und damit letztlich Kant in dieser Frage eher unfreiwillig bestätigt, denn widerlegt oder überwunden hat (angenommen, versteht sich, man hält Hegels Philosophie für gescheitert).

<sup>677</sup> Kant, „Dissertation“, § 10: „Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est Archetypus et propterea perfecte intellectualis.“

<sup>678</sup> Vgl. ebd., § 11.

die Grundlage oder „Handhabe“ für „eine ganz wahre Erkenntnis“. <sup>679</sup> Anders gesagt: Das Haben einer Wahrnehmung ist als solches eben immer „wahr“, da es nun mal keines Urteils benötigt, weil eine Form der Teilhabe vorliegt, demnach das Prädikat (der Sinnes-  
eindruck) „im“ Subjekt ist (dem Erkenntnisvermögen), das Subjekt ergo ganz klassisch  
als Grund des Prädikats bezeichnet werden kann (natürlich nur auf phänomenaler Ebene).  
Für die Erkenntnis *qua* Erkenntnis und nicht als Erkenntnis von etwas gilt also nach wie  
vor eine Form der leibnizschen prädikativen *in esse* - Theorie der Wahrheit.

*Phaenomen* ist „alles, was sich als Gegenstand zu unseren Sinnen verhält“. Was aber  
nur „eine einzelne Form der Sinnlichkeit“ enthielte, sei eine von „Empfindungen leere,  
deshalb aber nicht intellektuelle Anschauung“, kein „logischer Begriff“ (*conceptus  
universalis s. logicus*), „unter dem“ man etwas denke, sondern ein „einzelner Begriff“  
(*conceptus singularis*) „in dem“ man „alles beliebige Sensible“ denke. <sup>680</sup> Weil *Zeit* und  
*Raum* (ein Verweis auf die Kritik erübrigt sich) als solcherart Einzelbegriffe keine  
qualitativen Aussagen über das Sensible erlauben, obliege es der Wissenschaft der  
Größen, der Mathematik das Sinnliche zu quantifizieren. Diese, führt Kant aus, erörtere  
„die Form aller unserer sinnlichen Erkenntnis [weswegen sie später „synthetisch“ sein  
wird/S.D.S.]; und weil ihre Gegenstände nicht allein formale Gründe aller Anschauung,  
sondern selber *ursprüngliche Anschauungen* sind“, böte zugleich „ganz wahre Erkennt-  
nis“ und sei zudem „Urbild höchster Evidenz“ in anderen Wissenschaften. <sup>681</sup> Gegen die  
Eleaten sei daher einzuwerfen, dass es sehr wohl eine „Wissenschaft der Sinneserkennt-  
nisse“ gebe, wengleich diese eben nur Frucht *logischer*, nicht aber *realer* „Verstandes-  
tätigkeit“ sei. <sup>682</sup>

Ein Sachverhalt, der von nicht zu überschätzender Bedeutung ist, wirft er doch die  
Frage in den Raum, warum Kant, wenn es ihm um die *reale Verursachung*, den *realen  
Verstandesgebrauch*, etc. ging, dieser aber von keiner (für Kant) „empirischen“ Wissen-  
schaft, weder der Physik (äußerer Sinn), der Psychologie (innerer Sinn), noch der Mathe-  
matik (Beziehungen der jeweiligen Phaenomena) erreicht oder repräsentiert werden kann  
- warum Kant sich später in der *ersten Kritik* dann ebenjene Wissenschaften zum *Modell*  
für eine „zukünftige Metaphysik“ nahm, wo es eben in der Metaphysik genau um eben  
dieses *Reale* gehen soll?

---

<sup>679</sup> Vgl. ebd.

<sup>680</sup> Vgl. ebd., § 12 [Hervorhebung im Original].

<sup>681</sup> Vgl. ebd., § 13 [Hervorhebung im Original].

<sup>682</sup> Vgl. ebd., § 12.

Nimmt man Kants Unterscheidung in *logischen Grund* und *realen Grund* ernst - und sie ist ernst zu nehmen! -, dann scheint es nämlich die Wissenschaft selbst zu sein, die, angewandt auf das Reale, das spätere Ding an sich, unmöglich zu sein scheint, und eben nicht die Metaphysik, sondern lediglich eine Metaphysik, die sich die Wissenschaften zum Vorbild oder „Urbild“ nimmt, wäre damit obsolet. Nicht aber eine Metaphysik, die eben keinem Logizismus frönt, die Begriff nicht für Gegenstand hält, die letztendlich nicht in der Höhle des Pythagoras bleiben will, in der Qualität nicht auf Quantität reduzierbar ist, in der es einen inneren Kern, eine Realität gibt, die nicht aus rein äußerlichen Relation zu fabrizieren ist, in der es mehr gibt als bloße Oberfläche und reine Oberflächlichkeit.<sup>683</sup>

Vielleicht aber, ist man - *ad ignorantiam* - dazu verleitet zu meinen, dass es wirklich keine Tiefe gäbe... oder eine Tiefenblindheit... oder eine tiefe Blindheit. Aber wie sollte Sinneserkenntnis auch je etwas anderes als *Oberflächenkenntnis* sein? Wie ließe sich jemals „genetisch“ von der Oberfläche aus etwas konstruieren, das nicht aus der Oberfläche abgeleitet wäre? (Hierin besteht natürlich das unüberwindbare Problem jeder Philosophie, die ihren Ausgang vom Sinnlichen nimmt: vom *Sensualismus* zum *Empirismus* und seinen vielfältigen Spielarten, wie dem *Logischen Empirismus* bis hin zur vielfältigen *Phänomenologie*).<sup>684</sup>

Zurück zur Gegenüberstellung von *finitem* und *infinitem* Intellekt, die aus mehreren Gründen von großer Bedeutung ist, geht aus ihr doch eindeutig hervor, worin Kant das Modell und Muster für den *realen Verstandesgebrauch* sieht, nämlich im unendlichen Verstand Gottes. Im Rückblick von Kants späterer Transzendentalphilosophie her, ist dieser Aspekt - nicht nur entwicklungsgeschichtlich - durchaus ein Problem für die *Kritische Philosophie*, denn die Erkenntnis, dass der *Realgebrauch* der Vernunft für uns Menschen unerreichbar ist, ist eben selbst nur möglich über den *Vergleich* mit der göttlichen Vernunft selbst, die der Maßstab des realen Gebrauchs, bzw. der reale Gebrauch selbst ist. Deswegen ist die Grundthese der *Kritischen Philosophie* selbst nur dann einsichtig, wenn sie die intellektuelle Erkenntnis, die sie bekanntlich verneint,

---

<sup>683</sup> Kant, der wie mehrfach erwähnt, das Projekt einer „realen“ (ist man versucht zu sagen) Metaphysik nie vollständig aufgegeben hat, muss es so oder so ähnlich verstanden haben.

<sup>684</sup> Schafft Kant dann in der *Kritik* den „Raum zum Glauben“ nicht gerade gegen die Wissenschaften? Ist die *Kritik* damit aber nicht das größte je angelegte geistesgeschichtliche Täuschungsmanöver, das im Namen der Wissenschaft die Wissenschaft selbst in Frage stellt, das dem Anschein nach gegen die Möglichkeit der Metaphysik plädiert, die Metaphysik in Wahrheit aber für immer zur *prima philosophia* und *philosophia perennis* kürt - selbst wenn diese nur Gott vorbehalten sein sollte?

zumindest aber zum Regulativen degradiert, zulässt, was sie aber nur auf Kosten ihrer Selbstverneinung tun kann.<sup>685</sup>

Neben der Musterfunktion des göttlichen Intellekts für den realen Verstandesgebrauch ist es des Weiteren vor allem die Funktionsweise des ersteren selbst, die, wie schon mehrmals betont, für Kants Philosophie in ihrer Gesamtheit von hervorragender Bedeutung ist und ohne die sich seine Philosophie nicht in Gänze verstehen ließe. In der oben zitierten Stelle tritt das genetische Denkmuster aus dem Beweisgrund, oft latent im Hintergrund, deutlich ans Licht. Der göttliche Verstand bringt die Dinge selbst her vor. Sie sind durch ihn, aus ihm hervorgegangen - *produziert*.

Der menschliche Verstand kann die Dinge eben nicht intellektuell erkennen, weil er die Dinge nicht produziert, nicht aus sich heraus schöpft und in die Welt setzt, weshalb man die Problematik des *usus realis* durchaus auch durch die - wenngleich hier zweckentfremdete Frage - ausdrücken kann, die Paul Valéry an einer Stelle seines Werkes stellt: „Mais comment produire du temps?“<sup>686</sup> Denn letztlich liegt das Problem nicht nur für Kant darin, wie sich die atemporalen Strukturen der Logik auf die zeitliche Welt applizieren lassen. Dass es Kant ums Produzieren geht und ging, erweist sich natürlich auch im Rückschluss von Kants *Kritischer Philosophie* her, weil er dort das Erkenntnisproblem ja gerade damit zu lösen versucht, dass diese eben - selbstredend lediglich auf phänomenaler Ebene - durch das Subjekt und dessen *Spontaneität* selbst produziert wird, darin aber abhängig von äußerem Material ist, für das sie *rezeptiv* ist. Gott, als Grund der Materie wie der Form, benötigt keinerlei Rezeptivität, kann auch keiner unterliegen, zumal er ja letzter oder erster Grund von Allem ist. Der menschliche Verstand dagegen erweist sich als rein formell, wesentlich immateriell, also prinzipiell unfähig, die Materie in ihrer Zeitlichkeit zu fassen, weil er sie in seiner Kontingenz und Endlichkeit nicht produzieren kann. Deshalb ist Kants stetige Hinwendung zum Subjekt gleichzeitig eine Steigerung seines Formalismus zuungunsten der Thematik des Realgrundes bzw. des Materialen, die sich in seinen früheren Werken die Waage hielten, nur parallel und gleichberechtigt gedacht wurden. Der materiale Aspekt hingegen verkommt in der *Kritik* zur

---

<sup>685</sup> Erkenntnis muss, will sie *Erkenntnis* sein, konstitutiv sein.

<sup>686</sup> Vgl. Paul Valéry, *L'Idée Fixe* (Gallimard, 1932), 14.

theoretischen Leerstelle, zu einer Art Singularität, die aber zugleich den leeren Formalismus mit Inhalt zu füllen hat.<sup>687</sup>

Die Problematik des *realen Vernunftgebrauchs* ist damit in erster Linie eine Frage der Produktion, eine Frage nach dem Prinzip vom Grund, indem sie eine Antwort auf die Grundproblematik Kants sucht, die da heißt: Wie kann, weil etwas ist, etwas anderes sein oder daraus hervorgehen. Im Grunde geht es um die Frage der Schöpfung wie der Begründung und nicht zuvörderst um die Frage der Erkenntnis. Die Erkenntnisfrage wird sich Kant deshalb auch erst später stellen, denn sie ist ein sukzessives Eingeständnis oder selbst Erkenntnisprozess, der Unmöglichkeit die Schöpfung oder die Verursachung als Produktion zu denken. Da es Kant aber nun einmal nicht um irgendwelche Erkenntnisse ging, sondern darum, die Produktion, die Realverursachung selbst zu erkennen, geriert sich die Frage nach der Erkenntnis eben doch als Frage nach der Produktion respektive dem *realen Verständnis* derselben, der Reproduktion also mit Mitteln der Vernunft. Für sie fand Kant keine adäquate Antwort, weil er sich um ein genuin intrinsisches Verständnis der Realverursachung bemühte. Ein derartiges Verständnis nun, scheint aber die Sache oder der Prozess selbst sein zu müssen, nicht das Wissen um ihn, weshalb es, mit Valéry gesprochen, tatsächlich darum geht, Zeit, Veränderung und Verursachung zu produzieren. Nur aus diesen Gründen konnte Kant später die Grundproblematik in einer auf den ersten Blick sehr erstaunlichen Kontinuität auf der Ebene des Praktischen weiter fortführen oder ausführen, und zwar gerade, weil die Möglichkeit der Handlung die tatsächliche Produktion selbst ist. Die aus Immanuel Kants genetischer Prämisse herstammende produktivistische Auffassung hatte ihm davor bereits die Verlagerung der erkenntnistheoretischen Frage nach dem Realgrund von der äußeren Welt hin zu den inneren Mechanismen der Erkenntnis gestattet, die als solche auch nur durch Realgründe produziert werden konnte.

Hier stellt sich die Frage der Identität bzw. der Identifikation von Sein und Denken. Eine Frage, die wohlgermerkt sich auch schon für den kritischen Kant nicht stellen sollte oder dürfte, wo er doch dem Begriff der „Existenz“ den prädikativen Gehalt streitig machte und sich grundsätzlich gegen eine „Deduktion“ des Seins aus dem Denken wehrt. Umgekehrt aber, so scheint es, versucht Kant hier das Denken dem Sein anzugleichen, zu

---

<sup>687</sup> Vielleicht war Kant deshalb so erfolgreich, weil er eben die zu füllende Leerstelle, den Grund, offen ließ, respektive, offen lassen musste, weil das Wesentliche also nur durch Absenz bestimmt war, ergo unbestimmt blieb, wohingegen eine Philosophie der Fülle (plenitude), wie sie bei den Rationalisten zu finden ist, in der der *horror vacui* der Vernunft noch jede kleinste Lücke zuleistert, womöglich weniger Attraktiv erscheinen könnte.

identifizieren, statt Erkenntnis klassisch als Adequation zu verstehen, wo man sich eben darauf einigen muss, nach welchem Maß, nach welchen Begriffen oder Kategorien selbige *adequatio* verstanden werden soll. Die Relation der Adequation allerdings kann niemals eine reflexive, eine Identitätsrelation sein. Sie muss binär sein, ansonsten machte der Begriff der *adequatio* keinen Sinn, denn etwas muss einem anderen gegenüber adäquat sein, nicht sich selbst gegenüber.

Wenn Kant hier also implizit versucht, das Denken dem Sein anzugleichen (darin liegt seine realistische Tendenz begründet, die Manfred Frank richtigerweise betont, die aber eben bei Kant selbst kein Realismus sein kann<sup>688</sup>) statt das Sein aus dem Denken abzuleiten, dann gerät die Unterscheidung zwischen Sein und Denken natürlich selbst in Bedrängnis und damit die Frage der Erkenntnis als Adequation. Überhaupt droht die Unterscheidung in Realgrund und Erkenntnisgrund, auf die er eigentlich so erpicht ist, die aber, wie bereits öfters hervorgehoben, wenn es um das Absolute oder die Totalität geht, zusammenzubrechen.

Denn Erkenntnis als Produktion oder Produktion als Erkenntnis, die *adequatio* als Selbstidentität macht sicherlich nur Sinn, angewandt auf das Absolute *qua* Absolutem, nicht aber auf den Teil desselben, der zwar auch identisch mit dem Absoluten ist, aber eben nur *teilidentisch* und daher gänzlich anderen Bestimmungen gehorchen muss. In Anbetracht dieser Feststellungen stellt sich die Frage, warum Kant, der sich zeit seines Denkens sehr bewusst über die Unterscheidung von Teil und Ganzem zeigt, an einer für die endliche Erkenntnis unmöglichen Forderung der Identität von Erkennendem und zu Erkennendem festhält und damit die Möglichkeit der Übereinstimmung von Sein und Denken selbst infrage stellt, auf die er doch eigentlich mit dem Begriff des *usus realis* abzielt.

Das Problem, das Kant so oft jagt, wie Hegel treffend erkannt hat, liegt einmal mehr darin, dass er erst eine fundamentale Unterscheidung trifft (hier zwischen endlichem und unendlichem Intellekt), die eigentlich *per definitionem* unüberbrückbar ist, die aber überbrückt werden muss, weil einen das Denken, das Prinzip vom Grund, das auf die Einheit abgeht, dazu zwingt. Argumentativ ist das schwer zu bewerkstelligen, wenn man vom Verschiedenen ausgeht und zur Einheit gelangen will; ein Sachverhalt, welcher dem „genetischen“ Denker Kant eigentlich bewusst sein müsste. Auch eine Dialektik nach Hegel kann, ausgehend vom Verschiedenen, ihren gesetzten Ausgangspunkt nicht wirklich verlassen und zur Einheit gelangen, auch nicht auf Kosten der Widerspruchsfreiheit,

---

<sup>688</sup> Vgl. Frank, „Kants Grundgedanke“.

weshalb sie, wie Wolfgang Cramer richtig rasoniert, in einer „unendlichen Iteration“ zu Grunde gehen muss.<sup>689</sup>

Der hervorzuhebende Punkt bei Kant liegt aber in der beachtenswerten Tatsache, dass er ausgerechnet das Göttliche zum Maßstab des Menschlichen erklärt (um dann festzustellen, dass letzteres ersterem nicht gerecht werden kann). Aus besagter Dichotomie und der maßgeblichen Funktion des infiniten Intellekts ließen sich bei näherem Bedenken einige interessante Schlussfolgerungen ziehen, die mit dem gängigen „Verständnis“ von Kant kaum in Einklang zu bringen wären. Hier folgern wir wieder im Hinblick auf die *Kritik*, weil wir ohnehin der Ansicht sind, dass die *Kritik* nicht, *pace* Kant, für sich steht und nur als Resultat der sogenannten „vorkritischen“ Philosophie Kants wirklich verstanden werden kann. Die Frage nach dem *realen*, dem nicht-logischen Gebrauch des Verstandes, durch den die „Begriffe selber, der Dinge wie der Beziehungen, gegeben“<sup>690</sup> werden, beantwortet Kant dahingehend, dass dieser dem Menschen, dem endlichen Verstand nicht gegeben ist, weil er letztlich „symbolisch“ denken müsse, weil er primär leidend ist, eben nicht aktiv oder produzierend wie der göttliche. Kants Verständnis des infiniten Intellekts, hieran hängt selbstverständlich viel, ist nicht rein negativer Natur, nicht bloßes Gegenteil des finiten Intellekts, sondern positiv bestimmt, wie wir gesehen haben, ergo mehr als epistemisch.

Das Model, das Kant von wahrer Erkenntnis hat, muss positiv bestimmt sein, also grundsätzlich *akritisch* oder *parakritisch* sein. Denn wie auch sollte jemand, der sich strikt der *kritischen Methode* bedient, der sozusagen zeitlebens lediglich „kritisch“ erzogen wurde, die *Kritik* überhaupt verstehen? Der parakritische „Dogmatismus“ scheint zumindest aus hermeneutischer Sicht durchaus konstitutiv für das Verständnis der *Transzendentalphilosophie* zu sein (und das muss wohl so sein, weil die *Kritik* eben keine Philosophie ist, sondern nur Methode). Das liegt im Wesentlichen daran, dass Kant, und

---

<sup>689</sup> Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*, 2:14: „Hegel? Nun, Hegel, der große Zauberer, nebelt uns in die Dinge ein auf seine eigene Art. Den Trick der Dialektik nimmt der Verfasser Hegel nicht ab. Es wird uns die Einheit des kontradiktorischen Gegensatzes offeriert, nicht der Ausschluß des Widerspruchs, sondern der Einschluß des Widerspruchs. Aber nur dann ist ein Widerspruch, wenn die Entgegengesetzten auf dasselbe bezogen sind. Die Identität ist Bedingung der Möglichkeit eines Widerspruches. Aber eben die Kontradiktion zerstört diese Bedingung. Deshalb ist ein Widerspruch ausgeschlossen, weil er die Bedingung seiner selbst zerstört. Der Einschluß des Widerspruchs macht beides unmöglich, die Beziehung des B auf A und die Beziehung des Non B auf A. Oder anders gesagt: Ist A in eins Non A, dann hat die Negation keinen Bezugspunkt mehr. Non A ist Non Non Non Non... . Der Untergang in der unendlichen Iteration schmückt sich unter dem Titel der Dialektik als der Weisheit letzter Schluß auf. Diese Weisheit Hegels kann nicht helfen.“

<sup>690</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 5.

wie könnte er es anders, das Endliche in Opposition zum Unendlichen her denkt und denken muss. Und genau hierin scheint sich ein kurioser Umstand anzudeuten, der den finiten Intellekt zu betreffen scheint und den Kant im Grunde wie kein Zweiter herausgearbeitet hat, nämlich den *diskursiven* Wesenszug unserer Kognition.

Der endliche Verstand, der wesentlich nicht Zeit ist, sondern *in* der Zeit, also selbst zeitlich, scheint in seiner logisch-diskursiven Ausrichtung zwar sehr wohl das Unzeitliche, das Ewige denken zu können, während ihm jedoch das Denken der Zeit selbst merkwürdigerweise verwehrt zu bleiben scheint. Ein kognitives Kuriosum, das bekanntlich von Augustinus auch gesehen wurde, der sagt, er wisse (intuitiv), was Zeit sei, könne es jedoch nicht (diskursiv) erklären. Beim Ostpreußen ist es die zeitliche Relation zwischen Kontingenten, die Beziehung von Realgrund zu Realfolge (Schopenhauer fasst das *principium rationis* nicht umsonst als Prinzip der Zeit<sup>691</sup>), die letztlich nicht diskursiv zu fassen ist, weshalb auch Spinoza, bei dem das Zeitliche nirgendwo unterkommen zu scheint, sich dazu verleiten ließ, zu sagen, die Vernunft könne gar nur das Notwendige denken: „De natura rationis non est res ut contingens, sed ut necessarias contemplari.“<sup>692</sup> Dies scheint sich auch nicht zuletzt bei Kant selbst zu bestätigen, dessen *Ideal der reinen Vernunft* beinahe erschöpfend ausgeführt wird, während der eigentliche Grundpfeiler der Kritik, das „Ich“, der eigentliche *Grund* der Kritik, überhaupt nicht zu fassen ist, wenn nicht Nichts, so zumindest ein schwarzes Loch der Vernunft ist, das letztlich selbst zeitlos zu bleiben scheint, obwohl es zeitlich sein muss. Das eigentliche Problem scheint also vielmehr darin zu liegen, dass das Endliche sich nicht als Endliches zu denken vermag, dass es wesentlich blind gegenüber sich selbst ist (sicher ein Grund für die Länge der Liste der *cognitive biases*).<sup>693</sup> Wahre Welterkenntnis wäre dann doch nicht zuletzt Selbsterkenntnis des Kontingenten *qua* Kontingentem, sofern die Welt von Gott verschieden wäre, wie Kant es hält.<sup>694</sup> Vielleicht liegt es an dieser Selbstblindheit, dass sich das Denken selbst nicht als Denken denken kann, und deshalb weiß, dass es realiter sich auf Nichtdenken gründet. Das Denken, weil es nicht in sich selbst sein kann, muss in anderem

---

<sup>691</sup> Vgl. Greg Whitlock, „Art. Schopenhauer“, in *Encyclopedia of Time. Science, Philosophy, Theology, and Culture*, hg. von James H. Birx, Bd. 3, 3 Bde. (Sage Publications, 2009), 1139–42.

<sup>692</sup> Spinoza, *Ethik*, 188–89 (II, Lehrs. 44): „Es liegt in der Natur der Vernunft, Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten.“

<sup>693</sup> [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List\\_of\\_cognitive\\_biases&oldid=781868253](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_cognitive_biases&oldid=781868253) [abgerufen am 15.05.2017].

<sup>694</sup> Vielleicht ist es nicht zuletzt diese Blindheit in Bezug auf sich selbst, die sich im subjektiven Idealismus in seinen trivialeren oder vulgär-sophistischen Ausprägungen als Grund der universalen Blindheit gegenüber der Realität dartut.



sein. Das ist der Grund, warum es sich nicht selbst denken kann. Das Sein hingegen muss in sich selbst sein, kann nicht in anderem sein, und deshalb ist es der Grund des Denkens.

Deshalb ist neben der Frage nach dem *Was* des Denkens die Frage des *Wos* des Denkens mindestens genauso wichtig. Im Modus des Kontingenten kann das Denken nicht mit dem Sein zusammenfallen, anders als vielleicht im Absoluten, weshalb es am Ort des Relativen, des Endlichen, nicht vollauf an „seinem Ort“ ist, ist es deshalb als Kontingentes blind für sein eigenes Sein, also nur Denken und nicht Denken und Sein, diese Identifizierung bleibt ihm hier, an diesem Ort, verwehrt. Es kann damit nicht Zeit produzieren, sondern ist selbst nur in der Zeit und kann deshalb nur das Zeitlose erkennen, weil es an diesem relativen Ort keine Identität mit seinem zeitlichen und absoluten Sein erlangen kann.

Es sei uns die spontane Spekulation nachgesehen, nicht zuletzt weil sie selbst in ihrer eher dem Vollkommenen zuneigenden Unvollkommenheit den Punkt zu bestätigen scheint, dass es hier an tieferer Stelle eben doch um Identität und Adequation geht, was sich auch durch folgende zwei Behauptungen zu erweisen scheint, die wir hier bloß unkommentiert in der Raum stellen wollen bzw. darauf hinweisen, dass das Denken einer gewissen Eigentümlichkeit unterworfen ist, die besagt, dass es dasjenige Denken kann, das es nicht ist, also das Nichtdenken, wohingegen es dasjenige, was es ist, gerade nicht als Denken denken kann, weil und obwohl es selbst Nichtdenken ist. Jede Prämisse scheint also irgendwo einer Selbstblindheit zu unterliegen, die letztlich auf die Differenz von Grund und Begründetem als Kontinuum und Diskontinuum zurückzuführen sein könnte:

1. Der endliche Verstand kann das Unendliche denken, aber er kann es nicht sein.
2. Der unendliche Verstand kann das Zeitliche nicht denken, aber er ist es.

Das Prinzip vom Grund als Prinzip der Einheit führt das Denken doch immer auch auf eine Zweiheit und auf die Differenz zwischen Prinzip und Prinzipiatum, die Breton als die „Antinomie des Prinzips“ bezeichnete.<sup>695</sup> Es ist egal, ob man Spinozist oder Kantianer ist, es ist ein Unterschied zwischen Grund und Begründetem, obwohl es identisch sein muss. Es dreht sich seit Platon um das Verhältnis zwischen Ruhe und Bewegung. Kein Dualismus kommt an der Einheit vorbei, während kein Monismus der Differenz zwischen

---

<sup>695</sup> Vgl. Breton, *Du Principe*.

Prinzip und Abgeleitetem entkommen kann. Kant geht zwar von der Zweiheit aus, tendiert aber in der Zweiheit zum Monismus des Geteilten, wenn er die Bereiche absolut trennt. Kant sieht den Grund als Kontinuum oder Unbestimmtes wie das Begründete als Diskontinuum oder Bestimmtes, aber weil er einen zweiteiligen Monismus fährt, kann er die Zweiheit nicht zur Einheit bringen, weshalb sich beide Ebenen zueinander inkommensurabel oder füreinander blind erweisen. Wenn Leibniz das Problem zwischen dem Kontinuum und Diskontinuum zu solch exponierter Stellung erhob, dann wusste der „Erfinder“ des *principium rationis* sicher wovon er sprach.<sup>696</sup> Kant hat beides, aber gerade weil er es hat, kann er es nicht mehr zusammenbringen, weil er denkt, dass er beide Pole verliert, wenn er sie in eins setzt, was aber nur am Ort des Endlichen stimmen würde, nicht aber am Ort des Absoluten, der der Ort des Ortes ist, der vermutlich aber Zeit ist, was womöglich dasselbe ist. Im nächsten Kapitel kommen wir auf die Sinnlichkeit zurück, die als solche immer auch Blindheit ist, Blindheit für das Nichtsinnliche.

### 6.5.3 Vom Formgrund der Sinnlichkeit

Im *dritten Abschnitt* behandelt Kant die „Gründe der Form der Sinnenwelt“. Auch hier tritt sogleich die *maßgebende Funktion* des Intellektuellen bzw. der metaphysischen Weltkonzeption Kants hervor, wenn er die Formgründe der Sinnenwelt in Analogie parallel zum „Grund der Form des Alls“ bestimmt.<sup>697</sup> Um Missverständnissen vorzubeugen, muss zudem vorausgeschickt werden, dass es Kant nicht bloß um die Gründe der Sinnlichkeit geht, die als solche ja nie sinnlich sein können, sondern darüber hinaus nur um die *formale* Seite selbiger. Es geht ihm hier im Speziellen nicht um das Stoffliche der Sinnlichkeit, und im Allgemeinen interessiert sich Kant im Kontext des Sinnlichen wenig bis überhaupt nicht für den konkreten mechanisch-stofflichen Erkenntnisvorgang, sondern im Wesentlichen immer nur um die Beziehung des vorangehend verarbeiteten und prozessierten Stoffes insofern er das Materiale für das formale Urteil liefert. Erkenntnis ist vielmehr ein Faktum oder Gegebenes, das man hat, das ist und mit dem der Verstand etwas macht.

---

<sup>696</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, hg. von Jaques Brunschwig (Paris: GF Flammarion, 1969), 29: „Il y a deux labyrinthes fameux où notre raison s'égare bien souvent: l'un regarde la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et l'origine du mal; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles qui en paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l'infini.“

<sup>697</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 13.

Dieser Sachverhalt, der auch für die *Kritik* Geltung hat, sollte ein weiterer Grund zur Vorsicht hinsichtlich einer allzu vorschnellen Postulierung eines „Empirismus“ (obwohl dieser selbst natürlich wenig „empiristisch“ ist, höchstens Programm) bei Kant sein, der letztendlich doch die Tendenz hat, das *Phenomenon* zu „intellektuieren“, um ebenfalls den „barbarische[n]“ und „bastardartige[n] „Ausdruck“ zu verwenden, mit dem er am Ende dieser Abhandlung eine Vermengung des Sinnlichen mit dem Intellektuellen belegen wird.<sup>698</sup> Der Formgrund der „Sinnenwelt“ schließlich ist dieser:

„Grund der Form des Alls ist, was den Grund für die allgemeine Verknüpfung enthält, wodurch alle Substanzen und deren Zustände zu demselben Ganzen gehören, das man *Welt* nennt. Grund der Form der *Sinnenwelt* ist, was den Grund für die *allgemeine Verknüpfung (nexus universalis omnium)* von allem enthält, sofern es *Phaenomenon* ist. Die Form der *Verstandeswelt (mundus intelligibilis)* kennt einen objektiven Grund, d. i. irgendeine Ursache, durch die eine Verbindung des an sich Daseienden zustande kommt. Sofern man die Welt aber als Phaenomenon betrachtet, d. i. in Bezug auf die Sinnlichkeit der menschlichen Erkenntniskraft, kennt sie keinen anderen Grund der Form als nur einen subjektiven, d. i. ein bestimmtes Gesetz des Gemüts, durch das es notwendig ist, daß alles, was Gegenstand der Sinne (aufgrund seiner Beschaffenheit) sein kann, *notwendig* zu demselben Ganzen zu gehören scheint.“<sup>699</sup>

Die „Gesetze des Gemüts“, denen sich Kant vermehrt zuzuwenden beginnt, während er sich von der Frage des Realgrundes, zumindest vordergründig, mehr und mehr abwendet, werden also keineswegs ausgehend von empiristischen Motiven gedacht, sondern ausgehend vom intellektuellen Begriff der Totalität.<sup>700</sup> Mit der Hinwendung zum Subjektiven ändert sich also wenig an Kants grundsätzlicher Fragestellung, die die Suche nach einem Prinzip ist, welches die Einheit des Vielen generiert und garantiert. Was sich ändert bzw. sukzessive ändern wird, ist die Ebene oder der Gegenstand der Betrachtung, der sich von der *Welt* zum *Subjekt* verschiebt, vom Externen zum Internen. Eine Erklärung der Verschiebung des Untersuchungsgegenstandes muss ganz und gar nicht auf empiristische, respektive auf Motive zurückgreifen, die von außen an Kant herangetragen worden wären.

---

<sup>698</sup> Ebd., § 24 [im Original zum Teil hervorgehoben].

<sup>699</sup> Ebd., § 13 [Hervorhebung im Original].

<sup>700</sup> Wir hatten bereits festgestellt, dass Kants Denkgeschichte sich zwar sukzessive vom Äußeren zum Inneren hin verlagert, aber immer nur, wenn ein Realgrund in Aussicht ist: Vom Realgrund der Dinge zum Realgrund der Erkenntnis bis hin zum Realgrund der Handlung hat Kant immer diese in Auge. Allerdings verlieren sie damit sukzessive ihr eigentlich Ziel aus dem Blickfeld, dass zu Beginn eben die Realverursachung der Substanzen war, weshalb es nicht widersprüchlich ist, wenn wir von einer Abkehr der Realgrundproblematik sprechen, weil wir, sozusagen damit die Abkehr von der originären Frage meinen.

Die bei ihm konstatierte *produktivistische* Auffassung der Wahrheit, inspiriert durch die rationalistische oder *genetische* Denkungsart, der Vorrang der Identität vor der Adequation, bedingt und nezesitiert gewissermaßen die Wende hin zum Subjekt, weil, so mag es vermeintlich erscheinen, wir selbst dieses Subjekt sind, wir damit der Grund selbst sind, der die Identität des Vielen herstellen muss, weil wir also - vermeintlich - durch die Identität des erkennenden Subjekts mit dem zu erkennenden Objekt, Einsicht in einen Realgrund, wenn auch einen subjektiven, selbst haben. Weil also Adequation mithin kein genügendes Kriterium der Wahrheit ist, sondern nur Identität respektive Identität von Produzent und Produkt, Schöpfer und Schöpfung, Erzeuger und Erzeugtem, Zeugendem und Gezeugtem, sieht sich Kant gezwungen, seine Suche nach dem Prinzip der Realverursachung auf die inneren Mechanismen des Subjekts, auf das uns gegebene Bewusstsein zu verlagern, um hier den Grund zu erkunden, der das Viele eint.

Was im Zuge dieser Wendung in Kants Denken oft übersehen wird, ist, dass die Struktur des Sensiblen nach dem Model der Struktur des Intelligiblen konzipiert wird bzw. Letztere heuristisch tonangebend ist, weswegen die häufig geäußerte Kritik an Kants strikter Trennung dieser beiden Erkenntnisbereiche, zumindest wenn man ihre Genese im Auge hat, womöglich doch nicht ganz zutreffend sein mag. Die *Dissertation* ist deshalb vor allem als Riemen von größerer Bedeutung, was die Interpretation Kants anbelangt, weil hier Sensibles wie Intelligibles als solches im hierarchischen Gefüge nichtsdestotrotz in nach ihrem Recht und Maß betrachtet werden, obwohl sicherlich am Ende doch, was ja gerade der bedeutende Punkt ist, eine intellektualisierende Lesart des Sensiblen vorherrscht. Eine Lesart, die Kant mit und nach dem Abfassen der *Kritik* gerne dem Vergessen übergeben will (er muss *Gründe* gehabt haben, sein „vorkritisches“ Werk später so pejorativ zu behandeln). Die *Strukturparallelität* von Sensiblem und Intelligiblem, die bereits anlässlich der Beschaffenheit und Rolle des göttlichen Verstandes in der *Nova Dilucidatio* ins Auge fiel, ist damit - nicht nur aus *entwicklungsgeschichtlichen* Gründen, sondern vor allem auch aus *systematischen* - unbedingt im Gedächtnis zu behalten.

Was nun den „Grund der Form der Sinnenwelt“ angeht, so unterwirft sich Kant auch hier einem durch das *principium determinationis* begründetem Axiom, aufgestellt in der *Nova Dilucidatio*. Dieses besagt, dass nichts in der Folge enthalten sein kann, was nicht im Grund bereits angelegt war. Nun aber dreht Kant dieses Prinzip um, wenn er postuliert:

„Was mithin schließlich auch immer Grund der Form der Sinnenwelt sein mag, so umfaßt sie doch nur das *Wirkliche*, sofern man annimmt, es könne in *die Sinnefallen*, und deshalb weder die unstofflichen Substanzen, die, als solche, schon ihrer Definition nach von den äußeren Sinnen gänzlich ausgeschlossen werden, noch die Weltursache, die, da durch sie die Erkenntniskraft selber da ist und mittels irgendeines Sinnes wirkt, kein Gegenstand der Sinne sein kann.“<sup>701</sup>

In diesem - zumindest für den Befürworter der *Kritischen Philosophie* - harmlos bis selbstverständlich anmutenden Satz verbirgt sich allerdings schon das ganze Problem von Kants späterer Philosophie. Die programmatische Bedingung, die er seiner Recherche voranstellt, schließt nämlich kategorisch aus, dass jemals etwas anderes als ein Phaenomen *Grund* eines Phaenomenons sein kann. Angewandt auf das Phänomenale zerstört diese Axiomatik den Begriff des Phänomenalen selbst, welches ja *per definitionem* immer Erscheinung *von etwas* sein muss, dass selbst *nicht* Erscheinung *ist*. Abgesehen davon ist durch noch so viel Nachdenken wohl je auszumachen, wie ein Phänomen ein anderes Phänomen verursachen oder begründen könnte.

Mit der unreflektierten Übertragung des Vokabulars der Begründung auf das Sinnliche, so scheint es, hat Kant seinen Kardinalfehler begangen, dessen programmatische wie heuristische Unsinnigkeit die beträchtliche systemische Unsinnigkeit der Kritik vorzeichnen sollte, die nur ein großer Geist wie er derart grandios hat vervollkommen können, und die Jacobi später so gut zum Ausdruck bringen sollte, der „[...] die Kritik immer wieder von Vorne anfangen musste, weil [er] unaufhörlich darüber irre wurde, daß [er] ohne jede Voraussetzung [des Dinges an sich/R.P.H.] in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte“.<sup>702</sup> Und bekanntlich wird Kant später von der *Erscheinung* aus nie zum *Ding an sich* kommen, weder zu dem der Außenwelt noch zu dem der Innenwelt, obwohl diese ja gerade unabkömmlich für sein Gebäude sind (die Ausführungen über Architektur scheinen daher eher kompensatorischer Natur). Der Unsinnigkeit dieser heuristischen Vorschrift fällt Kant allerdings sogleich im anschließenden Satz zum Opfer, wenn er die „ersten formalen Gründe des *Alls*, als *Phaenomenon*, die schlechthin allgemein und gleichsam die Schemata und Bedingungen von allem sind, was außerdem noch in der menschlichen Erkenntnis sinnlich ist“, durch „Zeit und Raum“ bestimmt.<sup>703</sup>

---

<sup>701</sup> Kant, „Dissertation“, § 13 [Hervorhebungen im Original].

<sup>702</sup> Jacobi, Werke II, 304 [zitiert nach: Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft*, 32.].

<sup>703</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 13 [Hervorhebungen im Original].

Hierin mag der tiefere Grund liegen, weshalb Kant sich später auf seine sehr unangenehm zu verteidigende Behauptung der Subjektivität von Raum und Zeit als Möglichkeitsbedingungen der Sinnlichkeit versteifen musste. Eine Unhaltbarkeit, die nur für „phänomenale Geister“ als solche unerkannt bleibt, die sich durch den Begriff der *Möglichkeitsbedingungen* in die Irre führen lassen und darob vergessen, dass Raum und Zeit selbst die *transzendenten* Möglichkeitsbedingungen für die Möglichkeitsbedingungen der *Transzendentalphilosophie* sind.

In den nächsten, dem vierzehnten und fünfzehnten Paragraphen, handelt Kant dann die Begriffe der Zeit wie des Raumes ab. Natürlich behauptet er hier nicht die Sinnlichkeit von Raum und Zeit, was er angesichts des eben Zitierten zwar tun müsste, sondern versucht sich über die Konstruktion der Möglichkeitsbedingungen aus der sich selbst geschnürten Schlinge zu ziehen. In sieben Unterpunkten qualifiziert Kant seinen Zeitbegriff. Zunächst stellt er klar, dass die Vorstellung der Zeit nicht empirisch ableitbar ist, sondern dass vielmehr Zeit die Voraussetzung der Wahrnehmung der Zeit selbst sei.<sup>704</sup> Daraufhin legt er dar, weshalb die Vorstellung der Zeit eine „einzelne“ und keine „allgemeine“ ist, womit sie bereits eines der eingeführten Kriterien einer „reinen Anschauung“ erfüllt.<sup>705</sup> Das Zweite wird, so Kant weiter, dadurch erfüllt, weil die Zeit „vor aller Empfindung, als Bedingung der am Sensiblen vorkommenden Beziehungen, vorgestellt wird, ist sie nicht Sinnes-, sondern *reine Anschauung*“.<sup>706</sup> Im vierten Unterpunkt geht Kant *expressis verbis* mit Leibniz' Kontinuitätsprinzip *d'accord*, wenn er die Zeit als eine „stetige Größe“ (*quantum continuum*) und „Grund der Gesetze des Stetigen in den Veränderungen des Alls“ bezeichnet.<sup>707</sup> Wirklich kontrovers aber ist der fünfte Unterpunkt, in dem Kant der Zeit die objektive Realität abspricht:

---

<sup>704</sup> Ebd., § 14: „Die Vorstellung von der Zeit entspringt nicht aus den Sinnen, sondern wird von ihnen vorausgesetzt. Denn ob das, was in die Sinne eindringt, zugleich ist oder nacheinander, kann nur durch die Vorstellung der Zeit vorgestellt werden, und die Aufeinanderfolge erzeugt nicht den Begriff der Zeit, sondern beruft sich auf ihn. Deshalb erklärt man den Begriff der Zeit, gleich als wäre er durch Erfahrung erworben, sehr schlecht durch die Reihe des nacheinander daseienden Wirklichen. Denn was das Wörtchen „nach“ bedeutet, verstehe ich nur, wenn der Begriff der Zeit schon vorhergeht. Denn nacheinander ist, was in *verschiedenen Zeiten* da ist, so wie zugleich ist, was zu *derselben Zeit* da ist [Hervorhebung im Original].“

<sup>705</sup> Ebd., § 14: „Die Vorstellung der Zeit ist eine *einzelne*, keine *allgemeine*. Denn jede beliebige Zeit wird nur als Teil einer und derselben unermesslichen Zeit gedacht [Hervorhebung im Original].“

<sup>706</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>707</sup> Vgl. ebd.

„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*.“<sup>708</sup>

Der Grund für die Nichtobjektivität wie der Nichtsubjektivität der Zeit besteht für Kant dabei in beiden Fällen in der Priorität der Zeit gegenüber den Begriffen einerseits der klassischen Ontologie wie Substanz, Akzidenz, Relation usw., wie andererseits des Sensiblen. Sinnes- und Verstandesbegriffe unterliegen also einer Abhängigkeit von der Zeit (oder dem Begriff der Zeit, wo die Zeit doch gerade nicht real sein soll).<sup>709</sup> Die Abhängigkeit von der Zeit drückt der Königsberger nun selbst durch das ein Zeitverhältnis anzeigende „älter“ aus - der Zeitbegriff sei „älter“ als der Substanzbegriff etc.<sup>710</sup> Jedoch scheint es fraglich, ob es sich hier nicht eher um eine ontologische oder logisch-kognitive Abhängigkeit, denn um eine temporale handelt. Aber welches genaue Dependenzverhältnis Kant nun auch meint: Die Frage, wie er eine Abhängigkeit von etwas postulieren kann, dessen (objektive wie subjektive) Existenz er gerade negiert hat, wie etwas „älter“ sein kann, wo es doch keine objektive Zeit gibt, scheint dem Kaliningrader (nur die Zeit kennt, worauf Kant selbst insistiert<sup>711</sup>, keine Widersprüche) nicht in den Sinn gekommen zu sein.

Ganz offensichtlich bedeutet Kants Neuinterpretation der „Zeit“ einen radikalen Bruch mit der *relativen* wie *absoluten* Zeitauffassung von Leibniz respektive Newton, weil beide einen zwar entgegengesetzten, wiewohl aber einen sich auf *selber Ebene* widersprechenden, da *objektiven* Zeitbegriff vertreten.<sup>712</sup> Indem Kant nun der Zeit ihre Realität selbst nimmt, bricht er zwangsläufig mit allen dagewesenen Zeitauffassungen, freilich gleichsam der Zeit selbst. Nichtsdestotrotz kann Kant, noch will er, der Zeit entkommen - wie auch - wo er doch soeben dem Begriff der Zeit sogar absolute Priorität über Sein und Denken gegeben hat. So ist der Begriff der Zeit (nach Kant, denn dieser Umstand ist keineswegs so klar, wie er hier suggeriert) auch gegenüber dem Begriff vorrangig, um den Kants Überlegungen seit Jahrzehnten kreisen - dem der Veränderung: „Daher ist die Möglichkeit von Veränderungen nur in der Zeit denkbar, aber nicht die

---

<sup>708</sup> Ebd.

<sup>709</sup> Ebd., § 14: „Denn die Substanzen ebenso wie die Akzidenzen ordnen wir, dem Zugleichsein wie der Aufeinanderfolge gemäß, nur durch den Begriff der Zeit einander bei; und deshalb ist deren Begriff der Grund der Form, älter als die Begriffe von jenem.“

<sup>710</sup> Vgl. ebd., § 14.

<sup>711</sup> Ebd., § 14: „Denn A und Nicht-A *widerstreiten* sich nur, wenn man sie *zugleich* (d. i. zu derselben Zeit) von *demselden* denkt, nacheinander aber (in verschiedenen Zeiten) *können* sie demselben *zukommen* [Hervorhebungen im Original].“

<sup>712</sup> Vgl. ebd., § 14.

Zeit denkbar durch Veränderungen, sondern umgekehrt.<sup>713</sup> Ob es nicht die Dissoziation von Zeit und Veränderung ist, die eventuell letzten Endes der Grund ist, wieso Kant die Beziehung von Realgrund zu Realfolge nicht als Zeit selbst auffassen lässt?

Aus dieser Aussage lässt sich des Weiteren sicher eine Präferenz zugunsten von Newton herauslesen, doch sollte man bei der Gegenüberstellung der leibnizschen und newtonschen Zeitkonzeption keineswegs außer Acht lassen, dass man die häufig damit assoziierten Attribute der *Relativität* wie *Absolutheit* womöglich genau umgekehrt präzisieren muss. Denn letztlich ist es das Absolutsetzen der Zeit im Sinne einer *Loslösung* von den Dingen, das die Zeit in Relation zu jenen Dingen setzt, die Zeit von ihnen loslöst und damit zur äußerlichen, mithin diskursiven, wissenschaftlichen Kategorie wird. Wohingegen die Zeit, begriffen als in den Dingen begründet, letztlich Welt und Zeit als Absolutes zu denken vermag, indem Veränderung dasselbe wie Zeit ist und Zeit also notwendig Veränderung - wo also Zeit und Absolutes dasselbe sind (in Richtung einer Form der einsteinschen *Raumzeit*) und das Prinzip vom Grund als Prinzip der Zeit ins Recht gesetzt wird.<sup>714</sup> Letzteres ist das *normative* Prinzip des Denkens wie der Welt schlechthin, wo Realität gleich Norm ist und Norm gleich Realität oder Wirklichkeit gleich Möglichkeit, um in Anlehnung an Spinoza zu sprechen.

Zeit, schließt Kant seine Betrachtungen ab, sei zwar „Einbildung“, dennoch „wahrer Begriff“ wie „Bedingung einer anschauenden Vorstellung“. Darüber hinaus müssten alle Phänomene als Phänomene mit den „Axiomen der Zeit“ übereinstimmen. Überhaupt enthielte der Begriff der Zeit die „allgemeine Form der Phaenomena“, weil ebendiese nur unter den Bedingungen der Zeit „Gegenstände der Sinne sein und einander beigeordnet werden können“.<sup>715</sup> Hieraus folge - und hier deutet Kant *nota bene* unabsichtlich bereits die Achillesferse der zukünftigen *Kritischen Philosophie* an - dass man gegen die „ersten Postulate der reinen Zeit“ niemals argumentieren könnte:

„Mithin ist es ungereimt, gegen die ersten Postulate der reinen Zeit, z. B. die Stetigkeit usw., die Vernunft bewaffnen zu wollen, da sie Gesetzen folgen, über die hinaus man nichts Früheres und nichts Älteres antrifft, und da selbst die Vernunft beim Gebrauch des Satzes des Widerspruchs auf die Beihilfe dieses Begriffs nicht verzichten kann; so sehr ist er angestammt und ursprünglich.“<sup>716</sup>

---

<sup>713</sup> Ebd.

<sup>714</sup> Nicht umsonst betont Jaques Brunschwig die Inspiration, die Leibniz aus seinen frühen Studien des Rechts bezogen hätte, vor allem die rechtfertigende Funktion, die die Hierarchie der Prinzipien bei Leibniz erfüllt, dem es letztlich, sicherlich zumindest aber in der *Théodicée*, um die Rechtfertigung Gottes ginge: Vgl. Jaques Brunschwig und Gottfried Wilhelm Leibniz, „Introduction“, in *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Paris: GF Flammarion, 1969), 9-19.

<sup>715</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 14.

<sup>716</sup> Ebd.



Dieses Eingeständnis der Fundamentalität wie Priorität der argumentativen Unhintergebarkeit der Zeit, das zugleich dem grundlegenden Postulat der leibnizschen Philosophie, der Vorrangigkeit des *Kontinuums* vor dem *Diskontinuierlichen*, Rechnung trägt, ist einmal mehr als Bestätigung der Grundüberzeugung Kants zu lesen, wonach die Welt eben nicht begrifflich, nicht logisch *ist* (die er mit Spinoza teilt), ganz im Gegenteil: Die Logik, Widerspruch und damit Identität selbst weisen eine Dependenz von der Zeit auf.<sup>717</sup> Sollte Kant hiermit die Wahrheit treffen, bedeutete dies, dass dem Prinzip des Grundes als Prinzip der Zeit mit reiner Logik nicht beizukommen wäre.

Darin besteht sicherlich auch die tiefere Ursache, weshalb David Humes wie auch Quentin Meillassoux' bloß logizistische Kritik am *principium rationis* von vornweg zum Scheitern verurteilt war. Mehr noch, wie schon angedeutet, wird Wolfgang Cramer, dem die hiesige Interpretation offenkundig viel zu verdanken hat, einige Zeit später Kants *Transzendentalphilosophie* exakt über dessen zweifelhafte Verwendung des Zeitbegriffs „destruieren“.<sup>718</sup>

Die Zeit, so beendet Kant seine diesbezüglichen Gedanken, sei deshalb „*ein unbedingt erster formaler Grund der Sinnenwelt*“.<sup>719</sup> Ohne die grundlegende Voraussetzung der Zeit als eines Kontinuums, als einheitlichem Grund also, kann die Diskretion der Sinnenwelt nicht einmal konstruiert, nicht *gedacht*, offensichtlich auch nicht erfahren werden. Wenn sie aber nicht ohne Einheitsgrund gedacht werden kann, dann müsste der Grund des Sensiblen doch letztlich intelligibel sein - ein Gedanke, den er in *De mundi...* ja keineswegs bereits vollständig abgeschrieben hatte (weshalb sie von Schmucker als regressiv empfunden wurde - wobei eine Regression in die richtige Richtung keineswegs also Regression sein muss).<sup>720</sup>

Hält man ein wenig inne, gerade auch angesichts der Epoche machenden Bedeutung dieser hier bereits in den Grundzügen skizzierten Theorie Kants, und befreit sich von

---

<sup>717</sup> In der natürlichen Sprache drückt sich diese prioritäre Abhängigkeit ebenso aus. Getrost lässt sich hier auch auf das Raisonement von Cusanus im Bezug auf den Vorrang der Gleichheit vor der Ungleichheit verweisen, zu finden im 7. Kapitel des ersten Teils zur Frage der Trinität und Einheit der Ewigkeit: „Toute inégalité est composée de l'égal et du plus. L'inégalité est donc postérieure, par nature à l'égalité [...] l'égalité est donc éternelle (Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, übers. von Pierre Caye u. a. (Paris: Flammarion, 2013), 54–56).“

<sup>718</sup> Vgl. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*.

<sup>719</sup> Kant, „Dissertation“, § 14: „Die Zeit ist demnach ein unbedingt erster *formaler Grund der Sinnenwelt*. Denn alles auf irgendeine Art Sensible kann nur gedacht werden, wenn es zugleich oder nacheinander gesetzt, folglich im Zuge einer einzigen Zeit gleichsam einbegriffen ist und sich durch eine bestimmte Lage aufeinander bezieht, so, daß durch diesen Begriff, den vornehmsten alles Sinnlichen, notwendig ein formales Ganzes entsteht, das nicht Teil eines anderen ist, d. i. die *Welt als Phaenomenon* [Hervorhebung im Original].“

<sup>720</sup> Siehe Fußnote 646.

gängigen Denkmustern, um dann zu lesen, dass die Zeit eine „durch die Natur der menschlichen Erkenntniskraft notwendige, subjektive Bedingung“ sei. Dann ahnt man, dass sich jemand irgendwo verspekuliert hat. Wie kann es ohne die Zeit als objektiver Bedingung überhaupt einen subjektiven Erkenntnisvorgang, einen *Vorgang* schlechthin, geben? Kant legt hier bereits die Fallstricke, die sein System später erlegen werden. Er entledigt sich der Zeit. Die Zeit hat keinen Ort. Sie ist weder objektiv, intelligibel, noch subjektiv, sensibel, sondern eine *Bedingung*. Was aber ist der Ort bzw. der *ontologische Status* einer Bedingung, die nichts Dingliches je bedingen kann und damit zeitlose Zeit ist.

Indem Kant der Zeit ihren Ort raubt, entledigt er sich zugleich der Möglichkeit der Begründung der Phänomene sowie der ganzen Thematik, die er eigentlich lösen will: des Problems der Realverursachung, der Frage, wie, weil etwas ist, etwas anderes daraus sein kann. Mit der Entledigung der Zeit entledigt sich Kant dem Prinzip vom Grund, das, wie Schopenhauer später sagen sollte, ja gerade das *Prinzip der Zeit* selbst ist.<sup>721</sup> Er entledigt sich damit auch der Probleme, die das Prinzip der Zeit mit sich brachte und die Kant nicht zu lösen vermochte. Ironischerweise ist es Kant, der „Philosoph der Endlichkeit“, des kontingenten Subjekts, der diesem zeitlichen Zentrum seiner Philosophie im Zuge seiner Inthronisierung die Zeit selbst nimmt und damit Spinozas Diktum erneut bestätigt, dass die Vernunft nur das Ewige denken könne. Die Verewigung des Zeitlichen im endlichen Subjekt legt damit das Fundament für den *Deutschen Idealismus* und verhindert, dass Kant selbst auf alle Zeit die Zeit als Zeit, als Zeit des Dings an sich zu denken in der Lage ist.<sup>722</sup> Kant legt also hier den Grundstein für die Eliminierung seines „Problemgrundes“, der Frage nach der Zeit. Hierin liegt sicher der eigentliche Grund, warum er später so erpicht darauf war, seine sogenannte „vorkritische Philosophie“ dem Vergessen anheimfallen zu lassen: Sein Scheitern wäre zu offensichtlich gewesen.<sup>723</sup> Was den Begriff des *Raumes* angeht: Der kritische Kenner der *Kritik* erahnt sicherlich schon den Vorwurf,

---

<sup>721</sup> Vgl. Whitlock, „Art. Schopenhauer“.

<sup>722</sup> Der Befund, wonach nach der „kritischen Wende“ nur noch das (denkende, bewusste) Subjekt als Grund gedacht werden konnte (egal, ob endlich oder unendlich, solange es Denken ist), zeigt sich nicht nur im *Deutschen Idealismus*, sondern auch in Gunnar Hindrichs hervorragendem, letzteren aktualisierendem, Werk: Gunnar Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, 2., durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage 2011, Rote Reihe (Frankfurt am Main: Klostermann, 2010), § 203: „Doch nicht nur unser Denken hängt an dem höchsten Punkt, den wir als konkrete denkende Subjekte darstellen. An ihm hängt auch die Ordnung der Dinge. [...] Das so bestimmte Subjekt tritt an die Stelle des im ontologischen Gottesbeweis gedachten *ens necessarium*. Wir selber, insofern wir identische, einfache und selbstbewußte Subjekte sind, stellen den Grund der Ordnung dar - das Subjekt verdrängt Gott.“

<sup>723</sup> Zu diesem Aspekt siehe: Henrich, „Über Kants Entwicklungsgeschichte“.

dass Kant sich nicht zuletzt aufgrund der zeitlosen Zeit heillos auch im raumlosen Raum verlieren wird - denn wie sich ohne Zeit orientieren, im Raum zurechtfinden?<sup>724</sup>

Wie der Zeitbegriff ist der Raumbegriff nicht aus der Sinneserkenntnis konstruierbar, weil, so Kant, die Möglichkeit der äußeren Empfindung (ob die innere keinen Ort braucht?) die Existenz eines Ortes voraussetzt, der „von dem, an dem ich selbst bin, verschieden ist“, denn sonst handelte es sich selbstredend nicht um eine Wahrnehmung des Äußeren, womit der Begriff der Wahrnehmung nicht nur Zeit, sondern auch Raum zur Bedingung hat.<sup>725</sup> Die Parallelen zum Zeitbegriff, die dem Leser der ersten *Kritik* bekannt sind, weshalb sie hier nicht näher diskutiert werden, drücken sich darüber hinaus dadurch aus, dass auch der Raum, weil er Gegenstand einer „einzelnen Vorstellung“ (*conceptus singularis*), kein Allgemeinbegriff ist, den man dialektisch zerlegen oder aus Erfahrung konstruieren („nicht durch Empfindungen zusammengebracht, sondern die Grundform aller äußeren Empfindung“) könnte, deshalb eine „reine Anschauung“ (*intuitus purus*) darstellt.<sup>726</sup>

Vermutlich können die Begriffe des Raumes wie auch der Zeit sogenannte einzelne Begriffe sein, gerade weil sie wesentlich durch die (metaphysische) Kontinuität und nicht über die (mathematische) Diskontinuität bestimmt sind und sich auch für die logische Zergliederung nicht eignen, doch aber mehr als eben eine beliebige Kategorie sind, weil die anderen Kategorien ihrer bedürfen (hiermit geht selbstredend eine fundamentale Revision des aristotelischen Kategorienschemas einher). Die strukturelle Verwandtschaft zum Zeitbegriff verdeutlicht sich nicht zuletzt in Bezug auf den beiden gemeinsamen „ontologischen“ Status‘, dessen Darlegung beinahe wortgleich daher kommt:

„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.“<sup>727</sup>

---

<sup>724</sup> Sodass überhaupt die Legende von Kant selbst als Maß der Zeit im Raum sich immer mehr zum *performativen Widerspruch* par excellence zu ... die Sprache selbst ist zu raumzeitlich, um den ortlosen Ort des Widerspruchs in der zeitlosen Zeit metaphorisch auszudrücken. Gewissermaßen, in Anlehnung auch an Jacobis treffliches Verdikt über die *Kritische Philosophie*, so ließe sich sagen, und der Punkt ist kein Witz, hat Kant oder der Kantianer selbst keinen Platz im Kantismus. Im System der *Transzendentalphilosophie* verkommt der Denker, der zugleich Bedingung derselben ist, am Ende allerhöchstens zur philosophischen Psychose, zum Phantom, zum Nichts, an dem alles hängt, zum leeren Denken ohne Inhalt, zur Form ohne Materie.

<sup>725</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 15.

<sup>726</sup> Vgl. ebd.

<sup>727</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

Auf eine Kontrastierung mit Newton und Leibniz sei hier verzichtet, nicht nur, weil die Auseinandersetzung bekannt<sup>728</sup> sein dürfte, sondern weil wir bereits im Rahmen der Diskussion über Kants Zeitbegriff darauf eingegangen sind. Nur sei angemerkt, dass Kant wieder näher bei den „Engländern“ ist.<sup>729</sup> Obwohl es den Raum nicht gibt, sei der „*Begriff des Raumes* [...] nichtsdestoweniger, *in Bezug auf alles beliebige Sensible*, nicht allein *ganz wahr*, sondern auch die Grundlage aller Wahrheit in der äußeren Sinnlichkeit“.<sup>730</sup>

Abgesehen davon, dass es unklar ist, von *wo* aus Kant spricht, ist es noch viel undeutlicher, was für eine Form der Sinnhaftigkeit man der Unterscheidung zwischen *Innen* und *Außen* noch geben kann, nachdem dem Raum die Realität abhanden kam. Es ist sicher nicht zuletzt diese *Ortlosigkeit* der späten, der „kritischen“ Philosophie Kants, die es, hat man dessen Prämissen einmal akzeptiert, so notorisch schwierig machen und machten, die *Transzendentalphilosophie* zu kritisieren, denn sie hat ja, selbst wenn man sich nicht auf ihre Grundannahmen einlässt, gar keinen Ort, von der Zeit ganz zu schweigen, weswegen man das gesamte System weder richtig greifen noch angreifen kann. Windmühlen hingegen kann man *immerhin* angreifen. Während noch jede Fiktion ihren Ort und ihre Zeit hat, ist Kants - sich hier in der *Dissertation* abzeichnendes - System diesbezüglich noch über jede Fiktion erhaben oder *transzendente Fiktion* - eine Fiktion, deren Fiktivität nicht erkennbar ist.

Es ist anzunehmen, dass es gerade die *Enträumlichung des Raumes* (sowie der *Entzeitlichung der Zeit*) ist, die es Kant erlaubt, die „Natur [...], *sofern sie in die Sinne fallen kann* [...]“ als den „Vorschriften der Geometrie in Ansehung aller dort bewiesenen Eigenschaften des Raumes aufs Vollkommenste unterworfen“ zu bestimmen.<sup>731</sup> Auch wenn er versucht, den Anschein zu erwecken, dass seine subjektive Theorie des Raumes gewissermaßen den Gebrauch der Geometrie in den Naturwissenschaften garantiere und sichere, sieht es nüchtern betrachtet so aus, als suche sich Kant Hilfe bei dem Unterfangen, seine fiktive Theorie des Raumes wie der Zeit durch die Geometrie - und damit

---

<sup>728</sup> *Locus classicus* dieser Debatte ist bekanntermaßen der Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke, der für Newton schrieb: Gottfried Wilhelm Leibniz und Samuel Clarke, *Correspondance Leibniz-Clarke présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres.*, hg. von André Robinet (Paris: Presses Universitaires de France, 1957). Vgl. auch: Roger Ariew, „Space“, hg. von Wilbur Applebaum, *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton* (New York/London: Garland Publishing, 2000).

<sup>729</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 15.

<sup>730</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>731</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

immerhin folgerichtig durch eine Fiktion - zu legitimieren.<sup>732</sup> Allein das hilft nicht, denn im Gegensatz zur Mathematik, deren Gegenstand problemlos Fiktion sein kann, wohl gar sein muss, benötigt Kant einen nichtfiktiven Gegenstand zur Fundierung seiner Theorie - ein Umstand, der darin Bestätigung finden mag, zumal es Kant bzw. einigen seiner Nachfolger ohnedies leichterzufallen schien, die Welt (Raum und Zeit, das Absolute, etc.) statt ihre Gedanken zur Fiktion zu deklarieren.

Abschließend erklärt Kant den „Raum“ wie zuvor bereits die „Zeit“ - mit der sich abzeichnenden „kritischen Wende“ werden viele Begriffe nur noch in Anführungszeichen zu setzen sein, um deren Fiktivität oder ihren „Als-Ob-Charakter“ zu kennzeichnen, wie es der Philosoph der Fiktivität, Hans Vaihinger, dessen Schrift sogar als „Volksausgabe“ erschien, im Anschluss an Kant tat<sup>733</sup> - zum „formalen Grund der Sinnenwelt“:

„Der *Raum* ist demnach ein unbedingt erster *formaler Grund der Sinnenwelt*, nicht allein deswegen, weil durch seinen Begriff die Gegenstände des Alls Phaenomena sein können, sondern vorzüglich aus dem Grunde, weil er seinem Wesen nach nur ein einziger ist, der alles äußerlich Sensible umfaßt, und folglich einen Grund der *Gesamtheit* ausmacht, d. i. eines Ganzen, das nicht Teil eines anderen sein kann.“<sup>734</sup>

---

<sup>732</sup> Alois Riehl sieht denn auch in der Mathematik den eigentlichen Grund für Kants Entwicklung begründet - eine Überlegung, die wir nicht mitgehen können, weil sich Kant der Unterscheidung zwischen logischem und realem Grund allzu bewusst ist (trotzdem besitzt die Mathematik, weil sie ihren Gegenstand letztlich konstituiert oder produziert, als Vorbild oder Beispiel doch eine große Rolle, aber weil die Realität nicht mit dem Mathematischen identisch ist, verwirft Kant ja gerade immer mehr den Versuch, den Realgrund mit Mitteln der reinen Vernunft zu beigreifen). Vgl. dazu: Alois Riehl, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Bd. 1: Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus (Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1876), 241–42: „Mit dem Unendlichkeitsprobleme ging ihm zuerst das Bewusstsein des Gegensatzes von Begriffsmetaphysik und mathematischer Naturerkenntnis auf. Kein Wunder, wenn ihn dieses Problem noch öfter beschäftigt hat, wenn er noch in der Vernunftkritik in einer Anmerkung zur Aesthetik auf dasselbe zurückkommt, es daselbst unter den unvermeidlichen Antinomien aufführt und noch einmal in den Anfangsgründen der Naturwissenschaft von den Anmaasungen [sic] einer sich überhebenden und missverstehenden Metaphysik redet, die den augenscheinlichsten Beweisen der Geometrie zum Trotze die unendliche Theilbarkeit des Raumes verleugnet. An dieser Stelle war das Ansehen der dogmatischen, über die Wirklichkeit aus Begriffen entscheidenden Metaphysik vernichtet. Sie musste sich unter dem grösseren Gewichte der geometrischen Beweise beugen, ihr Geltungskreis zeigte sich durch die Selbstständigkeit der mathematischen Naturforschung erheblich eingeschränkt. Bald sollte ihre Autorität noch tiefer sinken. Unter dem Einflusse Hume's erfolge eine weitere Entfernung Kant's von den Lehrsätzen der Schule. Noch 1755 hatte das Princip der Wolffischen Philosophie, vermittels welches dieses begriffliche und factische Erkenntniss identifierte, oder vielmehr beide Erkenntnissarten vermengte, den Satz vom zureichenden Grunde, der Hauptsache nach angenommen und gegen die Einwendungen von Crusius vertheidigt. Jetzt entdeckte er zu Folge jenes Einflusses den wesentlichen Unterschied beider Erkenntnissarten, er fand, dass der logische Grund niemals dem Realgrunde gleich gesetzt werden könne. Damit die Fähigkeit der Metaphysik, materielle, inhaltliche Erkenntnisse aus sich oder a priori zu entwickeln, bestritten und die Nothwendigkeit einer gründlichen Reform dieser Wissenschaft erkannt. Wie jede andere Wissenschaft, so hatte auch die Metaphysik den Inhalt ihrer Erkenntnisse fürderhin der Erfahrung zu entnehmen.“

<sup>733</sup> Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*.

<sup>734</sup> Kant, „Dissertation“, § 15 [Hervorhebung im Original].

Das Echo der *Beweisgrundschrift*, das Denken vom Grund der Möglichkeit her, aus dem sich zweifellos der Gedanke des später noch von Kant so herausgehobenen Begriffs der *Möglichkeitsbedingung* speist, ist also auch annähernd eine Dekade später noch zu vernennen, wenn auch hier nur auf den „formalen Grund der Sinnenerkenntnis“ angewandt, und wird als solcher auch weiterhin Kants Denken prägen.

Bevor sich Kant den *intelligibilia* zuwendet, setzt er in einem Korollarium nicht nur die beiden auseinandergesetzten *formalen Gründe der Sinnenwelt* ins Verhältnis, sondern geht überdies näher auf die Natur der Gründe selbst ein. Diese gehorchten als „einzelne Begriffe“ und „reinen Anschauungen“ nicht den „Gesetzen der Vernunft“, denen zufolge, so Kant, wohl eher auf den Empirismus bzw. die damalige Wissenschaftsauffassung abzielend, das Ganze am ehesten vom einfachsten Teil her begriffen werden müsste, sondern dem „Urbild der sinnlichen Anschauung“, welchem zufolge „das *Unendliche den Grund* eines jeden denkbaren und schließlich einfachen *Teiles* oder vielmehr jeder *Grenze* [...]“ enthalte.<sup>735</sup>

Allerdings ist, das sei nur gegen das voreilige Instrumentalisieren Kants für moderne Streitigkeiten hinsichtlich der falschen Auseinandersetzung zwischen *Atomismus* und *Holismus* angemerkt, der Begriff des Ganzen selbst ein *einzelner* und damit einfach, obwohl *unendlich*. Die *Formgründe* des Sensiblen, Raum und Zeit, müssen sogar unbedingt mit dem Attribut der Unendlichkeit belegt werden, wie Kant es im Anschluss in einem Punkt ausführt, der, hier wieder in Antizipation der *Kritik*, deshalb nicht ganz unerheblich ist, weil er zeigt, dass die sogenannten „Gründe der Formen der Sinnenwelt“ *qua* Unendlichem niemals aus dem Sinnlichen abgeleitet oder gar in diese „fallen“ können. Der Sachverhalt ist trivial, aber Kants späte Philosophie wird gerade über diese Trivialitäten stürzen, weshalb wir uns erlauben, sie hier und da zu bemerken. Mit Kants Worten:

„Denn nur wenn sowohl ein unendlicher Raum als eine unendliche Zeit gegeben sind, ist jeder beliebige begrenzte Raum und jede beliebige Zeit *durch Einschränkung* anzeigbar, und Punkt wie Augenblick können nicht durch sich gedacht werden, sondern werden nur in einem Raum und in einer Zeit, die schon gegeben sind, als deren Grenzen, vorgestellt.“<sup>736</sup>

Daraus folgert Kant, dass die Eigenschaften von Zeit und Raum nicht „intellektuell entwickelt“ werden könnten, weil sie „außerhalb der Grenzlinien der Vernunft“ (*ratio*)

---

<sup>735</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>736</sup> Ebd., 67.

lägen, obwohl sie nichtsdestoweniger dem Verstand (*intellectus*) unterlägen, der sie „mit größtmöglicher Gewißheit“ nach „logischen Gesetzen“ erschließe.<sup>737</sup> Über die Analogie der Linie wende man den Raumbegriff nun selbst auf die Zeit an. Während der Begriff des Raumes sich vornehmlich in der „Anschauung des Gegenstandes“ erschöpfe, nähere sich die „Zeit“ mehr einem „allgemeinen und Vernunftbegriff, indem sie schlechthin alles in ihren Beziehungen umfaßt, nämlich den Raum selber und außerdem Akzidenzien, die in den Verhältnissen des Raumes nicht inbegriffen sind, wie die Gedanken des Gemüts“.<sup>738</sup>

Kant redet hier nicht nur explizit von einer Priorität der Zeit gegenüber dem Raum; nein, der Raum sei in der Zeit selbst inbegriffen. Wenn dem aber so ist, dann ist es unklar, warum Kant *zwei* Gründe der Sinnenwelt annimmt, wo der eine doch auf den anderen zurückzuführen ist. Womöglich mag hierin, in dieser undurchgeführten Reduktion, ein Grund liegen, weshalb sich der spätere Idealismus nicht allzu schwer tat, was die „Beseitigung“ der räumlichen Realität anging, bzw. die Überführung derselben in das „innere“ Subjekt, das von Kant in seiner „kritischen Philosophie“ vornehmlich über den Zeitsinn gefasst wurde.

Die Sonderstellung, die die *Transzendentalphilosophie* später einnehmen wird, zeichnet sich somit bereits in der *Dissertation* ab, wie die Einordnung, respektive die *Unmöglichkeit der Einordnung* der beiden „Gründe der Form der Sinnenwelt“ in die Matrix der klassischen Auseinandersetzungen der Philosophie - nicht nur was die Natur von Raum und Zeit anbelangt - zeigt, sondern auch die Unmöglichkeit im Kontext des „kritischen“ Systems, diesen klassischen Streitfragen Sinn zu verleihen. Aus diesem Umstand ergibt sich dann auch das Phänomen, dass der „kritische“ Philosoph so gerne die großen und das Denken des Abendlandes bestimmenden metaphysischen Probleme als „unsinnig“ abkanzelt, was aber bedeuten muss, dass entweder diese oder aber der *Kritizismus* selbst unsinnig sein muss. Auch weil im Zuge der aufkommenden *Kritischen Philosophie* die Möglichkeit der „übersinnlichen“ Erkenntnis in Frage gestellt wird, gilt es mit besonderer Aufmerksamkeit Kants 1770 veröffentlichten Beobachtungen zu dieser Erkenntnisgattung zu studieren, weil es in ihnen einen Mangel geben muss, der Kants

---

<sup>737</sup> Vgl. ebd.

<sup>738</sup> Vgl. ebd. Auf den letzten Halbsatz sei nur noch einmal das Augenmerk anlässlich der bereits angeführten Zeitproblematik gelenkt, weil Kant hier doch anzudeuten scheint, dass die Gedanken in der Zeit sein müssten. Weil aber, wie Kant zeigte, die Zeit selbst nicht gedacht werden kann, da sie Voraussetzung des Denkens selber ist, so kann die Zeit ja gerade nicht Gedanke sein und die Gedanken als Gedanke enthalten, weshalb die Zeitfrage immer auf die Frage nach dem Ort verweist, ohne den das Innen und Außen Kants obsolet wird.

Abkehr von selbiger veranlasst haben muss. Es gilt vorzuschicken, dass, wenn sich Kant gegen die Möglichkeit der intellektuellen Erkenntnis ausspricht, er nicht diesen oder jenen Denker im Auge hat, was er natürlich hat (liegen Baumgartens *Metaphysica* oder Meiers *Vernunftlehre* doch meist in Blickweite), sondern vor allem seine eigenen Auffassungen zu diesem Thema. Und genau deshalb widmen wir diesen vielleicht überraschend viel Raum.

#### 6.5.4 Die intellektuelle Erkenntnis oder vom „Grund der Form der Verstandeswelt“

Nachdem die Frage in Bezug auf die *sensibilia* erörtert wurde, geht es in der vierten *sectio* um das eingangs skizzierte Problem, das der Weltbegriff aufwirft, nur diesmal hinsichtlich der „Verstandeswelt“ (*mundus intelligibilis*). Kant eröffnet diesen *Abschnitt*, indem er daran erinnert, dass weder der Begriff des *Raumes* noch derjenige der *Zeit* bereits eine Antwort auf die Frage darstellt, wie verschiedene „Substanzen und Zustände“ mitsamt ihren möglichen gegenseitigen „Einflüssen“ (*influxus*) als „angestammte Bedingung“ und „Grund der wesentlichen Form des Alls“ gelten könnten.<sup>739</sup> Er fragt also mit dem Prinzip vom Grund nach dem *Warum* des *Wies* des Raumes, nach dem Verhältnis des Einen zum Vielen, welches die Grundproblematik ist, die die Reflexion auf das Prinzip selbst ergibt. Nach dem vorherigen Abschnitt nicht weiter überraschend, konstatiert Kant, dass der Begriff des Raumes überdies ohnehin „mehr die sinnlichen Gesetze des Subjekts als die Bedingungen der Objekte selber betrifft“, also lediglich auf die „anschaulich gegebene Möglichkeit einer allgemeinen Beiordnung“ angewandt werden kann und somit auf die eigentliche „Frage“ gar nicht eingehen könne, welche da wäre:

„[...] auf welchem Grunde den ebendieses Verhältnis aller Substanzen beruhe, das anschaulich betrachtet Raum heißt. Um diesen Punkt dreht es sich demnach bei der Frage nach dem Grund der Form der Verstandeswelt, daß ersichtlich wird: auf welche Art und Weise es denn möglich sei, daß mehrere Substanzen in wechselseitiger Gemeinschaft sind und auf diese Art zu demselben Ganzen gehören, das man Welt nennt.“<sup>740</sup>

---

<sup>739</sup> Ebd., § 16: „Diejenigen, welche Raum und Zeit für irgendein reales und unbedingt notwendiges Band gleichsam aller möglichen Substanzen und Zustände halten, glauben, es sei nichts anderes erforderlich, um zu begreifen: wie den, wenn mehrere da sind, diesen eine gewisse ursprüngliche Beziehung zukomme, als angestammte Bedingung der möglichen Einflüsse und Grund der wesentlichen Form des Alls. Denn weil alles, was da ist, ihrer Meinung nach notwendig irgendwo ist, scheint es ihnen überflüssig zu untersuchen, warum es auf bestimmte Art füreinander da ist; dies werde ja aus der Gesamtheit des Raumes, der alles einbegreife, durch sich bestimmt.“

<sup>740</sup> Ebd., § 16 [Hervorhebungen im Original].



Diese Frage, die, *nota bene*, „nur für den Verstand zu lösen“ sei, ist die Frage nach der Beziehung zwischen *Vielem* und *Einem*, zwischen *Prinzipiatum* und *Prinzip*.<sup>741</sup> Von absolut höchster Bedeutung ist dabei, dass die Frage bei Kant den Ausgang beim Vielen nimmt, welches unzweifelhaft gesetzt scheint, während es das Prinzip, das Eine ist, was Kant immer zu entgleiten droht, was oftmals nur als Imperativ oder Ziel der Vernunft am Horizont, im Laufe seines Wirkens wohl immer mehr als Fata Morgana, aufscheint - ewige Annäherung des Endlichen ans Unendliche (des *Empirismus* an den *Rationalismus* ist man versucht zu sagen).

Allerdings schränkt Kant, und dieser Umstand ist nicht ganz unwichtig, die *materiale* Dimension ausblendend, die Frage nach dem *commercium*, also nicht nur nach der „Gemeinschaft“, sondern auch nach den „Verkehrs- oder Handelbeziehungen“ zwischen den Substanzen, auf die Frage der *Form* ein.<sup>742</sup> Die Reduktion des Themas der Substanz, des Zugrundeliegenden oder Hypokeimenons, von dem man mit Berechtigung sagen kann, dass es nicht ausschöpfend ohne den materialen Aspekt behandelt werden kann, verfestigt somit die bereits konstatierte Evakuierung der Realgrundproblematik auf die unstofflich-formale Ebene (v. a., wenn man sich den Kant der *Naturgeschichte* ins Gedächtnis ruft: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!“).<sup>743</sup> Diese Feststellung trifft ganz besonders auf Kant zu, wo er doch gerade auf diese Distinktion, in der beide Seiten immer gleichberechtigt nebeneinander standen, bisher besonders viel Wert legte.

Die Entwicklung des kantischen Denkens kann daher immer auch als Verschiebung der Wertverteilung zwischen dem Formalen und dem Materialen gedeutet werden, wobei die Schiefelage mit der Erhöhung der Betonung des Formalen einhergeht, ohne dass die Korrelation, wie bei einer analogen Waage oder einer Wippe, dadurch verloren ginge. Das Materiale, das zwar immer unsichtbarer werden wird und schließlich zum Grenzbegriff des Dings an sich mutieren wird, mag also an Sichtbarkeit verlieren, an Schwere und Gewicht wird es umso mehr gewinnen, während das Formale durch die zumindest rhetorische Loslösung vom Materialen immer mehr zum leeren Ornament der Fassade eines gekünstelten Systems verkommt, hinter dem gerade die Substanz fehlen wird.

Anders ausgedrückt: Indem sich Kant anschickt, sich der Substanz, des Zugrundeliegenden, des Stoffes zu entledigen, mag er sich zwar, so scheint oder schien es, des

---

<sup>741</sup> Vgl. ebd.

<sup>742</sup> Vgl. ebd.

<sup>743</sup> NTH, AA 01: 230.

Problems entledigen (allein das ist selbst problematisch), allerdings auch der möglichen Lösung, denn wie soll ernstlich das Problem des Realgrundes gelöst werden, ohne den Stoff des Realen selbst in die Fragestellung mit einzubeziehen? Hierin ist also ein erheblicher Bruch in Kants Denken zu sehen, bei dem Form und Materie immer separat und in ihrem jeweiligen Feld gedacht werden, zumal es eigentlich keinen Grund gibt, gerade für Kant nicht geben kann und darf, zur Annahme, dass sich die Frage der Materie auf die Frage der Form reduzieren ließe. Genau in diese Richtung aber stellt Kant hier ohne größere Begründung die Weichen.

Im 17. Paragrafen spezifiziert Kant das Problem des *commercium substantiarum*, der Frage nach der „Gemeinschaft“ der Substanzen als Teils eines Ganzen (der Welt), dahingehend weiter, dass die besagte Gemeinschaft sich nicht aus sich selbst heraus erklären oder begründen ließe, also weder die Teile noch das Aggregat derselben als Grund des Ganzen angesehen werden darf<sup>744</sup>: „Sind mehrere Substanzen gegeben, *so steht der Grund einer möglichen Gemeinschaft* zwischen ihnen *nicht mit ihrem bloßen Dasein fest*, sondern es wird außerdem etwas anderes gefordert, aus dem sich ihre wechselseitige Verhältnisse verstehen lassen.“<sup>745</sup> Weil die Substanz - ganz im Sinne der nicht nur aristotelischen Tradition - autonom ist, sei sie, was ihre „Subsistenz“ betreffe, „nicht notwendig auf irgendetwas anderes“ bezogen, was so viel bedeutet, als dass sie diese eben nicht aus der *Gemeinschaft* mit den anderen Substanzen beziehe.<sup>746</sup>

Die Substanzen, die bei Kant keineswegs totale Autonomie besitzen, weil sie letztlich eben *kontingent* sind, stehen deshalb notwendigerweise - weil das Prinzip vom bestimmenden Grund dies erforderlich macht - nicht in einer gemeinschaftlichen

---

<sup>744</sup> In der analytischen (Religions-) Philosophie wird diese hier von Kant angeführte Argumentation hinsichtlich der Diskussion um *Kontingenz* und *Notwendigkeit* oft mit dem Begriff des *Big Conjunctive Contingent Fact* (BCCF) geführt und aufgegriffen. Zusammenfassend wird oft nach diesem Schema argumentiert: Angenommen es gäbe eine Menge aller kontingenter Wahrheiten *K* und der Nezesitarismus wäre falsch. Das Prinzip vom zureichenden Grund verlange aber nach einer Erklärung *E* für *K*. *E* kann aber selbst nur kontingent sein, denn wäre *E* notwendig, dann auch *K*, das als Menge aller kontingenten Wahrheiten aber nicht notwendig sein kann. Deshalb müsse *E* selbst kontingent und Mitglied der Menge *K* sein. *E* als zureichender Grund/Erklärung und Mitglied von *K* müsste dann Grund seiner selbst sein. Angenommen etwas Kontingentes könne nicht selbsterklärend sein, dann könnte es auch keinen kontingenten Grund oder Erklärung für *K* geben. Weil es gemäß der Prämisse keinen notwendigen Grund und auch keine kontingenten für *K* gibt, folge daraus, dass es keinen zureichenden Grund gibt. Sprich: das *principium rationis sufficientis* wäre „falsch“ oder aber man akzeptiere einen Nezesitarismus. Vgl. Michael Della Rocca, „PSR“, *Philosophers' Imprint* 10, Nr. 07 (2010): 9; Vgl. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford University Press, 1983), 202–4; Vgl. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984), 115; Vgl. William L. Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton University Press, 1975), 101; Für eine ausführliche Diskussion, vgl. Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment* (Cambridge University Press, 2006), 82–135.

<sup>745</sup> Kant, „Dissertation“, § 17.

<sup>746</sup> Vgl. ebd.

Beziehung zueinander, sondern in einer *abhängigen Beziehung* zu ihrer „Ursache“.<sup>747</sup> Wenn es also Gemeinschaft zwischen den Substanzen gibt, dann nur, weil es eine gemeinsame Ursache aller Substanzen geben muss - ein Argument, das Kant bereits in der *Nova Dilucidatio* gebrauchte.

Genauso hält Kant weiterhin an der *eminent wichtigen Unterscheidung* fest, die eine genuine Unvereinbarkeit mit Spinoza bedeutet, nach welcher die Kausalbeziehung zwar wesentlich ein *Dependenzverhältnis*, niemals aber ein *Gemeinschaftsverhältnis* darstelle, was natürlich mit einem *Substanzmonismus* - zumindest in einem, versteht sich, indem es Verursachung gibt - vollständig unvereinbar ist: „[...] doch die Beziehung des Verursachten auf die Ursache ist nicht Gemeinschaft, sondern Abhängigkeit.“<sup>748</sup>

Kurzum: Die Gemeinschaft der Substanzen kann nur aus einem ihnen *äußerlichen, nichtidentischen Grund* abgeleitet werden. In diesem Kontext kritisiert Kant die „gewöhnliche“ Auffassung des Begriffs des „physischen Einflusses“ (*influxus physicus*), der sich mit der unphilosophischen, weil unbegründeten Annahme begnüge, dass diese „übergehende Kräfte“ (*vires transeuntes*) lediglich „aufs Geratewohl als durch deren bloßes Dasein hinreichend erkennbar“ seien.<sup>749</sup> Eine Aussage, die, sei nebenbei bemerkt, nun wirklich mitnichten auf irgendeinen immer wieder ins Spiel gebrachten Einfluss seitens David Humes hindeutet - zumindest eben nicht für den Kant des Jahres 1770, damit wohl aber auch nicht für den Kant davor. Im 18. Paragraphen bringt Kant ein Argument zur Verfestigung der im vorigen Paragraphen getätigten Annahme der Kontingenz der Substanzen, das gleichsam wie die negative Folie zu Spinozas Argument für die Notwendigkeit der *einen* Substanz daherkommt:

„Ein Ganzes aus notwendigen Substanzen ist unmöglich. Denn weil für eine jede ihr Dasein vollauf feststeht, ohne jede Abhängigkeit von irgendeiner anderen, die auf das Notwendige gar nicht zutrifft, ist es ersichtlich: daß eine Gemeinschaft der Substanzen (d. i. eine wechselseitige Abhängigkeit der Zustände) nicht allein aus deren Dasein nicht folgt, sondern ihnen, als notwendigen, schlechterdings nicht zukommen kann.“<sup>750</sup>

---

<sup>747</sup> Vgl. ebd.

<sup>748</sup> Ebd.

<sup>749</sup> Vgl. ebd. Siehe dazu auch Kants erste Schrift *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte...*, §§ 5 ff. (GSK, AA 01, 19 ff). Zum Problemkomplex, siehe v. a. das erste Kapitel in: Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*. Wie auch: Tonelli, „Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert“.

<sup>750</sup> Kant, „Dissertation“, § 18 [Hervorhebungen im Original]. Ebd., im Originallaut: „*Totum e substantiis necessariis est impossibile. Quoniam enim sua cuique existentia abunde constat, citra omnem ab alia quavis dependentiam, quae plane in necessaria non cadit: patet: non solum commercium substantiarum (h. e. dependentiam statuum reciprocam) ex ipsarum existentia non consequi, sed ipsis tanquam necessariis competere omnino non posse* [Hervorhebungen im Original].“

Dieser Argumentationsschritt ist in Spinozas Argumentationsgang für die Einzigkeit der einen notwendigen Substanz ebenfalls vorzufinden, nur mit dem kruzialen Unterschied, dass er daraus nicht auf die *Kontingenz* der *vielen* Substanzen, sondern bekannterweise auf die *Notwendigkeit* der einen *Substanz* schließt. Der entscheidende Faktor (bei Spinoza) in dieser Gedankenführung ist der Umstand, dass eine Substanz nicht von einer anderen begrenzt werden kann, ohne dass hierbei die Möglichkeit der Individuation weiterbestehen könnte. Eine notwendige, also autonome Substanz, kann, für Kant schon dem Begriff nach, keinesfalls in eine „Gemeinschaft der Substanzen“ eintreten, weil dies eine „wechselseitige Abhängigkeit der Zustände“ voneinander bedeuten würde, *Heteronomie* nun aber schlechterdings nicht mit *Autonomie* zusammenzubringen ist.

Anders formuliert: Es liegt in der Natur des Vielen, *kontingent* zu sein, wie es in der Natur des Einen liegt, *notwendig* zu sein. Dass Kant hier genau auf dasselbe Rasonnement wie Spinoza zurückgreift, dabei aber zum gegenteiligen Schluss kommt, liegt an der begrifflichen Konstitution selbst der Begriffspaare *Kontingenz-Vieles* und *Notwendigkeit-Eines*, und ist somit nur auf den ersten Blick etwas verwunderlich. Die große, die eminente, *die* Frage der Philosophie liegt also gerade nicht in der bloßen Gegenüberstellung des Einen und des Vielen, sondern in der Problematik ihrer Beziehung: Die zentrale Problematik des *Realgrundes* ist aber genau die Frage nach dieser Beziehung und genau im Stellen und Aufwerfen dieser Frage geht Kant auch über Spinoza hinaus, der es am Ende bei einer beinahe schon faktischen Konstatierung dieser Opposition belässt, jedenfalls was das *Endliche* anbetrifft, ohne deren Beziehung eingehend und ausreichend zu thematisieren - ein Punkt, den nicht zuletzt Hegel prominent moniert hatte.<sup>751</sup> Im 19. Paragraphen ergibt sich daraus dann folgendes und schärferes Bild, in dem die Trennung von der *Welt* und ihrer *Ursache*, und damit die Fundamentalität der *Zweiheit* gegenüber der *Einheit* hervorgehoben wird:

---

<sup>751</sup> Zu dieser, sich auf W. Cramer berufende, Interpretation, siehe: Wolfgang Cramer, *Spinozas Philosophie des Absoluten*, Die absolute Reflexion Bd. 1 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1966). Für eine hervorragende Gegenüberstellung Hegels und Spinozas, sowie für ein „fiktive“ Kritik Spinozas an Hegel, siehe: Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, 2ème éd. (Paris: La Découverte, 1990).

„Ein Ganzes von Substanzen ist demnach ein Ganzes von Zufälligem, und *die Welt besteht, ihrem Wesen nach, aus lauter Zufälligem*. Außerdem steht keine notwendige Substanz in Verknüpfung mit der Welt, wenn nicht als Ursache mit dem Verursachten, und deshalb nicht als Teil mit seinen Ergänzungsstücken zum Ganzen (weil die Verknüpfung zusammengehöriger Teile eine Verknüpfung wechselseitiger Abhängigkeit ist, die auf das notwendige Seiende nicht zutrifft). Die Ursache der Welt ist demnach ein außerweltliches Seiendes, ist folglich nicht die Weltseele, und ihre Gegenwart in der Welt ist nicht örtlich, sondern virtuell.“<sup>752</sup>

*Prinzip* und *Prinzipiatum*, das, durch das etwas ist und das, was durch etwas ist, kann, so Kant, nicht eins sein. Ursache und Verursachtes fallen nicht zusammen. Das Notwendige geht dem Kontingenten vor. Gott und Welt sind absolut verschieden voneinander, was ihre Existenz betrifft, aber es gibt eine Beziehung zwischen ihnen, die, weil *Abhängigkeit* für Kant keineswegs *Identität*, sondern, im Gegenteil, *Dualität* impliziert - zumal etwas ja von etwas *anderem* abhängig - „virtueller“ Natur sein muss. Die postulierte Mehrheit der zufälligen, sich nicht gegenseitig beeinflussenden Substanzen erhalte ihre „Gemeinschaft“ durch ihre gemeinsame Abhängigkeit von der einen notwendigen Ursache aller Substanzen:

„Die Weltsubstanzen sind von einem anderen her Seiende, aber nicht von verschiedenen, sondern *alle von Einem*. Denn gesetzt, sie wären etwas von mehreren notwendigen Seienden Verursachtes: so ständen die Wirkungen, deren Ursachen allem wechselseitigen Verhältnis fernstehen, nicht in Gemeinschaft. Also *ist die EINHEIT in der Vereinigung der Substanzen des Alls ein Folgestück der Abhängigkeit aller von Einem*. Daher zeugt die Form des Alls von einer Ursache des Stoffes, und nur eine *einzigste Ursache aller insgesamt ist die Ursache der Gesamtheit*, und es ist kein *Baumeister* der Welt, der nicht zugleich *Schöpfer* wäre.“<sup>753</sup>

Zwar bedeute, wie gesehen, die Dependenzrelation keine Gemeinschaft *qua* Identität des Abgeleiteten mit dem, *wodurch* es ist, sondern eben Abhängigkeit *qua* Differenz, wohl aber drückt das Abhängigkeitsverhältnis Gemeinschaft dadurch aus, so Kant, dass es die gemeinsame Abhängigkeit von Einem ist, welche die Gemeinschaft der Abhängigen garantiert. Die Gemeinschaft ist Gemeinschaft also nur durch ihren gemeinsamen Grund,

---

<sup>752</sup> Kant, „Dissertation“, § 19 [Hervorhebungen im Original]. Im Original: „Totum itaque substantiarum est totum contingentium et *Mundus, per suam essentiam, meris constat contingentibus*. Praeterea nulla substantia necessaria est in nexu cum mundo, nisi ut causa cum causato, ideoque non ut pars cum complementis suis ad totum (quia nexus compartium est mutuae dependentiae, quae in ens necessarium non cadit). Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est Anima Mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis [Hervorhebungen im Original].“

<sup>753</sup> Ebd., § 20 [Hervorhebungen im Original]. Der ursprüngliche Text geht wie folgt: „*Substantiae mundanae sunt entia ab alio, sed non a diversis, sed omnia ab Uno*. Fac enim illas esse causata plurium entium necessariorum: in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutua sunt alienae. Ergo *UNITAS in coniunctione substantiarum universi est consecretarium dependentiae omnium ab Uno*. Hinc forma universi testatur de causa materiae, et nonnisi *causa universorum unica, est causa Universitatis, neque est mundi Architectus, qui non sit simul creator* [Hervorhebungen im Original].“

nicht aber als bloße Agglomeration von Begründetem. Bestünde kein gemeinsamer Grund, gäbe es keine Gemeinschaft (nach den Axiomen des Grund-Folge-Verhältnisses, die Kant in der *Nova Dilucidatio* formuliert hat).

An dieser Stelle sollte keinesfalls übersehen werden, dass Kant, der, wie eingangs des Kapitels bemerkt wurde, sich nur mit dem *Formgrund* der intelligiblen Welt auseinandersetzen wollte, genau dann auf die „Ursache des Stoffes“ zu sprechen kommt, als er den „Grund der Form“ ausgemacht hat. Er folgert von der formalen Dependenz vom gemeinsamen Formgrund auf die gemeinsame Form der Welt. Aus der Einheit des Formgrundes schließt er dann auf die Einheit des materiellen Grundes.<sup>754</sup> Wie bereits oft angemerkt wurde, ist es wieder einmal am höchsten Punkt, bzw. am tiefsten Grund, an dem Kants fundamentale Unterscheidungen ihre Trennschärfe verlieren und kaum noch, außer über die Wortwahl, individualisieren oder voneinander unterscheiden lassen. Offensichtlich hebt diese Anmerkung Kants die schon eingangs thematisierte Unmöglichkeit hervor, *Form* ohne *Stoff* abhandeln zu wollen - eine Unmöglichkeit, die aber keineswegs gleichbedeutend ist mit einem Verdikt hinsichtlich einer „Entscheidung“ zwischen *Aristoteles* und *Platon*.

Im 21. Paragraphen geht Kant dann dezidiert auf die immer noch „moderne“ Annahme der Möglichkeit mehrerer Welten ein - ein Topos, der vor allem in der *Analytischen Philosophie* durch die Arbeiten von David Lewis, der für einen *Modalen Realismus* (will heißen: jede mögliche Welt existiert realiter) plädiert, sehr prominent und wichtig wurde<sup>755</sup> - die natürlich eine implizite Voraussetzung in der Argumentation des vorigen Paragraphen darstellt:

---

<sup>754</sup> Vgl. ebd.

<sup>755</sup> Siehe: David Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford/New York: Basil Blackwell, 1986).

„Wenn sich mehrere erste und notwendige Ursachen mit ihrem Verursachten fänden, so wären deren Werke *Welten*, nicht eine *Welt*, weil sie auf keine Weise zu demselben Ganzen verknüpft würden; und umgekehrt: wenn sich mehrere wirkliche Welten außereinander finden, so gibt es mehrere erste und notwendige Ursachen, doch so, daß weder eine Welt mit einer anderen, noch die Ursache der einen Welt mit der von einer anderen Ursache verursachten Welt in irgendeiner Gemeinschaft stehen. Mehrere wirkliche Welten außereinander sind demnach *nicht ihrem Begriff selber nach unmöglich* [...], sondern allein unter der Bedingung, *daß nur eine einzige notwendige Ursache von allem da ist*. Wenn man aber mehrere zuläßt, *so werden mehrere Welten*, im strengsten metaphysischen Sinne, *außereinander möglich sein*.“<sup>756</sup>

Im soeben zitierten Paragraphen begegnen uns zwei fundamentale Axiome von Kants Reflexion. Erstens die durch das Prinzip vom Grund motivierte Charakteristik der Grund-Folge-Beziehung, der nach nichts in der Folge enthalten sein kann, was nicht auch bereits im Grund angelegt war, woraus sich ergeben muss, dass aus mehreren notwendigen Gründen - gesetzt die Rede von mehreren solchen Gründen mache Sinn - mehrere kontingente Welten folgen. Weil aber, zweitens, Existenz kein *Prädikat* ist, das jeder dieser *begrifflich möglichen* Welten zukommen könnte, sondern *absolute Position*, da ist, Dasein, unbedingte, einfache, nicht weiter analysierbare Bedingung - so muss man Kant hier sicher verstehen - *ist* eben nur eine Welt.

So weit ist eigentlich alles im Einklang mit Kants Grundunterscheidung. Der letzte hier oben zitierte Satz muss allerdings doch Rätsel aufgeben, denn er scheint *Existenz* gerade doch wieder auf prädikative Weise auffassen zu müssen, damit mehreren Welten Sein zugeschrieben werden kann, oder aber die Existenz von mehreren *absoluten Positionen* für metaphysisch möglich zu halten, womit er das Einfache des Absoluten vervielfältigen und verteilen, also gerade zum Komplexen machen würde. Es hat daher auch hier einmal mehr den Anschein, dass sich die Logik, angewandt auf die Existenz, auf das Sein als solches, gerade nicht mit der Möglichkeit mehrerer *wirklicher Welten* anfreunden kann, ob Existenz Prädikat oder absolute Position sei, hin oder her, weil sie als Seiende natürlich durch ihr Seiendsein wieder Eins *qua* Seiendem werden.

Einzig ein gradueller Seinsbegriff könnte hier Abhilfe leisten, nur - was wäre ein solcher „Begriff“? Wie dem auch sei, allein die Tatsache, dass Kant wortwörtlich die

---

<sup>756</sup> Kant, „Dissertation“, § 21. Im lateinischen Originaltext: „Si plures forent causae primae ac necessariae cum suis causatis, eorum opificia essent *Mundi* non *Mundus*, quia nullo modo connecterentur ad idem Totum, et v. v.: si sint plures *Mundi* extra se actuales, dantur plures causae primae ac necessariae, ita tamen, ut nec *Mundus* unus cum altero, nec causa unius cum mundo causato alterius in ullo sint commercio. Plures itaque *mundi* extra se actuales *non per ipsum sui conceptum sunt impossibiles* (uti Wolffius per notionem complexus s. multitudinis, quam ad totum, qua tale, sufficere putavit, perperam conclusit), sed sub sola hac condicione, *si unica tantum existat causa omnium necessaria*. Si vero admittantur plures, erunt plures *mundi*, in sensu strictissimo metaphysico, *extra se possibiles* [Hervorhebungen im Original].“

Möglichkeit mehrerer Welten „im strengsten metaphysischen Sinne“ - nicht nur im bloß logischen - zulässt, ist durchaus von erhöhter Bedeutsamkeit. Dies nicht nur, weil die Hypothese der möglichen Pluralität der Welten die darüber hinaus konstatierte Annahme eines Substanzenpluralismus aufseiten Kants sozusagen *metaphysisch grundiert*, und ihn damit in Fundamentalopposition zu Spinoza setzt, sondern vor allem auch, weil sich hier womöglich eine Ursache andeutet, die unter Umständen eine Erklärung dafür bieten könnte, weshalb sich Kant, vorzüglich in Bezug auf das Absolute, gegen eine wie auch immer spezifizierte Identifikation oder Kongruenz des *logischen Grundes* mit dem *Realgrund* sträubt.

Der Grund kann nicht im Verhältnis zwischen logischem und Realgrund bestehen, sondern und keineswegs überraschend (dafür aber umso klarer) nur in der Unmöglichkeit einer Beziehung, also in ihrer grundlegenden Nichtbeziehbarkeit. Kurzum: in der Verabsolutierung nicht des Denkens oder des Seins, sondern in der *Disjunktion* derselben selbst. Die damit einhergehende Gleichberechtigung der beiden Disjunktionsglieder, die mindestens seit Parmenides den Denkgrund der Philosophie markieren, muss simultan eine reziproke Autonomie mitbedeuten, die es Kant verstattet, eine Hierarchie und damit eine Beziehung zwischen den Gliedern einzuziehen - denn wo keine Beziehung ist, kann keine Unterwerfung herrschen (nur um nicht die gewaltsame, imperiale Sprache zu vergessen, die aber die Sprache - sicher nicht zu Unrecht - mit dem Prinzip assoziiert).

Die Disjunktion selbst, so viel scheint zumindest hinsichtlich Kant klar, kann weder am Ort des Seins noch des Denkens sein, ist folglich ortlos, denn gesetzt, es gäbe einen Ort der Disjunktion, dann wären Denken wie Sein an eben diesem Ort, weil sie ja diesen ausmachen. Die Unmöglichkeit der Verortung der Disjunktion als solcher mag uns Bestärkung oder Hinweis bezüglich der getätigten Annahme sein, dass Kant in der Tat die Absolutheit des Unterschieds absolut setzt, weil nämlich jeder Versuch einer Verortung diese doch wohlweislich am Ort des Absoluten vornehmen müsste, welches nun einmal primär, wenn man sich schon daran verhebt, es zu qualifizieren, Einheit sein muss - der Disjunktion widerläufige Einheit wohlgemerkt.

Nun ist aber, wie weiter oben eingehend festgestellt wurde, Ortlosigkeit in Kants Augen kein Problem, wie uns die Ortlosigkeit des Raums, der Zeit und später des transzendentalen Subjekts beweisen. Im Falle der thematisierten Disjunktion zwischen logischem und realem Grund, zwischen Denken und Sein, leuchtet es natürlich unmittelbar ein, dass das Denken nur am Ort des Seins lokalisiert werden kann, jedoch mitnichten umgekehrt. Weil die Priorität bezüglich dieser Frage zwangsläufig zum Sein hin tendiert,



muss Kant die Frage der Verortung verdrängen. Die Parallele zu Quentin Meillassoux, bei dem das Denken ebenfalls *aus* dem Absoluten fällt, sticht ins Auge.

In der Gleichberechtigung von Denken und Sein liegt damit der Grund, der Ungrund ist, verwurzelt, der Kants Philosophie derart in Spannung mit dem Prinzip vom Grund setzt, welches eben Hierarchien (Grund als *arché*) geradezu zwangsläufig verlangt. Aber die bei Kant postulierte Unabhängigkeit von logischem Grund und Realgrund, die Verabsolutierung der Disjunktion, musste deshalb im grundlegendsten Sinne in der Ortlosigkeit des Denkens enden, eines Denkens, das deshalb vielleicht nicht zuletzt den Raum und die Zeit, also das Absolute, selbst für ortlos ausgegeben oder deklarieren musste, um eben besagte Gleichberechtigung aufrechtzuerhalten, die bekanntlich später zugunsten des Denkens gekippt werden sollte. Letzteres war für Kant kategorisch ausgeschlossen. Aber mit seiner Verabsolutierung der Disjunktion, die als solche mit dem Prinzip vom Grund unvereinbar war und ist, hat er der notwendigen Hierarchisierung erst die Möglichkeit eröffnet, worin, nebenbei bemerkt, der Grund liegt, warum der *Deutsche Idealismus* mit Kants *Transzendentalphilosophie* steht oder fällt.

Noch grundsätzlicher allerdings determiniert Kants Dualismus von Denken und Sein, Form und Materie, Logik und Realität, indem Sein absolute Position, also gerade Ort ist, während das Denken positionslos, also ortlos bleiben muss, die Frage des ontologischen Gottesbeweises. Wie gezeigt wurde, bricht Kants Denken respektive die im Text dieser Arbeit thematisierte vollkommene Disjunktion von Denken und Sein, logischem Grund und Realgrund, immer dann zusammen, wenn es um das Absolute geht, und es geht Kant ständig um das Absolute. Während Sein und Denken am Ort des Absoluten, obwohl sie verschieden voneinander sind oder sein mögen, nicht auseinanderzubringen sind, ist dies am Ort des Relativen unproblematisch. Nun ist es aber der ontologische Beweis, der vom Absoluten aus her argumentiert, worin sein Vorzug gegenüber dem kosmologischen Beweis besteht, der im Ausgang aus endlichen Prämissen lediglich als Hinführung zum Absoluten taugt.<sup>757</sup>

Das aber bedeutet, dass in Kants Fundamentalprämisse, dem (absoluten) Dualismus von Form und Materie, den er zeitlebens nie infrage stellte (obwohl sich sein Denken zeitlebens daran rieb), bereits, wenn man diesen auf die Spitze treibt, die Beschränkung auf das Relative implizit immer schon *angelegt* war. Dass die Eingrenzung dann darüber hinaus als eine Beschränkung auf das Phänomenale daherkam, ist keineswegs zwangsläufig, wie uns scheint. Ganz im Gegenteil: Die Unerkennbarkeit selbst des Kontingenten,

---

<sup>757</sup> Vgl. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*.

des Relativen, auf welchem letztlich der Dualismus von Form und Materie beruht und auf welchen er vor allem anwendbar ist, wird es später möglicherweise erst erlaubt haben, dass kontingente Denken selbst absolut zu setzen, zumal dessen eigene reale, also nicht-phänomenale Kontingenz bereits der Unerkennbarkeit anheimfiel, wodurch dem *Phaenomenon qua Phaenomenon* keine Grenze mehr erkennbar war, die es diesem gestattet hätte, sich selbst als endlich zu verstehen.

Damit kommt, lapidar ausgedrückt, das Absolute in anderer Gestalt, sofort (im argumentativen Sinn) nach seiner Bannung wieder durch die Hintertür zurück, weil Kant die *Relativität* des Relativen nicht mehr, auch nicht durch Lippenbekenntnisse, aufrechterhalten konnte, ohne eine positive Beschränkung desselben durch das Reale, geschweige denn das Absolute zu gewährleisten. Dies sollte und musste letztlich zur Verabsolutierung des Kontingenten führen, wie wir es bei Quentin Meillassoux sahen, der deshalb getrost als „letzter Kantianer“ bezeichnet werden kann.<sup>758</sup>

Damit ist es aber, vielleicht etwas überraschend, genau Kants Insistieren auf der ausnahmslosen Gültigkeit der Dichotomie von Logik und Realität, aufgrund derer Frank zu Recht den Realisten Kant stark macht, das aber letztlich dazu führen wird und führen musste, dass Kant gerade die ihm so wichtige Realität und der Realgrund in ihrer Unabhängigkeit von logischen Konstruktion abhandenkommen wird. Natürlich ist es auch dieses beharrliche Insistieren auf der Inkongruenz zwischen (endlichem) Denken und Sein, das Kant zu seiner Kritik am ontologischen Beweis leiten musste. Ein Umstand, der allein schon dadurch korrobiert wird, dass die Kritik an besagtem Beweis eben schon im Grunde recht früh und in recht ausgeprägter Form schon in Kants frühen Schriften, am deutlichsten im *Beweisgrund*, zu finden ist, denen die besprochene Distinktion von Realgrund und logischem Grund zugrunde lag, während ihnen aber als „vorkritische“ Schriften die Aspekte des späteren *Kritizismus* selbstverständlich noch fremd waren. Letztere aber durchaus, wie gerade gezeigt wurde, schlussendlich auch aus dem Festhalten Kants an der thematisierten Disjunktion erklärt werden können, auch wenn sie

---

<sup>758</sup> Das hochgradig Anmaßende, wenn wir schon im Vorgreifen begriffen sind, vielleicht nicht an Kant, so doch an den Kantianern, wird darin liegen, dass sie in der Beschränkung keine Größe zeigen, indem sie sich darauf versteifen, das Beschränkende selbst, also das Absolute, wenn nicht zu leugnen, so doch zu verdrängen und zu verbannen. Spinoza, der auch nicht mit letztem Erfolg das Endliche im Unendlichen unterbringen konnte, dem aus anderen Gründen, wie nicht nur Cramer argumentiert, ebenfalls die Zeit abhandenkam, verfiel nicht auf die vermessene Idee, das Endliche außer Kraft oder außer Recht zu setzen (obwohl man ihn - extrapolierend - in letzter Konsequenz natürlich dahingehend auslegen kann). Bei Kant wird es ohnehin doppelt tragisch enden, weil er nicht nur das Absolute verlieren wird, sondern auch das Endliche selbst - aus epistemologischer Warte - versteht sich, wenngleich eine Epistemologie ohne Objekt, eine Erkenntnistheorie, in der Erkenntnis selbst Objekt der Erkenntnis ist, durchaus auch in gewisse Widersprüche verwickelt werden kann, wie sich der geneigte Leser denken kann.

nicht notwendig daraus folgen mussten, weshalb die *Kritische Philosophie* letztlich selbst wohl als eine historische Kontingenz betrachtet werden kann, die sich keinesfalls zwangsläufig so in einer notwendigen historischen Dialektik des Denkens entwickeln musste, die also Aberration ist, gerade weil sie ihren Ausgangspunkt niemals wird aus einem Prinzip herleiten können.

Von eben dieser Fundamentaldisjunktion aus lässt sich unmöglich der ontologische Beweis denken. Bezeichnend ist hier allerdings auch, und das bestätigt unsere These, dass diese Disjunktion eben nur angewandt auf das Kontingente oder Relative valide sein kann, dass Kant, wie bereits erwähnt, in seiner Kritik am ontologischen Beweis als Beispiele eben immer relative Dinge anführt, anstatt vom Absoluten oder Gott zu sprechen, wobei doch gerade von Gott die Rede sein sollte, weshalb seine Kritik am ontologischen Gottesbeweis ihren „Gegenstandsbereich“ auch absolut verfehlt. Diese Merkwürdigkeit ist also durchaus nicht ganz zufällig und fraglos Kants Ausgangsprämissen geschuldet.

Nur wird eben gerne die andere notwendige Schlussfolgerung dieser Prämisse übersehen, denn aus ihr folgt nicht nur, dass sich das Sein nicht aus dem Denken ableiten lässt, sondern im Umkehrschluss genauso, dass sich das Denken nicht aus dem Sein ableiten lässt. Hierdurch entsteht im Grunde erst das grundsätzliche Problem der kantischen Philosophie, nämlich wie Adequation zwischen logischem Grund und Realgrund oder Denken und Sein gedacht werden kann, wie diese über partielle oder totale Kongruenz (womöglich Identität) verfügen können, wenn sie doch fundamental verschieden sind.

Kant konnte niemals die Priorität des Seins vor dem Denken aussprechen, an welcher ihm doch so viel gelegen schien, weil er diese Priorität nicht denken kann, gerade weil das Denken bei Kant keinen Ort im Sein hat, weil es außen vor bleiben muss, weil es unabhängig und frei sein musste - so frei, dass es ohne Zugriff bleiben musste. Aus Kants dichotomischer Grundannahme, der Ortlosigkeit des Denkens hinsichtlich des Seins, konnte sich damit gleichsam seine spätere Auffassung von noumenaler Freiheit und phänomenaler Determiniertheit ableiten, die als solche kaum in ein monistisches System zu integrieren wäre.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich freilich, dass Kants Philosophie keine Antwort, schon gar keine zufriedenstellende, auf ein Problem ist, sondern selbst nur die Entwicklung oder Verwicklung des Problems, also selbst Problem, deduziert aus einem Problem, oder absolutes Problem. Was natürlich unter keinen Umständen heißen soll, dass es sich hier um ein unberechtigtes, unproblematisches Problem handelt. Ganz im Gegenteil, als absolutes Problem ist es gleichermaßen das Problem des Absoluten. Wenn die Frage nach

dem Ort von Denken und Sein am Ort des Absoluten zwar von höchster Bedeutung ist, also grundsätzliches Problem, dann ist es natürlich umso problematischer, wenn man das Absolute selbst nicht mehr problematisiert. In dieser Hinsicht ist und bleibt Kants Denkweg der einer Verdrängung und Verschüttung seines Ausgangsproblems. Die Lösung bestehend in der Tabuisierung des Problems - womöglich fand Kants *Transzendentalphilosophie* deshalb später im Bürgertum so reichen Anklang.

Die Unterscheidung von Realgrund und logischem Grund, die Kant von Crusius übernahm, dabei aber die bei Crusius vorgesehene Möglichkeit einer Übereinstimmung von Realgrund und logischem Grund zugunsten einer absoluten Differenz derselben verwirft, verbietet es Kant also, um wieder auf den Text zurückzukommen, schlichtweg deren Identität unter dem Gesichtspunkt des Absoluten zu denken (weshalb, wie gesagt, Kants Philosophie sich aufs Relative beschränken musste - sein Kunststück lag darin, dieses Scheitern als Erfolg zu vermarkten). Mehrere Welten seien deshalb nicht nur *de dicto*, sondern *de re* und im „strengsten metaphysischen Sinne, *außereinander möglich*“.<sup>759</sup> In diesem Sinne mag das Sein für Kant zwar „absolute Position“ sein, allein die Position scheint keinen absoluten Ort zu kennen (gesetzt, Kant ist es ernst mit der Behauptung der Existenzmöglichkeit mehrere Welten). Und durchaus ist er hier so zu verstehen, dass es ein kontingenter Sachverhalt sein muss, „*daß nur eine einzige notwendige Ursache von allem da ist*“, denn allein die Logik der absoluten Disjunktion von Sein und Denken verunmöglicht a priori die Postulierung *eines* Absoluten - sofern sie als Erstes gesetzt wird und nicht als Abgeleitetes.<sup>760</sup>

Obwohl hier also die wechselseitige Deduktion des Denkens aus der Wirklichkeit wie die der Wirklichkeit aus dem Denken a priori ausgeschlossen ist, hat es dennoch den Anschein, als ob hier das Denkmögliche das letzte Wort hat, denn die Belegung der Existenz mit modalen Attributen gehört schlussendlich immer dem Bereich des Denkens an, während das Sein schlichtweg und schlechterdings *ist*. Das Postulat der Möglichkeit der Existenz mehrerer Welten deutet also durchaus eine möglichenfalls nur implizit angenommene Abhängigkeit der Wirklichkeit vom Denken an. Wie die Analyse von Meillassoux' Philosophie der Kontingenz zeigte, rührt seine Gleichsetzung des Seins und der Kontingenz, auch unter Anlehnung an Hume, gerade aus der Priorisierung des Denkens, für welches das Sein selbst in seiner Notwendigkeit letztlich grundlos sein

---

<sup>759</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 21 [Hervorhebung im Original].

<sup>760</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

muss, weil das Prinzip vom Grund, auf sich selbst oder das Absolute angewandt, sich für das Denken selbst als grundlos offenbart.<sup>761</sup>

Wie in der oben zu findenden Kritik an Meillassoux dargelegt wurde, zeigt sich dessen Ausgangsprämisse, der „Korrelationismus“ von Sein und Denken, als instabil und letztlich abhängig von einem absoluten, außer Raum und Zeit existierendem „Denken“. Die Disjunktion von Sein und Denken bei Kant - die unter keinen Umständen mit Quentin Meillassoux' Korrelationismusbegriff zu vermengen ist, weil hier Sein und Denken gerade unabhängig voneinander, grundsätzlich nicht aufeinander anwendbar oder kongruent sind, statt wie bei Meillassoux korreliert und unlöslich miteinander verbunden - kann als Disjunktion selbst ebenfalls im Sinne einer solchen Abhängigkeit vom Denken verstanden werden. Nicht nur die Postulierung der Möglichkeit einer Pluralität an Welten, die ohne die In-Bezug-Setzung von Sein und Denken (hier hinsichtlich fundamentaler Modalitätsauffassungen) nicht denkbar ist, verrät eine grundlegende Dependenz vom Denkmöglichen, sondern vor allem auch die Disjunktion von Sein und Denken selbst.

Das Sein selbst mag in sich ausdifferenziert sein, dennoch ist auch Denken für das Sein erst mal nur Sein, denn das Sein selbst setzt sich ja gerade nicht selbst in Differenz zu irgendetwas, sei es das Denken oder das Nichts. Wie ausdifferenziert es noch auf Ebene der Seienden sein mag, als Sein ist es nicht Unterschied, sondern Einheit - ein Punkt, der unstrittig sein dürfte. Man kann also gewiss vertreten, dass die *Unterscheidung* in Sein und Denken oder Materie und Form, wie Kant sich auszudrücken pflegt, selbst bereits eine Figur des Denkens ausdrückt (obwohl ihr naturgemäß ein nichtgedanklicher Inhalt zugrunde liegen kann). Ein Urteil, welches über die Modi des diskursiven Denkens das Unbestimmte bestimmt, und über Differenz, Form, Entgegensetzung, kurzum Kategorisierung, das Denken auf das Sein anwendet, das sich aber als Denken (obwohl es Sein ist) in Differenz zum Sein setzt und in Anbetracht seiner Funktionsweise und Endlichkeit auch nur in Differenz zum Sein setzen kann, weil es sich als Relatives nicht in totale Identität mit dem Absoluten setzen kann. Trotz der Kontinuität mit diesem, nur der diskursiven Vernunft gehorchend, kann es sich als Denken diskret bestimmen, weil Bestimmen eben Differenzierung des Unbestimmten ist (*omnis determinatio est negatio*).

Aus diesen Gründen stellt sich die berechtigte Frage, ob also Kant mit seiner Ausgangsprämisse, der Setzung der absoluten Differenz von logischem Grund und realem

---

<sup>761</sup> In dieser Richtung bietet Heidegger eine berühmte Interpretation: Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, hg. von Petra Jaeger, Bd. 10, Gesamtausgabe (Frankfurt am Main: Klostermann, 1997); für eine Zusammenfassung derselben, siehe: Rudolf Allers, „Heidegger on the Principle of Sufficient Reason“, *Philosophy and Phenomenological Research* 20, Nr. 3 (1960): 365-373.

Grund, nicht von Beginn an das Denken selbst absolut gesetzt hat bzw. seine Philosophie damit von Anfang an unter der Dominante des Denkens stand, was selbstredend für eine Philosophie nicht weiter erstaunlich anmuten mag, sich doch hier aber von höchster Bedeutsamkeit erweist, wenn es dieser darum geht, den letzten Realgrund aller Dinge (im Denken) freizulegen. Denn, wie zur Genüge dargelegt, ist es immer wieder das Festhalten an der Disjunktion, der fundamentalen Grundannahme von Kants Denken, dass es ihm verweigert, die Einheit des Absoluten zu denken, auf die er unentwegt abzielt und abzielen muss gemäß dem *principium rationis*.

Ist aber diese Disjunktion selbst noch des Denkens, dann ist sie selbstverständlich weder unproblematisch und schon gar nicht absolut zu setzen, außer man verabsolutiert sie, wie später in verschiedenen Spielarten der Idealismus, indem man das Denken, das ihr zugrunde liegt, verabsolutiert - von wo aus der Realgrund dann freilich a priori nicht mehr zu denken ist, außer eben als Realgrund, der logischer Grund ist und nicht als logischer Grund, der Realgrund ist.

Ist Denken aber Sein, was ja durchaus möglich ist, dann muss es gerade aus der Einheit des Seins stammen, aus diesem, als dem Grund, vor dem Differenz erst sein kann, abgeleitet werden, einen Versuch, den Kant ja im Beweisgrund unternommen hatte, weshalb der Kant des Beweisgrunds letztlich ganz eindeutig den philosophisch höchsten Punkt seiner Entwicklung darstellt, denn auch, wenn er scheitert (und wie sollte er nicht scheitern!), so scheitert er immerhin am höchsten Punkt, im Versuch das Absolute zu denken. Statt aber seine Ausgangsprämisse zu überdenken, wird Kant mithilfe einer *Methodologie* versuchen, das Absolute aus dem Denken zu verbannen (erst seit Kant besteht die Philosophie hauptsächlich aus methodologischen Versuchen, deren Ziel es ist, dem Denken sein Objekt zu nehmen, woraufhin es sich in dauernder gegenstandsloser Reflexion - nie aufschlagend - ins Nichts stürzen wird).

Kants Kritik am ontologischen Beweis, die sich aus der Disjunktion von Sein und Denken speist, ist damit, folgt man unserer Auslegung, gerade keine Einschränkung des Denkens, sondern geradezu ihr Gegenteil (auch wenn sich dies in letzter Konsequenz eben erst im Idealismus und bei Meillassoux zeigen sollte). Im Gegenteil: Im Denken des ontologischen Beweises ordnet sich das Denken dem Sein unter, indem es sich mit diesem identifiziert, sich als aus dem Sein Deduziertes begreift, weil es dieses ist, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*), der Punkt, das Zentrum, das überall ist, wo Denken Sein ist, Denken Nichtdenken, wo das

Nichtdenken gedacht wird (wodurch der Inhalt des Gedankens keineswegs zum Gedachten wird - im Gegenteil).<sup>762</sup>

Die Unterordnung besteht in dem Umstand, dass sich das Denken gerade kein Absolutes, schon gar kein nichtseiendes Absolutes, denken kann, welches jenseits des Ortes des Absoluten noch einen Ort für das Denken parat hielte. Das Denken muss sich als im Absoluten inbegriffen denken und darin besteht seine Unterordnung - selbst dann, wenn das Absolute selbst Denken sein sollte, so muss es auch als Denken am Ort des Seins sein, kann nicht am Ort des Nichtseins sein, den es nicht gibt. Ein absolutistisches Denken, ein Denken ohne Sein, ist nicht möglich. Das Unbestimmte hingegen kann als Unbestimmtes durchaus in seiner Unbestimmtheit verharren, ohne dass es als Grund der Bestimmung das Bestimmende, also das Denken bedarf. Weil aber das Sein auch in sich ausdifferenziert ist, also bestimmt ist, ist es nicht ohne Weiteres möglich, das Denken aus dem Absoluten zu entfernen, zumal es woanders ja auch keinen Ort haben kann.

Das heißt, aber, dass das Denken dem vollkommenen Begriff nicht das Prädikat „Sein“ zuschreibt, denn dazu müsste das Denken sich bereits vom Sein, vom Absoluten selbst distanziert haben, was freilich Kants Grundannahme entspricht. Vielmehr verrät Kants Kritik am ontologischen Beweis allein in der bereits hypothetisch angenommen Vermessenheit, die als solche natürlich sehr kostengünstig von ihm selbst ins Lächerliche gezogen werden konnte, das Denken könne den Begriff über eine Prädikation ins Sein setzen, geradezu die Losgelöstheit des Denkens vom Absoluten, einen Logozenismus, der das Denken vor und neben das Sein setzt. Diese Erstrangigkeit des vom Sein gelösten Denkens bei Kant mag nun *ab ovo* durch Kants Ausgangsprämisse gegeben sein, die ja gerade besagte vollständige Trennung des Denkens vom Sein ist. Richtig zum Vorschein kommt der Vorrang des Denkens erst im Zuge der Aufarbeitung des Scheiterns der Problematik um den Realgrund. Sehr deutlich wird dieser Vorrang bereits in der weiter oben besprochenen Enträumlichung des Raums wie der Entzeitlichung der Zeit, die schlussendlich beide ihrer Realität enthoben werden, indem sie letztlich, wenngleich

---

<sup>762</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion/Anrede. Lateinisch/Deutsch. Übers., Anm. u. Nachw. v. Robert Theis* (Stuttgart: Reclam, 2005), Capitulum II, 21-22. Eine Diskussion des Arguments darf nicht ohne den Verweis auf den, der es gefunden hat, auskommen. Leider blieb uns nicht die Zeit, näher auf die historische und systematische Genese des Arguments einzugehen. Dazu sei neben dem Nachwort von Robert Theis auch auf die klassische Studie von Dieter Henrich oder Wolfgang Röd verwiesen, sowie für eine kürzere Einführung auf die Einleitung zum bei Suhrkamp erschienenen Sammelband mit vielen Originaltexten mitsamt Einleitungen: Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, 2. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1967); Joachim Bromand und Guido Kreis, „Was sind Gottesbeweise?“, in *Gottesbeweise. Von Anselm bis Gödel*, hg. von dens. (Berlin: Suhrkamp, 2011), 9–28; Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*, 2. Aufl., Beck'sche Reihe (München: C. H. Beck, 2009).

sicherlich vollständig unüberzeugend, von Kant als *Formgründe* im Denken verankert werden. Der Umstand, dass selbst die Ortlosigkeit von Raum und Zeit Kant nicht aufzustoßen schien, ist ein weiterer wichtiger Hinweis auf die thematisierte Priorität des Denkens, der Kant implizit verhaftet bleibt (und unter seinen Grundprämissen verhaftet bleiben muss), weil ja das Denken in Loslösung vom Sein selbst zwingend ortlos und zeitlos sein muss, denn andernfalls hätte es einen Ort im Absoluten und könnte nicht selbst absolut sein. Kurzum: Überhaupt die Annahme der Möglichkeit der Ortlosigkeit zeigt, dass Kant dem Denken, zumindest implizit, die Möglichkeit zuschreibt, jenseitig des Seins zu ... in Ermangelung eines Wortes ... „sein“.<sup>763</sup>

Es ist also durchaus bereits Kants Auffassung des ontologischen Beweises, die, indem sie das Denken bereits vom Absoluten oder vom Maximum in ihren Voraussetzungen gelöst hat, damit die Bedingungen konstruiert hat, unter denen das Denken, das sich somit implizit selbst absolut gesetzt hat, weder das Absolute als Nichtdenken denken kann, geschweige denn diesem Absoluten durch einen Denkakt Sein zu verleihen bzw. den Begriff ins Sein zu entlassen (welches ohnehin eine Vorstellung ist, die eher ein Unverständnis des ontologischen Beweises ausdrückt und die das Denken bereits als absolut gesetzt hat). Diese heimliche Verabsolutierung des Denkens, die wir schon bei Meillassoux oder in Abstrichen bei Hume vorfanden, macht es gerade, dass es im Paradigma Kants nichts Größeres als das Denken geben kann, worüber hinaus gerade nichts gedacht werden kann.

Zum Begriff des Absoluten ist darüber hinaus nebenbei anzumerken, dass selbst das Wort „absolut“ durchaus, sogar dem Wortsinne nach, eine semantische Abhängigkeit *dessen*, was absolut sein soll, *vom* Denken bedeutet, denn das Absolute im Sinne des „Losgelösten“ impliziert etwas, *wovon* etwas losgelöst sein kann, worunter man in der Regel gerade das Denken versteht. Der von Cusanus geprägte Begriff des „Maximums“ oder der von Kant bei Baumgarten geliehene Begriff des „Allerrealsten Wesens“ (*ens realissimum*) sind daher eigentlich hinsichtlich ihrer Bedeutung treffender. Wenn hier vom Absoluten die Rede ist, dann natürlich von dem, das vom Denken gelöst ist, aber auch unabhängig und unbedingt vom (zumindest endlichen) Denken.

---

<sup>763</sup> Kants *Kritizismus* muss sich also grundsätzlich den Vorwurf gefallen lassen, im schlechten Sinne *utopisch* zu sein, denn ein Versuch die Realität und sei es „nur“ die des Verstandesvermögens zu fassen, der die zu beschreibende, zu erklärende Realität zur Utopie verklärt, der hat ein reales Problem. Vielleicht ist es diese Auffassung der Realität als Utopie, die es dem spätkapitalistischen Subjekt so beschwerlich macht, eine gute Utopie im Sinne des Morus zu denken, weil ihm Ort und Realität fraglich sind, eine Utopie aber immer nur von einem realen Ort aus gedacht werden kann. Die dystopische Perplexität des Gegenwartsdenkens mag aber auch aus anderen Motiven herrühren, sie scheint uns aber viel Verkantetes an sich zu haben.



Im Denken des ontologischen Beweises aber, um zurück zum Thema zu kommen, fügt das Denken dem Begriff kein Sein hinzu, sondern denkt lediglich das Sein *als* Sein und damit nicht als Denken. Auf diesen Gedanken kann man - oder Kant - nur kommen, wenn man das Urteil in seiner Funktion nicht nur als veritativ, sondern auch als *konstitutiv* betrachtet. Wer oder was sollte aber in einem Akt der außerabsoluten Synthesis ein Sein und Denken verknüpfendes Urteil fällen? Und selbst wenn, wer sollte die Synthesis der Synthesis synthetisieren und so weiter *ad infinitum*.

Das Denken mag Prädikate benötigen, das Sein hingegen nicht, schon gar nicht das, wenn es eines wäre, des Seins. Nein, im ontologischen Beweis gesteht sich das Denken im Denken des Absoluten seine Endlichkeit ein, und gerade hierin ist kein Idealismus zu begründen oder zu sehen, sondern im Gegenteil, der höchste Grad des Realismus, der im Denken des Nichtdenkens besteht. Die Einheit von logischem Grund und Realgrund ist demnach nicht der Ausgangspunkt (oder Endpunkt), von dem aus der Idealismus aus seinen Lauf nahm, sondern, wie gezeigt wurde, ist gerade die Disjunktion von Realgrund und logischem Grund der Anfangsgrund, der Möglichkeitsgrund überhaupt, erst auf einen Idealismus verfallen zu können, der das Relative, weil er das Absolute nicht mehr denken kann, verabsolutiert.

Es kommt nicht von ungefähr, dass die Debatte um *Realismus* und *Idealismus* bei Descartes, Spinoza oder Leibniz im Grunde inexistent ist, keine Rolle spielt, überhaupt nicht gedacht wird. Diese Klassifizierung kommt erst mit dem Sensualismus oder dem Empirismus auf, dem, insofern er die intellektuelle Erkenntnis aufgibt, in der Reduktion dessen, was als Erkenntnis gelten kann, das Objekt der Erkenntnis, das nicht aus Erfahrung zu konstruieren ist, die Realität selbst entgleitet, um die es ihm eigentlich geht, deren Status aber, weil er nicht zu erkennen ist, problematisch und fragwürdig wurde, weshalb er sich unentwegt fragen muss, ob es denn hinter der Erfahrung eine Realität gibt oder eben nicht (Berkeley arbeitet die Konsequenzen des absolutistischen Empirismus exemplarisch heraus, weshalb sein Argument auch selbst ein beispielhaftes Sophisma

ist).<sup>764</sup> Die Realismus-Idealismus-Debatte, die im Rahmen einer auf „Erfahrung“ reduzierten Epistemologie natürlich schon *per definitionem* nicht lösbar ist, ist deshalb mitsamt ihren Kategorisierungen eine im Grunde müßige, wenn nicht gar überflüssige Debatte. Ihre Kategorien aber sind deswegen gar nicht ohne erhebliche Bedenken auf andere Epochen der Philosophie anzuwenden und damit keineswegs universalisierbar.

Die im sogenannten Universalienstreit geführte Debatte zwischen Nominalisten und Realisten, die dazu führte, dass sich ganze philosophische Fakultäten zerteilten, mag auf den ersten Blick eine gewisse Verwandtschaft mit der Realismus-Idealismus-Debatte besitzen, nicht jedoch auf den zweiten.<sup>765</sup> Denn diese Debatte konnte überhaupt nur geführt werden, weil man sich der Existenz des Konkreten, des Individuellen, Partikulären, usw. absolut sicher war und es erst in dessen Beziehung zum Allgemeinen zur Frage nach dem Status der Universalien kommen konnte.<sup>766</sup>

Streitwürdiger war überdies, wie Etienne Gilson darlegt, die Frage, ob Gott Gegenstand intellektueller Erkenntnis sein könne, oder ob man, in Anlehnung an Aristoteles, nur indirekt über die Sinneserkenntnis des Geschaffenen sich einen negativen Begriff des Schöpfers machen konnte. Gilson sieht in Duns Scotus und Aquin die Hauptvertreter dieser Auseinandersetzung, die nicht zuletzt auch auf die Auseinandersetzung zwischen dem *kosmologischen* und dem *ontologischen* Beweis hinzufügen scheint.<sup>767</sup> Das Problem mit dem „kritischen“ Kant wird deshalb auch nicht so sehr darin liegen, dass er keine *Antwort* fand, sondern dass er, obwohl er mit Spinoza im Geiste des Rationalismus selbst zum Beweis *vom Absoluten* her neigte, die *Frage* als solche mit dem Wegschaffen des Raums und der Zeit als illegitim deklarieren sollte.

---

<sup>764</sup> George Berkeley, „A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge“, in *Philosophical Writings*, hg. von Desmond M. Clarke (Cambridge University Press, 2008), 91: “But say you, surely there is nothing easier than to imagine trees, for instance, in a park, or books existing in a closet, and no body by to perceive them. I answer, you may so, there is no difficulty in it; but what is all this, I beseech you, more than framing in your mind certain ideas which you call ‘books’ and ‘trees’, and at the same time omitting to frame the idea of any one that may perceive them? But do not you your self perceive or think of them all the while? This therefore is nothing to the purpose; it only shows you have the power of imagining or forming ideas in your mind. But it does not show that you can conceive it possible, the objects of your thought may exist without the mind. To make out this, it is necessary that you conceive them existing unconceived or unthought of, which is a manifest repugnancy. When we do our utmost to conceive the existence of external bodies, we are all the while only contemplating our own ideas. But the mind taking no notice of itself, is deluded to think it can and does conceive bodies existing unthought of or without the mind; though at the same time they are apprehended by or exist in it self. A little attention will discover to any one the truth and evidence of what is here said, and make it unnecessary to insist on any other proofs against the existence of material substance.”

<sup>765</sup>

<sup>766</sup> Vgl. Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, édition augmentée d’une postface, Points (Éditions du Seuil, 2014).

<sup>767</sup> Vgl. Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (University of Notre Dame Press, 1991), Kap. The Intellect and its Object, 248-268.

Erst das Absolutsetzen der Disjunktion von *Denken* und *Sein* legte damit den Denkgrund, um die Begriffe des *Idealismus* wie des *Realismus*, die Spiegel derselben sind, in eine absolute und sich gegenseitige ausschließende Opposition zu setzen, die aber, wie die Disjunktion selbst, letztlich immer zugunsten des Denkens, also des Idealismus, kippt und, wie oben dargelegt, kippen muss. Weil sich jedoch das Denken in seiner endlichen Gestalt doch immer dieser seiner Endlichkeit bewusst ist, setzt es sich, als Relatives immer automatisch in Bezug zum Absoluten (bei Kant eben in Form eines *Ideals der reinen Vernunft*), weshalb es der Frage nach dem Sein oder Schein der Realität nie entkommen kann, sie unbedingt stellen muss, obwohl es sie, unter den Voraussetzungen des „kritischen“ Kant oder des *Empirismus*, aus Prinzip niemals lösen können, weil das „Ding an sich“ zwar denkbar, jedoch nicht erkennbar ist.<sup>768</sup>

Es mag an dieser prinzipiellen Unlösbarkeit liegen, dass diese Frage erst in den Rang eines Problems erhoben und so wichtig wurde. Der Umstand, dass die *Transzendentalphilosophie* in ultimativer Konsequenz selbst den Unterschied zwischen *Sein* und *Schein* einreißen muss, mag in der Tat dazu beigetragen haben, dass es schwieriger wurde, ein Scheinproblem als ein solches zu identifizieren (zumal in einer Welt, die nur aus Schein besteht, ein Scheinproblem doch gerade die Insignien der Realität zu tragen scheint...).

In § 20 hatte Kant die Gemeinschaft der Substanzen über ihre gemeinsame Ursache begründet und im § 21 argumentierte er dafür, dass dies keineswegs die Möglichkeit mehrerer Welten ausschließe. Hinter beiderlei Rasonnement steht die vom Prinzip des Grundes implizierte Beziehung zwischen Grund, respektive Ursache und Folge. Der § 22 schneidet einleitend diese Beziehung in - für Kants eigene Maßstäbe - ungenügender Weise an, indem Kant fragt, ob nicht nur der Schluss vom Gegebenen auf das Gebende gültig sei, sondern auch der umgekehrte von Ursache zu Wirkung, respektive der Verknüpfung des Gegebenen.<sup>769</sup>

Ungenügend deshalb, weil Kant überraschenderweise die erste Schlussrichtung, die die des kosmologischen Beweises ist, für unproblematisch hält, während er die zweite Beweisrichtung, die die seines eigenen Beweises aus dem *Beweisgrund* ist, für „nicht gleich durchsichtig“ erscheinend hält.<sup>770</sup> Dabei ist es der Schluss vom Kontingenten auf das Notwendige, der nach seinen eigenen Maßstäben, der, wie Cramer ebenfalls zeigt,

---

<sup>768</sup> KrVB XXVI : „Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können.“

<sup>769</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 22.

<sup>770</sup> Vgl. ebd.

schon alleine deshalb mangelhaft bleiben muss, weil die Prämisse die Konklusion nicht enthalten kann, das Notwendige also nur ex *negativo* aus ihr zu schlussfolgern (und gerade nicht abzuleiten) ist.<sup>771</sup> Das ganze Problem der Schöpfung, der Beziehung des Endlichen zum Unendlichen, also das Problem des Grundes, das Kant selbst zeitlebens umtrieb, die Frage, wie etwas aus etwas anderem hervorgehen kann und gerade nicht das andere sein kann, steckt hier drin, weil das Kontingente gerade verschieden vom Notwendigen ist und damit gegen die vom Rationalismus geforderte „Isomorphie“ oder besser, des Enthaltenseins oder Teilhabeverhältnisses von Grund und Folge verstößt, auf welcher Kant selbst seine hier geführte Beweisführung aufbaut.

Die Zweifel hinsichtlich des Versuches, vom Grunde zur Folge hin zu denken, das muss nicht weiter hervorgehoben werden, drücken natürlich, was die Frage der legitimen Erkenntnisquellen betrifft, vereinfacht gesagt, Kants fortschreitende Tendenz hin zum „Empirismus“ aus (der bei Kant aber letztlich immer nur ein verkappter, die Problem- punkte seines eigenen Rationalismus’ versteckender „Empirismus“ bleibt). Daher ist die *Dissertation* keineswegs so eindeutig als Rückfall hinter bereits gewonnene „kritische“ Einsichten zu bezeichnen (das die Ambivalenz dieser Schrift für die Forschung ein Etikettierungsproblem darstellen muss, ist gewiss, nur die logische Klassifizierung von Kants Denkgeschichte hilft nicht dabei, dessen reale Gründe zu erforschen).

Wenn Kant also, was die problematische Schlussfolgerung vom Kontingenten auf das Notwendige angeht, hier keine Bedenken vermerkt, meldet er hinsichtlich der Schluss- folgerung vom Notwendigen auf die „notwendige Verknüpfung der Substanzen“, bei dem immerhin der Aspekt der Modalität gewahrt bleibt, Zweifel an, ohne allerdings näher auf diese einzugehen.<sup>772</sup> Allein die vage angedeuteten Bedenken sind deshalb doch bemerkenswert und hervorzuheben, weil sie nämlich gerade das einzige und alleinige Argument, also das zentrale Moment von Kants Argumentation in Bezug auf die Frage nach der Gemeinschaft oder dem *commercium* zwischen den Substanzen betreffen, weshalb die entsprechende Stelle hier wiedergegeben sei:

---

<sup>771</sup> Vgl. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*.

<sup>772</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 22.

„Wenn so, wie die Schlußfolgerung von der gegebenen Welt auf eine einzige Ursache aller ihrer Teile gilt, die Beweisführung ähnlich auch umgekehrt von der gegebenen, allen gemeinsamen Ursache zu deren Verknüpfung untereinander, und so zur Form der Welt fortginge (obgleich ich gestehe, daß mir dieser Schluß nicht gleich durchsichtig erscheint): so wäre die angestammte Verknüpfung der Substanzen nicht zufällig, sondern *aufgrund der Erhaltung* aller von einem *gemeinsamen Grund* (*per sustentationem omnium a principio communi*), notwendig, und so ginge die Harmonie, die von ihrer, in der gemeinsamen Ursache gegründeten, Subsistenz selber ausgeht, nach gemeinsamen Regeln vonstatten.“<sup>773</sup>

Die Gemeinschaft wie Regelmäßigkeit der intersubstanziellen Beziehungen kann nicht aus diesen selbst, die nichts außer ihre Kontingenz gemein haben (hierin mag bereits ein Widerspruch stecken, weil eine Substanz eben nicht als kontingent gedacht werden können kann) und als Substanzen voneinander *strictu sensu* unabhängig sein müssen, nicht etabliert oder begründet werden. Aus diesen Gründen, so Kant, der hier - *nota bene* - den Konjunktiv benutzt, welcher, unseres Wissens nach, kaum als Charakteristik metaphysischer Texte gelten kann, könne der Grund der „Harmonie“ nur in „der Erhaltung aller von einem gemeinsamen Grund“ (*per sustentationem omnium a principio communi*) liegen.<sup>774</sup>

Hierzu ist, wieder im Vorgriff auf die erste *Kritik* zu bemerken, dass dies uns vorgesetzte Raisonement in selber Struktur oder Form, lediglich mit anderem Inhalt, an ebenso fundamentaler und exponierter - sozusagen architektonischer - Stellung in Kants *Kritik der reinen Vernunft* begegnen wird, nämlich dann, wenn er das Subjekt als Grund der Erfahrung zu fassen versucht. Denn die verschiedenen Erfahrungen können dort ebenfalls nur als Gemeinschaft verstanden werden, insofern sie auf das Subjekt, respektive die transzendentalen Bedingungen der Erfahrung des *transzendentalen Subjekts* als einen ihnen äußerlichen Grund bezogen werden. Deshalb sind sie in letzter Instanz abhängig vom Subjekt, worin genau der eigentliche Grund liegt, warum Kants spätere, sich hier bereits abzeichnende, methodologische Limitierung auf die Erfahrung als Erkenntnisquelle darin münden musste, und zwar gegen seine eigene realistisch motivierte Grundhaltung.

---

<sup>773</sup> Ebd. [Hervorhebung, was den dt. Text betrifft, im Original].

<sup>774</sup> Vgl. ebd.

Dass Fichte versuchen wird und - Kant folgend - versuchen musste, das *Nicht-Ich* aus dem *Ich* abzuleiten, weil die Erfahrung selbst auch bei Kant nie Grund, nie autonom sein kann.<sup>775</sup> Ohne Subjekt keine Erfahrung und ohne Erfahrung kein Subjekt - das wird für jeden Adepten der *Transzendentalphilosophie* in der Tat ein grundlegendes Problem konstituieren, weil sich auch aus reziproker Abhängigkeit keine Unabhängigkeit, kein Grund bauen lässt, das diesen notwendigerweise dazu zwingt, die methodologische Beschränkung derselben infrage zu stellen. Denn natürlich verbietet es exakt die Limitierung auf Erfahrung, jemals zum Subjekt als dem Grund dieser Erfahrung zu kommen, das selbst nicht Erfahrung ist und sein kann, alleine weil das *Prinzip* prinzipiell nie gleich dem *Prinzipiatum* sein kann.

Das Begründete weist zwar unumgänglich auf seinen Grund, doch dieser geht als solcher dem Begründeten notwendigerweise vor, weshalb der Grund nie alleine aus dem Begründeten abzuleiten ist, selbst wenn der Grund im Begründeten in irgendeiner Form enthalten sein mag. Aus dieser Warte ist die Limitierung auf Erfahrung nicht nur zutiefst unphilosophisch, sondern geradezu widersinnig. Das Subjekt bleibt bei Kant deswegen notwendig unbestimmbar und leer und offenbart damit gewisse Charakteristiken des Absoluten, welches von einem endlichen Standpunkt her mit endlichen Attributen auch nicht zu fassen scheint. Wie aber aus dieser Leere Erfahrung abzuleiten ist, muss unklar bleiben, auch wenn man sich mir ihrem Gegebensein abgefunden hat (wobei gerade diese Gegebenheit bereits auf die Widersinnigkeit der gesamten Konstruktion hindeutet).

Aus der Erfahrung, die Abgeleitetes sein muss, ist also unmöglich etwas abzuleiten, was nicht die Charakteristika der Erfahrung aufweist. Nur kann aus den transzendentalphilosophischen Prämissen die Erfahrung eben selbst nicht abgeleitet werden, weswegen diese in ihrer Faktizität und Ortlosigkeit schlichtweg gesetzt werden muss. Diese Faktizität ist auch nicht über die *transzendentalen Bedingungen* der Erfahrung wettzumachen, weil die notwendigen Bedingungen von etwas Kontingentem zwar gewiss die notwendigen Bedingungen des Kontingenten aufzeigen können, aber natürlich nicht die Notwendigkeit des Kontingenten selbst, die notwendigen Bedingungen also nie über die Kontingenz dessen, was sie bedingen, hinauskommen können. Zu transzendentalen Argumenten, auch für das *principium rationis*, ist grundsätzlich Folgendes, hier in einem kleinen Exkurs dargelegt, zu beachten.

---

<sup>775</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*. Text n. Fritz Medicus. Einl. u. Register v. Wilhelm G. Jacobs., 4., mit einem Nachtrag zur Bibliographie erw. Aufl. (Hamburg: Meiner, 1997).

### 6.5.5 Exkurs: Der limitierte Charakter der transzendentalen Argumentation

Anders als in seiner sogenannten „vorkritischen“ Periode versucht Kant sich in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht mehr an einem Beweis für das Prinzip vom zureichenden Grund, sondern nur noch an einem für das Kausalitätsprinzip. Kants Beweis in der *Nova Dilucidatio* ist übrigens auch nicht erfolgreicher als die vorherigen: Ein zufälliges Ding könne niemals aus sich selbst heraus zureichend bestimmt sein, ohne einen vorgängig bestimmenden Grund zu besitzen, der sein Dasein erst ermögliche.<sup>776</sup> Das *principium rationis* besagt aber nichts anderes, als das ein zufälliges Ding eine Bestimmung oder einen Grund haben müsse. Ein grundloses Ding ist ein völlig unbestimmtes Ding, aber Kant führt nicht weiter aus, weshalb die Existenz unbestimmter, zufälliger Dinge a priori unmöglich sei.

Im Kontext der *Kritik der reinen Vernunft* wird das Kausalitätsprinzip von Kant über ein transzendentales Argumentationsverfahren als notwendige Bedingung a priori der Erfahrung bestimmt. Genauso wie Raum und Zeit, stelle das Kausalitätsprinzip eine notwendige Vorstellung a priori dar.<sup>777</sup> Ohne die Annahme des selbigen unterläge die Abfolge unserer Erfahrung keinerlei objektivem Grund-Folge- oder Zeitverhältnis. Das Kausalprinzip garantiert für Kant die „objektive Folge“ der Erscheinungen, da diese andernfalls völlig unbestimmt und völlig willkürlich sein könnten.<sup>778</sup> Demzufolge sei das *principium causalitatis* eine notwendige Bedingung unserer Erfahrung. Kants Beweis für dieses Prinzip ist deshalb transzendental, weil er aus der Erfahrung auf die notwendige Bedingung der Erfahrung schließt.

Abgesehen davon, dass man sich Erfahrung genauso ohne das Kausalprinzip als chaotische und ungeordnete Erfahrung vorstellen kann, ist an dieser Stelle nur die Natur des Beweises von Interesse. Der transzendentale Beweis schließt aus der Erfahrung auf ihre notwendigen Bedingungen. Dadurch, dass die Prämissen eines solchen Beweises immer in der Erfahrung liegen, kann zwar auf notwendige Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung geschlossen werden, jedoch nie auf die Notwendigkeit der Erfahrung oder ihrer Bedingungen selbst. Da aus dem Bereich der Erfahrung über transzendente

---

<sup>776</sup> Vgl. *PND*, AA 01: 397.

<sup>777</sup> Vgl. *KrVA* 30; 196; B 234.

<sup>778</sup> Vgl. *KrVA* 20; 193.

Argumente nicht legitim auf ontologische Aspekte geschlossen werden kann, ist es unmöglich, aus einem solchen Argument die Notwendigkeit der Erfahrung selbst und daher die Notwendigkeit des Kausalprinzips zu folgern.<sup>779</sup>

Auch wenn man eine andere Form des transzendentalen Arguments versucht, wie dies Roy Bhaskar in seinem Buch *A Realist Theory of Science* tut, kann man diese inhärente Limitierung des Arguments nicht umgehen. Bhaskars Argument schließt von der Möglichkeit, Naturwissenschaft betreiben zu können, auf die notwendigen Möglichkeitsbedingungen der Naturwissenschaft.<sup>780</sup> Anders als Kant gelingt es Bhaskar zwar, über ein transzendentales Argument ontologische Thesen zu begründen, dennoch kann auch er aus den obigen Gründen nicht für die metaphysische Notwendigkeit der Möglichkeitsbedingungen selbst argumentieren.<sup>781</sup> Wir können daher sagen, dass transzendente Argumente nur beweisen, welche Bedingungen für unsere Erfahrung notwendig sind, um genau so zu sein, wie sie an einem bestimmten Punkt unserer Erfahrung war oder ist.<sup>782</sup> Sie beweisen nichts oder sagen nichts über den Status der Bedingungen selbst aus, z. B. ob diese notwendig oder kontingent sind. Man darf also keineswegs den Fehler begehen, aus der Notwendigkeit der Bedingungen für das Bedingte auf die Notwendigkeit der Bedingungen selbst zu schließen.

Um die Notwendigkeit dieser Bedingungen zu erweisen, müsste man ein transzendentales Argument führen, dass die Notwendigkeit der Bedingungen der Bedingungen von X beweist. Wenn der Ausgangspunkt aber immer etwas in der Erfahrung Gegebenes sein muss, dann scheint es unmöglich, über die Bedingungen der Erfahrung selbst hinauszugehen, da die Bedingungen der Erfahrung nie selbst in der Erfahrung gegeben sind. Wären die Bedingungen der Erfahrung erfahrbare, dann wären sie selbst Bedingtes. Sind sie aber nicht in der Erfahrung gegeben, dann sind sie nicht erfahrbare. Als somit nicht zu erfahrende Bedingungen können sie aber nie Prämisse eines transzendentalen Arguments sein. Sofern transzendente Argumente ihren Ausgangspunkt in der Erfahrung haben,

---

<sup>779</sup> Charles Taylor, „The Validity of Transcendental Arguments“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 79 (1978): 158: „They prove something quite strong about the subject of experience and his place in the world; and yet since they are grounded in the nature of experience, there remains an ultimate, ontological question they cannot foreclose - for Kant, that of the things in themselves; for the thesis of embodied agency, the basic explanatory language of human behavior.“

<sup>780</sup> Vgl. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*.

<sup>781</sup> Zu den Möglichkeitsbedingungen der Wissenschaft gehöre die Existenz realer Dinge, die bestimmte Merkmale besitzen müssten, um Wissenschaft überhaupt möglich zu machen. Und da Wissenschaft offensichtlich möglich sei, existierten gewisse Objekte mit gewissen Eigenschaften unabhängig von unserer Erkenntnis, so Bhaskars Gedanken.

<sup>782</sup> Vgl. Mark Sacks, „The Nature of Transcendental Arguments“, *International Journal of Philosophical Studies* 13, Nr. 4 (2005): 455-56.



sind sie deshalb auf den Bereich der Empirie begrenzt und können nicht auf Bedingungen der Bedingungen der Erfahrung angewandt werden. Ein transzendentes Argument für das rationalistische Prinzip ist daher offenkundig unmöglich. Selbst wenn man beweisen könnte, dass das besagte Prinzip Bedingung unserer Erfahrung der Welt ist, so setzt die Notwendigkeit dieser Bedingungen immer schon die Existenz des Grundsatzes voraus. Ohne die Gültigkeit des desselben wären unsere Erfahrungsbedingungen unbegründete kontingente *facta bruta*, aus denen sich gemäß der Abstammungslehre der Gründe nur selbst Kontingentes schließen ließe.

Der kurze Exkurs sollte zeigen, dass die wesentliche Abhängigkeit der Erfahrung auch nicht über ein transzendentes Argument in irgendeiner Weise zu begründen ist. Gerade der Umstand, dass die transzendentalen Bedingungen selbst vom Bedingten bedingt sind, zeigt die Grenzen dieser Argumentationsfigur im Kontext der hier gegebenen Prämissen auf, denn die Möglichkeitsbedingungen stehen und fallen eben mit dem, das bedingt ist, weshalb Kant hier eben nur zu den Möglichkeitsbedingungen des Bedingten gelangen kann, und nur, insofern es Erfahrung ist, weswegen er die reale Möglichkeitsbedingung, den Realgrund, gar nicht mehr erreichen kann.

In diesem Sinne verschleiert die transzendente Argumentationsfigur höchstens zeitweise den Umstand, dass Kant mit der Limitierung auf Erfahrung die Verbindung zwischen Begründetem und Grund kappt, derart, dass seine Transzendentalphilosophie selbst sich in unbegründbarer Grundlosigkeit verliert. Denn es sollte ganz und gar nicht überraschend sein, dass das Kappen der Verbindung zwischen Grund und Begründetem, das durch die methodologische Limitierung auf das Begründete zustande kommt, nicht nur zur Unbegründbarkeit des Begründeten führen muss, sondern, im Rahmen dieser Perspektive, die Möglichkeit des Grundes wie der Begründung selbst für unsinnig erklärt. Die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen der grundlosen Erfahrung mögen zwar notwendig sein, nur die Möglichkeitsbedingungen der grundlosen Erfahrung sind eben nicht mehr als eben die Möglichkeitsbedingungen der grundlosen Erfahrung, niemals aber ihr Grund, zumal sie ja keines Grundes bedarf. Von der grundlosen Erfahrung ausgehend, kann man, wie der Fall Meillassoux zeigt, nur zur Grundlosigkeit der Erfahrung gelangen, also nicht sehr weit.

Doch zurück zu Kants Text: Die Gemeinschaft der Substanzen, die rein äußerlich ist, kommt nur durch die gemeinsame Abhängigkeit von ihrem gemeinsamen Grund zustande, der sie darüber hinaus noch erhält. Diesen Typus der Gemeinschaft bezeichnet

Kant als „*allgemein bestimmte Harmonie*“, während die Anpassung „individueller Zustände“ einer Substanz an den einer anderen „*einzelne bestimmte Harmonie*“ heißt.<sup>783</sup> Erstere sei „real und *physisch*“, zweite „ideal und *sympathetisch*“.<sup>784</sup> Daraus folge, egal, ob einzeln oder allgemein bestimmt, dass „alle Gemeinschaft der Substanzen des Alls *äußerlich bestimmt*“ sei.<sup>785</sup> Diese Bestimmung wiederum ist entweder „allgemein“ durch „physischen Einfluss“ (*influxus physicus*) oder „individuell“, wobei der individuelle Einfluss entweder „durch die erste Verfassung einer Substanz [...] ursprünglich gegründet“ oder bei „Gelegenheit einer jeden Veränderung [...] eingeprägt“ wird, wobei Ersteres als „*Harmonia praestabilita*“, Zweiteres als „*occasionalismus*“ bezeichnet werde (Kant bezieht sich hier offensichtlich auf Leibniz wie Malebranche).<sup>786</sup>

Kant grenzt sich deutlich von Malebranche als auch von Leibniz ab, indem er ihnen vorwirft, die Gemeinschaft der Substanzen nur sympathetisch denken zu können. Damit würden sie die Welt zu einem „idealen Ganzen“ machen, während Kant selbst, von der „allgemeinen Gemeinschaft der Substanzen durch *physischen Einfluss*“ wie der Welt als eines „realen Ganzen“ zwar „aus anderen Gründen vollauf überzeugt“ sei, „obwohl es nicht bewiesen“ sei.<sup>787</sup> Wohlgermerkt hat Kant selbst über die ganze *Dissertation* hinweg die Möglichkeit des „physischen Einflusses“ zwischen den Substanzen klar und deutlich bestritten und abgelehnt. Dass er dennoch auf der Realität des „physischen Einflusses“ beharrt, gerade auch in Abgrenzung zur postulierten Idealität der Systeme Malebranches wie Leibnizens, zeigt einmal mehr in aller Deutlichkeit, wie stark die Problematik der Realverursachung immer noch als zentrales Motiv im Hintergrund seines Denkens arbeitet. Eine Feststellung, die Schönfelds These festigt, die besagt, dass Kants „Wende“ als ein Reflektieren auf das Scheitern seines „vorkritischen Projekts“ zu verstehen sei, welches im Versuch einer Vereinheitlichung oder Zusammenführung der Metaphysik und der Naturwissenschaften bestand.<sup>788</sup>

Diese so offensichtlich wie harmlos daherkommende Konstatierung allerdings hat ganz erhebliche Konsequenzen. Mindestens, wenn man der hier verfolgten eher hermetisch-monadologisch oder internen Auslegung Kants folgen will, derzufolge er sich, wenn nicht explizit dargestellt, allermeistens auf sich selbst oder seine vorherigen

---

<sup>783</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 22 [Hervorhebung im Original].

<sup>784</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>785</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>786</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>787</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>788</sup> Vgl. Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant*, 10–14.

Gedanken bezieht. Also selbst dann, wenn Kant mit eigenen Worten von der Obsoletheit der Metaphysik oder dergleichen sprechen sollte, ist, abgesehen davon, dass er ohnehin die logizistische damit meint, dieses Scheitern nicht das Scheitern der Metaphysik *per se* und *in toto*, sondern das Scheitern des a priori dazu verurteilten Versuchs, „die“ Metaphysik mit den Wissenschaften in einem Gebäude, in einer Fakultät unterzubringen. Liest man die „vorkritischen“ Schriften Kants nicht, dann mag einem dieser Aspekt verborgen bleiben. Kennt man diese aber nicht, dann sollte man sich gegen solch verheerende Behauptungen, wie die der „Unmöglichkeit einer Metaphysik“, verwahren (zumindest, wenn man sich für „kritisch“ hält).<sup>789</sup>

Das den *vierten Abschnitt* über den „Grund der Form der Verstandeswelt“ abschließende *Scholion* verdient unsere erhöhte Aufmerksamkeit, denn Kant erlaubt sich in dieser Anmerkung den „Fuß ein wenig über die Grenzen der apodiktischen Gewißheit“, die sich für die Metaphysik schicke, „hinauszusetzen“ und nach den „Ursachen“ statt bloßen „Gesetzen [...] der sinnlichen Anschauung“ zu fragen.<sup>790</sup> Die „sinnlichen Anschauungen“ könnten „nur *durch den Verstand*“ erkannt werden, weil die „menschliche Erkenntniskraft“ von „Äußerem“ nur insofern „affiziert“ werden könne, und die „Welt [...] ihrem Blick [...] ins Unendliche“ nur insofern offen stehe, „als *sie selber mit allem anderen von derselben unendlichen Kraft eines Einzigen erhalten wird*“.<sup>791</sup>

Damit stellt Kant - an dem Punkt, an dem es delikat wird und ans Eingemachte geht - selbst die von uns eingangs aus inhaltlichen Gründen thematisierte Frage nach dem Ort der Erfahrung, des Denkens und dessen Sein. Die „menschliche Erkenntniskraft“ könne „das Äußere nur durch die Gegenwart ebendieser gemeinsamen erhaltenden Ursache“, des späteren „Dings an sich“, wahrnehmen. Der Raum, der für Kant die „sinnlich erkannte allgemeine und notwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem ist“, könne also dementsprechend als die „Allgegenwart als Phaenomenon“ (*omnipraesentia phaenomenon*) bezeichnet werden.<sup>792</sup>

Die Tatsache, dass Kant den Raum über den Begriff der Präsenz definiert, davor bereits die erhaltende Ursache eingeführt hat, deutet, und das wird sich gleich bestätigen,

---

<sup>789</sup> Dazu der junge Kant: Kant, „Neue Erhellung“, 407: „Wenn ich es bei diesem Unternehmen irgendwo für die Pflicht gehalten habe, von der Meinung berühmter Männer abzuweichen und sie mitunter auch namentlich anzuführen, so bin ich doch von der Billigkeit ihrer Beurteilung so überzeugt, daß ich vertraue, dies werde der Hochachtung, die ihren Verdiensten gebührt, durchaus nicht Abbruch tun und von ihnen keineswegs übel aufgenommen werden können.“

<sup>790</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 22, Anmerkung. Unter der Voraussetzung, dass er Aristoteles gelesen hat, bestätigen diese einleitenden Worte nachdrücklich, dass Kant die Ironie nicht unbekannt war.

<sup>791</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>792</sup> Vgl. ebd. [hier, anders als im Original, nicht in Großbuchstaben].

darauf hin, dass er diese erhaltende Ursache - analog zum menschlichen Verstand - als ein Nichträumliches, bzw. außerhalb des Raumes existierendes „Dinges“ verstehen muss, weil es etwas oder jemanden geben muss, *für* den der Raum (und dieser kann in dieser bestimmten Konstellation nur Phänomen sein) allgegenwärtig ist. Daraufhin stellt Kant, in Klammern (was signifikant ist, weil seine spätere „kritische“ Philosophie geradezu im *Ausklammern* der Problematik des Ortes bestehen wird - ein Beispiel, das Schule machen wird) dem Satz über die „Allgegenwart des Raumes“ nachgeschoben, die womöglich dezisive Ortfrage (wir lassen beim Zitieren die Klammern weg):

„Denn die Ursache des Alls ist allem wie auch jedem einzelnen nicht deswegen gegenwärtig, weil sie an deren Örtern ist, sondern es sind Örter, d. i. mögliche Verhältnisse von Substanzen, weil sie allen aufs innigste gegenwärtig ist.“<sup>793</sup>

Diese Bemerkung Kants, die man durchaus auch als Antwort auf unsere obige, an Cramer angelehnte Problematisierung der Frage nach dem Ort in der sich abzeichnenden *Kritischen Philosophie* Kants lesen kann, und die wesentlich auf der Trennung zwischen Ursache und Phänomen basiert, erlaubt es ihm gewissermaßen, eine Brücke von Ursache zu Verursachtem zu bauen, die er zwischen Realgrund und Realfolge so nicht finden konnte. Die Ursache des Alls, der Letztgrund aller Dinge, ist nicht am Ort der einzelnen Verursachten, womit sie *verschieden* von diesen sein muss. Weil aber die Ursache von allem zugleich allen „aufs innigste gegenwärtig ist“ können die Orte des Verursachten bloß noch als „mögliche Verhältnisse von Substanzen“ begriffen werden, die letztlich nur am Ort der Ursache als Vorgestelltes im Vorstellenden ihre „Örter“ haben können, womit die Frage nach dem *Sein* des Ortes durch die Frage nach der *Repräsentation* des Ortes abgelöst wird.<sup>794</sup> Es sollte einleuchten, dass Kant die Verneinung der Realität von Raum und Zeit als weltliche Phänomene, die die *Transzendentalphilosophie* überhaupt erst ermöglichen wird, nur aufgrund dieser impliziten und hochgradig spekulativen Präsuppositionen überhaupt erst konzipieren und tätigen konnte.

Das verbindende Element zwischen *ratio* und *rationatum* spielt hierbei das „Phänomen“, das als solches gewissermaßen den Stoff des Raumes ausmacht. Eines Raumes, der von der ersten Ursache vorgestellt und dieser allgegenwärtig ist, wodurch der Raum seinen Zusammenhalt und seine Gemeinschaft erhält, indem er von der Ursache des Alls „erhalten“ wird. Die Ursache ist also gerade deshalb gegenwärtig, weil sie nicht *im* Verursachten *ist*, weil sie als Vorstellendes vom Vorgestellten verschieden sein muss. Weil

---

<sup>793</sup> Ebd.

<sup>794</sup> Vgl. ebd.

aber das Verursachte doch letztlich nur Vorgestelltes ist, muss es als Vorgestelltes in der ersten Ursache als Vorstellendem sein, aber lediglich als Vorstellung und gerade nicht als Seiendes, weshalb, wie gesagt, Kant die Seiendheit von Raum und Zeit überhaupt erst anzweifeln und negieren konnte (weshalb letztlich aber Malebranche den Grundstein zum *Transzendentalen Idealismus* legte).

Die Ursache des Alls ist also dem Verursachten gegenwärtig, weil die Gegenwart äußerer Phänomene selbst die Vergegenwärtigung äußerer Phänomene (der Ursache) ist. Die Repräsentation eines Phänomens ist gleichzeitig der Vergegenwärtigung seiner Ursache, weil es, außer seiner Ursache, nichts außer dem Phänomenalen gibt. Der Ort ist damit immer nur ein Ort in der Vorstellung oder ein vorgestellter Ort. Die Frage, wie eine Vorstellung Vorstellungen haben kann, wie Vorstellungen sich untereinander gegenseitig aufeinander beziehen können, wo sie doch miteinander nichts verbindet, außer, dass sie alle von einer Ursache vorgestellt werden, berührt Kant hier noch nicht - später wird sie ihn, natürlich hinsichtlich des endlichen Subjekts, vor allem in den *Analogien der Erfahrung* beschäftigen.

Es seien uns hier einige Mutmaßungen hinsichtlich der möglichen Konsequenzen dieser *phänomenalistischen Ontologie* gewährt, die gleichzeitig womöglich als Erklärungsgrund für noch folgende Entwicklungen von Kants Denkweg erhalten mögen. Erstens, lässt sich vermuten, mag die Reduktion der Welt auf vorgestellte Vorstellungen eine Ursache dafür sein, die es Kant später verstaten wird, das Subjekt als bewusster Einheitsgrund der Erfahrung nicht positiv skizzieren zu können, nämlich, weil er sich im Rahmen dieses impliziten malebranchistischen Ontologie hinter den Vorstellungen überhaupt keinen Grund derselben (außer Gott) vorzustellen vermochte, obwohl er diesen Grund denken musste.

Damit wäre die Strukturparallelität zwischen finitem und infinitem Intellekt, die bei Kant so ins Auge fällt, die freilich die diskursive Vernunft auf die göttliche überträgt, auch wenn Kant genau umgekehrt rasonieren mag, letztlich der Grund sein, weshalb Kant das Intuitive der Vernunft, also das Kontinuum nicht als Seinskategorie, nicht als unbestimmter Grund der bestimmenden diskursiven Vernunft auffassen kann. Weil er das Denken in seiner diskursiven Form implizit über die absolute Disjunktion von Sein und Denken, welche die ursprüngliche Einheit selbiger zerstört hat, bereits absolut gesetzt hat, weswegen er nie mehr zu ihrer Einheit zurückfinden konnte. Auf dem Gebiet des Endlichen nämlich, gäbe es mithin nur Begründetes ohne jeden endlichen Grund. Vom in sich

selbst grundlosen Begründeten aus, ist im Rahmen selbigens nicht mehr auf den Grund zu kommen.

Obwohl Kant also eigentlich Grund und Begründetes, Realgrund und Realfolge, logischen Grund und logische Folge eingangs gesetzt hat, kommt ihm der vom Begründeten verschiedene Grund abhanden. Und zwar, weil er nicht so sehr das Unterschiedene gesetzt hat, sondern weil er die Unterscheidung absolut gesetzt hat, also das Denken der Unterscheidung, nicht das Unterschiedene als Gedachtes. Damit aber lag Kants Grundannahmen immer ein Monismus des Denkens oder des Denklichens zugrunde, der er es ihm in letzter Folge verwehren musste, das Sein als Grund denken zu können, weshalb die Verabsolutierung des Denkens der Ungrund ist, von dem Kant nicht mehr zum Grund gelangen konnte.

Kann es keinen Grund der Vorstellungen denken, bleibt es sich nur selbst, weshalb es sich selbst als Grund setzen muss, das als verabsolutiertes Denken nicht am Ort des Absoluten selbst sein kann, weil es darin keinen Raum für den Raum geben kann, weil es selbst raumlos und ortlos ist, denn nur Sein ist Raum, pures Denken ist ortlos, kann nicht Grund, sondern nur Ungrund sein. Erwachsen aber Kants spätere Limitierungen der Metaphysik und selbst der Ontologie auf diese *phänomenalistischen Ontologie*, dann läge diesen Begrenzungen natürlich selbst eine Ontologie der Vorstellungen, eine Metaphysik der Erfahrung zugrunde, die nur wegen ihrer wesentlichen eigenen Begrenztheit auf die Einschränkung ihrer selbst nur verfallen konnte, weil sie keinen Grund denken konnte, nur sich selbst als Ungrund. Doch kommen wir von diesen Hypothesen zurück auf den Text, genauer zur Zeit.

Die Zeit, als Möglichkeit der sinnlich registrierbaren Veränderung wie der Fortdauer des Erkenntnissubjekts, müsse, wie bereits der „Raum“, durch etwas, „von einem anderen“, sagt Kant, „erhalten“ (also gedacht) werden.<sup>795</sup> Interessant ist, dass Kant hier nicht nur, wie weiter oben oder später in der *Kritik*, vom Begriff der Zeit spricht, sondern vom Gegenstand des Begriffs: „[...] so ist der Begriff der Zeit, als von einem einzigen Unendlichen und Unveränderlichen, in dem alles ist und dauert, die *Ewigkeit* der allgemeinen *Ursache, als Phaenomenon*.“<sup>796</sup> Inwiefern es eine von der Zeit des Phänomens verschiedene Zeit geben könnte, eine andere Zeit der Ursache, insofern diese nicht Phänomen ist, bleibt an dieser Stelle unbeantwortet, wohl nicht zuletzt, weil eine

---

<sup>795</sup> Ebd.

<sup>796</sup> Ebd.

Bifurkation der Zeit nach diesen Kriterien auch gegen Kants eingangs durchgeführte Bestimmung der Zeit ginge.

Man kann die Stelle auch so verstehen, dass, weil es eben jenseits der Ursache nur die von dieser erzeugten Phänomene gibt, nur diese die Bestimmungen der Endlichkeit und damit der Zeitlichkeit, insofern sie nicht Ewigkeit ist, gehorchen können. Die Einschränkung des Zeitbegriffs auf den Bereich des Phänomenalen bestärkt damit nur die These, wonach Kant hier eine, was die Welt als unterschieden von Gott betrifft, Ontologie vertritt, die lediglich das Phänomenale kennt. Die Plausibilität dieser Einschätzung, die, wenn sie zuträfe, einen entscheidenden Beitrag zur Deutung des geistigen Werdegangs Kants liefern würde, erhält durch folgende Aussage, in der Kant sich spekulierend jeglicher Spekulation entsagt und mit der er den Abschnitt über den „Grund der Form der Verstandeswelt“ beschließt, weitere Bestätigung:

„Doch scheint es mir geratener: am Ufer derjenigen Erkenntnisse entlangzusegeln, die uns durch die Mittelmäßigkeit unseres Verstandes vergönnt sind, als sich auf die hohe See derart mystischer Nachforschungen hinauszuwagen, wie es Malebranche getan hat, dessen Meinung von der hier erörterten nicht weit entfernt ist: *nämlich daß wir alles in Gott schauen.*“<sup>797</sup>

Weil sich ein aufrichtiger Denker nie ganz sicher ist und sein kann, was den Schlusspunkt, also Anfangspunkt seiner Bemühungen betrifft, ist die hier angeführte Vorsichtigkeit nicht so zu verstehen, als ob sich Kant hier leichtfertig offenbart, sondern, im Gegenteil, sich darum bemüht, eine sein Denken auf den Punkt bringende letzte Schlussfolgerung zu wagen oder zumindest den Fluchtpunkt andeuten, auf den ihn sein Denken hinzuführen scheint, ohne sich der genauen Gründe vollauf bewusst zu sein (eine Andeutung, die sich nicht verräte, wäre keine). Weil Sein und Denken für Kant absolut verschieden sind, steht hier nicht die Seinsfrage im Vordergrund, sondern die Ortsfrage.

Der Bedeutung der lokalen Präposition „in“ kommt, wie u. a. bei Spinoza, eine entscheidende Rolle zu. Auf die Frage, was es heißen könnte, „in Gott zu schauen“, kann es, vor allem in Anbetracht der von Kant selbst postulierten Ortlosigkeit von Raum und Zeit, also (für Kant) des Denkens sowie der daraus resultierenden Verabsolutierung desselben, die sich in einem Dualismus von Repräsentation und Repräsentierendem äußert, in dem es hinter den Phänomenen nur ihre letzte Ursache, nie aber endliches Raumzeitliches gibt, nur eine, unter diesen Prämissen, Antwort geben, die nicht unbedingt schlüssig ist: „In Gott zu schauen“ kann nur bedeuten, dass man göttliche Vorstellungen besitzt.

---

<sup>797</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

Da nun aber alles Endliche selbst nur Vorstellung „als Phaenomenon“ sein kann, eine Vorstellung nicht vorstellen kann, kann nur Gott selbst göttliche Vorstellungen besitzen. Der Ort des Denkens, falls diese Bezeichnung im Kontext von Kants Disjunktion zwischen Sein und Denken noch Sinn machen sollte, was sie nicht tut, kann nur in Gott als Gott sein. Daraus würde jedoch folgen, dass es kein endliches Denken als solches, sondern nur als endliches des Unendlichen geben kann, womit das Problem des Verhältnisses zwischen endlichem und unendlichem Verstand seine Bedeutung verlöre. Erzeugt der unendliche Verstand allerdings endliche Phänomene, die als solche die verursachte Welt ausmachen dann, so ist zu beachten, wäre hieraus zu schließen, dass der göttliche Verstand die durch Diskursivität geprägte Funktionsweise eines endlichen Verstandes aufweisen würde, was wiederum die Existenz des intuitiven Verstandes, des „realen Verstandesgebrauchs“ (*usus realis*) unmöglich erscheinen ließe, weil die Welt damit nichts anderes als das Produkt des diskursiven Verstandesgebrauchs, also Vorstellung als Phänomen, darstellte.

Hier tritt damit eine weitere erstaunliche Parallelität zu Kants Spätwerk zu Tage, nämlich die der Diskursivität des göttlichen und menschlichen Verstandes, die dafür verantwortlich ist, dass für den göttlichen Verstand dasselbe wie für den menschlichen gilt, und zwar, dass der Verstand als Vorstellendes fundamental verschieden von dem von ihm Vorgestellten sein muss, weshalb sich der Verstand selber nicht als das vorstellen kann, was er ist.<sup>798</sup>

Und zwar allein schon aus Gründen der *Sustentation*, der Erhaltung des Kontingenten, welches sich als solches nicht selbst erhalten kann, weil es, mit Aquin gesprochen, *per aliud* ist und nicht *per se*, was sich von selbst verstehen sollte. Das Vorgestellte ist im Verstand Gottes. Will es von Dauer sein, dann muss der es vorstellende Verstand von Dauer sein, d. h., von *Kontinuität*, denn Erhaltung ist Kontinuität im Dasein. Nun kann der infinite Intellekt als *intellectus agens* im Sinne eines denkenden Verstandes deshalb nicht selbst Diskretes oder Diskursives sein, sondern muss, als das Denken des Diskontinuums, selbst Kontinuum sein, eben um die Erhaltung des Gedachten im Denken desselben zu gewährleisten. Aus diesem Grund stellt sich auch oder gerade für Gott oder das Absolute - weil es als ultimativer Realgrund aller Dinge nichts mehr „hinter“ diesem

---

<sup>798</sup> Es versteht sich, dass die folgenden Überlegungen keine Darstellung der kantischen Interpretation des Problems liefern, sondern eine Interpretation, die in Opposition zu Kants spekulativem Verständnis des göttlichen wie menschlichen Verstandes steht.



geben kann, das zu einer Lösung *ad hoc* (ein *deus ex machina* für *Deus* selbst) herhalten könnte - die Frage nach der Verortung des Denkens im Nichtdenken.<sup>799</sup>

Das Denken an sich muss also alleine, weil es Denken ist, immer auf seinen Grund, der *nicht* Denken sein kann, kommen, weil die Kontinuität, die Voraussetzung des Denkens ist (sei es als Kontinuität des Denkens oder des Seins), nicht im Denken gedacht werden kann, weshalb sie wohl der Ort des Denkens ist, das dieses aus seiner diskursiven Konstituiertheit heraus als solchen eben nie sehen oder denken kann, den es aber voraussetzen muss. Damit führt der logische Grund immer auf den Realgrund. Der infinite Intellekt muss, im Falle Kants, Realgrund sein, Grund des Denkens. Das absolute Denken wäre damit ein Akt der Selbstbestimmung, indem sich der unbestimmte Grund als bestimmendes Denken selbst bestimmte. Diese Gedanken sind bei Wolfgang Cramer, für den das Absolute die Einheit des Bestimmten mit dem Unbestimmten als Differenz darstellt, in einer bisher unbekanntem Denkqualität und Klarheit vorzufinden, auf die wir nur wiederholt verweisen können, zu der wir allerdings nichts beitragen können (außer zu zeigen, dass womöglich Cramer den Faden der Philosophiegeschichte wieder aufgelesen hat, nachdem Kant ihn verloren hatte) und im Rahmen dieser Untersuchung auch nicht müssen.<sup>800</sup>

Zurück zu Kant: Im Rahmen der von Kant hier angedeuteten Ontologie von Gott als Vorstellendem und der Welt als Vorgestelltem kann es in der endlichen Welt nur logische, nie aber reale Gründe geben, womit die Frage, wie etwas sein kann, weil etwas anderes ist, die Frage nach der Realverursachung also *überhaupt nicht zu stellen ist*. Der reale Gebrauch des Verstandes kann also im Rahmen dieser *phänomenalistischen Ontologie* nicht einmal gedacht werden, weil der reale Gebrauch entweder die reale Verursachung selbst des Kontingenten ist oder eben das göttliche Denken selbst, insofern es Akt ist, mithin Grund, und somit Nichtdenken.

Diese Interpretation, die nur in dem Sinne kantianisch ist, als dass sie bezüglich der *Undenkbarkeit der Realverursachung* (für das endliche Denken und vielleicht ist Denken per Definition immer endlich) mit Kant *d'accord* geht, die aber, weil sie nicht wie Kant das Denken absolut setzt, daraus Kant ganz widersprechende Konsequenzen zieht, die

---

<sup>799</sup> Im Falle des menschlichen Denkens hat die Hirnforschung bereits gezeigt, dass sich das „Denken“ tatsächlich in einer Form, die natürlich als lokalisierbare, Nichtdenken ist und sein muss, lokalisieren lässt. Die Kritik, die manchmal der Neurologie entgegengebracht wird, wonach diese das Denken nicht lokalisieren könne, ist allein schon deswegen absurd, weil kein Mensch je behauptet hat, dass eine neurologische Konstellation ein Gedanke ist, sondern eben Voraussetzung, Möglichkeitsbedingung oder Grund des Denkens. Es ist schlichtweg trivial, zu behaupten, ein Gedanke könne nicht *als Gedanke* raumzeitlich lokalisiert werden, weil er *als Gedanke* offensichtlich nichts Raumzeitliches ist.

<sup>800</sup> Vgl. Cramer, *Die absolute Reflexion*.

also nicht die Limitation des Denkens selbst verabsolutiert, sondern versucht, diese Limitation vom Realen als dem Nichtdenken her als das zu sehen, was sie wesentlich ist: eine Limitation der Realität.

Abgesehen also davon, dass sich Kants Annahme von der Unmöglichkeit, den Realgrund zu denken, womöglich gar aus einer Spekulation über die Natur des Absoluten selbst als Denken (ohne Nichtdenken) herleitet, ist Folgendes anzumerken: Für den endlichen Verstand wäre die angedeutete *phänomenalistische Ontologie* kaum zu denken, weil er in seiner Endlichkeit immer etwas hinter den Phänomenen annehmen muss. Aus diesem Grund muss Kants Weg zur *Kritik der reinen Vernunft* keineswegs zwangsläufig als Einsicht in die Endlichkeit des endlichen Denkens (das vielleicht als diskursives Denken immer endlich sein muss) in Bezug zum Ganzen aufgefasst werden, sondern kann durchaus als Einsicht in die Limitation des Denkens *per se* gesehen werden, des diskursiven Denkens, insofern es sich selbst absolut setzt. Da aber das Absolute unbegrenzt sein muss, kann das Denken, als pures Denken, folglich nie absolut sein.

Im Falle nun, dass man Kant die hier nur angedeutete Ansicht unterstellt, derzufolge die Realität Produkt des göttlichen Denkens sei, ist der *reale Verstandesgebrauch*, der *usus realis*, in der Tat ausgeschlossen - nicht zu denken, weil er, weil die Realität selbst der logische Gebrauch des Denkens ist, *nicht zu denken ist*. Der reale Gebrauch, hier gelesen als die reale Verursachung, die Realität selbst, kann nicht in der Welt (als Phänomen) vorliegen, weil er als realer Gebrauch, also als Denken und nicht als Gedachtes, eben die reale Tätigkeit des vorstellenden Gottes ist, der nicht Welt sein kann. Wenn aber intuitiver und diskursiver Gebrauch zusammengedacht werden wollen, als Sein und Denken, dann kann dies eben doch nur am Ort des Absoluten sein, verstanden als eine Selbstbestimmung Gottes, der sich selbst als Nichtdenken denkt, also als Einheit von Sein und Denken, wobei Sein und Denken verschieden sein müssen wie Gedachtes und Gedanke.

Damit aber kann das Denken als Denken nie *Grund* sein, worin eben der Grund liegt, dass jegliche Form eines „seriösen“ *Idealismus* grundsätzlich scheitern muss. Ironischerweise gerade, weil das Absolute auch Denken sein muss und nur weil es Denken sein muss, denn andernfalls könnte es sich nicht zur Endlichkeit und Zeitlichkeit bestimmen, sich nicht als Grund denken, weshalb der Grund Nichtdenken sein muss.<sup>801</sup>

---

<sup>801</sup> Was die extrem schwierige Frage des Durchdenkens des Komplexes Bestimmtheit/Unbestimmtheit angeht, sei wieder auf Wolfgang Cramers Philosophie verwiesen, vor allem die Bände zur „absoluten Reflexion“, die zu dieser Problematik vielleicht das Beste darstellt, was dazu geschrieben wurde.

Gilt also unsere wohlbegründete hypothetische Unterstellung bezüglich Kants eigener ontologischer Präsuppositionen, dann fielen ergo seine grundsätzliche Unterscheidung, was die Welt betrifft, zwischen Real- und logischem Grund zusammen, weil es schlichtweg keine Realverursachung in der Welt geben könnte. Nur das Denken Gottes selbst wäre dann Realgrund (als Denken, nicht als Gedachtes). Damit aber fielen Realgrund und logischer Grund, zumindest was ihren Ort betrifft, eben *prima facie* in Gott zusammen.

Das würde jedoch nahelegen, die Hypothese weitergesponnen, dass Kant am Ort des Endlichen niemals zu einer Identifikation zwischen dem Realgrund und dem logischen Grund gelangen konnte, allein weil es hier die Unterscheidung überhaupt nicht gibt - in Anbetracht der ontologischen Präsumtionen nicht geben kann - Kant daraus aber fälschlicherweise den Schluss gezogen hat, dass es diese Identifikation *tout court* nicht geben könne - auch nicht am Ort des Absoluten - dabei aber übersieht, dass die Identifikation, auf die sein Denken immer hinstrebt, für ihn nur deshalb am Ort des Endlichen unmöglich oder undenkbar ist, weil sie bereits am Ort des Absoluten besteht.

Gesteht man der vorgebrachten Hypothese bezüglich Kants *phänomenalistischer Ontologie* des Endlichen eine gewisse Plausibilität zu, dann ergeben sich daraus durchaus interessante Schlussfolgerungen oder Perspektiven - zum Beispiel hinsichtlich Spinoza. Angenommen also, die Welt (als die Vorstellung Gottes) bestehe selbst nur aus Endlichem, ist mithin diskret-diskursiv, dann ist die Möglichkeit der Verursachung überhaupt gar nicht einmal zu denken, weil der Grund, das Kontinuierliche, darin nicht ist. Es kann dann zwischen Wirkung und Ursache als Verschiedenem gar keine „Brücke“, keine Verbindung oder Berührung geben, also auch keine Verursachung, kein Grund-Folge-Verhältnis. Es kann auch keine der sieben Königsberger Brücken dieses Dilemma überbrücken, letztlich wohl nicht einmal Gott, der selbst als Grund der endlichen Vorstellungen diesen ihre wesentliche Endlichkeit nicht nehmen, ihre Beziehung nicht denken kann, weil sie undenkbar ist.

Daraus folgt aber, dass auch der Kant, dem wir diese versteckten Präsuppositionen unterschieben, demselben Kritikpunkt ausgesetzt ist, den Wolfgang Cramer Spinoza macht, und demzufolge die *Inhärenzbeziehung* alleine niemals mit der *Verursachungsbeziehung* gleichzusetzen sei.<sup>802</sup> Natürlich sind die Umstände nicht dieselben, die Struktur hingegen schon. In letzter Konsequenz muss man Kants Dualismus von göttlichem Verstand und weltlichen Vorstellungen so lesen (und das tut Kant in seinen spekulativen Mo-

---

<sup>802</sup> Vgl. Cramer, *Spinozas Philosophie des Absoluten*.

menten, wie gesehen, selbst), als dass Vorstellungen eben *in* Gottes Verstand sind, inhärieren, so wie die Modi bei Spinoza *in* der Substanz inhärieren. Das reine Enthaltensein in etwas, so Cramer, drücke noch lange keine Beziehung zwischen dem Enthaltene aus, also auch keine der Verursachung (diesen Punkt sieht Kant allerdings selbst im Zusammenhang seiner *Analogien der Erfahrung*).<sup>803</sup>

Dieses Problem ist demnach auch eines für Kant, und zwar nicht nur für den sogenannten „vorkritischen“, sondern genauso für den „kritischen“, denn, wie bereits öfters hervorgehoben, wendet er letzten Endes dieselbe Struktur zwischen Verstand und Vorgestelltem in seiner Spätphilosophie an, wo statt Gott nun das endliche Subjekt nicht die Welt, aber die Vorstellungen derselben denkt und deren Einheitsgrund darstellen soll, wobei aber auch hier keine wirklichen Verbindungen zwischen den Phänomenen hergestellt werden können. Die einzige „Verbindung“ liegt darin, dass sie *im* Subjekt, das kontinuierlich ist, vorgestellt oder gedacht werden, letztlich also lediglich auch nur in diesem *enthalten* sind, weswegen der Kantismus, was die Lösung des Problems der Realverursachung betrifft, in keiner Weise über Spinoza hinausgeht, sondern im Gegenteil vielmehr einen Rückschritt darstellt: Denn, indem er durch das „kritische“ Verbot, das Absolute zu denken, dem Problem seine metaphysische Dimension nimmt, zerstört er gleichsam die Rahmenbedingungen, unter denen das Problem überhaupt erst artikuliert und gedacht werden kann. Weil Kant letzten Endes die Frage nach dem *Warum* (der Verursachung) mit dem *Wo* (der Verortung) beantwortet, ist - Kategorienfehler hin oder her (vielleicht besteht die Philosophie, so könnte man Collingwood durchaus verstehen, gerade im Begehen von „Kategorienfehlern“<sup>804</sup>) - unsere zu Beginn des hiesigen Kapitels unternommene Kritik am Problem des Ortes bei Kant sicher nicht deplatziert.

Wenn aber, wie Cramer spekuliert, das Problem der Verursachung womöglich gar aus Prinzip nicht zu beantworten sei<sup>805</sup>, dann mag gerade hierin der Grund dafür liegen, dass die Frage nach der *causa* letztlich, respektive, wie Carraud zeigte, philosophiegeschichtlich mit der *ratio* beantwortet wurde bzw. auf die Frage nach dem *Grund* geführt hat, womit sie, so Carraud, völlig unverständlich geworden sei.<sup>806</sup> Womöglich lässt sich diese Entwicklung auch als eine vom *Warum* zum *Wo* lesen, zum Worin, wo etwas begründet

---

<sup>803</sup> Wir kommen im entsprechenden Kapitel noch darauf zu sprechen.

<sup>804</sup> Vgl. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*.

<sup>805</sup> Vgl. Cramer, *Spinozas Philosophie des Absoluten*.

<sup>806</sup> Vgl. Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), 7-11.

ist, zum Wo des Grundes. Wäre dem so, dann zeigte sich darin sicherlich auch eine grundsätzliche Hilflosigkeit des Denkens, welches sich schlussendlich im Akt des Lokalisierens verlöre, im Zeigen auf das Absolute (den Verstand, das Ich, usw.) als dem Ort, an dem etwas geschieht, dessen Warum uns oder der diskursiven Vernunft ewig entglitte.

Zwar geht Kant gewissermaßen über Spinoza hinaus, indem er das Problem der Differenz zwischen Grund und Folge betont, doch letztlich hat es den Anschein (angenommen, man geht mit unserer Hypothese von Kants impliziter *phänomenalistischen Ontologie* mit), dass Kants „Lösung“ der Struktur nach mit derjenigen Spinozas identisch ist, wonach das Verschiedene schließlich lediglich dadurch seine *Gemeinschaft* erhält, indem es an ein und demselben *Ort* ist. Ob Substanz, Gott oder Bewusstsein ist letztlich egal, denn egal an welchem Ort oder Unort das Verschiedene nebeneinanderliegt, seine Beziehung oder wechselseitige Verursachung wird dadurch nicht erklärt werden können. Ob dies an der Mittelmäßigkeit unseres Verstandes oder der Sachlage selbst liegt, ist vielleicht ein und dieselbe Frage. Kant betonte diese „Mittelmäßigkeit“ selbst, bevor er die spekulierende Beobachtung zu Malebranche machte. Dass er nach selbiger, nach dem Scheitern (?) des Verstandes direkt im Anschluss zu methodischen Betrachtungen übergeht, ist sicherlich so signifikant wie symptomatisch für die gesamte sogenannte „kopernikanische Wende“.

### **6.5.6 Metaphysik und ihre Methodik: *usus dat methodum***

Im fünften und letzten Abschnitt dieser der Form und Inhalt nach akademischen Schrift, überschrieben *Von der Methode in Bezug auf das Sinnliche und das Intellektuelle im Felde der Metaphysik*, stellt Kant die Methodenfrage. Auf den Umstand, dass er direkt im Anschluss an seine spekulative, auf Malebranche verweisende Vermutung, dass „*wir alles in Gott schauen*“, auf die Methode in der Metaphysik reflektiert und zu sprechen kommt, nachdem er seine Spekulation bereits zuvor mit dem Hinweis auf die „Mittelmäßigkeit unseres Verstandes“ abgesichert hatte, wird an anderer Stelle zurückzukommen sein.<sup>807</sup> Hier soll zunächst allein die Anordnung hervorgehoben werden, weil sie als solche doch recht vielsagend daherkommt. Kant eröffnet seine methodischen

---

<sup>807</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 22, Anmerkung [Hervorhebung im Original].

Reflexionen mit einer Diskussion der Wissenschaften unter dem instrumentalistisch klingenden Motto „*usus dat Methodum*“:

„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*, und nachdem die Wissenschaft zu einigem Umfang und Zusammenhang fortgeschritten ist, leuchtet durch Versuche und Entdeckungen auf: welchen Weg und welches Verfahren man einschlagen müsse, damit sie zur Vollendung komme und, nach Beseitigung der Verunreinigungen durch Irrtümer wie auch durch verworrene Gedanken, reiner erglänze [...].“<sup>808</sup>

Der „Gebrauch des Verstandes“ (*usus intellectus*) in den Wissenschaften, so Kant weiter, sei „nur logisch“ und „in Übereinstimmung mit dem Satz des Widerspruchs“ - also genuin klassifikatorisch.<sup>809</sup> Dem *usus logicus* setzt Kant - im Zuge seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit den beiden großen leibnizschen Prinzipien - den *usus realis*, also den vom *principium rationis* her entwickelten Begriff des Verstandesgebrauchs, entgegen, den er wie folgt in Bezug zur Metaphysik setzt:

„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*, und alles, was man vor eine hinlänglichen Prüfung und sicheren Bestimmung ihrer Vorschriften versucht, scheint aufs Geratewohl aufgegriffen und unter die leeren Spielereien der Erkenntniskraft verwiesen werden zu müssen.“<sup>810</sup>

Direkt anknüpfend spitzt Kant den soeben formulierten Primat der Methode dahingehend zu, dass Methode und Wissenschaft letztlich in eins fielen:

„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, und ihre Unterscheidung von untergeschobenen Gesetzen das Unterscheidungsmerkmal der Wahrheit.“<sup>811</sup>

---

<sup>808</sup> Vgl. ebd., § 23 [Hervorhebung im Original].

<sup>809</sup> Vgl. ebd.

<sup>810</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>811</sup> Ebd.

Kant schiebt sofort die Bemerkung nach, dass seine Zeit, weil nur „eine Methode dieser Wissenschaft verbreitet sein dürfte“, nämlich die „wie sie die Logik allen Wissenschaften überhaupt“ vorschreibe, dürfte die Methode, die dem „einzigartigen Geist der Metaphysik angemessen“ sei, „völlig unbekannt“ sein.<sup>812</sup> Und gerade, weil sie gänzlich unbekannt sei, mutmaßt er, läge hierin der Grund dafür, dass die Metaphysiker ihren „Sisyphusstein in Ewigkeit“ wälzten, ohne bisher erkennbare Fortschritte erreicht zu haben.<sup>813</sup>

Der reale Verstandesgebrauch zeichnet sich also dadurch aus, dass Begriffe, Verhältnisse der Dinge und Axiome „selber durch den reinen Verstand selber ihrer *Abstammung* nach gegeben werden“, weshalb dieser nicht nur seinen Gegenstand produziert, womit die Methode der Gegenstand selbst ist, sondern gleichzeitig Kriterium der Wahrheit, wie Zugang zu ihr bietet.<sup>814</sup> Spätestens hier wird sehr deutlich, dass Kant hier immer noch das „genetische“ Programm des Beweisgrundes im Kopf hat, welches, gemäß dem rationalistischen Imperativ (dessen Axiome in der *Nova Dilucidatio* formuliert wurden), dazu auffordert, die Folge aus dem Grund zu begründen, das Produkt aus dem Produzenten oder das Gedachte aus dem Denken.

Diese Gleichsetzung von Metaphysik und Methode hat aber dann zur Konsequenz, könnte man versucht sein zu sagen, dass Kants mit der *Kritik* zur Vollendung gereiftes Methodendenken überhaupt nicht bar jeden metaphysischen Anspruchs wäre, sondern dieses - ganz im Gegenteil - eigentlich zur Metaphysik selbst zu rechnen wäre. Wenn Kant es lediglich als Vorübung zu jeglicher Metaphysik bezeichnet, dann wäre es als eine Metaphysik des endlichen Verstandes eine solche Vorübung nicht deshalb, weil die metaphysische Methode noch nicht gefunden wäre, sondern weil sie eben zuerst den endlichen Intellekt sich zur Vorübung nimmt, zum Probestein einer Verstandesmetaphysik, zumal Kant doch hat vorausblicken lassen, dass Metaphysik und Verstandesmetaphysik wohl gar ein und dasselbe seien.

Viel wichtiger als derartige Deutungen zu versuchen, ist aber das Verständnis der Problemlage, welche durch die Axiomatik vorherbestimmt ist, die Kant in der *Nova Dilucidatio* aufstellte und aus der sich, auch über das Postulat der Einheit des Grundes mit der Folge, die Bemühungen Kants ergeben, dem Gebot der genetischen Abstammung Folge zu leisten. Die Forderung der Identität von Grund und Folge zieht die Notwendigkeit einer genetischen Abstammung der Folge aus dem Grund notwendig nach sich, wie

---

<sup>812</sup> Vgl. ebd.

<sup>813</sup> Vgl. ebd.

<sup>814</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung nicht im Original].

sie auch letztlich die Identifikation von Methode und Gebrauch, bzw. Gegenstand, nach sich zieht, weil die Methode dem Gegenstand nicht äußerlich sein kann oder darf, weswegen die Methode aber auch das Produzieren selbst sein muss, der reale Gebrauch selbst, weswegen Metaphysik für Kant eben durchaus Methode ist und sein muss. Wenn sich Kant also später so deutlich gegen Metaphysik abgegrenzt hat, dann sollte man nicht vergessen, dass er damit wohlweislich die Metaphysik gemeint hat, die sich nur des *usus logicus* bedient hat (kann man aber zeigen, dass dies womöglich weder für Leibniz, noch weniger für Spinoza gelten kann, dann gilt es näher zu bestimmen, über welche Extension der Begriff „dogmatische Metaphysik“ denn dann tatsächlich verfügt).<sup>815</sup>

Die sich aus dem genetischen Beweisverfahren ergebende Regel, der zufolge u. a. eine *Gleichförmigkeit* zwischen Grund und Folge bestehen muss, die mithin Kants Denken schlechterdings bestimmt (weshalb er immer ein Denker des Prinzips vom Grund geblieben ist), prädeterminiert die gesamte Problemkonstellation, mit der sich Kant hier auseinandersetzt und die, *nota bene*, im Wesentlichen dieselbe für finiten wie infiniten Intellekt ist (was die häufig anschaulich gemachten Parallelen zwischen dem *vorkritischen* und dem *kritischen* Kant erklären mag). Nimmt man, wie Kant möglicherweise ausgehend von Malebranche, einen diskursiven Charakter des unendlichen Verstandes an, dann ist das Problem, abgesehen von den verschiedenen Ebenen und der Frage nach der Verortung des Kontinuums, sogar dasselbe.

Nimmt man hingegen einen intuitiven unendlichen Verstand an, dann bleibt die Problemlage strukturell gesehen ebenfalls dieselbe, wengleich unter gegenteiligem Vorzeichen. Angenommen der Grund ist Diskontinuum, dann ist aus ihm aufgrund der Heterogenität kein Kontinuum abzuleiten und *vice versa*. Wo keine Gemeinsamkeit ist, kann keine Abstammung vorliegen. Die Zurückführung auf Identität, die das „genetische Beweisverfahren“ gebietet, ist also unter dem Aspekt der Heterogenität nicht zu leisten. Dabei ist natürlich zu beachten, dass die Unterscheidung, aus der heraus sich überhaupt erst die Frage der Abstammung des Verschiedenen ergibt, selbst nur im Modus des diskursiven Verstandes erst gedacht werden kann. Die Frage der Begründung des Verschiedenen im Identischen kann also nur in dem Modus gestellt werden, indem sie nicht beantwortet werden kann, während sich die Frage im Modus, indem sie beantwortet

---

<sup>815</sup> Ironischerweise könnte man unter diesem Gesichtspunkt dann die einmalig - sich so als anti-metaphysisch aufplusternde - existierende Schule des *Logischen Empirismus* oder *Logischen Positivismus*, eigentlich die *Analytische Philosophie*, insofern sie sich auf eine logische Analyse des Gegebenen beschränkt (was natürlich mitnichten immer der Fall ist), zu den Dogmatikern rechnen, auf jeden Fall letztlich aber all diejenigen, die die Philosophie auf eine Spielart der Logik reduziert hatten oder haben.



ist, gar nicht stellen kann, weil sie unter dem Aspekt des Kontinuums gar nicht gedacht werden kann.

Letztlich ist es genau auf diese Inkommensurabilität des Intuitiven und des Diskursiven zurückzuführen, dass das *Subjekt* wie auch das *Ding an sich* beim kritischen Kant nur als Grenzbegriffe fungieren können - denn im diskursiven phänomenalen System des späten Kant ist das Kontinuum nicht positiv zu bestimmen, weil er die Diskursivität der Erfahrung zur einzigen Quelle der Erkenntnis erhoben hat, aus welcher dann, gemäß der Logik der Abstammung, nichts abzuleiten ist, das nicht Erfahrung wäre. Das Nichtdenken ist also im Denken eben nicht *als Denken* zu denken, ein Umstand, dem sich ja gerade die wichtige crusiussche Distinktion zwischen *Realgrund* und *logischem Grund* verdankt und die Kant eben absolut gesetzt hat, weswegen ihm die bei Crusius noch mögliche Identifikation derselben nicht gestattet war.<sup>816</sup>

Das, was *De mundi...* so wichtig macht, ist, wie gesagt, die Tatsache, dass sich Sinnliches und Intellektuelles noch gleichberechtigt gegenüberstehen, dass beide miteinander inkommensurable Seiten noch nebeneinander gedacht werden, der Hauptpunkt des Traktats ja gerade in der Unterscheidung und im Zeigen der Unvereinbarkeit der beiden Modi liegt. Dementsprechend formuliert Kant diesbezüglich im nächsten, dem § 24, folgende Regel:

„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*. Denn weil das Prädikat in einem jeden Urteil, das intellektuell ausgesagt wird, *die Bedingung ist*, von der behauptet wird, daß sich das Subjekt ohne sie nicht denken lasse, und weil das Prädikat demzufolge Erkenntnisgrund sein dürfte: so wird es, wenn ein sinnlicher Begriff ist, nur die Bedingung einer möglichen sinnlichen Erkenntnis sein; folglich wird es sich vortrefflich zu dem Subjekt eines Urteils schicken, dessen Begriff gleichfalls sinnlich ist. Wenn man es jedoch auf einen Verstandesbegriff anwendet, so wird ein solches Urteil nur nach subjektiven Gesetzen gültig sein; daher darf es nicht vom Verstandesbegriff selber ausgesagt und objektiv ausgedrückt werden, sondern *nur als Bedingung, ohne welche die sinnliche Erkenntnis eines gegebenen Begriffs nicht statthat*.“<sup>817</sup>

---

<sup>816</sup> Eine Dialektik des Inkommensurablen zu formulieren macht kein Sinn, weil die Inkommensurabilität der Glieder immer bestehen bleiben muss. Die Dialektik, indem sie, wie der Name schon andeutet, von der Zweiheit ihren Ausgang nimmt, kann nie auf die Einheit führen, die immer Anfang sein muss und als Anfang gesetzt sein muss. Die Dialektik ist daher in Bezug auf ontologische oder metaphysische Fragestellungen grundsätzlich zu verwerfen.

<sup>817</sup> Kant, „Dissertation“, § 24 [Hervorhebungen im Original].

Weil die Prädikation nur gültig sein kann, wenn Prädikat und Subjekt dieselbe Abstammung aufweisen, weil sie nur dann auf Identisches zurückgeführt werden können, darf Sinnliches nur von einem „sinnlichen Begriff“, Intellektuelles hingegen nur von einem „Verstandesbegriff“ ausgesagt werden. Aus dieser, offensichtlich vom Prinzip vom Grund her abgeleiteten, Regel entwickelt Kant den Fehlschluss, den er den „metaphysischen Fehler der Erschleichung“ (*vitium subreptionis Metaphysicum*) nennt, welchen er in den restlichen Paragrafen nähergehend bestimmt und der später in der *Kritik der reinen Vernunft* zur „Lösung“ des Antinomienproblems die entscheidende Rolle spielen wird.<sup>818</sup> Der Fehler besteht in der „Vertauschung des Intellektuellen und Sinnlichen“.

Das Resultat eines derartigen Fehlers sei ein „intellektuiertes Phaenomenon“ - ein „barbarischer Ausdruck“. Ein Axiom, das solcherlei hervorruft, nennt Kant auch „bastardartiges Axiom“, weil es „das Sinnliche als etwas dem Verstandesbegriff notwendig Anhängendes ausbietet“ oder eben ein „erschliches Axiom“.<sup>819</sup> Weil aber derlei Axiome „in der ganzen Metaphysik aufs übelste umherschwärmen“, so Kant, sei es unabdingbar, ein „Unterscheidungsmerkmal“ oder „Lydischen Stein“ zu finden, um solchen Fehlschlüssen vorzubeugen und zu schätzen „wieviel zum Sinnlichen, wieviel zum Intellektuellen“ gehöre.<sup>820</sup>

Hieraus sollte nicht nur ersichtlich sein, wie stark die Unterscheidung zwischen Realgrund und logischem Grund Kants Denken auch in der vermeintlichen Abkehr von der Metaphysik und dem Prinzip vom Grund noch prägt, sondern auch wie grundlegend diese Unterscheidung für die erste Kritik ist, die ja nun eben die angekündigte Suche nach dieser „Probierkunst“ werden wird.<sup>821</sup> In § 25 präsentiert Kant dann den „Grundsatz der Rückführung“ (*principium reductionis*) für solcherlei „erschlichene Axiome“, der, so technisch er auch daherkommt, sich für die Geschichte des Denkens doch als äußerst folgenschwer erweisen sollte:

„Wenn von irgendeinem beliebigen Verstandesbegriff etwas allgemein ausgesagt wird, was zu den Beziehungen DES RAUMES UND DER ZEIT gehört: so darf es nicht objektiv ausgesagt werden und bezeichnet nur die Bedingung, ohne die der gegebene Begriff nicht sinnlich erkennbar ist.“<sup>822</sup>

---

<sup>818</sup> Vgl. ebd.

<sup>819</sup> Ebd. [im Original zum Teil hervorgehoben].

<sup>820</sup> Vgl. ebd.

<sup>821</sup> Vgl. ebd.

<sup>822</sup> Ebd., § 25 [Hervorhebungen im Original].

Ein derart „erschliches Axiom“, so Kant weiter, sei „unecht, und wenn nicht falsch, so doch wenigstens aufs Geratewohl und ohne Rechtsanspruch“, und zwar deshalb, weil das „Subjekt des Urteils intellektuell vorgestellt“ und als zum Gegenstand gehörig gedacht würde, während das Prädikat raumzeitliche Bestimmungen enthielte, daher nur zu den „Bedingungen der sinnlichen menschlichen Erkenntnis“ gehöre. Deshalb könne sie vom betreffenden Gegenstand nicht allgemein prädicirt werden.<sup>823</sup>

Der Fehlschluss der Subreption sei deshalb so mächtig, führt Kant weiter aus, weil der Verstand „unter dem Schutze einer gewissen anderen ganz wahren Regel getäuscht“ würde, die lautet: „[...] *alles, was durch gar keine Anschauung erkannt werden kann, sei schlechterdings undenkbar* und folglich unmöglich.“<sup>824</sup> Weil wir - und hier geht Kant in Andeutungen auf die von uns bereits so häufig thematisierte Blindheit der diskursiven Vernunft für alles, was nicht ihrer Natur entspricht, ein - uns keine andere Anschauung jenseits derjenigen, „die der Form des Raumes und der Zeit gemäß“ geschehe, vorstellen könnten, schlössen wir - im Vergessen der „reinen intellektuellen Anschauung“ - darauf, dass die Kategorie der Modalität sich nach den „sinnlichen Axiomen des Raumes und der Zeit“ richte.<sup>825</sup>

Wenn es nicht so offenkundig wäre, müsste man an dieser Stelle sehr deutlich machen, dass Kants *principium reductionis* nur unter der Voraussetzung der *subjektiven Natur* von Raum und Zeit, die Kant zu Beginn der *Dissertation* behauptet hatte, überhaupt erst möglich wird. Andernfalls könnte man einem „Verstandesbegriff“ durchaus Prädikate beilegen, die von diesem raumzeitliche Relationen von prädicieren, und zwar genau dann, wenn Raum und Zeit selbst als derlei Verstandesbegriffe betrachtet werden würden oder einfach ausgedrückt: Ist Raum Raum und Zeit Zeit, dann wäre eine räumliche Prädikation vom Raum und eine zeitliche von der Zeit *simpliciter* möglich und nicht erschlichen, weil sie objektiven Charakter hätte. Ohne die subjektivistische Theorie von Raum und Zeit, die hier bereits voll ausformuliert vorliegt, wäre intellektuelle oder übersinnliche Erkenntnis möglich, weshalb man in das System der *Kritik* nur hineinkommen kann (drin bleiben kann man ohnehin nicht - die Frage ist vielmehr, wie man wieder heraus kommt!), wenn man der Argumentation der *Transzendentalen Ästhetik* nicht auf die Schliche kommt und der Erschleichung, mit der die *Kritik der reinen Vernunft* beginnt, zum Opfer fällt.

---

<sup>823</sup> Vgl. ebd.

<sup>824</sup> Vgl. ebd.

<sup>825</sup> Vgl. ebd.

Weil nun aber unbestreitbar jede Erkenntnis ihren Ausgangspunkt im Sinnlichen hat (man ist also im Grunde von Geburt an schon in der Falle oder Höhle), evakuiert Kant mit diesem Schritt gleichzeitig die Möglichkeit der intellektuellen Erkenntnis, insofern sie Raumzeitliches betrifft. Es ist unschwer zu sehen, dass er die Frage der Realverursachung, nach der realen Veränderung, die ja schlechterdings zeitlich wie räumlich sein muss, im Zuge der Subjektivierung von Raum und Zeit deswegen überhaupt nicht mehr auf die intellektuelle Erkenntnis beziehen können.

Hierin mag durchaus der Grund liegen, der Kant entgegen seiner eigentlichen Grundfassungen dazu trieb, der Form der intellektuellen Erkenntnis immer reservierter gegenüber zu stehen. Mit diesem Manöver rückt er die rein logische Erkenntnis sowie die intellektuelle Erkenntnis, sicherlich ungewollt, sehr nahe aneinander, weil beide von nun an durch die Eigenschaft der Zeit- und Raumlosigkeit miteinander verbunden sein sollten: Ein Umstand, gegen den Kant zeitlebens angeschrieben hat, der aber zumindest die Gefahr in sich birgt, dass man beiderlei Erkenntnisformen angesichts dieser keinesfalls unbedeutenden Gemeinsamkeit miteinander identifizieren könnte.

Ein weiterer Punkt, der seiner Bedeutung wegen hier ebenfalls angerissen werden muss, ist der, dass die Begriffe (oder eben der Gegenstand der Begriffe) von Raum und Zeit eben genau die Charakteristika aufweisen, die erforderlich sind, um den Forderungen des Prinzips vom Grund bezüglich der Identität oder Abstammung von Grund und Folge gerecht zu werden. Vornehmlich die Eigenschaft der Kontinuität von Raum und Zeit ist es, wie auch ihre Unableitbarkeit, die sie geradezu dazu prädestiniert, als mit dem diskreten Inkommensurablen, als Grund, auf dem das Diskrete sich vereinen kann, herzuhalten. Abgesehen davon, läge dieser Grund dann weder im endlichen noch im unendlichen Subjekt, sondern in den Gegenständen selbst, insofern sie nicht Subjekt sind, womit sich das Problem der *Kritik der reinen Vernunft*, also dasjenige des „Gegenstandsbezugs“ der intellektuellen Erkenntnis gar nicht ergeben würde.

Die *Transzendente Ästhetik*, das sollte aus dem Wenigen bereits deutlich hervorgehen, wird nicht von Ungefähr am Anfang der *Kritik* stehen, wo doch ohne die Subjektivität von Raum und Zeit die Probleme wie die Lösungen, die Kant in der *Kritik* vorgibt zu lösen, überhaupt nicht gegeben wären. Ein Sachverhalt, den Kant später selbst in der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie seinen *Vorlesungen zur Metaphysik* selbst zugeben wird, wenn er sich dahingehend äußert, dass die Annahme der objektiven Realität von

Raum und Zeit nur den „Spinozismus“ zur Folge haben könne.<sup>826</sup> Kurzum: Ohne die Subjektivität von Raum und Zeit gäbe es überhaupt nichts zu „erschleichen“ - ohne die Annahme der intellektuellen Erkenntnis hingegen, das sollte nicht vergessen werden, gäbe es ebensowenig zu erschleichen, zumal die Möglichkeit der Erschleichung die Verschiedenheit, vor allem aber auch die Möglichkeit beider Erkenntnisarten zur Voraussetzung hat. Aus diesem Grund wird die Kritik an der Möglichkeit der Vernunftkenntnis im Gebäude der *Kritik* dafür sorgen, dass sich der Schein des Erschlichenen als solcher in Anbetracht der Abwesenheit des Seins gar nicht mehr wird begründen lassen können, auch, weil wo kein Licht ist, nur noch Schatten ist, also keiner. Die Erschleichung erfordert nämlich ganz klar die Verschiedenheit zweier Bereiche, damit einer fälschlicherweise für den ausgegeben werden kann, der er nicht ist. Im darauffolgenden Paragraph führt Kant die „erschlichenen“ Erkenntnisse, die Sinnliches als Intellektuelles ausgeben, auf drei „Arten“ zurück:

1. „Dieselbe sinnliche Bedingung, unter der allein die *Anschauung* eines Gegenstandes möglich ist, ist der Bedingung der *Möglichkeit des Gegenstandes* selber.“
2. „Dieselbe sinnliche Bedingung, unter der allein *das Gegebene miteinander verglichen werden kann, um einen Verstandesbegriff von einem Gegenstande zu bilden*, ist auch die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selber.“
3. „Dieselbe sinnliche Bedingung, unter der die *Subsumtion* irgendeines vorkommenden *Gegenstandes unter einen gegebenen Verstandesbegriff* allein möglich ist, ist auch die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selber.“<sup>827</sup>

Allen drei Wegen der Erschleichung ist damit gemeinsam, dass sie die Bedingungen der Erkenntnis, die sinnlich ist, zur „Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes“ selber erklären, damit aber eindeutig eine Erschleichung begehen, weil sie die *ratio cognoscendi* mit der *ratio essendi*, den Erkenntnisgrund mit dem Seinsgrund verwechseln, um mit dem Kant der *Nova Dilucidatio* zu sprechen. Kommt man nicht vom „vorkritischen“ Kant her, sondern vom „kritischen“ Kant, dann ist man sich beim Lesen der Klassifizierung des

---

<sup>826</sup> KpV, AA 05: 102: „Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raumes nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind.“ Siehe auch: V-Met-L2/Pölit, AA 28: 567: „Wenn ich den Raum als ein Wesen an sich annehme, so ist der Spinozismus unwiderleglich, d. h. die Theile der Welt sind Theile der Gottheit. Der Raum ist die Gottheit [...]“

<sup>827</sup> Kant, „Dissertation“, § 26 [Hervorhebungen im Original].

*vitium subreptionis* für einen Moment im Unklaren darüber, ob Kant hier bereits spätere „Einsichten“ vorwegnimmt oder ob er tatsächlich hier drei Fehlschlüsse aufzeigt.

Er zeigt Fehlschlüsse auf - Fehlschlüsse, die man wohl auch der *Kritik der reinen Vernunft* unterstellen kann, die aber im „kritischen System“ nicht als Fehlschlüsse gelten können, gerade weil es im Rahmen der *Kritik* keine intellektuellen Erkenntnisse mehr geben kann, die hätten erschlichen werden können. Ein Umstand, der natürlich nichts an dem überaus problematischen Charakter der Schlussfolgerung von den Bedingungen der Erkenntnis auf die Möglichkeit des Gegenstandes der Erkenntnis selbst ändert, der für jeden Denker, der den Unterschied in *Erkenntnisgrund* und *Seinsgrund* macht, offensichtlich sein sollte. Sobald aber die Kategorie des Seinsgrunds, aus welchen Gründen auch immer, wegfällt, ist der Fehlschluss als Fehlschluss nicht erkennbar. In den nächsten drei Paragraphen handelt Kant jeweils der Reihe nach die „erschlichenen Axiome“ ab und erläutert sie anhand konkreter Beispiele.

Das erste Axiom führt er auf folgenden „unechten Grundsatz“ zurück: „*Alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann.*“<sup>828</sup> Dieser Grundsatz verräumlicht und verzeitlicht alles Existierende und macht Raum und Zeit somit zum Existenzkriterium und die Existenz von „unstofflichen Substanzen“ aller Art zum Problem. Dieses interessiert uns hier nicht. Es sei lediglich bemerkt, dass Kant es anhand der Unterscheidung zwischen „virtuell“ und „örtlich“ beiseiteschiebt.<sup>829</sup> Gegen die Verörtlichung Gottes wendet Kant ein, dass es unmöglich sei, zugleich an mehreren Orten zu sein. Dies sei nur angemerkt, denn in der Regel unterscheidet Kant, anders als hier, sehr wohl zwischen dem Ganzen und dem Teil, womit Gott dann eben am Ort des Absoluten eigentlich auch nur einen Ort einnehmen würde, den Ort der Orte. Auf die Schilderung der, anhand der gewählten Beispiele einleuchtenden Kritik bezüglich der Verzeitlichung von Verstandesbegriffen und der sich daraus ergebenden Paradoxien sei hier verzichtet, zumal es ja einsichtig sein dürfte, worauf Kant hinaus will: Auf den Widerspruch eines zeitlichen Zeitlosens, wie davor auf den eines örtlichen Ortlosens.<sup>830</sup>

Die oben unter Punkt 2 erläuterte Quelle verschiedener „Vorurteile“ ergeben sich für Kant aus der Genese der Verstandeserkenntnis, weil diese doch nur über den Weg des Sinnlichen erreicht werden kann, ist es durchaus möglich, dass sich in der Begriffsgenese etwas Sinnliches eingeschlichen haben könnte. Kant erläutert dieses Phänomen anhand

---

<sup>828</sup> Ebd., § 27 [Hervorhebung im Original].

<sup>829</sup> Vgl. ebd., § 27: „Allein, die Gegenwart des Unstofflichen in der Körperwelt ist virtuell, nicht örtlich [...]“

<sup>830</sup> Vgl. ebd., § 27.

zweier Beispiele, die er selbst als quantitativ und qualitativ charakterisiert. Das erste sei in Aussagen folgender Art auszumachen: „Jede wirkliche Menge ist durch eine Zahl angeblich und jede Größe deshalb endlich.“ Beim zweiten geht es um die Beziehung zwischen Modalität und Widersprüchlichkeit: „[...] alles, was unmöglich ist, widerspricht sich.“<sup>831</sup> Hinsichtlich der Quantität geht es darum, dass die zeitliche Bedingtheit des Denk-vorganges oder Vorstellungsvermögens mit der Unmöglichkeit einhergeht, sich ein Unendliches aus Zahlen als Unendliches vorzustellen. Allein, weil eine „unendliche Reihe von Beigeordnetem den Schranken unseres Verstandes gemäß nicht deutlich begriffen werden“ könne, zöge man, so Kant, hieraus den fälschlichen Schluss, dass ein solches Unendliches unmöglich sei, womit man den „Fehler der Erschleichung“ begehe.<sup>832</sup> Denn nach den „Gesetzen des reinen Verstandes“ besäße „eine jede Reihe von Verursachtem einen *Grund* ihrer selbst“ - eine Aussage, die zeigt, inwiefern Sensibles und Intelligibles hier noch weitgehend gleichwertig betrachtet werden und natürlich auch so betrachtet werden mussten, um überhaupt zur Aufstellung dererlei methodischer Regeln kommen zu können.<sup>833</sup>

Das gesamte Gebäude der *Kritik* würde ohne diesen zweiteiligen Grund keinen Bestand haben, weswegen Kant weder die Möglichkeit noch die Intention haben konnte, sich des Dings an sich zu entledigen, obwohl sich aus dem Primat des Sinnlichen eine gewisse Form der Blindheit als der Unmöglichkeit das Intellektuelle zu denken ergeben wird, kann das Gebäude der *Kritik* nur immer soweit in die Höhe gebaut werden, wie es auf der anderen Seite in der Tiefe fundiert wird.<sup>834</sup> Nur der oberflächliche Leser der *Kritik* wird die unsichtbare Tiefendimension der Kritik übersehen, allein schon, weil sie nicht zu sehen ist. Der Grund des Sichtbaren aber ist nie sichtbar, weshalb eine Metaphysik des Sichtbaren immer eine Metaphysik der Blindheit sein muss.

Nicht nur habe jede Kausalkette einen „Grund ihrer selbst“ (*principium*, nicht *causa*), woraus folge, dass „es keinen Rückgang in der Reihe des Verursachten ohne Grenze“

---

<sup>831</sup> Vgl. ebd., § 28.

<sup>832</sup> Vgl. ebd.

<sup>833</sup> Vgl. ebd.

<sup>834</sup> In diesem Sinne hat Manfred Frank absolut Recht damit, die „realistische“ Seite der Kritik hervorzuheben: Vgl. Frank, „Kants Grundgedanke“. Nur deshalb ist es auch vermutlich möglich gewesen, dass sich die verschiedensten philosophischen Traditionen, die sich in der Nachfolge der *Kritik der reinen Vernunft* konstituiert haben, auf Kant berufen konnten.

geben könne.<sup>835</sup> Nur im Modus des Sinnlichen, mithin des Zeitlichen, mache der Begriff eines „anzeigbaren Anfangs“ (*initium assignabile*) Sinn, weswegen die „Sätze“, die die „Meßbarkeit einer Reihe“ im Sensiblen auf einer Seite, sowie die der „Abhängigkeit des Ganzen“ im Intellektuellen stipulieren, „fälschlich für identisch gehalten“ würden.<sup>836</sup> Interessanterweise deutet Kant hier eine Lösung der später als Antinomienproblem berühmt werdenden Problematik an, und zwar eine richtige Lösung, anders als in der Kritik, worauf wir noch zu sprechen kommen, und wo die „Lösung“ ja darin besteht, zu zeigen, dass es *keine* Lösung geben könne:

„Daß demnach die Weltgröße eingeschränkt (kein Größtes) ist, daß sie einen Grund ihrer selbst kennt, daß die Körper aus einfachen Teilen bestehen, kann unter dem freilich sicheren Zeichen der Vernunft erkannt werden. Daß aber das All, in Ansehung seine Masse, mathematisch endlich sei, daß seine verflossene Zeit nach einem Maß angeblich sei, daß den einfachen Teilen, die einen jeden Körper ausmachen, eine bestimmte Zahl eigne: das sind Sätze, die *unverhohlen ihre Herkunft aus der Natur der sinnlichen Erkenntnis aussprechen* und die, für wie wahr man sie im übrigen auch halten mag, doch an dem *nicht zweifelhaften Makel ihres Ursprungs kranken*.“<sup>837</sup>

Nimmt man Kant hier beim Wort und greift auf die Diskussion der Antinomien vor, was hier angesichts der Wichtigkeit dieser Frage nicht unterlassen werden kann, dann ergibt sich aus dieser Perspektive, aus der kantischen der Unterscheidung zwischen dem *Maß* als logischem Grund und dem *Gemessenen* als realem Grund<sup>838</sup> eine Interpretation seiner späteren Ausformulierung des Antinomienproblems, die einigermassen vernichtend ist: Unter dieser Warte stellt sich das Antinomienproblem, das Kant (oder die, die im hierin folgten) dazu benutzen wird, um die reine Vernunft zu diskreditieren, überhaupt nicht als ein Problem der reinen Vernunft heraus, sondern als ein Problem der mathematischen Vernunft!

Dieser Sachverhalt ist natürlich von nicht zu überschätzender Bedeutung, gibt er zudem unserer These Auftrieb, die bereits angedeutet wurde und die besagt, dass es im

---

<sup>835</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 28: „Nempe, secundum leges intellectus puri, quaelibet series causatorum habet sui principium, h. e. non datur regressus in serie causatorum absque termino, secundum leges autem sensitivas quaelibet series coordinatorum habet sui initium assignabile, quae propositiones, quarum posterior mensurabilitatem seriei, prior dependentiam totius involvit, perperam habentur pro identicis [Hervorhebungen im Original].“

<sup>836</sup> Vgl. ebd., § 28.

<sup>837</sup> Ebd. [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>838</sup> Kant ist hier durchaus sehr nahe bei Spinoza, der im Brief an Meyer über das Unendliche gerade auch diese Unterscheidung sehr stark hervorhebt. Aus Kants Schriften geht leider sehr wenig über seine Lektüre Spinozas, falls es sie den überhaupt gab, hervor, weswegen eine Referenz auf diesen Brief im editierten Nachlass Kants - wenig überraschend - nicht zu finden ist.



Rahmen von Kants Denken die Wissenschaft sein muss, die als „unmöglich“ aufgefasst werden müsste, weil sie aufgrund der Disjunktion von Maß und Gemessenem schlichtweg aus Prinzip nicht in der Lage sein kann, den Realgrund *als* Realgrund zu fassen. Wenn Kant der Metaphysik diesen Vorwurf gemacht hat, dann, wie auch schon angedeutet wurde, nur deswegen, weil er unter Metaphysik die Metaphysik des *usus logicus* verstanden hat, weshalb Metaphysik und Wissenschaft bei Kant in ihrer semantischen Dimension als sich teilweise sich überschneidend gelesen werden müssen (wobei hier natürlich höchste Vorsicht geboten ist).

Wir gehen nun zum zweiten, die Qualität behandelnden Beispiel über: Das erschlichene Axiom besagte, dass alles, was unmöglich sei sich widerspreche. Kant führt den Fehler darauf zurück, dass man das *principium contradictionis* „aufs Geratewohl“ umkehre.<sup>839</sup> Die Auffassung, nach der Unmöglichkeit mit Widersprüchlichkeit gleichzusetzen sei, involviere nämlich bereits den „Begriff der Zeit“, und zwar dahingehend, dass das „kontradiktorisch Entgegengesetzte“ nur als solches bestimmt und gedacht werden könne, wenn es „zu derselben Zeit an demselben gegeben ist“ und das er auf folgende Formel herunterbricht: „Alles, was zugleich ist und nicht ist, ist unmöglich.“<sup>840</sup> Kehre man das Axiom hingegen um, zeige sich deutlich dessen Abstammung:

„[...] alles Unmögliche ist zugleich und ist nicht, oder schließt einen Widerspruch ein, so sagt man durch die sinnliche Erkenntnis etwas allgemein von einem Gegenstand der Vernunft aus und unterwirft deshalb den Verstandesbegriff des Möglichen oder Unmöglichen den Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis, nämlich den Beziehungen der Zeit.“<sup>841</sup>

Weil aber unser Verstand deshalb die Unmöglichkeit nur bemerken kann, wo ihm ein Widerspruch begegnet, schlösse man fälschlicherweise von der Abwesenheit eines Widerspruches (als der Erkenntnisbedingung der Unmöglichkeit), „indem man die subjektiven Bedingungen des Urteilens für objektive hält“, auf die Annahme, dass „alles, was keinen Widerspruch einschließt, deshalb möglich sei“, so Kant.<sup>842</sup> Aus der Widersprüchlichkeit als rein logischer Kategorie sind also mitnichten Auskünfte über die reale Beschaffenheit der Realgründe zu ziehen. Kant beendet dieses erhellende Kapitel dementsprechend mit einer Kritik an solcherart erschlichener Spekulation in Bezug auf

---

<sup>839</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 28.

<sup>840</sup> Vgl. ebd.

<sup>841</sup> Ebd.

<sup>842</sup> Vgl. ebd.

den Begriff der Kraft, die ganz eindeutig die Limitation des „logischen Gebrauchs“ der Vernunft anzeigt - wohlgerne aber nicht der Vernunft als solcher:

„Denn da eine *Kraft* nichts anderes ist als eine *Beziehung* der Substanz A auf *etwas anderes* B (Akzidenz), als des Grundes auf das Begründete: *so beruht* die Möglichkeit einer jeden Kraft *nicht auf der Identität* von Ursache und Verursachtem, oder von Substanz und Akzidenz, und deshalb *hängt* auch die Unmöglichkeit falsch erdichteter Kräfte *nicht vom Widerspruch allein ab*. Mithin darf man keine *ursprüngliche Kraft* als möglich annehmen, wenn sie nicht *von der Erfahrung gegeben ist*, und man kann ihre Möglichkeit durch keine Scharfsichtigkeit des Verstandes a priori begreifen.“<sup>843</sup>

Weil also der Realgrund nie aus dem logischen Grund abgeleitet werden kann, braucht es die Erfahrung, um uns diesen aufzuzeigen. Der Begriff der Kraft - als Ausdruck der Realverursachung - kann in reinen Kategorien des diskursiven oder logischen Verstandesgebrauchs nicht gefasst werden. Die sich hier abzeichnende Auffassung der rein *epistemischen Natur* der Modalität, wonach Möglichkeit und Notwendigkeit, aber auch der Widerspruch selbst als deren *ratio cognoscendi*, Bestimmungen sind, die ihren Ursprung im Denken haben, wird sich im Nachfolgenden erhärten.

Die auf Punkt 3 zurückzuführenden „erschlichenen Axiome“ schließlich entstammten dem Umstand, dass gewisse Verstandesbegriffe der empirischen Verifizierung bedürften, um herauszufinden, ob etwas „unter einem bestimmten Verstandesbegriff enthalten“ sei.<sup>844</sup> Darunter falle folgendes „in gewissen Schulen geläufige“ Axiom: „Alles, was zufälligerweise da ist, ist irgendwann nicht dagewesen.“<sup>845</sup> Dieser Fehlschluss entspringe, so Kant, der „Armut des Verstandes“, der zwar die „*nominalen*“ Merkmale (*notas nominales* - Hinske übersetzt: „Namensmerkmale“) der Modalität meistens, die „*realen* Merkmale“ selten „durchschaue“.<sup>846</sup>

Weil, wie im vorherigen Paragraphen ausgebreitet, Modalität aus rein logischen Gesichtspunkten a priori nicht legitimerweise von der Realität ausgesagt werden kann, so gilt auch hier der bereits von Kant angedeutete, sehr einleuchtende Grundsatz, dass die Erkenntnis des Epistemischen eben nur durch die Erfahrung zu erkennen sei - was sonst sollte Erfahrungserkenntnis auch sein? Deswegen „[bezeugen] die Veränderungen [...]“

---

<sup>843</sup> Ebd. [Hervorhebungen im Original].

<sup>844</sup> Vgl. ebd., § 29.

<sup>845</sup> Ebd.

<sup>846</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebungen im Original].

mit mehr Wahrheit die Zufälligkeit als die Zufälligkeit die Veränderlichkeit [...]“.<sup>847</sup> Den eingangs angesprochenen Satz, der letztlich bloß die Unterscheidungsbedingungen der Kategorie der Modalität anzeige, weshalb er lediglich ein „subjektives Gesetz“ ausdrücke, bringt Kant wie folgt zu Papier: „[...] wovon nicht feststeht, daß es irgendwann nicht gewesen ist, werden die hinreichenden Merkmale seiner Zufälligkeit durch eine gemeinsame Verstandesvorstellung nicht gegeben [...]“.<sup>848</sup> Im Gegensatz hierzu muss der „direkte Satz“, um als Verstandeserkenntnis gelten zu können, die „ganz wahr ist“, so formuliert werden: „[...] *alles, was irgendwann nicht gewesen ist, ist zufällig* [...]“.<sup>849</sup> Weil also die Kategorie der Modalität, insofern sie vom Widerspruch her gedacht wird, im Zweifel bloß die *nominalen* Charakteristika, nicht aber die *realen*, anzeige, gilt nicht nur für den Begriff der „Kraft“, sondern auch für den Begriff der „Zufälligkeit“, dass die Erfahrung (hier, die der „Veränderlichkeit“) ein sicherer Hinweis auf die Kontingenz entsprechender Gegenstände sei, denn eine rein *a priori* durchgeführte Überlegung.

Zum Ende des 29. Paragraphen kommt Kant deshalb zu folgendem Schluss, der durchaus zumindest ein Verdachtsmoment in sich birgt, dass der Adressat von Kants Antinomienkapitel in der *Kritik*, anders als in der Literatur zum Teil behauptet wird (wir kommen anlässlich des 7. Kap. darauf zurück), weder Leibniz noch Spinoza, sondern er selbst ist: „Denn obgleich diese Welt zufälligerweise da ist, *ist sie ewig*, d. i. zu aller Zeit gleichzeitig, sodaß man deshalb fälschlich behauptet, es sei eine Zeit gewesen, zu der sie nicht da war.“<sup>850</sup> Die Welt kann mithin kontingent *und* ewig sein. Die Modalität ist hier als durchaus als reale Kategorie zu denken. Als solche ist sie jedoch nicht an das Prinzip des Widerspruchs sowie an dessen epistemische Dependenz gegenüber der Zeit gekoppelt. Es ist nicht anzunehmen, dass Kant hier an der leibnizschen Aufteilung der Prinzipien, wo das Prinzip vom Grund für die faktischen Wahrheiten (*vérités de fait*), das Prinzip vom Widerspruch für die Vernunftwahrheiten (*vérités de raison*) zuständig ist, rütteln will, zumal ihm die Unterscheidung zwischen *Realgrund* und *logischem Grund*

---

<sup>847</sup> Ebd., § 29: „Ob das Gegenteil irgendeiner Substanz möglich ist, dürfte man daher, da man es durch *a priori* gewonnene Merkmale kaum durchschaut, nicht anderswoher erkennen, als wenn feststeht, daß sie irgendwann nicht gewesen ist; und die Veränderungen bezeugen mit mehr Wahrheit die Zufälligkeit als die Zufälligkeit die Veränderlichkeit, so daß wir kaum einen Begriff von Zufälligkeit erhielten, wenn in der Welt nichts Fließendes und Vorübergehendes vorkäme [Hervorhebung im Original].“

<sup>848</sup> Ebd., § 29.

<sup>849</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>850</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

ganz unbezweifelbar von allerhöchster Bedeutung ist, was hier zur Genüge aufgezeigt wurde.<sup>851</sup>

Es geht Kant um die Abhängigkeit der Erkenntnis der Widersprüchlichkeit von der Zeit, denn er insistiert darauf, dass die Gleichzeitigkeit nur vor dem Hintergrund der Zeitlichkeit gedacht werden könne. Würde man das Prinzip vom Grund, wie Schopenhauer es auch tut, als Prinzip der Zeit interpretieren, wovon einerseits sehr weit entfernt ist (und vielleicht liegt hierin das Problem) und andererseits immer eigentlich sehr nahe dran ist, dann könnte man hieraus die Abhängigkeit des Prinzips vom Widerspruch vom Prinzip des Grundes entwickeln.<sup>852</sup> Die Zeitfrage, die bei Kant ohnehin extrem verwickelt ist, weil er sich der Zeit als objektiver Kategorie ja bereits zu dieser Zeit entledigt hatte, die aber trotzdem, nicht als Begriff, sondern als „reine Anschauung“ von absoluter Fundamentalität ist, bleibt hintangestellt, doch scheint aber auch bei Kant eine Tendenz ausmachbar zu sein, die für eine Priorität des Realgrundes gegenüber dem logischen Grund spricht.

Hatten Wolff und seine Nachfolger noch versucht, das Prinzip des Grundes aus dem des Widerspruchs zu deduzieren, so hatte Kant zunächst einmal mit Leibniz an der Komplementarität der beiden, wie Leibniz sagt, „großen Prinzipien“ festgehalten, die Unterscheidung der beiden geradezu absolut gesetzt, wie mehrfach gezeigt wurde. Die Unterscheidung manifestiert hier von Neuem, und zwar dadurch, dass der Widerspruch (und damit das Logische) als rein epistemische und denkabhängige Kategorie verstanden wird, aus der keinerlei genuine Kenntnisse über die Realität als solcher abzuleiten sind. Wenn die Realität keine Widersprüche kennen kann, dann geht daraus die Priorität des Prinzips vom Grund als dem Prinzip der Realverursachung vor dem Prinzip des Widerspruchs hervor. Mehr noch, wenn die Realität keine Widersprüche kennen kann, deren intellektuelle Erkenntnis möglich wäre, sprich die Welt ein Begriff und Gegenstand der reinen Vernunft wäre, dann könnte es keine Antinomien der reinen Vernunft geben, weil der Widerspruch selbst nur einen „Makel der Herkunft“ vom Sinnlichen ausdrücken würde.

Kennt die Vernunftserkenntnis aber keinerlei Widerspruch (und wie sollte eine vernünftige Erkenntnis auch widersprüchlich sein?), ist der Widerspruch bloß epistemische Kategorie, dann ergibt sich hieraus nicht nur der Primat des Prinzips vom Grund, sondern eine höchst wichtige Konsequenz für das Objekt des Prinzips vom Grund oder für das Prinzip vom Grund als Objekt, sprich: das Absolute. Das Absolute könnte dann als reales

---

<sup>851</sup> Vgl. Leibniz, *Monadologie*, §. 33.

<sup>852</sup> Vgl. Whitlock, „Art. Schopenhauer“.

Absolutes niemals in ein reales Kontradiktionsverhältnis gebracht werden. Es könnte nicht in Widerspruch zum Nichts gesetzt werden. Damit muss es aber absolut notwendig sein, weil es außer ihm nichts geben kann. Es wäre keine bloße Undenkbarkeit, dass es nicht existieren könnte, sondern absolute Unmöglichkeit.

Diese Argumentation für die Unmöglichkeit des Nichts ist natürlich nichts Neues, doch sie schränkt dezidiert alle Strategien ein, dem Prinzip vom Grund dadurch Herr zu werden, indem man es über das Prinzip des Widerspruchs attackiert, indem man von der Annahme ausgeht, dass es eben nicht widersprüchlich sei, dass etwas völlig ohne Grund geschähe usw., wie es Hume und Meillassoux mit verschiedentlicher Gewichtung tun. Wenn Widersprüchlichkeit kein inneres Kriterium der Wirklichkeit ist, dem Realgrund äußerlich bleibt, dann verraten solcherlei Attacken, allein durch die Wahl der Waffen, mehr über den Standpunkt des Angreifers denn über das Angegriffene: Denn im Anwenden dieser Strategie muss man bereits den logischen Standpunkt verabsolutiert haben, respektive den Realgrund in Dependenz zum logischen Grund denken, statt umgekehrt, das Denken vom Nichtdenken zu denken. Nähme man die Unterscheidung zwischen dem Ontologischen und Epistemischen jedoch ernst, wie Meillassoux es vorgibt zu tun, dann würde man nie auf den Einfall kommen, mit dererlei Strategien Aussagen über die Realität zu wagen.

Diese Lesart des Widerspruchs als dem Kennzeichen endlicher, rein nominaler Erkenntnis, wäre damit augenscheinlich auch ein Hinweis auf die ohnehin schon offensichtliche Natur des Absoluten bei Hegel, das als solches leider trotz aller zauberhaften Dialektik nie vom „Makel seines Ursprungs“ loskäme. Ausgehend von der absoluten Unterscheidung zwischen Denken und Sein, die Hegel von Kant übernimmt, die aber, wie wir für Kant gezeigt haben, selbst bereits eine implizite Verabsolutierung des Denkens voraussetzt, ist es, in Anbetracht des Ursprungs, dann auch wenig verwunderlich, dass Hegels „unendliche Iteration“ niemals beendet werden kann, weil Ausgangs- und Endpunkt a priori als absolut unvereinbar postuliert worden waren, was, wie gesagt, selbst eine Setzung und damit Verabsolutierung des Denkens implizierte, der auch Hegel nicht entkommen kann, auch wenn die versuchte Erschleichung beim Schwaben selbst den Charakter des Unendlichen anzunehmen scheint.<sup>853</sup> Von den Erschleichungen, die ihren Ausgangsgrund im Sinnlichen haben könnten, gehen wir nun mit Kant dazu über, diejenigen zu besprechen, deren Ursprung vermeintlich im Intellektuellen selbst liegen könnte.

---

<sup>853</sup> Vgl. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*, 2:14.

Im letzten Paragraf der *Dissertation* oder *De mundi...* geht Kant auf weitere *erschlichene Grundsätze* ein, die jedoch, im Gegensatz zu den bereits thematisierten, ihren Ursprung nicht in den sinnlichen Ausgangs- oder Erkenntnisbedingungen von verschiedentlichen Vernunftprinzipien haben, sondern in der „eigentümlichen Natur“ des Verstandes, insofern dieser in „Zusammenstimmung“ (*per convenientiam*) mit einem „uneingeschränkten und ausgedehnten Gebrauch“ desselben sich befinde.<sup>854</sup> Diese Art der Erschleichung oder Subreption beruhe, weswegen sie in „naher Verwandtschaft“ mit den bereits erwähnten Typen stände, ebenfalls auf „subjektiven Gründen“, wenngleich nicht auf sinnlichen, sondern eben auf denen der „Verstandeserkenntnis selber“, und zwar auf den „Bedingungen, durch die es ihm leicht und bequem erscheint, seine Scharfsichtigkeit zu gebrauchen“, weshalb er diese Bedingungen „für Beweisgründe hält, die vom Gegenstand entlehnt“ seien.<sup>855</sup>

Kant nennt diese Grundsätze, die er vorgibt als Erster in die Diskussion eingebracht zu haben, „Grundsätze der Zusammenstimmung“ (*principia convenientiae*), denen wir uns „gern unterwerfen und gleich Axiomen anhängen“, und zwar „allein aus dem Grunde, daß unserem Verstande, wenn wir von ihnen abgingen, fast kein Urteil über einen gegeben Gegenstand verstattet wäre“.<sup>856</sup> Darunter zählt Kant zuerst den Grundsatz, der besagt, „alles im All geschehe nach der Ordnung der Natur“, den er, wie später auch im Antinomienkapitel der *Kritik*, Epikur zuschreibt.<sup>857</sup> Ohne die Annahme desselben, so Kant, könne der Verstand gar keine „Anwendung“ finden.<sup>858</sup> In der Tat kann der Verstand ohne die Annahme dieser grundlegendsten Intuition und Voraussetzung des Rationalismus nicht auf die Welt angewendet werden, weshalb er postulieren muss, dass die Welt gemäß den Prinzipien des Verstandes intelligibel sein muss. In der Tat trifft Kant mit dem Begriff der „Zusammenstimmung“ den Kern der Sache.

Kant geht nicht näher auf dieses, von manchem sicherlich als Credo bezeichnete Prinzip des Rationalismus ein (ohnehin ein Bereich, wo man vom Sagbaren zum Unsagbaren vorstößt), sondern gleich auf einen zweiten Grundsatz, der aus der dem „Philosophischen Geiste eigene Vorliebe für die *Einheit*“ entspränge und welcher, Ockhams berühmten Rasierapparat paraphrasierend, von Kant so ausformuliert wird: „*die Gründe*

---

<sup>854</sup> Vgl. Kant, „Dissertation“, § 30.

<sup>855</sup> Vgl. ebd.

<sup>856</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>857</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>858</sup> Vgl. ebd.

seien nicht ohne höchste Notwendigkeit zu vermehren [...].<sup>859</sup> So wie wir beim ersten dieser Grundsätze nicht darauf beharren, weil wir über eine „ausgedehnte Erkenntnis der Weltbegebenheiten nach gemeinsamen Gesetzen der Natur“ besitzen, so postulierten wir auch hier die „ursächliche Einheit in der Welt“ nicht, weil wir diese mittels der „Vernunft“ oder „Erfahrung“ wüssten, sondern „aufgrund eines Antriebs des Verstandes“.<sup>860</sup> Das gelte, Kant zufolge, so auch für den dritten dieser Grundsätze, welchen er so ausdrückt: „[...] daß schlechterdings nichts an Stoff entstehe oder vergehe, und daß aller Wechsel der Welt allein die Form betreffe [...]“. Kant schließt diese Schrift also mit der Erwähnung ab, mit den „Grundsätzen der Zusammenstimmung“, die er nur kurz und cursorisch am Ende behandelt, eine neue Thematik und neue Frage aufzuwerfen. Diese wird ihn bekanntermaßen länger als geplant beschäftigen. Kant schließt diese Schrift mit den oft zitierten Worten:

„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 unermeßlichem Nutzen sein wird.“<sup>861</sup>

Diese programmatische Ankündigung kann - man mag sie drehen, wenden und auslegen wie man will - nur bedeuten, dass Kant seine Liebesbeziehung mit der Metaphysik keineswegs beenden wollte, obwohl diese ihm, wie er sich bereits in den *Träumen* beklagte, selten „Gunstbezeugungen“ erweise.<sup>862</sup> Der Umweg über die Methode soll dazu dienen, die Metaphysik gerade von allem ihr Äußerlichen zu reinigen, den Realgrund vom logischen Grund zu separieren, um in ihr „Inneres“ gelangen zu können (weswegen die eingeführte Methode durchaus auch als „Kritik der unreinen Vernunft“ bezeichnet werden kann). Diese Aussage bestärkt deshalb unsere hier entwickelte These, dass Kants Metaphysikkritik eben nicht die Metaphysik *per se* zum Objekt hat, sondern diejenige,

---

<sup>859</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>860</sup> Vgl. ebd.

<sup>861</sup> Ebd. [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>862</sup> TG, AA 02: 367: „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann, leistet zweierlei Vortheile. Der erste ist, den Aufgaben ein Gnüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenern Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung und ist diesmal auch unsern begierigen Händen entgangen.“ Beiser stellt Kants Entwicklung anhand dieser einladenden Metapher, der wir uns angesichts Kants Junggesellendaseins lieber nicht bedienen wollen, gut dar: Beiser, „Kant’s Intellectual Development“.

die bloß logische Kriterien zu Kriterien der Wirklichkeit erhebt, die ergo reine *Erschleichung* nur sein kann.

Dennoch deutet gerade die abschließende Diskussion der Grundsätze des reinen Verstandes bereits auf den Umstand hin, dass Kant sich gerade mit diesen Grundsätzen nun auseinandersetzen wird, hat er die anderen hier bereits durchaus konsequent behandelt, zumal diese Grundsätze ebenfalls *prima facie* dem Verdacht anheimfallen müssen, reine Denkgesetze zu sein und damit dem Realgrund nur äußerlich. Auch liest sich Kants Hinweis, dass die *Erfahrung* benötigt werde, um eine reale Kraft anzuzeigen, ex post betrachtet, dahingehend, dass er die Erfahrung als Distinktionskriterium oder Prüfstein für das Reale bereits im Auge hatte - sicherlich auch, weil die Erfahrung wegen ihrer dem Denken äußerlichen Abstammung nicht den Verdacht auf sich zieht, durch ihre Genealogie dem Denken anzugehören. Die Verstandeserkenntnis hingegen, ist gerade wegen ihrer Herkunft immer dem Verdacht ausgesetzt - und muss es angesichts Kants genetischer Prämissen auch - dass sie nur ihre eigenen Gesetze auf ein ihr Äußeres überträgt, ihr Innerstes auf ein ihr Äußeres transportiert und somit das Innere dieses ihr äußeren nur zu einem erschlichenem Inneren für es macht, dass dem *an sich* dieses Inneren völlig äußerlich bleiben muss. Allerdings ist die Erfahrung natürlich allerhöchstens äußeres Kennzeichen des Realen, nie jedoch inneres, weswegen es nun allein schon aufgrund seiner Natur nicht dazu zu gebrauchen ist, uns zu dem „Inneren der Metaphysik“ zu führen - es sei denn es handele sich um eine Metaphysik, deren Äußeres ihr Inneres wäre, eine Metaphysik der Oberfläche wie bei Cusanus, im schlechtesten Falle eine der Oberflächlichkeit.

Neben der Grundannahme Kants der absoluten Unterscheidung von Sein und Denken, die gleichermaßen sein Grundproblem ist, weil sie Kant verstatet irgendeine Form der *adequatio*, respektive „Zusammenstimmung“ zu konzipieren, gilt es nochmals Kants Theorie der Wahrheit an dieser fundamentalen Stelle in Erinnerung zu rufen. Für einen Rationalisten wie Spinoza ist die Wahrheit ihr eigenes Kriterium oder Kennzeichen (*verum est index sui et falsi*). Ist Wahrheit in Übereinstimmung, Zusammenstimmung oder im Denken eines Gegenstandes, dann ist sie und es ist nicht danach zu fragen, denn welches der Wahrheit äußerliche Kriterium könnte denn die Wahrheit verbürgen, geschweige denn seine Wahrheit als Kennzeichen derselben. Kant ist sich des Problems bewusst, denn er sucht ja das „Innere der Metaphysik“.

Das tiefer gehende Problem Kants liegt natürlich darin begründet, dass, seiner Wahrheitsvorstellung nach, Wahrheit Funktion eines bestimmenden oder reflektierenden



Urteils ist, als Wahrheit also nur im Beurteilungszusammenhang mit dem Urteilssubjekt konstituiert wird, womit Wahrheit nicht nur in eine Relation zu einem dem beurteiltem Gegenstand Äußeren gesetzt wird, sondern es gerade dem äußeren Urteilssubjekt obliegt, im Urteil durch die *Urteilkraft* die Wahrheit zu konstituieren. Es bleibt diese Wahrheit dem Objekt rein äußerlich. Kant erläutert diesen Umstand auch freimütig, wenn er in der Logik das Urteil bestimmt (wir kommen darauf noch zu sprechen). Die am Ende der *Nova Dilucidatio* aufgeworfene Frage des Verhältnisses von innerer und äußerer Verursachung, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, bleibt damit in veränderter Form weiterhin bestimmend. Es zeigt sich einmal mehr, in welcher determinierender Weise Kants Konzeption des Urteils die Bewegungsmöglichkeiten seiner Philosophie dominiert wie beschränkt. Es ist also nicht so sehr die Möglichkeit der Zusammenstimmung ein Problem für den Rationalismus, sondern eines für Kant selbst, der das Innere, die Wahrheit nicht denken kann, weil er sie über ein derselben äußeres Kriterium begreift. Die Tatsache, dass Kant mit der *Kritik* aber vor allem die Frage des Gegenstandsbezugs ins Zentrum seiner Überlegungen setzen wird, die gleichbedeutend mit der Problematisierung des Urteils ist, bestätigt einmal mehr unsere Lesart Kants, derzufolge er allermeistens in einem Dialog mit sich und seinen eigenen Gedanken steht, und solange „äußerer“ Einfluss nicht absolut evident ist, dieser mit Bedacht postuliert werden muss.

Zudem bestätigt sich dadurch unsere Interpretation, die Kant den Vorwurf macht, das Denken implizit immer bereits absolut gesetzt zu haben. Denn die Kopplung der Wahrheit ans Urteil und ans Urteilssubjekt bürdet dem gegenstandslosen Denken die veritative Funktion auf, die es aber, weil es sich nicht auf das ihm Äußerliche beziehen kann, nicht tragen und erfüllen kann, weshalb es an seinem Anfang wie an seinem Ende (im transzendentalen Subjekt wie im Ding an sich) nur Leere sieht, die leere Selbstidentität eines absoluten Denkens ohne Inhalt, das eben veritativ nur sein kann, wenn es Ich = Ich als leere Leere denkt.

Kant, so viel sei vorweggenommen, entkommt der leibnizianischen *in esse*-Theorie der Wahrheit nicht. Beim Versuch zu entkommen hat er nicht nur die Wahrheit verloren, sondern vor allem auch ihren Gegenstand. Mit seiner bereits in der *Nova Dilucidatio* vorhandenen Wahrheitstheorie, die diese in Bezug zum Urteilssubjekt auffasst, weswegen er den Grund letztlich auch nur im Subjekt des Urteils finden und suchen konnte, hat Kant aber nicht nur das Objekt verloren, nicht nur den Gegenstandsbezug, sondern am Ende auch das Subjekt selbst. Wie er dieses Desaster so erfolgreich hatte verkaufen können, will sich dem Verfasser nicht immer erschließen. Kants System ist so angelegt, dass es in

ihm a priori keine Wahrheit geben konnte. Weil es aber Wahrheit braucht, um Falschheit anzuzeigen (*verum est index sui et falsi*), es diese in Kants System nicht geben kann, ist es nicht einmal möglich, es als falsch zu bezeichnen, sondern schlussendlich nur als unsinnig.

Letzten Endes musste Kant deshalb auch seine Philosophie auf den Bereich des Möglichen evakuieren, weil er schlichtweg keine kategorischen Aussagen treffen kann, nur hypothetische über mögliche Möglichkeitsbedingungen und dergleichen, weshalb bei der Lektüre der *Kritik* auch immer alles vollkommen sinnvoll anmutet, man aber immer denkt, dass irgendwas nicht ganz stimmen kann. Die *Transzendentalphilosophie* ist deshalb vielleicht auch so schwer zu widerlegen, weil niemand gerne behaupten will, dass das Mögliche nicht möglich sei oder die Möglichkeitsbedingungen des Möglichen verneinen will. Allein aus der Aussage, dass das Mögliche möglich ist, weil es möglich ist, ist im wahrsten Wortsinne: alles Mögliche zu holen, nur eben nicht das Wirkliche. Da der Unsinn für die Spezies Mensch eine gewisse Attraktivität auszuüben scheint, fahren wir in der Hoffnung fort, eines Besseren belehrt zu werden oder die Vernunft von hinten wieder einzuholen.

Bevor wir uns auf den Weg zur Kritik machen, seien noch einige Anmerkungen zu Kants sogenanntem „Prinzip der Zusammenstimmung“ gemacht. Während Kant die Begriffe von Zeit und Raum, gerade weil sie sich als absolut voraussetzungslos erweisen, bevorzugt behandelt, indem er sie zu „reinen Anschauungen“ erklärt, wenngleich er ihnen natürlich die Realität abspricht, scheint er bei den Axiomen der reinen Vernunft nicht bereit, die bedingungslosen Bedingungen der intellektuellen Erkenntnis als einen unhintergehbaren, an der Grenze des Sagbaren liegenden Punkt anzuerkennen, sondern er wittert hier eine Erschleichung. Dies gilt es zu erklären: Wie wir bereits mehrmals gezeigt haben, ist es gerade die Zusammenstimmung, die Kant, obwohl er sie immer erstrebt, aufgrund der absoluten Unterscheidung in Logik und Realität aus Prinzip nicht erreichen kann oder darf, weswegen er, seiner eigenen Grundannahme folgend, hier einen illegitimen Schluss wittert, der die spätere Postulierung eines unerkennbaren, wenngleich denkbaren Dings an sich nach sich ziehen wird und muss, um seiner Grundunterscheidung treu zu bleiben.

Auf der anderen Seite ist es Kants ebenso fundamentale Annahme der Identität von Grund und Folge sowie der sich hieraus ergebenden syllogistischen Genetik, die ihn zu der Annahme verleitet, dass diese Art der Zusammenstimmung automatisch einer Gleichsetzung gleichkommt, einer In-Eins-Setzung, die ihm aus Prinzip verwehrt ist. Weil der

Grund die Folge produzieren muss, weil wegen dem Grundsatz der Abstammung nur Denken aus dem Denken folgen kann und Sein nur aus dem Sein, kommt Kant hier von dem Verdacht nicht los, dass die Grundannahmen des Rationalismus, weil sie Axiome des Denkens sind, nur für und im Denken als Denken gültig sein können.

Dabei übersieht er, dass es sich bei dem Aspekt der Zusammenstimmung überhaupt nicht um eine Identität *strictu sensu* handelt, sondern lediglich um die Übereinstimmung oder Zusammenstimmung von *Denken* und *Gedachtem*, also von Denken und Sein als Verschiedenen. Wie bereits weiter oben ausgeführt, kann Kant die Adequationsrelation nicht in seinem System unterbringen, weshalb eines der Grundprobleme der *Kritik* nicht zufällig das Problem des Gegenstandsbezugs des Denkens wird, ergo gerade die Beziehung zwischen Denken und Nichtdenken, das aber ein hausgemachtes Problem ist und nicht, wie Förster meint, gar ein genuin philosophisches Problem.<sup>863</sup>

Uns scheint es vielmehr umgekehrt ein Problem zu sein, wie denn das Denken ohne Gegenstandsbezug überhaupt gedacht werden kann, was ein Gedanke ohne Gedachtes sein soll, ein Denken jenseits des Seins, reines Denken, absolutes Denken: Das Denken als absolut zu denken, ist nicht möglich. Das ist die Lehre, die aus Kant zu ziehen ist, weshalb die Philosophie mit der *Kritik* in eine Sackgasse geführt wurde und einen Endpunkt erreichte. Aus diesem Grund widersprechen wir Försters These eindeutig, der mit Kant behauptet, vor der *Kritik* habe es keine Philosophie gegeben.<sup>864</sup>

Kants absolute Unterscheidung zwischen Realgrund und logischem Grund im Verbund mit der genetischen Annahme der Homogenität zwischen Grund und Folge hat einerseits das Problem des Gegenstandsbezugs für Kant erst geschaffen, wie sie andererseits dessen Lösung von Beginn an verunmöglicht hat. Im Brief an Marcus Herz geht Kant näher auf diese Problematik ein und setzt sie in Bezug zu seiner Arbeit an der ersten *Kritik*, weswegen wir diesen Brief im Detail betrachten und gleichsam auch als Anhaltspunkt für Kants weitere Entwicklung in Betracht nehmen, zumal es zur Vorbereitung und in der Phase bis 1781 wenig Material gibt, das so wichtig ist wie dieser neun Jahre vor der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* abgefasste Brief.

---

<sup>863</sup> Vgl. den Prolog, in: Eckart Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, 2. Aufl., Rote Reihe (Frankfurt am Main: Klostermann, 2012).

<sup>864</sup> Vgl. ebd., 13-51.

## 6.6 Kants halbe Reflexion auf seinen Problemgrund im Brief an Herz

Weil Immanuel Kant zwischen der Veröffentlichung der *Dissertation* und der *Kritik*, also über ein gutes Jahrzehnt nichts publizieren wird, müssen wir über diese „Jahre des Schweigens“<sup>865</sup> auch weitgehend schweigen. Wir haben die Grundmomente und Motivationen von Kants Denken herausgearbeitet und die Problemkonstellation ausgeleuchtet, von wo aus sein Denken sich hin zur *Kritik der reinen Vernunft* bewegen sollte. Vorwegnehmend sei gesagt, dass Kants Reflexion auf die Feststellung, dass er den Gegenstandsbezug eigentlich gar nicht denken könne (worauf ihn Lambert in einem kritischen Brief bezüglich *De mundi...* aufmerksam machte), einen Schritt in die richtige Richtung hinsichtlich einer Identifikation des Problemgrund geht, der sein Denken bestimmt.<sup>866</sup> Dieser liegt, wir wiederholen uns, in der *rigorosen Unterscheidung* von Sein und Denken. Kant geht aber nicht so weit, diese Unterscheidung in ihrer Absolutsetzung selbst zu hinterfragen, sondern bleibt bei einem Problem stehen, das sich aus diesem Problemgrund ableitet, ohne dieses weiter zu hinterfragen. Dass er dem Grund des Problems des Gegenstandsbezugs nicht auf die Schliche kam, wird sich spätestens durch das Scheitern der *Kritik der reinen Vernunft* hinsichtlich dieser Frage zeigen.

Bevor wir auf sein berühmtestes Werk zu sprechen kommen, gehen wir auf seinen Brief vom 21. Februar 1772 an Marcus Herz ein, den Beiser<sup>867</sup> als Reaktion oder Antwort auf Lamberts aufgeworfene Frage nach der Beziehung zwischen Sinnlichem und Intellektuellem auffasst und indem Kant sowohl einen Rückblick auf seine Dissertation wirft als auch einen Vorausblick auf die „Critick der reinen Vernunft“, die er zu diesem Zeitpunkt hoffte, bereits in etwa „3 Monathen“ in Druck zu geben.<sup>868</sup>

Kant skizziert zum Beginn des Briefes den Entwurf eines Werkes, das „etwa“ den Titel „Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ haben könnte, welches wiederum in einen theoretischen wie praktischen Teil unterteilt sein solle, wovon der erste Teil des uns hier interessierenden theoretischen Teils über die „phaenomologie überhaupt“, der zweite über „Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Natur u. Methode“ gehen sollte.<sup>869</sup> Beim Überdenken des Planes für den theoretischen Teil („in seinem gantzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte“) habe er jedoch

---

<sup>865</sup> Für Biografisches zu dieser Dekade: Kühn, *Kant. Eine Biografie*, Kap. 5. Die Jahre des Schweigens.

<sup>866</sup> Vgl. Br, AA 10: 100.

<sup>867</sup> Vgl. Beiser, „Kant’s Intellectual Development“, 53.

<sup>868</sup> Vgl. Br, AA 10: 132.

<sup>869</sup> Vgl. ebd. 129.

bemerkt, dass ihm „noch etwas wesentliches mangle“, das er bisher „aus der Acht gelassen“ hätte, welches „in der That den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys[ik]“ ausmache.<sup>870</sup> Betreffenden Schlüssel verbindet Kant mit folgender Fragestellung:

„[...] auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das subiect von dem Gegenstande afficirt wird, so ists leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäß sey und wie diese Bestimmung unsres Gemüths etwas vorstellen d. i. einen Gegenstand haben könne. Die passive oder sinnliche Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände, und die Grundsätze, welche aus der Natur unsrer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit vor alle Dinge in so fern sie Gegenstände der Sinne seyn sollen.“<sup>871</sup>

Nicht nur die passive Beziehung der Gegenstände auf unsere Sinne sei unproblematisch, sondern auch die aktive Beziehung des infiniten Intellekts, der sich sein Objekt selbst schafft:

„[...] wenn das, was in uns Vorstellung heißt, in Ansehung des obiects *activ* wäre, d. i. *wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde*, wie man sich die Göttliche Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die *Conformitaet* derselben mit den obiecten verstanden werden können.“<sup>872</sup>

Problematisch hingegen seien hingegen die Beziehungen zwischen den Gegenständen und dem Verstand, die zum Typ der intellektuellen Erkenntnis des endlichen Verstandes gehören:

„Es ist also die Möglichkeit so wohl des *intellectus achetypi*, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des *intellectus ectypi*, der die data seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich.“<sup>873</sup>

Diese beiden Formen der Erkenntnis seien deshalb für „unseren Verstand“ schwer verständlich, weil dieser „durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes“ (die Moral ausgenommen), „noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (*in sensu reali*)“ sei.<sup>874</sup> Ganz offenkundig bestätigt diese

---

<sup>870</sup> Vgl. ebd. 120.

<sup>871</sup> Ebd. 130.

<sup>872</sup> Ebd. 130 [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>873</sup> Ebd. 130 [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>874</sup> Vgl. ebd.

Aussage Kants unmissverständlich unsere bisher getätigten Beobachtungen bezüglich der absoluten Disjunktion von Realgrund und logischem Grund und die, wonach die Erkenntnisrelation bei Kant letztlich keine Adequation, sondern eine Art der Identifikation ist, genauer gesagt der Abstammung, die sich durch das Produzieren oder, wie Kant sagt, „Hervorbringen“ des Gegenstands selber herleitet. Für „reine Verstandesbegriffe“ müssen also, so Kant, folgende Maßstäbe erfüllt werden:

„Die reine Verstandesbegriffe müssen also nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahirt seyn, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder in so ferne sie vom Object gewirkt werden, noch das object selbst hervorbringen.“<sup>875</sup>

Es mag aufgefallen sein, dass wir *bis hierher* überhaupt keinen „Einfluss“ von Seiten Humes haben postulieren müssen, um die Entwicklung des kantischen Denkwegs nachzuzeichnen, was zwar nicht bedeuten soll, dass es diesen nicht gab, wohl aber doch, dass dieser als vernachlässigbar anzusehen ist, wie spätestens dieses Zitat aus dem Brief an Herz zeigt, dessen Unvereinbarkeit mit Humes Ansicht zur Genese der Verstandesbegriffe offensichtlich sein sollte. Allein die strikte Trennung der Erkenntnisvermögen widerspricht der Hume'schen Epistemologie *per se*. Sollte Hume Kant tatsächlich aus dessen berühmten „dogmatischen Schlummer“<sup>876</sup> erweckt haben, so muss es nach dem Abfassen des Briefs an Herz gewesen sein, zumal er in diesem ja vorgab, die Kritik in wenigen Monaten vorzulegen, weswegen es unter Umständen sein könnte, dass Hume, von dem 1772 neue Übersetzungen vorlagen, ihm neue Probleme aufgab.<sup>877</sup> Unserer Meinung nach ist das von Lambert aufgeworfene Problem vor allem aus sachlicher Sicht *Problem* genug.

Humes Geist mag vielmehr die skeptische Seite Kants, die seit den Träumen offenkundig ist, aufgeweckt haben, ihn bestärkt haben, dass er mit seinen Problemen nicht alleine ist. Das Kausalproblem hingegen war schon seit Dekaden Kants eigenes Problem. Kant spricht deshalb auch davon, dass Hume in dazu gebracht habe, das Problem der Verknüpfung darüber hinaus auf alle Bereiche der Metaphysik hin zu untersuchen, die Kant dazu bewegten, das Problem zu quantifizieren, woraus seine Deduktion der Kategorien ihren Ursprung haben wird.<sup>878</sup> Damit kann der berühmte Einfluss, wir geben

---

<sup>875</sup> Ebd.

<sup>876</sup> Vgl. ProI, AA 09: 260.

<sup>877</sup> Vgl. Beiser, „Kant's Intellectual Development“; Vgl. Kühn, *Kant. Eine Biografie*, 233–37.

<sup>878</sup> Vgl. ProI, AA 09: 260.

ihn zu, auf die Jahre 72/73 wohl datiert werden. Wir beharren aber auf unserer Auslegung, dass Kants Problemlage weiterhin durch seine eigenen Grundprämissen wesentlich bestimmt ist, Humes Kritik am Apriorismus Kant also lediglich darin bestärkt haben mag, was er ohnehin bereits bei sich vorfand. Die mangelhafte philosophische Qualität Humes reicht für einen tiefen Einfluss nicht aus, was alleine der kurze Prozess zeigen wird, den Kant mit Hume in der Kritik macht.

Im Rahmen seiner *Dissertation* habe Kant die „Natur der intellectual Vorstellungen bloß negativ“ ausgedrückt, will sagen, „daß sie nemlich nicht modificationen der Seele durch den Gegenstand“ seien.<sup>879</sup> Die Frage: „Wie aber denn sonst eine Vorstellung die sich auf einen Gegenstand bezieht ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu seyn möglich“ sei, habe er „mit Stillschweigen“ übergangen.<sup>880</sup> Dieses Übergehen ist durchaus verständlich, handelt es sich doch um die Frage, könnte man zuspitzend formulieren, wie eine *beziehungslose Beziehung* möglich sei, also um eine Frage, die nicht vom Inhalt her, sondern als Frage selbst schon zutiefst problematisch ist. Kant knüpft in diesem Schrieb also nicht zufällig am „Prinzip der Zusammenstimmung“ an, welches er am Ende der *Dissertation* eingeführt hatte, zu deren Anfang er behauptete, was er hier aufgreift, „die sinnliche Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellectuale wie sie sind“.<sup>881</sup> Weil die Frage für die weitere Entwicklung von Kants Philosophie so bedeutend sein wird, sei sie hier noch mal in einer erneuten Variation zitiert:

„Wodurch aber werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren und wenn solche intellectuale Vorstellungen auf unsrer inneren Thätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden und die *axiomata* der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne da diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hülfe entlehnen.“<sup>882</sup>

Die quantitativen Grundsätze der Mathematik könnten a priori „ausgemacht“ werden, eben weil wir „ihre [die Objekte der Mathematik; Größen] Vorstellung erzeugen“ könnten.<sup>883</sup> Die Frage der qualitativen Grundsätze, worunter Kant die Modalität versteht, hingegen, also die Frage, „wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale

---

<sup>879</sup> Vgl. ebd.

<sup>880</sup> Vgl. ebd. 130-131.

<sup>881</sup> Vgl. ebd. 131.

<sup>882</sup> Ebd. 131 [Hervorhebung im Original].

<sup>883</sup> Vgl. ebd.

Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß und die doch unabhängig sind“, diese Frage hinterlasse „immer eine Dunkelheit in Ansehung unsres Verstandesvermögens woher diese Einstimmung mit den Dingen selbst“ herkomme.<sup>884</sup> Kant verwirft diesbezüglich Platos Theorie der Wiedererinnerung, Malebranches Okkasionalismus, „verschiedene Moralisten“, sowie Crusius' Auffassung von „eingepflanzten Regeln zu urtheilen und Begriffe, die Gott schon so wie sie seyn müssen, um mit den Dingen zu harmoniren, in die Menschliche Seelen pflanzte, von welchen systemen man die erstere den *influxum hyperphysicum* das letzte aber die *harmoniam praestabilitatam intellectualem* nennen könnte“, und zwar, weil „[a]llein der *Deus ex Machina* [...] in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse das ungereimteste was man nur wählen kan“ sei und zudem, neben dem „betrüglischen Zirkel in der Schlußreihe“ noch jeder „Grille“ oder „andächtigen oder grüblerischem Hirngespinst“ Vorschub leiste.<sup>885</sup>

Auf der Suche nach den „Qvellen der Intellectualen Erkenntnis“, ohne die - hier kommt wieder Kants genetisches Denken zum Tragen - die „Natur u. Grentzen der metaphysic“ nicht bestimmbar seien, brachte Kant „alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft“ in „eine gewisse Zahl von categorien“, die sich, im Gegensatz zum Stagiriten, „so wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes selbst in classen eintheilen“.<sup>886</sup> Kant gibt hier vor, die Deduktion der Kategorien bereits abgeschlossen zu haben. Er versucht also, das Problem der Verstandeserkenntnis über eine Untersuchung der Herkunft derselben zu lösen.

Hier sollten ihm die Grenzen des genealogischen Verfahrens jedoch eigentlich bewusst gewesen sein, zumal das Wissen um die Herkunft der Kategorien aus dem Verstandesvermögen und den verschiedenen Urteilsformen ja mitnichten dazu beitragen kann, die Frage anzugehen, wie diese Verstandeskategorien mit der Wirklichkeit übereinstimmen können - außer natürlich man reduziert die Wirklichkeit auf die Erscheinung der Wirklichkeit, wodurch es zu einer Übereinstimmung zwischen den Kategorien der Erscheinung mit der Erscheinung der Kategorien kommen kann (was aber klarerweise nur als erschlichene Scheinlösung bezeichnet werden könnte, bei der übrigens mitnichten die Frage der Beziehung des Verstandes zu den Erscheinungen geklärt wäre, da diese ja dem Verstand extern sein sollten, also gerade nicht von diesem produziert werden

---

<sup>884</sup> Vgl. ebd.

<sup>885</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebungen im Original].

<sup>886</sup> Vgl. ebd. 131-132.



dürfen). Kant muss sich dieses Problems in den nächsten drei Monaten bewusst geworden sein, andernfalls hätte eine Publikation nichts im Wege gestanden. Er deutet am Ende des Briefes an, dass es ihm - jetzt wo er mit „blos negativen Sätzen“ vieles niedergedrückt haben - daran läge, „die reine Verstandeseinsicht dogmatisch begreiflich“ zu machen und „deren Grenzen“ zu „zeichnen“.<sup>887</sup>

Die von Lambert und Herz vorgebrachten Einwände, die durch Hume daraufhin womöglich eine psychische Bestärkung erhalten haben mögen, konnten ihre Wirkung auf Kant so stark entfalten, weil dieser in seiner Diskussion des „Prinzips der Zustimmung“ bereits ähnliche Zweifel und Kritik formulierte, sei es auch nur hinsichtlich der Frage des intellektuellen Gegenstandsbezugs. Dieser aber weist von der Struktur her Parallelen zur Frage auf, wie das Verhältnis von Sinneserkenntnis zum Gegenstand der Sinne denkbar sei, in der sich ohnedies bereits selbst das Problem des Bezugs von sinnlicher und intellektueller Erkenntnis auftut. Nicht nur weil das Urteil bei Kant konstitutiv für Wahrheit ist, weshalb seine Architektonik sich die Struktur des Urteils zu Maß und Vorgabe nimmt, wird sich Kants zunehmende Selbstkritik und Selbstreflexion auf die Funktion des Urteils selbst richten, sondern natürlich auch, weil er den Gegenstandsbezug im Kontext des Urteils selbst begreift. Er wird versuchen, das Problem im Rahmen der Urteilmatrix zu lösen, seine Selbstkritik mithin also nicht bis auf den wahren Problemgrund führen und die dominante Grundannahme seines Denkens, aus der die absolute Unterscheidung zwischen Denken und Sein, Urteilendem und Beurteiltem fließt, nicht in Frage stellen geschweige denn als Problem ausmachen.

---

<sup>887</sup> Vgl. ebd. 135.

## 6.7 Das Prinzip vom Grund in der *Kritik der reinen Vernunft*

Wir werden der Diskussion der *Kritik der reinen Vernunft* nicht so viel Raum beimessen, wie es ein Werk dieser Komplexität und Tragweite eigentlich verdient hätte, sondern uns vor allem auf die darin sich befindende Auslegung des Prinzips vom Grund beschränken, zumal wir die *Transzendentalphilosophie* Kants, so viel sollte bereits deutlich geworden sein, eher als den Endpunkt einer Entwicklung, nicht als Neuanfang betrachten.<sup>888</sup> Aus diesem Grund wird sie hier nur insofern berücksichtigt, als dass sie unsere bisher aufgestellten Hypothesen und Interpretation bestätigen oder widerlegen kann. Generell ist zu bemerken, dass wir natürlich gerade nicht die Perspektive der *Kritischen Philosophie* einnehmen, sondern lediglich die Perspektive derselben auf das Prinzip vom Grund betrachten - Letzteres in seinem Gehalt also unsere Auslegung bestimmt und auch bestimmen muss.

Da Kants Philosophie ebenfalls durch das rationalistische Urprinzip bestimmt wird, wie sich gezeigt haben dürfte, dieser Punkt ist äußerst wichtig, handelt es sich bei einer rationalistisch fundierten Kritik an Kant keineswegs um eine rein äußerliche, inkommensurable oder aus einem fremden Paradigma stammende Missbilligung der Transzendentalphilosophie, die lediglich aus anderen Prämissen oder Grundannahmen entspränge.<sup>889</sup> Nein, Kants - wie übrigens jeder - *Philosophie* liegt das *principium rationis* zu Grunde. Genau deshalb greift die hier vorgenommen Kritik, wie es bereits die einflusslose eines Eberhard, die wir hier leider nicht im Detail würdigen können, vor mehr als 200 Jahren tat.<sup>890</sup>

---

<sup>888</sup> Diese Auslegung, die ohnehin unproblematisch sein dürfte, findet in Kants Replik auf Eberhards rationalistische Kritik des *Kritizismus* Bestätigung, in welcher Kant bis auf einige vielleicht neue Klarifikation nur seinen Standpunkt wiederholt und gegen Eberhard ins Spiel bringt, weshalb von einem Dialog leider kaum zu sprechen ist (Vgl. ÜE, AA 08, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*). In der Forschung hat sich hinlänglich der Frage, ob und, wenn ja, was für Neuerungen in seiner Streitschrift enthalten sein sollen, eine kleiner Dissens entwickelt (Vgl. Manfred Zahn, „Der historische Kontext der Kant-Eberhard-Kontroverse“, in *Der Streit mit Johann August Eberhard*, hg. von ders. und Marion Lauschke, Philosophische Bibliothek (Hamburg: Meiner, 1998), XIII–XL; Vgl. Henry E. Allison, *The Kant-Eberhard Controversy* (Baltimore/London: The John Hopkins University Press, 1973), Kap. A Historical-Critical Introduction.). Interessanter ist ohnehin die Frage, wer Recht und wer Unrecht hat, aber das wäre dann ja Philosophie und nicht Forschung. Bezüglich der späten Bewegungen in Kants Denken siehe auch: Gerhard Lehmann, „Zur Frage der Spätentwicklung Kants“, *Kant-Studien* 54, Nr. 1 (1963): 491–507.

<sup>889</sup> Röd hält mit genau dieser Behauptung daher die Möglichkeit einer rationalistischen Kritik der *Kritik* für unmöglich und im Umkehrschluss genauso eine „kritische“ Kritik des Rationalismus (Vgl. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, 198–202.).

<sup>890</sup> Bei Meiner sind auch Eberhards Beiträge abgedruckt: Kant und Eberhard, *Der Streit mit Johann August Eberhard*.

### 6.7.1 Die Vorrede zur ersten Auflage, oder was ist eigentlich „reine Vernunft“?

Im Brief an Herz hatte Kant bereits kundgetan, dass er mit seiner Ausarbeitung der Differenz der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis weitgehend zufrieden sei. Dass Kant den Faden da aufgreift, wo er ihn zuletzt liegen ließ, nämlich bei der Einführung des „Prinzips der Zusammenstimmung“ am Ende der *Dissertation*, also bei der Frage des Gegenstandsbezugs der reinen Vernunft selbst und inwiefern ihre Grundsätze objektive Geltung beanspruchen könnten, geht deutlich aus den einleitenden Worten der *Vorrede* zur Erstaufgabe hervor:

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“<sup>891</sup>

Die Annahme von Grundsätzen, die sich nicht auf Erfahrung gründen lassen, führten die Vernunft, so Kant weiter, in „Dunkelheit und Widerspruch“, da sie „über die Grenze aller Erfahrung hinausgehen“ und somit „keinen Proberstein der Erfahrung“ zum Wahrheitskriterium mehr besäßen, weswegen sich die Metaphysik in einen „Kampfplatz [...] endlose[r] Streitigkeiten“ verwandle.<sup>892</sup> Aus den einleitenden Sätzen geht damit bereits hervor, dass Kant vermeint, die „reine Vernunft“ selbst in Widersprüche zu führen, wie auch, dass deren Entstehen durch die Abwesenheit der Erfahrung als richtendem Kriterium hervorgerufen wird. Das bedeutet selbstverständlich, dass den *Antinomien der reinen Vernunft*, die Kant im *zweiten Hauptstück* der *Transzendentalen Dialektik* einführen wird, die entscheidende Rolle innerhalb des Kant'schen Argumentationsganges vorbehalten sein wird.

Im Lichte der vor 1781 verfassten Werke Kants kündigt sich damit auch eine radikale Umdeutung des Begriffs der Vernunft selbst an, war doch der Widerspruch selbst noch in der *Dissertation* als eine rein epistemische Kategorie aufgefasst worden, ja das Syntagma „Vernunft und Widerspruch“ selbst kontradiktorisch oder eine „Erschleichung“ (*subreption*) erster Güte. Sollte sich die Beobachtung eines Wandels des kantischen Vernunftbegriffs hinsichtlich dessen *Intension* und/oder *Extension* bewahrheiten, zöge dies doch einige Konsequenzen nach sich, die nicht zu vernachlässigen wären, denn daraus

---

<sup>891</sup> KrV A VII.

<sup>892</sup> Vgl. KrV A VIII.

eröffnet sich die Frage: Was meint Kant, wenn er die „Vernunft“ kritisiert genau mit Vernunft - von welcher Vernunft spricht er?

Das bisher Dargetane legt die Vermutung nahe, dass diese Suggestivfrage womöglich so zu beantworten sein wird, als dass Kant hier nur auf den *usus logicus*, also nur auf den *logischen Vernunftgebrauch* abzielt, keineswegs aber auf die Vernunft oder gar die Metaphysik als solche. Dies wird nicht nur durch Kants angekündigtes Vorhaben bekräftigt, wonach er ein „System der reinen (spekulativen) Metaphysik“ mit dem Titel „Metaphysik der Natur“ entwerfen und veröffentlichen wolle, sondern auch durch die Ehrerbietung, die er der vormaligen „Königin aller Wissenschaften“<sup>893</sup>, wenn auch verhohlen, in diesem Satze entgegenbringt, der sich wohl trefflich nicht nur auf Kants Zeit anwenden ließe:

„Es ist nämlich umsonst, *Gleichgültigkeit* in Ansehung solcher Nachforschungen zu erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht *gleichgültig* sein kann. Auch fallen jene vorgeblichen *Indifferentisten*, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache in einem populären Ton unkenntlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben.“<sup>894</sup>

Dieser „Leichtsinn“ betreffe aber gerade keine einzelnen Meinungen - ist doch das gerechtfertigte Ignorieren von Meinungen unabdingbar für den Philosophen - sondern sei der „gereiften Urteilskraft eines Zeitalters“ zuzuschreiben, welches sich „nicht länger durch Scheinwissen hinhalten“ lasse, woraus die „Aufforderung an die Vernunft“ selbst hervorgehe, „das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte“ auf sich zu nehmen, nämlich dasjenige „der Selbsterkenntnis“.<sup>895</sup> Aus diesem Grund müsse sie einen „Gerichtshof“ einsetzen, der „sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche“, denn es ist bekanntlich die Zeit der Aufklärung und der Wissenschaften, sondern „nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen [...] abfertigen“ könne. Dieser Gerichtshof ist also „kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst“.<sup>896</sup> Hierunter versteht Kant bekanntermaßen keine „Kritik der Bücher und Systeme“, sondern „die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag, was mithin „die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt“

---

<sup>893</sup> Vgl. ebd.

<sup>894</sup> KrV A X [Hervorhebung im Original].

<sup>895</sup> Vgl. KrV A X-XI.

<sup>896</sup> Vgl. KrV A XI-XII [Hervorhebung im Original].

nach sich zöge, sowie die „Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien“.<sup>897</sup>

Mit Erfahrung meint Kant, das sollte aus der Diskussion seiner *Dissertation* noch präsent sein, eben nicht unbedingt die Sinneswahrnehmung für sich, sondern die Erfahrung, die uns den Realgrund anzeigt, die Erfahrung in *sensu reali*, die das zeigt, was aus dem *usus logicus* der Vernunft nicht abzuleiten, oder hervorzubringen ist, also die Erfahrung insofern sie gerade nicht Erfahrung ist, sondern das Reale anzeigt, das dem Denken Andere oder das Nichtdenken. Sowie Kant also im Denken immer das Nichtdenken gesucht hat, sucht er von nun an in der Erfahrung dasjenige, was nicht Erfahrung ist. Von daher ist nicht nur der Vernunftbegriff bei Kant einer Ambiguität unterworfen, sondern vor allem auch der nunmehr ins Zentrum gestellte Erfahrungsbegriff selbst.

Gewissermaßen macht sich die Zweiteilung in *Realgrund* und *logischen Grund* im System der Kritik selbst in ihren Grundbegriffen bemerkbar, deren Einheit selbst durch ihre wesentliche Zweiheit bedroht ist und die eine Spannung anzeigt, die womöglich die *wesentliche Zweideutigkeit* dieses Werkes erklären kann, dass eindeutig zweideutig ist, weil Kant die Einheit immer von der Zweiheit erreichen will, über die er aber nie hinauskommt, weil er sie absolut gesetzt hat. Deshalb kann er, als genetischer Denker, von der Erfahrung, insofern sie Erfahrung ist, nie auf die Erfahrung kommen, insofern sie nicht Erfahrung, sondern Gegenstand der Erfahrung ist. Und zwar, weil ausgehend vom Verschiedenen, weil es als Solches keine Abstammungslinie erlaubt, vom Antezedens der Erfahrung nie auf die Konsequenz der Nicht-Erfahrung zu gelangen ist, eine „Zusammenstimmung“ oder *adequatio* für Kant deshalb eine Denkmöglichkeit ist und bleibt.

Die „Kritik des Vernunftvermögens“ sei der „einzige [...] Weg“, der Kant „übrig gelassen war“, womit Kant das Werk selbst in Bezug zu seiner bisherigen Denkgeschichte stellt. Kant vermeint in der „Abstellung aller Irrungen [...] der Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche“ erfolgreich gewesen zu sein. Die Probleme, die sich aus „dem Mißverständnis der Vernunft mit ihr selbst“ ergeben hatten (dass die Vernunft in solch ein Missverhältnis mit sich selbst geraten kann, vindiziert unsere Annahme der Zweideutigkeit des Kant'schen Vernunftbegriffs) sogar „nach Prinzipien vollständig spezifiziert“ habe, also eine definitive, weil begründete, Antwort gegeben zu haben, weshalb er die Frage „zu ihrer völligen Befriedigung aufgelöst“ sehe.<sup>898</sup> Diese Auflösung des aus „Mißdeutung“ entsprungenen „Blendwerks“ sei ihm, so Kant, derart gelungen, dass

---

<sup>897</sup> Vgl. KrV A XII [Hervorhebung im Original].

<sup>898</sup> Vgl. KrV A XII-XIII.

„nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden“ sei.<sup>899</sup>

Eine Frage natürlich, die aufgelöst werden kann, war womöglich nicht die richtige Frage - und in diesem Sinne ist die Kritik selbstverständlich nur negativer Art, also „Vorübung“ zu einer künftigen Metaphysik. Die angedeutete Ambiguität in Kants Vernunftbegriff verdeutlicht sich des Weiteren einerseits durch die Auflösbarkeit der Scheinprobleme, was besagen muss, dass eine der Bedeutungen des Vernunftbegriffs selbst als Schein entlarvt werden muss, und andererseits durch das explizit ausgedrückte Verständnis der Einheit der Vernunft, welches Kant in der *Vorrede* zum Ausdruck bringt, wodurch er paradoxerweise gerade die Äquivokität seines eigenen Vernunftbegriffs zum Vorschein bringt.<sup>900</sup>

Angesichts der Einteilung des Vernunftgebrauchs in den *logischen* wie den *realen* ist diese, sich in der *Kritik* abzeichnende Ambiguität nur insofern erstaunlich, als dass Kant sie eben nicht explizit zum Ausdruck bringt, sondern gewissermaßen selbst wieder hinter seine eigenen Erkenntnisse zurückfällt, nur um diese dann anhand gerade dieser Unterscheidung wieder zu disambiguieren, wozu er aber nie kommen kann, weil er durch die Preisgabe der intellektuellen Erkenntnis, den Fehler der Erschleichung nicht mehr als solchen sichtbar werden lassen kann. Daher rührt auch der etwas hilflos anmutende Rückzug auf die „Erfahrung“, deren Begriff allerdings, wie angedeutet wurde, nicht minder problematisch ist.

Gegen Ende der *Vorrede* greift Kant das bereits erwähnte „System der reinen (spekulativen) Vernunft“ wieder auf, welches er als „Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet“ charakterisiert und auf das wir hier zu sprechen kommen, nur um einmal mehr den genetischen oder genealogischen Geist von Kants Denken hervorzuheben, das durch das Prinzip vom Grund motiviert *bleibt*. Weil wir eben den Grund, in diesem Fall die menschliche Vernunft, in uns selbst haben, könne die Metaphysik „in kurzer Zeit [...] eine Vollendung“ erreichen, und zwar, weil die Vernunft selbst der Grund ist, aus dem alles hervorgeht. Und weil, wie wir wissen, in der Folge nicht mehr sein kann als im Grund, kann die Vernunft - ist einmal ihr Prinzip entdeckt -

---

<sup>899</sup> Vgl. KrV A XIII.

<sup>900</sup> Ebd.: „In der Tat ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit: daß, wenn das Prinzip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte, weil es alsdann auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen sein würde.“

ohne weiteres inventarisiert werden: „Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip derselben entdeckt hat.“<sup>901</sup>

Die Frage des Gegenstandsbezugs scheint damit aber nicht beantwortet werden zu können, genausowenig wie durch die saubere Trennung der Vernunft von der Erfahrung. Es scheint so, als ob dieselben beiden Grundtendenzen und Annahmen, die Kant bereits vor Abfassen der *Kritik* am Finden einer Lösung hinderten, sein Denken und Vorhaben in der *Kritik* weiterhin beherrschen. Deswegen wird er wohl letztlich auch, ausgehend von dem, was er *hat*, also von Verstand und Erfahrung - über das zweifelhafte Argument der Möglichkeitsbedingungen - von den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung auf die Existenz des Gegenstands der Erfahrung schließen respektive die Existenzbedingung an die Möglichkeitsbedingung koppeln. Wobei es nüchtern betrachtet doch trivial ist, dass Erfahrung nur möglich ist, wenn sie möglich ist.

Der Umstand, dass sich Kant letztlich auf eine Art der Erkenntnis beschränken wird, liegt gerade an seinem genetischen Verständnis, dass ihm immer die Identität von Grund und Folge vorschreibt und das Kant immer so verstanden hat, dass Erkanntes und Erkennendes identisch sein müssen, respektive aus einerlei Stoff, weswegen er die *adequatio* nicht denken konnte, schon gar nicht die Identität von Kontinuum und Diskontinuum, geschweige denn derjenigen von Sein und Denken, weswegen er letztlich alles auf „Erfahrung“ gründen musste, die als Abgeleitetes kaum zum Grund taugt, und um die es ihm aber ja überhaupt nie ging, wie es am Ende der *Vorrede* auch zum Ausdruck kommt, die er nur brauchte, um den Realgrund gegen die Vereinnahmung desselben durch den logischen Gebrauch der Vernunft zu verteidigen. Bevor wir auf die relevanten Kapitel zum *principium rationis* kommen, versuchen wir, in der *Einleitung* zur Erstaufgabe der *Kritik* weitere Schlüssel hinsichtlich unserer Interpretation der Genese des „kritischen Denkens“ und damit den Anfangsgründen des post-metaphysischen Denkens zu finden.

---

<sup>901</sup> Vgl. KrV A XX.

### 6.7.2 Die Einleitung zur ersten Auflage, oder was ist überhaupt „Erfahrung“?

Der Erfahrungsbegriff, mit dem Kant die Idee der *Transzendentalphilosophie* in der *Einleitung* einführt, ist, wie gesagt, von den Sinneswahrnehmungen zu unterscheiden: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste *Produkt*, welches unser Verstand *hervorbringt*, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet.“<sup>902</sup> Der Kants Philosophie so prägende Dualismus von *Materie* und *Form* ist damit, wenngleich in versteckterer, respektive zweideutiger Form, auch zu Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* präsent. Die Erfahrung ist damit keineswegs primär, sondern erst hervorgebrachtes Produkt des Verstandes, mithin sekundär und abhängig vom Verstand.

Die Frage, die im Prinzip die Frage des Prinzips vom Grund unter anderen Vorzeichen ist, wie aber der Verstand etwas hervorbringen kann, dass von ihm verschieden ist, wie also das Verhältnis zwischen Sinneswahrnehmung und Erfahrung genau zu bestimmen ist, lässt Kant hier zunächst außen vor - besteht doch gerade eines der Hauptaugenmerke der *Kritik* im Aufzeigen der Prinzipien genau der Frage, wie Erfahrung möglich ist. Erfahrung selbst ist, alleine schon aufgrund ihrer Abgeleitetheit, wesentlich kontingent, weshalb im Ausgang der Erfahrung nie auf Universalität oder Notwendigkeit geschlossen werden kann. Die Frage nach dem Grund kann ausgehend von diesem beschränkten Kontext natürlich nicht mehr adäquat angegangen werden:

„Sie [die Erfahrung/S.D.S.] sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendiger Weise, so und nicht anders, sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach diesen Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt, als befriediget.“<sup>903</sup>

Die Vernunftkenntnisse - ob logischer oder realer bleibt offen - müssten deshalb unabhängig von der Erfahrung sein, sagt Kant beim Einführen seiner folgenschweren Bestimmung zwischen *a priori* und *a posteriori*:

„Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der inneren Notwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse *a priori*: da im Gegenteil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur *a posteriori* oder empirisch erkannt wird.“<sup>904</sup>

---

<sup>902</sup> KrV A 1 [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>903</sup> Ebd.

<sup>904</sup> KrV A 2.



Nur um im nächsten Satz darauf aufmerksam zu machen, dass sich „unter unsere Erfahrungen [...] Erkenntnisse [...] mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen“, die dazu dienen den Sinnesvorstellungen „Zusammenhang zu verschaffen“. <sup>905</sup> Nun ist es eher merkwürdig, warum Kant diesen Umstand als „merkwürdig“ bezeichnet, wo er doch unmittelbar vorher die Erfahrung gerade als Produkt des Verstandes definiert hat, nur um sich hier zu wundern, dass die Erfahrung Elemente der Verstandeserkenntnis aufzuweisen scheint. <sup>906</sup> Selbst nach der Reinigung aller aus den Sinnen stammenden Elemente, so gibt sich Kant überrascht, blieben „gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen“ und zwar, weil man von ihnen „mehr sagen kann“ oder „sagen zu können glaubt“ als aus der „Erfahrung“ hervorginge (und hier ist die Gleichsetzung von Sinnlichkeit mit Erfahrung), eben weil sie den Charakter der Allgemein- und Notwendigkeit hätten respektive vorgeben, ihn zu haben.

Nachdem Kant die Gattung der Erkenntnis in die Arten der Erfahrungserkenntnis und der apriorischen Erkenntnis (jedenfalls *nominaliter*) eingeteilt hat, kommt er auf den Umstand zu sprechen, dass „gewisse Erkenntnisse so gar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen“ würden, denen „überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben“ werden könne und die somit den „Umfang unserer Urteile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein“ hätten. <sup>907</sup>

Hier drängt sich offenkundig sofort die Frage auf, was Kant damit meinen kann, dass Erkenntnisse „über das Feld aller möglichen Erfahrungen“ hinausgingen, wo es doch nur a posteriori und a priori Erkenntnisse geben soll, weshalb es eigentlich sinnlos ist, so zu sprechen, denn eine Erkenntnis ist entweder eine Erfahrungserkenntnis, kann also nicht über die Erfahrung hinausgehen, oder sie ist eben Verstandes- oder Vernunftserkenntnis (den Unterschied hat Kant hier noch nicht richtig spezifiziert), auf jeden Fall a priori und somit *per definitionem* unabhängig von aller Erfahrung.

Genauso ist es unklar, was eine Grenzerweiterung hier bedeuten sollte, denn die Grenze teilt ja die zumindest nominell verschiedenen Erkenntnisarten. Eine Grenze kann verschoben werden, im Sinne, dass der einen Art eben mehr Individuen anhaben. Eine Erweiterung würde gerade das Gegenteil, nämlich den Einschluss einer Art unter eine andere bedeuten, womit sie aber auf das Niveau der Gattung fiel. Auf Gattungsebene

---

<sup>905</sup> Vgl. ebd.

<sup>906</sup> Vgl. ebd.

<sup>907</sup> Vgl. KrV A 2-3.

aber wiederum könnte es damit eben gerade keine Grenzüberschreitung geben, weil die Grenze ja gerade Merkmal der Art ist, die Gattung aber das Ganze, das begrenzt ist. Diese Beobachtung deutet daraufhin, dass die Zweideutigkeit von Kants Ausgangsbegriffen in gewisser Weise gerade für das Problem verantwortlich gemacht werden kann, das Kant versucht, mit ihrer Hilfe zu lösen. Denn augenscheinlich bringt er in seine Grundbegriffe genau die Vermischungen und Verwirrungen ein, die er in seiner „vorkritischen“ Phase immer fein säuberlich auseinandergehalten hatte.

Wie könnte eine apriorische Erkenntnis, die die Kennzeichen der Allgemein- und Notwendigkeit aufzuweisen hat, wie könnte diese Erkenntnisart einen „Gegenstand in der Erfahrung“ haben, also partikulär und kontingent sein. Und wie könnte, *vice versa*, ein Gegenstand der Erfahrung die Merkmale der Universalität wie Notwendigkeit aufweisen? Was könnte eine derartige Erkenntnis sein, eine die konkrete Allgemeinheit oder allgemeine Konkretisierung oder kontingente Notwendigkeit, wenn nicht eben genau *das*, was uns einen Begriff der Realverursachung oder des Realgrundes geben könnte, dessen Problematik ja gerade darin lag, dass er weder für die Sinneserkenntnis noch für die diskursive Vernunft oder logische Erkenntnisform zu fassen war.<sup>908</sup> Die Spezifizierung der Erkenntnisse, die, wie erläutert, lediglich nomineller Art zu sein scheint, übersetzt sich in Bezug auf das Urteil, und Kant denkt den Verstand ja vornehmlich über die Urteilsfunktion, in die einflussreiche Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen:

„In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird, [...] ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, im andern synthetisch.“<sup>909</sup>

Bei den analytischen oder „Erläuterungs-Urteilen“ wird die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat als „Identität“ verstanden, während sie bei den synthetischen oder „Erweiterungs-Urteilen“ „ohne Identität“ aufgefasst wird.<sup>910</sup> Die Letzteren nun zeichnen

---

<sup>908</sup> Nebenbei sei auf ein Charakteristikum des *principium rationis* hingewiesen: Dieses *grand principe* macht alles Kontingente in seiner Kontingenz notwendig, hebt damit also gewissermaßen die Kategorie der Modalität auf. Letztere war für den Kant der *Dissertation* im Verbund mit dem Widerspruch selbst ohnehin nur Merkmal oder Proprium des Epistemischen. Aus diesem Grund aber kann mithin die Notwendigkeit der Kontingenz (im Sinne der klassischen Metaphysik und nicht im Sinne von Meillassoux verstanden) eben kein Widerspruch sein.

<sup>909</sup> KrV A 6-7.

<sup>910</sup> Vgl. KrV A 7.

sich bekanntlich dadurch aus, dass sie „zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden“.<sup>911</sup> Hieraus ergebe sich, führt Kant aus, „daß bei synthetischen Urteilen ich außer dem Begriffe des Subjekts noch etwas anderes (X) haben müsse, worauf sich der Verstand“ stütze, um „ein Prädikat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazugehörig zu erkennen“.<sup>912</sup> Dieses Andere, das „X“, stelle nur im Falle der „synthetischen Urteile a priori“ ein Problem dar, nicht hingegen bei Erfahrungsurteilen: „Denn dieses X ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Teil der Erfahrung ausmacht.“<sup>913</sup>

Hier kommt wieder der Doppelaspekt in Kants Erfahrungsbegriff zum Tragen, die aus einen begrifflichen wie sinnlichen Teil zu bestehen scheint, die für sich alleine nicht ausreichen, um eine „vollständige Erfahrung“ zu gewährleisten. Die Eigenschaft der „Schwere“ könne nur über den nicht-begrifflichen Teil der Erfahrung erkannt werden und somit zum Begriff hinzugefügt werden, womit die Erkenntnis eben die erwähnte „Erweiterung“ erfahren soll.<sup>914</sup> Wir lassen uns an dieser Stelle nicht auf eine grundsätzliche Diskussion dieser Unterscheidung, die Herder freilich schon deutlich früher vor Quine in Frage stellte<sup>915</sup>, oder auch der Beispiele Kants ein, welche bereits für sich betrachtet recht problematisch sind, was ihre Analytizität oder Synthetizität betrifft, sondern legen unser Augenmerk zunächst auf das „X“, das Kant für empirische Erkenntnis nun wie folgt präsentiert: „Es ist also die Erfahrung *jenes X, was außer dem Begriffe A liegt, und* worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats der Schwere B mit dem Begriffe A gründet.“<sup>916</sup> Die außerbegriffliche Erfahrung als Teil des Erfahrungsbegriffs, der Kompositum ist, ist also das gesuchte „X“, worauf sich der Verstand beim Erkennen des Prädikats stützt, das nicht Teil des Begriffs sei.

Dass Kant hier das nichtbegriffliche Element mit dem Terminus „Prädikat“ kennzeichnet, mit dem er bereits den „begrifflichen Begriff“ kennzeichnete, ist sicher auch

---

<sup>911</sup> Vgl. ebd.

<sup>912</sup> Vgl. KrV A 8.

<sup>913</sup> Ebd.

<sup>914</sup> Vgl. ebd.

<sup>915</sup> Siehe dazu Herder, „Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“, 338ff. Hier muss ein Hinweis auf Quines und Kripkes entscheidende Arbeiten diesbezüglich, sowie auf die Arbeit Boghossians genügen, zumal diese als bekannt vorausgesetzt werden dürfen: Willard V. O. Quine, „Two Dogmas of Empiricism“, *Philosophical Review* 60, Nr. 1 (1951): 20-43; Saul A. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1980); P. A. Boghossian, „Analyticity“, in *A Companion to the Philosophy of Language*, hg. von B. Hale und C. Wright (Blackwell, 1997), 331-368.

<sup>916</sup> KrVA 8 [Hervorhebung im Original].

kein Beitrag zur Klarheit des Stils, passt aber zur grundsätzlichen Doppeldeutigkeit des Erfahrungsbegriffs, der als solcher eben auch über ein doppeldeutiges Prädikat verfügen muss, dass neben der *logischen* auch die *reale* Komponente ausdrücken können muss. Die Frage nach dem *Wie* dieses Kompositums, wie denn diese grundverschiedenen Komposita vereint werden können oder eben nicht, ist natürlich wieder nur eine Spielart der Problemstellung, mit welcher sich Kant zeitlebens auseinandersetzte. Für den Bereich der Erfahrung sieht er das Problem der Beziehung zwischen dem begrifflichen Element und dem außerbegrifflichen hier nicht mehr als Problem, obwohl er uns noch kein Drittes angegeben hat, das den Begriff zusammenhalten wird - eine Funktion, die bekanntlich dem Subjekt des Urteils zufallen wird.

Als problematisch erweisen sich für Kant natürlich die Erfahrungsurteile, die eine apriorische Komponente aufweisen, weil die Apriorizität nun gerade nicht auf ein „X“ zurückgreifen kann, das in der (außerbegrifflichen) Erfahrung zu finden wäre. Weil die Erfahrung also als „Hilfsmittel“ bei den „synthetischen Urteilen a priori“ fehle, muss Kant eine Antwort auf die Frage finden, wie in solch einem Urteil das *Außerbegriffliche* dem Urteil hinzugefügt werden kann:

„Wenn ich *außer dem Begriffe* A hinausgehen soll, um einen anderen B, als damit verbunden zu erkennen, was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird, da ich hier den Vorteil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen.“<sup>917</sup>

Als Beispiel bemüht Kant das *principium causalitatis*: „Alles, was geschieht hat eine Ursache.“<sup>918</sup> Die Problemlage bei der Suche nach dem Kriterium „X“, das es erlaubt, die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat des Urteils zu konstatieren, schildert Kant so:

„In dem Begriff von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht etc., und daraus lassen sich analytische Urteile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, *und* ist in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten.“<sup>919</sup>

In der Tat ist das, was geschieht, verschieden vom Begriff der Ursache, und es ist beruhigend, dass ein Denker, der so viel Wert auf Unterscheidung zwischen *ratio cognoscendi* und *ratio essendi* legt, diesen Sachverhalt nicht übersieht. Äußerst merkwürdig hingegen ist der Umstand, dass Kant in einem Urteil die Verbindung von einem Begriff mit einem

---

<sup>917</sup> KrV A 9 [Hervorhebung im Original].

<sup>918</sup> Ebd.

<sup>919</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

Nichtbegrifflichen fordert. In der Frage nach der Möglichkeit verletzt Kant bereits die Unterscheidung zwischen *Realgrund* und *logischem Grund*, die für ihn doch wesentlich ist. Im Falle der Erfahrung war ihm dies nur möglich, weil er Erfahrung selbst als eine Art Synthese des Begrifflichen mit dem Nichtbegrifflichen definiert hat, weswegen wir auf die Zweifelhaftheit des Erfahrungsbegriffs hinweisen, um bei unserer Auslegung nicht der dadurch bedingten Zweifelhaftheit auf den Leim zu gehen. Kant fragt weiter:

„Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der *Ursachen*, obzwar in *jenen* nicht enthalten, dennoch, als dazu gehörig, zu erkennen. Was ist hier das X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat aufzufinden glaubt, *das* gleichwohl damit verknüpft *sei*.“<sup>920</sup>

„Erfahrung“, sagt Kant, könne es nicht sein, weil der Grundsatz der Kausalität eine „größere Allgemeinheit“ ausdrücke, „als die Erfahrung verschaffen kann“, das Prinzip „mit dem Ausdruck von Notwendigkeit“, damit „mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen“ die zweite „Vorstellung“ der ersteren „hinzufügt“.<sup>921</sup> Anstatt die Verschiedenheit von Subjekt und Prädikat zu problematisieren oder die Frage aufzuwerfen, was für ein „Prädikationsverhältnis“ nun überhaupt zwischen einem Begriff und einem Gegenstand oder Ereignis bestehen kann, zieht Kant aus dieser Beobachtung die Schlussfolgerung, dass das Problem tatsächlich darin liegt, wie ein vom Subjekt gänzlich unterschiedenes „Prädikat“ (der Prädikatsbegriff wird wie der Subjektbegriff ebenso zweifelhafte, weil er einmal die begriffliche, einmal die außerbegriffliche Komponente meinen kann) mit eben dem wiederum gänzlich verschiedenen Subjekt „verknüpft“ sein könne oder wie sich eines dem anderen „hinzufügen“ lasse.

Es sieht also doch ganz danach aus, als ob Kant durch die obsessive Beschäftigung der wichtigen Frage nach dem Verhältnis von *Realgrund* und *logischem Grund* oder *Gegenstand* und *Begriff*, die er, wie zur Genüge dargestellt, in absolute Verschiedenheit setzt, das Verhältnis von Begriff und Gegenstand überhaupt nicht mehr vorstellen kann, wonach ein Begriff eben für ein Objekt steht (und nur dafür stehen kann, weil er nicht dieses Objekt ist). Nur so lässt sich erklären, wie er zur einigermaßen absurden Aufforderung gelangt, man müsse dem Begriff einem Gegenstand hinzufügen oder *vice versa*. Nur weil Kant aber seine Grundunterscheidung zwischen dem Logischen und dem Realen nun in die Begriffe des Subjekts wie des Prädikats selber steckt, diese damit

---

<sup>920</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>921</sup> Vgl. ebd.

wesentlich zweideutig auffasst, kann er zu dieser Auffassung des der sogenannten „synthetischen Urteile a priori“ kommen. Die Verschiedenheit der Komponenten des Prädikationsverhältnisses in einen begrifflichen und außerbegrifflichen Bereich ist allerdings wohl gemerkt bei apriorischen wie bei aposteriorischen Urteilen gegeben. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass das Außerbegriffliche als Erfahrung uns gegeben ist, während uns das Apriorische selbstredend nicht im Modus der Erfahrung gegeben ist und gegeben sein kann.

Beide Urteilsverhältnisse aber, dieser Punkt ist von hervorzuhebender Wichtigkeit, können nur im Rahmen einer Metaphysik des Urteils mithilfe einer mysteriösen *Urteilkraft* die essentielle Verschiedenheit von Prädikat und Subjekt, respektive die Verschiedenheit der Komponenten selbst innerhalb von Prädikat oder Subjekt „verknüpfen“ oder „hinzufügen“. Wenn dem so ist, dass das wesentliche Problem bei Apriori- wie Aposteriori-Urteilen, also in der Verbindung des zweigliedrigen Prädikationsverhältnisses liegt, dann ist alleine schon Kants Fokussierung auf erstere arbiträr. Mehr noch, er hätte genauso gut behaupten können, dass die Verbindung von einem Vernunftbegriff mit einem Gegenstand unproblematisch sei, wie angeblich die zwischen einem Begriff und der außerbegrifflichen Erfahrung - zumal uns nicht nur „Erfahrung“ gegeben ist, sondern auch Verstandes- oder Vernunftbegriffe.

Kurzum: Bei beiden Urteilsarten ist das Problem der Verbindung des Verschiedenen gegeben, weshalb es unklar ist, warum die Urteilkraft in einem Falle die Einheit der Verschiedenen herstellen kann und im anderen Falle nicht. Bekanntermaßen wird Kant es im Falle der Erfahrung mit der Konstruktion seiner Schemata versuchen, die aber alles in allem wenig überzeugend ist, da sie im Grunde nur eine Zwischenebene einzieht, die genauso unverbunden gegenüber den restlichen verbleiben wird wie diese untereinander und nicht das Zeug zum vereinenden Dritten hat (abgesehen davon, dass der „dritte Mann“ hier nicht weit weg auflauert).

Weil Kant sich generell die Möglichkeit verbaut hat, dass intellektuelle Erkenntnisse von Gegenständen ausgesagt werden können, er damit alles, was begrifflicher Natur ist, für prinzipiell nicht auf Gegenstände applizierbar hält, ist er geradezu gezwungen, den stofflichen Teil der Erfahrung zum einzigen und alleinigen Zeichen des Realgrundes als des Außerbegrifflichen zu erheben. Dieses „X“ kann in Erfahrungsurteilen, wie gesagt, auch nur wegen der dualen, also begriff- wie nichtbegrifflichen Natur der Erfahrung „prädiert“ werden. Bei apriorischen Urteilen, wie beim Kausalprinzip aber, steht Kant diese „Stütze“ nicht zur Verfügung. Er braucht aber ein *außerbegriffliches Moment*, um

das Urteil von einem analytischen oder reinen „Erweiterungsurteil“ zu unterscheiden. Weil ihm jedoch a priori nur Begriffliches zur Disposition steht, kann und konnte Kant nur versuchen, irgendwie die Erfahrung oder das „X“ ins Apriorische zu ziehen, was er bekanntlich über die Grundlegung der Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung selbst getan hat.

Da nun die Erfahrung respektive das nichtbegriffliche oder stoffliche Moment derselben als einziges Realitätskriterium verbleibt, wird es nicht mehr verwunderlich sein, dass der Anwendungsbereich der synthetischen Urteile auf den Bereich der Erfahrung restringiert bleiben wird sowie der der synthetischen Urteile a priori auf die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung selbst. Ohne die Analyse der vorkritischen Schriften, das sollte mittlerweile außer Frage stehen, ist die Ausgangsproblematik der *Kritik der reinen Vernunft* wie die ihr eigene Problematizität nur sehr bedingt zu begreifen. Nachdem Kant also die synthetischen Urteile a priori zur „ganze[n] Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis a priori“ erklärt hat, skizziert er nochmals das Programm der ersten *Kritik* im Kontext der aufgeworfenen Frage:<sup>922</sup>

„Es liegt hier also ein gewisses Geheimnis verborgen, dessen Aufschluß allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntnis sicher und zuverlässig machen kann: nämlich mit gehöriger Allgemeinheit *den Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori aufzudecken*, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen, und diese ganze Erkenntnis (die ihre eigene Gattung ausmacht) in einem System nach ihren ursprünglichen Quellen, Abteilungen, Umfang und Grenzen nicht durch einen flüchtigen Umkreis zu bezeichnen, sondern vollständig und zu jedem Gebrauch hinreichend zu bestimmen.“<sup>923</sup>

Warum gerade die Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen synthetischer Urteile, die darin ihr Wesensmerkmal haben, dass sie etwas Nichtbegriffliches zum Urteil hinzufügen, nun ausgerechnet für den Fortschritt auf dem Gebiet der „reinen Verstandeserkenntnis“ zentral sein soll, kann hier nur mit dem Verdachtsmoment der grundlegenden

---

<sup>922</sup> Vgl. KrV A 10.

<sup>923</sup> Ebd. [Hervorhebung S.D.S.].

Zweideutigkeit von Kants Begrifflichkeiten kommentiert werden.<sup>924</sup> Zu diesem Geheimnis aber, also der Frage der Möglichkeit der synthetischen Urteile, merkt Kant in einer Fußnote Folgendes an:

„Wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur diese Frage aufzuwerfen, so würde diese allein allen Systemen der reinen Vernunft bis auf unsere Zeit mächtig widerstanden haben, und hätte so viele eitle Versuche erspart, die ohne zu wissen, womit man eigentlich zu tun hat, blindlings unternommen worden.“<sup>925</sup>

Was die Alten angeht, enthalten wir uns, zumal deren Werke ja für sie und für sich sprechen. Was hingegen die Unvereinbarkeit der Vernunft mit dieser „Frage“ betrifft, sind wir ganz der Meinung Kants. Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Aprioriurteile, die also als Frage selbst bereits in gewissem Konflikt zu den „Systemen der reinen Vernunft“ steht, wird Aufbau und Zielsetzung von Kants Hauptwerk determinieren. Diese besteht darin, wie im vorletzten Zitat ausgewiesen, die *Bedingungen* der Möglichkeit aller dieser Urteilsformen in einem vollständigen System darzulegen und in ihrer Abstammung und Funktionsweise nach zu bestimmen.

Dieser Frage, das sollte nicht vergessen werden, haftet ein Geheimnis an, und zwar dasjenige, dass man vermeint, bisweilen mit apodiktischer Gewissheit, zu etwas „etwas ganz Verschiedenes zu sagen“, das in diesem „nicht enthalten“ ist, das man jedoch „als dazu gehörig [...] zu erkennen“ glaubt oder zu denken glaubt.<sup>926</sup> Die Frage sei, ihrer Wichtigkeit halber, noch mal gefragt: „Was ist hier das X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben *fremdes* Prädikat aufzufinden glaubt, das *gleichwohl* damit verknüpft sei.“<sup>927</sup> Die Frage ist also, wie vertrackt oder kontextgebunden sie auch hier formuliert ist, von der Struktur her die Frage nach dem „X“ oder

---

<sup>924</sup> Möglicherweise liegt hierin einer der Gründe, dass die Philosophie sich in der Nachfolge des Kantismus und Neokantismus zunehmend der Sprache gewidmet hat: Philosophie also Sprachkritik, nicht einmal so sehr Metaphysikkritik geworden ist. Überhaupt ist es ein merkwürdiger Glaube, die Metaphysik über eine Kritik der Sprache kritisieren zu wollen, denn Metaphysik *ist immer schon* Sprachkritik, die Unterscheidung von *Begriff* und *Gegenstand* voraussetzend, aber sie ist nicht in der Sprache und dort nicht kritisierbar. Sprachkritik ohne Metaphysik bleibt was sie ist, bloße Sprachkritik und damit in der Sprache. Man kann die Metaphysik nur auf ihrem Terrain angreifen, also nur indem man sie betreibt. Eine reine Sprachkritik, die das Verhältnis von *Gegenstand* und *Begriff* nicht mehr denken kann, die also gar kein Richtmaß mehr hat, kein *Kriterium*, die ist überflüssig und leer und verkommt zu einem bürokratisch-akademischen Komplex. Kants *Kritizismus* aber ist bereits *Kritik ohne Kriterium*. Das macht ihn dann aber auch zum Signum der Gegenwart, weswegen es auch im schon allzu lange andauernden „Spätkapitalismus“ weiterhin wichtig ist, Kants Spätphilosophie zu kritisieren.

<sup>925</sup> KrV A 10, Fußnote 1.

<sup>926</sup> Vgl. KrV A 9.

<sup>927</sup> Ebd. [Hervorhebung S.D.S.].



dem Grund, der macht, dass Verschiedenes eins oder identisch, jedenfalls aber „verknüpft“ sei, oder wie aus der Zwei zur Eins zu gelangen sei.

Auch angesichts der Tatsache, dass Kants Antwort darauf negativ sein wird, von der Zwei nicht zur Eins zu kommen sei, ändert dies nichts daran, dass die Frage als Frage bleibt, womit jedwede Behauptung, das Prinzip vom zureichenden Grund habe mit Kants *Kritik* an Relevanz und Bedeutung verloren, zurückgewiesen werden muss.<sup>928</sup> Selbst also, wenn die Frage in der von Kant vorgegebenen Formulierung wenig Sinn ergibt, bleibt sie in ihrem eigentlichen Gehalt die Frage nach dem Grund, weswegen sie als solche, auch, wenn sie verneint wird, als Frage immer noch berechtigt ist. Ist die Frage aber berechtigt, dann auch die Metaphysik, weswegen es Kant nicht darum ging, die Metaphysik als solche zu verneinen, sondern die Metaphysik, insofern sie nur dem *logischen Gebrauch der Vernunft* dient. Aus der Frage nach dem synthetischen a priori „ergibt sich“ für Kant sogar „die Idee einer besonderen Wissenschaft“, welche „zur Kritik der reinen Vernunft“ dienlich sein könne.<sup>929</sup> Der Bestimmung der „reinen Vernunft“ schickt Kant eine klare und eindeutige Definition „reiner Erkenntnisse“ voraus:

„Es heißt aber jede Erkenntnis *rein*, die mit nichts Fremdartigem vermischt ist. Besonders aber wird eine Erkenntnis schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischet, welche mithin völlig a priori möglich ist.“<sup>930</sup>

Kants Verständnis synthetischer Urteile a priori ist damit grundsätzlich nicht mit seiner Auffassung von „reiner Erkenntnis“ zu vereinbaren, weil letztere dezidiert nicht mit „Fremdartigem“ vermischt sei, während erstere gerade durch das hinzufügen eines „fremden Prädikat[s]“ charakterisiert werden.<sup>931</sup> Weil Kant die Erfahrung als bestehend aus apriorischen Verstandeselementen und der Sinneswahrnehmung als Stofflichem definiert hat, nimmt diese Bestimmung die Abspaltung von „Verstand“ und „Vernunft“

---

<sup>928</sup> So zum Beispiel der Abgesang, den man hier lesen kann: Gertrud Kahl-Furthmann, „Der Satz vom zureichenden Grunde. Von Leibniz bis Kant“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30, Nr. 1 (1976): 122: „Das auf Grund der kantischen Kopernikanischen Wendung die Kategorien als die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung funktionieren, kann der uns hier beschäftigende Problemverlauf soweit als abgeschlossen bezeichnet werden. Ist auch im Verlauf der Entwicklung der philosophischen Gedanken der von Leibniz eingeführte Satz vom zureichenden Grunde nach und nach immer mehr in seinem Geltungsbereich beschränkt und schließlich überwunden worden, so hat er dennoch - so will mir scheinen - im Rahmen des philosophischen Denkens als Anreger zur Besinnung und Erzeuger immer klarer differenzierter Begriffe eine segensreiche Funktion erfüllt.“

<sup>929</sup> Vgl. KrV A 10-11.

<sup>930</sup> Vgl. KrV A 11.

<sup>931</sup> Vgl. KrV A 9.

vorweg, wie sie offenkundig vorwegnimmt, dass innerhalb der Gattung der reinen Vernunftkenntnisse keine Antwort auf die Frage der synthetischen Urteile zu finden sei, zumal letztere zur Gattung der *unreinen* oder *verunreinigten* Erkenntnisse gehören müssen, die nicht *clair et distinct*, sondern *obscur* oder eben geheimnisvoll sind, um auf Kants Wortwahl zurückzugreifen.

An diesem Punkt angelangt, drängt sich natürlich die Frage auf, weshalb Kant, wenn er doch durch die Gattungsbestimmung der Erkenntnisse, wie verworren sie auch im Falle der Erfahrung sein mag, die Interferenz beider Gattungen ausgeschlossen hat, wieso er dann zu einer Kritik der „reinen Vernunft“ abheben muss, wo diese doch gar nicht für die gesuchten Urteile zuständig ist. Aber natürlich ging es ihm um die Auseinanderlegung der Unterscheidung dieser Gattungen, sowie des Aufzeigens der Probleme, die sich aus einer illegitimen Überschreitung der Gattungsgrenzen ergeben würden, weswegen die *Kritik* bekanntlich nur negativer Natur ist. Es sollte daher keineswegs überraschend sein, dass man die Trennung der Vernunftvermögen aus der Linie der Trennung des *usus realis* wie *usus logicus* her begreifen kann, weswegen das Grundsätzliche von Kants Entwicklungsgeschichte betreffend, immer noch kein radikaler Wandel auszumachen ist.

Die „Vernunft“ bestimmt Kant als das „Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt“, wodurch ein „Organon der reinen Vernunft“ einem „Inbegriff derjenigen Prinzipien“ gleichkomme, denen zufolge „alle reine Erkenntnisse a priori [...] erworben und wirklich zu Stande gebracht werden“ könnten.<sup>932</sup>

Die „ausführliche Anwendung eines solchen Organons würde ein System der reinen Vernunft verschaffen“, was allerdings, so Kant, „aber sehr viel verlangt“ sei, es gar fraglich wäre, *ob* und, wenn ja, wo auch „überhaupt eine solche *Erweiterung unserer Erkenntnis*“ und falls ja, wo diese denn „möglich“ sei.<sup>933</sup> Worin diese „Erweiterung im Bereich der reinen Erkenntnis bestehen könnte, sagt uns Kant hier nicht. Es kann sich hierbei jedoch eigentlich nur um das „X“ handeln, nicht insofern es aus Erfahrung stammt, sondern insofern es im Bereich der intellektuellen Erkenntnis den Realgrund uns signalisieren würde. Damit aber impliziert Kant, dass die reine Vernunft auch einer Erweiterung bedürfe, also einer Verunreinigung durch ein fremdes Prädikat, das nicht logischer Begriff sein darf, und das im Bereich der Erkenntnis den Realgrund markieren würde.

---

<sup>932</sup> Vgl. KrV A 11.

<sup>933</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung S.D.S.].

Diese Forderung, diese Suche nach dem „X“, die Kant mit der Kritik in Angriff nimmt, hat zur ultimativen Voraussetzung natürlich die absolute Trennung des Logischen und des Realen, die weder eine Adequation noch gar Identifikation zwischen diesen Domänen zulassen kann, weshalb Kant darauf verfallen ist, diese Bereiche anderweitig zu „verknüpfen“ und einen dem anderen „hinzuzufügen“. Weil ihm aber kein Kandidat für ein „X“ im Übersinnlichen in Aussicht ist, beschränkt sich Kant auf eine „Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen“, die als „Propädeutik zum System der reinen Vernunft“ herhalten müsse und die deshalb nur „Kritik der reinen Vernunft“ wird „heißen müssen“, deren „Nutze [...] wirklich nur negativ sein“ würde.<sup>934</sup> Negativ, weil er eben keine „Erweiterung“ verschaffen kann, weil das „X“ nirgends sichtbar sei, daher nur zur Erläuterung oder „Läuterung“ dienen könne, wie Kant sich hier ausdrückt, indem er, so scheint es, denn Erläuterungsurteilen doch einen positiven Aspekt abgewinnen kann, weil sie uns durch das Erinnern des Gebots der Einhaltung der Gattungsgrenzen der Erkenntnis von „Irrtümern frei“ hielten.<sup>935</sup>

Im nächsten Schritt geht Kant dazu über, die Gattung der transzendentalen Erkenntnis einzuführen: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unseren Begriffen a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt.“<sup>936</sup> Ein „System solcher Begriffe“, so Kant, würde „Transzendental-Philosophie“ heißen, welche aber „wiederum vor den Anfang zu viel“ sei, weil sie als „Wissenschaft“ die „analytische“ wie die „synthetische Erkenntnis apriori“ in ihrer Gesamtheit beinhalten müsste.<sup>937</sup> Auch hier sieht Kant von diesem Unterfangen, das zur „Erweiterung der Erkenntnisse“ beitragen würde ab, indem er sich auf die „Berichtigung“ derselben beschränkt, die den „Probierstein des Werts oder Unwerts“ aller apriorischen Erkenntnisse zu Tage fördern soll.<sup>938</sup> Kant rechtfertigt seinen Rückzug in die Propädeutik, der noch vor der eigentlichen Auseinandersetzung stattfindet (um die es ihm ursprünglich ging) und die wohlgerne gerade nicht in der Trennung der Erkenntnisgattungen bestand, sondern im Verknüpfen derselben (wie ungereimt letzteres auch sein mag), folgendermaßen:

---

<sup>934</sup> Vgl. KrV A 11.

<sup>935</sup> Vgl. ebd.

<sup>936</sup> Vgl. KrV A 11-12 [Hervorhebung im Original].

<sup>937</sup> Vgl. KrV A 12.

<sup>938</sup> Vgl. ebd.

„Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und wenn dies nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach *welchen* allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntnis bestehen, so wohl analytisch, als synthetisch dargestellt werden könnte. Denn daß dieses möglich sei, ja daß ein solches System von nicht gar großem Umfange sein könne, um zu hoffen es ganz zu vollenden, läßt sich schon zum voraus daraus ermessen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntnis a priori den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrat, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann, und allem Vermuten nach klein genug ist, um vollständig aufgenommen, nach seinem Werte oder Unwerte beurteilt und unter richtige Schätzung gebracht werden.“<sup>939</sup>

Die Frage des Gegenstandsbezugs, die eigentlich, wie der Brief an Herz zeigte, das Hauptthema der *Kritik* werden sollte und die bereits als Frage das Potential gehabt hätte, Kant zum Überdenken seiner Grundannahmen zu bewegen, spielt im Rahmen dieser Konzeption der Transzendentalphilosophie gegen allen Anschein nur noch eine untergeordnete und oberflächliche Rolle, weil Kant seinen eingefahrenen Denkmustern treu bleibt, auch wenn er sie auf neues Gebiet projiziert. Die Aufgabe des Unternehmens, den Realgrund, einen uns äußeren Grund, zu denken, motiviert sicherlich Kants Schritt hin zum Verstand als Grund, gerade weil er uns vermeintlich innerlich zu sein scheint, wir selbst gewissermaßen dieser Grund sind, weswegen eine Bestimmung der Quelle in ihrer Funktionsweise, gemäß der Identität von Grund und Folge, uns zwangsläufig Aufschluss darüber geben müsse, welchen Verlauf der Strom denn nehmen müsse.

Die Deduktion der Verstandeskategorien gemäß den Urteilsfunktionen desselben brächten dieses Unterfangen also im Grunde zum Abschluss, worin auch sicherlich das selbstbewusste, bisweilen hochmütige Insistieren Kants seinen Grund hat, wenn er behauptet, die in der *Kritik* aufgeworfenen Fragen vollständig beantwortet zu haben. Der Nachteil dieser beschränkten Herangehensweise liegt offensichtlich darin, dass die Darstellung oder Deduktion der Verstandeskategorien eben nur Aussagen über den Verstand erlauben und keineswegs über etwas dem Verstande Äußeres. Hatten Kants Grundannahmen zuvor verhindert, dass uns Äußerliche von Innen her *realiter* zu fassen, so verhindern sie hier den Schritt vom Inneren auf das dem Inneren Äußerliche. Die Deduktion der Kategorien konnte, wenn überhaupt, allenfalls den Anschein der Überzeugung vorgaukeln, weil Kant mit seinem äquivoken Erfahrungsbegriff bereits Inneres und Äußeres unerlaubterweise in Eins gesetzt hatte, womit die Deduktion höchstens eine der Erschleichung, der Subreption sein kann.

---

<sup>939</sup> KrV A 12-13.

Kant beendet die Einleitung der ersten Auflage mit einer abschließenden Bestimmung der „Transzendental-Philosophie“, die zunächst einmal als „nur eine Idee“ anzusehen sei, zu welcher die „Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan *architektonisch* d. i. aus Prinzipien entwerfen“ solle, und zwar mit „völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude *ausmacht*“.<sup>940</sup> Die *Kritik* ist dabei nicht aufgrund ihres rein negativen Charakters nicht „Transzendental-Philosophie“, sondern lediglich deshalb, weil sie keine Vollständigkeit bei der Ableitung der Begriffe beanspruchen kann, weil sie ihr Hauptaugenmerk auf die „Synthesis“ und nicht auf die „Analysis“ lege.<sup>941</sup> Damit ist sie aber eigentlich doch Transzendentalphilosophie, wenn auch unvollständige, weil die Abstammungsbeziehungen - Kant spricht von der „vollständige[n] Heranzählung aller Stammbegriffe“ - der Erkenntnis nicht komplett aus ihrem Anfangsgrund hergeleitet wurden.<sup>942</sup> Das Echo von Kants Methodenreflexion aus seiner *Dissertation* ist in dieser Bestimmung immer noch deutlich zu vernehmen:

„Das vornehmste Augenmerk bei der Einteilung einer solchen Wissenschaft ist: daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder daß die Erkenntnis a priori völlig rein sei.“<sup>943</sup>

Deshalb handele es sich bei der *Transzendentalphilosophie* um „eine Weltweisheit der reinen bloß spekulativen Vernunft“, die gemäß den „zwei Stämme[n] der menschlichen Erkenntnis“ - der „Sinnlichkeit“ und des „Verstandes“ - eingeteilt zu werden habe.<sup>944</sup> Durch erstere seien uns „Gegenstände gegeben“, die durch zweitere „gedacht“ würden, so Kant, der hier wohlgemerkt noch anführt, dass diese verschiedenartigen Erkenntnisarten „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel“ entsprängen - womit Kant einmal mehr das Grundproblem seines Denkens andeutet, dass, wie gezeigt, darin besteht, sein duales Schema auf einen gemeinsamen Einheitsgrund zu bringen.<sup>945</sup>

---

<sup>940</sup> Vgl. KrV A 13 [Hervorhebung im Original].

<sup>941</sup> Vgl. KrV A 13-14.

<sup>942</sup> Vgl. KrV A 13-15: „Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transzendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transzendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurteilung der synthetischen Erkenntnis a priori erforderlich ist.“

<sup>943</sup> KrV A 14.

<sup>944</sup> Vgl. KrV A 15.

<sup>945</sup> Vgl. ebd.

Insgesamt gesehen führt uns Kants *Einleitung* zur ersten Auflage der *Kritik* dieses Dilemma deutlich vor Augen. Die Analyse der Genese von Kants Denken bis hin zur berühmten und so einflussreichen sogenannten „kopernikanischen Wende“ ermöglichte es uns, den Plan des kantischen Vorhabens so zu lesen, dass wir nicht nur seine ganz offenkundigen Ungereimtheiten aufdecken konnten, sondern durch die ausgemachten Voraussetzungen von Kants Grundannahmen zu erklären. Dies half uns dabei, den unsinnigen „Sinn“ des Unsinnns aufzudecken, der ansonsten nicht so leicht ins Auge fällt.

Kant kann die Trennung zwischen Apriorischem und Aposteriorischem oder zwischen Intellektuellem und Sinnlichem, also die Ausübung seiner Methode, überhaupt erst durchführen, weil er zu Beginn die Erfahrung als eine Mischform eben dieser beiden für Kant grundverschiedenen Erkenntnisgattungen definiert hatte, denn andernfalls gäbe es gar nichts zu entwirren. Als Entwirrung ist die Arbeit der *Kritik* unproblematisch, bzw. hilf- und lehrreich, weshalb sie in ihrer rein negativen Trennarbeit durchaus ihren Dienst getan hat. Problematisch ist hingegen, dass die Grundfrage derselben nur aus der eingangs gesetzten *Ambiguität* des Erfahrungsbegriffs gezogen und entwickelt werden kann und konnte, nämlich, wie synthetische Urteile a priori möglich seien. Die Frage selbst lässt sich nur aufgrund der zweideutigen Definition der „Erfahrung“, bestehend aus sinnlichem Stoff und apriorischer Form, überhaupt erst stellen, denn reine Erfahrung kann naturgemäß über keine apriorischen Elemente verfügen.

Genauso kann die Frage nur deshalb mit der Frage der *Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung* gleichgesetzt, respektive beantwortet werden, weil „Erfahrung“ bereits wesentlich als das synthetische A priori definiert wurde. Auch konnte Kant nur annehmen, eine Lösung des Problems des Gegenstandsbezugs dargebracht zu haben, weil dieser bereits implizit im zweigliedrigen Begriff der Erfahrung mitschwingt, die „Erfahrung“ implizit eben der Gegenstandsbezug apriorischer Formen auf aposteriorischen Stoff *ist* - weswegen natürlich jenseits dieser Art von „Erfahrung“ auch kein Gegenstandsbezug gedacht werden könne. Weil das Problem der Beziehung zwischen Stoff und Form, Realgrund und logischem Grund, damit in den Begriff der Erfahrung selbst transportiert wurde, hat sich an der grundlegenden strukturellen Frage von Kants philosophischen Gedanken im Kern wenig geändert.

Was sich geändert hat, ist vielmehr die Bewegungsrichtung oder Reihenfolge der Frage. Ging es Kant vor dem Abfassen der ersten *Kritik* vornehmlich darum, ausgehend von der absoluten Unterscheidung von logischem und realem Grund zu einer - durch die Ausgangsprämissen bereits verunmöglichten - Form der Einheit oder mindestens

Übereinstimmung derselben zu gelangen, setzt Kant mit dem zweideutigen Erfahrungsbegriff ebendiese gesuchte Einheit, wenngleich auf anderer Ebene, an den Beginn seiner Untersuchung, im Zuge derselben er dann ihre Zweiheit dar- und auseinanderlegt. Statt der, wenn nicht absolut genommen, „wahren“ Differenz setzt Kant zu Beginn der *Kritik* eine „falsche“ oder „schlechte“ Einheit in der Hoffnung, dass ihm jemand dieses Auseinanderdividieren dieser eindeutigen Zweiheit als „Deduktion“ abnehmen wird, deren Einheit Kant nämlich selbst nur jenseits der diskreten „Erfahrung“ oder des Erfahrbaren finden wird, und zwar im Subjekt der Erfahrung als deren kontinuierlichem formalen Einheitsgrund sowie dem „Ding an sich“ als deren kontinuierlichem stofflichen Einheitsgrund, womit die grundlegende Zweiheit, die sich im Dualismus zwischen „Phaenomenon“ und „Noumenon“ wiederfindet, sozusagen wieder hergestellt wird, genauso wie die notwendige Kontinuität des Grundes, der in der diskreten Form, welche die Erfahrung (zumindest in ihrer Gegebenheit) ist, so aus Prinzip nicht gefunden werden konnte.

Die Antwort auf die Frage der Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung musste Kant deshalb notwendigerweise auf Formen der Kontinuität führen, wie sie die Begriffe des Raumes, der Zeit und Subjekts sind. Weil die drei letztgenannten Begriffe gerade wegen ihrer Kontinuität blinde Flecken in Kants kritischem System darstellen müssen, ist ihr ontologischer Status derart obskur, obwohl es ja gerade sie sind, die Erfahrung am Ende ermöglichen. Erfahrung kann aber eigentlich nur möglich sein, wenn das sie Ermöglichende nicht nur möglich ist, sondern *ist*, weswegen Kants Spätphilosophie die Frage nach der Natur des Raums wie der Zeit nicht im Mindesten beantworten kann, diese sich ganz im Gegenteil als ein die *Kritik* sprengendes Problem in den Vordergrund drängt.

Schlussendlich ist, aus den dargelegten Gründen, die Formulierung der Leitfrage der *Kritik* eindeutig nicht als eine dem *Kritizismus* gemäße Frage anzusehen. Vielmehr ist die Frage der *Kritik* selbst in höchstem Maße als „unkritisch“ zu bezeichnen, weil ihr selbst eine Form der illegitimen Vermischung oder Verunreinigung von Sinnlichem und Intellektuellem zugrunde liegt, der Kant mit selbiger eigentlich gerade vorzubeugen trachtete. Kants Denken arbeitet sich, zumindest unserer Interpretation zufolge, ohnehin vielmehr an seinen eigenen Voraussetzungen und Prämissen ab, denn an externen Einflüssen. Natürlich ist Wolff wie auch Baumgarten in ihrem fehlerhaften Versuch, das Prinzip vom Grund aus dem Prinzip des Widerspruchs abzuleiten, eine illegitime Vermischung der Bereiche des Logischen und des Realen vorzuwerfen.

Diese aber wurde bereits von Crusius und im Anschluss von Kant selbst in der *Nova Dilucidatio* verworfen und kann fast drei Jahrzehnte später kaum mehr als unmittelbarer Motivationsgrund erhalten. Wenn sich Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* mit dem Rationalismus auseinandersetzt, ist diese Auseinandersetzung als eine Reflexion und Replik auf sein eigenes Denken viel verständlicher, vor allem in Bezug auf das „Prinzip der Zusammenstimmung“, das er am Ende von *De mundi...* einführte. Es ist der Antrieb des Denkens, also des Rationalismus, am Ort des Absoluten zu einer Identifikation oder zumindest Zusammenstimmung, um Kants Worte zu wählen, des Denkens mit dem Sein zu gelangen, also das, worauf Kants eigenes Denken gemäß dem *principium rationis* abzielt, was er angesichts der primären Setzung der absoluten Differenz von logischem und realem Grund aber nicht erreichen konnte, mit dem Kant sich in der *Kritik* auseinandersetzt.

Diese Lesart, wonach Kants philosophische Entwicklung aus der Unvereinbarkeit seiner Grundannahmen viel besser zu deuten ist, als durch das Behaupten externer Einflüsse (die zwar nicht zu leugnen sind, aber auch nicht überzubewerten und vor allem nicht gegenüber der langen Abarbeitung an Baumgartens *Metaphysica*, die gegenüber dem allzu oft überschätzten Einfluss Humes unbedingt hervorzuheben ist), ist nicht nur besser in der Lage, Kants Entwicklungsgeschichte aus ihr internen Prinzipien darzulegen, sondern auch Kant vor dem Vorwurf freizusprechen, er habe ein offensichtlich falsches Verständnis vom Rationalismus, zumal dieser keineswegs durch eine Vermischung der von Kant so hervorgehobenen Unterscheidung in sinnliche und intellektuelle Erkenntnis gekennzeichnet ist. Das soll nicht heißen, dass man bei Spinoza, Leibniz oder Descartes keine solche „Vermischung“ finden kann, v. a. der Unterscheidung der Attribute bei Spinoza haftet, in Kants Worten, der „Makel ihrer Herkunft“ an, wie womöglich der Multiplizität der Monaden bei Leibniz, sowie nicht zuletzt der Absolutsetzung des Unterschieds von Denken und Sein bei Kant selbst, die wir als eine Verabsolutierung des endlichen Denkens selbst verstehen.<sup>946</sup> Dieser Makel der Verunreinigung der Vernunft ist im Zeichen unserer Endlichkeit wohl kaum zu vermeiden, dennoch besteht und bestand der Rationalismus oder die Metaphysik immer darin, diese soweit als möglich vom Sinnlichen zu trennen - eine Einsicht, die keineswegs als Novum daherkommen dürfte.

---

<sup>946</sup> In einem kleinen kleinen Exkurs zu Spinoza mit einer Note von Leibniz soll deshalb gegen Ende der Arbeit gezeigt werden, dass „dem Rationalismus“ bei Spinoza oder Leibniz der Vorwurf der Vermischung der Erkenntnisgattungen unter keinen Umständen gemacht werden kann, sondern dass diesem diese Unterscheidung nicht nur bewusst, sondern geradezu maßgebend ist.



Im Nachfolgenden geht es um Kants epochemachende Einschränkung des *principium rationis*, die vor allem das 20. Jahrhundert in seinem Denken so einschränken sollte.

## 6.8 Die Restriktion des Prinzips vom Grund im Kontext der *Kritik*

Die Untersuchung der Einleitung zeigte uns, dass Kant an den Anfang der *Kritik der reinen Vernunft* einen zweideutigen Erfahrungsbegriff setzt, der einerseits eine sinnlich-stoffliche Komponente, andererseits eine intellektuell-formale Komponente enthält, die der Königsberger in der Folge auseinanderwickelt und in der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen „Phaenomenon“ und „Noumenon“, respektive der „Erscheinung“ und dem „Ding an sich“, dann schlussendlich in ihrer Verschiedenheit vollständig ausgewickelt und entwirrt, letztendlich in scheinbarer kritischer Reinheit darlegt.

In scheinbarer Reinheit, weil Kant, wie bereits erläutert, durchaus auf dem zweideutigen Charakter des Erfahrungsbegriffs beharren muss, weil er ohne diesen weder seine *Deduktion*, den *Schematismus*, noch die Argumente in den *Analogien der Erfahrung* durchbringen kann, die alle neben dem stofflichen Element der Wahrnehmung noch der Verstandeselemente benötigen. Aus diesem Grund ist auch Kants Begriff der „Erscheinung“ zwiespältiger Natur, was sich allein schon an einer der diversen Bestimmungen desselben ablesen lässt, wo „Erscheinungen“ mit „Gegenstände[n] mögliche[r] Erfahrung“ gleichgesetzt werden.<sup>947</sup> Wir touchieren deshalb vorweg die ausufernden kantischen Neologismen, die womöglich für ihren Erfolg, der in Teilen auf dem Vergessenmachen der „vorkritischen“ Schriften beruht, essentiell gewesen sein mochten.<sup>948</sup> Die Französische Revolution, die auch die Geburt der Sprachpolitik (der die Sprachkritik vorherging) markierte, wird dem *Neologismus* eine entscheidende Bedeutung beimessen, denn die Begriffe mussten von aristokratischer oder tyrannischer Semantik „gereinigt“ werden. Der Neologismus wird natürlich erst bei der Errichtung eines neuen „Systems“ wichtig, weshalb die Sprachkritik diesem selbstverständlich

---

<sup>947</sup> Vgl. KrV A 238-39/B 298 [„Erfahrung“ ist im Original in Sperrdruck gesetzt].

<sup>948</sup> Der „Wortglaube“, von dem die Kognitionswissenschaften sprechen, der uns *prima facie* dazu verleitet, einen dem Wort korrespondierenden Gegenstand oder Sachverhalt in der Welt zu Grunde zu legen, mag für die Leichtigkeit mit welcher man „Erschleichungen“ zunächst auf den Leim gehen kann nicht unerheblich sein.

gedanklich vorhergehen muss.<sup>949</sup> Kant allerdings benötigt zum Bau seines transzendentenphilosophischen Gebäudes aber - aus dargelegten Gründen - zunächst unreine oder zweideutige Begrifflichkeiten.

### 6.8.1 Bemerkung zur Unterscheidung zwischen „Phaenomena“ und „Noumena“

An einer Stelle nennt Kant den Begriff der „Erscheinung“ in einer syntagmatischen Reihe mit den Begriffen „Sinneswesen“ und „Phaenomenon“<sup>950</sup>, während er ihn anderswo als „Gegenstände [...] des Verstandes“<sup>951</sup> identifiziert, um an anderem Ort „Erscheinungen“ wiederum als „Gegenstände der Wahrnehmung“<sup>952</sup> zu definieren. Den Begriff der „Erscheinung“ setzt Kant bekanntermaßen im Gegensatz zum Begriff des „Dings an sich“<sup>953</sup>, dessen rein negativen Charakter folgende Stelle aus der *Transzendentalen Ästhetik* exemplarisch und in Abgrenzung zum Begriff der Erscheinung zum Ausdruck bringt:

„Dagegen ist der transzendente Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt sein, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sein, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, nicht erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.“<sup>954</sup>

Weil das „Ding an sich“ als „Correlatum“ bei Kant aus Prinzip nicht erkannt werden kann, ist es, wie bereits weiter oben erwähnt, unmöglich und ausgeschlossen Kant selbst

---

<sup>949</sup> Die vielleicht konziseste Sprachkritik (die als solche natürlich nur interessant und wichtig ist, wenn sie sich auf die Sprache der Politik und der Macht richtet und nicht so sehr auf die „ordinären“ Leute) des gegenwärtigen Zeitalters findet sich wohl immer noch in Orwells Gleichungen, die offenbar längst keine Fiktion mehr sind, es vielleicht nie waren: „War is Peace“ - „Freedom is Slavery“ - „Ignorance is Strength“ (George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (London: Penguin Books, 2000)).

<sup>950</sup> Vgl. KrV B 306.

<sup>951</sup> Vgl. KrV A 334/B 392.

<sup>952</sup> Vgl. KrV B 207; 225.

<sup>953</sup> KrV A 42/B 59: „Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können.“

<sup>954</sup> KrV A 30/B 45.

als einen „Korrelationisten“ im Sinne Quentin Meillassoux' darzustellen.<sup>955</sup> Das „Ding an sich selbst“ bezeichnet Kant eben auch als „Noumenon“, „Verstandeswesen“<sup>956</sup> oder „Gedankending“<sup>957</sup>, welches „in *negativem* Verstande“ nicht „als Gegenstand sinnlicher Anschauung“<sup>958</sup>, nicht als „Erscheinung“<sup>959</sup> zu verstehen sei. Das „in *positiver* Bedeutung“ hingegen als „Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung“<sup>960</sup>, als „Ding an sich selbst“<sup>961</sup> oder „Gegenstand des reinen Denkens“<sup>962</sup>, respektive „transzendentes Objekt“<sup>963</sup> bezeichnet wird. Die Tatsache, dass die negative wie „positive“ Bestimmung darin übereinstimmen, dass es einmal „nicht als Gegenstand sinnlicher Anschauung“, andermal als „Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung“ bestimmt wird, weist deutlich auf die Natur des „Noumenons“ als „Grenzbegriff“<sup>964</sup> oder „problematischen Begriffs“<sup>965</sup> bei Kant hin: „Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.“<sup>966</sup> Wir schließen die einleitenden Bemerkungen bezüglich der kantischen Unterscheidung zwischen „Phaenomena“ und „Noumena“ mit einer Passage Kants, die vermeintlich dazu taugt, der entstandenen Verwirrung Abhilfe zu verschaffen:

„Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher in *positiver Bedeutung* gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht für objektivgültig ausgeben.“<sup>967</sup>

In Anbetracht des bereits Ausgeführten ist es nur noch wenig überraschend, dass die Untersuchung der *Abstammung* der Erkenntnisse aus den Urteilsfunktionen des menschlichen Verstandes (also aus ihren inneren Mechanismen) gemäß Kants Grundannahme der Homogenität zwischen Grund und Folge keine Schlüsse auf die dem Verstand oder

---

<sup>955</sup> Siehe dazu Fußnote 38.

<sup>956</sup> Vgl. KrV B 306.

<sup>957</sup> Vgl. KrV B 348.

<sup>958</sup> Vgl. KrV B 307 ff. [Hervorhebung im Original].

<sup>959</sup> Vgl. KrV B 313; 342.

<sup>960</sup> Vgl. KrV A 248/B 305-307 [Hervorhebung im Original].

<sup>961</sup> Vgl. KrV B 307-315; 422.

<sup>962</sup> Vgl. KrV B 343.

<sup>963</sup> Vgl. KrV B 345.

<sup>964</sup> Vgl. KrV B 310-311.

<sup>965</sup> Vgl. KrV B 343.

<sup>966</sup> KrV B 310-311 [Hervorhebung im Original].

<sup>967</sup> KrV B 310-311 [Hervorhebung im Original].

der Vernunft äußerliche Welt mehr zulässt. Und natürlich wäre es unsinnig, die Welt selbst in Sinnesgegenstände und Verstandesgegenstände einzuteilen, weil es sich hier selbstverständlich nicht um ontologische Begrifflichkeiten, sondern um epistemologische handelt. Die Einteilung hat demnach Kant zufolge auch nur Sinn, insofern sie auf „Begriffe“, also auf die Elemente des Denkens angewandt wird. Mit der, wenn man sich die ausgemachte Problemlage des Gegenstandsbezugs im Brief an Herz in Erinnerung ruft, merkwürdigen Begründung, dass man den Begriffen „keinen Gegenstand bestimmen“ und sie deshalb nicht für „objektivgültig ausgeben“ könne.<sup>968</sup>

Wenn jedoch nur der gegenstandslose Begriff die grundsätzliche Unterscheidung der Kritik zwischen Sinnlichem und Intellektuellem zulässt, dann stellt sich imminently die Frage, ob diese Unterscheidung selbst nicht gegenstandslos ist und überhaupt, welchen Nutzen denn eine „Kritik“ haben kann, die kein Objekt hat und nicht haben kann. Hier liegt auch das Fundamentalproblem der sogenannten *Kritischen Philosophie* begraben, das sich auf folgende Frage bringen lässt: Was ist oder kann eine Kritik ohne Kriterium? Es ist womöglich gar nicht mal möglich, einen Begriff ohne Gegenstand einen bloßen Gedanken zu nennen, zumal er ein Gedachtes zum Gegenstand haben muss, ein Gedachtes, das als solches nicht Gedanke ist oder sein kann. Wie bereits mehrfach darauf eingegangen wurde, haben wir die Unterscheidung zwischen Denken und Sein bei Kant oder logischem Grund und Realgrund selbst als eine Unterscheidung des Denkens ausgemacht, deren Absolutsetzung es dem Denken von vornweg unmöglich machte, überhaupt einen Gegenstand haben zu können, weshalb es im Lichte der von uns ausgemachten kantischen Grundannahmen nicht weiter verwunderlich ist, dass sich das Denken bei ihm in sich selbst verliert, das in seiner ihm eigenen Leere letztlich zu Grunde geht, wenn ihm der Gegenstand fehlt und der in seiner höchsten Bestimmung natürlich das Absolute selbst sein muss.<sup>969</sup>

Weil also Begriffe wie die Erfahrung selbst in eine sinnliche wie intellektuelle Komponente aufgeteilt werden können, weil Erfahrung und Begriff letztlich dasselbe sind, nur deshalb ist Kant, wie gesagt, in der Lage, aus dem „Begriff“ der „Erfahrung“ vermeintliche Konklusionen zu ziehen, die als solche aus einem rein „empiristischen“, nur auf Sinneseindrücken gegründetem, Erfahrungsbegriff nie zu holen wären. Die *Kritik der reinen Vernunft* funktioniert somit dem Anschein nach wesentlich deshalb, weil ihr

---

<sup>968</sup> Vgl. ebd.

<sup>969</sup> Genau aus diesem Grund konnte Adorno deshalb auch Kants Verbot, das Absolute zu denken, als „terroristisch“ bezeichnen (Siehe Fußnote 672).

ein *unkritischer* Erfahrungsbegriff zugrunde liegt. Diese Bemerkungen mussten vorausgeschickt werden, um die Uminterpretation Kants des Prinzips vom Grund hin zum erfahrungsbezogenen Kausalitätsprinzip besser verstehen zu können.

### 6.8.2 Das Prinzip als Kausalitätsprinzip der Erfahrung

In Kants erster *Kritik* spaltet sich das Prinzip vom bestimmenden Grund gemäß der gerade ausgeführten Teilung zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen in zwei verschiedene Versionen, bestimmt nach deren Bereich, auf: Während das Prinzip als eines der Kausalität innerhalb der Erfahrung (deren zweideutiger Charakter unbedingt bedacht werden muss) verteidigt wird, wird das Prinzip vom Grund in seiner übersinnlichen oder intellektuellen Anwendung verworfen, beziehungsweise zu dem das „Ideal der reinen Vernunft“<sup>970</sup> bestimmenden Prinzip. Welches als solches gerade darum nie durch Erfahrung erwiesen werden könne und deshalb auch Gegenstand der „transzendentalen Theologie“ sein müsse, da der stark an Baumgarten anlehrende Satz „alles Existierende ist durchgängig bestimmt“<sup>971</sup> letztlich über die „omnitude realitatis“, das „ens originarium“, „ens summum“ zum „ens entium“, dem „Wesen aller Wesen“<sup>972</sup> führe. Dieses „Substratum“<sup>973</sup>, welches das konsequent zu Ende gedachte Prinzip der Vernunft als „transzendentes Ideal“ notwendig nach sich zöge, so Kant etwas weiter, sei der „wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“.<sup>974</sup> Analog zur Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit oder Erfahrung und Vernunft, teilt sich also das Prinzip vom Grund auf und operiert in beiden Bereichen, einmal, ist man versucht zu sagen, als synthetisches, andermal als analytisches Prinzip.

Manfred Kühn sieht das eigentliche Merkmal der „kritischen Wende“ im Verwerfen Kants der „Kontinuitätsthese“ zwischen beiden Bereichen zugunsten einer „Diskontinuitätsthese“.<sup>975</sup> Kühns These, das muss deutlich geworden sein, erweist sich angesichts der hier aufgezeigten *Kontinuität* mit welcher Kant zeitlebens an der „Diskontinuitätsthese“ zwischen Sein und Denken festhielt, als nicht haltbar. Vor allem

---

<sup>970</sup> Vgl. KrV A 574/B 602 oder A 571/B 599.

<sup>971</sup> Vgl. KrV B 601.

<sup>972</sup> Vgl. KrV B 604-607. Man vergleiche die Paragraphen 148 u. 152 der *Metaphysica* oder auch Kreimendahls sehr gründliche Analyse hierzu, die Kant mit Baumgarten in Bezug setzt: Vgl. Kreimendahl, „Einleitung“.).

<sup>973</sup> Vgl. KrV B 607.

<sup>974</sup> Vgl. KrV A 613.

<sup>975</sup> Vgl. Kühn, *Kant. Eine Biografie*, 221.

auch, weil sie zur Folge hätte, dass die „kritische Wende“ dann eigentlich schon *spätestens* mit der *Dissertation* von 1770 als bereits vollzogen zu gelten hätte, was sicher niemand behaupten will. Wie gezeigt wurde, liegt es gerade an Kants sturem Festhalten der „Diskontinuitätsthese“, dass er überhaupt erst auf den Weg zur „kritischen Wende“ gelangte. Das Proprium der Wende liegt unserer Meinung viel mehr in dem Umstand begründet, dass Kant sich, nachdem ihm der „genetische Beweis“ oder die Ableitung der äußeren Welt aus dem „Realgrund“ nicht gelungen war, darauf verlegte, die innere Welt wie sie unserer Erkenntnis nach erscheint, aus dem Grund der Erkenntnis abzuleiten, also darin, den „genetischen Beweis“ von der *ratio essendi* auf die *ratio cognoscendi* zu verlagern, weshalb in der „kopernikanischen Wende“ mitnichten ein großer Bruch in Kants Denken, sondern lediglich eine Verschiebung in wohlbekannten Strukturen und gemäß unveränderter Grundannahmen ausgemacht werden kann.

Im Gegensatz zu einem analytischen Prinzip kann für Kant „ein synthetischer Grundsatz“, bestehend „bloß aus Begriffen“ nie als „unmittelbar gewiß“ gelten.<sup>976</sup> Als Beispiel dient ihm, wie schon in der *Einleitung*, das Kausalitätsprinzip: „[...] alles, was geschieht, hat eine Ursache [...]“.<sup>977</sup> Dieser „Satz“ könne deshalb nicht als Tautologie gelten, weil es eines „Dritten“ bedürfe, und zwar „der Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung“, die als solche „nicht direkt unmittelbar aus den Begriffen allein“ eines solchen Grundsatzes zu „erkennen“ sei.<sup>978</sup> Im „einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung“ könne das Prinzip der Kausalität jedoch „ganz wohl apodiktisch bewiesen werden“ und zwar weil es seinen „Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei diesem immer vorausgesetzt werden muß“.<sup>979</sup>

Dass der „Beweisgrund“ das zu Beweisende „zuerst möglich macht“ ist eine uns wohlbekannte Denkfigur, die wir als den „genetischen“ Aspekt als eine der Grundannahmen Kants identifiziert haben. Weil aber im Rahmen der genetischen Beweisführung immer eine Identität des *demonstrandums* mit dem *demonstrans* erforderlich ist, alleine um die Möglichkeit der *Abstammung* zu gewährleisten, muss bei Kant, und ist, wie wir weiter oben gezeigt haben, der Begriff der „Erfahrung“ mit dem Begriff des „Begriffs“ identisch. Andernfalls, wenn eine Nichtidentität der betreffenden Begriffe vorläge, könnte Kant die „Erfahrung“ nie zum „Begriff“ hinzufügen. Gesetzt diese

---

<sup>976</sup> Vgl. KrV A 733.

<sup>977</sup> Ebd.

<sup>978</sup> Vgl. ebd.

<sup>979</sup> Vgl. KrV A 737/B 765.

Analyse trifft zu, dann würde dies offensichtlich bedeuten, dass die Konzeption der Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Grundsätzen nicht mehr zu halten wäre und sicherlich zum Teil erklären, warum diese Unterscheidung spätestens seit Quine immer heftiger in Zweifel gezogen wurde.<sup>980</sup> Ist Erfahrung nur möglich, weil Kausalität möglich ist und Kausalität nur möglich, weil Erfahrung möglich ist, dann muss man also kein „Tautologiker“ sein, um die Tautologie zu erkennen.

Wie problematisch diese Unterscheidung auch sein mag - Kant differenziert das Prinzip vom Grund ihr gemäß in ein synthetisches und analytisches (natürlich nicht explizit) aus. Dies wird ersichtlich beim Betrachten der Triebkraft, die hinter dem „Ideal der reinen Vernunft“ steht, die nur das Prinzip vom Grund in seiner analytischen Funktion, wie Leibniz sie ausgearbeitet hat, sein kann.<sup>981</sup> Dies zeigt sich, wenn Kant die klassische Identifikation von Analytizität oder Vernunft und Notwendigkeit vollzieht: „[...] was reine Vernunft assertorisch urteilt, muß (wie alles, was Vernunft erkennt) notwendig sein, oder es ist gar nichts.“<sup>982</sup> Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass Kausalität als synthetisches Prinzip der Erfahrung eben nicht rein begrifflicher Natur sein darf, daher niemals unter Rückgriff auf die Vernunft bewiesen werden könne, so Kant, der deshalb, wie gezeigt wurde, mithilfe des zweideutigen Erfahrungsbegriffs die stoffliche Komponente hineinschmuggelt, in welcher er eingangs der *Kritik* das „X“ als das Außerbegriffliche ausgemacht hatte.

Kant sieht sich in seiner Meinung, derzufolge das Prinzip letztlich nicht begrifflicher Natur ist (worin er natürlich Recht hat, weil es ein Realprinzip ist) auch deshalb bestätigt, weil bisher „alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen [...] dem allgemeinen Geständnisse der Kenner“ nach, „vergeblich gewesen“ seien.<sup>983</sup> Bevor die „transzendente Kritik auftrat“, so Kant, hätte man sich lieber „trotzig“, „da man diesen Grundsatz nicht verlassen konnte“, auf den „gesunden Menschenverstand berufen“, statt „neue dogmatische Beweise versuchen wollen“ und sich damit in eine „Zuflucht“ begeben, „die jederzeit beweiset, daß die Sache der Vernunft verzweifelt“ sei.<sup>984</sup> Unter den Kennern, auf die Kant anspielt, befindet sich sicherlich Crusius, der den wolffschen „Beweis“ des Prinzips vom Grund vernichtend kritisiert hatte, jedoch ohne, dass danach

---

<sup>980</sup> Siehe Fußnote 915.

<sup>981</sup> Zum finiten, bzw. infinitem Beweisverfahren notwendiger, bzw. kontingenter Aussagen siehe: Leibniz, *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum / Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten*.

<sup>982</sup> KrV A 781.

<sup>983</sup> Vgl. KrV A 784/B 812.

<sup>984</sup> Vgl. KrV A 784/B 812.

etwas „passierte“. Selbst Jahrzehnte später wurde der Beweis von Wolff noch vorgebracht, obwohl er schon lange widerlegt war.<sup>985</sup> Wolff und seine Nachfolger hatten versucht, das Prinzip vom Grund aus dem Prinzip vom Widerspruch abzuleiten, womit es selbst eine analytische, notwendige, kurz: Vernunftwahrheit sein müsse. Dies Scheitern eines Beweises der „reinen Vernunft“ mag für Kant im Umkehrschluss ein weiteres Anzeichen dafür sein, dass die Sache der Vernunft alleine problematisch sei und man eben der Erfahrung oder ihrer Bedingungen bedürfe. Die „Diskontinuität“, von der Kühn spricht, oder die Unvereinbarkeit zwischen „reiner Vernunft“ und „synthetischer Erkenntnis“ äußert Kant unmissverständlich: „Nun ist alle synthetische Erkenntnis der reinen *Vernunft* in ihrem spekulativen Gebrauche, nach dem bisher geführten Beweisen, gänzlich unmöglich.“<sup>986</sup> Dies geht natürlich bereits aus der analytischen Definition der „reinen Vernunft“ hervor, die als solche nur unvereinbar mit der Synthetizität der „Erfahrung“ sein kann. Um letztere besser zu begreifen, widmen wir uns im nächsten Kapitel dem kantischen Beweis des Kausalitätsprinzips in seiner Einschränkung auf die „Erfahrung“.

### 6.8.3 Kants Beweisversuch des eingeschränkten Kausalprinzips

Kants „apodiktischer Beweis“, vorgebracht in der *zweiten Analogie der Erfahrung*, zu finden in der *Analytik der Grundsätze*, dem zweiten Buch der *transzendentalen Analytik*, der, entsprechend dem oben gesagten, kein Beweis für das Prinzip vom Grund ist, sondern für den „Grundsatz der *Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität*“, soll für folgenden Satz gelten: „*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und der Wirkung.*“<sup>987</sup>

Bevor wir auf Kants Beweis eingehen, soll sein „System aller Grundsätze des reinen Verstandes“, das sich in den Grundsätzen des „analytischen“ und des „synthetischen Urteils“ zweiteilt, eingegangen werden, weil es den Rahmen darstellt, in dem der Beweis platziert wird. Die Funktion dieses Systems ist es, die Urteile des Verstandes, aus denen die Kategorien gewonnen wurden, „in systematischer Verbindung darzustellen“, und zwar unter der „Leitung“ der Kategorien, zumal sie über den *Schematismus der reinen Vernunft* den Verstand in Beziehung zur Sinnlichkeit setzten.<sup>988</sup> Kant limitiert die

---

<sup>985</sup> Vgl. hierzu und zu Kants späterer Auseinandersetzung mit Eberhard: Stiening, „Ein jedes Ding muß seinen Grund haben?“

<sup>986</sup> KrV A 796/B 824.

<sup>987</sup> KrV A 189/B 232 [Hervorhebung im Original].

<sup>988</sup> Vgl. KrV A 148/B 188.



Reichweite dieser Grundsätze - die Grundsätze sind, weil sie nicht „in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet“ und, weil sie „Gründe anderer Urteile“ seien - auf diejenigen, die sich „auf die Kategorien beziehen“. <sup>989</sup> Das *principium contradictionis* macht Kant dabei als das „allgemeine und völlig hinreichende *Principium aller analytischen Erkenntnis*“ aus, das darüber hinaus, als rein logisches Prinzip (weil aus Widerspruchsfreiheit alleine keine Wahrheit abzuleiten ist), also als „nur negative Bedingung aller unserer Urteile überhaupt“ Geltung haben muss und in diesem unproblematischen Sinne also Kants Zweiteilung unterläuft. <sup>990</sup>

Die Kritik von Crusius an Wolff findet in dieser Zurechtrückung des Prinzips vom Widerspruch ihren Ausdruck, welches zwar „conditio sine qua non“ der Wahrheit, nicht aber ihr „Bestimmungsgrund“ sein könne. <sup>991</sup> Weil Widerspruchsfreiheit also nur hinreichender, nie aber zureichender Grund zu einer positiven wahren Aussage sein kann, ist es für Kant nicht weiter von Interesse, ganz im Gegensatz zu den Grundsätzen synthetischer Urteile, die mit der „allegemeine[n] Logik nichts zu schaffen“ hätten. <sup>992</sup> Die schon eingangs thematisierte Spezifik letzterer gibt Kant hier noch einmal mit anderen, neuen Nuancen hinzufügenden, Worten wieder:

„In synthetischen Urteilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben in Verhältnis zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältnis der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urteile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrtum angesehen werden kann.“ <sup>993</sup>

Ob ein Urteil, welches weder als wahr noch falsch identifiziert werden kann, noch als Urteil zu bezeichnen ist, ist eine Frage, die wir außen vor lassen. Dass aber die Urteilsform, deren Ausbreitung das Hauptanliegen der *Kritik* ist, als weder wahr noch falsch zu erkennen ist, mag zumindest den Ansatz eines Erklärungsgrundes bereithalten, der dem Umstand Rechnung trägt, dass der *Transzendentalphilosophie* so schwer beizukommen ist und sie sich jedem finalen Verdikt bisher entzogen hat, und zwar, weil sie damit schlichtweg nicht zu beurteilen wäre. Diesen Aspekt dahingestellt, geht es Kant eben um ein „Drittes [...], worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen“ könne, oder um

---

<sup>989</sup> Vgl. KrV A 148-149/B 188. Kant schließt die „Prinzipien der transzendentalen Ästhetik“ und die „mathematischen Grundsätze“ aus diesem „System aller Grundsätze des reinen Verstandes“ aus.

<sup>990</sup> Vgl. KrV A 150-152/B 189-191.

<sup>991</sup> Vgl. KrV A 152/B 191.

<sup>992</sup> Vgl. KrV A 154/B 193.

<sup>993</sup> KrV A 155/B 194.

„das Medium aller synthetischen Urteile“.<sup>994</sup> Kant beantwortet die Frage nach dem „X“ aus der *Einleitung* an dieser Stelle mit dem „[...] Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit.“<sup>995</sup>

Die „Synthesis der Vorstellungen“ gründet sich auf der „Einbildungskraft“ wie die „synthetische Einheit“ letzterer auf der „Einheit der Apperzeption“, so Kant. Weil, wie dieser weiter ausführt, die drei letztgenannten Begriffe die „Quellen zu Vorstellungen a priori“ enthielten, wird in ihnen auch die „Möglichkeit reiner synthetischer Urteile zu suchen sein“.<sup>996</sup> Unmittelbar nachdem Kant dieses nur als subjektiv zu bezeichnende Medium der Einheit der Synthesis postuliert hat, beeilt er sich, dem Einwand des Subjektivismus zuvorzukommen, indem er ein Kriterium der Objektivität einführt, dem im System des *Kritizismus* eine außerordentliche Bedeutung zukommt, weil ansonsten den Begriffen „Sinn und Bedeutung“<sup>997</sup> abhanden käme, und das lautet:

„Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. [...] Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen.“<sup>998</sup>

Die Bestimmung der Objektivität als *Gegebenwerdenkönnen des Gegenstandes* (statt des Gegebenseins desselben) leitet sich eindeutig Kants genetischer Grundannahme ab, aus der sich im Zusammenspiel der Differenz zwischen Sein und Denken bei Kant die Denkmöglichkeit des Gegenstandsbezugs ergibt, in der der Gegenstand als Nichtgedachtes mit dem Gegenstand als Gedachtem nicht in Beziehung gesetzt werden kann. Deshalb kann „Objektivität“ nur als Produkt der Folge aus dem Grund konzipiert sein. Weil die Grund-Folge-Relation bei Kant automatisch die der Identität oder Homogenität sein muss, kann uns hier der Umstand nicht mehr überraschen, dass Kant das Geben des Objekts (also die Objektivität) als Beziehung im Rahmen eines Dualismus

---

<sup>994</sup> Ebd.

<sup>995</sup> Ebd.

<sup>996</sup> Vgl. ebd. Wiederum sei die Frage nur angedeutet, was ein „reines synthetisches Urteil“ bedeuten kann, wo doch dem Begriff „etwas ganz anderes“ hinzugefügt werden soll.

<sup>997</sup> KrV A 156/B 195: „Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüte vorgestellt werden, würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.“

<sup>998</sup> KrV A 155-156/B 194-195.

begreift, indem die Relata wohl nur nominell voneinander zu unterscheiden sind. Was bedeutet es, eine „Vorstellung“ auf „Erfahrung“ zu beziehen? Selbst wenn, was unwahrscheinlich erscheint, eine wesentliche Differenz zwischen beiden Begriffen herausgearbeitet werden könnte, um eine Form des Gegenstandsbezugs zur Etablierung der Objektivität zu gewährleisten, würde eine wesentliche Differenzierung den ganzen Möglichkeitsgrund sabotieren, der es Kant erlaubt, seine „Deduktionen“ vorzunehmen, der letztlich nur in der Identität zwischen *Gebendem* und *Gegebenem* als Grund und Folge bestehen kann.

Kant ist sich dessen nur zu gut bewusst, dass sein gesamtes System ohne die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Erkenntnissen zusammenbrechen würde, wenn er betont, dass nicht nur die Begriffe des „Raums“ wie der „Zeit“, sondern „*alle Begriffe ohne Unterschied* [...] ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung“ sein würden, „wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt“ werden könnte.<sup>999</sup> Kants Objektivitätskriterium kann damit eigentlich nur im Kontext seines doppeldeutigen und *hylomorphischen* Erfahrungsbegriffs begriffen und konzipiert werden, der die stofflich-objektive wie formal-subjektive Aspekte bereits in sich vereinigt und in dem diese bereits zusammenstimmen müssen. Dieses erklärt er wie folgt: „Die *Möglichkeit der Erfahrung* ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt.“<sup>1000</sup>

Klarerweise verlöre diese Objektivitätsauffassung ohne den doppelsinnigen Erfahrungsbegriff bei Kant jegliche Sinnhaftigkeit, weil erst durch diesen die Thematik des Gegenstandsbezugs, ohne welche die Objektivitätsbeziehung nicht gedacht werden kann, implizit mit eingebracht wird. Aber selbst mit ihr, ist sie doch alles andere als gemeinverständlich. Denn, wie gesagt, fehlt dieser Bestimmung einmal der explizit ausgedrückte Topos des Gegenstandsbezugs, während sie auf der anderen Seite die Merkwürdigkeit aufweist, in einem modalen Bezugsrahmen platziert zu sein, wo doch die Frage der Objektivität in der Regel auf die Wirklichkeit in ihrer Aktualität und nicht in ihrer Potentialität bezogen wird, zumal es in ihr nicht so sehr um eine Theorie der Wirklichkeit geht, als schlichtweg um die Frage, ob ein Urteil, eine Aussage oder Theorie in

---

<sup>999</sup> Siehe Fußnote 997 [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>1000</sup> KrV A 156/B 195 [Hervorhebung im Original].

einem gewissen Sinne objektiver Natur sind, ob sie von der Wirklichkeit wie sie ist, handeln und nicht von der Wirklichkeit, wie sie sein könnte.<sup>1001</sup>

Kant geht denn auch unmittelbar im Anschluss auf seinen Begriff der „Erfahrung“ ein, der auf der „synthetischen Einheit der Erscheinungen“ beruhe, auf einer „Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen“, ohne die keine Erkenntnis, sondern lediglich „Rhapsodie von Wahrnehmungen“ sein würde.<sup>1002</sup> Nur weil Erfahrung bei Kant aus apriorischen Elementen bestehend begriffen wird, kann diese mit den „Regeln der Einheit in der Synthesis“ *zusammenstimmen* und damit „objektive Realität“ anzeigen. Wir verwenden den Begriff der Zusammenstimmung hier bewusst in Referenz auf Kants Problematisierung desselben Ausgangs seiner *Dissertation*, zumal uns hier keineswegs ein grundsätzlicher Unterschied ins Auge springt, was die Zusammenstimmung von apriorischen Elementen in der Erfahrung mit den „Regeln der Synthesis“ im Rahmen der „Einheit der Apperzeption“ und der Zusammenstimmung der Prinzipien des Rationalismus mit dem Weltbegriff betrifft: Die Zusammenstimmung als Zusammenstimmung, nicht das Wesen des Zusammenstimmenden war dort das Problem (wobei die Grundsätze bei Kant eben auch wesentlich nicht von den rationalistischen Annahmen abgehen, sondern lediglich eine Limitierung derselben bedeuten). Ohne diese Beziehung der Erfahrung auf das Subjekt der Erfahrung kann keine Zusammenstimmung erreicht werden:

„Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität dartun könnte.“<sup>1003</sup>

Hier wird einmal mehr deutlich, dass ein genuines Verständnis der *Transzendentalphilosophie* letztlich nur über eine Hermeneutik der Übersetzung bzw. Sprachkritik geschehen kann, weil nur so die systematische Doppeldeutigkeit wie Widersprüchlichkeit der kantischen Terminologie erfasst werden kann. Die „synthetische Einheit“, die als Begrifflichkeit evidentermaßen widersprüchlich ist, war von Beginn an das eigentliche Problem, auf das eine Antwort gesucht wurde. Nun erweist sich die „synthetische Einheit“, die

---

<sup>1001</sup> Im Alltagsverstande würde es offensichtlich keinen Sinn machen, die Objektivität auf die Möglichkeit zu beziehen, weil das Mögliche als solches eben nicht das Wirkliche als aktualisierte Möglichkeit ist, weshalb die Beziehung zwischen Aussage und Gegenstand überhaupt nie zustande käme, weil sie immer in der Zukunft läge, aber auch reine Denkmöglichkeit im Lichtkegel des Widerspruchsprinzips ohnehin, auch für Kant selbst, nicht als „Bestimmungsgrund“ der Wahrheit erhalten kann.

<sup>1002</sup> Vgl. KrV A 156/B 195

<sup>1003</sup> KrV A 157/B 196.

Problem war, als Lösung selbst des Problems... Übersetzt man die hier zitierte Passage nun in eine einigermaßen kohärente Sprache, die zugegebenermaßen langweilig ist, dann könnte man zu folgender Interpretation kommen: Weil die Erfahrung in ihrer reinen Stofflichkeit über keine apriorischen Elemente verfügt, gemäß denselben sie besagte Erfahrungsinhalte in einem Urteil verbinden kann, braucht es ein Subjekt, ohne das es ohnehin keine Erfahrung gäbe, das die unverbundenen Elemente in einem Urteil zusammenknüpft. Kant sucht nach dem Möglichkeitsgrund der Erfahrung, welcher das Subjekt ist. Kant sucht nach dem Möglichkeitsgrund des synthetischen Urteils, welches das Subjekt ist. Es liegt aber keine neue Erkenntnis in der Feststellung, dass Erfahrung nur möglich ist, wenn sie möglich ist, was sie eben nur durch das Erfahren eines Subjekts ist. Genauso trivial ist die Diagnose, dass ein Urteil ein Urteilssubjekt voraussetzt, alleine deshalb, weil urteilen nun einmal eine Operation des Denkens ist, die Suche nach einer Wirklichkeit, in welcher einem Subjekt ein Prädikat hinzugefügt werden könne, dass diesem fremd wäre, etwas anderes ist, etwas hinzufügt, was es nicht ist, macht schlichtweg keinen Sinn.

Natürlich kann es nicht verwundern, dass Kant als genetischer Denker da endet, wo er anfang, bei der Untersuchung des menschlichen Verstandes. Das Problem bleibt jedoch, dass Kant die Tendenz aufweist, eben die Grenzen des von ihm untersuchten Bereichs unerlaubterweise zu überschreiten, wenn er allein aus der Natur des Verstandesvermögens so etwas wie subjektunabhängige Objektivität ableiten will.<sup>1004</sup> Schließlich betont Kant ausdrücklich selbst die entscheidende Funktion, die dem Doppelaspekt der Erfahrung zufällt, die „als empirische Synthesis“ die „einzige Erkenntnisart“ sei, die „*aller anderen Synthesis Realität gibt*“ und die dadurch a priori als wahr bezeichnet werden könne (im Sinne der „Einstimmung mit dem Objekt“), weil sie nichts weiter enthalte, als „was zur synthetischen Einheit der Erfahrung notwendig“ sei.<sup>1005</sup>

Damit widerfährt nicht nur der These Bestätigung, dass Kant sich sukzessive mehr und mehr der „Erfahrung“ zuwandte, weil sich die „Erfahrung“ als wenngleich nur äußeres, so doch als Kennzeichen des Realgrunds erwies, dessen Innerlichkeit es Kants Denken, respektive dem Denken insgesamt, nicht vergönnt war zu ermessen. Auch die genetischen Prämissen von Kants Denken, welche die Kontinuität von Grund zu Folge

---

<sup>1004</sup> Hierin liegt sicher der tiefere Grund, der Meillassoux' These bestärkt, derzufolge die Philosophie, die er als *Korrelationismus* bezeichnete, im Ausgange Kants (und Hegels) nicht im Stande sei, den wissenschaftlichen, d. i. objektiven Aussagen ihren eigentlichen, also extramentalen Sinn zu verleihen. Vergleiche hierzu unsere Darstellung von Meillassoux' Denken.

<sup>1005</sup> Vgl. KrV A 157-158/B 196-197 [Hervorhebung S. D. S.].

postulieren, kommen erneut in dem Umstand zum Vorschein, dass in der „Erfahrung“ eben bereits alles enthalten ist, was zu ihrer „synthetischen Einheit“ (die also wesentlich Zweiheit ist) nötig sei, worin ja gerade der Grund liegt, dass er nicht nur alles aus ihr ableiten kann, sondern von anderen Denkern ebenso fordert, dass sich alles auf Erfahrung gründen müsse. Die synthetischen Urteile stehen für Kant unter folgendem Prinzip, mit welchem Kant gleichsam beansprucht, die Antwort auf die Leitfrage der Kritik vorgelegt zu haben:

„Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.  
Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.“<sup>1006</sup>

Die Identifikation der Möglichkeitsbedingungen der „Erfahrung“ mit den Möglichkeitsbedingungen der „Gegenstände der Erfahrung“ ist offenkundig nur möglich, weil Erfahrung bei Kant vom Begriff her bereits als ein Kompositum aus subjektiven und objektiven Elementen bestimmt wurde. Erfahrung ist daher bereits wesentlich in sich selbst eine Form der Übereinstimmung, weswegen man Kants Satz getrost umgekehrt lesen kann und sagen: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung überhaupt, sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung.“ Nimmt man diesem Erfahrungsbegriff nämlich die stoffliche Komponente, dann bricht er ebenso zusammen, wie wenn man ihm die formelle Seite wegnähme. Entkleidet man Kants Erfahrungsbegriff vom transzendentalen Vokabular, dann bleibt in der Tat nur eine Tautologie übrig, die besagt: Erfahrung ist nur möglich, wenn Erfahrung möglich ist.

Hier kommt ein grundsätzliche Schwachstelle der *Transzendentalphilosophie* Aspekt zum Vorschein: Der Verweis auf Möglichkeitsbedingungen verrät letztlich wenig bis nichts über die tatsächliche Möglichkeit der Erfahrung, geschweige denn über ihre

---

<sup>1006</sup> KrV A 158/B 197 [Hervorhebung im Original].

Wirklichkeit, weil es schlichtweg trivial ist, dass etwas nur im Rahmen seiner Möglichkeitsbedingungen existieren kann. Neben ihrer Banalität aber evakuiert diese Rhetorik die wichtige Frage nicht nur nach dem *Warum*, sondern auch nach dem *Wie*.<sup>1007</sup>

Die vermeintliche „objektive Gültigkeit“ wie überhaupt die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori kann Kant nur aus seinem Erfahrungsbegriff ziehen, weil die Übereinstimmung der Synthesis in ihm schon vorgängig gesetzt war. Nur war sie eben nur postuliert, nicht jedoch abgeleitet oder begründet, weshalb die scheinbaren Deduktionen bei Kant letztlich nur im Auspacken einer Mogelpackung bestehen. Das Kaninchen war immer schon im Hut!

Diese a priori platzierte Zusammenstimmung von objektiven und subjektiven Komponenten lässt sich wohlgerne als eine restringierte Identifikation des Realgrunds und des logischen Grunds interpretieren, als eine gezwungene Ineinssetzung des Verschiedenen, die Kant aus zur Genüge besprochenen Gründen nie gelingen konnte. Nur ihre Restriktion macht sie eigentlich vollkommen belanglos, denn es ist von keinerlei philosophischem Interesse, dass die Gegenstände der Erfahrung nur möglich sind, wenn Erfahrung möglich ist. Selbst wenn man Kant die Identifikation hier abnehmen sollte, ist damit eigentlich nichts gewonnen, zumal der Grund der Identifikation, das Subjekt, dadurch mitnichten erhellt wird. Es ist Grund der Möglichkeit der Synthesis, sicher, nur das *Wie* und *Warum* der Synthesis bleiben weiterhin im Dunkeln.

Das Problem von Malebranches *Okkasionalismus* wird mitnichten alleine durch eine Verlagerung vom unendlichen ins endliche Subjekt gelöst, es wird lediglich verendlicht, bleibt aber Problem. Sicher hat Kant Recht, wenn er sagt, dass Verschiedene muss, um einheitlich zu sein, in einem Einheitsgrund vereinigt sein, nur, das Problem bestand und besteht in der Frage des *Wie* dieser Möglichkeit, nicht in ihrem *Dass*. Kant behauptet die Zusammenstimmung des Verschiedenen wie der vorgeblich „dogmatische“ Rationalist die Zusammenstimmung der Welt mit der Vernunft behauptet. Steht am Beginn der *Kritik* aber ein rationalistischer Kern, dann ist es sehr problematisch selbige als Kritik des Rationalismus zu lesen.

Weil der „Gegenstand der Erfahrung“ dasselbe wie „Erfahrung“ ist, diese aber nur möglich ist, wenn ihre verschiedenen Komponenten in einer Synthesis vereint werden, ist

---

<sup>1007</sup> Genau diese Möglichkeit des Rückzugs auf die Möglichkeitsbedingungen erlaubt es dem „kritischen“ Philosophen, sich notfalls als über die Wirklichkeit und ihre Wissenschaft erhaben zu erklären. Wir erinnern uns an die Diskussion bei Meillassoux und dessen Bemängelung der Unvereinbarkeit des *Kritizismus* mit den Naturwissenschaften. Hierin liegt wiederum die Tragik von Kants erfolgreichem Scheitern, dem es doch gerade um die Vereinbarung von Metaphysik und Naturwissenschaft ging.

sie also nur möglich durch ein Urteilssubjekt, das die Einheit des Verschiedenen garantiert, womit eine Säkularisierung der verifikativen Funktion Gottes einhergeht, wie Descartes sie konzipiert hatte, der aber freilich, durch die damit einhergehende Restriktion auf die „Erfahrung“, die Gegenstände abhandengekommen sind, die es eigentlich *prima facie* zu beurteilen galt.

Zurück zu den synthetischen Urteilen a priori, von denen sich herausgestellt hat, dass sie möglich sind, *weil* sie möglich sind - weil es ein Subjekt gibt, das die stoffliche Seite der Erfahrung mit der formalen Seite derselben verbindet und somit ihren Einheitsgrund darstellt, der sie erst ermöglicht. Im Verlaufe der Darstellung der *zweiten Analogie der Erfahrung*, auf die wir gleich zu sprechen kommen, muss sich also zeigen, ob Kant anhand dieser tatsächlich auf die Frage antworten kann, warum die stoffliche Seite der Erfahrung sich nach apriorischen Formen zu richten scheint.

Denn, dass „überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden“, so Kant, sei „lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben“, der nicht bloß „Vermögen der Regeln“ sei, sondern „selbst der Quell der Grundsätze“.<sup>1008</sup> Ohne diese Quelle, schreibt der Denker der Abstammung im Kapitel betreffend die „Systematische[n] Vorstellung aller synthetischen Grundsätze“ des „reinen Verstandes“, nach welcher „alles (was uns als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln stehet“, könne „Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen korrespondierenden Gegenstandes zukommen“. Damit erweist sich der Verstand als konstitutiv für Erkenntnis, auch für Naturgesetze, womit die Frage nach dem Gegenstandsbezug, nach der Beziehung der stofflichen und äußeren Komponente immer dringlicher wird.<sup>1009</sup> Kant nimmt die „mathematischen“ Grundsätze von seinen Betrachtungen aus, die er zwar bekanntlich auch als synthetisch auffasst, denen aber eine Form der Notwendigkeit zukommt, die von den „dynamischen“ Grundsätzen, die die Erfahrung, also Kontingentes, zum Gegenstand haben, nicht ausgesagt werden könne.<sup>1010</sup>

Das generelle Prinzip der *Analogien der Erfahrung* bestimmt Kant etwas weiter wie folgt: „*Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.*“<sup>1011</sup> Wir zitieren Kants allgemeinen „Beweis“ der *Analogien* nicht nur, um den uns betreffenden Spezialfall der *zweiten Analogie* darauf beziehen zu können, sondern vor allem, um die Rolle der Zeit zu verdeutlichen - die kaum

---

<sup>1008</sup> Vgl. KrV A 158-159/B 197-198.

<sup>1009</sup> Vgl. KrV A 159/B 198.

<sup>1010</sup> Vgl. KrV A 159-160/B 198-199.

<sup>1011</sup> KrV A 176/B 218.



verwunderlich - sich für ein „dynamisches“ Prinzip als konstitutiv erweisen soll und damit die die Transzendentalphilosophie konstituierende Ambiguität selbst offenbart:

*„Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zueinander, so daß keine Notwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann. Da aber Erfahrung ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Notwendigkeit bei sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.“<sup>1012</sup>*

Die Ambiguität liegt, wie schon anderorts betont, darin, dass die *Kritik* ohne einen subjektivistischen Zeitbegriff nicht konzipiert werden kann, zugleich aber ohne objektive Zeitauffassung nicht auskommen kann. Die Grundstruktur des „Beweises“ ist klar: Weil die stoffliche Komponente der Erfahrung in sich selbst kontingent ist, braucht es ein notwendige apriorische Komponente, die anzeigt, was in der Wahrnehmung als objektiv zu gelten hat, um sie von bloßen Vorstellungen abzugrenzen, denn es gilt das Verhältnis der Wahrnehmungen „*wie es objektiv in der Zeit ist*“ zu denken. Wie etwas objektiv in der Zeit sein kann, ohne, dass die Zeit selbst objektiv ist, woher also die „Vorstellung der notwendigen Verknüpfung“ herzuholen ist, muss Kant im Folgenden aufzeigen. So wie der „Beweis“ hier dasteht ist er lediglich Desideratum, weil Kant bisher weder Objektivität, geschweige denn Objektivität in der (subjektiven) Zeit etablieren konnte. Sein Beweis zeigt nur an, was es zu beweisen gilt: eine notwendige Verbindung in der Zeit. Nicht nur die Zeit muss Kant irgendwie verständlich machen, sondern auch worin die „Notwendigkeit“ liegt, die er den „a priori verknüpfende[n] Begriffen“ beilegt, wo doch das Zeitliche mit dem Apriorischen nicht so einfach zu paaren ist.

---

<sup>1012</sup> KrV A 177/B 218-219 [Hervorhebung im Original].

Die Zeit kenne in der „Beharrlichkeit“, „Folge“ und dem „Zugleichsein“ drei „modi“, anhand derer Kant die *Analogien* konstruiert, von denen die zwei letzteren uns noch aus der *Nova Dilucidatio* bekannt sind.<sup>1013</sup> Kant führt den Zeitbegriff über die den *Analogien* zugrunde liegende „notwendige Einheit der Apperzeption“ ein, also über die subjektive, die Erfahrung erst ermöglichende Seite oder den „innern Sinn“. Wie nicht anders zu erwarten, findet Kant die Apriorizität der Begriffsverbindungen nicht, und wie könnte er, in der Realität der Zeit oder den Dingen an sich, sondern in der „Einheit der Synthesis“, also in der apriorischen Komponente der zweiteiligen Erfahrung, also im urteilenden Subjekt und gerade nicht in stofflichen Komponente, denn Wahrnehmungen sind kontingent. Liegt die apriorische Komponente aber im Subjekt, dann ist mir ihr so kaum die gesuchte Objektivität zu bekommen. Deshalb sieht Kant sich gezwungen, den Zeitbegriff selbst zu teilen, um überhaupt erst zwei Glieder zu konstruieren, die miteinander übereinstimmen können:

„Diese *synthetische Einheit* in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, *welche a priori bestimmt ist*, ist also das Gesetz: daß alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmungen stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen müssen dergleichen Regeln sein.“<sup>1014</sup>

Dass Kant die Zeit, die ja doch eigentlich als unteilbar bestimmt wurde, respektive die Zeitbestimmungen (was dasselbe sein dürfte) zweiteilt, liegt daran, dass die Apriorizität oder Notwendigkeit nur auf subjektiver Seite bestehen kann, weswegen Kant neben der „empirischen“ Zeit eine „allgemeine“ einführen muss, im Zuge derer sich das bisher lediglich subjektive Apriorische durch eine Art der Übereinstimmung als objektive Bestimmung der Erfahrung erschleichen ließe. Dies ist wohlgermerkt der Versuch einer Auslegung, der in Anbetracht der Undeutlichkeit der vorliegenden Passagen nur erste spekulative hermeneutische Konjektur ist und in der Hoffnung, dass die Diskussion der zweiten *Analogie* uns das Licht zum Schatten gibt.

---

<sup>1013</sup> Vgl. KrV A 177/B 219.

<sup>1014</sup> KrV A 177-178/B 220 [Hervorhebungen im Original].

Obwohl Kant die Notwendigkeit, wie es scheint, nur über das apriorische Element der Synthesis, das subjektiv ist, garantieren kann, ergibt sich, beeilt sich Kant nachzuschieben, daraus mitnichten die Möglichkeit, die objektive Wirklichkeit der Erfahrungsinhalte vorherzusehen.<sup>1015</sup> Es ist schon beachtenswert, dass Kant diesen Sachverhalt rechtfertigen muss, indem er die „konstitutiven Grundsätze“ der Mathematik von den bloß „regulativen“ hier besprochenen differenziert. Das „Dasein der Erscheinungen“ wird nicht konstruiert, sondern lediglich in ein Verhältnis nach den modi der Zeit gesetzt, weswegen es eben unbestimmt und unvorhersehbar bliebe.<sup>1016</sup> Geht es aber nur um äußerliche Verhältnisbestimmungen zwischen den Erscheinungen, dann ist es wiederum unklar, worin sich nun objektive von subjektiven Verhältnissen unterscheiden lassen, zumal sich beide in Verhältnisse setzen lassen, womit die Apriorizität sich nicht mehr als Merkmal der Notwendigkeit oder Objektivität erweisen würde.

Dieses Problem rührt wie gesagt daher, dass Kant zum einen, ausgehend von der strikten Trennung zwischen Denken und Sein, keine Form der *adequatio* erlaubt ist, was ihn zum anderen, im Zuge seiner genetisch-produktivistischen Prämissen, dazu zwingt, die Folgen aus dem Grund abzuleiten. Weil aber das Subjekt hier der Grund ist, die Folge also, will sie im Bereich des Erkennbaren bleiben, vom gleichen Schlag sein muss, müsste das Subjekt als Erkenntnisgrund oder Verstand eigentlich sich seine Erkenntnis selbst produzieren, während ihr das ihr Fremde unerkennbar sein müsste, weswegen Kant eben die Objektivität, die er ohnehin nie denken konnte, opfern muss, um rechtfertigen zu können, dass das finite Subjekt nicht seine eigenen Erfahrungen prädestiniert und kreiert.

Auf die Strukturparallelität zwischen finitem und infinitem Subjekt, die sich hier wieder offenbart, haben wir mehrfach hingewiesen. Konnte Kant im Beweisgrund nicht Realgrund und logischen Grund zusammendenken, so kann er hier das Stoffliche mit dem Formalen nicht zusammenbringen, und wie Kant der Realgrund entglitt, so geht ihm nun das Stoffliche verlustig: Das Sinnliche oder der Reale der Erfahrung, dasjenige, um das

---

<sup>1015</sup> KrV A 178/B 221: „Nun kann die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendiert wird, apriori dergestalt bestimmt sein, daß die Regel ihrer Synthesis zugleich diese Anschauung a priori in jedem vorliegenden empirischen Beispiele geben, d. i. sie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Dasein der Erscheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Dasein zu schließen, so würden wir dieses doch nicht bestimmt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von anderen unterscheidet, antizipieren können.“

<sup>1016</sup> KrV A 179/B 221-222: „Ganz anders muß es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn, da dieses sich nicht konstruieren läßt, so werden sie nur auf das Verhältnis des Daseins gehen, und keine andre als bloß regulative Prinzipien abgeben können. Da ist also weder an Axiomen, noch an Antizipationen zu denken, sondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar unbestimmte) gegeben ist; so wird a priori nicht gesagt werden können: welche andere und wie große Wahrnehmung, sondern wie sie dem Dasein nach, in diesem modo der Zeit, mit jener notwendig verbunden sei.“

es Kant eigentlich ging, bleibt äußeres Kennzeichen des negativen Dings an sich. Wäre die Zeit aber objektiv, dann könnte sich das Subjekt Kants nicht mehr von Gott unterscheiden, weil es Realität produzieren müsste, weswegen er in der zweiten Kritik die hier bereits zitierte Aussage trifft, dass in solch einem Falle nur der „Spinozismus“ übrig bliebe.<sup>1017</sup> Die Restrangierung der Erkenntnisse auf „Erscheinungen“ liegt also durchaus auch in dem Umstand begründet, dass Kant nicht so sehr die Ansprüche der Vernunft beschneiden musste, sondern die drohenden Konsequenzen seiner eigenen Denkipulse. Das Ding an sich ist das Reale, weil es nicht produziert werden kann. Weil Erkenntnis Produktion ist, ist das Ding an sich als Nichtproduzierbares nicht erkennbar.

Kommen wir nun zu Kants Beweis des eingangs des Kapitels zitierten Kausalitätsprinzips, welches die Rolle des „Satz[es] vom zureichenden Grunde“ einnimmt, der für Kant der „Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit“.<sup>1018</sup> Unstrittig ist, dass Kant den Satz vom Grund nicht nur auf das Prinzip der Kausalität reduziert, sondern auch, dass diese Kausalität nur auf den Bereich der Erscheinungen beschränkt ist. Die Folge der Erscheinungen, die die „Synthesis des Mannigfaltigen“ charakterisiert, reiche Kant zufolge, alleine nicht aus, um so etwas wie eine objektive Folge der Erscheinungen zu belegen, da die „Einbildungskraft“ diese Folge jederzeit „rückwärts als auch vorwärts“ nehmen könne, womit die Folge der Erscheinungen selbst unbestimmt verbliebe“.<sup>1019</sup> Das heißt, dass die „Synthesis der Apprehension“, oder die Verbindung zweier Vorstellungen im Subjekt, in sich selbst keinerlei Grund zur Bestimmung der Folge besitzt.<sup>1020</sup> Die in der Domäne der Wahrnehmung nicht zu erlangende Notwendigkeit sucht Kant ebendarum wieder im Verstand:

---

<sup>1017</sup> Siehe Fußnote 826.

<sup>1018</sup> Vgl. KrV A 201/B 246.

<sup>1019</sup> Vgl. KrV A 201/B 246.

<sup>1020</sup> KrV A 189-190/B 232-234: „Ich nehme, wahr, daß Erscheinungen aufeinander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegenteil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, so, daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorübergehe und was folge, am Objekte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht daß im Objekte der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe; oder, mit anderen Worten, es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das *objektive Verhältnis* der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werde, muß das Verhältnis zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden [Hervorhebung im Original].“

„Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des *Verhältnisses der Ursache und Wirkung*, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen sein) könnte, bestimmt.“<sup>1021</sup>

Der Einheitsgrund des Begründeten kann nie im Begründeten, sondern nur im Grund selbst liegen, wie auch der Grund der Folge in der Zeit vorhergehen muss. Der Grund als Einheitsprinzip des Verschiedenen ist alleine aus der Verschiedenheit des Verschiedenen nicht zu finden oder zu erkennen und verweist deshalb immer vom Begründeten zum Grund. Angesichts des Gedankenverlaufs der Kritik sollte es sich also erübrigt haben, die Maßgeblichkeit, die das Prinzip vom Grund mitsamt seinen Implikationen für Kants Denken weiterhin besitzt, hervorzuheben.

Nebenbei bemerkt, ist es unklar, warum Kant im Falle der Erscheinungen den Schluss vom Bedingten aufs Unbedingte für unproblematisch hält, im Falle der Dinge hingegen für problematisch. Beidermals handelt es sich um die Schlussrichtung des kosmologischen Beweises. Eine Schlussform hat als solche unabhängig vom Inhalt gültig oder ungültig zu sein. Dass Kant sie also einmal bejaht und ein andermal ablehnt, ist eine nicht unerhebliche Ungereimtheit - allerdings beruht in letzter Konsequenz die gesamte Ungereimtheit seines „kritischen“ Systems auf ihr.

Im Zeitbegriff der *Kritik*, der aus Prinzip zweideutig sein muss, ist deshalb auch der Höhepunkt der für diese konstitutive Ambiguität zu finden. Nur in ihm wird Kant die Kontinuität finden, die er benötigt, um das Mannigfaltige zu begründen, aber auch dessen vorgebliche Objektivität zu garantieren. Wie nun aber das Kausalitätsverhältnis als Verstandesgrundsatz auf die objektive Seite des zweideutigen Erfahrungsbegriffs angewandt werden kann, beweist Kant zunächst weniger, als dass er es deklariert:

„Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, selbst Erfahrung d. i. empirisches Erkenntnis von denselben möglich, mithin sind sie selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze möglich.“<sup>1022</sup>

Diese elaborierte Form der Erschleichung kann Kant natürlich nur durchführen, weil Erfahrung immer schon in ihrer Doppelnatur gedacht wurde. Nur eben hier muss man sie hier in ihrer stofflichen Dimension lesen, wenn man denn den Beweis als solchen sehen

---

<sup>1021</sup> KrV A 189-190/B 232-234 [Hervorhebung im Original].

<sup>1022</sup> KrV A 189/B 234.

will. Weil „wir“ die Erscheinungen dem Gesetz der Kausalität „unterwerfen“ sind die „Gegenstände der Erfahrung“ möglich. Dennoch insistiert Kant, wohl nicht ganz ungezwungen, darauf, dass es eine Objektivitätsbeziehung gebe, die im Objekt begründet sein müsse, weshalb er, wie bereits beim Zeitbegriffe, eine zweite Ebene einziehen muss, die die formale Möglichkeit der Übereinstimmung gewährleisten kann, hier die bereits diskutierte fragwürdige Unterscheidung zwischen „Vorstellung“ und „Erscheinung“:

„Man sieht bald, daß, weil Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinung, im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt.“<sup>1023</sup>

So wie Kant die „empirische“ Zeit unter die „allgemeine“ Zeit subsumieren musste, um Objektivität zu denken, muss er hier die „subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten“, anderenfalls verbliebe erstere „sonst gänzlich unbestimmt“ sei, gerade weil sich „keine Erscheinung“ als Erscheinung „von der anderen unterscheidet“, schließt Kant.<sup>1024</sup> Nur also, wenn die „Apprehension“ einer Erscheinung auf die andere „nach einer Regel folgt“, so Kant weiter, ließe sich eine objektive Ordnung konstatieren.<sup>1025</sup> Das Subsumieren eines Einzelfalls unter einer allgemeinen Regel ist natürlich nichts anderes als die Definition des Urteils bei Kant, weshalb die Objektivität eben einerseits durch den Akt des Urteilens konstituiert wird, sich aber dabei auf die Objektivität berufen muss, um zu erreichen, dass es sich beim Urteil nicht um ein bloßes „Spiel der Vorstellungen“ ohne Objektbezug handele.<sup>1026</sup> Kant muss also auf Objektseite apriorische notwendige Verbindungen begründen, weil ohne

---

<sup>1023</sup> KrV A 191/B 236.

<sup>1024</sup> Vgl. KrV A 193/B 238.

<sup>1025</sup> Vgl. KrV A 193/B 238 [Hervorhebung im Original].

<sup>1026</sup> KrV A 194-195/B 239-240: „Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloß subjektiv, aber dadurch gar nicht objektiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen sein müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Objekt bezöge, d. i. es würde durch unsere Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder anderen, dem Zeitverhältnisse nach, gar nicht unterschieden werden; weil die Sukzession im Apprehendieren allerwärts einerlei, und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so daß dadurch eine gewisse Folge als objektiv notwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen: daß in der Erscheinung zwei Zustände aufeinander folgen; sondern nur: daß eine Apprehension auf die andere folgt, welches bloß etwas *Subjektives* ist, und kein Objekt bestimmt, mithin gar nicht vor Erkenntnis irgendeines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann [Hervorhebung im Original].“

diese keine Form der objektiven Übereinstimmung mit den subjektiven Formen a priori des Verstandes erreicht werden könnten, die alleine aus einer Epistemologie, fundiert auf Wahrnehmungen, nicht zu bekommen ist, insistiert Kant in einer gegen David Hume abgefeuerten Breitseite.<sup>1027</sup>

Das Objektive liegt für Kant in einer „Nötigung“, die uns „nötiget“ die „Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als eine andere zu beobachten“, als eine jenseits des subjektiven Spiels unserer Vorstellungen, als eine, der eine „Regel zum Grunde liegt“.<sup>1028</sup> Die Regelmäßigkeit als Kriterium der regelhaften objektiven Realität und der „Beziehung auf einen Gegenstand“ wird Kant über die Übereinstimmung des subjektiven mit dem objektiven Zeitverhältnis zu etablieren versuchen, wie es bereits der allgemeine Beweis der *Analogien* vorwegnahm.<sup>1029</sup> Die „Synthesis der Erscheinungen“ auf der einen Seite ist geprägt durch die Zeitlichkeit der Abfolge der Erscheinungen, die ein Vorher-Nachher kennen. Weil sich aber irreversible Reihen dieser Abfolgen beobachten ließen, müsse es, so Kant, gewisse notwendige Beziehungen zwischen den betreffenden Erscheinungen geben.<sup>1030</sup> Hieraus folgert Kant, dass es zu dieser Folge ein „Correlatum“ gebe, das durch notwendige Verknüpfungen bestimmt sei, mithin objektiv.<sup>1031</sup> Die Übereinstimmung des Gegenstandsbezugs wird also darin liegen, dass beide Seiten den Bedingungen der

---

<sup>1027</sup> KrV A 195-196/B 241: „Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäß gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlaßt worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf solchen Fuß würde dieser Begriff bloß empirisch sein, und die Regel, die er verschafft, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde ebenso zufällig sein, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Notwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht a priori, sondern nur auf Induktion gegründet wären.“

<sup>1028</sup> Vgl. KrV A 196/B 241.

<sup>1029</sup> KrV A 197/B 242: „Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieses Bewußtsein aber mag so weit erstreckt, und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innre Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu, daß wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität, als Modifikationen, ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine, objektive beilegen? Objektive Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuert sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objektive Bedeutung noch über die subjektive, welche ihr, als Bestimmung des Gemütszustandes, eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die *Beziehung auf einen Gegenstand* unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird [Hervorhebung im Original].“

<sup>1030</sup> Vgl. KrV A 198-199/B 243-244.

<sup>1031</sup> Ebd.: „Dadurch geschieht es: daß eine Ordnung unter unseren Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (sofern es geworden) auf irgendeinen vorhergehenden Zustand Anweisung gibt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieser Eräugnis, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht, und sie notwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpft.“

Zeitlichkeit unterworfen sind, die damit das Gemeinsame darstellt, das den Analogieschluss erlaubt, der das Viele in einem „gemeinschaftlichen Grunde“<sup>1032</sup> zu vereinen sucht:

„Wenn es nun ein notwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine *formale Bedingung* aller Wahrnehmungen ist: daß die vorige Zeit die folgende notwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); so ist es auch ein unentbehrliches *Gesetz* der *empirischen Vorstellung* der Zeitreihe, daß die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen, und daß diese, als Begebenheiten, nicht stattfinden, als sofern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn *nur an den Erscheinungen können wir diese Kontinuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.*“<sup>1033</sup>

Obwohl es unklar scheint wie eine Wahrnehmung oder auch eine Vorstellung die ihr nachfolgende bestimmt, zumal Kant nur einige Absätze vorher die Unbestimmtheit der bloßen Wahrnehmungen hervorgehoben hat, die aufgrund ihrer ephemeren Natur auch kaum zu Bestimmungsgründen taugen, so klar und deutlich ist hingegen die Schlussfolge. Diese schließt vom bestimmenden Charakter der Zeit auf die innerhalb der Zeit sich abspielende Folge von Erscheinungen und Wahrnehmungen, denen, weil sie in der Zeit sind, die der Zeit attributierte Eigenschaft der Bestimmung zugeschrieben wird.

Die „Kontinuität im Zusammenhange der Zeiten“ wird aber, weil sie nur empirisch zu erkennen ist, nicht aber durch Wahrnehmung, gemäß der Doppelnatur des kantischen Erfahrungsbegriffs also nur aus dem „Verstand“ selbst zu ziehen sein, dessen konstitutive Funktion als Möglichkeitsgrund der „Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt“ Kant an dieser Stelle ausdrücklich hervorhebt.<sup>1034</sup> Die Zeitlichkeit der Erfahrung wird folglich nicht aus der objektiv-stofflichen Komponente des kantischen Erfahrungsbegriffs gezogen, sondern durch den Verstand auf „die Erscheinungen und deren Dasein“ übertragen, der damit gleichsam den Erscheinungen „a priori“ eine „bestimmte Stelle“ in der Zeit zuerkennt. Ohne die bestimmende Funktion des Verstandes, könnten - hier sind wir am entscheidenden Moment angelangt - die Erscheinungen nicht „mit der Zeit selbst [...]“

---

<sup>1032</sup> Vgl. Log, AA 09: 132.

<sup>1033</sup> KrV A 199/B 244 [Hervorhebungen im Original].

<sup>1034</sup> Ebd.: „Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist nicht: daß er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht.“



übereinkommen“.<sup>1035</sup> Die Zeit selbst bestimme nämlich, so Kant, „allen ihren Teilen a priori ihre Stelle“, weswegen Kant hier nur auf eine absolute Zeit referieren kann, die alles, was sie in sich begreift, also auch die Erscheinungen, bestimmt.<sup>1036</sup> Weil aber, hier steht wohlgerne Kants ganzes System auf der Kippe, diese zeitliche Positionsbestimmung in diesem gerade nicht vom „Verhältnis der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden“ könne, so der Königsberger, müssten die Erscheinungen sich gegenseitig in der Zeit bestimmen. Und zwar so, dass eine „Reihe der Erscheinungen wird“, die „vermittels des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang“ - hier kommt der den *Kritizismus* charakteristische Modalitätswechsel - in der „Reihe möglicher Erfahrungen“ produziere und nezesitiere, wie sie „in der Form der innern Anschauung, (der Zeit) darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müßten, a priori angetroffen wird“.<sup>1037</sup>

Der Ursprung von Kants Konzept der *Regulativität* ist damit in der Verschiebung des modalen Status zu sehen, vom konstitutiven „wie es ist“ zum regulativen „wie es sein müsste“, nicht aber „wie es sein könnte“, denn es muss immer im Verbund mit dem Konstitutiven begriffen werden, gegen welches es gemessen und gehalten werden muss. Dieses „sein müssen“ grenzt sich daher vom Regime bloßer Möglichkeit ab und ist in seinem regulativen Charakter im Grunde kaum von der den Rationalismus kennzeichnenden Normativität zu unterscheiden, denn das Regulative hat letztlich so sein zu müssen wie das Absolute als Konstitutives oder die absolute, sprich bestimmende Zeit, die Kants System deswegen auch sprengen muss. Mit dem Begriff des Regulativen hat Kant demnach auch ein Uding geschaffen, nämlich einen Rationalismus ohne Seinsgrund, der sich unter diesen kantischen Prämissen unbedingt in einen Idealismus hin entwickeln musste.

---

<sup>1035</sup> KrV A 199/B 245 [Hervorhebung S.D.S.]: „Dieses geschieht nun dadurch, daß er [der Verstand/S.D.S.] die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen, a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Teilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde.“

<sup>1036</sup> Vgl. KrV A 200/B 245.

<sup>1037</sup> KrV A 200/B 245 [Hervorhebung S.D.S.], weil die Stelle so wichtig ist, sei sie hier in Gänze zitiert: „Diese Bestimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältnis der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden, (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung,) sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen, und dieselbe in der Zeitordnung notwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt, oder geschieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die mittelst des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und notwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung, (der Zeit) darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müßten, a priori angetroffen wird.“

Die Zeitfolge der Erscheinungen im Verstand muss also, respektive *müsste*, um Vaihingers unübertrefflich luzide und prägnante Zusammenfassung der *Kritischen Philosophie* zu benutzen, so sein, *als ob* sie der absoluten Zeitfolge entspreche.<sup>1038</sup> Die Regel, nach der der Verstand nun die Zeitfolge im „Zusammenhange der Wahrnehmungen“ bestimmt, erweist sich als eine Spielart des Prinzips vom Grund, weshalb Schopenhauer<sup>1039</sup> später kaum zufällig das Prinzip auch als Prinzip der Zeit bestimmen wird, derzufolge also im Vorhergehenden die Bedingungen anzutreffen seinen, die das Nachfolgende „notwendiger Weise“ bestimmten.<sup>1040</sup>

Der Satz vom Grund sei deshalb, im Rahmen der Restriktion der Kritik, als „Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit“ zu verstehen.<sup>1041</sup> Der „Beweisgrund“ allerdings, so Kants Wortwahl, die die Rhetorik des Grunds der Möglichkeit aus gleichnamiger Schrift sicher nicht ganz zufällig ins Spiel bringt, liegt, was hier nicht mehr verwundern darf, auf der „Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft“, mithin im Bewusstsein, das „jederzeit sukzessiv“ sei, also von zeitlicher Bestimmtheit ist, was für den vorzubringenden Analogieschluss eben unentbehrlich ist.<sup>1042</sup>

Kant ist damit aber kein Stück weiter gelangt, denn die Objektivität, die aus dem Subjekt alleine nicht zu ziehen ist, verbleibt Lippenbekenntnis, Desideratum, denn von Wahrnehmungen als solchen lässt sich nicht erweisen, dass manches Mal eine Synthesis der Einbildungskraft vorliege, die objektiver Natur sei, während andermal eine Synthesis vorliege, die nur ein „subjektives Spiel meiner Einbildungen“ sei, die keinerlei Distinktionsmerkmal zum Traum aufweist.<sup>1043</sup> Es ist vielmehr die prinzipielle Unbestimmbarkeit der Wahrnehmungsfolge, die ein ihr externes Kriterium verlangt (weil es Objektivität geben muss, nicht weil sie hieraus zu beweisen ist), welches für die objektive Bestimmtheit und somit Notwendigkeit der Zeitfolge der Erscheinungen sorgt. Dieses liegt, wir wiederholen uns, im Subjekt, dessen konstruktivistische Funktion hier nunmehr in aller Deutlichkeit artikuliert wird:

---

<sup>1038</sup> Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*.

<sup>1039</sup> Vgl. Whitlock, „Art. Schopenhauer“.

<sup>1040</sup> Vgl. KrV A 200/B 245.

<sup>1041</sup> Vgl. KrV A 201/B 246.

<sup>1042</sup> Vgl. ebd.

<sup>1043</sup> Vgl. KrV A 201/B 247.

„Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht; so muß ein empirisches Urteil sein, in welchem man *sich denkt*, daß die Folge bestimmt sei, d. i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie notwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigensfalls, wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf notwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stelte ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen bloßen Traum nennen.“<sup>1044</sup>

Einmal mehr: Weil Erfahrung möglich ist, ist Erfahrung möglich. Die Objektivität der Zeitfolge der Erscheinungen soll also aus dem Umstand herkommen, dass den Erscheinungen als Wahrnehmungen mitnichten Objektivität zugeschrieben werden kann. Weil sie aber objektiv sein müssen, muss es eben Möglichkeitsbedingungen ihrer Objektivität geben, die aber, weil es keine Objektivität geben kann, nur im Subjekt begründet sein kann. Nur, wenn Objektivität als Akt der Produktion, des Hervorbringens verstanden wird, ließe sich hier noch von solcher sprechen. Anders ließe sich auch kaum erklären, wieso Kant hier gar nicht wahrzunehmen scheint, dass er hier im Grunde zu keinerlei Form der Übereinstimmung der beiden Pole seines Erfahrungsbegriffs kommt. Trotzdem ist es gerade der duale Erfahrungsbegriff, der in sich selbst bereits das ist, was Kant als objektiv bestimmt, den in der Synthesis ist er ja bereits die Übereinstimmung des Objektiven des Stoffs mit dem Subjektiven der Form:

„Also ist das Verhältnis der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende seinem Dasein nach notwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältnis der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objektiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung.“<sup>1045</sup>

Die Kategorie der Objektivität verkommt damit selbst im Kontext des „Verstandes“ untrüglich zu einer regulativen Idee, wo die Objektivität nur noch sein kann, weil sie sein müsste, oder sein soll, aber nicht mehr ist, was für einen Denker wie Kant, dem es um das Konkrete, Wirkliche und Reale geht, kaum zufriedenstellend sein kann. Die beiden Grundannahmen Kants, die Unterscheidung zwischen Denken und Sein im Verbund mit den genetischen Prämissen, wie gesagt, verhindern die Möglichkeit eine *adequatio* einerseits, wie sie andererseits einen produktivistischen Ansatz nach sie ziehen, demzufolge die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis diese selbst erst ermöglichten, eben weil die

---

<sup>1044</sup> KrV A 201-202/B 247 [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>1045</sup> KrV A 202/B 247.

Identität zwischen Grund und Folge der Erkenntnis erhalten bleiben muss. Deshalb kann der „Grundsatz des Kausalverhältnisses“ bezogen auf Erscheinungen für Kant nur gültig sein, „weil er selbst Grund der Möglichkeit“ der Erfahrung ist.<sup>1046</sup>

Die Insistenz auf das Reale der Realität drückt Kant im darauffolgenden Absatz auch aus, wo sich deutlich ein Unwohlsein bemerken lässt, betreffend Kants Subsumtion der Kausalität unter die Ordnung der Zeit als einem Vorher und Nachher, die als solche bereits eine Diskretisierung des Zeitkontinuums zum Ausdruck bringt, das so mit der Kausalbeziehung nicht vollauf übereingeht. Zwar existiert eine Priorität im Sinne einer Form der Abhängigkeit der Wirkung bezüglich der Ursache, die zwar auch eine zeitliche Komponente haben kann und muss (sofern man eine absolute Zeit setzt), die aber als rein zeitliche Bestimmung im Sinne eines Nacheinander gar nicht gefasst werden kann, weil die Ursache letztlich eben doch gleichzeitig mit der Wirkung sein muss.<sup>1047</sup>

Im epistemischen Modus der diskreten Endlichkeit ist es in der Tat unmöglich, die Kausalbeziehung konsequent zu denken, weil sich immer ein Spalt, eine Lücke auftut, die die Verbindung, die notwendig ist, in ihrer Verbundenheit zwischen Ursache und Wirkung zu denken, die im diskursiven Denken immer abreißen muss. Denkt man sich auf der anderen Seite Ursache und Wirkung als Einheit, droht die Zweiheit, Bewegung und Dynamik, überhaupt die Möglichkeit einer Beziehung zu entschwinden. Kant bemerkt deswegen folgerichtig, dass man in Bezug auf die Kausalitätsproblematik die „*Ordnung* der Zeit“ vom „*Ablauf* der Zeit“ unterscheiden müsse, womit sich die Grundunterscheidung des kantischen Denkens einmal mehr realisiert (an dieser Stelle kommt ihr wichtiger und für die Schärfe des Denkens positiver Aspekt zum Ausdruck).<sup>1048</sup> Aus dieser unbezweifelbar richtigen und wichtigen Unterscheidung folgt allerdings auch, dass die Zeitordnung, im Rahmen welcher der Verstand die Erscheinungen zeitlich bestimmt,

---

<sup>1046</sup> Vgl. KrV A 202/B 247.

<sup>1047</sup> KrV A 202/B 247: „Hier äußert sich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Kausalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unsrer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bei dem Gebrauch desselben findet, daß er auch auf ihre Begleitung passe, und Ursache und Wirkung zugleich sein könne. [...] Der größte Teil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mir ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Kausalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre.“

<sup>1048</sup> Vgl. KrV A 203/B 248: „Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die *Ordnung* der Zeit, und nicht auf den *Ablauf* derselben angesehen sei; das Verhältnis bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist [Hervorhebung im Original].“

als Zeitordnung somit nur, wie die Erscheinungen selbst, externes Kriterium der Realverursachung sein kann, weil sie ihr eben gerade durch den Verstand übergestülpt wird, auf den „Ablauf“ der Zeit aber in dieser Form gar nicht passen kann.

Dennoch sei die „Zeitfolge [...] das einzige empirische Kriterium der Wirkung“, ist sie ja Möglichkeitsbedingung der Erfahrung, die Kant bereits in der *Dissertation* als Merkmal des Realgrundes in der Manifestation der „Kraft“ ausgemacht hat, auf die er an dieser Stelle deshalb nicht zufällig wieder zurückkommt, an welcher es ihm um die Objektivität jenseits ihrer logischen Konstruktion geht. Der Begriff der „Kausalität“ verweise auf den der „Handlung“, dieser auf den der „Kraft“, der letztlich auf den Begriff der „Substanz“ führt.<sup>1049</sup> Es ist natürlich alles andere als ein Zufall, dass Kant, sich beim Versuch die Objektivität zu denken, von seinem „kritischen Vorhaben“, das „lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntnis a priori“ gehe, entfernt, um auf die „Quelle der Erscheinungen“ zu kommen, auf ihren Grund, der als solcher nicht Erscheinung sein kann: „Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden.“<sup>1050</sup> Die Dissoziation von „Erkenntnis“ und ihrem „Gegenstand“ bleibt also absolut, es fließen aus den verschiedenen Quellen, der der „Erscheinungen“ und der, der „Erkenntnis“ zwei Ströme, die auf ewig nebeneinander her laufen, ohne in ein gemeinsames Meer, ein *mare nostrum* zu münden, und auch ohne, wie bei Spinoza, obzwar parallel, im Grunde doch eins zu sein. Allerdings weist Kants spekulativer Gedankengang im besprochenen Kontext auf die Substanz als Grund, auf das Eine, das „Beharrliche“, das Nicht-Wechselnde, den Wechsel ermöglichende hin, den er in den Erscheinungen in ihrer Wechselhaftigkeit natürlich nicht finden kann:<sup>1051</sup>

„Denn daß das erste Subjekt der Kausalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könnte, ist ein sicherer Schluß, der auf empirische Notwendigkeit und Beharrlichkeit im Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung, ausläuft.“<sup>1052</sup>

Die ins Auge stechende Widersprüchlichkeit (Substanz, die nicht Erscheinung sein kann, „als Erscheinung“!) dieser Passage rührt aus dem Umstand her, dass Kant die Relation des Gegenstandsbezugs als Beziehung zwischen Erkenntnis und ihrem Objekt nicht

---

<sup>1049</sup> Vgl. KrV A 203-204/B 249.

<sup>1050</sup> Vgl. KrV A 204/B 249-250.

<sup>1051</sup> Vgl. KrV A 205/B 250.

<sup>1052</sup> KrV A 205-206/B 251.

konzipieren kann, ohne dabei seine Grundannahme der unüberbrückbaren Disjunktion zwischen *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* zu opfern.

In diesem Zusammenhang berührt Kant die berühmte leibnizsche Frage nach dem Ursprung der Dinge (*de rerum originatione radicali*), warum sie sind und nicht viel mehr nicht sind.<sup>1053</sup> Weil die Substanz (hier im Singular), wie Kant in der *ersten Analogie der Erfahrung*<sup>1054</sup> darlegte, aufgrund ihrer wesentlichen Unveränderbarkeit weder entstehen noch vergehen könne, obliegt es dem Zustand derselben, sich zu verändern, ganz nach dem aristotelischen Schema. Deshalb, so Kant, sei nur „Veränderung“, nicht aber „Ursprung aus Nichts“.<sup>1055</sup>

Die Konzeption des Ursprungs als „Wirkung einer fremden Ursache“, die Kant als „Schöpfung“ bezeichnet, hat in Kants System keinen Platz, weil sie „die Einheit der Erfahrung aufheben“ würde, womit sich Kants Loyalität zum Prinzip des zureichenden Grundes, das den Primat der Einheit vor der Zweiheit aussagt, einmal mehr zeigt.<sup>1056</sup> Obzwar Kant doch auf die Denkbarkeit der fremden Ursachen, also der Schöpfung, zu sprechen kommt, die er im *Beweisgrund* noch ausführte, stellt er diese Überlegung sofort, unter dem Hinweis auf die im Kontext der *Kritik* unpässlichen „Wortbedeutungen“, die diese nach sich ziehen würde, ein. Diese Unpässlichkeit hinsichtlich der Sprache der Gründe der Erscheinungen, die Evakuierung oder das Verbot den Grund der Dinge zu denken, ist bei Kant in gewisser Weise tragisch, weil sie nämlich selbst aus Kants Treue zum *principium rationis* her rührt, indem dessen konsequente Anwendung unter der Annahme der Unterscheidung von Denken und Sein, erst zu dieser gewaltsamen Limitierung des Prinzips selbst führte. Das Problem, um das es Kants zeitlebens ging, das der Realverursachung, bleibt also im Rahmen der *Kritik* unbeantwortet, deren philosophischer Gehalt eben letztlich im Versuch besteht, die prinzipielle Unbeantwortbarkeit des Problems aufzuzeigen. Das Problem der realen Veränderung, der realen Entgegensetzung, ist nicht auf den Begriff zu bringen, ist nicht aus dem Grund selbst heraus zu denken, sondern nur empirisch zur Kenntnis zu nehmen, durch die Kraft, von

---

<sup>1053</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „De rerum originatione radicali / De la production originaire des choses prise a sa racine“, in *Opuscules philosophiques choisies*, übers. von Paul Schrecker (Paris: Vrin, 2001), 168–91 (der lateinische Text kommt aus: G VII 302-308). Zu einer Diskussion der Frage, siehe auch den Sammelband, v. a. den Beitrag des erstgenannten Herausgebers: Francis Wolff und Paul Clavier, Hrsg., *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?* (Paris: PUF, 2007).

<sup>1054</sup> Vgl. KrV A 182-189/B 224-232.

<sup>1055</sup> Vgl. KrV A 206/B 251.

<sup>1056</sup> Vgl. KrV A 206/B 251-252.

welcher die Erfahrung äußeres Kennzeichen ist.<sup>1057</sup> In einem Rekurs auf die Sprache der *Negativen Größen*, die zur Bemessung der entgegengesetzten Kräfte konzipiert wurde, vollzieht Kant eine Kopplung der Kausalität mit dem Zeitbegriff respektive ihres kontinuierlichen Aspekts, der als Gemeinsamkeit den Analogieschluss erst ermöglichen kann. „Veränderung“, so Kant, sei nämlich „nur durch eine kontinuierliche Handlung der Kausalität möglich“, die Kant, gesetzt sie sei „gleichförmig“ als „Moment“ bezeichnet.<sup>1058</sup> Diese „Momente“ erzeugten nun die „Veränderung“ als „ihre Wirkung“. Den „Grund“ des „Gesetz[es] der Kontinuität aller Veränderungen“, in dem der Analogieschluss Kants nochmals deutlich hervorscheint, lautet wie folgt:

„[...] daß weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit, aus Teilen besteht, die die kleinsten sind, und daß doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Teile, als Elemente, zu seinem zweiten Zustande übergehe. Es ist kein *Unterschied* des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Größe der Zeiten [...].“<sup>1059</sup>

Das Reale der Erscheinung als solches genauso wie die Zeit als solche bleiben in Bezug auf sich selbst gleich (lediglich die Größe, mit welcher wir sie bestimmen mögen, um die Veränderung zu messen, also zu quantifizieren, mag variieren), sind also kontinuierlich über den Vorgang der Veränderung hinweg, weswegen sie diese erst ermöglichen. Zeit *qua* Zeit ist nicht quantifizierbar, nur Zeit als Diskontinuität, also als Nicht-Zeit, ist quantifizierbar und in dieser Diskretion graduell bestimmbar. Als Kontinuum ermöglicht sie, ist sie Grund der Möglichkeit ihrer Bestimmbarkeit wie auch, als ihr selbst Gleiches, ihrer Veränderbarkeit.

Wenn Kant hier über Widersprüchliches spricht, also von „Substanzen als Erscheinungen“, dann nur, um sich am „kritischen“ Türsteher vorbeizuschleichen, der den Eintritt des Absoluten als Grund oder Kontinuum, das Kant für seine Analogie benötigt, so nie gestatten würde. Die Analogie zwischen der Zeit des „innern Sinnes“ und der absoluten Zeit besteht in der Übertragung der Eigenschaften der Zeit auf die Zeit des „innern Sinnes“, die in der Bestimmung der Erscheinungen besteht, weswegen „empirische Erkenntnis“ letztlich als Zeitbestimmung des „innern Sinnes“ zu verstehen ist. Die Ähnlichkeit zur Sprache des Grundes überrascht deshalb nicht, wenn Kant die

---

<sup>1057</sup> KrV A 206-207/B 252: „Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich *sei*, daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im andern folgen könne: davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntnis wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann [...] [Hervorhebung im Original].“

<sup>1058</sup> Vgl. KrV A 208-209/B 254.

<sup>1059</sup> KrV A 209/B 254 [Hervorhebung im Original].

Zeit als unbestimmtes Bestimmendes begreift, von wo das unbedingte Bedingende nicht weit ist.<sup>1060</sup> Der Objektivität garantieren sollende Analogieschluss, der die Bestimmtheit der objektiven Zeit auf die subjektive überträgt, kann gültiger Analogieschluss nur sein, wenn er von einer Eigenschaft (hier der Bestimmtheit) eines Dinges (hier der Zeit) auf die Eigenschaften anderer derartiger Dinge schließt. Kants versuchter Analogieschluss kommt am Ende der Diskussion der *zweiten Analogie* am besten hervor:

„So ist demnach, eben so, wie *die Zeit* die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines kontinuierlichen Fortganges des Existierenden zu dem Folgenden enthält, der Verstand, vermittelt der Einheit der Apperzeption, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen *in dieser Zeit*, durch die Reihen von Ursachen und Wirkungen, deren die erstere der letzteren ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen, und dadurch die empirische Erkenntnis der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein) mithin objektiv gültig machen.“<sup>1061</sup>

Die Analogie besteht, wie dieser Schlussabschnitt der *zweiten Analogie* eindeutig zeigt, zwischen der das „Existierende“ bestimmenden Zeit und der „in dieser Zeit“ mittels des Verstands bestimmten Erscheinungen. Der Umstand, dass Kant die Zeit hier als „sinnliche Bedingung“ der Möglichkeit des Existierenden titulierte, kann uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass er die absolute oder objektive Zeit meinen muss. Was die Frage der Analogie als solcher betrifft, so ließe sich, zumindest nach der Definition, die im *Oxford Dictionary of Philosophy* gefunden werden kann, durchaus von einer Form der Analogie sprechen, alleine, weil die Kriterien dort sehr lax formuliert sind, die Analogie im Großen und Ganzen als sprachliches Phänomen aufgefasst wird, das in den Bereich der Metapher verweise.<sup>1062</sup>

Wenn die Analogizität der *Analogien der Erfahrung* hier in Frage gestellt wird, dann unter Berufung auf Kants eigenen, in der *Logik* vorzufindenden, Analogiebegriff. Der Analogieschluss, der als Schluss der „reflectirenden Urtheilskraft“ vom Besonderen zum Allgemeinen schließt, oder wie Kant sich auszudrücken pflegt, „fortschreitet“, hat keine das „Object“ bestimmende „Function“, sondern zielt lediglich auf eine „Reflexion“ der Erkenntnisbedingungen desselben ab.<sup>1063</sup> In der Analogie schließe man - im Gegensatz

---

<sup>1060</sup> KrV A 210/B 255: „Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt; d. i. die Teile desselben sind nur in der Zeit, und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben.“

<sup>1061</sup> KrV A 210-211/B 256 [Hervorhebung S.D.S.].

<sup>1062</sup> Vgl. Simon Blackburn, Hrsg., „Art. Analogy“, in *Oxford Dictionary of Philosophy*, Third Edition (Oxford University Press, 2016), 17.

<sup>1063</sup> Vgl. Log, AA 09: 132.



zur Induktion, wo von „vielen auf alle Dinge einer Art“ gefolgert werde - „von vielen Bestimmungen und Eigenschaften, worin Dinge von einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, sofern sie zu demselben Princip gehören“, so Kant.<sup>1064</sup> Sie, die Analogie, schließe von „particularer Ähnlichkeit zweier Dinge auf totale“ und zwar nach dem „Princip der Specifikation“, das besagt, dass „Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Übereinstimmende“ kenne, „auch in dem Übrigen überein“ stimme, was wir nur aus „einigen dieser Gattung kennen, an anderen aber nicht wahrnehmen“, weshalb sie das „empirisch Gegebene“ von den „gegebenen Eigenschaften eines Dinges auf mehrere eben desselben Dinges“ erweitere.<sup>1065</sup> Der Analogieschluss gehe mithin vom Einem im Vielen zum Einem in Allem.<sup>1066</sup> Im Allgemeinen setzt die Analogie also die Zugehörigkeit zu einer Gattung voraus, nicht aber „die Identität des Grundes“, weshalb „vernünftige Mondbewohner“ eben nicht mit Menschen gleichzusetzen seien, sondern nur zur Gattung der Vernunftbegabten zu rechnen sind, die aber der Art nach weiter spezifiziert werden kann. Genauso könne im Rahmen eines Analogieschlusses nie über das *tertium comparationis* „hinaus“ geschlossen werden.<sup>1067</sup>

Im Falle der Zeit, die als „reine Anschauung“, als grundlegender Begriff, keine Spezifikation zulässt und auch nicht einer höheren Gattung zugewiesen werden kann, weswegen die Unterteilung in subjektive und objektive Zeit alleine bereits sinnlos wäre (die Kant deshalb auch nie explizit tätigt), aber könnte die Analogie nur über die Identität des Grundes vollzogen werden. Wir verwenden den Konjunktiv, weil Kant wie das obige Zitat zeigt (zumindest *expressis verbis*) die Analogie zwischen „der Zeit“ und den „Erscheinungen in dieser Zeit“ konzipiert. Weil es sich bei der Zeit und den Phänomenen aber mitnichten (zumindest vordergründig) um Dinge derselben Gattung handelt, scheint auf den ersten Blick überhaupt kein Analogieschluss vorzuliegen. Weil aber die duale Definition der „Erscheinung“ bereits die apriorische Komponente durch den reinen Verstand verfügt, der die Bestimmung des „innern Sinns“ vornimmt, letzterer aber für die subjektive Zeit steht, konzipiert Kant die *Analogie* der Erfahrung eben doch über das Analogon der Zeit. Stimmen aber subjektive und objektive Zeit überein, indem sie den Analogieschluss möglich machen, bricht die Spezifikation der Zeit selbst zusammen und

---

<sup>1064</sup> Vgl. ebd.

<sup>1065</sup> Vgl. ebd. 133.

<sup>1066</sup> Ebd.: „Die Induction erweitert das empirisch Gegebene vom Besondern aufs Allgemeine in Ansehung vieler Gegenstände, die Analogie dagegen die gegebenen Eigenschaften eines Dinges auf mehrere eben desselben Dinges - Eines in Vielen, also in Allen [...].“

<sup>1067</sup> Vgl. ebd.

mit dieser die Analogie, denn ist die subjektive Zeit gleich der objektiven Zeit, dann ist entweder keine subjektive oder aber keine objektive Zeit. Ist objektive Zeit verschieden von subjektiver Zeit, dann funktioniert die Übertragung der Eigenschaft der Bestimmtheit nicht. Übereinstimmung oder Objektivität ist nur zu haben, wenn sie möglich ist, was sie bei Kant nie war oder ist. Ob Übereinstimmung möglich ist oder nicht, ist demnach egal, weil Kants System sowohl bei der Möglichkeit derselben als auch bei der Unmöglichkeit derselben in sich zusammenfiel. Ist sie möglich, dann muss er aber die absolute Zeit akzeptieren. Ist sie unmöglich, dann kann er keine Objektivität behaupten. Obwohl unserer Meinung nach der Analogiebeweis Kants scheitert und damit auch die Restriktion des Prinzips vom Grund auf den Bereich, den Kant unter „Erfahrung“ fasst, wollen wir noch einige Bemerkungen bezüglich dieses so begrenzten Prinzips machen und inwiefern es sinnvoll oder machbar sein kann, ein Prinzip zu begrenzen, ohne es obsolet zu machen.

## 6.9 Zu den Grenzen der Begrenzung des Prinzips auf Erfahrung

Dieses Kapitel handelt von den Grenzen der Begrenzung des Prinzips vom Grund ohne Grund. Während für Kahl-Furthmann mit dieser, von der *Transzendentalphilosophie* eingebrachten Beschränkung, die Bedeutung des präkritischen Prinzips gänzlich verloren geht, ja sogar das Prinzip vom Grund selbst als erledigt gelten könne (was nur dann zutrifft, wenn man Kant im weitesten Sinne, wie Kahl-Furthmann, zustimmt<sup>1068</sup>), liegt für Longuenesse gerade in dieser Beschränkung ein gewisser Fortschritt in Kants Denken über das Prinzip vom Grund: „This restriction is what makes it possible to assert the universal validity of the principle of sufficient reason understood as a principle of antecedently determining reason.“<sup>1069</sup> Mit Universalität meint Longuenesse Allgemeingültigkeit auf dem Gebiet der Erfahrung oder der möglichen Erfahrung (hier ist Vorsicht angebracht, weil „Allgemeinheit“ bei Kant eine andere Bedeutung als „Universalität“ haben

---

<sup>1068</sup> Kahl-Furthmann, „Der Satz vom zureichenden Grunde. Von Leibniz bis Kant“, 122: „Das auf Grund der kantischen Kopernikanischen Wendung die Kategorien als die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung funktionieren, kann der uns hier beschäftigende Problemverlauf soweit als abgeschlossen bezeichnet werden. Ist auch im Verlauf der Entwicklung der philosophischen Gedanken der von Leibniz eingeführte Satz vom zureichenden Grunde nach und nach immer mehr in seinem Geltungsbereich beschränkt und schließlich überwunden worden, so hat er dennoch - so will mir scheinen - im Rahmen des philosophischen Denkens als Anreger zur Besinnung und Erzeuger immer klarer differenzierter Begriffe eine segensreiche Funktion erfüllt.“

<sup>1069</sup> Longuenesse, „Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“, 79.

kann<sup>1070</sup>). Mit dem so begriffenem Prinzip vom Grund, das im Zuge dieser Einschränkung natürlich vom Seinsprinzip zum bloßen Denkprinzip degradiert wird, mithin seinen Grund erst aus der Einheit des Subjekts möglicher Erfahrung bezieht und schöpft, sei es Kant gelungen, dem Prinzip, insofern es aus dem Denken und für das Denken ist, eine Form der allgemeinen Gültigkeit zu verleihen, die Kant dem Prinzip, verstanden als Seinsprinzip, nicht zu geben vermochte. Beatrice Longuenesse macht darauf aufmerksam, dass der Kant der *Kritik* in der *zweiten Analogie der Erfahrung* eigentlich das „Prinzip der Sukzession“ aus der *Nova Dilucidatio* (nun natürlich auf die zeitliche Abfolge von Erfahrungen begrenzt) beweise (während dort das „Prinzip der Abfolge“ aus dem des Grundes folgt), indem er es mit dem Kausalprinzip gleichsetze, und dies als einzigen möglichen Beweis des Prinzips vom Grund auffasse, womit Kant dieses radikal modifiziere.

Der Beweis aus der *Analogie der Erfahrung* drehe damit, behauptet Longuenesse mit Recht, die gesamte Beweisstruktur des Beweises des Prinzips vom bestimmenden Grund aus der *Nova Dilucidatio* um, indem er vom nicht vom Grund zu den Sukzession geht, sondern von letzteren als „Erfahrung“ versucht zum Grund zu gelangen.<sup>1071</sup> Die Gründe, die Kant dazu bewegten den gesamten Beweis umzukehren wurden hier hinlänglich dargestellt. Es reicht an diesem Punkt darauf hinzuweisen, dass die Restriktion auf die „Erfahrung, die gleichsam diese zum „Beweisgrund“ erhebt, von dem aus die aus ihm abstammenden Folgen zu entwickeln sind, deswegen von Kant vollzogen wurde, weil es ihm gerade nicht gelang den Realgrund als Beweisgrund zu denken, weshalb er das einzige äußere Kennzeichen desselben, das ihm mit der „Erfahrung“ blieb. Allein aus dieser Wahl des Beweisgrundes ergibt sich für den Denker der Abstammung notwendigerweise die Restriktion auf die „Erfahrung“, weil aus dem Beweisgrund nichts

---

<sup>1070</sup> In der *Logik* zum Beispiel sagt Kant, dass nur der „Vernunftschluss“ das Merkmal der Notwendigkeit, also auch der Universalität habe, „empirische Schlüsse“, also per Analogie oder Induktion, hingegen als „logische Präsumtionen“ nur auf Allgemeinheit gehen würden (vom Analogieschluss sagt Kant das nicht in letzter Deutlichkeit, sondern nur vom Induktionsschluss, vgl. Log, AA 09: 133.). Generell betrachtet, also gerade nicht auf die Logik bezogen, bestehe ein „realer Unterschied“ zwischen allgemeinen und universalen Sätzen - siehe: Log, AA 09: 102: „Generale Sätze nämlich sind solche, die bloß etwas von dem Allgemeinen gewisser Gegenstände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subsumption enthalten, z. B. der Satz: man muß die Beweise gründlich machen. Universale Sätze sind die, welche von einem Gegenstande etwas allgemein behaupten.“

<sup>1071</sup> Longuenesse, „Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“, 75: „But then, the ‘principle of succession’, which in the *New Elucidation* was a *consequence* of the principle of sufficient reason, becomes the ground of its *proof*. This means that the whole proof-structure of the *New Elucidation* is reversed: Kant does not proceed from a principle of reason that is both logical and ontological [...], to a principle of reason of existence [...], and finally to a principle of succession [...]. Instead, he now proceeds from a principle of succession [...] to a redefinition of the notion of reason or ground, and, with it, to the revision of the principle of reason in all its aspects - whether it concerns the reason of existence, the reason of being or of coming to be, or even the reason of knowing.“

abgeleitet werden darf, was nicht schon in ihm enthalten war, weswegen vom Gegebenen auch nie über das Gegebene geschlossen werden kann, weshalb Kant nur noch die Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen des Gegebenen verstatet war (wobei bei Kant das Apriorische ja gerade über den wesentlich zweideutigen Erfahrungsbegriff immer bereits mitgegeben ist). Vom Gegebenen, also dem Besonderen ausgehend, besteht Kants analogischer Beweis, ganz gemäß der Struktur des analogischen Urteils, darin, das Besondere unter eine allgemeine Regel zu bringen. Die „reflectirende Urtheilskraft“, die im Gegensatz zur „bestimmenden“ nicht vom Allgemeinen zum Besonderen geht, hat deshalb keine bestimmende „Function“, kann ihren Gegenstand nicht bestimmen, sondern nur über die Erkenntnisbedingungen reflektieren.<sup>1072</sup> Ihr „Princip“, das für die gesamte Struktur der *Kritik*, die ja wesentlich darin besteht, die logische Struktur des Urteils mit Inhalt zu versehen, von *maßgebender Bedeutung* ist, bestimmt Kant in der *Logik* wie folgt:

„[...] daß Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammenstimmen, sondern daß das, was Vielen auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grund nothwendig sein werde.“<sup>1073</sup>

Weil nun aber die *Kritik der reinen Vernunft* bekanntlich mit der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori beschäftigt ist, ist es nicht weiterhin erstaunlich, dass Kant diese in der Möglichkeitsbedingung der Urteile findet. Der § 17 der *Logik*, übertitelt als „Erklärung eines Urtheils überhaupt“, ist deswegen erhellend wie ernüchternd zugleich:

„Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.“<sup>1074</sup>

Die Universalität, besser Allgemeinheit, von der Longenesse spricht, gilt also letztlich nur für die Reflexion auf die Erkenntnisbedingungen des in Frage stehenden Gegenstandes. Dieser Gegenstand nun, ist aber nicht einmal mehr der Gegenstand als solcher, sondern ist durch die restriktive Wahl des Beweisgrundes nun mehr lediglich Erfahrung, also bereits Reflexion über die Möglichkeit von Erfahrung als Erfahrung. Die Begrenzung des Prinzips hängt unmittelbar mit dieser Umkehr der Beweisvorgangs

---

<sup>1072</sup> Vgl. Log, AA 09: 132.

<sup>1073</sup> Log, AA 09: 132.

<sup>1074</sup> Log, AA 09: 101.

zusammen, der sich wiederum durch die Wahl des Beweisgrundes ergibt. Der Beweis muss also nun von einem Gegebenen ausgehen, muss zeigen, dass das Gegebene durch ein Prinzip strukturiert ist, ohne jedoch auf etwas zurückgreifen zu dürfen, das vor oder hinter, das dem Gegebenen transzendental wäre (hier nicht im Sinne Kants). Mit dieser Begrenzung des Beweisgrundes ist von vorne herein jede Brücke zu einem zu Beweisenden, das hinter der Erfahrung läge, abgerissen.

Aus diesen Gründen ist es deshalb nicht ganz korrekt von einer Umkehr des Beweisvorganges zu sprechen, weil die erklärte Begrenzung des Anwendungsgebiets des Prinzips vom Grund auf Erfahrung jegliche Umkehr von vorneherein unmöglich macht - eine Umkehr oder besser Rückkehr vom Epistemischen zum Ontologischen, vom Phänomen zum Noumenon, ist innerhalb der *Kritischen Philosophie* versagt - ja geradezu Merkmal derselben.

Dennoch trifft dieser Ausdruck *en gros* gesehen doch den entscheidenden Sachverhalt, dass Kant nun gewissermaßen nicht mehr vom Grund (Noumenon) zur Folge (Phänomen) - was den Erkenntnisprozess anbelangt - argumentieren kann, und auch der nachfolgenden Philosophie diesen Weg versagt hat, indem er den Beweisgrund per Prinzip auf mögliche Erfahrung und deren Bedingungen limitiert hat. Als solcher ist der kantische Beweis damit mitnichten ein Beweis für das Prinzip vom Grund in seiner eigentlichen oder klassischen Form. Im Grunde ist es der Versuch eines Beweises, dem durch die Verabsolutierung des Beweisgrundes (der Erfahrung), das zu Beweisende (der Grund der Erfahrung) prinzipiell verschlossen bleiben muss. Folglich war das Einzige, was durch diesen Beweis bewiesen wurde, gewisse Voraussetzungen wie den der Beweisgrund, der ja gegeben ist, denn beschaffen sein müsse, um als solcher gelten zu können, und damit höchstens ein Beweis, der die Möglichkeit, nein, sogar nur die Möglichkeitsbedingungen, seiner Prämisse zu beweisen versucht, denn dass Erfahrung selbst notwendig sein muss, kann der transzendente Beweis nie erweisen und steht damit auf einem kontingenten Beweisgrund.

Vielmehr kommt erschwerend hinzu, dass Kant, weil er auch im Zuge seiner genetischen Prämissen nicht über seinen zweideutigen Erfahrungsbegriff hinauskommen kann, sich mithin den objektiven Ausweg auf die Frage nach der konkreten dynamischen Realität, um die es ihm immer ging, verbaut hat, durch die Konzeption der Fragestellung im Kontext des Urteils, letztlich nur den subjektiven, auf die Einheit des Bewusstseins gehenden Ausweg offen gelassen hat. Weil dieses als Einheitsgrund des Mannigfaltigen

der Erfahrung allerdings genausowenig aus dem Beweisgrund, der in der hylomorphischen Erfahrung liegt, abgeleitet werden kann, weil der Grund nie mit dem Begründeten zu identifizieren ist, fällt es schwer mit Longuenesse oder Interpreten mitzugehen, die in Kants *Analogie der Erfahrung* einen Beweis des restringierten Kausalprinzips sehen, der darüber hinaus noch einen Fortschritt zum Beweis der *Nova Dilucidatio* darstellen soll. Die Restriktion auf die „begründete“ Erfahrung selbst nämlich ist im Rahmen der Restriktion alleine nicht zu denken und verlangt nichtsdestotrotz nach einem Grund, der jenseits der Erfahrung liegen muss, und dem wir uns im nächsten Kapitel zuwenden.

## 6.10 Das Urteilssubjekt als konstitutiver Einheitsgrund des Vielen

Da Erfahrungen (weil sie im Grunde abgeleitet oder Folgen sind) ohne ihren Träger nicht existieren können, müssen sie, wenn sie in ein Grund-Folgeverhältnis eingebettet werden wollen, von einem Subjekt aktiv dazu verbunden werden. Die Einbildungskraft muss Kant allein schon deshalb postulieren, weil lose isolierte Erfahrungsinhalte *qua* Derivate in sich selbst kein Prinzip haben, dass sie miteinander verbinden könnte. Nur das mit sich über die Zeit hinweg identische „ich denke“ ermöglicht es Kant, die Verbindung zwischen zwei separaten Erfahrungen zu denken. Nicht ganz zu Unrecht sieht deshalb auch schon Rosenkranz in Kants archimedischem Begriff der Einbildungskraft eine gehörige Menge spekulativen Denkens am Werk:

„Er [Kant/S.D.S.] erzählt uns wohlgenut, Welch' wunderbare Taten die Einbildungskraft vollbringt und merkt nicht, daß er unter diesem Namen im Grunde beständig das Wesen der von ihm verleugneten spekulativen Vernunft auseinandersetzt. Denn diese Kraft erzeugt eine Einheit des Allgemeinen und Besonderen, Abstrakten und Konkreten, wie sie weder Sinnlichkeit, noch dem Verstande, noch der transzendentalen Apperzeption möglich ist. Ihre Methode ist nicht die Anschauung, nicht der Begriff, sondern deren Identität.“<sup>1075</sup>

Kants Antwort auf die Frage, die ihn mindestens seit dem Abfassen der *Nova Dilucidatio* beschäftigt hat, nämlich wie sich die Beziehung zwischen dem Realgrund und der Realfolge zu denken sei, und die immer eine Auseinandersetzung mit dem Prinzip vom Grund und dessen Verhältnis zum Prinzip des Widerspruchs war, gründet also zuletzt selbst auf den Postulaten oder Dogmen des rationalistischen Denkens in ihrer auf das Subjekt

---

<sup>1075</sup> Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, 139.

reduzierten Macht.<sup>1076</sup> Ob mit dieser Verschiebung des Einheitsgrundes irgendetwas gewonnen wurde entscheidet sich nicht zuletzt an der Frage, ob die neue endliche Form der Einheit, was ihre Struktur oder Funktionsweise betrifft, die wesentlichen Probleme der Frage des Verhältnisses zwischen dem Einen und dem Vielen besser zu systematisieren weiß als die bisherigen, von Kant in der Folge als „dogmatisch“ betitelten Versuche. Unbestreitbar ist jedoch der Umstand, dass Kants Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori nicht zuletzt als eine Antwort auf das Problem der Realverursachung zu betrachten ist, die sein Denken bestimmt.

Dieses In-Bezug-Setzen der „vorkritischen“ mit der „kritischen“ Philosophie Kants zieht die Frage nach einer neuen Verhältnisbestimmung des *Kritizismus* und des *Rationalismus* nach sich, auf das im Schlusskapitel noch einzugehen sein wird. Letzteres wird vor allem deshalb dringlich, weil das Problem der *Kritik* der Struktur nach dem der „vorkritischen“ Phase sehr ähnlich ist, wie bereits eingehend gezeigt wurde. Das spezifisch Interessante hierbei ist, dass Kant eine strukturell ähnliche Lösung, also die Identität von Grund und Folge in einem Dritten, zwar konzipiert, aber letztlich in Bezug auf das Verhältnis von Realgrund zu Realfolge verworfen hat, weshalb sich die Frage notwendig aufdrängt, warum Kant sich in der auf Erscheinungen limitierten Kritik auf diese Problemlösung einlässt.

Hierzu gilt es die entsprechenden Stellen in Betracht zu ziehen, die Kant anführt, um auf das Problem der *Verbindung*, welches nicht nur das Humes', sondern vielmehr schon immer auch das Kants war (ansonsten hätte Hume wohl kaum diese Wirkung auf Kant entfalten können), eine passende Antwort zu finden. Diese findet Kant im *transzendentalen Subjekt*, was zwar unstrittig ist, aber aufgrund der Wichtigkeit der auseinandergelegten Frage lieber einmal zu viel belegt werden sollte. Im Rahmen der *transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* aus Kants zweiter, 1787 veröffentlichten Ausgabe, die somit auch das Festhalten an dieser Lösung unterstreicht, bringt Kant dies in wünschenswerter Klarheit zu Papier:

---

<sup>1076</sup> Longuenesse, „Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“, 75: „Only with the Critique of Pure Reason does Kant think he has solved to his satisfaction the question: what is the nature of the synthetic connection between ratio and rationatum, what is the nature of real ground. His answer is the following: the relationship of real ground, that is to say, the necessary connection between two existences, is the connection that must necessarily exist in order for any order of time to be determinable among the objects of our perceptual experience.“

„Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich, d. i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas andres, als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird. Allein die Verbindung (*coniunctio*), eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist.“<sup>1077</sup>

Die Synthesis des Mannigfaltigen, die der Verstand verrichtet, verlange, so Kant weiter, eine Form der Einheit, „die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht“, denn ohne eine wie auch immer geartete Einheit ließe sich keine Verbindung denken.<sup>1078</sup> Diese Einheit führt uns Kant zufolge, zu dem, „was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche“ enthalte.<sup>1079</sup> Dieser Einheitsgrund der Verbindung verschiedener Begriffe im Urteil ist das „ich denke“ oder die „reine Apperzeption“ in ihrer „durchgängigen Identität“<sup>1080</sup>, den Kant folgendermaßen bestimmt:

---

<sup>1077</sup> KrV B 130 [im Original ist alles in Kursivsetzung; hier nur das im Original zusätzlich in Sperrdruck gesetzte].

<sup>1078</sup> Vgl. KrV B 131.

<sup>1079</sup> Vgl. ebd.

<sup>1080</sup> Vgl. KrV B 133.



„Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich.“<sup>1081</sup>

Das sich die Vorstellungen im Bewusstsein befinden, von diesem „begleitet“ werden, ist also nur notwendige Voraussetzung, während die hinreichende Bedingung oder der zureichende Grund, der die Identität des Bewusstseins konstituiert in einer Aktivität desselben selbst liegen muss. Das Verbinden der Vorstellungen, das Produzieren ihrer Synthesis konstituiert also erst den identischen Einheitsgrund, der damit nur kontinuierlicher Art sein kann. Der Umstand, dass das Prinzip in seiner Aktivität als Grund nicht nur seine eigene Einheit konstituiert, sondern auch die Folge hervorbringt, zeigt deutlich, dass Kant Rolle und Funktion des Prinzips vom Grund ins endliche Denken integriert hat.

Ob es angesichts dieser Degradierung des Prinzips auf den Bereich der endlichen Erfahrbarkeit noch Sinn macht, von einem Hinausgehen Kants über Spinoza zu sprechen, darf zurecht bezweifelt werden. Allerdings lässt sich doch trotz der Einschränkung hinsichtlich der Betonung der *Aktivität* ein Unterschied ausmachen. Bei Spinoza, bei dem diesbezüglich doch die mechanistische Weltanschauung ihre Spuren hinterlassen haben musste, inhärieren zwar die *modi* der Substanz, nur das *esse in* alleine in selbiger mag kaum als zureichender Grund für eine Verbindung kausaler Natur derselben hinreichen.

Auf jeden Fall reicht das bloße Subsistieren im Grunde nicht aus, was die Erklärbarkeit der Verbindung des Verschiedenen betrifft, womit Kant trotz seiner unglücklichen Restriktion des Rationalismus einen äußerst wichtigen Beitrag hinsichtlich der Auslegung des Prinzips vom Grund geleistet hat, wie er allgemein durch die

---

<sup>1081</sup> KrV B 134: Kants an diese Passage angefügte Fußnote lohnt sich in voller Länge wiedergegeben zu werden: „Die analytische Einheit des Bewußtseins hängt allen gemeinsamen Begriffen, als solchen, an, z. B. wenn ich mir *rot* überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als *verschiedenen* gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas *Verschiedenes* an sich haben, folglich muß sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst [Hervorhebung im Original in Kursivierung und Sperrdruck; hier ist nur das im Original in Sperrdruck gesetzte kursiv gesetzt].“

Hervorhebung des konkreten Individuums und der realen Verursachung letzteres aus dem Reich der luftleeren Allgemeinheit geholt hat, wo es doch in der *Schulmetaphysik* ein wenig die Bodenhaftung zu verlieren drohte.

Obwohl Kant die aktive Funktion des Prinzips betont, darf nicht vergessen werden, dass aufgrund der strikten Trennung von Sein und Denken, diese auch nur nebeneinander liegen, weswegen das Denken genausowenig den Realgrund denken können darf wie der Realgrund durch kognitive Elemente bestimmt werden kann, weshalb Kant eine Form der platonischen oder platonisierenden Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Prinzip und Prinzipiatum natürlich verwehrt bleibt. Die Disjunktion zwischen logischem und realem Grund, ist man versucht zu sagen, lässt Kant in einem gewissen Sinne hinter Leibniz zurückfallen, weil er, mit Deleuze gesprochen, die Welt zu stark entfaltet hat - so weit, dass er sie nicht mehr so zusammenfalten konnte wie sie eigentlich als Realität ist.<sup>1082</sup> Diese Thematik aber sei hier nur angedeutet. Hier gilt es das Momentum hervorzuheben, welches das Denken als solches, vor allem aber das des Prinzips vom Grund, das zwangsläufig auf die Identität als Einheitsgrund des Verschiedenen weist und führt und auf wir noch im Kontext des „Ideals der reinen Vernunft“ anreißen werden. So auch Kants Denken, der den aus Aussagen des obigen Zitats abgeleiteten „Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption“ als „obersten Grundsatz der menschlichen Erkenntnis“ oder „allen Verstandesgebrauchs“ zu einer gewissen Eminenz erhebt und ihn folgendermaßen bestimmt:

„Dieser Grundsatz, der notwendigen Einheit der Apperzeption, ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden kann.“<sup>1083</sup>

Mit dem Behaupten des „Grundsatz[es] der synthetischen Einheit der Apperzeption“ hält Kant zu guter Letzt doch, allen Restriktionen zum Trotz, Leibniz die Treue, indem er der Programmatik der Zurückführung auf Identisches, wenn auch in anderem Kontext, folgt.

---

<sup>1082</sup> Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, 37: „Il faut mettre le monde dans le sujet, afin que le sujet soit pour le monde. C'est cette torsion qui constitue le pli du monde et de l'âme.“ Mutmaßlich kann Leibniz also nur, weil er im Rahmen der Metaphysik bleibt, Seele und Welt, Erkenntnis und Objekt verbinden und so Erkenntnis möglich machen, also gerade weil er die Glieder der Adequationsrelation nicht soweit auseinanderreißt, dass vom einen nicht zum anderen zu gelangen ist. Die *Verortbarkeit* beider in der Falte, auf der Falte, durch die Falte verleiht dem leibnizschen System in dieser deleuz'schen Interpretation Kohärenz, während die rigorose Entfaltungsarbeit Kants am Ende eine Ordnung und Sauberkeit schafft, die mit der realen, konkreten und individuellen, letztlich dreckigen Welt, um die es ihm im Grunde immer ging, nur mehr wenig gemein hat.

<sup>1083</sup> Vgl. KrV B 135-136.

Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass die Identität bei Leibniz als eine zwischen Subjekt und Prädikat verstanden wurde, während Kant über seine formgebende Betonung der Urteilsfunktion die Identität dagegen nicht im objektiven Verhältnis der Prädikationsrelation, sondern im Urteilssubjekt und damit außerhalb der objektiven Bestimmbarkeit setzt, womit die bestimmende, zugleich einende Rolle dem Subjekt selbst zufallen musste.

Deswegen ist die Problematik der Möglichkeit des Gegenstandsbezugs bei Kant, der diesem letzten Endes durch die Überbetonung der Urteilsfunktion entgleitete, also im Grunde hausgemachter Art. Erinnern wir uns an Kants Definition des Urteils, wie es in der Logik zu lesen ist, wird deutlich, dass Kants Weg hin zu einer Lösung der Problematik der synthetischen Urteile a priori gewissermaßen durch die von ihm konzipierte Struktur des Urteils vorgegeben und vorgezeichnet war. Dem Urteil kommt nämlich wesentlich eine vereinheitlichende Funktion zu.<sup>1084</sup> Allein die Leitfrage der Kritik wurde bereits so gestellt, dass sie auf die Möglichkeitsbedingungen des Urteils abzielte, gar nicht so sehr auf das Wie desselben, weswegen die Antwort Kants in der Tat als Antwort zufriedenstellend ist, indem sie das „Einheit Bewußtseins“ des Subjekts als solche ausmacht.<sup>1085</sup>

Nur die Frage selbst ist reichlich uninteressant, zumal niemand je bestreiten würde, dass ein Urteil nur möglich ist, wenn es möglich ist. Die viel dringendere Frage nach dem Wie lässt Kant völlig außen vor, die da (ganz abgesehen von der Frage, welchen Wert ein Urteil hat, das keine objektiven Bestimmungen zum Inhalt haben kann) nach wie vor lautet: Wie kann das Verschiedene Eins sein? Wie genau funktioniert die Synthese? Anlässlich unserer Diskussion um die Funktionsweise des göttlichen Verstandes in seiner malebranch'schen Spielart, der Kant zuneigte, hatten wir bereits gezeigt, dass Kant strukturell ganz ähnliche Probleme bereits im Rahmen der Frage hatte, wie der Einheitsgrund der göttlichen Vorstellung mit den endlichen Phänomenen zusammen gedacht werden könne. Er hatte auf diese Frage wohlgerne keine Lösung.

Allerdings war die Problematik als solche identifiziert, wohingegen sich Kant im Rahmen der *Kritischen Philosophie* mit einer Form des *säkularisierten Okkasionalismus* zufriedenzugeben scheint, obwohl doch mitnichten auch nur ansatzweise geklärt wird, wie die Einheit des Bewusstseins zustande kommen kann. Es wird lediglich gezeigt, dass es eben so sein müsse, weil ansonsten nicht erklärt werden könne, wieso Erfahrung

---

<sup>1084</sup> Log, AA 09: 101: „Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.“

<sup>1085</sup> Vgl. ebd.

möglich sei. Damit ist Kant jedoch überhaupt nicht weit weg von der rationalistischen Argumentationsfigur, die behauptet, dass die Welt so und so beschaffen sein müsse, so dass sie überhaupt Welt sein kann, usw.

Trotz der ins Auge stechenden Parallelität, die Gelagertheit der Problemlagen betreffend, scheint sich Kant im Kontext der Kritik mit einer Antwort zufriedenstellen zu lassen, die nicht nur in keinsten Weise das ihm eigene Problem der Verursachung löst, sondern die er in seiner sogenannten „vorkritischen“ Phase schlichtweg als ungenügend abgelehnt hätte. Aus dieser Parallelität lässt sich durchaus der Schluss ziehen, dass die Problematik des Prinzips des Grundes als solche bestehend bleibt, egal, ob man es in restriktiver oder subjektiver, oder aber in universeller und objektiver Form versteht. Zudem ergibt sich aus Kants Akzeptanz der „kritischen Lösung“ somit ganz von alleine die Frage, warum denn eigentlich die Reduktion auf Identisches in ihrer Anwendung auf Realgründe nicht möglich ist, wenn sie doch auf Erkenntnisgründe legitim ist. Die Antwort der Kritik auf das *Problem der Verbindung* ist demnach als absolut unkritisch zu bezeichnen, gewissermaßen sogar als Regress hinter die Einsichten der „vorkritischen“ Phase, die wesentlich kritischer war und solch eine Antwort gerade nicht zugelassen hatte, die, wie Rosenkranz im eingangs des Kapitels gebrachten Zitat, also mit vollem Recht als absolut spekulativ und metaphysisch bezeichnet hatte.

Kant, der um ein konstitutives Prinzip nicht herum kann, das er also im Subjekt untergebracht hat, wird im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* deswegen auch die objektiven Ansprüche der Vernunft, wie sie aus dem Prinzip vom Grund erwachsen, maßregeln müssen. Dies wird er über die Begriffe des „transzendentalen Scheins“, des „regulativen Prinzips“ sowie des „Ideals der reinen Vernunft“ tun, die wir im nächsten Kapitel gleichsam als Abschluss der Darstellung von Kants Reinterpretation des rationalistischen Urprinzips ins Feld führen werden. Auf diese präskriptiven Momente der *Kritik* allerdings, die ganz sicher die preußischen Lehren derselben abgeben, sollte ohnehin niemand von Geist so recht hören wollen, weil sich die Vernunft, die frei sein will, ungern selbst Gewalt antut und sich freiwillig in regulative Ketten legt. Dass aber ein Geist wie der Hölderlins von Kants konstitutiver Rolle der Urteilskraft alles andere als unbeeinflusst blieb, steht angesichts des abschließenden Zitats aus dem Fragment „Urtheil und Seyn“ außer Zweifel, das wir einmal unkommentiert lassen, weil es doch gut nicht nur die - man muss es so klar sagen - *Verwirrung* anzeigt, in welche Kant das Denken gestürzt hat, sondern auch die von Kant nicht gewollten Konsequenzen seiner

Lehre zum Teil ansatzweise vorwegnimmt, die wir, obwohl sie nicht mehr thematisiert werden können, doch zumindest in dieser Form andeuten wollen:

„Urtheil. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur=Theilung. Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind. "Ich bin Ich" ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Urtheilung, als *Theoretischer* Urtheilung, denn in der praktischen Urtheilung setzt es sich dem *Nichtich*, nicht sich selbst entgegen.“<sup>1086</sup>

Die Modalitätsauffassung, deren Bedeutung selbst einem Dieter Henrich „nicht ohne weiters einleuchtet“, ist natürlich aus dem Kontext gerissen wirt.<sup>1087</sup> Im Lichte aber der genetisch-produktivistischen Auffassung im Verbund mit der konstitutiven Funktion der Urteilkraft hingegen, macht sie, egal ob auf finiten oder infiniten Intellekt bezogen, sogar „Sinn“:

„Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtsein. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhohl' ich nur das vorhergegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wirklich ist. Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war. Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von den Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sie seyn sollen, im Bewußtseyn vorkommen, sondern nur der Begriff der Nothwendigkeit. Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Wahrnehmung und Anschauung.“<sup>1088</sup>

Die konstituierende, schöpferische Kraft des Urteils aber wird in folgender Aussage unzweifelhaft auf den Punkt gebracht: „Seyn – drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus.“<sup>1089</sup> Da wir aus dargelegten Gründen, die nicht nur Ungründe des post-metaphysischen Denkens, sondern auch Ungründe des sich anbahnenden *Idealismus* sind,

---

<sup>1086</sup> Friedrich Hölderlin, „Urtheil und Seyn“, in *Sämtliche Werke, Bd. 4, Der Tod des Empedokles, Aufsätze*, hg. von Friedrich Beißner (Stuttgart: Cotta, 1962), 216–17.

<sup>1087</sup> Vgl. Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991), 57.

<sup>1088</sup> Hölderlin, „Urtheil und Seyn“.

<sup>1089</sup> Ebd. Weil das Fragment so kurz ist, zitieren wir hier gleich noch den Rest: „Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereiniget ist, mithin so vereiniget, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem Seyn schlechthin die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.“

Kants „Wende“ nicht mitgehen, haben wir es auch nicht nötig, den von Kant gewiesenen Irrweg mitzugehen oder weiter zu verfolgen. Kant selbst, das wird das nächste Kapitel zeigen, hätte die in seiner Philosophie angelegten Tendenzen sich nie so weit entfalten lassen. Als Denker der Abstammung aber, hätte er sich dagegen auch nur wehren können, wenn er seine *Transzendentalphilosophie* komplett verworfen hätte, denn in das „Ich“ hat er, wie Rosenkranz eingangs des Kapitels treffend feststellte, alles reingelegt, weswegen er sich nicht wundern durfte, dass seine Nachfolger alles daraus herausholten und, seiner genetischen Grundannahme treu bleibend, entwickelten.

## 6.11 Schein, regulatives Prinzip und Ideal der reinen Vernunft

War das Prinzip vom Grund in den vorkritischen Schriften eines, aus dem sich gewissermaßen die metaphysische Struktur des Alls selbst ableiten ließ, bzw. aus welchem man Maßgaben und Vorschriften der metaphysischen Spekulation ziehen konnte und musste, sprich ein konstitutives Prinzip selbst, so ändert sich mit der *Kritik* vornehmlich auch diese Einschätzung. Dem Prinzip vom Grund - dass das Streben der Vernunft nach der systematischen Einheit der Prinzipien unterfüttert und antreibt, das sie dazu treibt, der Vollendung der Einheit halber dem „bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden“<sup>1090</sup> und dem „Ideal“ damit Realität zuzuschreiben - sollte Kant Einhalt gebieten. Denn exakt diesem Prinzip wird Kant in der *Kritik* den konstitutiven Charakter in Abrede stellen, indem er es zu einem „regulativen“ Prinzip degradiert. In der neueren angelsächsischen Forschungsliteratur hat sich die Unterscheidung zwischen folgenden zwei Prinzipien von Grier<sup>1091</sup> eingebürgert, die Boehm<sup>1092</sup> zurecht als Versionen des

---

Aber dieses Seyn muß nicht mit der Identität verwechselt werden. Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsey? Wie ist aber Selbstbewußtsey möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber in wieferne als dasselbe? Ich kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn.“

<sup>1090</sup> Vgl. KrV A 307/B 364.

<sup>1091</sup> Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Modern European Philosophy (Cambridge University Press, 2007), 101–30 (zitiert nach Boehm S. 113).

<sup>1092</sup> Omri Boehm, „Kant's Regulative Spinozism“, *Kant-Studien* 103, Nr. 3 (September 2012): 313.

Prinzips vom Grund betrachtet, von denen die erste subjektiver, die zweite objektiver Art ist. Die subjektive lautet so:

„[...] der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“<sup>1093</sup>

Während die objektive Fassung wie folgt bestimmt ist:

„[...] wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt gegeben, (d. i. in dem Gegenstände und seiner Verknüpfung enthalten).“<sup>1094</sup>

Das erstere, subjektive Prinzip, von Kant als „logische Maxime“ und „bloß logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntnis zu bringen“ oder auch „Bedürfnis der Vernunft“ bezeichnet, könne nur zu einem „Principium der reinen Vernunft“ werden, wenn man die zweite Version, also die objektive, annähme.<sup>1095</sup> Weiter führt Kant aus, dass solch ein „Grundsatz der reinen Vernunft“ offenkundig synthetischer Natur sei, wengleich die Beziehung zwischen den Bedingten selbst noch analytisch aufgefasst werden könne, so sei die Relation zwischen Bedingtem und dem Unbedingten wegen ihrer antagonistischen Verschiedenheit nur synthetisch zu denken.<sup>1096</sup>

Darüber hinaus seien dergleichen aus dem Prinzip der reinen Vernunft abgeleitete Grundsätze transzendent und somit nicht empirisch fundierbar, weshalb die Vernunft zwar danach streben mag und muss, dem Prinzip vom Grund gemäß<sup>1097</sup>, für alles eine Erklärung zu finden und willkürliche Fakten nicht gelten zu lassen, was jedoch nicht einfach mit der Behauptung gleichgesetzt werden dürfe, dass es *realiter* keine *facta bruta* geben könne.<sup>1098</sup> Damit würde ein subjektives Prinzip in dogmatisierender Weise zu einer objektiven Wahrheit erhoben werden, die sich als solche nicht empirisch verifizieren lassen ließe. Kant bestimmt den „transzendentalen Schein“ in den *Paralogismen der Vernunft* dahingehend, „daß die *subjektive* Bedingung des Denkens vor die Erkenntnis

---

<sup>1093</sup> KrV A 307/B 364.

<sup>1094</sup> Ebd.

<sup>1095</sup> Vgl. KrV A 307-309/B364-65.

<sup>1096</sup> Vgl. KrV A 308/B 365.

<sup>1097</sup> Worauf Boehm zurecht hinweist: Vgl. Boehm, „Kant’s Regulative Spinozism“, 314.

<sup>1098</sup> Vgl. KrV A 309/B 366.

des *Objekts* gehalten wird“.<sup>1099</sup> Kant bestimmt die Aufgabe der *Transzendentalen Dialektik* in der Einleitung zu derselben gerade im Aufdecken des Scheins transzendentaler Urteile, einer „Illusion“, die diesem zufolge „gar nicht zu vermeiden“ sei.<sup>1100</sup> Die (subjektive) Vernunft müsse Kant zufolge zwangsläufig dem Schein oder der Illusion anheimfallen, der darin besteht, die Grundsätze der reinen Vernunft als das „Ideal der Vernunft“ zu objektivieren, es für das Ding an sich zu setzen, obwohl diese Grundsätze nur „regulative“, das Denken anleitende „Regeln“ seien, denen jedoch kein objektiver Status zugeschrieben werden könne, da das Unbedingte nun mal kein legitimer Gegenstand möglicher Erfahrung sein könne, weshalb sie nie „konstitutive“ Prinzipien oder Grundsätze darstellen könnten.<sup>1101</sup> Das Denken muss deshalb, natürlich nicht erst seit Kant, immer auch vor sich selbst auf der Hut sein, auf dass es den „transzendentalen Schein“ nicht vergesse, der durch die von Kant gegebene Demarkationslinie zu erkennen sei, die Kant in seinem Aufsatz *Was heißt sich im Denken orientieren?* selbst zum Kompass des Denkens erklärt, bei dem letztlich das „subjektive Princip“, nicht aber das „objective“ nach Norden zeige, der damit aber wohlgemerkt nur einer des „Führwahrhaltens“ ist.<sup>1102</sup>

Das Konzept des „Ideals der reinen Vernunft“ ist nicht vom Satz des Grundes zu trennen; eine Bestimmung ihres Verhältnisses wird mehr Licht auf Kants kritisches Verständnis dieses Satzes werfen, und überdies die Aussage Kahl-Furthmanns, wonach diesem Prinzip in und seit der *Kritik* keine Bedeutung mehr beigemessen werden könne, deutlich in Zweifel ziehen.<sup>1103</sup>

---

<sup>1099</sup> Vgl. KrV A 397 [Hervorhebung im Original].

<sup>1100</sup> Vgl. KrV A 297/B 354.

<sup>1101</sup> KrV A 509/B 537: „Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine *Regel*, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthinunbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes, denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen, auch kein *konstitutives Prinzip* der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches, *als Regel*, postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll, und *nicht antizipiert*, was *im Objekte* vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein *regulatives* Prinzip der Vernunft, da hingegen der Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als *im Objekte* (den Erscheinungen) an sich selbst gegeben, ein konstitutives kosmologisches Prinzip sein würde, dessen Nichtigkeit ich eben durch diese Unterscheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen, daß man nicht, wie sonst unvermeidlich geschieht (durch transzendente Subreption), einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objektive Realität beimesse [Hervorhebung im Original].“

<sup>1102</sup> WDO, AA 08: 136: „Sich im Denken überhaupt orientieren, heißt also: sich bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft im Führwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen.“

<sup>1103</sup> Vgl. Kahl-Furthmann, „Der Satz vom zureichenden Grunde. Von Leibniz bis Kant“, 122.



Kant führt das „Ideal der reinen Vernunft“ im zweiten Buch der *Transzendentalen Dialektik* ein, indem er es zunächst von den „reinen Verstandesbegriffen“ oder Kategorien sowie von den Ideen unterscheidet. Als Maßstab dient ihm dabei deren Verhältnis zur „objektiven Realität“ - bei Kant Erscheinungen - gemessen an ihrer Vorstellbarkeit in Beziehung zu derselben. Während Kategorien auf Erfahrung bezogen „in concreto“ dargestellt werden könnten, träfe dies bei „Ideen“ nicht mehr zu, weil sie auf keinerlei „empirische Erkenntnis“ bezogen werden könnten und lediglich auf eine, durch die Vernunft bedingte, „systematische Einheit“ abzielen, deren „empirische mögliche Einheit“ nie vollständig erreichbar sei.<sup>1104</sup> Noch weiter von der „objektiven Realität“ entfernt ist für Kant das „Ideal“, worunter er „[...] die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding“ versteht.<sup>1105</sup>

Obwohl dieses Ideal, das *strictu sensu* nur im Singular stehen kann, selbst jeglicher empirischer Grundlage entbehre, so ist es für Kant dennoch unbezweifelbar, ja selbst empirischer Sachverhalt, dass die „menschliche Vernunft“ solcherlei Ideale besitze, wobei sie anders als bei Plato keine „schöpferische“, sondern nur „praktische Kraft“ besäßen, aber als „regulative“ Prinzipien dennoch Handlungsleitend sein könnten.<sup>1106</sup> Als solche haben sie nach Kant weder „objektive Realität (Existenz)“, noch seien sie bloße „Hirngespinnste“, sondern geben ein „[...] unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen“.<sup>1107</sup> Dem Ideal der Vernunft kommt also eine im buchstäblichen Sinne maßgebende Funktion zu, was die Erkenntnis durch Begriffe betrifft. Wie folgende Passage, aber auch die unmittelbar anschließende Behandlung des Prinzips vom Grund, zeigt, ist die vernunftleitende Funktion des Ideals der reinen Vernunft als eine sich aus dem Prinzip vom Grund ergebende zu verstehen:

„Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transzendent ist.“<sup>1108</sup>

---

<sup>1104</sup> Vgl. KrV A 568/B 596.

<sup>1105</sup> Vgl. ebd.

<sup>1106</sup> Vgl. KrV A 569/B 597.

<sup>1107</sup> KrV A 570/B 598.

<sup>1108</sup> KrV A 571/B 599.

Im anschließenden Kapitel geht es Kant demnach um die Bestimmung des „transzendenten Ideals“, in welchem er im Bezug auf das hier im Mittelpunkt stehende Prinzip eine zentrale Unterscheidung einführt, bevor er auf das Ideal zurückkommt (dem ist selbstverständlich so, weil, wie gesagt, das Ideal aus dem Prinzip selbst folgt), nämlich der Unterscheidung zwischen dem „Grundsatz der Bestimmbarkeit“ und dem „Grundsatz der durchgängigen Bestimmung“. Grundsätze, die ihrer Wichtigkeit wegen für die hiesige Thematik vollständig wiedergegeben werden und die bei Kant einmal den *Begriff* und andermal das *Ding* betreffen, insofern dieser von sich aus unbestimmt ist, in „Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist“.<sup>1109</sup> Der „Grundsatz der Bestimmbarkeit“ lautet folgendermaßen:

„[...] daß nur eines, von *jeden zweien* einander kontradiktorisch-entgegengesetzten Prädikaten, ihm [dem Begriff/S.D.S.] zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht, und daher ein bloß logisches Prinzip ist, das von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert, und nichts, als die logische Form derselben vor Augen hat.“<sup>1110</sup>

Der „Grundsatz der durchgängigen Bestimmung“ hingegen wie folgt:

„[...] nach welchem ihm [dem Ding/S.D.S.] von allen *möglichen* Prädikaten der *Dinge*, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet, außer dem Verhältnis zweier einander widerstreitenden Prädikate, jedes Ding noch im Verhältnis auf die *gesamte Möglichkeit*, als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt, und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jeder gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite.“<sup>1111</sup>

Kant fügt unmittelbar an obige Bestimmung des „Grundsatzes der durchgängigen Bestimmung“ an, dass dieser „den Inhalt und nicht bloß die logische Form“ betrifft.<sup>1112</sup> Im Lichte seiner vorkritischen Schriften besehen, ist es kaum abzustreiten, dass Kant hier den Unterschied zwischen dem logischen Grund und dem Realgrund im Hinterkopf hat, zielt der „Grundsatz der Bestimmbarkeit“ nur auf das formale Kriterium der Nichtwidersprüchlichkeit ab, wohingegen der „durchgängigen Bestimmung“ auf den Inhalt abgeht. Noch deutlicher wird dies, wenn man beachtet, dass Kant den hier erstgenannten Grundsatz explizit auf den *Begriff* bezieht, während er zweiten mit Respekt auf das

---

<sup>1109</sup> Vgl. KrV A 571/B 599.

<sup>1110</sup> KrV A 571/B 599 [Hervorhebung im Original].

<sup>1111</sup> KrV A 572/B 600 [Hervorhebung im Original].

<sup>1112</sup> Vgl. KrV A 572/B 600.

*Ding* definiert. Ein Echo aus Kants vorkritischer *Beweisgrundchrift*, in der er zwischen „formaler“ und „materieller Möglichkeit“ differenziert, lässt sich hier auch vernehmen. Hier ist es zunächst nur wichtig sich vor Augen zu halten, dass die Problematik zwischen (logischer) Form und (materiellem) Inhalt weiterhin eine ist, vor deren Hintergrund seine gesamte Philosophie zu lesen ist. Dies tritt auch in Kants Explikation zu beiden Prinzipien zutage, wenn er das der „durchgängigen Bestimmung“ als eines der „Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen“ bezeichnet, das eine „transzendente Voraussetzung“ habe, und zwar die „der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll“ und es von dem der „Bestimmbarkeit“ dahingehend abgrenzt, dass letzteres allein auf die Analytizität der Vorstellung begrenzt sei.<sup>1113</sup> Wie wir weiter oben schon sahen, ergab sich ja, Longuenesse zufolge, gerade die Unterscheidung zwischen dem Analytischen und dem Synthetischen aus derjenigen des logischen und des realen Grundes.<sup>1114</sup>

Noch klarer, dass Kant den Grundsatz der durchgängigen Bestimmung vom rein formalen Charakter des Grundsatzes der Bestimmbarkeit abhebt und ihm eine ontologische Ambition zuweist, wird es, wenn er eben diesen folgendermaßen wiedergibt: „*alles Existierende ist durchgängig bestimmt.*“<sup>1115</sup> Bei seiner Anwendung, so Kant weiter, würde - über die rein formalen Aspekte hinaus - das „Ding selbst mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate transzendental verglichen“, wodurch sich die durchgängige Bestimmung aufgrund des ihr immanenten Vollständigkeitsanspruchs niemals „in concreto“ auf einen Begriff bringen ließe, weshalb sie wiederum niemals auf Erfahrung, sondern nur auf einer Idee gründen könne und darum ihren „Sitz in der Vernunft hat“ und dem Verstand daher lediglich „die Regel seines vollständigen Gebrauches vorschreibt“.<sup>1116</sup> Die Idee vom „Inbegriffe aller Möglichkeit“ ist es nun, was Kant das „Ideal der reinen Vernunft“ nennt.<sup>1117</sup>

Würde man nun diesem aus der „durchgängigen Bestimmung“ folgendem Ideal ein „Substratum“ zu Grunde legen, das den „ganzen Vorrat des Stoffes“ und somit „alle möglichen Prädikate“ enthielte, so wäre dieses „Substratum nichts anderes als die Idee von einem All der Realität“ oder „omnitudo realitatis“, das, so Kant weiter, „durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines *Dinges an sich selbst*, als durchgängig bestimmt,

---

<sup>1113</sup> Vgl. ebd.

<sup>1114</sup> Vgl. Longuenesse, „Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“.

<sup>1115</sup> Vgl. KrV A 573/B 601 [Hervorhebung im Original].

<sup>1116</sup> Vgl. ebd.

<sup>1117</sup> Vgl. KrV A 574/B 602.

vorgestellt“ wäre.<sup>1118</sup> Nicht nur ist es als solches der positive Grund, der Verneinung als Limitierung des Alls der Realität und damit Bestimmung durch Entgegensetzung von Prädikaten erst ermöglicht (man denke an Spinozas berühmte Formel: *omnis determinatio est negatio*), sondern das „einzigste eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig“<sup>1119</sup> sei - ein „transzendentes Ideal“ und, wie man hinzufügen könnte, zugleich der Grund, der dem Prinzip vom Grund zu Grunde läge, wenn es den objektive Realität hätte:

„Also ist es ein transzendentes *Ideal*, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird.“<sup>1120</sup>

Kant belegt dieses, dem transzendentalen Ideal korrespondierende, Substratum zudem mit den Begriffen des „Urwesens“ (*ens originarium*), des „höchsten Wesens“ (*ens summum*) sowie des „Wesens aller Wesen“ (*ens entium*).<sup>1121</sup> Aus diesem, Einfachheit zukommenden, Urwesen müssten sich nun alle anderen Möglichkeiten ableiten lassen, weshalb Kant, die Absicht der Vernunft weiter fortspinnend, sagt: „Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein *Grund* und nicht als ein *Inbegriff* zum Grunde liegen [...]“. <sup>1122</sup> Nicht als Inbegriff, da die „höchste Realität“ selbst nicht mit der Summe aller Möglichkeiten gleichgesetzt werden kann, weil diese selbst erst durch das „Urwesen“ ermöglicht werde, der Inbegriff der Möglichkeit aller Dinge von diesem abhängt, seine Folge ist. Kant, der in diesen Passagen oft im Konjunktiv operiert, setzt dann weiter fort, dass die Hypostasierung dieser „Idee“ notwendig zur Identifikation des Urwesens mit Gott führe, weshalb das Ideal der reinen Vernunft letztlich Gegenstand der „transzendentalen Theologie“ sei.<sup>1123</sup>

Nachdem Kant den Gang des Ideals der reinen Vernunft an seinen unvermeidlichen Gipfel getrieben hat, hält er, auf dem Höhepunkt harrend, inne und erinnert sich wieder an den transzendentalen Schein und all das, was er auf den 600 vorigen Seiten verfasst

---

<sup>1118</sup> Vgl. KrV A 576/B 604 [Hervorhebung im Original].

<sup>1119</sup> Vgl. ebd.

<sup>1120</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>1121</sup> Vgl. KrV A 579/B 607.

<sup>1122</sup> Ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>1123</sup> Vgl. KrV A 580/B 608.

hat. Der Gebrauch der transzendentalen Idee sei nicht zulässig, Grenzen wurden überschritten, denn „die Vernunft legte sie nur, als den *Begriff* von aller Realität, der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß all diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache“, behauptet Kant. Etwas bedröppelt davon Befugnisse überschritten zu haben, gesteht die Vernunft sich nun selbst ein, einer „bloßen Erdichtung“ zum Opfer gefallen zu sein, weswegen es nun gelte die Ursachen dieses scheinhaften Phänomens zu erkunden.<sup>1124</sup> Kant glaubt, die Antwort darauf in der *Transzendentalen Analytik* schon gegeben zu haben, wo er die Möglichkeit der Sinnesgegenstände als einem Verhältnis derselben zu unserem Denken begreift, wobei deren empirische Form a priori gedacht werden könne, nicht jedoch die Materie, die der Form Inhalt verleiht.<sup>1125</sup> Die „Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne“ müsse als „einem Inbegriffe“ vorausgesetzt werden, „auf dessen Einschränkungen allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung beruhen kann“.<sup>1126</sup> Ohne den „Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung“ sei „nichts *für uns* ein Gegenstand“.<sup>1127</sup> Wohingegen dieses Argument für empirische Erkenntnis zutreffend sei, sei es die dazu analoge Argumentation der Vernunft, was den Inbegriff oder genauer, den Grund der Möglichkeit aller Dinge angeht nicht. Wir würden den Grundsatz, der eigentlich nur die Erkenntnismöglichkeit von Sinnesgegenständen beträfe auf überhaupt alle anderen Dinge ausweiten und damit einer „natürlichen Illusion“ anheimfallen.<sup>1128</sup> Bevor wir der Frage nachgehen, warum und mit welchem Recht Kant den Vernunftgegenständen den Maßstab von Sinnesgegenständen anlegt, zitieren wir seine Beschreibung, warum die Vernunft dazu tendiert ihrem Ideal Realität zuzuschreiben:

---

<sup>1124</sup> KrV A 581/B 609: „Dieses letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, so gar nicht einmal, die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfließen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindesten Einfluß haben. Es ist nicht genug, das Verfahren unserer Vernunft und ihre Dialektik zu beschreiben, man muß auch die Quellen derselben zu entdecken suchen, um diesen Schein selbst, wie ein Phänomen des Verstandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, ist auf einer natürlichen und nicht bloß willkürlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchsten Realität, anzusehen, und diese sodann, als in einem besonderen Urwesen enthalten, vorzusetzen?“

<sup>1125</sup> Vgl. KrV A 582/B 610.

<sup>1126</sup> Vgl. ebd.

<sup>1127</sup> Vgl. ebd. [Hervorhebung im Original].

<sup>1128</sup> Vgl. ebd.

„Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasieren, kommt daher: weil wir die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die *kollektive* Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn, vermitteltst der schon gedachten transzendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt.“<sup>1129</sup>

Der Terminus „Subreption“, der uns schon anlässlich von *De mundi...* begegnete, bedeutet auf Lateinisch so viel wie Erschleichung und stammt aus der traditionellen Logik, wo er einen Trugschluss bezeichnet, der mithilfe falscher Voraussetzungen oder unerlaubten Wortveränderungen seine Konklusion „erschleicht“. Bei Kant sind derartige Fehler auf den „Mangel der Urteilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben“.<sup>1130</sup> Die transzendentalen Ideen haben, wenn regulativ verstanden, ihren „guten Gebrauch“, den Kant auch mit dem Attribut „immanent“ belegt, was bedeutet, dass man ihren Gebrauch auf ihren legitimen Anwendungsbereich beschränkt. Werden sie allerdings „für Begriffe von wirklichen Dingen genommen“, spricht „transzendent“ angewandt, dann können sie „trüglich sein“, sofern sie jenseits des Bereichs möglicher Erfahrung angewandt würden, diesen „überfliegen“, womit sie sich der „transzendentalen Subreption“ schuldig machten.<sup>1131</sup>

Wie bereits bemerkt worden war, kann Kant, weil es keinen erkennbaren Gegenstand mehr gibt, kein Ding an sich, keine intellektuelle Erkenntnis, den Schein nicht mehr vom Sein unterscheiden, weil es nur noch Schein gibt, die *Kritik* also eine Kritik ohne Kriterium ist, in der aus dem einfachen Grund keine Erschleichung mehr festgestellt werden kann, weil es keine mehr geben kann, weil alles schon Erschleichung und Erschliches ist. Der Begriff verliert sein Objekt, die Repräsentation das Repräsentierte, womit sich eine unglaubliche philosophische Schiefelage einstellte, in der das Denken oder die Sprache die Schwere und Tiefe oder den Zusammenhang der Wirklichkeit auf sich nehmen mussten, aus sich heraus ableiten mussten, was angesichts der Priorität des Grundes vor dem Begründeten natürlich unmöglich war und ist.

Im nächsten Kapitel wird zum Teil auf die hier nur geschilderten Punkte zurückzukommen sein, die es gilt im Zusammenhang mit Omri Boehms These zu diskutieren, zumal dessen Interpretation, besagend, Kant vertrete einen „regulativen Spinozismus“,

---

<sup>1129</sup> KrV A 583/B 611 [Hervorhebung im Original].

<sup>1130</sup> Vgl. KrV A 643/B 671.

<sup>1131</sup> Vgl. ebd.

wenn sie denn zuträfe, doch eine gewisse Realentgegensetzung zur unsrigen Kantinterpretation aufweisen würde. Vorzüglich natürlich, weil sie die hier von uns so exponierte absolute Unterscheidung Kants zwischen Denken und Sein konterkarieren würde, die bei Spinoza zwar auch absolut ist, bei dem jedoch Sein und Denken zugleich bekanntlich eben doch identisch sind.

## 7 Über heimliche Affären in der Philosophie

Wir haben die Ungründe und Anfangsgründe des post-metaphysischen Denkens bei Kant bereits identifiziert und ihre Abstammung aus dem Denken selbst erklärt. Wenn wir hier auf die aktuelle Debatte um Kants Verhältnis zu Spinoza eingehen, dann nicht nur, um unsere These in Abgrenzung zu bestärken, sondern vor allem um neuen Missdeutungen Kants vorzubeugen. Dass Kant eine Beziehung mit Spinoza gehabt haben könnte, dass sie ein Verhältnis gehabt haben könnten, diese Vermutung ist attraktiv, weil Kant wie Spinoza genetische Denker, Philosophen der Abstammung sind, die alles aus ihrer absolut gesetzten Ausgangsprämisse ableiten. Diese Gemeinsamkeit verführt in der Tat zu einem Vergleich. Der Unterschied besteht aber darin, dass Kant, wie sich zeigte, letztlich alles aus dem Denken ableitet, seine eingangs gesetzte Zweiteilung eine des Denkens war, aus der er nur den Dualismus von Form und Materie oder Denken und Sein hat ableiten können, weshalb er immer ein Denker der Teilung war und blieb, womit Herder schlussendlich recht darin hat, Kants Denken als eine „*philosophia schismatica*“ zu charakterisieren.<sup>1132</sup>

Spinoza hingegen, das sollte unstrittig sein, ist kein Denker der Differenz, sondern der Einheit und versucht alles aus der Einheit des Absoluten heraus zu entwickeln oder *auszudrücken*, weshalb Spinoza auch nicht so sehr einen Beweis benötigt, wie Kant, der, weil er vom Denken her kommt und alles aus dem Denken ableiten will, auch nach den Maßgaben des Denkens eines Beweises bedarf. Spinoza beweist natürlich auch, aber er muss nicht das Absolute beweisen, sondern *aus* ihm beweisen. Sobald sich das Denken in eine unüberbrückbare Differenz gegen das Sein oder das Absolute gesetzt hat, kann es aus diesem gesetzten Unterschied, insofern er absolut genommen wird, nicht mehr zum Absoluten kommen, womit es ortlos und zeitlos wird, wie die Darstellung von Kants Entwicklung gezeigt haben dürfte. Kant will aber immer da hin, wo Spinoza schon ist, zur Einheit, zumal sein Denken, wie jedes Denken, als Begründetes zum Grund, als Bedingtes zum Unbedingten strebt. Als großer Denker der Abstammung hätte Kant wissen müssen oder ahnen können, dass er immer nur da hingelangen kann, von wo er loslief, dass er beim Absoluten selbst (denn es gibt nur einen Ort des Absoluten) hätte beginnen müssen und hätte versuchen sollen, das Nichtdenken im Denken als Nichtgedachtem zu entwickeln, *en bref*: Die Differenz aus der Einheit abzuleiten, das Denken aus dem Nichtdenken, das Begründete aus dem Grund, und nicht, wie er es tat, den Grund

---

<sup>1132</sup> Vgl. Herder, „Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“, 321.



aus dem Begründeten. Weil es also durchaus Übereinstimmungen und Konvergenzen gibt, gehen wir zum Schluss noch auf die Frage nach Kants Beziehung zu Spinoza ein, bevor wir das letzte Wort bei Letzterem lassen werden. Vor allem aber, weil wir anhand der Diskussion der Boehm'schen These noch auf die *Antinomien* zu sprechen kommen, die dem Ruf der „Vernunft“ doch einen gewissen Schaden zugefügt hat (natürlich nur der des logischen Gebrauchs).

## 7.1 Omri Boehms These eines kantischen „Spinozismus“

Omri Boehm argumentiert dafür, dass Kant, wenn auch nicht *expressis verbis*, so doch prinzipiell, dem *Spinozismus* verpflichtet sei - einem regelrechten, den Substanzmonismus implizierenden Spinozismus zu seiner, in der Regel, als *vorkritisch* bezeichneten Phase und einem „regulativen Spinozismus“ nach seiner *kritischen Wende*, und zwar gerade, weil Kant das Prinzip vom Grund zuerst anerkannte, später dann kritisierte.<sup>1133</sup> Den Ausgangspunkt für Boehms Argumentation stellt zunächst Kants 1763 publizierte Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (kurz: *Beweisgrund*) dar, in der Kants Position kaum von der Spinozas zu unterscheiden sei.<sup>1134</sup> Die Distanzierung erfolge dann erst mit der Entwicklung der *Kritischen Philosophie*, die allerdings als „regulativer Spinozismus“ verstanden werden müsse.<sup>1135</sup> Diese Thesen heben sich vor allem dadurch von herkömmlichen Interpretationen ab, indem sie Kants Denken nicht vornehmlich als eine Auseinandersetzung mit Leibniz und Wolff lesen, sondern Spinoza als den Fixpunkt von Kants Philosophieren begreifen. Damit geht

---

<sup>1133</sup> Vgl. Boehm, „Kant's Regulative Spinozismus“, 292.

<sup>1134</sup> Vgl. Chignell, „Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza“. Chignell behauptet, Kant habe am „Möglichkeitsbeweis“ des *Beweisgrundes* zeitlebens festgehalten, im Zuge der *Kritik* lediglich den „epistemischen Status seiner Konklusion geändert“ (vgl. ebd. S. 636-367; 669). Dieser Befund ist basal für Chignells These, wonach nicht nur der Kant des *Beweisgrundes*, sondern auch der der *Kritik* grundsätzlich einer „Spinozistischen Bedrohung“ ausgesetzt sei, was so viel bedeutet, dass Kants Philosophie in letzter Folgerichtigkeit in eine dem Spinoza ähnliche würde münden müssen. Das Problem mit Chignells These ist nicht seine Interpretation oder gar seine Verstärkung des Kant'schen Beweises - im Gegenteil - die Schwierigkeit besteht lediglich darin, dass er den erwähnten „epistemischen Status der Konklusion“ des Beweises als Nebensächlichlichkeit darstellt, wobei er zweifellos gerade die Essenz der kritischen Philosophie ausmacht. Chignell führt Kant in Inkonsistenzen, aber dazu muss er behaupten, Kant habe die rationalistische Argumentationslinie des Beweises immer für gültig gehalten. Dies mag zwar sein, ein Beweis, dessen Konklusion man nicht sicher annehmen kann, ist jedoch absolut nicht mit einem gleichzusetzen, von dem man das kann. Aus diesen Gründen ist die vermeintliche Inkonsistenz in die Chignell - etwas anachronistisch - Kant hineinführen will und aus der er seine These ableitet, durchaus kritisch zu betrachten.

<sup>1135</sup> Vgl. Boehm, „Kant's Regulative Spinozismus“; Omri Boehm, *Kant's Critique of Spinoza* (Oxford University Press, 2014). Das gleichnamige Kapitel des Buches weicht nur geringfügig vom 2012 erschienenem Artikel ab.

die Revision der Ansicht einher, dass Spinoza, wie Lessing zu meinen glaubte, vor dem Ausbruch des *Pantheismusstreits* 1785 ein „toter Hund“ gewesen sei.<sup>1136</sup> Boehm widerlegt diese Ansicht nicht nur mit dem Hinweis auf die wichtigen und einflussreichen Werke Jonathan Israels zur *radikalen Aufklärung*, sondern mit der Tatsachenbehauptung, dass Spinoza in den wichtigsten Enzyklopädien oder philosophischen Lexika jeweils, zum Teil mit massiven Abstand, am meisten Platz eingeräumt wurde; so in Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique* von 1697, der *Encyclopédie* (1751-1772) sowie Zedlers *Grosses Universal Lexikon* (1731-1754).<sup>1137</sup> Die Tatsache, dass darin oft eine Kritik Spinozas enthalten war, spricht, und hier muss man Boehm zustimmen, auch nicht unbedingt dafür, dass man seine Philosophie auf die leichte Schulter nahm.<sup>1138</sup> Aus einer Zeit, in der selbst die Assoziation mit dem Leibnizianismus unbequeme Folgen haben konnte (was u. a. Wolff zu spüren bekam), die mit dem „Spinozismus“ bekanntlich ungleich unbequemer sein konnte, sind also wenig öffentliche oder schriftliche Bekenntnisse zu erwarten, weshalb die wichtige Frage, ob Spinoza in der Tat ein „toter Hund“ war, oder nicht doch vielmehr die in Aussicht stehende Karriere, sich naturgemäß auf dünnem Eis bewegt.

Das Ziel von Boehms Monografie ist es, nicht nur zu zeigen, dass Kant Spinoza zeitweise sehr nahestand, sondern auch, dass die kantische *Kritik* als ein bewusster Angriff auf Spinoza, den eigentlichen Repräsentanten der „dogmatischen Metaphysik“, zu verstehen sei und im Grunde über die Kritik des Prinzips vom Grund ablaufe.<sup>1139</sup> Kant sah, laut Boehm, die nihilistischen Implikationen des spinozistischen Rationalismus, auf die die *Kritik* eigentlich reagiere und antworte.<sup>1140</sup> Genau in diesem Lichte sei deshalb Kants Äußerung aus dem Vorwort der zweiten Ausgabe zu verstehen: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen [...]“.<sup>1141</sup> Diese bewusste kantische Kreation eines „asylum ignorantiae“, wie Rosenkranz den Glauben bei Kant

---

<sup>1136</sup> So liest man selbst 2015 zum „Spinoza-Streit“ bei Irrlitz eine klar und ohne Zweifel geäußerte Meinung: „Kant lehnte seit langem den originären spinozistischen Pantheismus ebenso ab wie den lebensphilosophisch erneuerten Herders und Jacobis (Irrlitz, *Kant Handbuch*, 34.)“

<sup>1137</sup> Boehm bezieht sich auf folgende Werke Israels: Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford University Press, 2002); Jonathan I. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790* (Oxford University Press, USA, 2011).

<sup>1138</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 2-3.

<sup>1139</sup> Ebd., xviii: „I will argue that Kant's critique of reason - which to a large part consists in a critique of the Principle of Sufficient Reason - is carried out as an attack on a Spinozist necessitarian position.“

<sup>1140</sup> Ebd. „If nihilism in its postmodern form has roots in Spinozist rationalism, Kant's critical position can be read as a conscious attempt to answer that challenge.“

<sup>1141</sup> KrV B XXXI.

auch nennt<sup>1142</sup>, stellt für Boehm Kants Hauptmotiv der *Kritik* dar, die er deshalb als eine Kritik an der spinozistischen - nicht der leibnizschen - Ausformung des Prinzips vom Grund versteht.<sup>1143</sup> Nicht nur weil Boehms erster Dank Micheal Della Rocca gilt<sup>1144</sup>, ist davon auszugehen, dass dessen grundlegende, das Prinzip vom Grund als zentrales Interpretament benutzende, Spinoza-Interpretation, die sicher auch nicht ganz unverantwortlich für das wiedererstarke Interesse an diesem Prinzip ist, als Inspiration sowie Hintergrund von Boehms Kantauslegung zu gelten hat.<sup>1145</sup> Was den Kant vor 1781 betrifft, basiert Boehm seine Argumentation einzig auf Kants *Beweisgrund*. Nachdem Kant zu Beginn dieser Schrift den ontologischen Gottesbeweis mit dem spätestens seit der *Kritik* bekannten Argument, nachdem Existenz kein reales Prädikat sei, weshalb man die Existenz Gottes nicht aus einem reinen Begriff ableiten könne, kritisiert, legt er in dieser Schrift den Grund zu dem seiner Ansicht nach „einzig möglichen Beweisgrund“ der Existenz Gottes. Boehms konzise Zusammenfassung von Kants Argument schicken wir hier voraus, auch weil unsere Diskussion desselben schon etwas zurückliegt:

1. Die interne Möglichkeit (das Wesen eines Dinges) hängt von formaler und materialer Möglichkeit ab.
2. Formale Möglichkeit (die logische Konsistenz zwischen den Prädikaten eines Begriffs) hängt von materialer Möglichkeit (den Prädikaten selbst) ab.<sup>1146</sup>
3. Materiale Möglichkeit ist in etwas gegenwärtig Existierendem gegründet.
4. Notwendigerweise ist etwas möglich.
5. Notwendigerweise existiert etwas (aus 3 und 4).
6. Es gibt ein Seiendes, das notwendig existiert.
7. Es kann nur ein notwendiges Seiendes existieren.<sup>1147</sup>

---

<sup>1142</sup> Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, 157: „Das Glauben war bei ihm das asylum ignorantiae, das notgedrungene Surrogat für das absolute Wissen, nach welchem uns umsonst lüstert.“

<sup>1143</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 6-7.

<sup>1144</sup> Vgl. Fußnote 1. Boehm, „Kant's Regulative Spinozism“, 292.

<sup>1145</sup> Omri Boehm drückt dies unmissverständlich aus, wenn er Della Rocca als einem seiner Doktorväter „in a very genuine sense of the term“ Dank ausspricht: Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, xxxiv. Zu Della Rocca, siehe u. a. : Della Rocca, *Spinoza*; Michael Della Rocca, „A Rationalist Manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason“, *Philosophical Topics* 31, Nr. 1 (2003): 75–93.

<sup>1146</sup> Hier drückt sich Boehm unklar aus, zumal die materiale Möglichkeit im Referent der Prädikate gegründet sein muss, also in der Extension derselben, aber das wird er auch wohl gemeint haben.

<sup>1147</sup> Vgl. Boehm, „Kant's Regulative Spinozism“, 295: Für eine detaillierte Zusammenfassung siehe die folgenden Seiten desselben Aufsatzes. Sowie auch die ausführliche Diskussion von Fisher und Watkins, auf die auch Boehm sich zum Teil bezieht: Mark Fisher und Eric Watkins, „Kant on the Material Ground of Possibility: From ‚The Only Possible Argument‘ to the ‚Critique of Pure Reason‘“, *The Review of Metaphysics* 52, Nr. 2 (1998): 369-95. Für eine gute Zusammenfassung und zum Teil über Kant hinaus gehende Möglichkeit dessen Beweisführung zu erweitern und zu verteidigen, siehe: Chignell, „Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza“ (v. a. S. 636-657).

Dieses alleinige und notwendige Seiende bestimmt Kant als den „letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit“ enthaltend, von dem Möglichkeit wie Dasein aller anderen (nicht-notwendigen) Dinge abhängt.<sup>1148</sup> Von entscheidender Bedeutung für Boehms These eines kantischen Spinozismus ist nun die Frage, wie Kant die Begründungs- oder Abhängigkeitsrelation zwischen notwendiger und letztbegründender Entität und den kontingenten Dingen versteht, wie Boehm richtig bemerkt.<sup>1149</sup> Entweder sind Letztere von Ersterer zwar bedingt, aber dennoch seismäßig verschieden, oder aber die endlichen Dinge sind Eigenschaften des notwendigen Seins selbst und müssten daher im Sinne eines spinozistischen Substanzmonismus aufgefasst werden. Die erste Option verwirft Boehm unter dem Hinweis, dass diese einer Affirmation des kosmologischen Arguments gleichkäme, in welchem von einer kontingenten Entität ausgehend auf die Existenz einer unbedingten und notwendigen Entität geschlossen wird - Kant jedoch im *Beweisgrund* gerade von dieser unbedingten Bedingung aller Möglichkeiten und aller Existenz her argumentiert. Boehm insistiert wohl zu Recht darauf, dass Kant hier und auch später daran gelegen war, lediglich dieses klassische Argument zu wiederholen.<sup>1150</sup>

Abgesehen davon, liegt die entscheidende Problematik des kosmologischen Arguments in der Tatsache, dass der Argumentationsgang von einer Prämisse der Kontingenz zu einer Konklusion der Notwendigkeit verfährt bzw. vom Bedingten zum Unbedingten, weshalb die Konklusion niemals im Obersatz enthalten sein kann, womit der Schluss seine formale Gültigkeit verliert, jedoch ohne darum notwendigerweise falsch sein zu müssen, da die Konklusion eventuell nur die eigentliche Prämisse der Prämisse sein könnte. Boehm sieht Kant der zweiten Option verpflichtet, wonach finite Bestimmungen oder Objekte in einem *Verhältnis der Inhärenz* zum notwendigen Grund aller Möglichkeit stünden, was er zunächst einmal vor allem an der Wortwahl Kants festmacht, der (wie Leibniz) davon spricht, dass der Grund die Folge „enthält“ und eben nicht verursahe oder Ursache sei, was eher dem Vokabular des kosmologischen oder physikotheologischen Arguments entspräche.<sup>1151</sup> Allerdings zieht Boehm die Stelle, mit der er die Inhärenzthese bestärken will, aus der *Kritik*<sup>1152</sup> und nicht aus dem

---

<sup>1148</sup> BDG, AA 02: 83: „Weil das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich sein, insofern es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm stattfinden und ist also aller anderen Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängig.“

<sup>1149</sup> Vgl. Boehm, „Kant’s Regulative Spinozismus“, 301.

<sup>1150</sup> Ebd.

<sup>1151</sup> Ebd., 302.

<sup>1152</sup> Vgl. KrV A 577/B 605.

*Beweisgrund*<sup>1153</sup>, wobei er darauf insistiert, dass Kant dieselbe Idee über seine gesamte Schaffenszeit wiederhole.<sup>1154</sup> Wie dem auch in textueller Hinsicht oder respektive Kants explizitem Verhältnis zu Spinoza sei (dazu später mehr), für Boehm läuft das oben in sieben Punkten zusammengefasste Argument Kants aus dem *Beweisgrund* in vielerlei Hinsicht auf einen Spinozismus hinaus.<sup>1155</sup> Zunächst, so führt Boehm aus, könne die Behauptung, wonach fundamentale, unanalysierbare Möglichkeiten als göttliche Bestimmungen existieren, so gelesen werden, als sei Raum eine göttliche Eigenschaft (selbst wenn der Begriff der *Bestimmung* bei Kant nicht dem des *Attributs* bei Spinoza, das unendlich ist, gleichzusetzen sei).

Kant persönlich, wie Boehm mit zwei Belegen zeigt, vertritt die Meinung, dass die Verneinung des *Transzendentalen Idealismus* und die damit einhergehende Annahme der realen Existenz des Raumes gerade zwangsläufig zu Spinozas metaphysischer Einstellung führe: „Wenn ich den Raum als ein Wesen an sich annehme, so ist der Spinozismus unwiderleglich, d. h. die Theile der Welt sind Theile der Gottheit. Der Raum ist die Gottheit [...]“.<sup>1156</sup> Des Weiteren käme Kants Argument, wie schon angedeutet, dem Substanzmonismus „gefährlich nahe“, eben weil die Annahme eines Letztgrundes aller Möglichkeiten und allen Daseins im engen Sinne nicht mit einer Vielzahl Substanzen konform sein könne, ergo nur noch die Inhärenzthese des Substanzmonismus übrig bliebe, um den Kant des *Beweisgrundes* gerecht auszulegen.<sup>1157</sup> Boehm ist sich weiterhin im Klaren, dass er Kant einen Substanzmonismus à la Spinoza nur zuschreiben kann, wenn Kant die aus dem Realgrund abgeleiteten Folgen als existierende endliche Dinge betrachtet, nur um sogleich festzustellen, dass der Text hier keine Klarheit zuließe. Sei

---

<sup>1153</sup> Auch behauptet Boehm, dass Kant Spinoza erst spät namentlich erwähne (Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 5.). Allerdings erwähnt Kant Spinoza 1763 im *Beweisgrund* selbst, also einer Schrift, die Boehm gelesen haben muss: „Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da das letztere ein Merkmal des erstern ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existiere, das ist darin gar nicht enthalten. Daher auch dieses Sein ganz richtig selbst bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Udinge gegen einander haben. Z. B.: Der Gott des *Spinoza* ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen (BDG AA 02: 74) [Hervorhebung S.D.S.]“

<sup>1154</sup> Boehm, „Kant's Regulative Spinozismus“, 302.

<sup>1155</sup> Ebd., 304: „This argument suggests Spinozism in several ways.“

<sup>1156</sup> V-Met-L2/Pölit, AA 28: 567 (zitiert nach Boehm); die andere von Boehm angeführte Stelle ist aus der Kritik der praktischen Vernunft: „Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raumes nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind (KpV, AA 05: 102.)“ Rosenkranz weist auf den Umstand hin, dass bei Kant ein klarer Unterschied zwischen den Vorlesungen und seinen Schriften bestehe, und erstere nicht mit letzteren verglichen werden könnten. In den hier von Boehm angegebenen Stellen stellt sich dieses Problem jedoch augenscheinlich nicht (Vgl. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, 125.).

<sup>1157</sup> Vgl. Boehm, „Kant's Regulative Spinozismus“, 305.

dies nicht der Fall, könne man Kant hier, wie ansonsten üblich, mit Leibniz lesen.<sup>1158</sup> Da der Text des *Beweisgrunds* keinen univoken Beleg für die Inhärenzthese der endlichen Dinge im notwendigen Grund aller Möglichkeiten und allen Daseins liefert, behilft sich Boehm mit zwei anderen, unveröffentlichten, Passagen Kants, die „klarerweise in Kontinuität zur Konzeption des Beweisgrundes“ stünden und von denen hier eine, zumal ihr Tenor derselbe ist, aus dem Nachlass, und zwar aus der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* wiedergegeben werden soll.<sup>1159</sup>

„Dieses Eine, welches sich die Metaphysik nun, man wundert sich selbst, wie, hingezaubert hat, ist das höchste metaphysische Gut. Es enthält den Stoff zur Erzeugung aller andern möglichen Dinge, wie das Marmorlager zu Bildsäulen von unendlicher Mannigfaltigkeit, welche insgesamt nur durch Einschränkung (Absonderung des Übrigen von einem gewissen Theil des Ganzen, also nur durch Negation) möglich, und so das Böse sich bloß als das Formale der Dinge vom Guten in der Welt unterscheidet, wie die Schatten in dem den ganzen Weltraum durchströmenden Sonnenlicht, und die Weltwesen sind darum nur böse, weil sie nur Theile, und nicht das Ganze ausmachen, sondern zum Theil real, zum Theil negativ sind, bey welcher Zimmerung einer Welt dieser metaphysische Gott (das realissimum) gleichwohl sehr in den Verdacht kommt, daß er mit der Welt, (unerachtet aller Protestationen wider den Spinozismus) als einem All existirender Wesen, einerley sey.“<sup>1160</sup>

An dieser Stelle ist es nicht ganz unproblematisch, dass Boehm folgenden Einschub innerhalb des ersten Satzes nicht wiedergegeben hat: „[...] welches sich die Metaphysik nun, man wundert sich selbst, wie, hingezaubert hat.“<sup>1161</sup> Dieser ironische Zwischenvermerk lädt nicht unbedingt dazu ein, diese Stelle des kantischen Textkorpus ernst zu nehmen, und sie schon gar nicht als Hinweis auf einen, wenn auch impliziten, Spinozismus Kants hin zu deuten. Einen Gegenbeweis gegen Boehms These bietet dieser ironische Einfall selbstredend jedoch auch nicht. Dennoch besitzt seine These durchaus eine starke suggestive Sogwirkung und verdient es deshalb, genau betrachtet zu werden, selbstredend natürlich jedoch vor allem, weil sie der hier verteidigten Interpretation grundlegend konträr ist. Dass Kant Spinozas Gedankengang nachvollzieht ist unstrittig, wie Boehm anhand einer Stelle aus der Diskussion um das *Ideal der Vernunft* zeigt, die hier schon besprochen wurde.

Die Affinität des *ens realissimum* und Spinozas Substanz ist unbezweifelbar, wobei der kleine aber entscheidende Unterschied natürlich darin besteht, dass dieses bei Spinoza

---

<sup>1158</sup> Vgl. ebd.

<sup>1159</sup> Vgl. ebd., 306. Die andere von Boehm zitierte Stelle ist: V-Met-K2/Heinze, AA 28: 785-786.

<sup>1160</sup> FM, AA 20: 302.

<sup>1161</sup> Vgl. ebd.

absolute Realität hat, während es bei Kant nur den Status eines Ideals besitzt. Da keine der Äußerungen Kants zum Spinozismus, zum Beispiel jene an Jacobi erinnernde<sup>1162</sup>, nach der „der Spinozismus [...] der wahre Schluß der dogmatisierenden Metaphysik [ist]“<sup>1163</sup> weder aus der vorkritischen Phase noch aus *Kritik* selbst stammen (laut Boehm stammt die erste in diese Richtung zielende Aussage aus der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788), abgesehen davon, dass diese Aussagen ja selbst kein eindeutiges, allerhöchstens ein hypothetisches, sein Lebenswerk gefährdendes Bekenntnis darstellen, zwingt dieser Sachverhalt Boehm, aus Kant einen unbewussten Anhänger Spinozas (vor 1781) bzw. einen „regulativen Spinozisten“ (nach 1781) zu machen.

Auf den von Jacobi provozierten Ausbruch des *Pantheismusstreits* von 1785 und die Möglichkeit, dass Kant erst in dessen Folge auf die metaphysische Alternativlosigkeit des Spinozismus (um im Sprech des neoliberalen Ungeistes zu reden) geht Boehm nur kurz ein. Bis zum Ausbruch der Pantheismusstreits sei es im Preußen des Jahres 1763 einfach nicht opportun gewesen, sich zum Spinozismus zu bekennen, und erst mit dem *Streit* wäre dies möglich geworden, in dessen Zuge er seine Philosophie gerade auch als einzig mögliche Alternative (es gibt sie doch) hätte anpreisen können.<sup>1164</sup> Wie Manfred Kühns Kant-Biografie zeigt, stimmt es einerseits, dass es unter dem Einfluss der Pietisten problematisch war, selbst die leibnizsche Philosophie zu vertreten, wie Christian Wolff es schon früher in Halle hatte spüren müssen, andererseits zeigt Kühn auch, dass Kant keineswegs ein Opportunist war, was sich vor allem zu seinem Lebensende in seiner ausdrücklichen Begeisterung („Herr! Nun lasse deinen Diener in Frieden dahin fahren, denn ich habe das Heil der Welt gesehen!“<sup>1165</sup>) für die Französische Revolution zeigte (wo nun aber die finale Alternativlosigkeit natürlich auch eine Rolle gespielt haben könnte).<sup>1166</sup> Spekulation hin oder her, Boehm argumentiert auf philosophischem, nicht auf historischem Terrain. Und er hat den Vorzug der Eindeutigkeit:

---

<sup>1162</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*. (Hamburg: Meiner, 2000), 22–23: Jacobi, dessen ganze Schrift dafür plädiert, dass Spinozas Rationalismus die einzig mögliche Philosophie sei, was ihn bekanntlich nicht daran hinderte (im Gegenteil) diese abzulehnen, legt an dieser Stelle Lessing folgende Worte in den Mund: „Es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.“

<sup>1163</sup> Vgl. Refl. AA 18: 436.

<sup>1164</sup> Vgl. Boehm, „Kant’s Regulative Spinozismus“, 309–10.

<sup>1165</sup> Rudolf Malter, Hrsg., *Immanuel Kant in Rede und Gespräch* (Hamburg: Meiner, 1990), 348 [zitiert nach: Kühn, 397].

<sup>1166</sup> Vgl. Kühn, *Kant. Eine Biografie*, 393–97.

„My first response is that I think we should care less about Kant’s conscious commitments in 1763. The *Beweisgrund* is committed to Spinozism, and the Ideal of Pure Reason to regulative Spinozism. As we have seen, this is something that Kant - at least later in his career - concedes.“<sup>1167</sup>

Auf Kants angeblichen „regulativen Spinozismus“ gehen wir hier nicht ein, da wir Kants Konzept des „Ideals der reinen Vernunft“ schon an anderem Ort untersuchten. Evident sollte daraus geworden sein, dass Kant jegliche metaphysische These verwirft, jedoch ohne zugleich die objektive Möglichkeit einer solchen, z. B. des Spinozismus, zu verneinen, da weder Affirmation noch Negation solch einer Position jemals im Kontext der *Transzendentalphilosophie* bewiesen werden könne. Trotzdem sei hier noch die Stelle zitiert, die Boehm für Kants regulativen Spinozismus am wichtigsten hält, auch weil sie für die Thematik um das Prinzip des Grundes von Bedeutung ist:

„Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines *Dinges an sich selbst*, als durchgängig bestimmt, vorgestellt, und der Begriff eines entis realissimi ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein transzendentales *Ideal*, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst.

Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transzendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle mögliche Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anders, als die Idee von einem All der Realität (*omnitudo realitatis*). Alle wahre Verneinungen sind alsdann nichts als *Schranken*, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge.“<sup>1168</sup>

In der Tat kann man diese Stelle so lesen, dass eine positive Beschreibung des Dings an sich in ihren Grundzügen wie Spinozas Metaphysik der einen Substanz aussehen müsste. Denn das „Ding an sich“ steht hier im Singular und nicht - wie so oft in der *Kritik* - im Plural. Zudem spricht Kant davon, dass dieses singuläre Ding an sich als „einzelnes Wesen“ oder als „Vorstellung von einem Individuum erkannt wird“.<sup>1169</sup> Zugunsten der Inhärenzthese betont Boehm Kants Begriff der „transzendentalen Negation“, den Ersterer zu Recht in diesem Sinne liest, zumal er impliziert, dass eine pure Negation kein Sein

---

<sup>1167</sup> Boehm, „Kant’s Regulative Spinozism“, 309.

<sup>1168</sup> KrV A 576/B 604 [Hervorhebungen im Original].

<sup>1169</sup> Vgl. ebd.



haben könne, ergo die Möglichkeit einer absoluten Differenz zur „einen Substanz“ prinzipiell ausgeschlossen sei bzw. sich in reinem Nichtsein erschöpfe und deshalb den Substanzmonismus als Grundbedingung der Inhärenzthese impliziere.<sup>1170</sup> Boehm scheint hier nicht ganz verkehrt zu liegen. Nimmt man zum Beispiel Jacobis These ernst, wonach alle Philosophie im Spinozismus enden müsse, oder auch Della Roccas Arbeiten, die zweifelsohne Vorbedingung für Boehm waren, die womöglich noch darüber hinausgehen, indem sie vertreten, selbst Spinoza sei dem Prinzip vom Grund nicht bis zur letzten Konsequenz gefolgt (geschweige denn die anderen Philosophen), dann besteht natürlich das Problem, dass jede Philosophie in letzter Konsequenz Spinozismus oder absoluten Rationalismus impliziert - wenn nur zu Ende gedacht -, da nun mal jede Philosophie rationalistische Elemente in sich tragen muss.

Aus dieser Sicht besteht die Gefahr, die Meinung gewisser Philosophen (im Falle Boehms: diejenige Kants) über diese selbst hinauszutragen und dabei jegliche Differenzierung zwischen Philosophen in einem universalen Spinozismus zu verschmelzen, analog zur ontologischen Vereinheitlichung der Differenz in der Alleinheit der Substanz - oder Spinoza als Substanz der Philosophie selbst. Grundsätzlich mag diese jacobische Mutmaßung durchaus zutreffen, ob die von Boehm vorgebrachten Argumente ausreichen, Kant des Spinozismus, sei es eines demütigen (oder feigen), sprich regulativen, zu bezichtigen soll nun erörtert werden. Im folgenden Kapitel gilt es deshalb Boehms Argument zu diskutieren und in Bezug zur hier vorgebrachten These zu setzen, die besagt, dass Kant sozusagen erst zu „Kant“ werden konnte, weil er eben kein Spinozist war. Wäre er Spinozist gewesen, dann hätte er keinen Grund gehabt, zum Kantianer zu werden.

---

<sup>1170</sup> KrV A 575/B 603: „Eine transzendente Verneinung bedeutet dagegen das Nichtsein an sich selbst, dem die transzendente Bejahung entgegengesetzt wird, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Sein ausdrückt, und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch sie allein, und so weit sie reicht, Gegenstände Etwas (Dinge) sind, die entgegenstehende Negation hingegen einen bloßen Mangel bedeutet, und, wo diese allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgestellt wird.“ Was Kants Begriff der Verneinung angeht, besteht also kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Kant des *Beweisgrundes* und dem der *Kritik* wie folgende Stelle zeigt: „In der Tat sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art faßlich machen kann. Setzt nichts als Negationen, so ist gar nichts gegeben und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzte Positionen denklich, oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die größten sind. Und hierin liegen schon nach dem Satze der Identität die Verneinungen selber. Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnenden Verneinungen keinen Realgrund (weil sie nichts Positives sind), mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen (BDG, AA 02: 87).“

## 7.2 Diskussion und Kritik an Omri Boehms These

Bevor wir auf die Differenz, fast schon Inkommensurabilität, zwischen Boehms und der hier vertretenen Kantauslegung kommen, sollen zuerst einige Passagen aus dem *Beweisgrund* diskutiert werden, die doch schwerlich mit dem Geist Spinozas zu harmonisieren sind. Außerdem soll auf die dezisive Frage nach dem kantischen Verständnis der Dependenzrelation eingegangen werden. Der Kant des Jahres 1763, der sich, ohne zu zögern, fast schon Empedokles imitierend, in den „bodenlosen Abgrund der Metaphysik“<sup>1171</sup> stürzt, spricht im *Beweisgrund* zumindest von der Existenz „anderer Dinge“:

„Demnach beruht die Möglichkeit aller anderen Dinge in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem notwendigen Wesen als einem Realgrund, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grund. Die Möglichkeit des Körpers, insofern er Ausdehnung, Kräfte u. dgl. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; insofern ihm die Kraft zu denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst nach dem Satz des Widerspruchs.“<sup>1172</sup>

Kant postuliert die Existenz anderer Dinge. Diese Stelle lädt jedoch zu einer vorschnellen, in Richtung eines von Gott verschiedenen Substanzenpluralismus weisenden, Lektüre ein. Die Realität dieser anderen Dinge kann für Kant - konsequenterweise - nur aus dem Realgrunde kommen. Die Tatsache, dass der Mangel endlicher Dinge, deren wesentliches Attribut natürlich gerade der Mangel, die Imperfektion ist, nicht dem Realgrund, sondern nur dem logischen Grund zugeschrieben wird, kann man durchaus im Sinne eines Substanzmonismus lesen. Die Bestimmung eines Dinges setzt zum einen Endlichkeit voraus (*omnis determinatio est negatio*), weil das Endliche immer finit sein muss, um definierbar zu sein, also per Negation als Endliches bestimmt zu werden. Die Negation kann in diesem Zusammenhang nur logischer Natur sein kann, indem sie Endliches von anderem Endlichen oder Unendlichem abgrenzt, dabei aber nie qua Negation auf ein tatsächliches oder positives Negatives verweist, welches natürlich eine *contradictio in adiecto* darstellen würde. Die zitierte Stelle ließe sich demnach so lesen, dass es eigentlich im letzten Grunde nur eine Substanz gäbe, die Konstruktion endlicher Dinge letztlich nur eine logische Operation (womöglich eine göttliche selbst) sei, die aus der Abgrenzung und Beschränkung des Einen endliche Verschiedenheit gewänne. Dies widerspräche keineswegs der Existenz von wirklicher Verschiedenheit als einer Ausdifferenzierung der

---

<sup>1171</sup> Vgl. BDG, AA 02: 66.

<sup>1172</sup> BDG, AA 02: 87.

einen Substanz selbst, welche den objektiven Grund für die Möglichkeit logischer Verneinung böte, da die ultimative Einheit der Substanz ja gerade der Grund, gar Bedingung der Verschiedenheit ist, ohne den diese nicht gedacht werden könnte. Unter diesem Gesichtspunkt ließen sich die „anderen Dinge“ als der Substanz inhärierend verstehen. Dann würde der Passus „weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind“ perspektivisch zu verstehen sein. In einer endlichen oder definitiven, analysierenden oder logischen Perspektive - *sub specie finitatis* - sehen wir von der Substanz verschiedene andere Dinge, gerade weil wir sie im Modus der Endlichkeit oder Imperfektion, der obskuren Erkenntnis sehen. *Sub specie aeternitatis*, unter einer die Unendlichkeit eröffnenden Ewigkeit würde sich die infinite Perfektion (eigentlich auch ein Widerspruch in sich) zeigen, die natürlich nur ein Verstandesbegriff sein kann, die niemals visualisiert werden kann, da zur Sichtbarkeit immer Begrenzung gehört.

Allerdings äußert sich Kant nicht dahingehend. Die Insistenz auf dem Satz des Widerspruchs verbietet ihm unter Umständen das Zusammendenken des Endlichem mit dem Unendlichen als Eines in dem einen Grund.<sup>1173</sup> Jedenfalls legt dies eine Passage aus der *vierten Betrachtung der Beweisgrundschrift* nahe. Hier spricht Kant in der letzten Untersektion *Beschluß* von „offenbaren Folgerungen“, die dem soeben durchgeführten Beweis zur Existenz Gottes, der ja Boehms eigentliche argumentative Ausgangsbasis darstellt, „hinzugefügt“ werden könnten. Diese dürften Omri Boehm nicht unbedingt schmecken. Sie lauten:

„Ich, der ich denke, bin kein so schlechterdings notwendiges Wesen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich; kein anderes Wesen, dessen Nichtsein möglich ist, das ist, dessen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding oder in welchem Schranken sind, mithin auch nicht die Welt, ist von einer solchen Natur; die Welt ist nicht ein Akzidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit, alles Gegenteile der Bestimmungen einer Gottheit, angetroffen werden; Gott ist nicht die einzige Substanz, die da existiert, und alle andre sind nur abhängig von ihm da usw.“<sup>1174</sup>

---

<sup>1173</sup> Dies zeigt auch eine Stelle auf die Tomaszewska in ihrer Diskussion von Boehm hinweist (Vgl. Anna Tomaszewska, „Spinoza’s God in Kant’s Pre-Critical Writings: An Attempt at Localizing the ‚Threat‘“, *Kant Studies Online*, 2015, 79.): „Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle andere nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, daß alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre. Dieses ist eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat. Man erteilt alle Realitäten Gott oder dem notwendigen Wesen ohne Unterschied als Prädikate, ohne wahrzunehmen, daß sie nimmermehr in einem einzigen Subjekt als Bestimmungen nebeneinander können stattfinden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. dgl. können nicht Eigenschaften von demjenigen sein, der da Verstand und Willen hat (BDG, AA 2: 85).“

<sup>1174</sup> BDG, AA 02: 90-91.

Kurzum: Perfektion ungleich Imperfektion. Es gelte das Prinzip des Widerspruchs und die Welt kann nicht mit der Gottheit identisch sein, erstere mithin nicht mit letzterer in einer Inhärenzrelation stehen. Wenn Kant nun wirklich diese als „offenbar“ gekennzeichnete Folgerung aus seinem Gottesbeweis zieht, diese mithin als selbstverständlich ansieht, dann wäre es für Boehm selbst auch problematisch, Kant einen nur impliziten oder „unbewussten Spinozismus“ zu unterstellen. Die hier zitierte Passage spricht eindeutig dafür, dass Kant zwischen der Gottheit als dem Realgrund und der Schöpfung als Realfolge eine reale, wenn nicht gar wesentliche Differenz denkt. Damit ist es zumindest nicht unproblematisch, Kant im *Beweisgrund* einen impliziten Spinozismus zuzuweisen, denn Kant scheint hier keinen ontologisch fundierten Abhängigkeitsbegriff zu vertreten, sondern einen moralischen (der als solcher naturgemäß eher auf Leibniz deutet), wie sich gleich noch zeigen wird.

Darüber hinaus weist der Text von 1763 etliche Stellen auf, die Spinozas Denken zum Teil geradezu diametral entgegengesetzt sind. Dazu gehört zunächst einmal die Tatsache, dass Kant Gott einen Willen zuschreibt.<sup>1175</sup> Dies mag mit Leibniz harmonieren, keineswegs jedoch mit Spinoza.<sup>1176</sup> In der *ersten Betrachtung* der *zweiten Abteilung* seines *Beweisgrundes* ist Kant nicht weit davon entfernt, die Existenz Gottes a posteriori durch teleologische Phänomene der Natur zu rechtfertigen.<sup>1177</sup> Ebenso wenig entspricht die in der *dritten Betrachtung* vorgenommene Unterscheidung in natürliche und übernatürliche Phänomene einer auch nur entfernt spinozistischen Denkungsart.<sup>1178</sup> Selbiges gilt für die Aufrechterhaltung der modalen Unterscheidung von Zufall und Notwendigkeit.<sup>1179</sup> Auch wenn Kant sich skeptisch gegenüber dem Wunderglauben positioniert, so negiert er die

---

<sup>1175</sup> Tomaszewska weist ebenfalls auf diesen auffälligen Umstand hin: Tomaszewska, „Spinoza’s God in Kant’s Pre-Critical Writings: An Attempt at Localizing the ‚Threat‘“, 80.

<sup>1176</sup> BDG, AA 02: 91: „Weil nun ferner aus dem angepriesenen Beweisgrunde erhellt, daß alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet seien, in welchem die größte Grade des Verstandes und eines Willens, der der größtmögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen alles in der äußerst möglichen Übereinstimmung sein muß, so wird daraus schon zum voraus abzunehmen sein, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist, das Wesen Gottes, mit seinem Willen in der größten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil ebendieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen größten Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der ersteren fruchtbar sein kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit Einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen sein.“

<sup>1177</sup> Vgl. BDG, AA 02: 93-100.

<sup>1178</sup> Vgl. BDG, AA 02: 103-108.

<sup>1179</sup> Vgl. BDG, AA 02: 106.

Möglichkeit von Wundern nicht explizit, wie er auch eine gewisse Form der Freiheit erlaubt.<sup>1180</sup> In der *zweiten Betrachtung* der *zweiten Abteilung* führt Kant eine für die hier verfolgte Diskussion wichtige Entscheidung ein. Er unterscheidet im Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gott und den nicht-notwendigen Dingen zwischen „moralischer“ wie „unmoralischer“ Abhängigkeit:

„Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, *moralisch*, alle übrige aber ist *unmoralisch*. Wenn ich demnach behaupte, Gott enthalte den letzten Grund selbst der inneren Möglichkeit der Dinge, so wird ein jeder leicht verstehen, daß diese Abhängigkeit nur unmoralisch sein kann; denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschließt nur, was als möglich schon vorausgesetzt ist. Insofern Gott den Grund von dem Dasein der Dinge enthält, so gestehe ich, daß diese Abhängigkeit jederzeit moralisch sei, das ist, daß sie darum existieren, weil er gewollt hat daß sie sein sollten.“<sup>1181</sup>

Leider präzisiert der Königsberger diese Unterscheidung im Folgendem nicht mehr weiter, weshalb ohne Mutmaßungen anzustellen kaum entschieden werden kann, ob die moralische Abhängigkeitsrelation zugleich als eine Inhärenzbeziehung gedeutet werden kann. Im Lichte der oben angeführten Textstellen scheint es dennoch wahrscheinlicher zu sein, die moralische Abhängigkeit als eine der Nichtidentität zu deuten. Gott wählt aus dem Möglichen und realisiert es als ein Nicht-mit-sich-Identisches, als ein Ding, das Gott zwar seine Existenz schuldet, selbst aber keinerlei göttliche Attribute besitzt. Auch Tomaszewska insistiert in diesem Zusammenhang zu Recht darauf, dass weder der Kant der *Nova Dilucidatio* (Prop. VI) noch der Kant der von *De mundi...* (§ 19) den Begriff einer *causa sui* akzeptiere, womit er sich in diesem Punkt mindestens der Wortwahl nach

---

<sup>1180</sup> Vgl. BDG, AA 02: 108-116. Zur Thematik der freien Handlungen siehe exemplarisch, S. 110-111: „Die letztere Art der Weltveränderungen [freie Handlungen/S.D.S.], insofern sie scheinen, eine Ungebundenheit in Ansehung bestimmender Gründe und notwendiger Gesetze an sich zu haben, enthalten insoweit eine Möglichkeit in sich, von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, daß übernatürliche Ergänzungen nötig sein dürften, weil es möglich ist, daß in diesem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend sein könne.“

<sup>1181</sup> BDG, AA 02: 100 [Hervorhebung im Original].

von Spinoza abhebt.<sup>1182</sup> Auf diesen Punkt sollte man nicht zu stark insistieren, zumal man es angesichts der herausragenden denkerischen Fähigkeit Spinozas durchaus mit Wolfgang Cramer halten kann, der zwar auch *causa* liest, doch uns versichert, dass Spinoza eigentlich *ratio* damit meint (und selbstverständlich denkt Spinoza dabei nicht an eine Ursache, die der Ursache vorhergehe, womit man ihn allzu leicht versucht in einen Widerspruch zu zwingen).<sup>1183</sup> Zumal die Bringschuld wohl eher bei Omri Boehm liegt, soll hier nicht weiter auf den offensichtlichen Differenzen zwischen Kant und Spinoza insistiert werden. Die hier erwähnten Passagen vermögen es dennoch, die Suggestivkraft der boehmschen These (die eher der Attraktivität des Ideals der reinen Vernunft geschuldet sein mag, denn der tatsächlichen Textauslegung), etwas zu bremsen und angemessene Vorsicht walten zu lassen, wenn es darum geht, den Kant des *Beweisgrunds* als Spinozisten hinzustellen.

Setzen wir Boehms These zudem in Bezug zu den hier untersuchten anderen präkritischen Werken Kants, dann wird offensichtlich, dass der *Beweisgrund* das einzige Werk ist, wo Kant wenigstens tendenziell vom Substanzpluralismus abweicht, was nun aber auch am Untersuchungsgegenstand liegen mag, den man sich schwerlich im Plural vorstellen kann. Monotheismus und Substanzmonismus sind zwei verschiedene Konzepte, selbst wenn sie weitläufig miteinander in Beziehung stehen mögen. Das übermäßige Vorhandensein an Textstellen, die eindeutig dem Substanzenpluralismus das Wort reden, soll hier nicht als erdrückender Beweis verwendet werden, zumal die Qualität einer Idee von keiner Quantität zu besiegen ist, dennoch stellt sie ein richtungsweisendes Indiz dar, zumindest was den bewussten Kant anbetrifft, und gegen den unbewussten Kant Boehms lässt sich schwerlich mit herkömmlichen Mitteln argumentieren. In diesem Punkt stimmen wir tendenziell Chignell zu, der zwar zeigt, dass gewisse Annahmen Kants in der *Beweisgrundschrift* zumindest der „Bedrohung“ ausgesetzt seien - wenn

---

<sup>1182</sup> Vgl. Tomaszewska, „Spinoza’s God in Kant’s Pre-Critical Writings: An Attempt at Localizing the ‚Threat““, 88. Tomaszewska unterscheidet bei Kant drei Möglichkeiten die Begründungsrelation zwischen Gott und der Welt (oder den Dingen) zu denken, die jedoch alle problematisch seien, auch wenn im Fall des spinozistischen Ansatzes der Spinozismus selbst das Problem zu sein scheint: „I have distinguished three ways in which one can construe the grounding relation: (1) grounding as causation by God, (2) grounding as (non-intentional) instantiation of realities by God, and (3) grounding as representation in the divine understanding. As I have argued, none of the above three accounts remains unproblematic. (1) renders the divine grounding a mysterious causal process. For if reality is not, in some sense, ‘in’ God, but exists separately as an effect of the divine power, grounding will look like God’s blindly exercising his power, without it being possible to satisfactorily explain what makes determinate realities possible at all. (2) implies Spinozism, since on this account God has to be the subject of all possible predicates taken together, including extension. Finally (3) leads to the problem of representing space in God’s mind, unless we concede (following Insole) that space derives from relations between objects, the essences of which are authored by God (Ibd. S. 101).“

<sup>1183</sup> Vgl. Cramer, *Spinozas Philosophie des Absoluten*.

konsequent zu Ende gedacht - im Spinozismus zu münden, Kant sich dessen aber nicht unbedingt bewusst sei.<sup>1184</sup> Chignell schreibt diesem Befund generell dem gesamten Werk Kants zu.

Aus der Warte der hier vertretenen Sichtweise ist gegen Boehms These zudem noch hauptsächlich Folgendes einzuwenden: Sie ignoriert die Problemstellung, aus der heraus sich die Entwicklung Kants kritischer Philosophie ergab. Wäre nämlich der vorkritische Kant schon Anhänger Spinozas gewesen, dann müsste er auch seiner „Lösung“ der „Problematik des Realgrundes“ gewogen gewesen sein. Wäre dem so, dann hätte Kant nicht die postulierte Unlösbarkeit des Problems der realen Verursachung zu einem Grundmoment seiner Philosophie gemacht. Mehr noch, er hätte überhaupt keinen Grund gehabt, die „kritische Wende“ zu vollziehen, da Spinozas Substanzmonismus durchaus als eine Antwort auf dieses Problem zu verstehen ist bzw. als eine Metaphysik, in welcher sich das Problem so nicht stellt, wie es sich für Kant eben doch stellte. Hätte Kant sich dem Problem im Rahmen des Substanzmonismus gestellt, dann wäre das Problem der Verursachung sicherlich vielmehr in die Kardinaldebatte des Spinozismus umgeschlagen, nämlich das Problem, die augenscheinlichen Vielheit oder Differenziertheit der Substanz zu denken oder anders formuliert: Kants Fragestellung wäre nicht die, wie Grund und Folge einerlei sein könnten, sondern umgekehrt, wie Grund und Folge denn verschieden sein könnten.

---

<sup>1184</sup> Chignell, „Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza“, 668: „Naturally, none of this is actually contemplated by Kant, and in *OPB* [*Beweisgrund*/S.D.S.] as well as his final aphoristic writings he scorns anything like the ‘enourmos’ Spinozistic idea of God [...]. It may be, however, that *malgré lui* Kant’s own proof of God’s existence leads to something just as enourmous [Hervorhebungen im Original].”

### 7.3 Spinoza als eigentlicher Adressat der Antinomien?

Wie erörtert wurde, können die Gründe, die Boehm dafür anführt, Kant sei tatsächlich selbst Spinozist gewesen, nicht überzeugen, auch wenn sie nicht restlos auszuschließen sind, zumal zu Kants Zeiten (angesichts der Zensur und dem vorhandenen, wenn auch begrenzten und immer gefährdeten Spektrum der freien Meinungsäußerung) durchaus ein Unterschied zwischen seinen privaten und seinen öffentlich geäußerten Vorstellungen bestanden haben kann (oder muss).<sup>1185</sup> Allein aus der schon geführten Auseinandersetzung mit Boehms Thesen wurde jedoch ersichtlich, dass die Charakterisierung des kritischen Kant als eines „regulativen Spinozisten“ - vor allem in Anbetracht dessen Ausführungen zum „Ideal der reinen Vernunft“ - zumindest diskussionswürdig ist. Boehms Kapitel zu Kants Antinomien zielt darauf (auf den ersten Blick auch durchaus überzeugend), zu zeigen, dass, entgegen einer weit verbreiteten Interpretation, nicht Leibniz (und Wolff) die Adressaten der darin enthaltenen Vernunftkritik seien, sondern der metaphysische Rationalismus Spinozas deren eigentliches Ziel darstelle.<sup>1186</sup> In diesem Licht betrachtet, ist die Bezeichnung „regulativer Spinozismus“ doch etwas verwirrend, dahingehend, dass sie möglicherweise verdeckt, dass der spätere Kant sich gerade gegen Spinoza profiliert und, wie Boehm zumindest für den späten Kant überzeugend zeigt, sich als einzig mögliche Alternative zu dessen System präsentiert und in Stellung bringt. Dies zeige der veränderte Tonfall der *Vorrede zur zweiten Auflage*, in welcher der *Transzendental Idealismus* als einziges Bollwerk gegen, so Boehm, den Transzendentalen Realismus, den Kant mit Spinoza identifiziere (was er für den Kant nach Ausbruch des Pantheismusstreits

---

<sup>1185</sup> Martin Schönfeld scheint deshalb auch in einer Vorabfassung seines Beitrags zu „Kants Ontologie“ für das beim Metzler Verlag in Vorbereitung begriffene *Handbuch Ontologie* fast schon so weit zu gehen und bei Kant zwischen einer esoterischen und exoterischen Lehre zu unterscheiden: „Das feindselige Klima für spinozistische Ontologien veranlaßte Kant, seine freigeistigen Ideen naturwissenschaftlich zu kaschieren, sich knapp auszudrücken oder es bei Anspielung zu belassen. Das ist der werkimmanente Grund für die unscheinbare Behandlung der Seinsfrage: Kants Ontologie ist in Abhandlungen zu Fragen der Dynamik, Astrophysik und Kosmologie teils versteckt, teils verstreut (Schönfeld, „Kants Ontologie [Manuskript]“).“ Es scheint trotzdem weitestgehend absurd zu sein, Kants Veröffentlichung als bloße Blendwerke darzustellen, was Schönfeld natürlich hier auch nicht tut, nur der Verdacht entsteht im Kontext solch einer Interpretation eben. Kants *Kritische Philosophie* wäre in solch einem Falle sicherlich das größte und einflussreichste Blendwerk, das die Geistesgeschichte je gesehen hätte.

<sup>1186</sup> Eine Auffassung, die in der Literatur unter anderem von Al-Azm vertreten wird und gegen die Boehm (Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 70ff.) sich überzeugend wendet; Vgl. Sadik J. Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies* (Oxford University Press, 1972). Die aber auch aktuell in Irritz' Kant Handbuch zu finden ist, wo die Leibniz-Clarke Debatte als Matrix der Antinomien genommen wird, zumindest der ersten (Vgl. Irritz, *Kant Handbuch*, 55.). Das 2015 erschienene Kant-Lexikon folgt auch Al-Azms Theorie, erwähnt aber noch einen zweiten Bezugspunkt, nämlich, auf Max Wundt verweisend, die Auseinandersetzung zwischen Lange und Wolff über Anfang und Ewigkeit der Welt (Vgl. Max Wundt, *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, 2., unveränderter Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1945, Bd. 4, Olms Paperbacks (Hildesheim; New York: Olms, 1992), 240.) - Vgl. Nico Naeve und Hernán Pringe, „Antinomie der reinen Vernunft“, *Kant-Lexikon*, 2015, 128.



auch gut belegen kann), präsentiert und angepriesen wird.<sup>1187</sup> In der Tat ist nach Jacobis aufsehenerregenden Veröffentlichungen<sup>1188</sup> hinsichtlich Lessings „Beichte“ der Begriff der „Schwärmerei“, auf welchen Kant Bezug nimmt, selbst wenn er inhaltlich (oder gar persönlich) nicht auf Spinoza zutreffen mag, doch unauflöslich mit dessen Philosophie assoziiert.<sup>1189</sup>

Allgemein gesprochen operiert Boehm in folgender Argumentationslinie. Weil die Antinomien eindeutig zum Ziel hätten, die Vernunft als solche in unauflösbare Widersprüche zu verwickeln, Spinozas Philosophie mit Jacobi und Kant gesprochen die Vernunft am konsequentesten, das leibnizsche Denken verschluckend, zu Ende denkt, so müssten die Antinomien deswegen gegen Spinozas Ausbreitung der Ratio gerichtet sein, womit sie, so Boehm folgerichtig, Kants „ultimativen indirekten Beweis“ für den *Transzendentalen Idealismus* darstellten.<sup>1190</sup> Denn nur eine sich selbst diskreditierende Vernunft könnte und würde die kantische Position nötig und wünschenswert erscheinen lassen. Der Beweis ist insofern als indirekt zu bezeichnen, da Kant im Rahmen seiner *Kritischen Philosophie* keine direkte und legitime Handhabe im Reich der Vernunft besitzt, diese also, ohne sich zu widersprechen, nicht direkt widerlegen kann und natürlich auch nicht will, denn eine vernünftige Refutation der Vernunft ist nun einmal Unsinn. Vielmehr ist es gerade das Aufzeigen, dass die Vernunft, der Logos, sich nicht aus sich selbst heraus legitimieren kann und damit womöglich selbst einer unbegründbaren Faktizität verhaftet bleibt. Vor der Auseinandersetzung mit der ersten Antinomie sei aber noch kurz Grundsätzliches zum Konzept der Antinomie vorausgeschickt.

Kant versteht unter einer Antinomie der reinen Vernunft einen „Widerstreit der Gesetze [...] der reinen Vernunft“, der beim Versuch der Vernunft zum Vorschein komme, die Probleme der rationalen Kosmologie zu beantworten (wir hatten bereits weiter oben Kants Bestimmung des Weltbegriffs in *De mundi...* mit den Antinomien assoziiert).<sup>1191</sup> Dabei gerät diese in Widerspruch zu sich selbst, da sie a priori über Argumente verfügt, die jeweils zwei kontradiktorische Auffassungen „beweisen“. Dieses sei die „wohlthätigste Verirrung [...], in die die menschliche Vernunft je hat gerathen

---

<sup>1187</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 190ff.

<sup>1188</sup> Vgl. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*.

<sup>1189</sup> KrV B XXXIV: „Durch diese [Kants Kritik/S.D.S.] kann nun allein dem *Unglauben*, der *Schwärmerei* und *Aberglauben*, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem *Idealism* und *Skeptizism*, die mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden [Hervorhebungen im Original].“

<sup>1190</sup> Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 69.

<sup>1191</sup> Vgl. KrV A 407/B 434.

können“, indem sie „eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens“<sup>1192</sup> notwendig mache.<sup>1193</sup> Die Antinomie der reinen Vernunft beruhe Kant zufolge auf folgendem „dialektischen Argumente“, das besagt: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben.“<sup>1194</sup> Beim Treffen von Totalitätsaussagen in der Rückführung des Bedingten auf das Unbedingte überschreite die Vernunft ihre legitime Grenze, betrachte subjektive Bedingungen für objektive und falle daher einer „*natürlichen* und unvermeidlichen *Illusion*“ zum Opfer, in der sich die „Dialektik der reinen Vernunft“<sup>1195</sup> offenbare, die somit vor allem eine „*Logik des Scheins*“<sup>1196</sup> sei. Novalis brachte diesen Umstand wie kein Zweiter auf den Punkt: „Wir *suchen* überall das Unbedingte und *finden* immer nur Dinge.“<sup>1197</sup>

Entweder ist nun das Unbedingte als erster Teil eine Reihe von ihm untergeordnetem Bedingten zu verstehen und somit als endlich zu begreifen, oder es ist als die vollständige Kette aller Bedingungen selbst zu denken, womit es unendlich wäre. Gemäß der Kategorientafel gibt es vier Antinomien, in denen die These jeweils für die Endlichkeit, die Antithese für die Unendlichkeit der Reihe argumentiert. Der entscheidende Punkt bei der Auflösung der kontradiktorischen Aussagen ist nun, wie Michael Wolff gezeigt hat, der, dass Kant deren Widersprüchlichkeit selbst für scheinhaft erklärt. Der „dialektische Widerspruch“ ist, so Wolff, als solcher ein nur scheinbarer, indem er die vermeintlich kontradiktorischen Aussagen im Falle der „mathematischen Antinomien“ in *konträre* und im Falle der „dynamischen Antinomien“ in *subkonträre* Aussagen auflöst, die somit entweder beide falsch (die Welt ist weder endlich noch unendlich) oder beide wahr (Freiheit und Kausalität können nebeneinander existieren) sein können, womit die Antinomie oder besser, der Schein der Antinomie, für Kant aufgelöst sei.<sup>1198</sup>

---

<sup>1192</sup> Vgl. KpV, AA 05: 107.

<sup>1193</sup> Vgl. Naeve und Pringe, „Antinomie der reinen Vernunft“, 127-28. In der Tat wurde das Antinomienproblem in der Kantforschung von Benno Erdmann früh als Entwicklungsgrund seiner Vernunftkritik herausgearbeitet und identifiziert, jedoch bis heute kontrovers diskutiert, vor allem bezüglich der Frage, was Kant den Anstoß zum Problem gab, vgl: Ebd., 128; Benno Erdmann, „Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie“, in *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, hg. von Benno Erdmann, Bd. 2 (Leipzig: Fues (R. Reisland), 1884), XXIVff. Für weiterführende Literatur den zitierten Artikel im Kant-Lexikon und: Irritz, *Kant Handbuch*, 50-53.

<sup>1194</sup> Vgl. KrV A 497/B 525.

<sup>1195</sup> Vgl. KrV A 298/B 354.

<sup>1196</sup> Vgl. KrV A 293/B 349.

<sup>1197</sup> Novalis, „Das theoretische Werk“, in *Gesammelte Werke*, Fischer Klassik (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2008), 357 [Hervorhebung im Original].

<sup>1198</sup> Vgl. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, 46-60.

Die entscheidende, die Auflösung der Antinomien erlaubende, Operation besteht nun genau darin, dass Kant die Ebene wechselt - und zwar von derjenigen der „Dinge an sich“ auf diejenige der „Erscheinungen“, denn nur auf Grundlage letzterer, vermeint Kant die Antinomien lösen zu können. Dieses deplatzierte Manöver ist natürlich die Bewegung, die der *Kritik der reinen Vernunft* selbst entspricht - ein weiterer Hinweis darauf, dass das Antinomienproblem, wie Erdmann (mit Kant) behauptete, der eigentliche Anstoß zu dieser „kritischen“ Strategie war. Kant vermeint die Antinomien der reinen Vernunft auf Erscheinungsebene deshalb auflösen zu können, weil sich das Erscheinungsfeld selbst niemals totalisieren lasse (zumindest nicht, wenn man sich im Bereich der Erscheinungen selbst bewege), die Antinomien jedoch gerade erst aus dem Totalisierungsstreben- und Anspruch der Vernunft resultierten. Fallen Notwendigkeit und v. a. Möglichkeit weg, die Antinomien unter dem Aspekt der Totalität, oder genauer der *vollständigen Totalität* zu setzen und zu lösen, dann macht es die aus der *Unvollständigkeit* der Totalität rührende (epistemische) Unbestimmtheit derselben möglich zu behaupten, die Welt sei weder endlich noch unendlich sowie, dass Spontaneität neben Naturkausalität bestehen könne, gerade weil die (epistemische) Offenheit oder Lückenhaftigkeit des Ganzen die Totalitätsaussagen von These wie Antithese selbst kollabieren und diese als entweder nur konträre oder subkonträre Gegensätze erscheinen lässt, da diese nur als aufs Ganze zielende, überhaupt erst kontradiktorischer Natur sein könnten.

Die Substitution des „Dings an sich“ durch dessen „Erscheinung“, also das Grundgerüst der gesamten Statik der *Kritik*, allerdings kann das Antinomienproblem, wie Michael Wolff gezeigt hat, nur dann auflösen, wenn sie Substitut und Substituiertes stillschweigend miteinander identifiziert. Denn eine wahrhaftige Auflösung eines Widerspruchs kann es nur geben, wenn es ein und derselbe Widerspruch ist, der aufgelöst wird und damit das Subjekt oder Substrat von dem Kontradiktorischen ausgesagt wird, sowohl im „widersprüchlichen“ Widerspruch als auch im „aufgelösten“ oder scheinbaren „Widerspruch“ dasselbe ist. Identifiziert Kant aber „Ding an sich“ und „Erscheinung“, dann könnte er die Antinomie nicht mit seiner kritischen Philosophie, sondern nur auf Kosten derselben auflösen.<sup>1199</sup>

Kant hatte im Kontext der *Kritik* natürlich nie im Sinn, die Antinomien auf der Ebene der Vernunft (der Dinge an sich) selbst zu lösen. Der Sachverhalt aber, dass Kant keine „richtige“ Auflösung der Antinomien anbietet, spricht im Rahmen des *Kritizismus* selbstredend nicht gegen denselben, zumal ihr antinomischer Charakter ja gerade dasjenige

---

<sup>1199</sup> Vgl. ebd., 54-60.

war, das es aufzuzeigen galt. Dennoch entblößt Michael Wolffs Feststellung die Achillesferse der *Kritischen Philosophie*, zumal eine korrekte Auflösung der Antinomienproblematik, also auf der Ebene der Dinge an sich, zugleich das Hauptmotiv und den Hauptbeweis derselben mit auflösen würde.

Bevor wir auf die möglichen Lösungsbedingungen der Antinomien zurückkommen, werden wir zunächst Boehms Argument, demzufolge Spinoza und nicht Leibniz mit der Antithesis der Antinomien zu identifizieren sei, in Betracht ziehen. Vor allem auch, weil Boehm bei Spinoza die Ressourcen ausfindig zu machen glaubt, die eine Entschärfung der Antinomien zulassen würden. Die die Unendlichkeit der Welt anvisierende Antithese der ersten Antinomie zielt für Boehm, nicht wie oft angenommen auf Leibniz, sondern auf Spinoza ab - ein Punkt, der für den israelischen Autor geradezu danach schreie, so „revisionistisch“ aufgefasst zu werden, dass der *Transzendente Idealismus* als eine Reaktion auf die „spinozistische Bedrohung“ zu verstehen sei.<sup>1200</sup> Die Ansicht, wonach Leibniz der Referenzpunkt der Antinomien sei, sei allein schon deshalb absurd, weil Leibniz in der Literatur nicht nur der Position der Antithese, sondern auch der der These zugeordnet würde.<sup>1201</sup>

Dieser Umstand ist in der Tat durchaus merkwürdig, im Kontext der Antinomien gar regelrecht amüsant. Selbst wenn beide Parteien ihre partiellen Gründe anführen mögen können, bleibt die Gesamtsituation untragbar. Allein die Tatsache, die jedem rudimentären Leibnizkenner bekannt sein sollte, und auf die Boehm natürlich hinweist, dass die Welt bei Leibniz qua Schöpfung einen Anfang habe und nur Gott unendlich sei, lässt diese Diskussion müßig erscheinen. Zwar drücke die Antithese durchaus ein leibnizches, auf dem Prinzip des Grundes basierendes Argumentationsmuster aus, ihr Insistieren auf der Unendlichkeit der Welt sei aber nicht mit Leibnizens Metaphysik zu vereinbaren. Das Beharren Kants auf der Unendlichkeit der Welt könne deshalb, so Boehm, nur verstanden werden, wenn man akzeptiere, dass Kant hier Spinoza im Auge habe.<sup>1202</sup> In der Tat ist dieser Umstand auf den ersten Blick ein philosophiegeschichtlich recht gut

---

<sup>1200</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 69.

<sup>1201</sup> Vgl. ebd., 70: So würde Al-Azm die Thesis Clarkes Newton zurechnen, während er die Antithesis einer vom Prinzip vom Grund motivierten Leibniz attribuiert. Im Gegensatz dazu würde andere, wie z. B. Walsh, die Thesis, die eine theistische Position ausdrückt, mit Leibniz identifizieren. Boehm verweist hier auf: Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, 1–42; William H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics* (Edinburgh University Press, 1975), 198.

<sup>1202</sup> Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 77: „It can be safely assumed that Kant either has Spinoza in mind, or invents Spinozistic substance monism independently - constructing it as the Antithesis's cosmological conception.“ Oder ebd. S. 80: „There is only one relevant rationalist thinker who has a good reason to insist, as does the Antithesis, that the world is positively infinite.“

funktionierendes Individuationsprinzip. Allerdings sind Denker wie Bruno oder Cusanus beileibe nicht die Einzigen, auf die das Kriterium zutreffen kann, zumal nicht nur ein Vertreter des lateinischen Averroismus wie Siger von Brabant<sup>1203</sup> für die Ewigkeit der Welt streitete (Ewigkeit bedeutet natürlich nicht von selbst Unendlichkeit, weil ein endliches Ding möglicherweise auch ewig sein kann). Letztlich prägt dieser Topos von Beginn an die Geschichte der Philosophie, die womöglich gerade im Aufzeigen der Grenzen der empirischen Erkenntnis durch die Einführung der intellektuellen Erkenntnis ihren Ausgang nahm. Man denke an die Fragmente eines Anaximander.<sup>1204</sup> Und darüber hinaus an den nie versiegenden Strom des neoplatonischen Denkens (man denke an Dionysius Areopagita<sup>1205</sup> oder das *Liber de causis*), oft außeruniversitären Philosophie, die aber auch immer auf die „offizielle“ Philosophie Wirkung hatte und die zuletzt sicher bei Stanislas Breton einen mehr als würdigen Vertreter fand.<sup>1206</sup>

Das Argument der Antithesis sei zwar, führt Boehm fort, durchaus leibnizianischen Geistes, die Zurückweisung von Raum und Zeit als „leere Behälter“ aber, konsequent weitergedacht, führe zu spinozistischen Konklusionen, nämlich der Unendlichkeit und Ewigkeit der Welt.<sup>1207</sup> Dieser Punkt, nämlich dass Kant selbst der Meinung sei, wie das auch Jacobi insinuiert (und später auch Russel), dass Leibniz' Position letztlich unhaltbar sei und in die Spinozas kollabiere, ist für Boehms wie auch die hiesige Deutung Kants von absolut zentraler Bedeutung (weshalb wir Boehms Arbeiten auch so viel Platz einräumen). Von gesteigerter Bedeutung deshalb, weil damit nicht nur ein „Großer der Philosophie“ den vom Prinzip des Grundes angetriebenen Rationalismus Spinozas als schlüssigste Ausprägung der Vernunft versteht, sondern auch, weil daraus ersichtlich wird, dass Kant Spinoza im Auge gehabt haben muss und sich seine Philosophie damit bewusst gegen dessen Auslegung des Prinzips vom Grund wendet.

Nachdem Boehm Spinoza und nicht Leibniz als Ziel der Antinomien identifiziert hat, macht er sich daran, Kant mit Spinoza zu konfrontieren, indem er zeigt, dass der

---

<sup>1203</sup> Vgl. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, 281–91.

<sup>1204</sup> Vgl. Anaximander DK 12 A 27.

<sup>1205</sup> Zu dessen proklischen Einfluss auf das Denken des Mittelalters, siehe: Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, dritte, vollst. durchg. u. erw. Aufl. (Stuttgart: Reclam, 2013), 88–95.

<sup>1206</sup> Breton selbst ist natürlich nicht auf einen reinen Neoplatonismus, Neoprotoklismus zu reduzieren, der neben der zu betonenden thomistischen Tradition noch viele andere Einflüsse aufnahm, sogar die Phänomenologie oder auch Marx (den er am Vatikan lehrte). Zu Breton, dessen Hauptwerk *Du principe* hier leider nicht gebührend besprochen werden kann, siehe dessen intellektuelle, an seinem eigenen Todestag erscheinende, Autobiographie: Stanislas Breton, *Le Vivant Miroir de l'Univers. Logique d'un Travail de Philosophie*, Philosophie & Théologie (Paris: Éditions du Cerf, 2006).

<sup>1207</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 82.

metaphysische Rationalismus Spinozas sehr wohl über Ressourcen verfüge, Kants Antinomienargument gegen die reine Vernunft zu parieren oder ins Leere laufen zu lassen. Boehm sieht die Konfrontationslinie vor allem um das Begriffspaar des *totum analyticum* und des *totum syntheticum* verortet.<sup>1208</sup> Die Auseinandersetzung hänge, so die These, an der Frage, ob sich der Begriff einer vollständigen Unendlichkeit (*totum analyticum*) begreifen und beweisen ließe oder eben nicht und das Unendliche als unvollständig aufgefasst werden müsse oder eben als *totum syntheticum*.

Kant fundiert das Argument des *Thesis* in der Tat auf dem erkenntnistheoretischen Phänomen der Unvollendbarkeit einer unendlichen „Reihe“ durch die „sukzessive Synthesis“, das sich damit, wie unschwer zu erkennen ist, dem Vorwurf des Psychologismus aussetzen muss.<sup>1209</sup> Boehm stellt sich hier mit Allison gegen diese Form des Vorwurfs, hier exemplarisch von Russel geäußert (dem wir uns anschließen und auf den wir noch zurückkommen werden), indem er, sich auf Kants Seite schlagend, diesen dahingehend verteidigt, dass es sich hier, bei der Unterscheidung des *totum analyticum* vom *totum syntheticum*, um eine begriffliche Differenz handele (womit Boehm und mit ihm Kant wohlgernekt von Beginn an in der Defensive ist).<sup>1210</sup>

Die konzeptuelle Unterscheidung, so Boehm (Allison folgend), sei im Abhängigkeitsverhältnis zu suchen: Beim *totum analyticum*, man denke an Hegel, hat das Ganze Priorität vor seinen Teilen, geht diesen vorher, wobei letztere schlussendlich bloße Begrenzungen des Ganzen darstellen, weshalb dessen Teile nicht unabhängig begriffen werden können, so weit führt Boehm unstrittigerweise aus. Das synthetische Ganze dagegen sei ein Ganzes, dessen Teile bereits gegebene Entitäten darstellten („pre-given entities“), und die vom Ganzen getrennt werden könnten (zumindest in Gedanken, beeilt sich Boehm einzuschieben), welches in dieser Perspektive mithin als Produkt seiner Teile

---

<sup>1208</sup> Dieses kontradiktorische Begriffspaar findet sich nur einmal in Kants Notizen, und zwar zu § 233 zu Baumgartens Metaphysik: Vgl. Refl. AA 17: 293, R 3789. Leibniz selbst sieht wie wichtig diese Frage ist, wenn er (worauf auch Boehm hinweist: Vgl. FN 15 ebd., 104.) die cartesische Unterscheidung zwischen den Attributen unbestimmt und unendlich diskutiert: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 118: „Et ils ont changé le terme d'infini en indéfini avec quelque raison; car il n'y a jamais un tout infini dans le monde, quoiqu'il y ait toujours des tous plus grands les uns que les autres à l'infini, et l'univers même ne saurait passer pour un tout, comme j'ai montré ailleurs.“ Ein paar Seiten weiter (S. 124) erklärt Leibniz, dass das wahre Unendliche kein aus Teilen bestehendes Aggregat oder Ganzes sein könne, sondern im Absoluten selbst sein könne: „Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition des parties.“

<sup>1209</sup> Vgl. KrV A 426/B 454.

<sup>1210</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 87–88. Boehm bezieht sich auf Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World* (London: Routledge, 1914), 160ff. und Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, revised and enlarged Edition (New Haven: Yale University Press, 2004), 369ff.

aufgefasst werde. Daraus schließt Boehm, den Psychologismusvorwurf durch eine metaphysische Lesart zu entkräften versuchend, dass dieser Vorwurf nicht zutreffend sei, weil eine Welt, die aus unabhängigen Teilen bestehe als solche kein unendliches Ganzes bilden könne, weshalb die These der *Thesis*, derzufolge „die Welt einen Anfang in der Zeit“<sup>1211</sup> habe, als Begriff eine Alternative zur *Thesis* der *Antithesis* darstelle.<sup>1212</sup>

Abgesehen von der gewissen Ironie, dass Boehm nur über eine metaphysische Lesart der *Thesis*, Kant vor der „dogmatischen“ Metaphysik bewahren kann, bleibt er eine Theorie schuldig, die erklären könnte, wie denn die in ihrer Separatheit denkbaren Teile des Ganzen (es ist kein Zufall, dass wir an dieser zentralen Stelle auf das kartesisch-hume'sche *conceivability argument* stoßen) überhaupt ein Ganzes konstituieren können. Zwar ist ein begrenztes Ganzes (als ganzes Ganzes sozusagen) freilich denkbar, nur, was soll ein synthetisches Ganzes sein, ein Ganzes, dessen Begrenzung daraus abgeleitet wird, dass sich letztlich seine Teile nicht als gleichzeitig zusammendenkbar oder zusammenzählbar erweisen. Denn ganz im Gegenteil lässt sich doch gerade aus dem Umstand der Unmöglichkeit der Synthesis auf die Unendlichkeit der Welt schließen, weshalb Leopardi nicht ganz umsonst behauptet, der „Glaube an die Unendlichkeit des Universums sei eine optische Illusion“.<sup>1213</sup>

Der gegen Kant erhobene Einwand aber, gegen den Boehm anstreitet und der Kant vorhält, dass es sich beim *totum syntheticum* letzten Endes eben doch um ein bloß epistemischen, aus dem Denken abstammenden Begriff handelt, wird durch die einzige Stelle, in der Kant diesen Begriff verwendet (bei welcher es sich noch dazu um eine Notiz handelt), allerdings deutlich korrobiert:

„Die Frage ist, ob einem *composito substantiali* keine substantz. sondern nur substantzen seyen, und ob nur der *pluralis* davon möglich sey. Ein *totum syntheticum* ist, dessen ~~The~~ Zusammensetzung sich der möglichkeit nach auf die Theile gründet, die auch ohne diese alle zusammensetzung sich dencken lassen. Ein *totum analyticum* ist, dessen Theile ihrer Möglichkeit nach schon die Zusammensetzung im ganzen voraussetzen. *Spatium* und *tempus* sind *tota analytica*, die körper *synthetica* *Compositum ex substantiis est totum syntheticum. Totum analyticum nec est compositum ex substantiis nec ex accidentibus, sed totum possibilium relationum.*“<sup>1214</sup>

---

<sup>1211</sup> Vgl. KrV A 426/B 454.

<sup>1212</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 88.

<sup>1213</sup> Leopardi, *Zibaldone*, 2013: „The belief that the universe is infinite is an optical illusion [Z 4292].“

<sup>1214</sup> Refl. AA 17: 293, R 3789 [Hervorhebungen und Durchstreichungen im Original].

Kants eigene Darstellung verwehrt sich Boehms Auslegung also doch deutlich, v. a. der Umstand, dass sich das *totum syntheticum* der „Möglichkeit nach“ denken lasse, ist bei Kant ein sicheres Anzeichen dafür, dass es sich der Realität nach eher weniger denken lassen wird. Noch bedenklicher ist freilich der Umstand der doch eigentlich offensichtlichen Widersprüchlichkeit des Syntagmas *totum syntheticum*. Ein *syntheticum* kann nur ein Zusammengefügtes sein, erfordert also nicht nur ein Zusammenfügendes, sondern es muss und kann immer nur Teil sein, denn nur ein Teil lässt sich einem anderen addieren. Ein synthetisches Ganzes wäre im Grunde ein Ganzes, zu dem man etwas hinzufügen kann, das man, wie im Urteil, erweitern könnte. Nur, was ist ein Ganzes, zu dem sich etwas hinzufügen ließe, wenn nicht ein Nicht-Ganzes, ein Teil? Ein solches *totum* kann, so viel scheint klar zu sein, nur das verabsolutierte Subjekt Kants sein, die „Einheit des Bewusstseins“ als Grund der Synthesis.

Die metaphysische Lesart Boehms ist mit Kant allein deshalb bereits unverträglich, weil dessen System ja nur tragbar sein könnte, wenn man Raum und Zeit idealisiert und ihrer Realität beraubt, wodurch es bei Kant ultimativ eben keine unabhängigen Teile geben kann. Und dies nicht nur im Sinne eines externen extramentalen Gegenstands, sondern gerade auch keinesfalls als Gegenstand der Erfahrung, der ja schließlich das Ganze als Möglichkeitsgrund der Erfahrung ebenso vorhergeht, wie bei Spinoza, Hegel oder jedem anderen Denker von Format (wie Kant) das Ganze vor seinen Teilen. Ein absolut unabhängiger Teil, worauf Boehm aufbaut, muss als solcher im Grunde selbst ein Ganzes sein. Ein Ganzes aber wäre kein Ganzes, wenn es sich einem anderen Teil oder Ganzen hinzufügen ließe. Das Hinzufügen selbst, das Synthetisieren scheint damit selbst nur im Rahmen eines Ganzen denkbar zu sein, das teilbar ist und seine Teile enthält.

Kant hat also sicher damit Recht, wenn er die Unmöglichkeit eines unendlichen *totum syntheticum* behauptet, nur hilft ihm (oder Boehm) dieser Umstand nicht wirklich weiter, zumal ein endliches *totum syntheticum* genauso unmöglich zu sein scheint. Überhaupt scheint ein Argument, das darin besteht, von einer Unmöglichkeit „Unmöglichkeit“ zu präzisieren, kaum mehr als ein triviales Erläuterungsurteil zu sein, wenn man es nicht wissentlich oder unwissentlich verschleierte hätte.

Auf jeden Fall aber muss man Boehm zustimmen, dass Spinozas Philosophie immun gegen Kants Antinomienargument ist.<sup>1215</sup> Auf dieses Thema können wir nicht mehr *en detail* eingehen, zumal wir es bereits auch mehrfach schon angeschnitten haben. Vor dem Hintergrund unserer gesamten Ausführungen, vor allem dem Exkurs zu Spinoza, ist es

---

<sup>1215</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 93.



offensichtlich, dass sich die Auseinandersetzung vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen *diskursiver* und *intuitiver* Vernunft handelt (um mit Kant zu sprechen) oder der zwischen den Hilfsmitteln unserer Vernunft (*entia rationis*) und dem Absoluten (um mit Spinoza zu sprechen). Die Widersprüche ergeben sich nur im Modus der diskursiven, also endlichen Vernunft, worauf uns nicht nur Spinoza hinwies, sondern auch Kant, der in *De mundi...* das Phänomen der Widersprüchlichkeit selbst zum Signum des endlichen Denkens erklärt hatte.

Boehm kommt zu selbigem Schluss, wenn er deshalb die Diskussion auf die Auseinandersetzung von „zwei verschiedenen philosophischen Perspektiven“ verlagert.<sup>1216</sup> Anders als Röd, der im Verhältnis zwischen Rationalismus und Kritizismus eine Form der Inkommensurabilität am Werk sieht, der deshalb eine wechselseitige Kritik oder gegenseitigen Widerlegung der beiden Arten des Philosophierens für unmöglich hält (was, wie gesagt, nicht stimmt, weil Kants *Kritizismus* selbst ein in die Irre getriebener Rationalismus unter irrationalistischen Prämissen ist), ergreift Boehm die Flucht nach Vorne, indem er Spinozas Ausgangsprämissen zu diskreditieren versucht.<sup>1217</sup> Das verzwickte an diesem Unterfangen ist dabei, dass Kant selbst sich zeitlebens gegen das diskursive Denken versucht hat abzusetzen und zu positionieren, wodurch nicht zuletzt die bestehende oder konstruierte Affinität mit Spinoza zustande kommt.

Dabei übersieht Boehms sehr an Jacobi und Della Rocca<sup>1218</sup> anlehrende Interpretation, derzufolge der Rationalismus bei Spinoza seine Vollendung gefunden habe, den Hauptpunkt völlig, der lautet: Dass Kants Denken sich erst in Bewegung setzte, weil die passive, rein lokale Inhärenz eines Teils im Ganzen der Substanz sich gerade als unfähig erwies, die *reale Verursachung* und *Veränderung in der Zeit* auf rationale Weise zu erklären. Dadurch erst, dass er die Rückführung des Verschiedenem auf einen Einheitsgrund nicht als Erklärung ihrer real-temporären Beziehung ansah (allein die Zeitlichkeit impliziert Verschiedenheit), in der lokalen Kategorie der Inhärenz-Subsistenz Relation, auf der auch Leibnizens Philosophie aufbaut, also ein Problem für die *ratio* selbst fand, hat Kants Denken seinen *influxus metaphysicus* erhalten. Wenn sich Kants Denken vom „Rationalismus“ entfremdete, dann aus genuin rationalen Motiven, die versuchten, dem Phänomen der Veränderung und der Vielheit gerecht zu werden. Ganz grundsätzlich also gebührt Kants Philosophie deshalb das Verdienst, dass sie das Prinzipiatum gegen das

---

<sup>1216</sup> Vgl. ebd.

<sup>1217</sup> Vgl. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, 198–202.

<sup>1218</sup> Vgl. Della Rocca, *Spinoza*.

Prinzip in ihr Recht gesetzt hat. Der Rationalismus als das Denken des Prinzips muss aber immer zwischen Prinzip und Prinzipiatum oszillieren, weshalb Kant den Rationalismus allerhöchstens im Namen eines „Infrarationalismus“ kritisiert haben mag, der die Betonung auf das Verschiedene als Zeitliches legt. Sein Problem, wie gesagt, bestand dann hauptsächlich, darin, dass er diese Perspektive verabsolutiert hat, womit ihm der Weg zum Prinzip versperrt blieb, von wo aus er hätte versuchen müssen, das Prinzipiatum zu denken und umgekehrt, das, wodurch etwas ist, durch das zu begreifen, was aus etwas ist.

Wir gehen Boehms Versuch die rationalistische Perspektive an ihren Wurzeln zu untergraben hier noch ein wenig mit, um damit gleichzeitig den Einwänden vorzubeugen, die unsere offen dem Rationalismus zuneigende Interpretation sicherlich zu erwarten und zu begegnen hat. Zunächst zielt Boehm auf eine mereologische Kritik des spinozistischen Totalitätsbegriffs, die uns bereits bei Meillassoux begegnete, der dem Satz des Grundes das nicht totalisierbare Nicht-Ganze entgegensetzte, womit sich die Verwandtschaft zwischen dem späten Kant und Meillassoux auch bezüglich ihrer Verabsolutierung des subjektiven Denkens bewahrheiten würde. Sich auf eine Stelle bei Kant berufend, die an angegebener Stelle nicht zu finden ist, sucht Boehm sein Heil in der Mengenlehre. Diese garantiere, Boehm zufolge, Folgendes: „Given any measurable totality (or magnitude), it is possible for a greater magnitude to exist.“<sup>1219</sup> So formuliert, benötigt Boehm das Autoritätsargument auch nicht, dass diese Proposition mit der Standardmengenlehre zu vereinbaren sei, weil es sich um eine Trivialität handelt, dass es im Bereich des Meß- und Zählbaren immer ein Größeres gibt. Aber eben nur im Bereich des Meßbaren, der Zahlen oder des *quantum discretum*, also den *entia rationis* oder Hilfsmitteln der Vernunft kann dies gelten, für das Maß, nicht aber für das Gemessene oder Absolute Spinozas. Natürlich kann Spinozas Substanz nicht gemessen werden. Wer diesen Punkt kritisiert, hat das Wesentliche überhaupt nicht verstanden.<sup>1220</sup> Dieser Umstand ist umso perplexer, als dass Boehm unmittelbar darauf eine Verteidigung Kants des Begriffs des aktuellen

---

<sup>1219</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 94. Weil Kant an der von Boehm angegebenen Stelle über die Begriffe des *quantum continuum* und *quantum discretum* handelt (nota bene natürlich nur in Bezug auf Erscheinungen!), sollte man, was für einen Denker wie Kant sowieso gilt, von allzu schnellen Schlüssen von Mathematik auf Ontologie absehen. In der Tat aber geht Kant hier allerdings auf die Widersprüchlichkeit eines unendlichen Ganzen ein, nur wählt Kant diesbezüglich als Beispiel einen „organischen Körper“, anhand dessen er den Regress leicht in einen Widerspruch führen kann, zumal ein endlicher Körper in der Tat endlich sein muss (Vgl. *KrV* A 527/B 555). Nachdem Kant sich bei seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises mit dem Beispiel der „hundert Taler“ reichlich unsauber aus der Affaire gezogen hat, versucht er sich hier erneut an der Widerlegung eines Unendlichen, indem er es über die Einführung eines Beispiels eines endlichen oder kontingenten Gegenstandes leicht, leider allzu leicht in vermeintliche Widersprüche führt.

<sup>1220</sup> In diesem Zusammenhang verweisen wir nochmal auf Spinoza, „Brief an Meyer“, 1977.

Unendlichen aus der *Dissertation* zitiert, in der gerade der Unterschied zwischen Maß und Gemessenem zum Vorschein kommt.<sup>1221</sup>

Den Ausweg aus diesen Inkonsistenzen sucht Boehm darin, wieder in Berufung auf Kant, dass dem menschlichen Intellekt das Anschauen, die Intuition eines dergestalt Unendlichen verborgen bleiben müsse (zumal es offensichtlich nicht in der sinnlichen Erfahrung gegeben sein kann - allein der Gedanke ist absurd), letztlich aber, indem er mit Kant auf die praktische wie ästhetische Dimension ausweicht. Obwohl diese Ausflucht kaum Erfolg verheißen kann, denn es geht hier um die Welt und weder um Moral noch Schönheit, betrachten wir sie kurz. Boehm konstruiert dazu einen angeblichen Widerspruch, der das gesamte Fundament des Spinozismus zu Fall bringen würde. Ohne das Bewusstsein um seine Freiheit, so Boehm in einem Argument, das so ähnlich bei Schestow<sup>1222</sup> zu finden ist (der das Problem der Willensfreiheit daher folgerichtig als Problem der Epistemologie und nicht der Ethik begreift), sei es unmöglich, den Begriff eines aktuellen Unendlichen zu bilden, weswegen Spinozas Rationalismus über seinen Nezessitarismus falle.<sup>1223</sup> Ganz offensichtlich vergisst Boehm bereits bei der Formulierung des Problems, dass das Absolute *qua* Unendliches völlig unabhängig von unserem Bewusstsein existiert (ganz zu schweigen davon, dass er nicht im Ansatz deutlich macht, wo die Verbindung zwischen Freiheit und Unendlichkeit besteht und warum Erstere notwendige Erkenntnisbedingung Letzterer sein muß), womit er also ganz sicherlich, wie so viele Interpreten vor ihm, mit Kant und Protagoras mitgeht, indem er den Mensch zum Maß aller Dinge macht, genauer, das menschliche Maß.<sup>1224</sup>

Im Zuge von Boehms Versuch, den Schlachtverlauf durch ein Wechsel des Terrains zu beeinflussen, der an sich bereits als solcher auf einen ungünstigen Stand verweist, geht

---

<sup>1221</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 94–96.

<sup>1222</sup> Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, übers. von Boris de Schloezer (Le Bruit du Temps, 2011), 208–209: „On se rappelle que Spinoza nous a avoué franchement qu'il n'était pas libre d'écrire ou de ne pas écrire. Est-il libre de choisir entre telle ou telle solution de la question qui s'est présentée à lui? [...] On lie d'ordinaire le problème du libre arbitre aux questions éthiques. Mais comme cela ressort déjà en partie du chapitre précédent, ce problème est bien plus étroitement lié à celui de la connaissance.“

<sup>1223</sup> Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 102–103: „It would be more effective to insist, from a Kantian point of view, that the notion of actual infinity has not been justified by the Spinozist - moreover, that justification has to rely on the basis of one's consciousness of freedom. If not for that consciousness, actual infinity remains an empty (mis)use of words - certainly not a notion on which one can successfully base metaphysical demonstrations. [...] Spinoza's *totum analyticum* excludes an experience of freedom because it excludes the substantiality (or independence) of finite entities. Thus, deriving necessitarian substance monism from the notion of actual infinity, Spinozism threatens to undercut its very foundations [Hervorhebung im Original].“

<sup>1224</sup> So geht auch Eidam letztlich mit Kant mit. Vgl. Eidam, *Dasein und Bestimmung*, Kap. Der kritische Gebrauch der Vernunft.

er zur dritten, die Frage der Freiheit und Notwendigkeit in Gegensatz setzenden, Antinomie über. Grundsätzlich gilt es gegenüber der schestow'schen erkenntnistheoretischen Auffassung der Freiheitsfrage (auf den Boehm sich nicht bezieht) selbstverständlich den Einwand zu unterbreiten, dass diese dann die Handlungsebene vernachlässige, es generell unklar ist, wieso, wenn es Freiheit gibt, diese in der Erkenntnis selbiger bestehe (womit Schestow natürlich viel näher an Spinoza wäre, als ihm das lieb sein kann), ganz abgesehen davon, dass diese Lesart ein ontologisches Problem in epistemischen Kategorien zu verlieren droht. Genau dies wird Boehm versuchen, indem er die illusorische Natur der menschlichen Freiheit bei Spinoza gegen dessen nezessitaristische Metaphysik ins Spiel bringt, indem er zeigen will, dass die Unmöglichkeit der adäquaten Erkenntnis des *totum analyticum* zugleich das Ende einer spinozistischen Antwort auf das „Problem“ (wir hatten es bereits weiter oben als Scheinproblem ausgemacht) der Antinomien darstelle.<sup>1225</sup>

Boehm muss ergo aufseiten der *Thesis* sein, die bekanntlich dafür plädiert, dass es neben der Naturkausalität noch eine „Kausalität durch Freiheit“ gebe, wohingegen die *Antithesis* auf der keine Ausnahmen zulassenden Einheit der Kausalität insistiert.<sup>1226</sup> Die Stellung zur ersten Antinomie determiniere, so Kant, bereits die Positionierung hinsichtlich der dritten, sodass eine Kohärenz zwischen der Seite der *Thesis* auf der einen Seite wie der *Antithesis* auf der anderen folge.<sup>1227</sup> Allerdings kommt Boehms Kritik an Spinoza ganz ohne die Diskussion der dritten Antinomie aus. Wie erwähnt fußt es auf der Annahme, dass ohne Freiheit keine Erkenntnis des vollkommenen Unendlichen möglich sei. *De facto* aber läuft Boehms gesamtes Gegenargument darauf hinaus, Spinoza einer *petitio principii* anzuklagen, und zwar in allen drei Gattungen der spinozistischen Epistemologie. Nur gibt es hier nicht einmal eine offene Tür, die man hätte einrennen können, von einer Wand ganz zu schweigen

Es ist bekanntlich die Krux des Spinozismus, dass er beim Absoluten, beim Unendlichen anfängt, von ihm ausgehend beginnt, was Kant als Denker der Abstammung nur goutieren kann, weshalb der Vorwurf, auf den Boehms gesamtes Argument hinausläuft, nicht nur absurd, sondern regelrecht naiv ist. Aus welchem Erkenntnisgrund sollte Spinoza auch eine Erklärung des Absoluten hernehmen, wenn nicht aus diesem selbst. Hilflös ist dann auch die erneute Wiederholung der Behauptung, dass der Begriff eines

---

<sup>1225</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 108–9.

<sup>1226</sup> Vgl. KrV A 444-447/B 472-475.

<sup>1227</sup> Vgl. KrV A 449/B 477.

vollständigen Unendlichen widersprüchlich sei, die, wie gesagt, nur im Bereich der *entia rationis* ausgeführt werden kann.<sup>1228</sup> So ganz gewiss scheint sich Boehm seines frisch errungenen Sieges dann auch nicht zu sein, vielleicht feststellend, dass die Gegenseite ihm beim Flankenwechsel gar nicht gefolgt ist, insinuiert er, dass über das klassische ontologische Argument womöglich doch Spinozas, die Antinomienproblematik umgehendes, System, gedacht werden könne. Aus diesem Grund käme dem ontologischen Argument, hier gehen wir mit Boehm mit, eine entscheidende Stellung in der Auseinandersetzung zwischen *Rationalismus* und *Kritizismus* zukommt:

„However, given the fact that the Antinomies fail if the *causa sui* is granted - Thought and Being collapse - the ontological argument should be studied as the key to the Kantian attack on - and to the rationalist defense of - the possibility of dogmatic metaphysical thought.“<sup>1229</sup>

Nicht nur Boehm, sondern auch Meillassoux teilt die Meinung, dass das ontologische Argument den Grundstein des Rationalismus bildet. Für Adorno dreht sich ohnehin alle Philosophie um diesen Beweis.<sup>1230</sup> Uneinigkeit an dieser Stelle kann eigentlich nur darüber herrschen, ob der Beweis als solcher auf irgendwelche Annahmen zurückgreifen muss, die nicht bereits durch das Prinzip vom Grund bedingt oder garantiert oder gefordert werden, sprich, ob nicht letztlich das Argument eine *explicatio des principium rationis* darstellt, eine Interpretation, der nicht nur wir zuneigen (sondern auch Boehms eigener Doktorvater Della Rocca), die aber somit jeden in Widersprüche verwickeln würde, der das Prinzip, wie Kant, bejaht, den ontologischen Beweis hingegen ablehnt, was unserer Meinung nach der Fall ist, obwohl das Thema selbst hier natürlich nur angeschnitten wurde.<sup>1231</sup> Boehm muss deshalb, was er tut, im Zuge Kants Kritik desselben, das Prinzip vom Grund so interpretieren, dass es vom ontologischen Beweis lösbar ist, was durch die Verneinung der Existenz „als Prädikat“ angeblich zu erreichen

---

<sup>1228</sup> Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 141–142: „However, if we do not begin by assuming the notion of complete infinity, there's nothing absurd in thinking that the notion of an infinite whole may be incoherent. In fact, for all that we know it *is* incoherent (for the most reasonable account of infinity that we have been given so far consists of our ability to add, for every determinate measure, an additional unit. Actually completing such infinity is impossible). Therefore, whereas Spinoza's ontological argument may satisfy someone who has already granted his cosmological *totum analyticum*, it would be circular to invoke that argument in support of the cosmological conception [Hervorhebung im Original].“

<sup>1229</sup> Ebd., 153 [Hervorhebung und Großschreibung im Original].

<sup>1230</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik. Wissenschaftliche Sonderausgabe*, 376.

<sup>1231</sup> Vgl. Della Rocca, „A Rationalist Manifesto“, 82–84. Oder auch beim durch Della Rocca beeinflussten Martin Lin, „Spinoza's Arguments for the Existence of God“, *Philosophy and Phenomenological Research* 75, Nr. 2 (2007): 270: „They [the proofs for God's existence/S.D.S.] do not proceed exclusively on the basis of an analysis of the concept of God. Rather, they all rely, either explicitly or implicitly, on a version of the Principle of Sufficient Reason [...]“

sei, indem sie Existenz und Möglichkeit voneinander trenne, letztere Unterscheidung aber, so Boehm, für die Annehmbarkeit des *principium rationis* unabdingbar sei.<sup>1232</sup>

Abgesehen davon, dass die Kategorie der Modalität nicht zuletzt selbst eine epistemische, im Denken generierte ist, ist bekanntlich die Identifikation der Möglichkeit mit der Wirklichkeit eines der grundlegendsten Momente von Spinozas Anwendung des Prinzips vom Grund, die Boehm wohlgermerkt mit Jacobi und Della Rocca (gegen dessen Auslegung des Prinzips am Schluss dann auch wendet) als konsequenteste Ausformung des Rationalismus selbst bezeichnet hat.<sup>1233</sup>

Omri Boehm muss zuletzt, wie Hume in seiner epistemische Lesart, wie Meillassoux in seiner ontologischen, letzten Endes wie Kant in seiner transzendentalen Interpretation, das Denken außerhalb des Absoluten setzen. Und dass nicht nur, um das Absolute in einen Widerspruch (mit dem Denken) führen zu können, sondern um den Kategorien des Denkens einen „Ort“ zu geben - einen ortlosen Ort (wie sich bei Kant und Meillassoux gezeigt hat), der diese als unabhängig vom Sein des Absoluten garantiert und etabliert. Nur die Verabsolutierung des „logischen Vernunftgebrauchs“, um mit Kant zu sprechen, kann, bei gleichzeitiger unkritischer und illegitimer Identifizierung mit dem konkreten und individuellen Realgrund der Welt, das Prinzip vom Grund als Prinzip der Realität und des Seins in Zweifel ziehen, wenn es denn Handhabe hätte.

In letzter Konsequenz liest Boehm die Antinomien dann eben doch so, als ob sie die Vernunft an sich selbst entzweien, weswegen er „Kants Kritik an Spinoza“ derart interpretiert, als dass Kants Vernunftkritik der Vernunft des Spinoza das antue, was Letztere dem Aberglauben und der Aufklärung antat, also gleichsam als eine Art der Aufklärung der Aufklärung, die als reflexive Beschränkung selbiger dann aber schwer auf dem Spektrum zwischen Aufklärung und potentielltem Anfangsgrund der

---

<sup>1232</sup> Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, 175: „Thus, our motivation to apply the PSR [principle of sufficient reason/S.D.S.] is based on the assumption that there is a distinction between existence and possibility. Therefore, in applying the PSR we are lead to reject the claim that existence is a predicate - to reject the ontological argument. But as we have seen, if the ontological argument fails, so does the rationalist edifice of conceivability.”

<sup>1233</sup> Vgl. ebd., 177ff.

Restauration zu verorten ist.<sup>1234</sup> Die wahren Motive Boehms kommen dann gegen Ende, beim Versuch das Prinzip in eine metaphysische und moralische Auslegung zu teilen, zum Vorschein, die er dann in Opposition zueinander bringt. Im Sinne, dass eine nezesitaristische, den Fatalismus bedingende Lesart uns die Möglichkeit des „moralischen Aufschreis“ über die Ungerechtigkeiten dieser Welt nehme.<sup>1235</sup>

Wir können die Frage hier nicht mehr behandeln, nur die Ausschließlichkeit teilt sich uns nicht unmittelbar mit, könnte man doch sagen, dass die Notwendigkeit mit der Ungerechtes passiert, nicht zuletzt auch Voraussetzung des Aufschreis ist, Moral ohnehin auf zukunftsorientierte Handlungen zu richten ist, die, auch wenn sie notwendig geschehen, dadurch nicht an ihrer Moralität verlieren, zumal der moralische Aspekt ja eben doch ein höherer, der Welt entgegengesetzter Wert ist, der gerade im Denken, sofern es nicht Realität ist, seinen Sitz hat und das Denken unablässig dazu treibt sich gegen diese ungerechte Welt zu stemmen und sie den Gesetzen der Moral zu unterwerfen und zwar, *weil* die Welt nicht moralisch und gerecht ist. Wäre der „moralische Grund“ in der Realität selbst verankert, Prinzip derselben, nur dann wäre die Moral überflüssig. Zwar sagt das Prinzip als Prinzip der Realität, dass die Welt ist, wie sie ist, woraus natürlich keine Ethik gezogen werden kann. Nur weil es auch sagt, dass das Denken am Ort des Absoluten, also auch der Realität sein muss, nur deshalb kann das Prinzip als Denkprinzip der Moral überhaupt erst gedacht und in die Tat umgesetzt werden. Nur weil das Denken im Nichtdenken gegründet ist, kann und muss es das „ $2+2=4$ “<sup>1236</sup> der Naturnotwendigkeit verdammen, oder, um ein zweites Mal bei Dostojewski zu leihen, muss es, wenn es die

---

<sup>1234</sup> Ebd., 182–183: „The source of Spinoza’s adherence tot he PSR [principle of sufficient reason/S.D.S.] is the assumption that this principle can serve as an effective criterion, liberating thought from foreign, fake authorities. But in crowning this principle, using it to criticize dogmatic unthinking, Spinoza fails to notice that this principle must itself be subjected to its own criterion - criticized by the standard that what cannot be understood should be rejected. This is exactly Kant’s position, of course, and the sense in which his *Critique of Pure Reason* is Spinozist in spirit: it fights dogmatism by doing to reason what Spinoza himself had done to revelation. This is the sense in which Kant’s *Critique of Pure Reason* is a critique of Spinoza.” Hierzu ist zu bemerken, dass die Vernunft, nicht nur für Kant, nur ihr eigener Richter sein kann, sondern dass die Wahrheit bei Spinoza Kriterium ist und das Kriterium Wahrheit (*verum est index sui et falsi*), die Wahrheit aber das Absolute, weswegen es unmöglich ist, ein der Wahrheit äußeres Richtmaß der Wahrheit zu postulieren, das nicht arbiträr wäre. Zudem kritisiert Kant, unserer Auffassung nach, nur die logische Anwendung der Vernunft, nicht aber die Vernunft als solche in ihrem „usus realis“, woraus sich ergibt, dass jeder, der die *Kritik der reinen Vernunft* als Refutation der Vernunft überhaupt auffasst, keine Vernunft besitzt, weil er implizit die logische Auffassung selbiger mit der realen derselben identifiziert und sich damit als unkantisch im schlechten, nicht im guten Sinne erweist.

<sup>1235</sup> Vgl. ebd., 183–85.

<sup>1236</sup> Vgl. Fjodor Dostojewskij, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, übers. von Swetlana Geier (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2006) [genaues Zitat wie Stelle sind mir unbekannt, da ich aus dem Gedächtnis zitiere].

Wahl zwischen der Wahrheit und Christus<sup>1237</sup> hat, sich auf die Seite des letzteren Stellen, aber natürlich nicht weil die Welt nicht dem Prinzip gehorcht, sondern gerade, weil sie dem Prinzip gehorcht und ist, wie sie ist, weswegen die Moral ja nur im über die Realität hinausgehenden Denken ihre Gründe zu suchen und im Denken des Absoluten zu finden hat, denn Moral ist sicher nur begründbar, wenn die Aussicht auf Vereinbarung des Denkens und des Realen, wie sie im Denken des Prinzips als dem Absoluten geschieht, möglich sein kann, wenn sie ein absolutes Ziel haben kann, das nur verwirklicht werden kann, wenn Denken und Sein am selben Ort sind. Die Figur des Christus oder des „Gottmenschen“ ist nicht zuletzt eine Möglichkeit, wie das Allgemeine und das Individuelle als Konkretes und Reales zusammengedacht werden kann (diese Diskussion, die auch bei Cusanus zu finden ist, kann hier nur angedeutet bleiben).

Man könnte also in der Loslösung des Denkens vom Sein durchaus auch eine Ursache des Nihilismus sehen, nicht im Rationalismus, weil sie dem Denken die Aussicht auf das Absolute nimmt, ihm mithin die Möglichkeit eines absoluten Telos nimmt, indem sie das Relative, mithin das Kontingente, Imperfekte verabsolutiert, das zwar im Gegensatz zum Absoluten ein Ziel haben kann und muss (weil es relativ) ist, dessen Telos aber nur im Absoluten liegen kann, weil es ziellose Perfektion ist, die aber durch das Verbot das Absolute zu denken, das Adorno daher zurecht als „terroristisch“ bezeichnete, dem Endlichen Denken genommen wurde - und Relativität verabsolutiert, ist absolute Ziellosigkeit und Nihilismus, auch weil, dass Denken sich nicht in und aus sich selbst begründen kann (wir kommen im Schlussteil nochmals darauf zurück).

Weil Boehm sich in seinen Argumenten nur wiederholt und bezüglich des ontologischen Arguments lediglich mit Kant mitgeht, dabei aber doch an dessen Gegenargumenten (gegen den Beweis) zweifelt, die wir bereits besprochen haben, schließen wir die Diskussion von Kants angeblichem Spinozismus ab.<sup>1238</sup> Auch weil sich neben der generell recht problematischen Auslegung Boehms keine unsere Kantinterpretation gefährdende These gefunden hat, die z. B. Kant als einen Denker der Einheit hervorheben würde, etc. Letzteres wäre nun offenkundig gegen den „Geist der Spaltung“, den Herder

---

<sup>1237</sup> Fjodor Michailowitsch Dostojewski, „An N. D. Fonwisina, Omsk 20. Februar 1854“, in *Dostojewski Briefe*, hg. von Ralf Schröder, Bd. 1 (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1996), 111–112: „[...] ich glaube, es gibt nichts Schöneres, Tieferes, Sympathischeres, Vernünftigeres, Mutigeres und Vollkommeneres als Christus, und nicht nur, daß es nichts anderes gibt, mit eifersüchtiger Liebe sage ich mir, es kann auch nichts geben. Damit nicht genug, wenn mir jemand bewiese, daß Christus jenseits der Wahrheit sei und tatsächlich die Wahrheit außerhalb von Christus wäre, dann würde ich eher bei Christus bleiben als bei der Wahrheit.“

<sup>1238</sup> Vgl. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, Kapitel 4. Dieses wurde auch als eigenständiger Aufsatz publiziert: Omri Boehm, „The Principle of Sufficient Reason, the Ontological Argument and the Is/Ought Distinction“, *European Journal of Philosophy* 24, Nr. 3 (2016): 556–579.



Kant, der einer „philosophia schismatica“ das Wort rede, vorwirft auch schwer zu verteidigen.<sup>1239</sup>

Im nächsten Kapitel skizzieren wir unsere Interpretation der *Antinomien der reinen Vernunft*, bauen aber dahingehend auf Boehm auf, dass wir abgesehen von der Scheinhaftigkeit des Antinomienproblems, insofern mit diesem mitgehen, was die Annahme betrifft, dass Spinozas Philosophie nicht durch die Antinomien berührt wird, natürlich gerade weil es sich bei diesen um ein Scheinproblem handelt, das, so werden wir zeigen, nur den „reinen“, also den „logischen Vernunftgebrauch“ betrifft, nicht aber den „realen“, um den es Kant immer ging, obwohl er ihn durch die Absolutsetzung dieser Unterscheidung tragischerweise immer mehr aus dem (übersinnlichen) Blick verlor.

---

<sup>1239</sup> Vgl. Herder, „Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“, 321.

## 7.4 Kurze Bemerkung über Kants antinomischen Vernunftbegriff

Kant unterteilt die Antinomien nicht nur in „mathematische“ und dynamische“, von denen Erstere die „Welt“ und Zweitere die „Natur“ zum Gegenstand haben, sondern definiert „Welt“ als das „mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis“. Die „Natur“ dagegen sei „eben dieselbe Welt [...] so fern sie als dynamisches Ganzes“ begriffen würde und auf die „Einheit im Dasein der Erscheinungen siehet“, während die „Welt“ als „Aggregat im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zu Stande zu bringen“ anzusehen sei.<sup>1240</sup> Kant, für den Raum und Zeit über ihre Kontinuität bestimmt sind, führt beide wohlgerne als *quanta* statt als *continua* in den Ring, der also mitnichten ein „Kampfplatz der Metaphysik“ sondern, was die *mathematischen Antinomien* betrifft, eben einer der Mathematik, der Logik, des *usus logicus* ist, was Kant ja mitnichten versteckt. In den *dynamischen Antinomien* der Natur, die auf Einheit abzielen, also auf Kontinuität statt Diskretheit, lässt sich unschwer der *usus realis* der Vernunft erkennen, weswegen die Antinomien ausdrücklich und *expressis verbis* mitnichten nur die „reine Vernunft“ zum Gegenstand haben, die eindeutig auf den „logischen“ Vernunftgebrauch gemünzt ist, also überhaupt nicht die Vernunft als solche treffen, geschweige denn je treffen könnten, sondern eben auch den „realen“ Gebrauch in Form der *dynamischen Antinomien*.

Es ergeben sich also vor dem Einstieg in die Diskussion der Antinomien bereits gravierendste Probleme, die die gesamte Funktion und Stellung derselben in Kants argumentatorischer Architektonik gefährden. Zuallererst werden sie, insofern sie nur den „logischen“ Gebrauch der Vernunft betreffen (der für Kant also identisch mit reiner Vernunft sein muss!) eben auch nur diesen *treffen*, mitnichten den *usus realis*, ganz zu schweigen von der Vernunft als solcher (wobei mittlerweile doch recht unklar ist, was Kant damit überhaupt meinen kann). Die Antinomien verfehlen also von vornerein ihr Ziel, außer ihr Ziel war der *usus logicus* und genau so verstehen wir hier Kant, allein weil der Text uns keine Wahl lässt, aber auch, weil dieses Verständnis sich gut mit unserer generellen Interpretation verträgt. Zweitens handelt es sich nicht um die „Vernunft“ oder die „reine“ Vernunft, die sich hier angeblich in ihre ganz eigenen, ihr inhärenten Widersprüche verwickelt, da die Partie als Ganze ja bereits zweigeteilt ist. Auf dem einen Feld bekämpft sich die formale Komponente der „Vernunft“, während die Materialschlacht parallel dazu stattfindet. Die Antinomien sind also als Antinomien von Immanuel Kants

---

<sup>1240</sup> Vgl. KrV A 418-420/ B 446-448.

schismatischer Vernunft nur aufzufassen und können mitnichten als Kants Austerlitz oder gar als Waterloo der Metaphysik verstanden werden. Die Mancha scheint uns jedoch von Wallonien wie Mähren weit entfernt zu liegen.

Erschwerend kommt hinzu, dass man Kant darüber hinaus wohl gar noch vorwerfen kann, dass er die dynamischen Antinomien vielleicht nur „lösen“ kann, weil er sie in Abhängigkeit nicht zu sehr zur These oder Antithese setzt, sondern in Relation zum mathematischen Weltbegriff als solchem, der das *totum analyticum*, wir sahen den Punkt oben bei Boehm, als aus mathematischer Sicht als Unmöglichkeit deklariert. Wir sahen den Punkt bereits bei Meillassoux, der ein unvollständiges Ganzes postulieren musste, um gegen den Nezeitarismus anzuargumentieren (es war freilich, wenn überhaupt, ein Pyrrhussieg). So scheint auch Kant das *totum syntheticum* als unvollständiges Ganzes zu benötigen, um Raum (oder eine Lücke im Raum) für die Möglichkeit einer Kausalität zu schaffen, die nicht Naturkausalität ist, doch aber Teil des Naturzusammenhangs. Genauso muss er sich letztlich auf den mathematischen Weltbegriff berufen, wenn er der Welt eine erste Ursache voransetzen will, die außerhalb der Welt ist, was er nur gegen den Begriff des vollständigen Ganzen tun kann, zumal ein Ganzes, dem ein Teil fehlte, kein vollständiges Ganzes sein kann, schon gar nicht, wenn ihm Gott fehlte. Damit kristallisiert sich neben der Verabsolutierung des Denkens, die Meillassoux und Kant gemein ist, eine weitere grundlegende Gemeinsamkeit, nämlich die Abhängigkeit von einem mathematischen Weltbegriff, die beim Franzosen freilich absolut ist, während sie beim Deutschen nur sehr relativ ist, zumal es ihm ja schließlich um die Realität geht, der Kant keine mathematische Ontologie zugrunde legen will.

Es kann folglich nur konstatiert werden (und die oberflächliche Analyse reicht hierzu vollkommen, weil es ja Schwarz auf Weiß zu Papier geschrieben steht), dass Kant in den Antinomien das Scheitern seines „vorkritischen Vorhabens“ (Schönfeld) einer Vereinbarung der Metaphysik und der Naturwissenschaften, respektive der wissenschaftlichen Vernunft als Methode und ihrem Objekt als Gegenstand, also im Kontext der *Antinomien* „Welt“ und „Natur“ nicht vereinbaren kann, diese sich als miteinander unvereinbar, folglich im „Widerspruch“ befinden. Die Antinomien sind daher ein Problem der kantischen Vernunft, nicht der Vernunft als solcher, wie sie in der Metaphysik zuhause ist. Nur kann es zwischen Methode und Gegenstand, zwischen Denken und Sein ohnehin keinen Widerspruch geben. Ein Widerspruch kann nur vorliegen, wenn man ein und demselben Gegenstand oder Begriff zwei sich widersprechende Bestimmungen beilegt. Methode und Gegenstand sind aber nicht dasselbe, der *usus logicus* nicht der *usus realis*,

die „Welt“ nicht „Natur“ (im Sinne Kants), das Denken ist nicht Sein. Der Widerspruch besteht also vielmehr darin, dass Kant zwei Verschiedene in Eins setzen will, das Unvereinbare vereinen will, womit der Widerspruch *Programm* ist - Kants Programm.

Die *Kritik der reinen Vernunft* bestätigt damit unsere „monadische“ Lesart, die behauptet, dass Kant sich wesentlich immer in einer Auseinandersetzung mit sich selbst und seinen Grundprämissen befindet. Sie ist damit als Kritik der „kantischen Vernunft“ anzusehen und nicht als Kritik der Vernunft oder Metaphysik als solcher. Wer in den *Antinomien* Kants ein Problem für die Vernunft sieht, der verrät damit mehr über sich selbst, zumal die *Antinomien* nur ihre Wirksamkeit entfalten können, wenn man den logischen Gebrauch der Vernunft mit der Vernunft als solcher identifiziert. Vielleicht konnten die Antinomien so wirksam sein, weil wir, wie Max Bense behauptet, ohnehin nie in einem kantischen Paradigma, sondern immer schon in einem leibnizschen (galileischen sollte man hinzufügen) leben würden, mit dem er freilich die *mathesis universalis* als methodologischem Grund der Naturwissenschaften meint.<sup>1241</sup> Nur so ließe sich in der Tat die Wirksamkeit der Antinomienproblematik erklären, weil sie genau das traf, was sie treffen wollte: den rein logischen Gebrauch der Vernunft.

Dieser Auslegung zufolge hätte dann Kants Erfolg dazu beigetragen, ein Schisma in Leibnizens Philosophie selbst hineinzutragen, indem er die Kategorie des Seinsgrunds, die für Leibniz fundamental war, ins Reich des Regulativen verbannt (wer will schon Gegenpapst sein), und somit der *mathesis universalis* das Feld geräumt hätte, also den Naturwissenschaften, insofern sie sich der mathematischen Methode bedienen. In diesem Sinne war Kants schismatische Philosophie für die aufkommenden Naturwissenschaften womöglich sehr opportun, weil sie ihnen Freiheit ließ und es den Wissenschaftlern sicher nebensächlich war, ob und inwiefern eine Philosophie ihnen die „Gegenstände“ nimmt, zumal sie Letztere ja nichtsdestotrotz vor Augen und Instrumenten hatten.

Der gewisse Erfolg des Kantismus wäre also unter Umständen ironischerweise gerade durch einen losen oder teilweisen Leibnizianismus zu erklären. Der wirklich treue Kantianer hingegen hätte niemals auf die „Unmöglichkeit der Metaphysik“ folgern und sich im Kritizismus bequem einrichten dürfen, sondern er hätte, statt es mit der vordergründigen „Ordnung“ zu halten, da weitermachen müssen, wo Kant scheiterte: Bei der Ausarbeitung oder Konzipierung einer *Metaphysik des Realgrundes*.

---

<sup>1241</sup> Vgl. Max Bense, *Ueber Leibniz. Leibniz und seine Ideologie. Der geistige Mensch und die Technik, Zeugnisse Europäischen Geistes*, Heft 1 (Jena: Karl Rauch Verlag, 1946).

Auf Kants sogenannte Auflösung des Antinomienproblems sind wir bereits an anderer Stelle weiter oben eingegangen, weshalb es diesbezüglich nur noch einmal zu sagen gilt, dass Kant, der ja nur die endliche, die diskursive Vernunft in Widersprüche führt, indem er die Perspektive des Endlichen auf das Ganze oder Unendliche überträgt (woraus natürlich die Widersprüche erwachsen mussten), die vermeintlichen Widersprüche nur lösen kann, weil das sich vorgeblich Widersprechende in der *Kritik*, die utopisch im schlechten Sinne ist, im System der *Kritik* keinen Ort und keine Zeit hat. Es gibt in ihr nur Schein. Daher kann sie Scheinprobleme nur auflösen, weil sie selbst Scheinphilosophie ist, es in ihr keinen Unterschied zwischen Schein und Sein mehr zu erkennen gibt. Jedes Problem im Rahmen des Kritizismus ist daher aus Prinzip ein Scheinproblem, womit es kostenlos in der Folge auch als solches deklariert und aufgelöst werden kann. Selbstredend muss sie ihre Scheinprobleme zu Beginn als reale Probleme ausgeben, weil sie ansonsten überflüssig würde. Die Probleme der Antinomien aber könnten allerhöchstens Problem sein, wenn das Problematisierte real ist, Raum und Zeit usw., weshalb, einmal mehr, der *Kritizismus* immer das zur Voraussetzung hat, was er im Anschluss verneint. Weil aber eine Kritik, die ein Kriterium hat, auch einmal ans Ende kommen muss und, vor allem, kann, schließen wir unseren kritischen Kommentar zu Kants Schriften hier ab. Bevor wir aber zum Fazit gelangen, fügen wir einige Beobachtungen zum Verhältnis zwischen dem Sinnlichen und Intellektuellen ein, die sich aus Spinozas Brief an Meyer über das Unendliche ableiten können und die zumindest andeuten sollen, wie eine *Kritik mit Kriterium* aussehen könnte und die uns damit auch einige kritische Lektionen bereithält, die man Kants *Kritischer Philosophie* vorhalten kann.

## 8 Die kritischere Kritik? Spinoza über *ratio* und *imaginatio*

Bei Kant, der ein Philosoph der Differenz und Unterscheidung ist, lässt sich im Grunde nicht von einer Vermischung des Sinnlichen und des Intellektuellen sprechen, denn er trennt. Selbst dann, wenn er beide Komponenten in seinen Begriff der „Erfahrung“ selbst setzt, sind diese fein säuberlich von einander getrennt, mithin nur parataktisch. Kant allerdings will Vermischen, kann aber nicht. Seine Programmatik der Vereinbarung des *influxus physicus* und der pluralistischen Substanzmetaphysik zielt auf die Vereinheitlichung des Verschiedenen ab. Die Suche nach dem Einheitsgrund des Verschiedenen, das bei Kant immer primär ist (wo seine realistisch-empiristische Tendenz stammt), wird ja gerade durch die Struktur der für Kant so maßgebenden Urteilsfunktion, die bei ihm gleichsam eine „Kraft“ besitzt, wesentlich *vorgegeben*, denn das Urteil gründet sich auf Einheit. Dass sie sich bei Kant auf der Einheit des Subjekts gründet, scheint oft nur als behelfsmäßige Verlegenheitskonstruktion herzuhalten, die, weil sie sich nur auf die *ratio cognoscendi* bezieht, seiner realistischen Absicht, den Realgrund zu denken, nicht sehr zuträglich ist. In der *Kritik der Urteilskraft* bringt Kant diese maßgebende Einheitsforderung der Urteilsfunktion in Bezug auf ihr Objekt exemplarisch zum Ausdruck:

„Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmaß der Natur das *absolute Ganze* derselben, welches bei ihr, als Erscheinung, *zusammengefaßte Unendlichkeit* ist. Da aber dieses Grundmaß ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende), so muß diejenige Größe eines Naturobjekts, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff des Natur auf *ein übersinnliches Substrat* (welches ihr und *zugleich* unserem Vermögen zu denken zum *Grunde* liegt) führen, welches über allen Maßstab der Sinne groß ist, und daher nicht so wohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemütsstimmung in Schätzung desselben als **erhaben** beurteilen läßt.“<sup>1242</sup>

Anhand des Zitats sollte nur gezeigt werden, dass die Suche nach Einheit nach wie vor bestimmend für Kants Denken war, die sich freilich im Zuge der Kritik nur noch als *als ob* denken lässt, man muss so denken, *als ob* es eine Einheit von Sein und Denken gäbe („weil wir sie als Verschiedenes denken“!). Der Drang zur Vereinheitlichung ist und bleibt entscheidendes Merkmal, weil Letztere im Rahmen von Kants Grundannahmen unmöglich ist. Kants Programmatik der Synthesis von *Metaphysik* und *Empirismus* war damit von Beginn an durch dieses *als ob* geprägt. Für den *vorkritischen* Kant *musste* es diese geben - für den *kritischen* Kant *müsste* es diese geben. Kants Rhetorik wird sich

---

<sup>1242</sup> KU, AA 05: 255 [ Kursive Hervorhebung S.D.S., Fettdruck im Original in Kursiv].

genau deshalb vom Indikativ auf den Konjunktiv verschieben, vom Kategorischen zum Hypothetischen, von der Wirklichkeit zur Möglichkeit und ihren Möglichkeitsbedingungen. Auf den Gedanken aber, dass das (bei ihm) absolut Verschiedene als Verschiedenes nicht identisch sein kann, dass das Unvereinbare unvereinbar ist, verfiel er leider nicht. Daher kann es in Bezug auf Kant nur eine Kritik der hypothetischen Vermischung geben, die sich natürlich in Kants unsinniger und unkantischer Forderung, man müsse das Übersinnliche im Sinnlichen begründen, ausdrückt und die viel Schaden angerichtet hat. Sie ist wohl unkantisch, aber Kant wurde, daran gibt es keinen Zweifel, oftmals so verstanden.

Letztere Forderung ist, wenn man sie wörtlich nimmt natürlich vollkommen widersinnig und, wie hier oben gezeigt wurde und nur insofern als „sinnvoll“ zu erachten, wenn man sich bewusst macht, dass der Erfahrungsbegriff bei Kant bereits eine sinnliche wie übersinnliche Komponente enthält, womit die Forderung nach empirischer Begründung bereits in sich selbst als unrein zu bezeichnen ist. Letztlich ist das Paradoxe an Kant, dass er die Vermischung braucht und sucht, sie sogar im zweideutigen Erfahrungsbegriff (aus dem sich all seine erschlichenen Deduktionen erst ergeben) an den Beginn der *Kritik* selbst setzt, dabei aber nur die Reinigungsarbeit vorantreibt, die so gesehen natürlich nicht nur negativ und gratis ist, sondern fast schon widersinnig. Das ist so, als ob man aus reiner Freude am Putzen den Dreck extra herankarrt, um ihn danach wieder wegzuräumen.

Noch abstruser wird es, wenn man bedenkt, dass Kant mit seiner Dissertation sein Gedankengebäude ja bereits blitzblank gereinigt hatte, sodass ihm Lambert ja gerade zum Vorwurf machte, dass es ihm darin zu sauber zu ginge, er die immer unreine, sublunare Realität nicht darin finden könne. So viel Widersinn, das ist klar, kann man jemandem wie Kant nicht unterschieben. Vorwerfen kann man ihm hingegen, dass er seinen Sprachgebrauch verändert hat. Hätte er die reine Vernunft (jetzt nur noch „Vernunft“) weiterhin über den „logischen Gebrauch“ bestimmt, die unreine Vernunft (jetzt „Verstand“), die er suchte, aber mit dem Begriff des „realen Gebrauches“ belegt, dann wären nicht so viele Missverständnisse aufgekommen. Ging es in der *Kritik der reinen Vernunft* aber nur um eine Kritik am *usus logicus*, dann wäre darin wenig Neues gegenüber der sogenannten „vorkritischen“ Periode enthalten, die die negativen „Erkenntnisse“ schon alle versammelt hatte.

Ganz so einfach ist es allerdings wiederum auch nicht, weil die Vernunft der *Transzendentalen Dialektik*, die Gott oder das Absolute zum „Objekt“ oder besser Gedanken hat, sich ja in Differenz zum rein logischen Gebrauch setzt, der in seiner Diskursivität sich ja *per definitionem* keinen Begriff des Absoluten als Kontinuum oder als unendlichem und vollständigem Ganzen machen kann. Damit droht Kants verabsolutierte Unterscheidung angewandt auf das Absolute selbst, einmal mehr zusammenzuschmelzen und mit ihr die gesamte „Diskontinuitätsthese“, wie Kühn sich auszudrücken pflegt, zwischen Verstand und Vernunft, die ultimativ eine Zweiteilung der *ratio* ausdrückt. Solch eine Bifurkation der Vernunft ist für Spinoza (natürlich nicht nur für ihn) absolut undenkbar, weshalb wir ihn hier zu Wort kommen lassen. Wir kommen deshalb auf die unendliche Substanz und Inkommensurabilität zwischen Intellekt und Vorstellung bei Spinoza zu sprechen.

Wie sich bereits herausgestellt hat, ist die Debatte um das Prinzip vom Grund, unabhängig davon, ob man es als regulatives (subjektives) oder konstitutives (objektives) Prinzip versteht, aufs Engste mit dem Substanzbegriff wie mit dem der Unendlichkeit verknüpft. Spinozas Präzisierungen dieser Begriffe aus seinem 1663 verfassten Brief an Lodewijk Meyer sind an dieser Stelle jedoch vor allem deshalb wertvoll, da sie genau von den unterschiedlichen Perspektiven in der Betrachtung der Substanz handelt, die später auch Kant so scharf voneinander trennen wird, dem Erfahrungsbegriff dabei im Rahmen des Dualismus von „Phaenomenon“ und „Noumenon“ den Vorzug vor dem Intellektuellen einräumt.<sup>1243</sup>

In besagtem Brief führt Spinoza drei Unterscheidungen in Bezug auf das Unendliche ein, deren Nichtbeachtung die Schwierigkeiten erklären würde, denen sich der menschliche Verstand (hier nicht im kantischen Sinn) gegenüber dem Begriff der Unendlichkeit ausgesetzt sähe. Die erste betrifft die Differenz zwischen „dem, was seiner Natur zufolge oder vermöge seiner Definition sich als unendlich darstellt“ und „dem, was keine Grenzen hat, aber nicht vermöge seines Wesens, sondern vermöge seiner Ursache“.<sup>1244</sup> Die zweite unterscheidet zwischen „dem, was unendlich heißt, weil es keine Grenzen hat“ und „dem, dessen Teile wir, auch wenn es begrenzt ist und wir sein Maximum und Minimum haben, nicht mit irgendeiner Zahl vergleichen und durch sie erklären können“.<sup>1245</sup> Drittens separiert Spinoza das, „was wir allein erkennen, aber uns nicht vorstellen können“ von

---

<sup>1243</sup> Die wesentliche Zweideutigkeit des Erfahrungsbegriffs, die die Lektüre und Interpretation der *Kritik* nicht unbedingt erleichtert, ist hierbei natürlich immer zu bedenken.

<sup>1244</sup> Spinoza, „Brief an Meyer“, 1977, 47.

<sup>1245</sup> Ebd., 47-48.



„dem, was wir uns auch vorstellen können“.<sup>1246</sup> Hier werden wir vor allem über die letzte Unterscheidung sprechen, die Spinoza im folgenden noch dahingehend präzisiert, indem er sinnliche („mit Hilfe der Sinne im Vorstellungsvermögen“) von intellektueller („bloß durch den Verstand“) Erkenntnis abhebt. Spinoza erläutert anhand dieser Unterscheidung, deren methodologische Bedeutung er auch in einem Brief aus dem Jahr 1666 an Bouwmeester hervorhebt<sup>1247</sup>, weshalb „wir von Natur aus so geneigt“ seien, die „ausgedehnte Substanz zu teilen“.<sup>1248</sup>

Der zur Zeit der Abfassung des Briefes in Rhijnsburg lebende Philosoph erklärt dieses Phänomen eines „natürlichen Impulses“ zur Teilung der ausgedehnten Substanz durch eine Zweiteilung in unserer Weise, die Quantität aufzufassen oder zu denken. Entweder fassten wir sie „abstrakt“ oder „oberflächlich [...] mit Hilfe der Sinne im Vorstellungsvermögen“ auf, oder wir begriffen die Substanz *als* Substanz, wozu nur der „Verstand“ oder Intellekt alleine fähig sei.<sup>1249</sup> Die Substanz durch die Vorstellung zu begreifen, lasse diese als teilbar, endlich und vielfältig erscheinen, während das Begreifen der Substanz durch den Intellekt alleine, diese als unteilbar, unendlich und einfach verständlich mache.

Maß, Zeit und Zahl gehörten zu den „Modi des Denkens oder eigentlicher des Vorstellens“, die letztlich bloße „Hilfsmittel des Vorstellungsvermögens“ (*auxilia*

---

<sup>1246</sup> Ebd., 48. Wegen der Wichtigkeit dieser Stelle, sei hier der komplette Absatz im Original wiedergegeben: „Quaestio de i n f i n i t o omnibus semper difficillima, imo inextricabilis visa fuit, propterea quod non distinxerunt inter id, quod sua natura sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum, et id, quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae; ac etiam, quia non distinxerunt inter id, quod infinitum dicitur, quia nullos habet fines, et id, cuius partes, quamvis eius maximum et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus; denique quia non distinxerunt inter id, quod solummodo intelligere, non vero imaginari, et inter id, quod etiam imaginari possumus. Ad haec, inquam, si attendissent, nunquam tam ingenti difficultatum turba obruti fuissent. Clare enim tum intellexissent, quale infinitum in nullas partes dividi seu nullas partes habere potest; quale vero contra, idque sine contradictione. Porro etiam intellexissent, quale infinitum maius alio infinito sine ulla implicantia, quale vero non item concipi potest; quod ex mox dicendis clare apparebit [Hervorhebung im Original].“ Zitiert nach: Spinoza, „Epistola XXIX“, 210–11.

<sup>1247</sup> Baruch de Spinoza, „37. Brief. An Bouwmeester. (10. Juni 1666)“, in *Briefwechsel*, übers. von Carl Gebhardt, 2. Aufl., Bd. 6, Sämtliche Werke in sieben Bänden (Hamburg: Meiner, 1977), 165: „Hieraus geht ganz klar hervor, welches die wahre Methode sein muß und worin sie vornehmlich besteht: allein in der Erkenntnis des reinen Verstandes, seiner Natur und seiner Gesetze. Um diese Erkenntnis zu erwecken, muß man vor allem unterscheiden zwischen *Verstand* und *Vorstellungsvermögen* oder zwischen den wahren Ideen und den übrigen, nämlich den fingierten, falschen, zweifelhaften, überhaupt allen, die bloß vom Gedächtnis abhängen [Hervorhebung S.D.S.]“

<sup>1248</sup> Spinoza, „Brief an Meyer“, 1977, 49. Im Original, Spinoza, „Epistola XXIX“, 212: „Si tamen quaeras, cur naturae impulsu adeo propensi simus ad dividendam substantiam extensam, ad id respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipiatur; abstracte scilicet sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus; vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu fit. Itaque si ad quantitatem, prout est in imaginatione, attendimus, quod saepissime et facilius fit, ea divisibilis, finita, ex partibus composita et multiplex reperietur. Sin ad eandem, prout est in intellectu, attendamus, et res, ut in se est, percipiatur, quod difficillime fit, tum, ut satis antehac tibi demonstravi, infinita, indivisibilis et unica reperietur.“

<sup>1249</sup> Spinoza, „Brief an Meyer“, 1977, 49.

*imaginationis*) oder „Gedankendinge“ (*entia rationis*) seien, denen folglich innerhalb der Metaphysik Spinozas keinerlei ontologische Realität zukomme.<sup>1250</sup> Würde diesen „Hilfsmitteln des Vorstellungsvermögens“ tatsächlich Sein beigelegt, dann endete man in unauflösbaren Konfusionen wie z. B. dem Zenonschen Paradox. Die Modi stehen bei Spinoza in einem Abhängigkeitsverhältnis, das zugleich ein Inhärenzverhältnis mit der einen Substanz ausdrückt, was ihr Sein wie ihr Verständnis anbetrifft. Die unendliche Substanz könne nur vom Intellekt alleine begriffen werden. Eine Betrachtung der Modi abgetrennt von der Substanz, verhindere, dass diese „richtig erkannt“ würden.<sup>1251</sup>

Spinozas Diskussion der Unendlichkeit agiert damit vor dem Hintergrund des Kontinuitätsproblems (der Frage wie sich Diskretes und Kontinuierliches zueinander verhalten), worin ihm Leibniz später folgen wird, wenn er die „zwei Labyrinth“ der Vernunft im Vorwort der Theodizee beschreibt.<sup>1252</sup> Aus ihr ergibt sich ein Primat des Intellekts über die Vorstellung, der aus der metaphysischen Priorität der Substanz über ihre Affektion herrührt. Kann die Substanz zwar nur mittels des Intellekts gedacht werden, so könnten die Modi durchaus mithilfe der Imagination oder Vorstellung gedacht werden. Aus diesen Gründen wäre eine rein mathematische Auseinandersetzung mit den Problemen der Unendlichkeit für Spinoza irrig, da diese sich letztlich auf Weisen der Vorstellung gründe, während das wahre Unendliche nur durch den Intellekt alleine erfasst werden könne, womit der Vorzug der Metaphysik vor der Mathematik begründet wäre. Damit aber geht einher, dass die Paradoxien des (mathematischen) Unendlichen

---

<sup>1250</sup> Ebd., 50.

<sup>1251</sup> Ebd., 50: „Denn es gibt vieles, an das man mit dem Vorstellungsvermögen auf keine Weise, sondern bloß mit dem Verstande heran kann, z.B. Substanz, Ewigkeit u.a.; wenn man das mit derartigen Begriffen, die bloße Hilfsmittel des Vorstellungsvermögens sind, erklären will, dann tut man nichts anderes, als wenn man sich Mühe gibt, mit seinem Vorstellungsvermögen unsinniges Zeug auszudenken. Auch die Modi der Substanz selbst werden nie richtig erkannt werden können, wenn man sie mit derartigen Gedankendingen oder Hilfsmitteln des Vorstellungsvermögens verwechselt. Denn wenn wir dies tun, trennen wir sie von der Substanz und von dem Modus, durch den sie von der Ewigkeit herkommen, ohne welche sie doch nicht richtig erkannt werden können.“

<sup>1252</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 29: „Il y a deux labyrinthes fameux où notre raison s'égare bien souvent: l'un regarde la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et l'origine du mal; l'autre consiste dans la discussion de la continuité et des indivisibles qui en paraissent les éléments, et où doit entrer la considération de l'infini.“ Könnte es nicht sein, dass beide Problemstellungen nicht enger miteinander zusammenhängen als Leibniz es hier darstellt, vor allem wenn man über die Wichtigkeit der Frage nach der Möglichkeit der Vollständigkeit eines unendlichen Totums berücksichtigt? Und zeigt sich dies nicht eventuell bei Leibniz selbst, wenn er (ähnlich wie später Kant) den neccessitaristischen Substanzmonismus zu widerlegen versucht, indem er eben die Möglichkeit eines unendlichen Ganzen negiert, wie im § 195 der Theodizee: „[...] l'infini [...] n'est pas un tout [...] cela [...] sert à réfuter ceux qui font du monde un dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'âme du monde; le monde ou l'univers pouvait pas être considéré comme un animal ou comme une substance.“

eigentlich nur im Rahmen einer Metaphysik des Unendlichen aufgelöst oder als Scheinprobleme hingestellt werden können. Aus diesem Grund touchieren die mathematischen Antinomien Spinozas Substanzmonismus, wie Boehm auch bemerkte, überhaupt nicht, denn sie betreffen, wie Kant sagen würde, nur den *usus logicus*, nicht aber den *usus realis* des Verstandes.

Es sei lediglich bemerkt, dass Spinozas Unendlichkeitsbegriff, was seine begriffliche Genese betrifft, invers zu vielen Denkern der Tradition steht (das Cusanus oder wohl auch Bruno hier eine Ausnahme bilden ist kein Zufall). Viele Denker entwickelten den Begriff des Unendlichen vorwiegend aus einer negativen Warte, und zwar als Verneinung des Endlichen (damit der Etymologie des Wortes folgend) oder als unendliche Sukzession desselben. Aristoteles beweist zum Beispiel, dass ein sinnliches Unendliches nicht vorstellbar sei.<sup>1253</sup> Descartes spricht in der *Dritten Meditation* davon, dass er das Unendliche aus dem Bewusstsein gewinnt, ein endliches Wesen zu sein.<sup>1254</sup> Deshalb könnte man bei Aristoteles wie bei Descartes (wobei es bei letzterem wohl doch nicht ganz so einfach ist) von einer epistemologischen Genese des Unendlichkeitsbegriffs reden, welches, um mit Spinoza zu sprechen, aus der Vorstellung geboren wurde. Für Spinoza dagegen, gibt es zuerst, ähnlich wie beim vorkritischen Kant (in regulativer Einengung auch beim kritischen), das intellektuelle Infinite, das gewissermaßen als Grund des Endlichen herhält (bei Kant ist das Endliche Limitation des Unendlichen). Ohne in die Debatte<sup>1255</sup> um den Status des Endlichen bei Spinoza, sowie Hegels einflussreicher Kritik daran, einzusteigen, muss zumindest darauf hingewiesen werden, dass man bei Spinoza vom Endlichen eventuell nur im epistemologischen Sinne sprechen kann, da es die Vorstellung ist, die das Unendliche der Substanz teilt, diskretisiert und damit selbst „verendlicht“, weil sie diese nur in der Form der Modi selbst wahrnehmen kann, womit das Endliche eigentlich nur perspektivisch wäre.<sup>1256</sup>

---

<sup>1253</sup> Vgl. Arist. Phys. 204 b - 206 a.

<sup>1254</sup> Vgl. Descartes, *Méditations Métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*, Kap. Meditatio Tertia.

<sup>1255</sup> Für eine Verteidigung Spinozas gegenüber Hegel, wie einer ausgezeichneten Darstellung und Interpretation der Auseinandersetzung, siehe: Macherey, *Hegel ou Spinoza*.

<sup>1256</sup> So äußert sich zum Beispiel Jacobi (nachdem er folgende Aussage von Leibniz wiedergibt: „Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht [...].“ (Brief an Bourguet, Dez. 1714, Op. Omnia II, P. I, p. 327, zitiert nach: Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 253.) dahingehend: „Vollkommen richtig! Der Spinozismus kann von der Seite der Individuation mit Erfolg angegriffen werden [...] (Ebd. S, 254).“ Individualität und Endlichkeit sind natürlich zweierlei, doch kann man Jacobis Äußerung schon in diesem Sinne verstehen, dass er letztlich die Möglichkeit endlicher Dinge bei Spinoza problematisiert, denn natürlich gibt es bei Spinoza ein Individuum, aber natürlich nur *eines*.

Anders ausgedrückt: Das Diskrete oder Multiple der Differenz kann nur vor dem Hintergrund der Kontinuität des identischen Einen gedacht werden - eine Einsicht die sich spätestens seit Heraklit und Parmenides als Grundpfeiler des Denkens überhaupt etabliert hat und die sich in steter Kontinuität durch die Philosophiegeschichte zieht und mit welcher jede „Differenzphilosophie“ sich auseinanderzusetzen hat.<sup>1257</sup> Das Endliche also kristallisiert sich für Spinoza als Produkt der Vorstellungskraft und deren Hilfsmitteln heraus. Von daher würde Spinoza sicherlich mit Kant übereinkommen, dass „Anschauungen ohne Begriffe blind“ seien, allerdings würde er vehement dagegen protestieren, dass „Begriffe ohne Anschauungen“ leer seien, weil Intellekt und Imagination für Spinoza streng inkommensurabel sind, sie sich bei der Betrachtung der Quantität gegenseitig ausschließen.

Vergegenwärtigt man sich die Natur der Sinneswahrnehmung - wie könnte es denn auch anders sein? Wären die Sinneseindrücke nicht diskreter, finiter und bestimmter Natur, könnten sie niemals während einer begrenzten Zeitspanne weder für das Gehirn noch für das Denken als Information registriert und behandelt werden. Genau deshalb vermag auch der „wahre (transzendente) Begriff des Unendlichen“ bei Kant dem Unendlichen keinen positiven Gehalt zu geben, wie auch jeglicher *Empirismus* nur einen Unendlichkeitsbegriff *ex negativo* hervorbringen kann. Mit der Feststellung, dass die „sukzessive Synthesis“ niemals vollständig durchgeführt werden könne, fügt der transzendente Unendlichkeitsbegriff Kants eigentlich nichts zu Aristoteles hinzu.<sup>1258</sup>

Natürlich geht es uns hier nicht darum, zu bestreiten, es gäbe keinerlei Beziehung zwischen Imagination und Intellekt. Dies muss beim ontogenetischen Erwerb der Begriffe zwangsläufig der Fall sein. Hier geht es vielmehr um ihre gegenseitige Exklusivität a posteriori, nach der individuell-kognitiven Begriffsgenese. Auch soll hier keine Kritik am Empirismus geübt werden, insofern dieser sich nicht als Philosophie, sondern als wissenschaftliche Methode versteht. Interessanterweise liefert „die Empirie“ selbst fundamentale Beispiele für dieses Phänomen der mutuellen Exklusivität zweier Erkenntnisperspektiven. Ganz generell muss an dieser Stelle einmal gesagt werden, dass weder der *Empirismus* noch sonst welche Methodik, diskursive Vernunft usw. irgendeinen

---

<sup>1257</sup> Herman Krings, *Ordo. Philosophisch-Historische Grundlegung einer abendländischen Idee* (Halle-Saale: Niemeyer 1941), 53: „Ein Sein, das in keinem Zuordnungsverhältnis zu einem andern steht, kann keine Beziehung zu diesem haben; um aber ein Seiendes zu sein, müßte es zum mindesten die Beziehung aufweisen, daß Sein von ihm ausgesagt werden könnte, wenn auch nur in analoger Weise.“ Oder, ebd., 60: „[...] Ordnung kommt jedem Sein zu; außerhalb der Ordnung ist kein Sein. Nicht-Sein ist nie geordnet.“

<sup>1258</sup> KrV B 460: „Der wahre (transzendente) Begriff der Unendlichkeit ist: daß die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantums niemals vollendet sein kann.“

nennenswerten Einfluss auf die tatsächliche Forschungspraxis oder Theorie hat, es sich also ohnehin allerhöchstens um Wissenschaftsphilosophie handelt. Denn in der Wissenschaft kommt man nicht nur in Form der Theorie der Raumzeit auf ganz ähnliche Überlegungen bezüglich der Einheit und Kontinuität des Grundes.<sup>1259</sup> So findet man Entsprechungen des Materieerhaltungsgesetzes bei Spinoza, Leibniz und Kant, denn das Absolute hat nun mal keine „Lücken“, aus denen etwas entweichen könne, wie es außer ihm natürlich auch nichts gibt, wohin etwas entschwinden könnte.<sup>1260</sup> Das kosmologische Prinzip sowieso.<sup>1261</sup> Vor allem aber der zweite Hauptsatz der Thermodynamik (in der es interessanterweise auch um Perspektiven geht) hinsichtlich der Irreversibilität der Zeit spricht eindeutig für das Prinzip vom Grund als Prinzip der Zeit, aber auch dafür, dass auch die „diskursive Vernunft“ der Wissenschaft auf ihren Einheitsgrund kommt.<sup>1262</sup> Aber womöglich die Neurowissenschaften, denn Stanislas Dehaene zufolge, erinnere der Wellen-Teilchendualismus der Quantenmechanik stark an eine Eigenschaft unseres Gehirns, womit wir wieder bei den verschiedenen Erkenntnisweisen wären:

„Les processus inconscients sont donc, dans une certaine mesure, plus objectifs que la perception consciente. Notre armée de neurones inconscients évalue toute la distribution de probabilité des états du monde, tandis que la conscience la réduit à quelques échantillons. Les processeurs inconscients travaillent avec des probabilités continues, mais notre esprit conscient n’a accès qu’à des symboles discrets dont le contenu bascule soudainement, en tout-ou-rien. L’inconscient quantifie, la conscience discrétise.“<sup>1263</sup>

Es scheint ganz so, als ob Spinozas Unterscheidung, die ja ebenfalls vor dem Hintergrund der fundamentalen Dichotomie zwischen dem Kontinuierlichen und dem Diskreten

---

<sup>1259</sup> Metaphysische Fragestellungen und Gräben sind natürlich auch bei den Wissenschaftlern selbst zu finden. Unsere Andeutungen gelten also nicht *pars pro toto*, zumal gerade Vorstellungen, denen zufolge die Welt selbst mathematisch sei, weil sie mathematisierbar ist, finden sich natürlich zuhauf, wie in der Philosophie selbstredend. Der Philosoph Bostrom treib die „diskrete Vernunft“ dann auch auf die Spitze, indem er beweisen will, dass wir in einer Computersimulation lebten, wir also in der Tat selbst diskret, digital, 0 und 1 wären (Nick Bostrom, „Are We Living in a Computer Simulation“, *The Philosophical Quarterly* 53, Nr. 211 (April 2003)). Ohnehin geht es uns mit den Andeutungen darum, auf den *Gegenstand* der Wissenschaften hinzuweisen, insofern er auf den *Grund* weist, nicht um deren Methodik oder Weltanschauung.

<sup>1260</sup> Spätestens seit Kant gründen sich viele Versuche zur Begründung der menschlichen Freiheit letztlich auf der Annahme gewisser Lücken im Naturkosmos. Uns scheint der Versuch doch einigermaßen verzweifelt, Freiheit gerade auf einem blinden Fleck unserer Ignoranz zu gründen.

<sup>1261</sup> Steven Weinberg, *Gravitation and Cosmology. Principles and Applications of the General Theory of Relativity* (New York et al.: Wiley, 1972), 409: „The Cosmological Principle is the hypothesis that the universe is spatially homogeneous and isotropic.“

<sup>1262</sup> Vgl. Unger und Smolin, *The Singular Universe and the Reality of Time. A Proposal in Natural Philosophy*; Vgl. Peter Atkins, *The Laws of Thermodynamics. A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2010).

<sup>1263</sup> Stanislas Dehaene, *Le code de la conscience* (Paris: Odile Jacob, 2014), 140.

operiert, eine Art Entsprechung in der neurologischen Funktionsweise des menschlichen Gehirns besitzt. Dieser Sachverhalt ist gerade auch deshalb womöglich von gesteigerter Bedeutung, als das er einen Weg aufzeigt wo eine „empiristische“ Kritik des *Empirismus* ansetzen könnte, wenn man unter dem klassischen Empirismus versteht, dass Erkenntnis nur auf Sinnlichem, ergo Diskreten fundiert werden dürfe. Diese könnte vielleicht auch so etwas wie eine empirische Rechtfertigung der intellektuellen Erkenntnis liefern.<sup>1264</sup> Ein wenig oberhalb dieser zentralen Passage konstatiert Dehaene folgenden Umstand: „[...] paradoxalement, le processus d'échantillonnage qui gouverne notre vision consciente nous rend aveugles à sa complexité interne.“<sup>1265</sup> Selbstredend gehört die unbewusste Mechanik des menschlichen Bewusstseins nicht genuin zur Domäne des metaphysischen Unendlichkeitsbegriffs, dennoch zeigt dieses Beispiel, dass Spinoza mit seiner Unterscheidung in Intellekt und Imagination (die Kant ja spätestens seit 1770 ebenfalls vehement vertritt) womöglich nicht ganz verkehrt lag. Im restlichen Kapitel soll versucht werden einige Konsequenzen aus dieser Distinktion zu ziehen, die auch vor allem für das Verständnis der kantischen Philosophie Relevanz haben werden.

Zuerst gilt es hervorzuheben, dass Spinoza alleine in diesem kurzen Brief an Meyer, nicht nur *in nuce* seine komplette Metaphysik darlegt, sondern darüber hinaus eine genuin kritische Lektion erteilt (wenn man darunter die Abgrenzung verschiedener Erkenntnisbereiche und die Warnung vor illegitimer Überschreitung derselben versteht), die der kantischen im Grunde in nichts nachsteht, wenn nicht gar die bessere „Kritik“ darstellt, weil sie es erlaubt beide inkommensurablen Bereiche zu betrachten, sie schließlich in ihrer Ausschließlichkeit zusammen zu denken, indem er sie hierarchisiert.

Zum einen wäre da die Einsicht, dass die ausgesuchte Herangehensweise oder Methode nicht nur in gewisser Weise ihr Resultat konditioniert (im Modus der Imagination wird das Resultat ein ihr entsprechendes sein, sprich endlich und diskret und *vice versa*). Darüber hinaus könnten uns die verschiedenen Weisen, die Substanz zu betrachten als Markierungen dienen, die jeweils die empirische wie die metaphysische Erkenntnis bezeichnen.

Hiermit drängt sich einmal die Frage nach ihrer Beziehung in den Vordergrund. Eine offensichtliche Differenz besteht darin, dass, mit Kant gesprochen, die empirische Erkenntnis sinnlicher Natur ist, während die metaphysische übersinnlicher Art ist. Dies

---

<sup>1264</sup> Im Rahmen dieser Arbeit kann dieser Aspekt oder Ansatz allerdings nur angedeutet, nicht jedoch grundsätzlich weiter ausgeführt werden.

<sup>1265</sup> Dehaene, *Le code de la conscience*, 139.

weist bereits darauf hin, dass, genau genommen, zwischen beiden Bereichen keine Grenze bestehen kann, da sie nicht auf gleichem Gebiet angesiedelt sind, selbst wenn sie letzten Endes denselben Bezugspunkt besitzen, nämlich die Substanz. Aus diesem Befund kann man deshalb die Inkommensurabilität der beiden Bereiche konstatieren. Die verschiedenen Modi zur Betrachtung der Substanz nämlich sind derart strukturiert, dass es aus ihrer jeweiligen Sicht unmöglich ist ihre eigene Begrenztheit oder Grenze wahrzunehmen, und zwar gerade, weil es solch eine Grenze nicht gibt.<sup>1266</sup> Einmal in einem der verschiedenen Modi oder Betrachtungsweisen gefangen oder darin, wird es einem unmöglich eine im Modus des Modus selbst vorhandene Grenze zum anderen Modus wahrzunehmen oder zu denken. Vielleicht ist es dieser Umstand, indem die Betrachtungsweise die Betrachtung für die eigenen Grenzen ihrer selbst blind macht, der tendenziell dazu führen könnte, dass man eine der Perspektiven zugunsten der anderen, für die man blind ist, verabsolutiert. Keine Wand, keine Grenze, keine Unterbrechung also würde uns blind machen, sondern die Abwesenheit jeglicher Grenze oder jeglichen Bruchs wäre es, die es uns verwehren könnte, die inhärente Limitation der jeweiligen Betrachtungsweise der Substanz zu erkennen.

Natürlich bedeutet diese Inkommensurabilität der Perspektiven keineswegs die Unmöglichkeit, über diese zu kommunizieren. Sicherlich schließen sie sich gegenseitig aus, trotzdem kann man sie sukzessive hinter einander anwenden und somit durch Kontrastierung vergleichen, denn nur diese erlaubt es uns, die Modalitäten und Strukturen unserer Erkenntnisweisen selbst zu sehen, und zwar samt ihrer Limitationen, wie Spinoza es im Brief an Meyer auch tut. Der Ausschluss der intellektuellen Erkenntnisweise wie auch der über Vorstellungen wäre damit der Erkenntnis der Erkenntnisweisen selbst abträglich. Eine Erkenntnis, die keine Erkenntnis über sich selbst als Erkenntnis hat, kann kaum als solche bezeichnet werden.

Zu einem gewissen Grad würde dies bedeuten, dass man die reine Vernunft benötigen würde, um der Limitierungen des Sinnlichen oder Empirischen selbst gewahr zu werden. Mit Spinoza könnte man aber noch weiter gehen und zeigen, dass die inhärente Limitierung des, vielleicht sollte man sagen, naiven Empirismus (für die er alleine blind ist)

---

<sup>1266</sup> Hier besteht durchaus eine Ähnlichkeit mit dem Sichtfeld, das zwar beschränkt ist, dessen Grenze jedoch selbst niemals als solche wahrgenommen wird, da die Grenze und das hinter der Grenze liegende, um sichtbar zu sein natürlich im Sichtfeld selbst liegen muss. Eine Begrenzung des Sichtbaren durch anderes Sichtbares kann deshalb keine Grenze des Sichtbaren selbst sein, genausowenig kann offensichtlicherweise eine unsichtbare Grenze sichtbar sein. Damit gibt es nicht nur ein grenzenloses Kontinuum der intellektuellen Betrachtungsweise, sondern auch eine Grenzenlosigkeit des Diskreten im Modus der Sicht, auch wenn das Diskrete als solches natürlich begrenzt sein muss, sonst wäre es keines.

diesen selbst daran hindert, die Struktur der Realität zu fassen und zu entdecken, da die auf Vorstellungen (sinnlich wie mathematisch) beruhende Erkenntnisweise prinzipiell niemals gewisse Gegebenheiten über die Welt entdecken kann, sollten diese sich als kontinuierlich und nicht als diskret erweisen.

Bevor wir aus diesem Kapitel irgendwelche Folgerungen ziehen, muss ein möglicher Einwand entkräftet werden, der auf der Hand liegt. Nämlich, dass hier Spinoza eigentlich nur von der Kategorie der *Quantität* spricht, hier aber generell über das Verhältnis von Metaphysik und Empirie geurteilt wird. Abgesehen davon, dass wir schon sahen, wie sehr vor allem Kants Antinomienargument gegen die *Vernunft* letztlich an der Frage hängt, ob eine unendliche Quantität *vollständig* sein kann oder *nicht*, ist es ja gerade Spinozas Punkt, dass die Auflösung gewisser mathematischer Probleme letzten Endes nur im Rahmen einer allgemeinen metaphysischen Theorie durchzuführen sei. Die Quantität ist daher nur ein, wenn auch besonders bedeutendes Beispiel, anhand dessen Spinoza die Priorität seines metaphysischen Substanzbegriffs exemplifiziert. Eventuell könnte man gegen die hier stark herausgehobene Dichotomie zwischen der empirischen und intellektuellen Perspektive oder der diskursiven und der intuitiven, einwenden, dass zum Beispiel der Intellekt durchaus fähig ist das Diskrete zu denken. Darauf würde Spinoza womöglich erwidern, dass der Intellekt zwar durchaus die Modi als durch andere Modi begrenzte denken könne, die Begrenztheit selbst sich jedoch nur vor dem Hintergrund der Unbegrenztheit der Substanz selbst denken ließe, da diese im Grunde erst überhaupt die Möglichkeit der gemeinsamen Grenze ermögliche und die - und das ist ja genau das, was Spinoza Meyer erklären will - ja selbst nie als diskret verstanden werden könne, weil sich zwei grundlegend verschiedene Substanzen nicht denken ließen.

Der von Spinoza dargelegte Aspekt der Inkommensurabilität des Empirischen und des Metaphysischen<sup>1267</sup> versucht zu zeigen, dass dem Begriff der Unendlichkeit nur in einem metaphysischen Rahmen zu begegnen sei, da sich dieser andernfalls, wenn durch den Modus der Vorstellung gedacht, über die Weise wie dieser sich selbst seine Erkenntnismöglichkeit bedingt und einschränkt, als unfähig erweist, das Unendliche zu denken - wer etwas anderes sage, so Spinoza, sei „ganz einfältig“, eigentlich schon

---

<sup>1267</sup> Da beide Bereiche bei Spinoza alles andere als gleichwertig nebeneinander bestehen, würde sich aus deren Inkommensurabilität die Unsinnigkeit einer empirisch begründeten Metaphysik ergeben, und zwar schon per Definition wegen ihrer Nichtteilhabe am selben Maß, aber auch, weil das die Anhängigkeitshierarchie zwischen dem Metaphysischen und dem Empirischen selbst verkehren würde, wonach das nur durch den Intellekt Erkennbare, dem nur durch die Sinne Erkennbare vorrangig ist und wo letzteres nur bedingt, jedoch niemals Bedingung sein kann.



„wahnwitzig“.<sup>1268</sup> Für den Fall, dass nur der „intellektuelle“ Unendlichkeitsbegriff sich als sinnvoll in Bezug auf das Denken der Realität erweise, womit Kants Unendlichkeitsbegriff, der ein „diskreter“ auf Vorstellungen basierender ist, der letztlich ein spezifisch mathematischer ist, widerlegt werden könnte, beziehungsweise auf seinen Platz verwiesen werden könnte, womit die Antinomien, wie bereits gezeigt wurde, mitnichten ein Argument gegen die sogenannte Vernunftmetaphysik darstellen würde.

Wir schieben eine ganz ähnlich gelagerten Gedanken von Leibniz bezüglich des Verhältnisses von Sinneserkenntnis und intellektueller Erkenntnis an, der die Frage ebenfalls als eine der Perspektive aufgreift.<sup>1269</sup> Selbstverständlich hegt Leibniz die Überzeugung von der Möglichkeit von Vernunftwahrheiten (*connaissance distincte*) und deren Priorität gegenüber bloßen Sinneswahrheiten (*connaissance confuse*), vor allem aber beharrt auf deren Unvereinbarkeit.<sup>1270</sup> Leibniz Replik auf Locke in den *Nouveaux Essais*, die ja bereits die Trennungsarbeit zwischen Sinnlichem und Intellektuellen erledigt hat, lange bevor Kant sich erneut daran machen wird, wollen wir hier nur anführen, weil sie im Verbund mit Spinoza eine wichtige Lektion hinsichtlich der methodologischen Schlussfolgerungen Kants bereit hält:

„Pour moi, je crois que cette opinion de notre ignorance vient de ce qu'on demande une manière que l'objet ne souffre point. La vraie marque d'une notion claire et distincte d'un objet est le moyen qu'on a d'en connaître beaucoup de vérités par des preuves a priori [...].“<sup>1271</sup>

Was Leibniz dem Empiristen hier vorwirft, ist genau das, worauf Spinoza im Brief an Meyer abzielte, nämlich die Probleme, die aus der Anwendung einer Erkenntnisart auf ein Objekt resultieren, welches sich im Modus dieser Art gar nicht eigentlich begreifen lassen lässt, weil es dem anderen Modus angehört. Als Beispiel nennt Leibniz ein paar Seiten später die Idee des Unendlichen, die sich nämlich überhaupt nicht aus

---

<sup>1268</sup> Spinoza, „Brief an Meyer“, 1977, 49.

<sup>1269</sup> Hier soll nicht in die schwierige und zugleich sehr wichtige Debatte über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Leibniz und Spinoza eingegangen werden, sondern nur knapp auf eine Verbundenheit rekurriert werden. Zu einer neuen Diskussion zu deren Verhältnis siehe: Raphaële Andrault, Mogens Laerke, und Pierre-François Moreau, Hrsg., *Spinoza/Leibniz: Rencontres, controverses, réceptions* (Paris: PUF, 2014).

<sup>1270</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 290 (§ 289).

<sup>1271</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 171.

einer Extension endlicher Ideen bilden ließe.<sup>1272</sup> Auch Leibniz sieht eine Art Inkommensurabilität am Werk, denn er spricht von einem Übergang „in eine andere Welt“, wenn man vom sinnlichen Bereich in den intelligiblen tritt (letztendlich gibt es bei Leibniz natürlich nur graduelle Übergänge, weil er vielleicht der Denker des Kontinuums schlechthin ist, aber hier geht es nur um die Perspektive, nicht um die zugrunde liegende Ontologie).<sup>1273</sup> Zwischen diesen besteht wiederum eine Abhängigkeit, denn die Verbindung der Phänomene oder der *vérités de fait* werde durch die *vérités de raison* verifiziert (in diesem Fall die Phänomene der Optik durch die Geometrie<sup>1274</sup>), wobei ein entscheidender Unterschied zwischen Leibniz und Spinoza hervortritt, denn die Mathematik wird bei Spinoza dem Bereich der Vorstellung oder Sinnlichkeit zugerechnet, den „Hilfsmitteln des Vorstellungsvermögens“<sup>1275</sup> oder *entia rationis* und verleite die Vernunft letztlich zu Täuschungen, während Leibniz diese in den Bereich des Intelligiblen zulässt, deswegen vielleicht nicht ganz von ungefähr behauptet, dass „die Materie ohne immaterielle Substanzen nicht subsistieren könne“.<sup>1276</sup> Im Zusammenhang damit, aber noch bemerkenswerter ist allerdings, dass Leibniz mit Kant (Boehm und Meillassoux gehen darin auch mit) gegen Spinoza argumentiert, indem er den mathematischen Unendlichkeitsbegriff gegenüber dessen Substanzmonismus in Stellung bringt, worin also der grundlegende Punkt begründet liegt, an dem Leibniz mit Spinoza bricht:

„[...] l’infini [...] n’est pas un tout [...] cela [...] sert à réfuter ceux qui font du monde un dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l’âme du monde; le monde ou l’univers pouvait pas être considéré comme un animal ou comme une substance.“<sup>1277</sup>

Auf fundamentaler Ebene gründen sich also Leibnizens wie Kants Argument für Freiheit auf dem mathematischen Begriff des *totum syntheticum*. In Spinozas Augen, so viel ist eindeutig, begeht Kant damit eine Verwechslung der Vernunft mit ihren bloßen Hilfsmitteln. Schlussendlich beruhen damit alle Argumente gegen das Prinzip vom Grund auf

<sup>1272</sup> Ebd., 176: „[...] celle [l’idée/S.D.S.] de l’infini surtout ne se forme point par une extension des idées finies.“

<sup>1273</sup> Ebd., 298: „[...] on est transféré pour ainsi dire dans un autre monde, c’est-à-dire dans le monde *intelligible des substances*, au lieu qu’auparavant on a été que parmi *les phénomènes des sens* [Hervorhebung im Original].“

<sup>1274</sup> Ebd., 295: „Et la liaison des phénomènes, qui garantit les *vérités de fait* à l’égard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des *vérités de raison*, comme les apparences de l’optique s’éclaircissent par la géométrie [Hervorhebung im Original].“

<sup>1275</sup> Vgl. Spinoza, „Brief an Meyer“, 1977, 50.

<sup>1276</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, 299: „La matière ne saurait subsister sans substances immatérielles [...].“

<sup>1277</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, § 195.

einem mathematischen Unendlichkeitsbegriff, der gegen die Möglichkeit eines unendlichen, dabei simultan vollständigen Ganzen ins Spiel gebracht wird. „Spinozas“ Vernunft hat damit *per se* niemand in Widersprüche geführt. Das Spinoza nur den Anfang gemacht hat und sich selbst zahlreichen Problemen konfrontiert sieht, vor allem, der Frage, wie Kausalität möglich ist, darauf haben wir bereits zur Genüge hingewiesen (auch ist es nicht Thema).

Zum Thema gilt es abschließend noch einige Bemerkungen zur Relation zwischen Sinnlichem und Intelligiblem zu machen. Die intellektuelle Erkenntnis ist Erkenntnis des Grundes. Die sinnliche Erkenntnis ist Erkenntnis des Begründeten. Bei Spinoza ist deren Hierarchie eindeutig. Bei Kant, der den Unterschied vor der Einheit absolut setzt, denkt Kontinuum und Diskontinuum nebeneinander. Zwischen dem Sein als solchem und der Perspektive des Denkens auf das Sein gibt es bei Kant nichts zu vermitteln, keinen gemeinsamen Grund des Inkommensurablen, letztere aber nur durch Perspektivität auf ein und denselben Grund überhaupt erst entstehen kann, weswegen Kant auch kein Verhältnis des Inkommensurablen in Bezug auf das Absolute denken kann. Durch die Setzung eines absoluten Unterschieds zwischen Sein und Denken setzt Kant das Denken außer dem Sein. Der Ausschluss vom Denken aus dem Sein, der sich aus ihrer Ausschließlichkeit ergibt, führt dazu, dass auch keine Perspektivität der Inkommensurabilität zwischen Kontinuum und Diskontinuum in Respekt auf das Absolute mehr gedacht werden kann.

Weil Kant das Sein, wie die Differenz von Denken und Sein, aus dem Denken selbst heraus ableiten oder entwickeln will, gibt der Modus oder die Perspektive selbigens ihr Objekt vor, welches also Diskretes ist gemäß der diskursiven Vernunft, woraus die Blindheit nicht die Blindheit für das Kontinuum der intuitiven Vernunft resultiert, sondern gleichermaßen eine Blindheit für die eigene Blindheit gegenüber dem einheitlichen Grund des Verschiedenen. Während bei Kant beide Bereiche anfangs parataktisch nebeneinander lagen ohne sich zu berühren noch zu sehen, versteht sich, verfällt Kant sukzessive dem Diskursiven. Weil es aber eine Hierarchie zwischen Grund und Begründetem oder Unbedingtem und Bedingtem gibt, wird das Ding an sich immer schwerer und stärker, je mehr sich Kant den Erscheinungen zuwendet. Spätestens bei Meillassoux setzt sich das Diskrete in Form dessen mathematischer Ontologie absolut und damit das Denken selbst, indem er die bei Kant angelegte Unterscheidung zwischen Denken und Sein darin begründet worin es schon immer begründet war: im sich außer dem Sein absolut setzendem Denken.

Weil Kant also die natürliche Priorität der Metaphysik vor den Wissenschaften respektive ihrer Methodik nicht gesehen oder anerkannt hat (die wohl kaum ein seriöser Wissenschaftler je bezweifelte), musste sein Vorhaben scheitern. Denn er versuchte das, was er selbst als unvereinbar anerkannt oder postuliert hat, auf einen Einheitsgrund zu führen. Der Versuch, das Unvereinbare zu vereinbaren, aber musste misslingen. Das gesamte Vorhaben war also schlichtweg einigermaßen absurd. Der „kritische Weg“ stand damit natürlich zu keiner Zeit offen, war nicht einmal Abweg, Irrweg, Aberration des Geistes, sondern bloße Fata Morgana, getrieben von dem Durst die Oase des Realgrunds zu finden.<sup>1278</sup> Worin nicht nur eine gewisse Tragik, sondern auch ein Heroismus liegt, wenn auch der Held einem freiwilligen Sisyphos ähnelt.

Endlich angekommen auf unserem Weg zurück zu den Anfangsgründen des post-metaphysischen Denkens, müssen wir also doch ein wenig überrascht feststellen, dass es nicht einmal eine Weggabelung gab - keinen zu nehmenden Irrweg, sondern irgendwo am Wegesgrund bloß einen Ungrund, in den Kant gefallen sein musste und aus dem er sich nicht mehr sollte befreien können. Dieser Ungrund aber war das Denken ohne Grund, das grundloses Denken ist. In Kants Worten: das „Hirngespinnst“ eines „Geistersehers“.

---

<sup>1278</sup> KrV A 859/ B 884 : „Der *kritische* Weg steht allein noch offen [Hervorhebung im Original].“

## 9 Schlussbetrachtungen

Der „Gerichtshof“ der „Vernunft“, der „kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst“ sei, hatte über das „beschwerlichste aller ihrer Geschäfte“ zu tagen, nämlich über das der „Selbsterkenntnis“ der Vernunft als solcher, denn im Zuge der Aufklärung wie der Wissenschaftlichen Revolution wurde noch alles, mithin auch, so zumindest für Kant, die Vernunft selbst vor ein Tribunal gezerzt.<sup>1279</sup> Das von Kant einberufene Tribunal verspricht nach „Gesetzen“ und gerade nicht nach „Machtsprüchen“ die „gerechten Ansprüche“ gegen die „grundlosen Anmaßungen“ der Vernunft zu beurteilen. Damit geht es laut Kant um die alles entscheidende Frage, nämlich: „[...] die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt [...]“.<sup>1280</sup> Da es um die Sache der Vernunft geht, die zwar zugleich Anklägerin wie Angeklagte ist, die aber doch über sich selbst urteilen soll, so Kant eingangs, erwartet man auf dem Richtersitz doch ebenfalls die Vernunft in einer ihrer Gestalten. Dem ist auch so, denn es geht ausdrücklich um ihre „Erkenntnisse“, zu welchen sie „unabhängig von aller Erfahrung streben mag.“<sup>1281</sup> Das Kriterium also ist ein vernunftimmanentes und extra-empirisches, womit die Vernunft also gemäß ihren eigenen Kriterien nach urteilen darf.

Soweit scheint alles rechtmäßig und sinnvoll vonstatten zu gehen: Die Vernunft urteilt über sich selbst nach ihren ihr immanenten Kriterien - und wie soll es auch anders sein, zumal es ja unsinnig wäre, die Vernunft nach ihr externen Richtlinien zu beurteilen, womöglich gar zu verurteilen. Beim genauen und nochmaligen Lesen der Anklageschrift stellt man hingegen überraschenderweise fest, dass es mitnichten um die Vernunft als solche geht, sondern vielmehr um ihre „Erkenntnisse“ und, man halte sich fest, nicht einmal um diejenigen, die sie hat oder vorgibt zu haben, sondern um die „Erkenntnisse“, über deren Beschaffenheit als Vernunftserkenntnisse darüber hinaus gar nicht die Rede ist, nach denen sie nicht nur bloß „strebt“, sondern eventuell oder möglicherweise lediglich „streben mag“! Aber was, wenn sie gar nicht „mag“? Nicht nur weiß man nicht, ob sie „mag“, auch weiß man nicht, wie Vernunftserkenntnisse beschaffen sein sollen und noch viel frappierender: man hat sie ja noch gar nicht einmal ertappt beim Haben der „Erkenntnisse“ von denen man nicht weiß wie sie aussehen sollen, schon gar nicht *in flagranti*, weil es ja gar nicht sicher ist, dass sie überhaupt fremdgehen will.

---

<sup>1279</sup> Vgl. KrV A XI-XII [Hervorhebung im Original].

<sup>1280</sup> Vgl. KrV A XII.

<sup>1281</sup> Vgl. ebd.

Die bedauernswerte Zeugin, zu der dann ausgerechnet die „Erfahrung“ berufen wird, die ohnehin nicht so gut mit der Vernunft kann und die darüber hinaus zu allem Überfluss ohne diese auch noch blind ist, wird dann befragt, ob sie etwas gesehen hat, das sie nicht nur nicht sehen kann, sondern das noch gar nicht einmal stattgefunden hat! Natürlich kann das Urteil dabei nur lauten: *schuldig*. Allein für die Frechheit, dass sie das Verbrechen überhaupt nicht begangen hat, das sie nie begehen wollte und überdies nie konnte. Spätestens hier beschleicht einen das Gefühl, dass es sich um einen konstruierten Schauprozess handelt, deren eigentliche Protagonisten im Keller des Gerichtshofs ihr Werk vollbringen. Die groteske Falschaussage der Zeugin dahingestellt, ist es nicht minder rätselhaft wie Anklage, Angeklagte und Richterin unisono darin übereinkommen konnten, den Urteilsspruch einzig und allein auf dieser stummen Zeugenaussage zu begründen.

Der gesamte Schauprozess beruht auf der stillschweigenden Unterstellung, dass Erkenntnisse um als solche gelten zu können auf „Erfahrung“ begründet sein müssten. Man wirft der Vernunft also keineswegs ihre vorhandenen oder nichtvorhandenen Vernunftkenntnisse vor, sondern den wenig überraschenden Sachverhalt, dass sie als „reine“ Vernunft keine Erfahrungserkenntnisse besitzt. Einmal mehr: Man beschuldigt sie keiner Tat, sondern des Unterlassens einer Tat, die sie *aus Prinzip* nicht hat begehen können. Der Urteilsspruch, das ist eindeutig, kann nicht ernst genommen werden. Der Gerichtshof hat seine Legitimität bereits vor Urteilsverkündung verwirkt. Die *Kritik* kann nicht als das Tribunal verstanden werden, das sie vorgibt zu sein. So viel ist a priori zu ihr zu sagen. A posteriori wird das Bild unklarer und die Vernunft unreiner.

Allein der Umstand, dass der Erfahrungsbegriff bei Kant doppeldeutig ist und aus einer apriorischen wie aposteriorischen Komponente besteht (ersterer dabei die aktive Rolle bei der Deduktionsarbeit zufällt, während letztere bloß das Material liefert), wirft die Frage in den Raum, ob Kants Erfahrungsbegriff nicht bloß ein verkappter Vernunftbegriff ist, den er nur umgetauft hat, um ihn vom bloß logischen oder „reinen“ Gebrauch der Vernunft zu schützen. Die Untersuchung von Kants denkerischer Entwicklungsgeschichte im Verbund mit unserer Analyse der *Antinomien der reinen Vernunft* hat diese Lesart bestätigt. Kant ging es nicht um eine Verurteilung der Vernunft und damit der Metaphysik als solcher, sondern um die Einschränkung des logischen Vernunftgebrauchs. Der *usus logicus* wurde von Kant verurteilt und hat mithin keine Handhabe im Bereich der Erfahrung, die für Kant Chiffre der Wirklichkeit ist.

Geprägt von seinen beiden Grundannahmen, der absoluten Unterscheidung von Denken und Sein sowie des genetischen Imperativs, wonach in der Folge nur enthalten sein kann, was aus ihrem Grund stammt, konnte Kant, obwohl er musste, nie zu einer Form der Übereinstimmung von Vernunft und Erfahrung (hier im stofflichen Sinne) oder zwischen Denken und Sein gelangen. Wenn er das Streben der Vernunft nach Erkenntnissen verurteilt, dann, weil es das Streben *seines eigenen* Denkens nach Vereinigung von logischem Grund und Realgrund ist, auf die er immer abzielt, obwohl sie ihm durch die strikte Loyalität zu seinen Grundannahmen a priori verwehrt war. Wie sich herausgestellt hat, ist die Differenz, genauer das Absolutsetzen der Unterscheidung zwischen Sein und Denken, selbst eine des Denkens, womit sie also nicht absolut sein kann, außer man setzt das Denken selbst absolut. An Letzterem kann es Kant offensichtlich nicht gelegen haben, weil es ihm schlussendlich immer um das Denken des Realen ging.

Kant konnte die Vernunft nicht in der Realität verankern oder beide zusammen denken, weil sein Denken sich letztlich selbst nicht aus dem Denken befreien konnte, worin auch der Grund liegt, der ihn zur Kritik am ontologischen Gottesbeweis geführt hat. Diesen Hochpunkt der rationalistischen Philosophie konnte Kant nicht mitgehen, weil es ihm seine Disjunktion im Verbund mit der genetischen Prämisse hinsichtlich der Grund-Folge-Beziehung versagte, das Denken hin zum Realen als Nichtdenken zu transzendieren. Kants Grundprämissen bedeuten in diesem Sinne eine Säkularisierung des Denkens. Die Möglichkeit der Adequation, die bei Descartes durch Gott garantiert war (weil Perfektion zwangsläufig gut sein muss, Gott also nicht täuscht), war der Preis, den Kant dafür entrichten musste (den er allerdings nie zahlen wollte).

Weil Säkularisierung immer Schisma ist, die Vernunft aber immer auf Einheit geht, musste Kants Trennung von Denken und Realität zwangsläufig auch die Fakultäten der Vernunft aufspalten, worin exakt das „terroristische“ Moment bei Kant liegt, das Adorno beklagte. Bei Kant gibt es aber nur ein *divide* ohne *impera*, weil das Denken nur sich selbst ist, ohne Zugriff auf die Realität noch den Begriff Gottes. Kants Versuch, das Denken im Denken selbst zu gründen scheitert kolossal, weil es zwischen Grund und Begründetem immer eine Asymmetrie gibt, die Kant im Rahmen seiner genetischen Grundannahme, die immer Homogenität und Identität voraussetzt, nicht denken kann respektive nicht darf, weil das Denken nie aufs Nichtdenken überspringen darf. Dass Kant das Denken nicht aus sich selbst heraus begründen kann, zeigt sich in der Leere des transzendentalen Subjekts, so wie sich unsere These auch dadurch bestätigt, dass selbige Leere sich im Ding an sich widerspiegelt, weshalb sich bei Kant letztlich alles in der Leere

verliert. Diese Leere aber ist die des für sich alleine gelassenen Denkens der reinen Vernunft ohne Gegenstand noch Grund. Wenn Jacobi Kant den Nihilismusvorwurf machen kann, liegt das genau an Kants Absolutsetzung des Denkens, das für sich alleine nicht nur nichts ist, sondern alles andere zunichte macht, wie Leopardi zu Beginn des 19. Jahrhunderts schon sah: „La ragione [...] annulla il grande, il bello, e per così dir la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla [...]“<sup>1282</sup> Da seine Gedanken den Nihilismus *in nuce* beschreiben, er - Nietzsche zufolge - der beste Stilist des vorletzten Jahrhunderts gewesen sei, wollen wir Leopardis Notiz aus dem *Zibaldone* vom 11. Juli 1823 in englischer Übersetzung vollständig zitieren. Vor allem aber, weil er auf den Gedanken der Blindheit der Vernunft gegenüber sich selbst kommt, den wir im Verlaufe unserer Untersuchung immer wieder in den Vordergrund gerückt haben:

„Reason in itself, therefore, and considered as reason, is not powerless or weak. Indeed, viewed as the faculty of a finite entity, it is very powerful. But it is harmful, it makes its user powerless, and all the more so the more he uses it, and as its power grows, so proportionately the power of he who exercises and possesses it diminishes, and the more it is perfected, the more the reasoning being becomes imperfect. It makes all objects upon which it is exercised petty, base, and worthless, it annuls greatness, beauty, and so to speak existence itself, it is the true mother and cause of nothingness. The more it grows the more things shrink, the more intense and extended its existence is, the more the being of things diminishes and becomes restricted and verges upon nothingness. I do not mean to say that reason sees little. In fact, its vision extends almost to infinity and is most acute as regards each object, but this vision has the following property, namely, that space and objects appear smaller to it the more extended it is and the better and the more finely it sees. So that it sees ever less, and ultimately nothing, not because it lacks refinement and is limited, but because objects and space are more easily missed by it the more it embraces, and the more minutely it scrutinizes them. So that littleness and nothingness are in the objects and not in reason (although the objects exist, and are great to any other thing but reason). Because it in itself can see a very great deal, but it will actually see less the more it sees. Yet it does see all that is visible, insofar as it is and can ever be visible to any vision.“<sup>1283</sup>

Je mehr die Vernunft sieht, desto weniger sehe sie, sagt Leopardi und bezieht sich damit explizit auf die Vernunft des endlichen Subjekts, also das diskursive und spaltende Denken des Diskreten. Damit konstatiert er eine Erblindung der diskreten Vernunft im Modus des Diskreten selbst, denn es wird und kann noch jedes ihrer Objekte weiter

---

<sup>1282</sup> Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, hg. von Luigi Felici (Roma: Newton & Compton, 1997), 583, [2942]: „La ragione dunque per se, e come ragione, non è impotente nè debole, anzi per facoltà di un ente finito, è potentissima; ma ella è dannosa, ella rende impotente colui che l’usa, e tanto più quanto maggiore uso ei ne fa, e a proporzione che cresce il suo potere, scema quello di chi l’esercita e la possiede, e più ella si perfeziona, più l’essere ragionante diviene imperfetto: ella rende piccoli e vili e da nulla tutti gli oggetti sopra i quali ella si esercita, annulla il grande, il bello, e per così dir la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla [...]“

<sup>1283</sup> Leopardi, *Zibaldone*, 2013, Z 2942-2943.



aufteilen und beliebig diskretisieren. Jede Unterscheidung wird sich noch weiter unterscheiden lassen, die sich wiederum noch feiner unterteilen lassen usw. Zwischen allen Spalten, der gesetzten und bestimmten Unterschiede tun sich *ad infinitum* weitere Teilungen auf, und zwischen einer jeden kleinsten Einheit oder Unterscheidung (die es nicht geben kann), tut sich ein weiterer unendlicher Abgrund der möglichen Diskrimination auf. Von einer solch stipulierten Einheit ist auf dem Diskontinuum nie zur benachbarten Einheit gleichen Maßes zu gelangen. Zwischen diesen tut sich immer und immer wieder ein unendlicher Spalt zum nächsten Teil auf, der nie zu überwinden ist. Genau in den unendlich kleinen unendlichen Unendlichkeiten hatte sich bereits die Vernunft von Meillassoux verloren, der vor lauter Cantor'schen Paradoxien das Ganze nicht mehr erblicken konnte.

Die der diskursiven Vernunft immanente Blindheit, auf die uns Leopardi hier hinweist, ist allerdings eine graduelle Angelegenheit, eine Frage des „Zooms“ geradezu, der Skalierung, fast schon eine Vorwegnahme der methodologischen Probleme der Welt der „großen Daten“.<sup>1284</sup> Im Zuge dieser Arbeit haben wir die von Leopardi notierte graduelle Blindheit der diskreten Vernunft nicht betont. Stattdessen ging es uns um die inkommensurable Form der Blindheit, die zwischen Kontinuum und Diskontinuum besteht, und in der die „Antinomie des Prinzips“, wie sie von Jacobi<sup>1285</sup> angedeutet und von Breton herausgearbeitet wurde, zum Ausdruck kommt, die besagt, das *Prinzip* und *Prinzipiatum* radikal verschieden voneinander sein müssen, sich aber trotzdem gegenseitig zu bedingen scheinen, weil es kein Prinzip geben kann ohne Abgeleitetes als Prinzipiatum, wie es auch kein Prinzipiatum geben kann ohne das Prinzip, durch das es *ist*.<sup>1286</sup> Ohne die den Grund als Kontinuum denkende Vernunft haben die Sinne in der Tat „kurze Flügel“, weil sie sich in diskreter also sehender Blindheit verlieren.

---

<sup>1284</sup> Deren Kleinheit in der Tat umgekehrt proportional zur Datenmenge wächst, und die nur zum Niedrigsten missbraucht wird, was die Menschheit momentan zu bieten hat: Ausbeutung, Konsum und Überwachung, was natürlich an der kapitalistischen „Prämisse“ liegt (in Wahrheit gibt es keine Theorie des Kapitalismus, der wirklich nur mehr schlecht als recht maskierter Raub (*privatio*) und Unterdrückung ist), unter der die Daten missbraucht werden müssen. Der Kapitalismus begründet schon a priori aus sich heraus eine Form des Nihilismus, indem er die Mittel-Zweck-Relation invertiert (deren Tyrannei a posteriori nur Blinden entgehen kann). Wird das Mittel selbst zum Zweck, wird der Zweck mittellos und das Mittel zwecklos. Woraus sich die tagtäglich zu beobachtende unendliche Iteration von Stupidität, Ausbeutung und Krieg ergibt - die einen Skandal nicht nur für das Herz, sondern vor allem für die Vernunft markiert.

<sup>1285</sup> Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 218: „Muß nicht das *Principiatum* von seinem *Principio* allemal wesentlich verschieden sein?“

<sup>1286</sup> Vgl. Breton, *Du Principe*, 133–65.

Einer eigentümlichen Form der Blindheit, die gerade aus ihrem Sehen heraus resultiert, wodurch sie blind für ihre eigene Blindheit wird.<sup>1287</sup> Ohne das intellektuelle Wissen des Grunds als unbestimmtem Kontinuum denkt die diskursive, logische und bestimmende Vernunft in der Tat, dass sie für sich alleine sieht, weil doch die Welt sich tatsächlich nach ihren *Maßen* bestimmen lässt. Sie kann auf diese Weise nie sehen, dass es nur ihr eigenes Sehen oder theoretisieren ist, welches sie sieht. Das Gesehene, das sie nicht sieht, bleibt ihr dementsprechend immer nur äußerlich. Setzt es sich als Sehen oder Denken absolut, kann es sich nie selbst als Sehen sehen. Durch diese Selbstblindheit für ihr eigenes Sehen aber, kann es nie auf den Grund als Kontinuum oder unbestimmte Einheit des Vielen kommen, gerade weil dieser natürlich ihrem blinden Sehen immer verborgen bleiben muss.<sup>1288</sup> Das Absolutsetzen der diskursiven Vernunft resultiert damit in einer Blindheit für den Grund als Kontinuum.

Aus dem Verhältnis zwischen intuitiver und diskursiver Vernunft ergeben sich zwangsläufig gewisse Überlegungen zur Philosophie. Letztere muss nämlich, weil sie Denken ist, mithin diskursiv und im Diskreten und Begrenzenden des Begriffs operierend, will sie die Einheit des Grundes denken, selbst Denken des Nichtdenkens sein, dessen, das nicht des Denkens ist, sondern des Seins. Ihren höchsten Punkt erreicht die Philosophie damit im ontologischen Beweis, der im Denken des Nichtdenkens, also des Seins besteht. Die Unmöglichkeit der Metaphysik oder Philosophie, insofern sie nur Denken ist, darin hat Kant recht, kommt in seinem Verständnis des ontologischen Gottesbeweises zum Ausdruck. Denn in der Tat ist aus dem Denken, das sich absolut setzt, nicht auf das Sein zu kommen, sondern nur auf das Denken selbst, indem alle Bestimmungen schlussendlich Denkbestimmungen, Urteil ohne Objekt (oder nur äußerlichem Gegenstand) bleiben müssen. Die Philosophie ist damit nur unmöglich, wenn sie sich als Denken des Denkens versteht, als sich absolut setzendes Denken.

---

<sup>1287</sup> Scott Bakkers immer noch unveröffentlichte (bzw. selbstveröffentlichte), im Grunde geniale, *Blind Brain Theory* hat uns hinsichtlich des Problems der Selbstblindheit zum Sehen verholten, auch wenn wir die gegen Metaphysik und Philosophie gerichteten Konklusionen Bakkers nicht mitgehen: Vgl. Scott R. Bakker, „The Last Magic Show. A Blind Brain Theory of the Appearance of Consciousness“ 2012, [https://www.academia.edu/1502945/The\\_Last\\_Magic\\_Show\\_A\\_Blind\\_Brain\\_Theory\\_of\\_the\\_Appearance\\_of\\_Consciousness](https://www.academia.edu/1502945/The_Last_Magic_Show_A_Blind_Brain_Theory_of_the_Appearance_of_Consciousness). Weniger deutlich gehen seine Gedanken zur Selbstblindheit aus diesem Artikel hervor, der nicht an oben genannten heranreicht: Scott R. Bakker, „On Alien Philosophy“, *Journal of Consciousness Studies* 24, Nr. 1–2 (1. Januar 2017): 31–52.

<sup>1288</sup> Das ebenso hochgradig naive wie höchst Anmaßende des Vulgärempirismus besteht eben darin, dass er nicht nur bisweilen hinter die kognitiven Kapazitäten eines zweijährigen Kindes zurückfällt, sondern dass er in einer Apotheose der bürokratischen Vernunft gleich dasjenige verneint, für das es kein passendes Formular gibt, dasjenige negiert, was sich nicht „reportieren“, sich nicht messen, sprich sich nicht sehen lässt.

Das Denken des Nichtdenkens im Vollzug des ontologischen Beweises hingegen bedeutet die Vollendung der Philosophie, weil sich die Unmöglichkeit des Denkens in die Möglichkeit der Realität verkehrt. In der Unmöglichkeit, im Denken das Nichtdenken als Denken noch zu denken, offenbart sich das Sein als Nichtdenken, das ermöglichender Grund des Denkens ist. Die Philosophie ist also unmöglich, weil sie möglich ist oder möglich, weil sie unmöglich ist. Ist sie nur Denken für das Denken und im Denken als Denken, dann muss sie unmöglich bleiben, weil sie ihren Möglichkeitsgrund im Nichtdenken nicht denken kann. Ist sie hingegen im Denken des Nichtdenkens als Denken des Denkens unmöglich, dann ist sie möglich, weil sie ihren Grund im Nichtdenken hat, den sie denken kann, aber nur als Nichtdenken, als Gedachtes, nicht als Gedanke.

Die Vernunft kann damit das Absolute als ihren Gegenstand nur denken, wenn sie sich in der Tat begrenzt und als Nichtabsolutes versteht. Die Begrenzung der Vernunft durch Kant war hingegen in Wahrheit eine illegitime Begrenzung des Absoluten, mehr noch: das Sich-Selbst-Absolutsetzen der Vernunft. In ihr lag mitnichten eine Begrenzung der Vernunft, sondern eine Einschränkung, Evakuierung von allem, was anders oder größer als das Denken selbst war, weshalb der *Kritizismus* eine Entgrenzung der Vernunft bedeutet. Nur die so verabsolutierte und entgrenzte Vernunft sah sich in der Tat überall Limitierungen gegenüber, weil sie, als endliches, kontingentes, limitiertes, tatsächlich beschränkt ist, nur nicht durch sich selbst, sondern durch das Absolute als Nichtdenken. In der Verabsolutierung des Denkens kommt *de facto*, um Meillassoux' Worte zu verwenden, eine „incapacité absolue“ zum Vorschein.<sup>1289</sup> Indem Meillassoux diese im Sein begründen wollte, hat er, weil sie freilich immer eine Unfähigkeit des Denkens blieb, den Ungrund verabsolutiert, der Kants Denken zugrunde lag, und der in der Verabsolutierung des Denkens ohne Grund lag, das folglich Ungrund sein musste.

Hat die Philosophie aber ihr Objekt, das zugleich ihr Möglichkeitsgrund ist, im Absoluten, Nichterfahrbaren und Nichtdenken, dann wäre die aristotelische Definition der Philosophie als Wissenschaft ohne Gegenstand oder gegenstandslose Wissenschaft ihrer selbst nicht zutreffend und zutreffend zugleich. Nicht zutreffend, weil die Philosophie nur möglich sein kann, wenn sie sich als Denken des Denkens als unmöglich erweist. Zutreffend, weil sie sich im Denken des Nichtdenkens, des Absoluten als möglich erweist. Die Theologie als Lehre vom Absoluten als der höchsten Ursache, so scheint Aristoteles es auch gemeint zu haben, ist somit, allerdings aus philosophischen Gesichtspunkten, höher als die Philosophie selbst einzustufen. Insofern das Absolute als

---

<sup>1289</sup> Vgl. Meillassoux, *AF*, 72.

Nichtdenken oder, wenn man will, als Nichtphilosophie der Grund des Denkens oder der Philosophie selbst ist. Weil die Philosophie aber als reines Denken deshalb selbst nur Prinzipiatum ist, ihr Prinzip nicht in sich selbst haben und aus sich selbst entwickeln kann, obwohl sie es muss, ist sie letztlich Ausdruck der „Antinomie des Prinzips“ selbst. Stanislas Breton hat damit fundamental recht, wenn er die Philosophie als Mediation auf das Prinzip versteht: „La méditation du Principe est le principe même de la philosophie [...]“<sup>1290</sup>

Der methodologische Philosophiebegriff des *Kritizismus* hat damit nichts mit der Philosophie zu tun. Letztere ist nicht Grenzbestimmung, sondern bewegt sich auf oder zwischen den Grenzen, die es in Wahrheit natürlich nicht gibt, weil sie nur des diskursiven Denkens sind. Als Denken des Nichtdenkens ist Philosophie also immer zugleich das, was sie nicht ist, weil sie ist, was sie nicht ist und nicht ist, was sie ist. Sie ist Gedanke des Gedachten als Nichtgedachtem. Spinoza scheint uns im *Lehrsatz 67* des vierten Teils seiner *Ethik* auf etwas Ähnliches hinauszuwollen: „Ein freier Mensch denkt an nichts weniger als den Tod; und seine Weisheit ist ein Nachdenken über das Leben, nicht über den Tod.“<sup>1291</sup> Nur an der Intersektion von Denken und Nichtdenken, Leben und Tod, kann das Denken zur Freiheit gelangen, weil es nur an diesem höchsten Punkt am Ort des Absoluten sein kann, mithin unbegrenzt. Nur hieraus scheint uns die Möglichkeit der *amor Dei intellectualis* begreiflich zu werden, die nur am höchsten Punkt, der Identifikation des Denkens und Nichtdenkens überhaupt erst möglich wird. Seine volle Macht, also Freiheit, kann das Denken somit nur im Denken des Nichtdenkens, also des Denkens des Absoluten entfalten. Der Unterschied ist für den Logiker, der Philosoph identifiziert. Das Denken, dass immer aus der Zweiheit, dem Unterschied kommen muss, um überhaupt etwas denken, das ist bestimmen, zu können, kann damit die Einheit nicht als Denken denken. Der Punkt aber, an dem Denken und Nichtdenken zusammenkommen, ist damit auch der Ort der Einheit des Allgemeinen und des Konkreten: Tod als Leben.

Das Zusammendenken von Universalität und Individualität als Konkretion war im Anschluss an Hegel natürlich nicht nur für Nietzsche das Anliegen schlechthin, zumal das „Ja zum Leben“ sicherlich nur in solch einer Konkretion geäußert werden kann, das zugleich ein Verständnis des Prinzips vom Grund als Prinzip der Zeit, als Prinzip historischer Konkretion impliziert. Wenn Hegel gegen die falsche oder schlechte

---

<sup>1290</sup> Breton, *Du Principe*, 9.

<sup>1291</sup> Spinoza, *Ethik*, IV, 67. Man denkt auch an Heraklit, DK 22 B 48: „Der Name des Bogens ist Leben, seine Tat der Tod.“

Allgemeinheit zu Recht so allergisch ist, dann, weil er mit Kant am Projekt des *usus realis* des Verstandes festhielt, der auf das Reale als Konkretes und nie das bloß Begriffliche abzielt (freilich konnte auch Hegels Dialektik die von Kant geerbte Zweiheit nicht zur Einheit bringen). Nur also, weil im Tübinger Stift Kants Kritik am *usus logicus* ernst genommen wurde, konnte solch eine Kritik an der schlechten Allgemeinheit, die der Staat ist, ausgesprochen werden:

„Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müßen also auch über den Staat hinaus! - Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also muß er *aufhören*.“<sup>1292</sup>

Gegen Hegel, Kant und Spinoza, die in verschiedener Ausprägung auf den entscheidenden Unterschied zwischen Maß und Gemessenem höchsten Wert legen, sollte sich die Aufklärung, so wie Adorno und Horkheimer sie verstehen, auf den rein logischen, letztlich bürokratischen Gebrauch des Verstandes berufen, indem sie die Welt nicht nur maß, sondern ihrem Maß unterwarf:

„Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht. Sie ersetzen den Begriff durch die Formel, Ursache durch Regel und Wahrscheinlichkeit. Die Ursache war nur der letzte philosophische Begriff, an dem wissenschaftliche Kritik sich maß, gleichsam weil er allein von den alten Ideen ihr noch sich stellte, die späteste Säkularisierung des schaffenden Prinzips. Substanz und Qualität, Tätigkeit und Leiden, Sein und Dasein zeitgemäß zu definieren, war sei Bacon ein Anliegen der Philosophie, aber die Wissenschaft kam schon ohne solche Kategorien aus. Sie waren als *Idola Theatri* der alten Metaphysik zurückgeblieben und schon zu ihrer Zeit Denkmale von Wesenheiten und Mächten der Vergangenheit [...] Von nun an soll die Materie endlich ohne Illusion waltender oder innewohnender Kräfte, verborgener Eigenschaften beherrscht werden. Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig.“<sup>1293</sup>

Adorno und Horkheimer haben zweifelsfrei Recht was ihre Beschreibung des historischen Prozesses der Aufklärung betrifft. Allerdings bezieht sich die Schilderung ganz offenkundig auf den „logischen Verstandesgebrauch“ Kants oder die bloßen „Hilfsmittel der Vernunft“ (*entia rationis*) eines Spinoza, sicher auch auf den Staat als rein „Mechanisches“ aus dem oben zitierten *Systemprogramm des Deutschen Idealismus* und

---

<sup>1292</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, in *Werke*, Bd. 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979), 234–37.

<sup>1293</sup> Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 21. Aufl. (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2013), 11–12.

damit mitnichten auf die Vernunft als solche. Nicht auf die Vernunft in ihrem „realen“ Gebrauch, wie Kant sagen würde, sondern auf den bloß klassifikatorischen, logischen oder dialektischen Vernunftgebrauch. Die infrage stehende Aufklärung aber hätten Adorno und Horkheimer somit in Anführungszeichen setzen müssen, um sie als diejenige des bloß logischen Gebrauchs kenntlich zu machen, welcher nur Zahl, Maß und Mittel kennt, nicht Gezähltes, Gemessenes und Zweck. Allein der Primat des Mittels vor dem Zweck, des Maßes vor dem Gemessenen, des *usus logicus* vor dem *usus realis*, ist gegen die Vernunft selbst, deren Objekt als Grund des Diskontinuums letztlich erst das Messen des diskursiven Verstands ermöglicht. In dieser logischen, also rein äußerlichen Form der „Aufklärung“ oder Pseudoaufklärung wird die Vernunft, die auf das Wahre oder Innere abzielt, selbst unterdrückt und für unmündig erklärt. Diese Pseudoaufklärung, die im Dienste des Kapitals, wie die Gegenwart zeigt, ihre reaktionäre, restaurative und gegen-aufklärerische Gestalt nicht mehr verstecken kann, war die Aufklärung in einer falschen Allgemeinheit, also eine *falsche Aufklärung*.

Nur wer den logischen Vernunftgebrauch nicht von der realen Vernunft unterscheiden kann, mag nicht nur Kants „kopernikanische Wende“ mitgehen, sondern zudem auf solche unsinnigen Verunglimpfungen der „Vernunft“ verfallen, die Letztere mit allem Schändlichen in Verbindung setzt, was Kapitalismus und Imperialismus wie Pseudokommunismus im letzten Jahrhundert und davor bis heute verbrochen haben. Wer den Holocaust mit der Vernunft als solcher in Verbindung bringen kann, ist entweder schlichtweg böse oder vollkommen dumm, denn wovon er spricht, kann er dann nicht wissen (mehr wollen wir zu dieser unseligen Debatte, die komischerweise immer noch im Raum schwebt, nicht sagen).

Der „logische“ Gebrauch ist gewiss ebensowenig dafür verantwortlich zu machen, denn gegen diesen ist (man verstehe uns nicht falsch) im Grunde nichts einzuwenden, solange er unter leitender und zwecksetzender Funktion der Vernunft steht. Dass man die Kapazitäten, die der Verstand bereithält, missbrauchen kann, spricht nicht gegen den logischen Gebrauch, sondern gegen seinen Missbrauch. Die reale Vernunft hingegen, kann *per definitionem* nicht missbraucht werden. Wer sie hat, kann nicht schlecht handeln.

Die ubiquitären Formen der Unterdrückung und Ausbeutung, die der Kapitalismus, der immer Imperialismus sein muss (egal, ob nach innen oder außen), geschaffen hat, machen vor der Vernunft natürlich nicht halt. Der kapitalistische Nihilismus drückt sich in der Invertierung der Mittel-Zweck-Beziehung aus: wird das Mittel selbst zum Zweck, wird der Zweck mittellos und das Mittel zwecklos. In der Absolutsetzung des Mittels vor

dem Zweck hat diese unglaublich effektive und gewaltige logische Maschinerie von Beginn an, gleichsam als Voraussetzung ihrer Usurpation der Welt, die Vernunft bekämpft und bekriegen müssen, weil diese im Setzen der Zwecke besteht, deren Maßgabe aber nie das Maß der logischen Vernunft sein kann, sondern das Absolute als Nichtmeßbares selbst, das als Vollkommenheit eben nur das Gute selbst zum Ziel des Relativen erheben kann. Weil der Kommunismus das Mittel-Zweck-Verhältnis nach Vorgabe der Vernunft wieder herstellen oder errichten will, ist nicht nur dieser untrennbar mit der Rationalität selbst verwoben, sondern der Todfeind schlechthin der kapitalistischen Unvernunft. Genauso wie Kant durch die Anwendung der diskursiven Vernunft auf die Realität, die Welt als *Noumenon* selbst verlor, zerstört der rein logische Vernunftgebrauch, der ohne Telos natürlich illogisch ist, die Welt als solche. Indem er das Gemessene nach dem Maß ausrichtet, macht er die Welt zu einer puren Abstraktion, reiner Äußerlichkeit. Im Rahmen der Strukturen dieser unfassbar mächtigen logico-kapitalistischen Maschinerie kann es deswegen nie Zweck noch Sinn geben. Diese arbiträre Äußerlichkeit ist nicht nur sinnlos, sondern kann nur durch Gewalt aufrechterhalten werden (je äußerlicher und arbiträrer, desto größer wird die psychische wie physische Gewalt). Natürlich kann im Rahmen ihrer Prämissen keine Alternative zu ihr gedacht werden, wie im Rahmen des Empirismus kein Grund als Kontinuum gedacht werden konnte. Allein durch den Akt einer Zwecksetzung ist die Alternative bereits gedacht. Wer nur Mittel sieht, sieht keine Zweck. Wer den Zweck sieht, sieht Mittel und Zweck.

Der heute grassierende Nihilismus ist letztlich kein aus der Vernunft selbst heraus zu begründender Nihilismus (Cioran kann man zweifelsohne so lesen), sondern ein aus der Unterwerfung und Unterdrückung der Vernunft resultierender, der je größer wird, desto ohnmächtiger die zwecksetzende Ratio wird, also je mächtiger die Maschinerie der falschen Aufklärung wird (und sie wird immer mächtiger solange bis ihr die Welt als Grund des Gemessenen selbst verlustig geht). Die der Vernunft entfremdete, äußerliche und leere Welt ist es, welche die Vernunft selbst unterdrückt und zur Ohnmacht

verdammt, die sich im Nihilismus selbst zu Grabe tragen will. Zur Proportion von Unterdrückung und Vernunft gilt nach wie vor, was Leibniz gesagt hat: „Ist der Verstand größer als Macht, so ist, der ihn hat, vor Unterdrückt zu achten.“<sup>1294</sup>

Es hat die reale Vernunft sich aus dieser ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit zu befreien, indem sie der Gegenauflklärung des verabsolutierten bloß logischen Verstandesgebrauchs ohne Sinn und Zweck eine reale Aufklärung der Vernunft als solcher entgegensetzt, die auf das Absolute geht, und damit auf Gerechtigkeit, das Gute und wahre Freiheit, also wahre Humanität.<sup>1295</sup> Wie gesagt, kann, muss man Kants *Kritik*, wenn sie auch zutiefst missverständlich ist, als eine Kritik gerade des *usus logicus* verstehen und lesen, also bereits als eine Vorwegnahme der Kritik der falschen Aufklärung wie sie bei Adorno zu finden ist. Die kantische *Kritik* ist also in dieser Hinsicht nicht obsolet. Es sind die Prämissen, die Kant das Absolute als Reales zu denken verstatteten, die obsolet sind, mithin das sich absolut setzende Denken, das in seinem logischen Gebrauch und seiner Blindheit gegenüber sich selbst der wahre Ungrund der falschen Aufklärung ist.

Das die Vernunft auf das *summum bonum* strebt, ist ein alter Topos, genauso, dass sie auf wahre und reale Freiheit strebt, statt sich in der Bequemlichkeit falscher Abstraktionen einzurichten. Die Vernunft führt unweigerlich auf den Kommunismus - den des „realen“ Gebrauchs, der Konkretion einer Idee ist, also nie Staats- oder Parteikommunismus sein kann.<sup>1296</sup> Der Kapitalismus kann aus Prinzip kein Prinzip haben, weil es ihm nur um das Partikularinteresse, also den Raub und das Horten des Geraubten vor

---

<sup>1294</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, „Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Sozietät in Deutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaft [1671]“, in *Politische Schriften*, Bd. 2 (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1967), § 5: „Ist die Macht größer als der Verstand, so ist, der sie hat, entweder ein einfältig Schaf, wo er sie nicht weiß zu brauchen, oder ein Wolf und Tyrann, wo er sie nicht weiß wohl zu brauchen. Ist der Verstand größer als Macht, so ist, der ihn hat, vor Unterdrückt zu achten. Beide sind unnütz, ja auch wohl schädlich. Bestehet nun pulchritudo mentium in scientiae et potentiae proportione, so bestehet pulchritudo summae et infinitae mentis in einer infinität sowohl der Macht als Weisheit, und folglich die *Liebe* Gottes, des höchsten Gutes, in der unglaublichen Freude, so man (auch anjetzo bereits, ohne visione beatifica) schöpft aus der Betrachtung dessen Schönheit oder proportion, das ist infinität der Allmacht und Allweisheit [Hervorhebung im Original].“

<sup>1295</sup> Keine, in deren Namen man Bomben auf Menschen wirft, versteht sich! Ganz ähnlich also wie die Vernunft hat der Begriff des Humanismus einen mehr als schlechten Ruf. Wenn die falsche Vernunft im Namen der richtigen Vernunft den Begriff des Humanismus aufs schändlichste missbraucht, dann ist dies nicht verwunderlich.

<sup>1296</sup> Die Verbindung von Platonismus und Kommunismus (nach Mao) findet sich heutzutage u. a. bei Badiou: Alain Badiou, „The Idea of Communism“, in *The Communist Hypothesis*, übers. von David Macey und Steve Corcoran (London/New York: Verso, 2015), 172–95.



der Mehrheit geht.<sup>1297</sup> Der Kommunismus, weil er das Gemeinsame für die Allgemeinheit betont, kann nicht nur Prinzip sein, sondern, oder gerade, deshalb auch Idee, womit er sich vom Staat abhebt, der letztlich nur die Institutionalisierung der falschen äußerlichen Aufklärung ist, mitsamt der Gewalt, die zur Errichtung eines äußerlichen Machtanspruchs ohne Prinzip und Idee, erforderlich ist. Der bloß logische, abstrakte Staatskommunismus konnte nicht funktionieren, weil er ebensowenig Idee sein konnte. Der Kommunismus als Ausdruck der realen Vernunft aber kann nicht nur Idee des realen Vernunftgebrauchs sein, der Kommunismus kann nur sein, wenn er die Konkretion des Allgemeinen und Individuellen realisiert, wie das Prinzip vom Grund und damit der reale Gebrauch der Vernunft es vorgeben - die Übereinstimmung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Autonomie und Heteronomie.

Weil aber Prinzip nicht ohne Prinzipiatum kann, scheint es so, als ob die Vernunft - in der Meditation des Prinzips - darauf hinausführt, das die Universalität des kommunistischen Prinzips nur im Verbund mit einer individuellen Ethik denken zu können, wie sie im Christentum gefunden werden kann, die, was die Konkretion des Prinzips betrifft, dem Kommunismus immer noch viel beizubringen hat. Vielmehr aber scheint die Vernunft auf eine Konvergenz von Kommunismus und Christentum hinauszulaufen, weil die Vernunft nur ihre volle Freiheit und damit Macht und Potential entfalten kann, wenn sie das Absolute als Nichtdenken denkt. Die Befreiung der Vernunft kann also nur vollzogen werden indem sie das Absolute denkt. Nur die befreite Vernunft also kann, indem sie Gott denkt, den realen Kommunismus begreifen, sprich in die Tat umsetzen. Die wahre Vernunft ist aber nie allgemeine, abstrakte und eitle Spekulation, weil sie auf die Konkretion der Einheit von Prinzip und Prinzipiatum abzielt, auf die vernunftgeleitete Handlung, auf die Produktion der realen Vernunft selbst, die nur gute Tat und schöne Schöpfung sein kann. Die Allgemeinheit des Prinzips bleibt falsche und schlechte Universalität, wenn sie nicht in der Realität der Zeit wirkt und in die Tat gesetzt wird. Die wirkliche Konkretion ist natürlich nur ein Ziel als Fluchtpunkt, aber die Arbeit daran kann selbst diese Konkretion und wahre geschichtliche Handlung schon sein als allgemeines Prinzip einer individuellen Ethik oder Proportion zwischen Prinzip und Prinzipiatum.

---

<sup>1297</sup> Weil der Kapitalismus kein Prinzip haben kann, keine Idee, braucht er Ideologie (daher rührt auch das systemische Heuchlertum seiner Profiteure). Deshalb ist es auch so schwierig, ihn zu Sokrates' Zufriedenheit zu definieren. Aber die historisch-faktische Aufzählung seiner prinzipienlosen und unmenschlichen Schandtaten trifft das Phänomen deshalb gerade im Nichtfinden eines zugrundeliegenden Prinzips, denn Zerstörung, Raub und Sklaverei können keines haben. Der wirkliche Kommunismus aber ist Idee und hat daher keine Ideologie, kein Blendwerk und Schein nötig.

Dass die wahre, freie und gute Vernunft keine Probleme oder Aufgabe hätte, sich nur in müßiger Spekulation verginge, ist selbst eine Vorstellung, die sich nur aus der schlechten Gewohnheit des bloß maschinellen Verstandesgebrauches herrührt. Wie wir darstellten, kann sich die Vernunft in der Tat nur im Denken des Nichtdenkens also in der Auseinandersetzung mit der Welt und/oder Gott denken.<sup>1298</sup> Die Befreiung der Vernunft aus ihren regulativen Fesseln bedeutet in der Tat nicht die Befreiung der Vernunft von Problemen, sondern im Gegenteil, die Möglichkeit, dass sie sich in ihrer vollen Macht realen und konkreten Problemen zuwenden kann, vor denen sie sich allzulange in ihrer selbstverschuldeten und selbst eingerichteten bequemlichen Begrenzung abgewendet hatte, indem sie die Realität nicht mehr als ihren Zuständigkeitsbereich ansah, gerade weil sie natürlich bürokratische Vernunft geworden war mit Pension und ohne Verantwortung.

Diese Arbeit versteht sich somit als Beitrag, die Vernunft aus ihren unvernünftigen Fesseln und Begrenzungen zu befreien. Solange die Vernunft in Ketten gelegt ist, wird es immer Unterdrückung geben. Die Vernunft aber kennt keine arbiträre Limitierung, weshalb sie ihr revolutionäres Potential entfalten *muss*. Die Menschlichkeit, die das Herz immer vor totaler Unterdrückung bewahrt hatte, braucht die positive Macht der Vernunft. Sprengt aber die Vernunft ihre Ketten, und kehrt zu wahrer Menschlichkeit zurück, dann folgt auch der Rest. Denn nur eine befreite, eine freie Menschheit, die ihr vollstes Potential im positiven Sinne erfüllen kann und darf, nur solch eine Menschheit kann sie gegen das drohende Ende selbiger stemmen. Ein Tod in Freiheit und Tugend ist ein besserer Tod als in Bequemlichkeit und Knechtschaft. Vielleicht ist das Denken des Todes der Spezies ein Denken über das Leben der Menschheit. Womöglich bestehen in diesem singulären historischen Moment die Bedingungen die Individualität aus der Universalität und umgekehrt zu denken, also die Voraussetzung zur Konkretion des Prinzips.

Es gibt heute keine bloß partikularen Handlungen mehr, denn jeder Akt wird in Bezug auf das drohende Ende gesetzt. Das mögliche Ende aber bringt die Zeit selbst wieder ins Endspiel, die dem bloß logischen Gebrauch immer inkommensurabel war, genauso wie die Welt sich in ihrer Realität jenseits der Messbarkeit als Realgrund bemerkbar macht, womit die sehende Blindheit der messenden und akkumulierenden Vernunft in ihrer Blindheit erkenntlich wird, weil sie auf ihren Grund und Möglichkeitsgrund gestoßen ist - das Sein als Nichtdenken. Die Rückkehr der Zeit wie der Realität ist die der Geschichte. Nur die befreite Vernunft kann dieser eine Idee geben. Ihre Aufgaben

---

<sup>1298</sup> Wir lassen die Frage nach dem *Deus sive natura* hier unberührt.

und Herausforderungen sind immens. Eine verknechtete Vernunft kann sie nicht leisten. Das *animal rationale* wird sich nur retten und befreien können, wenn es sich auf seine *ratio* besinnt. Das Denken des Prinzips ist aber nie nur das Denken des Einen, sondern immer zugleich das Denken des Vielen in Bezug auf das Eine. Es kann das Prinzip nur sein mit dem Prinzipiatum und umgekehrt. Das Viele kann nicht im Einen aufgehen. Die wahre Vernunft führt nicht auf einen Totalitarismus, denn sie Verbindet Universalität und Partikularität in realen Konkreteion. Der logische Gebrauch ist totalitär, weil er die Ganze Welt seinem Maß, das eine falsche und schlechte Allgemeinheit aufzwingt, die in Wahrheit nur blinde Partikularität ist, die Verabsolutierung des endlichen bloß logischen Denkens ohne Zweck. Es ist Zeit den so wertvollen logischen Gebrauch der Hilfsmittel der Vernunft wieder zu dem zu gebrauchen, was er sein soll: als Hilfsmittel der Vernunft, die ihm die Aufgaben gibt. Es bedarf, heute dringender als vor gut 200 Jahren, einen „Monotheismus der Vernunft und des Herzens“ wie eine „Polytheismus der Einbildungskraft und der „Kunst“.<sup>1299</sup> Das Viele kann als Vieles nur sein, wenn es vor dem Grund der Einheit gedacht wird. Die wahre Vernunft kann nur das Gute wollen. Sie kann und konnte sich nie selbst verurteilen oder begrenzen, weil dies einer Begrenzung der Idee des Guten gleichkäme. Die Vernunft aber kann sich absolute Ziele nur setzen, weil sie sich als endliche, ihrer Endlichkeit und Relativität bewusst ist, die sie im Denken des Nichtdenkens denkt, in der sie endlich und unendlich zugleich ist, relativ und absolut, womit sie die Idee denken kann, nach der sie handeln muss. Das Prinzip vom Grund ist ein Prinzip der Zeit. Es zu denken, bedeutet es anzuwenden. *Es ist Zeit.*

---

<sup>1299</sup> Vgl. Hegel, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“.

## 10 Siglenverzeichnis

### Immanuel Kant:

AA	Akademie-Ausgabe
BDG	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes
Br	Briefe
Di	Meditationum quarundam de igne succincta delineatio
FM	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?
FM/Beylagen	FM: Beylagen
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen
GSK	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft
Log	Logik
MonPh	Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam
MSI	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis
NG	Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen
NTH	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels
OP	Opus Postumum
PND	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
Refl	Reflexion
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik
ÜE	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll
V-Met-L2/Pölitz	Kant Metaphysik L 2 (Pölitz, Original)
WDO	Was heißt sich im Denken orientiren?

### Leibniz:

A	Akademie-Ausgabe
G	Die Philosophischen Schriften, hg. v. Carl Gebhard

### Meillassoux:

AF	Après la Finitude
----	-------------------

### Die Vorsokratiker:

DK	Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. v. Herman Diels u. Walter Kranz
----	--

## 11 Bibliografie

- Adams, Robert Merrihew. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik. Wissenschaftliche Sonderausgabe*. Suhrkamp, 1970.
- Adorno, Theodor W., und Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 21. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2013.
- Al-Azm, Sadik J. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford University Press, 1972.
- Albert, Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1991.
- Allers, Rudolf. „Heidegger on the Principle of Sufficient Reason“. *Philosophy and Phenomenological Research* 20, Nr. 3 (1960): 365–373.
- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Revised and enlarged Edition. New Haven: Yale University Press, 2004.
- . *The Kant-Eberhard Controversy*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press, 1973.
- Andraut, Raphaële, Mogens Laerke, und Pierre-François Moreau, Hrsg. *Spinoza/Leibniz: Rencontres, controverses, réceptions*. Paris: PUF, 2014.
- Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz. An Intellectual Biography*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2009.
- Ariew, Roger. „Space“. Herausgegeben von Wilbur Applebaum. *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*. New York/London: Garland Publishing, 2000.
- Aristoteles. *Werke*. Herausgegeben von Ernst Grumbach, fortgef. v. Hellmut Flashar. Berlin: Akademie, 1956ff.
- Atkins, Peter. *The Laws of Thermodynamics. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2010.
- Badiou, Alain. *L'Être et l'évènement*. Paris: Seuil, 1988.
- . *L'Être et l'évènement : Tome 2, Logiques des mondes*. Paris: Seuil, 2006.
- . „Preface“. In *After Finitude*. Continuum, 2008.
- . „The Idea of Communism“. In *The Communist Hypothesis*, übersetzt von David Macey und Steve Corcoran, 172–95. London/New York: Verso, 2015.
- Bakker, Scott R. „On Alien Philosophy“. *Journal of Consciousness Studies* 24, Nr. 1–2 (1. Januar 2017): 31–52.
- . „The Last Magic Show. A Blind Brain Theory of the Appearance of Consciousness“, 2012.  
[https://www.academia.edu/1502945/The\\_Last\\_Magic\\_Show\\_A\\_Blind\\_Brain\\_Theory\\_of\\_the\\_Appearance\\_of\\_Consciousness](https://www.academia.edu/1502945/The_Last_Magic_Show_A_Blind_Brain_Theory_of_the_Appearance_of_Consciousness).
- Barnes, Eric. „Explaining Brute Facts“. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1994 (1994): 61–68.
- Baumgarten, Alexander. *Alexander Gottlieb Baumgartens, Professors der Philosophie, Metaphysik*. Herausgegeben von Johann August Eberhard. Übersetzt von Georg Friedrich Meier. Neue vermehrte Auflage. Halle: Hemmerde, 1783.
- . *Metaphysica*. Editio VII. Halae Magdeburgicae: Hemmerde, 1779.

- Beiser, Frederick. „Kant’s Intellectual Development: 1746–1781“. In *The Cambridge Companion to Kant*, herausgegeben von Paul Guyer, 26–61. Cambridge University Press, 1992.
- Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza’s Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.
- Bense, Max. *Ueber Leibniz. Leibniz und seine Ideologie. Der geistige Mensch und die Technik. Zeugnisse Europäischen Geistes*, Heft 1. Jena: Karl Rauch Verlag, 1946.
- Berkeley, George. „A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge“. In *Philosophical Writings*, herausgegeben von Desmond M. Clarke, 67–151. Cambridge University Press, 2008.
- Bhaskar, Roy. *A Realist Theory of Science*. London/New York: Verso, 2008.
- Blackburn, Simon, Hrsg. „Art. Analogy“. In *Oxford Dictionary of Philosophy*, Third Edition., 17. Oxford University Press, 2016.
- Boehm, Omri. *Kant’s Critique of Spinoza*. Oxford University Press, 2014.
- . „Kant’s Regulative Spinozism“. *Kant-Studien* 103, Nr. 3 (September 2012): 292–317.
- . „The Principle of Sufficient Reason, the Ontological Argument and the Is/Ought Distinction“. *European Journal of Philosophy* 24, Nr. 3 (2016): 556–579.
- Boghossian, P. A. „Analyticity“. In *A Companion to the Philosophy of Language*, herausgegeben von B. Hale und C. Wright, 331–368. Blackwell, 1997.
- Borges, Jorge Luis. „A New Refutation of Time“. In *Labyrinths. Selected Stories and Other Writings*, herausgegeben von James E. Irby und Donald A. Yates, 206–21. New York: New Directions, 1964.
- Bostrom, Nick. „Are We Living in a Computer Simulation“. *The Philosophical Quarterly* 53, Nr. 211 (April 2003).
- Brandt, Reinhard. „Rousseau und Kant“. In *Wechselseitige Beeinflussungen und Rezeptionen von Recht und Philosophie in Deutschland und Frankreich. Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne. Drittes deutsch-französisches Symposium vom September 1999 in La Bussière/Dijon*, herausgegeben von Jean-François Kervegan und Heinz Mohnhaupt, 91–118. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.
- Brassier, Ray. „Concepts and Objects“. In *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, herausgegeben von Levi R. Bryant, Nick Srnicek, und Graham Harman. re.press, 2011.
- . *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Brassier, Ray, Ian Hamilton Grant, Graham Harman, und Quentin Meillassoux. „Speculative Realism. Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, Quentin Meillassoux“. *Collapse III* (November 2007): 307–449.
- Breton, Stanislas. *Du Principe. L’Organisation contemporaine du Pensable*. Deuxième édition (première édition 1971). Philosophie & Théologie. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.
- . *Fonds Breton* (Nachlass). Institut Catholique de Paris. Bibliothèque de Fels [Ms français 786].
- . *Le Vivant Miroir de l’Univers. Logique d’un Travail de Philosophie*. Philosophie & Théologie. Paris: Éditions du Cerf, 2006.
- Bromand, Joachim, und Guido Kreis. „Was sind Gottesbeweise?“. In *Gottesbeweise. Von Anselm bis Gödel*, herausgegeben von dens., 9–28. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Brunschwig, Jaques, und Gottfried Wilhelm Leibniz. „Introduction“. In *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, 9–19. Paris: GF Flammarion, 1969.

- Bryant, Levi R. „Art. Correlationism“. In *The Meillassoux Dictionary*, herausgegeben von Paul J. Ennis und Peter Gratton, 46–48. Edinburgh University Press, 2015.
- . *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011.
- Bryant, Levi R., Graham Harman, und Nick Srnicek. „Towards a Speculative Philosophy“. In *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, 1–18. Anamnesis. Melbourne: re.press, 2011.
- Canterbury, Anselm von. *Proslogion/Anrede. Lateinisch/Deutsch. Übers., Anm. u. Nachw. v. Robert Theis*. Stuttgart: Reclam, 2005.
- Cantor, Georg. *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, herausgegeben von Ernst Zermelo. Springer Verlag: Berlin Heidelberg, 1932.
- Carraud, Vincent. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Chalmers, David J. „Does Conceivability entail Possibility“. In *Conceivability and Possibility*, herausgegeben von Tamar Szabo Gendler und John Hawthorne, 145–200. Oxford University Press, 2002.
- Chestov, Léon. *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*. Übersetzt von Boris de Schloezer. Le Bruit du Temps, 2011.
- Chignell, Andrew. „Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza“. *Mind* 121, Nr. 483 (2012): 635–75.
- Clarke, Samuel. „Clarke’s Fifth Reply“. In *Leibniz and Clarke: Correspondence*, 66–87. Indianapolis: Hackett, 2000.
- Collingwood, R. G. *An Essay on Philosophical Method*. Oxford: Clarendon Press, 1933.
- Copan, Paul, und William Lane Craig. *Creation out of Nothing. A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*. Leicester/Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Couturat, Louis. *La Logique de Leibniz. D’après des documents inédits*. Unveränd. reprograf. Nachdruck d. Ausg. Paris 1901. Hildesheim: Olms, 1961.
- Cramer, Wolfgang. *Das Absolute und das Kontingente*. Auflage: 2., Durchges. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- . *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Konrad Cramer und Titus Oliver Cramer. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.
- . *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*. Bd. 2. Die absolute Reflexion. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967.
- . *Spinozas Philosophie des Absoluten*. Bd. 1. Die absolute Reflexion. Frankfurt am Main: Klostermann, 1966.
- Crusius, Christian August. *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom Zureichenden oder besser Determinirenden Grunde*. Herausgegeben von Christian Friedrich Pezold. Übersetzt von Christian Friedrich Krause. 2. Aufl. Leipzig: Langenhem, 1766.
- . *Dissertatio Philosophica De Usu Et Limitibus Principii Rationis Determinantis Vulgo Sufficientis*. Lipsiae: ex officina Langenhemiana, 1743.
- . *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Die dritte und vermehrte Auflage. Leipzig: Johan Friedrich Gleditsch, 1766.
- Cues, Nicolas de. *La docte ignorance*. Übersetzt von Pierre Caye, David Larre, Pierre Magnard, und Frédéric Vengeon. Paris: Flammarion, 2013.

- Dante, Alighieri. *La Commedia / Die Göttliche Komödie. In Prosa übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler*. Stuttgart: Reclam, 2010.
- Darjes, Joachim Georg. *Anmerkungen über einige Lehrsätze der Wolfischen Metaphysic*. Frankfurt; Leipzig: verlegt Georg Michael Marggraf, 1748.
- . *Philosophische Nebenstunden. Erste Sammlung*. Jena: verlegt Christian Friedrich Gollner, 1749.
- Davidson, Donald. „Mental Events“. In *Essays on Actions and Events*, herausgegeben von L. Foster und J. W. Swanson, 207–224. Clarendon Press, 1970.
- Dehaene, Stanislas. *Le code de la conscience*. Paris: Odile Jacob, 2014.
- Deleuze, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Collection « Critique ». Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- Della Rocca, Michael. „A Rationalist Manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason“. *Philosophical Topics* 31, Nr. 1 (2003): 75–93.
- . „PSR“. *Philosophers' Imprint* 10, Nr. 07 (2010).
- . *Spinoza*. London; New York: Routledge, 2008.
- Descartes, René. *Méditations Métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*. Paris: GF Flammarion, 1992.
- Diels, Hermann, und Walter Kranz, Hrsg. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. 19. Aufl. = Unveränd. Nachdr. d. 6. Aufl. Zürich: Weidmann, 1996.
- Dostojewskij, Fjodor. *Briefe. In zwei Bänden*. Übersetzt von Ralf Schröder. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1996.
- , Fjodor. *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*. Übersetzt von Swetlana Geier. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2006.
- Eberhard, Johann August. „Über die Schranken der menschlichen Erkenntnis“. In *Der Streit mit Johann August Eberhard*, 3–15. Hamburg: Meiner, 1998.
- Eidam, Heinz. *Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem*. Kantstudien Ergänzungshefte 138. Berlin/Boston: De Gruyter, 2000.
- Ennis, Paul J. *Continental Realism*. Zero Books, 2011.
- Ennis, Paul J., und Peter Gratton. „Introduction: From a Speculative Materialism to a Speculative Ethics“. In *The Meillassoux Dictionary*, herausgegeben von Paul J. Ennis und Peter Gratton, 1–18. Edinburgh University Press, 2015.
- Erdmann, Benno. „Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie“. In *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, herausgegeben von Benno Erdmann, 2:XIII–LX. Leipzig: Fues (R. Reisland), 1884.
- . „Kant und Hume um 1762“. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1, Nr. 1 (1888): 62–77.
- Fahrbach, Ludwig. „Understanding Brute Facts“. *Synthese* 145, Nr. 3 (2005): 449–466.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794). Text n. Fritz Medicus. Einl. u. Register v. Wilhelm G. Jacobs*. 4., Mit einem Nachtrag zur Bibliographie erw. Aufl. Hamburg: Meiner, 1997.
- Fine, Kit. „Guide to Ground“. In *Metaphysical Grounding*, herausgegeben von Fabrice Correia und Benjamin Schnieder, 37–80. Cambridge University Press, 2012.



- Fisher, Mark, und Eric Watkins. „Kant on the Material Ground of Possibility: From ‚The Only Possible Argument‘ to the ‚Critique of Pure Reason‘“. *The Review of Metaphysics* 52, Nr. 2 (1998): 369–95.
- Flasch, Kurt. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Dritte, Vollst. durchg. u. erw. Aufl. Stuttgart: Reclam, 2013.
- Förster, Eckart. *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. 2. Aufl. Rote Reihe. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.
- Frank, Manfred. *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007.
- Fugate, Courtney D. „Kant and Leibniz on Negative Magnitudes“. *Estudos Kantianos* 4, Nr. 02 (2016): 149–68.
- Gabriel, Markus, Hrsg. *Der Neue Realismus*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014.
- . „The Meaning of ‚Existence‘ and the Contingency of Sense“. *Speculations: A Journal for Speculative Realism* IV (2013): 74–83.
- . *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein, 2015.
- Gendler, Tamar Szabo, und John Hawthorne. „Introduction: Conceivability and Possibility“. In *Conceivability and Possibility*, herausgegeben von Tamar Szabo Gendler und John Hawthorne, 1–70. Oxford University Press, 2002.
- Gilson, Etienne. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. University of Notre Dame Press, 1991.
- Gratton, Peter. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London/New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Grier, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Modern European Philosophy. Cambridge University Press, 2007.
- Harman, Graham. „On Vicarious Causation“. *Collapse* II (2012): 187–221.
- . *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press, 2011.
- . *The Quadruple Object*. Zero Books, 2011.
- . *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Zero Books, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845*. Neu editierte Ausg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm v. Hermann u. a. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975ff.
- Henrich, Dieter. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 1967.
- . *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- . „Über Kants Entwicklungsgeschichte“. *Philosophische Rundschau* 13 (1965): 252.
- Herder, Johann Gottfried. *Werke*. Herausgegeben von Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1998.
- Hindrichs, Gunnar. *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*. 2., Durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage 2011. Rote Reihe. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.
- . „Grund, Satz vom (zureichenden)“. Herausgegeben von Willaschek, Stolzenberg, Mohr, und Bacin. *Kant-Lexikon* I (2015): 942–44.

- Hoenen, Maarten J. F. M. „Nominalismus als universitäre Spekulationskontrolle“. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 73, Nr. 2 (2006): 349–74.
- Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Friedrich Beißner. Stuttgart: Cotta, 1962.
- Honderich, Ted. „The Argument for Anomalous Monism“. *Analysis* 42 (January) (1982): 59–64.
- Horstmann, Rolf-Peter. *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- Hugo, Victor. *Les Misérables*. 2 Bde. Le Livre De Poche, 1998.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Herausgegeben von Fate Norton und Mary J. Norton. Oxford Philosophical Texts. Oxford University Press, 2000.
- . *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Herausgegeben von Tom L. Beauchamp. Oxford Philosophical Texts. Oxford University Press, 1999.
- . *The Letters of David Hume (2 Volumes)*. Herausgegeben von J. Y. Greig. Oxford: Clarendon Press, 1932.
- Inwagen, Peter van. *An Essay on Free Will*. Oxford University Press, 1983.
- Irritz, Gerd. *Kant Handbuch: Leben und Werk*. 3. Aufl. Stuttgart: J. B. Metzler, 2015.
- Israel, Jonathan I. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*. Oxford University Press, USA, 2011.
- . *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press, 2002.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. *Über die Lehre des Spinoza*. Hamburg: Meiner, 2000.
- . *Werke*. Herausgegeben von F. Roth und F. Köppen. Nachdruck Darmstadt 1976. Bd. 6 Bde. Leipzig, 1812ff.
- Jacques, Bouveresse. „Quelques remarques sur les relations entre le « principe de contradiction », le « principe de raison » et le « principe du meilleur » chez Leibniz“. In *Leibniz et le principe de raison : Enjeux théoriques et pratiques*, herausgegeben von Fleury Jean-Mathias. Philosophie de la connaissance. Paris: Collège de France, 2014. <http://books.openedition.org/cdf/3681>.
- James, William. *Essays in Radical Empiricism*. Mineola: Dover Publications, 2003.
- Kahl-Furthmann, Gertrud. „Der Satz vom zureichenden Grunde. Von Leibniz bis Kant“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30, Nr. 1 (1976): 107–122.
- Kant, Immanuel. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes: Historisch-kritische Edition*. Herausgegeben von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen. Hamburg: Meiner, 2011.
- . *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 29 Bde. Berlin: Reimer/de Gruyter, 1902ff.
- . *Werke in sechs Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 6., Unveränd. Aufl., Nachdruck der Ausg. Darmstadt 1960. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2005.
- . *Werke in zehn Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 5., Erneut überprüfter und ergänzter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1958. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1983.
- Kant, Immanuel, und Johann August Eberhard. *Der Streit mit Johann August Eberhard*. Herausgegeben von Marion Lauschke und Manfred Zahn. Philosophische Bibliothek. Hamburg: Meiner, F, 1998.

- Koistinen, Olli. „Causation in Spinoza“. In *Spinoza: Metaphysical Themes*, herausgegeben von Olli Koistinen und J. I. Biro, 60–72. Oxford University Press, 2002.
- Koriako, Darius. *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen - Voraussetzungen - Probleme*. Kant Forschungen 11. Hamburg: Meiner, 2013.
- Kreimendahl, Lothar. „Einleitung“. In *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Historisch-kritische Edition*, herausgegeben von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen, XIII–CXXIX. Hamburg: Meiner, 2011.
- Krings, Herman. *Ordo. Philosophisch-Historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Halle-Saale: Niemeyer, 1941.
- Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Kuhlmann, Wolfgang. „Vorbemerkung“. In *Philosophie und Begründung*, herausgegeben von v. Forum für Philosophie Bad Homburg, 7–12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Kühn, Manfred. *Kant. Eine Biografie*. Übersetzt von Martin Pfeiffer. 5. München: C. H. Beck, 2004.
- Kulich, Estelle, und Philippe Huneman. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand Colin, 1997.
- Lachière-Rey, Marc, und Jean-Pierre Luminet. *De l'infini... Mystères et limites de l'univers*. Paris: Points, 2009.
- Lange, Marc. „Could the Laws of Nature Change?“ *Philosophy of Science* 75, Nr. 1 (2008): 69–92.
- Lehmann, Gerhard. „Zur Frage der Spätentwicklung Kants“. *Kant-Studien* 54, Nr. 1 (1963): 491–507.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt. Berlin 1875-1880. Nachdruck. 7 Bde. Hildesheim: Olms, 1978.
- . *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Herausgegeben von Jaques Brunschwig. Paris: GF Flammarion, 1969.
- . *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum / Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten. 2.*, Durchgesehene Auflage. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1993.
- . *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: GF Flammarion, 1990.
- . *Opuscules philosophiques choisis*. Übersetzt von Paul Schrecker. Paris: Vrin, 2001.
- . *Philosophische Schriften*. Herausgegeben und übersetzt von Herbert Herring. 4 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.
- . *Politische Schriften*. Herausgegeben von Hans Heinz Holz. 3 Bde. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1967.
- . *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, dem Leibniz Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover u. der Leibnizforschungsstelle der Universität Münster. Berlin: Akademie, 1923ff.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, und Samuel Clarke. *Correspondance Leibniz-Clarke présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres*. Herausgegeben von André Robinet. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- Leopardi, Giacomo. *Zibaldone*. Herausgegeben von Luigi Felici. Roma: Newton & Compton, 1997.
- . *Zibaldone*. New York: Farrar Straus & Giroux, 2013.

- Lewis, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford/New York: Basil Blackwell, 1986.
- Libera, Alain de. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Édition augmentée d'une postface. Points. Éditions du Seuil, 2014.
- Lichtenberg, Georg Christoph. *Schriften und Briefe*. Herausgegeben von Wolfgang Promies. 5. Aufl. Hanser Verlag, 1968.
- Lin, Martin. „Spinoza's Arguments for the Existence of God“. *Philosophy and Phenomenological Research* 75, Nr. 2 (2007): 269–297.
- Livingston, Paul. „Art. Cantor, Georg“. In *The Meillassoux Dictionary*, herausgegeben von Paul J. Ennis und Peter Gratton, 37–40. Edinburgh University Press, 2015.
- Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Herausgegeben von Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Longuenesse, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge University Press, 2009.
- . „Kant's Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“. *The Harvard Review of Philosophy* 9, Nr. 1 (2001): 67–87.
- Look, Brandon C. „Grounding the Principle of Sufficient Reason: Leibnizian Rationalism Versus the Humean Challenge“. In *The Rationalists: Between Tradition and Revolution*, herausgegeben von Carlos Fraenkel, Dario Perinetti, und Justin Smith, 201–219. Springer, 2011.
- Macherey, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. 2ème éd. Paris: La Découverte, 1990.
- Malter, Rudolf, Hrsg. *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Hamburg: Meiner, 1990.
- Mansfeld, Jaap, und Oliver Primavesi. *Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam, 2012.
- Meillassoux, Quentin. „Appendix: Excerpts from L'Inexistence Divine“. In *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, übersetzt von Graham Harman, 175–238. Edinburgh University Press, 2011.
- . *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. L'ordre philosophique. Paris: Seuil, 2006.
- . „L'Inexistence Divine“. Université de Paris I, 1996.
- . „Personal Communication with Ray Brassier (8 September 2006)“. In *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, von Ray Brassier, 91–92. Palgrave Macmillan, 2007.
- . „Potentiality and Virtuality“. *Collapse* 2 (2007): 55–81.
- . *Time Without Becoming*. Hg. v. Anna Longo. Mimesis International, 2014.
- Meillassoux, Quentin, und Graham Harman. „Interview with Quentin Meillassoux (August 2010)“. In *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, übersetzt von Graham Harman, 159–74. Speculative Realism. Edinburgh University Press, 2011.
- Nadler, Steven. „Whatever is, is God': Substance and Things in Spinoza's Metaphysics“. In *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, herausgegeben von Charles Huenemann. Cambridge University Press, 2008.
- Naeve, Nico, und Hernán Pringe. „Antinomie der reinen Vernunft“. *Kant-Lexikon*, 2015, 127–35.
- Norris, Christopher. „Art. Badiou, Alain“. In *The Meillassoux Dictionary*, herausgegeben von Paul J. Ennis und Peter Gratton, 29–33. Edinburgh University Press, 2015.
- Novalis. *Gesammelte Werke*. Fischer Klassik. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2008.
- Ortega y Gasset, José. *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie*. Übersetzt von Ewald Kirschner. München: Gotthold Müller Verlag, 1966.

- Orwell, George. *Nineteen Eighty-Four*. London: Penguin Books, 2000.
- Osler, Margaret J. *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1994.
- Padui, Raoni. „Realism, Anti-Realism, and Materialism“. *Angelaki* 16, Nr. 2 (1. Juni 2011): 89–101.
- Pinder, Tillmann. „Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit: Untersuchungen zur Vorgeschichte der ‚transzendentalen Theologie‘“, 1969.
- Popper, Karl R. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Revised Edition. Oxford University Press, 1972.
- Pruss, Alexander R. *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment*. Cambridge University Press, 2006.
- Psilojannopoulos, Anastassios. „Von Thomasius zu Tetens. Eine Untersuchung der philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der theoretischen Philosophie Kants in repräsentativen Texten der Deutschen Aufklärung“. Humboldt Universität zu Berlin, 2013.
- Quine, Willard V. O. „Two Dogmas of Empiricism“. *Philosophical Review* 60, Nr. 1 (1951): 20–43.
- Ramey, Joshua. „Contingency Without Unreason“. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 19, Nr. 1 (Januar 2014): 31–46.
- Reinhold Bernhard Jachmann. *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*. Königsberg: bei Friedrich Nicolovius, 1804.
- Riehl, Alois. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 3 Bde. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1876.
- Röd, Wolfgang. *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*. 2. Aufl. Beck'sche Reihe. München: C. H. Beck, 2009.
- Roffe, Jon. „Time and Ground“. *Angelaki* 17, Nr. 1 (2012): 57–67.
- Rosenkranz, Karl. *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Herausgegeben von Steffen Dietzsch. Philosophiehistorische Texte. Berlin: Akademie-Verlag, 1987.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Émile ou De l'éducation*. Paris: Folio, 1995.
- . *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Paris: Folio, 2010.
- Rowe, William L. *The Cosmological Argument*. Princeton University Press, 1975.
- Ruben, David-Hillel. *Explaining Explanation*. London/New York: Routledge, 1992.
- Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz with an Appendix of Leading Passages*. London: Routledge, 1992.
- . *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: G. Allen & Unwin, 1917.
- . *Our Knowledge of the External World*. London: Routledge, 1914.
- . „The Relation of Sense-Data to Physics“. *Scientia* 16 (1914): 1–27.
- Sacks, Mark. „The Nature of Transcendental Arguments“. *International Journal of Philosophical Studies* 13, Nr. 4 (2005): 439–460.
- Schlichtegroll, Friedrich. *Nekrolog auf das Jahr 1792. Enthaltend Nachrichten von dem Leben merkwürdiger in diesem Jahre verstorbenen Personen*. 3 Bde. Gotha: J. Perthes, 1794.

- Schmucker, Josef. *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, 1983.
- Schönfeld, Martin. „Kants Ontologie [Manuskript]“. In *Handbuch Ontologie*, herausgegeben von Jan Urbich und Jörg Zimmer. Stuttgart: Metzler Verlag, 2018.
- . *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. Oxford University Press, 2000.
- Schrödinger, Erwin. „Anmerkungen zum Kausalproblem“. *Erkenntnis* III (1932): 65–70.
- Shaviro, Steven. „Art. Kant, Immanuel“. In *The Meillassoux Dictionary*, herausgegeben von Paul J. Ennis und Peter Gratton, 103–5. Edinburgh University Press, 2015.
- Sistiaga, Sergey David. „The Hypostatization of Finitude: A Critical Reconstruction of Meillassoux’s Argument for the Absoluteness of Contingency“. In *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum (2016)*, 143–66. 6. Praha: Togga, 2017.
- Sleigh, R. C. „Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings“. *Midwest Studies in Philosophy* 8, Nr. 1 (1983): 193–216.
- Spinoza, Baruch de. *Sämtliche Werke in sieben Bänden*. Hamburg: Meiner, 1977.
- . *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch - Deutsch*. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Bartuschat. 4., Durchgesehene Auflage. Philosophische Bibliothek 92. Hamburg: Meiner, 2015.
- . *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*. 3 Bde. Herausgegeben von Carl Hermann Bruder. Lipsiae: Bernhard Tauchnitz jun., 1843.
- Stiening, Gideon. „„Ein jedes Ding muß seinen Grund haben“? Eberhards Version des Satzes vom zureichenden Grunde im Kontext der zeitgenössischen Kontroverse um das principium rationis sufficientis“. In *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- Stoljar, Daniel. *Physicalism*. London/New York: Routledge, 2010.
- Stove, David C. *The Plato Cult and other Philosophical Follies*. Oxford: Blackwell, 1991.
- . *Probability and Humes Inductive Skepticism*. Oxford University Press, 1973.
- Taylor, Charles. „The Validity of Transcendental Arguments“. *Proceedings of the Aristotelian Society* 79 (1978): 151–165.
- Tomaszewska, Anna. „Spinoza’s God in Kant’s Pre-Critical Writings: An Attempt at Localizing the ‚Threat‘“. *Kant Studies Online*, 2015, 65–102.
- Tonelli, Giorgio. „Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert“. *Kant-Studien* 57, Nr. 1–4 (1966): 417–456.
- . „Die Umwälzung von 1769 bei Kant“. *Kant-Studien* 54, Nr. 1–4 (1963): 369–375.
- Tritten, Tyler. „After Contingency: Toward the Principle of Sufficient Reason as Post Factum“. *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue Canadienne de Philosophie Continentale* 19, Nr. 1 (Spring 2015): 24–38.
- Unger, Roberto Mangabeira, und Lee Smolin. *The Singular Universe and the Reality of Time. A Proposal in Natural Philosophy*. Cambridge University Press, 2015.
- Vaihinger, Hans. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Herausgegeben von Raymund Schmidt. Zweite Auflage. Leipzig: Meiner, 1924.
- Valéry, Paul. *L’Idée Fixe*. Gallimard, 1932.

- Walsh, William H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh University Press, 1975.
- Watkin, Christopher. *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh University Press, 2011.
- Watkins, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*. New. Cambridge University Press, 2005.
- Weinberg, Steven. *Gravitation and Cosmology. Principles and Applications of the General Theory of Relativity*. Wiley, 1972.
- Weymann, Daniel. *Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des Herrn M. Kants zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*. Königsberg: bey Johan Jacob Kanter, 1763.
- Whitlock, Greg. „Art. Schopenhauer“. In *Encyclopedia of Time. Science, Philosophy, Theology, and Culture*, herausgegeben von James H. Birx, 3:1139–42. Sage Publications, 2009.
- Wolff, Christian. *Erste Philosophie oder Ontologie. Lateinisch-Deutsch*. Hamburg: Meiner, 2005.
- . *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Frankfurt und Leipzig, 1733.
- Wolff, Francis, und Paul Clavier, Hrsg. *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?* Paris: PUF, 2007.
- Wolff, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Mit einem Nachwort zur Neuauflage*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Frankfurt University Press, 2010.
- . „Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation“. *Neue Hefte für Philosophie* 26 (1986): 89–114.
- Wundt, Max. *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. 2., unveränderter Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1945. Bd. 4. Olms Paperbacks. Hildesheim/New York: Olms, 1992.
- Zahn, Manfred. „Der historische Kontext der Kant-Eberhard-Kontroverse“. In *Der Streit mit Johann August Eberhard*, herausgegeben von ders. und Marion Lauschke, XIII–XL. Philosophische Bibliothek. Hamburg: Meiner, 1998.

## 12 Abstracts

### 12.1 Castellano

#### *El principio de razón suficiente en Kant y Meillassoux: sobre la razón e irracionalidad del pensamiento post-metafísico*

La meta de esta tesis es probar las supuestas bases del pensamiento post-metafísico para examinar sus fundamentos. Esta investigación genética-sistemática persigue no sólo a escudriñar las posibles interpretaciones del juicio que el tribunal de la razón ha transmitido a sí mismo como siendo la razón sino sobre todo a revisar el juicio sí mismo y a cuestionar la legitimidad del tribunal. Aparte del hecho que la justicia auto-administrada raramente resulta en convicción, el proceso en sí parece mal planteado desde el principio. La tesis empieza con un análisis del recién re-descubrimiento, a la vez estimulante y muy original, del error del pensamiento post-metafísico por Quentin Meillassoux, y además con una lectura detallada de las obras relevantes pre-críticas y críticas de Kant: mientras el juicio fue de hecho pasado en nombre de la “pura razón”, no fue pasado sobre la razón en sí mismo sino sobre su uso “lógico”. Sólo el *usus logicus* de la razón, no su *usus realis* fue sentenciado por la razón. En otras palabras, el juicio fue malinterpretado. La razón por la cual sucede esta malinterpretación está localizada en la presuposición filosófica de Kant, que así emerge con este mismo error del pensamiento post-metafísico. Ya que tal error no puede ofrecer ningún argumento ni por la denuncia de la razón ni por lo tanto la metafísica per se, este tratado rehabilita e intenta hacer justicia a ambos y, simultáneamente, el principio de la razón suficiente.



## 12.2 Deutsch

### *Das Prinzip vom Grund bei Kant und Meillassoux. Über die Anfangs- und Ungründe des post-metaphysischen Denkens*

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die Anfangsgründe des post-metaphysischen Denkens ausfindig zu machen, um sie so gleichsam im Zuge einer genetisch-systematischen Untersuchung als Ungründe kenntlich zu machen. Ihr geht es also nicht nur bloß um eine Auslegung des Urteils, welches das „Tribunal der Vernunft“ vermeintlich über sich selbst als Vernunft gesprochen hat, sondern um eine Revision des Urteils selbst sowie um die Frage der Rechtmäßigkeit des Gerichtshofes als solchem. Zumal Selbstjustiz selten in Selbstverurteilung resultiert, haftet diesem Vorgang ohnehin etwas Merkwürdiges an. In der Tat wird sich - ausgehend von einer Analyse der Arbeit Quentin Meillassoux', in welcher die Spuren der Ungründe des nach-metaphysischen Denkens zuletzt in ungekannter Qualität und Frische gefunden wurden sowie der textnahen Suche nach selbigen v. a. in Kants frühen und mittleren Werken - zeigen, dass dieser verhängnisvolle Urteilsspruch zwar im Namen der „reinen Vernunft“ erging, jedoch nicht von der Vernunft als solcher verkündet wurde, sondern von dieser in ihrem lediglich „logischen“ Gebrauch. Der usus logicus, nie aber der usus realis der Vernunft, war es, der auf der Anklagebank saß, verklagt vom „realen“ Gebrauch der Vernunft. Es wird sich also erweisen, dass das Urteil missverstanden wurde. Die Gründe für diesen missverständlichen Urteilsspruch liegen in Kants philosophischen Grundannahmen selbst, die sich damit als die Ungründe des post-metaphysischen Denkens ausweisen lassen. Weil aber Ungründe keine Gründe zur Verurteilung der Vernunft und damit der Metaphysik per se abgeben, rehabilitiert diese Untersuchung Vernunft wie Metaphysik und versucht sie, und damit das Prinzip vom Grund, wieder in ihr angestammtes Recht zu setzen.

### 12.3 English

#### *The Principle of Sufficient Reason in Kant and Meillassoux: On the Reason and Unreason of Post-metaphysical Thought.*

The aim of this thesis is to probe the alleged grounds of post-metaphysical thought in order to unearth its foundations. This genetic-systematic inquiry thus not only aims to scrutinize possible interpretations of the judgment the tribunal of reason is said to have passed on itself qua reason, but, more importantly, to revise the very judgment itself and to question the legitimacy of the tribunal. Apart from the fact that self-administered justice rarely results in convictions, the process seems ill-conceived from the start. The thesis sets in with an analysis of Quentin Meillassoux's recent invigorating and highly original re-discovery of post-metaphysical thought's unreason and a close reading of Kant's relevant pre-critical and critical works: while judgment was indeed passed in the name of "pure reason", it was not passed on reason itself but merely on its "logical" use. Only reason's *usus logicus*, not its *usus realis* were indicted by reason. In other words, the judgment has been misunderstood. The reason for this misunderstanding is located in Kant's philosophical presuppositions, which thus emerge as the very unreason of post-metaphysical thought. Since such unreason cannot offer any argument for the denunciation of reason and thus metaphysics per se, this treatise rehabilitates and attempts to do justice to both and, concomitantly, the principle of sufficient reason.

## 12.4 Français

### *Le principe de raison suffisante chez Kant et Meillassoux: raison et déraison dans la pensée post-métaphysique*

L'objectif de cette thèse est d'étudier la base alléguée de la pensée post-métaphysique afin d'élucider ses fondations. Une telle enquête génético-systématique non seulement a pour but de scruter les possibles interprétations du jugement que le tribunal de la raison dit exercer sur lui-même en tant que raison, mais, surtout, de réviser ce même jugement et d'interroger la légitimité du tribunal. En plus du fait que la justice exercée sur soi-même finit rarement en conviction, le procédé paraît mal conçu dès le départ. La thèse se lance dans une analyse à propos de la redécouverte par Quentin Meillassoux, à la fois originale et vivifiante, de la déraison qui imprègne la pensée post-métaphysique, tout autant que dans une lecture attentive des œuvres précritiques et critiques pertinentes de Kant: tandis que le jugement a été passé au nom de la "raison pure", il n'a pas été transmis sur la raison même mais plutôt sur son utilisation "logique". Seulement le *usus logicus* de la raison, et pas son *usus realis*, a été inculqué par la raison. En d'autres termes, le jugement a été mal compris. Ce sont les présuppositions philosophiques de Kant qui en sont la cause, et celles-ci apparaissent être la déraison même de la pensée post-métaphysique. Puisque telle déraison ne peut avancer aucun argument envers la dénonciation de la raison et donc de la métaphysique en soi, ce traité rétablit et tente de faire honneur aux deux, et, en même temps, au principe de raison suffisante.

## 13 Danksagung

Mein Dank gilt zuallererst den Riesen, auf deren Schultern ich stehen durfte, sowie den unermüdlichen Arbeitern des Geistes. Quentin Meillassoux danke ich für sein, vor dem Hintergrund des Indifferentismus (der auch Kant zuwider war), so motivierendes: *il faut trancher!*

Meinem Doktorvater Aleš Novák danke ich vielfach für sein Grundvertrauen und seine stete Hilfsbereitschaft.

Herrn Dr. habil. Hans Rainer Sepp und Herrn Prof. em. Robert Theis bin ich für ihre freundliche Übernahme der Gutachten sehr verbunden.

Frau Milada Pajgrtová gebührt ein besonderes Dankeschön für ihre geduldige Hilfsbereitschaft und dafür, dass Sie, im Gegensatz zu Kant, immer auf alle Fragen eine Antwort hatte.

Prof. Jérôme de Gramont danke ich für die Ermöglichung eines großzügig von der Univerzita Karlova geförderten Forschungsaufenthalts am ICP Paris zur Erforschung des Fonds Stanislas Breton.

Ridvan Askin, Martin Bojda und Paul J. Ennis danke ich für den Dialog und vor allem die Ermunterung, die Dissertation durchzuziehen.

Prof. Maarten J. F. M. Hoenen verdanke ich die Schulung des Denkens, das keine Schulen kennt. Markus Erne gilt mein Dank für alles Lateinische und Logische.

Steffen Benzler und Ludwig Stark gilt mein ausdrücklicher Dank für ihr mühseliges Korrekturlesen. Oscar McGinty, Sandro Girardi und Kai Granaas danke ich für ihre Übersetzung der Zusammenfassungen und ihre gute Gesellschaft.

Von ganzem Herzen danke ich Prag, der Tschechischen Republik und ihren Menschen für ihre Gastfreundschaft. Čechové jsou národ dobrý.

Neben meinen Eltern danke ich auch allen anderen hinreichenden wie zureichenden Gründen.

## **14 Erklärung**

Ich, Sergey David Sistiaga, versichere, dass ich die vorliegende Dissertation „Das Prinzip vom Grund bei Kant und Meillassoux. Über die Anfangs- und Ungründe des post-metaphysischen Denkens“ selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Die Arbeit wurde nicht verwendet, um den gleichen oder einen anderen Titel an einer anderen Universität zu erlangen.